

Teologia wyzwolenia czyli niekończący się spór między Atenami i Jerozolimą

Autor tekstu: **Daniel Kolibowski**

Analizę *rzeczywistości przedstawionej w literaturze Zachodu*, Erich Auerbach rozpoczyna od przeciwstawienia sobie fragmentów dwóch starożytnych tekstów literackich. Pierwszym jest fragment XIX-tej pieśni *Odysei*, opiewający epizod powrotu Odyseusza do domu, drugim biblijna opowieść o ofiarowaniu Izaaka. Zdaniem Auerbacha, każdy z tych tekstów determinuje różne postawy odczytywania, różne sposoby percepcji i zaangażowania w tekst.

Styl homerycki przetykany licznymi dygresjami i retardacjami, jest w swojej strukturze „płaski”. Każda sytuacja oraz zdarzenie bowiem opisywane przez Homera rozbudowywane jest zarówno poprzez drobiazgowo opisy scenerii w jakiej dane wydarzenie się dzieje, jak i poprzez dygresje, wyjaśniające szczegółowo wszelkie zaszłości. Przykładowo zatem, gdy Myrmidonowie spieszą z pomocą ratować płonący okręt „(...) autor znajduje dosyć czasu — stwierdza Auerbach — by nie tylko wprowadzić wspaniałe porównanie z wilkami, nie tylko uporządkować hufce Myrmidonów, ale także poinformować dokładnie o pochodzeniu niektórych dowódców.” [1] Dla poczucia estetycznego Homera, nic nie może pozostać w ukryciu, cała materia, z której utkane są zdarzenia i postacie musi zostać naświetlona. Dlatego też „(...) pochodz zjawisk odbywa się na pierwszym planie (...) w pełnej terażniejszości czasowej i przestrzennej”. Tło staje się równie ważne jak plan pierwszy lub, co bardziej adekwatne, w ogóle jest od pierwszego planu nieodróżnialne. Ze względu na ową płaską strukturę narracyjną, stwierdza Auerbach, eposy homeryckie są nieinterpretowalne. Ich świat jest bowiem w pełni oświetlony, brakuje mu niedopowiedzeń, dwuznaczności, sugestii, które mogłyby rozdzielać warstwę tego „o czym się opowiada”, od tego co naprawdę „jest opowiadane”. Obrazy Homera są pełne, dlatego choć ujmują swoją plastycznością, rozmachem i złożonością szczegółów świata przedstawionego, to przeznaczone są jedynie do owego „podziwiania”, do „uwodzenia”, nigdy natomiast do poszukiwania głębszych odniesień. „Nie odczuwamy potrzeby badania historycznego prawdopodobieństwa tych opowieści, albowiem ich rzeczywistość jest dostatecznie silna; Homer nas usidla, osnuwa nas swą przędzą, i to właśnie mu wystarcza. W owym 'rzeczywistym', istniejącym dla siebie samego świecie, w którego urok zostajemy wciągnięci, nie ma nic innego poza owym światem; poematy Homera nic nie ukrywają, nie wynikają z nich żadne nauki i nie jest w nich utajony żaden podwójny sens. Homera można analizować (...) ale nie można go interpretować. Wprawdzie kierunki późniejsze, nastawione na alegorię, wypróbowywały na tekście Homera sztukę interpretacji; nie prowadziło to jednak do niczego. Homer opiera się tego rodzaju traktowaniu; podejmowane na jego tekście interpretacje są wysilone i dziwaczne, przede wszystkim zaś nie mogą skrzystalizować się w jakąś jednolitą doktrynę.” [2]

Całkowicie odmienny jest natomiast powściągliwy styl narratorów biblijnych i równie odmienną postawę czytelnika przez to kształtują. Historia Abrahama i Izaaka, która służy Auerbachowi za przykład, jest jego zdaniem przedstawiona zdawkowo i fragmentarycznie. Narrator nie zagłębia się w ową historię, nie rozświetla powodów, dla których podejmowane są takie a nie inne decyzje. Podobnie jest z bohaterami tej opowieści. Nie „portretuje” się ich działań, a jedynie szkicuje i tylko w owych nieznacznych szkicach są one nam dostępne. Narrator udostępnia każdą postać wyłącznie w pewnych odsłonach (w przypadku opowieści o Izaaku bardzo dramatycznych). Efektem takiej narracji jest zatem konieczność uszczegółowienia, doprecyzowania, niejako uzupełnienia tekstu. Owo uzupełnienie jednak nie dotyczy elementów świata przedstawionego; nie kolor nieba, czy strój, jak to miało miejsce u Homera, jest tutaj istotą. To co podlega konkretyzacji i wyjaśnieniu to wola Boga, ona to bowiem zamieszkuje opowieść na preferowanych warunkach stanowiąc jednocześnie dla opowieści punkt odniesienia. Z ulokowania w przestrzeni literackiej nie tyle samego Boga (wszak w *Iliadzie* i *Odysei* świat przedstawiony również zamieszkuje bogowie) ile boskiej woli, wynika więc wertykalna postawa interpretacyjna. Jej sensem jest odczytywanie z dostępnych w przekazie fragmentów i zarysów boskiego zamiaru, wskazówki, upomnienia lub obietnicy. Jak stwierdza Auerbach cechą charakterystyczną takiego nastawienia jest również i to, iż nigdy nie ustaje tu chęć dotarcia do istoty opowieści. [3]

Autor *Mimesis* twierdzi bowiem, iż wpisanie w konstrukt narracyjny woli Boga sprawia, że biblijne opowieści wymuszają interpretację nie tylko niejako w obrębie własnej całości świata przedstawionego, nie tylko wewnątrz własnej historii, którą opowiadają, ale domagają się również porównywania wzajemnego i stawania obok siebie. Wola Boga jest dla nich wszak elementem wiążącym, motywem przewodnim. Mało tego, pionowa struktura opowieści, w której uniwersum

znajdują się ukryte zamysły Boga oraz fakt, iż Biblia opiewa dzieje świata od stworzenia aż po dzień Sądu Ostatecznego, kreuje czy też konstruuje pewną totalną postawę interpretacyjną, stosowaną wobec całokształtu rzeczywistości."(...) Tekst biblijny — stwierdza Auerbach — poprzez własną swą treść domaga się interpretacji. Ale jeszcze dalej w tym kierunku prowadzą go jego roszczenia do władzy nad umysłami. Nie zmierza on przecież, jak tekst Homera, do tego, abyśmy na kilka godzin zapomnieli o naszej własnej rzeczywistości, ale pragnie rzeczywistość tę sobie podporządkować; naszą własną egzystencję musimy włączyć w jej wizję, poczuć się elementami konstruowanej przezeń historii świata. (...) W przeciwieństwie do poematów Homera, [Biblia] zawiera jednak historię świata; zaczyna się u początku wszechrzeczy, w chwili stworzenia świata, i pragnęłaby zakończyć się w Dniu Ostatecznym, w chwili spełnienia obietnicy, która oznacza koniec świata. Wszystko, co poza tym dzieje się w świecie, może być przedstawione jedynie jako ogniwo owego związku; wszystko (...) musi stać się częścią składową boskiego planu; ponieważ jest to możliwe tylko poprzez interpretację ciągle napływającego, świeżego materiału, przeto potrzeba interpretacji rozprzestrzenia się również na sfery rzeczywistości leżące poza pierwotnym kręgiem żydowsko-izraelskim (...). W pewnym określonym sensie interpretacja staje się zatem ogólną metodą pojmowania rzeczywistości; toteż za każdym razem jakiś nowy i obcy świat, który pojawia się na horyzoncie i który sam przez się byłby całkowicie nieprzydatny dla użytkowania go w ramach stworzonych przez żydowską tradycję religijną, musi być interpretowany tak, aby znalazł miejsce w owych ramach." [4] Mamy tu zatem do czynienia z postawą odbiorcy radykalnie odmienną od tej jaką towarzyszy tekstom Homera. Narracja w *Odysei* czy *Iliadzie* nie wywiera bowiem presji na odbiorcę, nie zmusza go do poszukiwań. Autorzy biblijni natomiast, z interpretacji czynią warunek konieczny uczestnictwa w tekście.

Mimo mocnej pozycji jaką w teorii literatury zajmuje koncepcja mimesis Ericha Auerbacha, z przedstawionymi modelami postaw interpretacyjnych determinowanych przez tekst, z całą pewnością można polemizować. [5] Nie jest jednak naszym celem wdawanie się w taką polemikę i udowadnianie, bądź podważanie, słuszności wygłoszonych przez Auerbacha tez. Przywołanie ich nie temu bowiem służyło. Naszym celem, jest przeniesienie postulowanych przez Auerbacha postaw w nieco szerszy kontekst myślowy. Chodzi o uzupełnienie zakładanych przez niego struktur narracji, o stojącą za owymi strukturami aksjologię, a nic innego nie nadaje się chyba lepiej jako takie uzupełnienie niż filozofia Lwa Szestowa, a konkretnie jego praca *Ateny i Jerozolima*. W zestawieniu z ową lekturą bowiem auerbachowskie postawy czytelnicze nabierają sensu znacznie przekraczającego kontekst literaturoznawczy.

Interpretując zatem poprzez Szestowa ateński czy też horyzontalny model światobrazowania, stwierdzić można że jego radość katalogowania, prezentowania i szczegółowego opisywania wszelkich indywiduów, postaci, zdarzeń i zjawisk mirakularnych bez budowania jakiejś głębszej perspektywy, wynika z tego, iż nie postrzega on tej feerii zjawisk jako chaosu, nie towarzyszy mu lęk przed ogromem i złożonością świata. Bazuje bowiem na przeświadczeniu, iż ów świat jest w gruncie rzeczy jednorodny w swej esencji i podlega niezmiennym prawom (czego personifikacją są Mojry). A zatem, choć skład Areopagu, Kery, sfinks, Solon, Hezjod, Erynie i Agamemnon są bytami różnymi to zamieszkują jedną i tą samą przestrzeń, jedną i tą samą rzeczywistość. Substancja świata nie jest więc dla posługującego się takim schematem przeżywania rzeczywistości ukrytą, jest mu znana i oczywista. Jak poetycko wyraził to György Lukács w swojej *Teorii powieści*: „świat choć tak rozległy wydaje się domem, bo ogień płonący w duszy jest tej samej natury co gwiazdy." [6]

Efektom ubocznym pozostawania w takim uniwersum jest jednak pewna koncepcja rozumności i skuteczności czynu. Działanie ludzkie bowiem, nabiera w takich warunkach cech rozumności jedynie wtedy, gdy jest zgodne z ową esencją, gdy jest w niej poczęte i skończone. Czyn jest rozumny, kiedy nie podejmuje prób zamachu na „naturę rzeczy", gdy nie próbuje rozbić jej praw, gdy zanurzony w istocie świata — bezpośrednio w niej ginie. Rozsądny czyn wie, że doskonale przylega do owej istoty i nie może jej przekształcać, podąża za esencją i nie przyjdzie mu na myśl usuwanie jej z siebie, by zrobić miejsce czemuś co się nie zdarza. Stąd bierze się owo *amor fati*, lub jak woli to określać Lew Szestow — *anankē stēnai*. Autor *Aten i Jerozolimy* dostrzega wyraźnie zależność między strażniczkami praw esencji a rozumnością opartą o umiłowanie losu. Postawa ta jego zdaniem jest charakterystyczna nie tylko dla greckiego okresu archaicznego. „(...) Przypominamy sobie, — mówi Szestow — że rozum z jego charakterystyczną pewnością we własną nieomyślność nieprzerwanie sugerował Platonowi, że: 'Konieczność rzecz inna — z nią walka daremna, Jej nawet sam bóg się nie oprze'. (...) Rozum oraz bogowie, których wychwala, są jednakowo bezsilni w walce z koniecznością. Co więcej, są zawsze bezsilni; rozum w pełni zdaje sobie z tego sprawę i nie pozwalając, aby ktokolwiek wątpił w jego wiedzę, odrzuca stanowczo

i nieodwołalnie każdą próbę podjęcia walki z koniecznością, jak gdyby odważyć się na coś takiego było szaleństwem." [7] Prawa esencji, które Szestow nazywa Koniecznością są bowiem niepodważalne i próżnym trudem jest się z nimi zmagać. „(...) Konieczność nie da się przekonać. A jeśli nie słucha przekonań i jest nieprzewyciężona, trzeba zatem się przed nią ukorzyć, czy jest to przykre czy też nie, bolesne czy też bezbolesne; ukorzyć się i z góry wyrzec się bezcelowej walki (...)" [8]

Stąd bierze się również opresyjny stosunek „prawd naturalnych” czy „konieczności dziejowych”. Szestow zwraca uwagę, iż prawdom esencji towarzyszy tu przymus podążania za nimi. „Z takiego założenia — mówi Szestow — wychodził Arystoteles w swoich filozoficznych badaniach. [O Parmenidesie] i innych wielkich greckich filozofach, pisał: '(...) zniewoleni samą prawdą'. Arystoteles dobrze wiedział: prawda ma władzę zmuszania, zniewalania ludzi — każdego człowieka bez wyjątku, czy będzie to wielki Parmenides lub wielki Aleksander, czy też bezimienny niewolnik Parmenidesa albo prosty stajenny Aleksandra." [9] Konkludując zatem, postawa, o której tu mówimy z jednej strony toleruje niejako wielość i różnorodność bytów, ale czyni tak kosztem jednoczesnego spowijania ich wszystkich nieubłaganą, nieprzekupną, nie znającą ani litości, ani strachu Koniecznością.

Całkowitym przeciwieństwem jest z kolei model jerozolimski czy też wertykalny. Po pierwsze nie mamy tu do czynienia z jednym światem wypełnionym esencją, albowiem na skutek centralnego zdarzenia jakim jest upadek ludzi, świat wypełniony obecnością Boga przestał istnieć. W efekcie, doszło do rozdzielenia Istoty i Życia (jak powiedziała by Lukács). [10] „Istota”, czyli Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba mimo zdarzających się teofanii jest więc Bogiem odległym, ukrytym. Po drugie, bezosobowa konieczność, jaka wpleciona była w świat grecki, ustępuje tu osobowości Boga. Jest to zasadnicza zmiana, albowiem stałości losu, którego strzegły Mojry, przeciwstawia się tutaj niekonieczność i niezdeterminowanie wszechmocy boskiej osoby. Jego niepodporządkowana niczemu wola przekłada się na brak wszelkich konieczności. Jak mówi wielce admiirowany przez Szestowa Kirkegaard: „Bóg oznacza wszystkie możliwości, a to, że wszystko jest możliwe — to Bóg." [11] Po trzecie zatem, świat ziemski, świat „Życia” nie rozwija się wyłącznie według swojej stałej i koniecznej cyrkulacji różnorodnych zjawisk, ale nabywa czegoś, czego model ateński nie posiadał, a co zbiorczo nazwijmy „zdarzeniem”. Świat ziemski posiada więc „zdarzenia”, które nie są wynikiem działania jego własnej logiki, jego własnego losu, ale interwencji, ingerencji, kreacji, słowem - aktywności Boga. Jak zatem w takim „wszechświecie” wygląda model rozumnego działania?

Przede wszystkim, ze względu na „odległość” jaka dzieli ludzi od Boga, oraz jego ingerencje, wprowadzony zostaje wspomniany już przymus interpretacji, przymus koncentrowania się wokół kluczowego „zdarzenia”, które jest dla ludzi świadectwem jakiegoś zwrotu czy przemiany woli boskiej. Niezależnie od tego czy będzie to cud przejścia przez Morze Czerwone, zmartwychwstanie Jezusa, próba Abrahama, niewola asyryjska czy wskrzeszenie Łazarza, to, co wybrane zostało na „zdarzenie”, coś mówi, o czymś zaświadcza. Jego częsta niezwykłość względem „Życia”, przekraczając ramy wszelkiej konieczności powoduje, że każda jednostka uczestnicząca w takim świecie skłonna jest oprzeć się o kategorię, którą czyn w modelu horyzontalnym odrzucał z definicji, a jest nią zuchwałość wiary. Na czym ta zuchwałość polega wyjaśnia Lew Szestow: "'Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie, niech uschnie moja prawica! Niech język przyschnie mi do podniebienia...' — już całe dwa tysiąclecia powtarzamy za psalmistą jego zaklęcie. Czyż psalmista nie 'wiedział' że konieczność nie słucha ani przekonywań, ani klątw, że niczego nie słyszy i niczego się nie boi, i że jego głos będzie, powinien być głosem wołającego na pustyni? Wiedział rzecz jasna — wiedział równie dobrze jak Arystoteles. Ale najwidoczniej miał coś jeszcze oprócz wiedzy. Najwidoczniej (...) jego myślenie w samej swej istocie ulega nieoczekiwaniu pewnym niepojętym i tajemniczym przemianom. Nie może zapomnieć o Jerozolimie, ale zapomina o władzy konieczności (...). Człowiek decyduje się rozpocząć walkę z wszechmocną *anankē* tylko wtedy, gdy budzi się w nim gotowość do bezgranicznej, nie cofającej się przed niczym zuchwałości. Taka bezgraniczna zuchwałość nie może być w żaden sposób uzasadniona, jest krańcowym przejawem bezwstydu." [12]

Przypadek wiary oznacza więc podążanie nie tyle za koniecznością „świata Życia” ile wbrew i przeciwko konieczności. Odwołajmy się w tym względzie po raz kolejny do Szestowa, który komentując etyczne imperatywy Kanta stwierdzał, że w kontekście tak pojmowanej wiary „nie wszystko jest takie proste, oczywistości nie są wcale takie oczywiste (...). Orfeusz nie uląkł się pójść do samego piekła za Eurydyką, Pigmalion wyprosił dla siebie cud u bogów, Don Juan podał rękę ożywionemu posagowi, u Puszkina nawet skromny młodzieniec oddaje życie za jedną noc z Kleopatry. A w Pieśni nad pieśniami czytamy: '...jak śmierć potężna jest miłość...'. Co pozostało

z Kantowskiego przymusu? I jakie wieczne prawdy może dać jego rozum praktyczny i oferowane przez ów rozum prawo moralne? I czyż nie jest jasne, że prawdziwa wolność znajduje się nieskończenie daleko od tych obszarów, które upodobał sobie [Kant] i w których przebywa rozum praktyczny?" [13]

Oczywiście tak jak i w przypadku modelu horyzontalnego, orientacja jerozolimska również posiada swoje „efekty uboczne”. Po pierwsze, cała tolerancja dla różnorodności i złożoności bytów traci w jej ramach sens. Wszystko to, co z takim pietyzmem zachowywał świat grecki, eksplodując raz po raz postaciami i zjawiskami znika jako zupełnie nieistotne. Świat ziemski w perspektywie wertykalnej jest bowiem zbiorem bytów niekoniecznych, egzystujących niejako przypadkowo. Dobitnie świadczy o tym historia Hioba. Z drugiej strony natomiast, ta ich całkowita niekonieczność stwarza je jako totalne i wyjątkowe indywidua, ponieważ istnieją one „zdarzeniowo”, by nie powiedzieć „jednorazowo” w całej historii. Po drugie, osobowość Boga i „totalna niekonieczność” z jednej oraz „totalna możliwość” z drugiej strony, powoduje brak całkowitej pewności co do właściwego odczytania zamysłów boskich. Nigdy nie wiadomo, czy to co ludzkie nadaża za tym co boskie, i czy jest włączone w Istotę. Stąd *bojaźń i drżenie* rozumności „życiowej”. Ten „skutek uboczny” również posiada swój rewers. Czyn w optyce horyzontalnej nie miał możliwości innej niż być włączonym w esencję, czyn w modelu wertykalnym takiej możliwości nabiera, co oznacza, iż w swoim bytowaniu, w swojej jednorazowej egzystencji może być albo wolny od „Istoty”, albo (jeśli zdąży za Bogiem) wolny od „Życia”. Oczywiście dalsze konsekwencje każdego podjętego wyboru są do przewidzenia, ale sama możliwość „bycia wolnym od” istnieje.

W tym miejscu czas najwyższy chyba odpowiedzieć na pytanie: co to wszystko ma wspólnego z teologią wyzwolenia? Otóż, okazuje się że ma, ponieważ przypadek teologii wyzwolenia i tego wszystkiego co działo się wtedy wokół tego nurtu, był kolejnym przejawem starcia orientacji ateńskiej i jerozolimskiej. Wystarczy choćby pobieżnie prześledzić pisma teologów zorientowanych na „wyzwolenie” jak i ich oponentów, by dojść do wniosku, iż w zastosowanym podziale jedni są kontynuatorami opcji jerozolimskiej, drudzy z kolei reprezentują horyzontalny model ateński.

Zacznijmy zatem od teologów wyzwolenia. W większości przypadków uwagę zwraca fakt, iż w pierwszej kolejności koncentrują się oni na zagadnieniu przejawiania się boskiej aktywności w świecie i historii. Akcentują to, że Bóg jest rzeczywistością, która jest żywo zaangażowana w proces dziejowy. Czołowy przedstawiciel tego nurtu jakim jest Gustavo Gutiérrez mówi na przykład, iż „Biblia nie zajmuje się stworzeniem, aby zaspokoić filozoficzne zainteresowania pochodzeniem świata. Jej punkt widzenia jest całkowicie inny. Wiara biblijna jest przede wszystkim wiarą w Boga, który objawia siebie poprzez wydarzenia historyczne, Boga, który zbawia w historii.” [14] Identyczne stanowisko zajmuje José Bonino, mówiąc że „Słowo Boże nie jest rozumiane w Starym Testamencie jako pojęciowa informacja, ale jako twórcze wydarzenie, jako wybuch, który czyni historię. Z kolei znamię prawdziwości Słowa nie ma żadnego związku z jakąś ideą, ale dotyczy jego skuteczności w przybliżaniu obietnicy Boga czy też w realizowaniu jego sprawiedliwości.” [15] Juan Segundo natomiast, w boskim zaangażowaniu w historię odkrywa jeszcze jeden, dodatkowy wymiar. „Jeżeli Bóg — mówi Segundo — jest naprawdę osobą i działa jako taka, to Jego natura nie może się sprowadzić do jakiegoś mechanizmu, którego funkcjonowanie można by przewidzieć. Osoba nie 'funkcjonuje', ale decyduje. Tym samym 'objawienie' tego co postanowiła, otwiera nam drogę ku poznaniu tego, co jest w jej wnętrzu. Jeżeli nie poznamy jej historii, to nie znaczy jeszcze, że to, co o niej wiemy jest błędne. Lecz błędem byłoby pominięcie tego, co wiemy, gdyby było całością jej bytu i jej wartości, a nawet byłoby zbrodnią tak postępować. W ten sposób sprowadzilibyśmy ciągle to co niepowtarzalne, do pospolitej jedności gatunku i podporządkowalibyśmy osobę obojętnemu dobru owego gatunku.” [16]

Segundo zwraca tym samym uwagę, iż współtworzenie historii jest ciągłym objawianiem czy też potwierdzaniem przez Boga bycia osobą, podmiotem. Ponieważ tylko osoba jak to podkreśla Segundo, decyduje, wybiera, bądź kreuje rzeczywistość i tylko w działaniu, w aktywności, w zaangażowaniu w historię jest dostępna. Potwierdza to również jej wyjątkowość a nie gatunkowość. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z jakąś „naturą” by nie powiedzieć „koniecznością rzeczy”. Boskie „przebywanie w historii” zatem, to bycie aktywnym, bycie w działaniu.

Ta aktywność Boga, jego „wpisywanie się” w świat, ma jednak charakter konfrontacji, jakiegoś przeciwdziałania, zmagania się, które towarzyszy tworzeniu czy chęci sprawstwa. [17] Richard Schull należący do prekursorów teologii wyzwolenia mówi na przykład, iż „już w Starym Testamencie nadzieja na przyście Mesjasza stale była hamowana przez egoizm ludzi i ich powiązania z władzami, a prorocy przepowiadali, że Bóg będzie musiał obalać stare, aby ustanowić

nowe." [18] W *Teologii rewolucji* natomiast, stwierdza Schaul wprost: „Bóg, który obala stare struktury, aby stworzyć bardziej ludzkie warunki egzystencji, już sam jest w środku walki. Jego obecność w świecie i Jego nacisk na struktury, które są przeszkodą na Jego drodze, uzasadniają dynamikę tego procesu." [19] Te intuicje potwierdza również Gutiérrez, uznając, iż akty boskiej kreacji przebiegają w asyście konfrontacji, która stanowi jej nieodłączny element. Powołując się na biblijny temat wyzwolenia z niewoli egipskiej Gutiérrez dostrzega, iż boskiej „kreacji” narodu wybranego towarzyszy przewycięzanie „chaosu zniewolenia”. [20] Juan Segundo natomiast, idzie jeszcze dalej, kiedy mówi na przykład o ewangelizacji prowadzonej przez Jezusa. „Jezus — głosi Segundo — był Bogiem wcielonym, a więc całkowita i wzajemnie się wykluczająca opozycja między miłością a przemocą nie jest bezsporna. (...) Każda skuteczna miłość korzysta z pewnego środka przemocy i rozwija się próbując zastąpić go systemami, które chcąc zachować skuteczność, pozostawiają zawsze trochę miejsca na sprawy, interesy i inwencję twórczą większej liczby osób. (...) W ten sposób Jezus — mimo że Jego posłannictwo było boskie i koncentrowało się na miłości między osobowej — widział się zmuszony podjąć to straszliwe niebezpieczne ryzyko, kiedy posłannictwo zderza się z elementarnymi, nieosobowymi potrzebami człowieka. W każdej formie ewangelizacji znajduje się nieuchronnie duża doza przemocy.” [21] Bóg działając więc w świecie, będąc kreatorem zdarzeń, „przemocą”, czy też „siłą”, ingeruje w rozwijającą się historię, przerywa jej bieg i poprzez swoje działania zmienia trajektorię historii.

Z drugiej strony jednak ta „przemoc działania” bądź „konfrontacyjna aktywność” Boga nie ma charakteru totalizującego. Aktywność Boga nie jest dyktatorska, Bóg kreując „zdarzenia” nie działa jedynie ze względu na możliwość sforsowania przeciwności. Choć jest wszechmocny, to w swoich działaniach uwzględnia jeszcze jeden dodatkowy element — ludzkie spojrzenie, ludzkie rozumienie. Właśnie w ten sposób Enrique Dussel postrzega boskie akty sprawstwa, owe „zdarzenia” traktuje jako zaproszenie do pewnej nader ważnej czynności: „Wiara jest jedynie objawieniem Innego, Objawienie zaś nie jest niczym innym jak Słowem o Inności Boga za pośrednictwem egzystencji ludzi i historii świata. Słowem, które odsłania przed nami zasady czy też kategorie hermeneutycznej interpretacji Rzeczywistości Chrystusowej. Oznacza to, że w historii codziennej, powszechnej, egzystencjalnej Bóg odsłania to, co jest w niej ukryte poprzez światło interpretacji (...)” [22] Dussel mówi tu zatem o boskim zaproszeniu do interpretacji siebie jako Innego. Albowiem Bóg, który jest owym Innym dla naszej egzystencji, pragnie rozmowy, pragnie dialogu, pożąda (jeśli można tak mówić) rozumienia swojej aktywności. Jeśli jednak bliżej przyjrzymy się teologii wyzwolenia, to dostrzeżemy, że nie postrzega ona tego zaproszenia jako propozycji pasywnego słuchania, nie uznaje „interpretacji biernej”, w której odczytywanie woli Boga równoznaczne jest ślepego przytakiwaniu Jego słowom. Teologia wyzwolenia prezentuje w tym wypadku całkowicie „rewolucyjny” model interpretacyjny.

Mówiąc o nim teologowie zaczynają zazwyczaj od zanegowania dotychczasowego paradygmatu odczytywania woli boskiej. Richard Schaul mówi na przykład w ten sposób: „doszliśmy (...) do punktu, w którym nie możemy już roztrząsać kwestii prawd chrześcijańskich czy możliwości wiary. Nie możemy też już przypuszczać, że gdy będziemy interpretować na nowo opowieści chrześcijańskie, symbolicznie raczej niż dosłownie, ludzie będą się przysłuchiwać temu, co mamy im do powiedzenia i będą w tym znajdowali jakiś sens (...). Stare symbole nie mówią o konkretnych problemach, którymi żyją chrześcijanie naszych czasów, i dlatego tak niewielki wpływ wywierają na ich życie (...). Jeżeli jesteśmy przekonani, że wiara chrześcijańska powinna mówić o losie ludzkim, musimy przyznać, że zasady hermeneutyczne i paradygmaty, z których dotąd korzystaliśmy i na których opieraliśmy naszą myśl teologiczną, nie są już odpowiednie. Tylko porzucając je, jeśli jest to konieczne, zgadzając się więc na zubożenie refleksji i podejmując żmudne poszukiwania nowych zasad i paradygmatów, możemy się spodziewać że posuniemy się naprzód.” [23] Wtórzuje mu w tym względzie Gutiérrez. Jego zdaniem dotychczasowa doktryna „oddzieliła zupełnie naturę ludzką od łaski Bożej; przypisała naturze ludzkiej nie tyle dążenie do łaski, ile jedynie 'brak oporu' wobec niej. Nie istniało żadne wewnętrzne pragnienie łączności z Bogiem, lecz jedynie zwykła bierność. To, co nadprzyrodzone, było czymś fundamentalnie obcym człowiekowi, doskonałością, która dopiero została mu nadana. Ten punkt widzenia (...) dominował w zachodniej teologii katolickiej przez długi okres czasu.” [24] Twierdzenie o dezaktualizacji dotychczasowej metody teologicznej możemy również spotkać u Hugo Assmanna, Leonardo Boffa, José Bonino czy Enrique Dussela. [25] Jeśli jednak ta metoda uprawiania teologii przestała cokolwiek wyjaśniać, to powstaje pytanie co wobec tego proponują teologowie wyzwolenia? Jaki alternatywny model teologii mają do zaoferowania? Odpowiedź na to pytanie we wszystkich przypadkach jest jedna: ortopraksja nad ortodoksją.

Teologowie wyzwolenia wychodząc bowiem z założenia, mówiącego o uwikłaniu wszelkiej podmiotowości w historię, w czas, który się na swój sposób „przeżywa”, uznali, że spotkanie ludzi z Bogiem, ów dialog podmiotowości czy też osobowości, również w konkretnym czasie i miejscu przebiega. Z tego względu jak twierdzi Comblin „punkt, od którego zaczyna się zbliżanie ku Bogu, znajduje się w świecie, w realiach historii ludzkiej. Dzieje łączności z Bogiem zaczynają się w historii, która jest wspólna wszystkim ludziom. Istnieją w niej rzeczywistości materialne wywołujące kolejne wyobrażenia, poprzez które Bóg pragnie przeprowadzić ludzi, aby mogli Go poznać.” [26] Ta konkretność, by nie powiedzieć materialność rzeczywistości spotkania pociąga zatem za sobą działaniową a nie spekulacyjną konwersację z Bogiem. To „działanie w świecie” jest zatem naszym językiem, którym rozmawiamy z Bogiem. „Prawdziwą świadomość — jak mówi Bonino — można osiąść jedynie dzięki konkretnym działaniom; teoria ma tylko wtedy znaczenie, gdy pobudza działanie wykazując jego ważność i gdy samo działanie potwierdza tę teorię. Nie ma prawdy w kontemplacji platońskiego 'świata idei' ani w subiektywnej świadomości, ale w (...) analizie działania istnień ludzkich, uwarunkowanego ich sytuacją społeczną.” Podobną tezę wygłasza również Gutiérrez mówiąc że „poznanie związane jest z przemianami. (...) W rozumieniu współczesnego człowieka prawdę się sprawdza, prawda się staje.” Identyczne stwierdzenia spotykamy u Assmanna, dla którego celem „nie jest pogłębianie biblijnego znaczenia objawienia i chrześcijańskiej tradycji, lecz zdanie sobie sprawy z sensu działalności chrześcijańskiej, krytyczne na nią spojrzenie i pokierowanie nią (...)” [27] Ta działalność bowiem, a nie spekulatywność i teoria, jest dla Assmanna sednem chrześcijaństwa. Dlatego też ortodoksję czyli „słuszne mniemanie” czy „prawomyślność” należy zastąpić ortopraksją czyli „prawym działaniem”, „słusznym czynem.”

Jeśli już znamy okoliczności i język jakim rozmawia się z Bogiem to kwestią priorytetową jest teraz „temat” tej rozmowy. Tu teologowie również odpowiadają jednogłośnie: kategorią która stanowi rdzeń dialogu z Bogiem jest kategoria wyzwolenia. Nowe rozumienie wyzwolenia czy też zbawienia jest jednak, jak głosi na przykład Enrique Dussel, biegunowo odległe od tego, które forsowała teologia z kontynentu europejskiego. „Grzech — mówi Dussel — został [tam] uprzywatniony, odpolityczniony, odseksualizowany (...). A co bardziej jeszcze brzemienne w konsekwencje, sens i perspektywa zbawienia oraz odkupienia zostały również ograniczone do wąskich granic 'chrześcijańskiego doświadczenia centrum'. Zbawienie prezentuje się więc nam na sposób indywidualistyczny, spirytualizujący, wewnętrzny (...)” [28] Gutiérrez zwraca również uwagę na fakt iż takie rozumienie zbawienia i wyzwolenia podporządkowane było dodatkowo kategorii „ilościowej”. „Zagadnienia związane z pojęciem zbawienia — stwierdza Gutiérrez — przez długi czas były rozpatrywane jako klasyczne zagadnienie 'zbawienia pogan' i do niego zresztą ograniczane. Stanowi to ilościowy, ekstensywny aspekt zbawienia; jest to problem ilości osób zbawionych, możliwości bycia zbawionym oraz roli, jaką Kościół odgrywa w tym procesie. Kategoriami problemu są z jednej strony, powszechność zbawienia, z drugiej strony zaś Kościół widzialny jako pośrednik zbawienia.” [29] Ten model myślenia o wyzwoleniu zdaniem „nowej” teologii należy odrzucić, a wyzwolenie należy rozpatrywać w kategoriach sytuacji dziejowej, struktur społecznych, całej tzw. infrastruktury instytucjonalnej. „Historyczny punkt widzenia — mówi Gutiérrez — pozwala nam wyrwać się z ciasnego, indywidualistycznego sposobu patrzenia i zobaczyć w świetle Biblii, że ludzie powołani są do spotkania z Bogiem jako stanowiący wspólnotę, lud. Jest to zatem kwestia już nie tyle powołania do zbawienia, ile 'zwołania' czy zgromadzenia.” [30] Wyzwolenie zatem jest nie tyle zbawieniem własnej duszy, ile zbawieniem społecznym. Do zbawienia powołana jest wspólnota a nie tylko jednostka. „Kiedy Jezus mówi o miłości i miłosierdziu — głosi z kolei Comblin — umiejscawia je w kontekście społecznym. Nie dąży jedynie do okazania serca, nie chce tylko tego by jego uczniowie rozwijali szlachetne uczucia, by byli ludźmi dobrego serca; ma on na myśli sferę stosunków społecznych. Jezus mówi do wspólnoty i do zgromadzonych rzesz, Jego działalność ma na celu nie dobro jednostki, lecz więź społeczną.” [31] Segundo również wyraża takie stanowisko, opisując Boga jako byt międzyosobowy, jako byt społeczny. Sam Bóg zdaniem Segundo „jest przypadkiem osoby, która się do nas odwołuje całkowicie. Lecz nie jest jedną osobą, ale społecznością, trzema osobami wolnymi i zarazem istotowo zjednoczonymi w jednym bycie, do którego nas także zapraszają” [32]

W takiej sytuacji grzech jest tym co zniewala wspólnotę, jest tym co ogranicza ją i przeszkadza w jedności z Bogiem. Wyzwolenie z grzechu natomiast, owa zmiana podnosząca egzystencję do wyższego, bardziej uświęconego statusu, musi mieć znamiona zmiany wspólnotowej, zbiorowej, społecznej. Pytanie jakie trzeba w tym momencie zadać, brzmi: co wobec tego zniewala wspólnoty i społeczeństwa? Tu teologowie wyzwolenia odpowiadają zgodnie: ubóstwo i alienacja. Gutiérrez ów stan zniewolenia ekonomiczno-społecznego nazywa obrazą człowieka i Boga. [33] Boff z kolei zwraca uwagę na głęboką polaryzację jaką stwarza zniewolenie rozumiane w kategoriach

ekonomicznych. [34] A Assmann stwierdzając że „realizacja słuszných interesów uciśnionych stanowi dziejową konkretyzację miłości” w jednym zdaniu zdaje się definiować jakiego grzechu należy się pozbyć by zbliżyć się do Królestwa Bożego. [35] Jeśli zatem społeczeństwo lub inna zbiorowość zniewolona jest przez nędzę i alienację to należy zmienić struktury społeczne, które generują ubóstwo i poniżenie grup, klas społecznych, narodów. [36] W tym względzie żaden z teologów wyzwolenia nie ma wątpliwości, od czego należy zacząć, kto jest „wrogiem numer jeden”:

Richard Schull

Spółeczeństwo burżuazyjne mimo niewiarygodnego potencjału produkcyjnego nie potrafi zaspokoić najbardziej elementarnych potrzeb własnej ludności. Co więcej, utrzymując strukturę społeczeństwa kierowanego, niszczy jego żywotność, jego siły twórcze i zarazem neguje jakąkolwiek znaczącą jego rolę w decydowaniu o upragnionej przezeń przyszłości czy uczestnictwo w jej realizacji. W świetle powyższej sytuacji wielu ludzi próbowało dokonać zmian — osiągając jeden wynik: odkrywali że ich wysiłki są daremne. System bowiem, który ich więzi, dąży nieustannie do coraz to większego wykorzystania człowieka dla tym skuteczniejszego własnego funkcjonowania niż społeczności, dla której tenże system funkcjonuje, mając przecież służyć celom, jakie człowiek sam sobie wyznacza. [37]

Joseph Comblin

[Działalność Kościoła] zakłada całkowite obalenie społeczeństwa w jego dzisiejszej formie. [38]

Rubem Alves

Musimy przebudować naszą cywilizację na nowych podstawach. Nie wystarcza stać się większym i potężniejszym. Nasz świat musi się przyoblec w nowe ciało, musi się ono odrodzić w prawdziwym tego słowa znaczeniu, czyli zostać stworzone od nowa. W istocie rzeczy ciało człowieka jest czymś więcej niż organizmem, zawiera w sobie całą cywilizację, któreśmy stworzyli, aby umożliwić egzystencję (...). Spółeczeństwo, organizacja, cywilizacja, kultura — to nasze członki, to rozszerzenie naszej struktury biologicznej; stały się one elementem ucisku i represji, działają w istocie wbrew aspiracjom życia ku wolności i ku wypowiedzeniu się samemu. Im szybszy jest ich rozwój, tym silniejszy ucisk. [39]

Helder Camara

Zasady (...) kapitalizmu, prowadzą do absurdu i budzących wstręt niesprawiedliwości, podważając rozwój całego człowieka i w ogóle wszystkich ludzi. [40]

Żeby jednak zmienić istniejący porządek świata, by poczuć się zdolnym do jego odrzucenia, trzeba uznać *status quo* za „zmienialny” i „niekonieczny”. W tej materii teologowie wyzwolenia również wykazują się inicjatywą głosząc, że istnienie zniewolenia jakim jest ubóstwo nie stanowi żadnego dziejowego przymusu. Jeżeli bowiem prawdą jest założenie o *ortopraxis* to owa „słuszna praktyka” jest w stanie dokonać zmian, przeprowadzić całkowity proces wyzwolenia. Jednym słowem teologom wyzwolenia obca jest postawa oczekiwania na boską, zewnętrzną interwencję. W ten sposób jako absolutną „niekonieczność”, kwestię ubóstwa rozpatruje Camara, mówiąc iż „prawdziwe chrześcijaństwo odrzuca myśl, że jedni rodzą się biednymi, inni zaś bogatymi, że biedni mają obowiązek przyjmować ubóstwo jako dopust boży. Tymczasem krzywdy ludzkie powinny być naszym problemem, który należy rozwiązywać wśród ludzi w przeświadczeniu, że Chrystus nie wyklucza ciemionych ani ciemienia, ale pragnie, by wszyscy żyli po ludzku; ani humanizacja przez ubóstwo, ani dehumanizacja przez bogactwo.” [41]

Wynikiem całej w ten sposób prowadzonej refleksji jest zatem wezwanie do działania, wezwanie do podjęcia trudu przewycięzania obecnego stanu zniewolenia i rozpoczęcie ustanawiania bądź choćby przybliżania Królestwa Bożego na ziemi. Tego typu konfrontacyjne wezwanie, czy też sformułowanie wytycznych do „działania wbrew” zawarł w *Teologii rewolucji* Schull. „Wspólnota chrześcijańska — twierdzi Schull — może wyzwoleniu ludzkości nadać strukturę i dynamikę. Powinniśmy jednak w tym celu nie tylko przewyciężyć prywatyzację życia chrześcijańskiego (...), lecz również pokazać, jak można się skutecznie przyczynić do ukształtowania w osobach i grupach wewnętrznej postawy wobec systemu; pokazać dalej, jak można w nich rozwinąć coraz większą krytyczną świadomość i stworzyć taką formę życia, która by zniszczyła stary porządek, podważyła jego wartości i pozwoliła podjąć nowe działanie według nowych zasad.” [42] Również Rubem Alves przyrównując instytucje, organizacje, struktury społeczne do przedłużenia naszego ciała fizycznego wzywa do zniszczenia owego „ciała” w kształcie w jakim je wyhodowano. „Ciało to — mówi Alves — musi ulec zniszczeniu, jeżeli pragniemy, by życie miało możliwość się odrodzić. (...) Musimy się na

nowo narodzić. Dać umrzeć temu ciału, to znaczy przekreślić prawidła życia ustalone przez minione generacje. (...) Nową syntezę będzie można stworzyć dopiero, gdy zniszczymy stary świat, beznadziejnie rozwinięty w swych wewnętrznych sprzecznościach" [43] Konfrontacyjną postawę wobec rzeczywistości formułuje również Gutiérrez, mówiąc iż „teologia polityczna przypisuje [Kościołowi] rolę 'instytucji krytyki społecznej'. Jest to krytyka dotycząca orędzia eschatologicznego, które spełnia misję wyzwolenczą, wskazując tymczasowość każdej sytuacji historycznej i każdego ludzkiego kroku. Ale rola Kościoła polega nie tylko na krytyce społecznej, byłaby to przecież rola wyłącznie intelektualna. Kościół ma pobudzać chrześcijan do bezkompromisowego uświęcania się w doczesności. Wspólnota chrześcijańska, wyznając prawdę 'o ciągłym przeobrażaniu się', jest powołana do czynnego uczestnictwa w kształtowaniu sprawiedliwego porządku." [44] Wezwanie Kościoła do działań wprost rewolucyjnych, wygłasza natomiast Leonardo Boff mówiąc iż „Kościół (...) powinien uczestniczyć (...) w powszechnym wysiłku wyzwolenczym podejmowanym przez społeczność południowoamerykańską" ponieważ tylko tak włączy się wtedy w Królestwo Boże zapoczątkowane przez Jezusa. Królestwo to natomiast „jest rewolucją, totalnym, strukturalnym przekształceniem rzeczywistości, człowieka i wszechświata, jest oczyszczeniem od wszelkiego zła i wypełnieniem rzeczywistością Bożą." [45]

Z tego względu nie powinien dziwić fakt, iż „językiem" jaki został przyjęty przez wielu teologów wyzwolenia stał się marksizm. [46] Był on najlepszym polem dyskursywnym na jakim można było się wzorować w opisywaniu rzeczywistości alienacji i wyzysku. Zacerpnięto więc z niego wiele kategorii w tym najważniejszą dla całego latynoamerykańskiego ruchu teologicznego jaką była „walka klas". Europejska hierarchia kościelna głównie w osobach Jana Pawła II i Josepha Ratzinger odrzuciła jednak teologię wyzwolenia. Dlatego teraz przyjrzymy się reakcjom Watykanu i przybliżymy ich postawę wobec zagadnień wyzwolenia.

W pierwszej kolejności zwraca uwagę fakt stanowczego odrzucenia wszelkich „rewolucyjnych" znamion boskiej działalności. Jan Paweł II radykalnie zanegował ten sposób myślenia o Bogu, wygłaszając w orędziu do biskupów w Puebla słynne zdanie o „apolityczności Jezusa". „(...)usiłuje się ukazać Chrystusa jako kogoś zaangażowanego politycznie, walczącego przeciwko panowaniu rzymskiemu i przeciwko możnym (...). Taka koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, jako buntownika z Nazaretu, nie daje się pogodzić z katechezą Kościoła." [47] Poza odrzuceniem postawy konfrontacyjnej wypowiedzi hierarchów wzmacniają czy też akcentują pasywną stronę boskości. *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia"* wydana przez Kongregację Nauki Wiary, a będąca autorstwa Ratzingera, zawiera na przykład fragment odnoszący się do biblijnych postulatów sprawiedliwości: „Doskonałość, jakiej Jezus domaga się od swych uczniów, polega na obowiązku bycia miłosiernym 'jak wasz Ojciec jest miłosierny'". [48] Bycie miłosiernym jest zatem priorytetem, nie konfrontacja. W innym miejscu ta sama *Instrukcja* wskazuje na przesunięcie semantyczne jakiego można dokonać rozważając „wyzwolenie". „Termin wyzwolenie bywa czasem w Piśmie Świętym zastępowany przez bardzo bliskie mu określenie 'odkupienie'." [49] Oznacza to tym samym iż należy myśleć o „wyzwoleniu" bardziej w kategoriach ofiarowania, poświęcaniem swego życia jako okupu za wielu. W tym samym tonie wypowiadał się we wspomnianym już orędziu w Puebla Jan Paweł II mówiąc, że misja Jezusa „polega na pełnym zbawieniu poprzez miłość przeistaczającą, niosącą pokój, poprzez wybaczenie i pojednanie." [50] Z kolei Alberto Bovone autor *Instrukcji o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu* z 1986 r. odwołuje się do postawy matki Jezusa. „Maryja — mówi Bovone — całkowicie oddana Bogu i zupełnie zwrócona ku niemu, u boku swego syna, jest najdoskonalszą ikoną wolności i wyzwolenia ludzkości i wszechświata. To ku niej Kościół, którego jest Matką i wzorem, winien zwracać swój wzrok, by zrozumieć w pełni sens swej misji." [51]

Tym bardziej postawą pasywnego wyczekiwania powinni się więc wykazywać wierni, poza powyższym, istnieje ku temu jeszcze kilka innych powodów. Po pierwsze dlatego że Bóg i tylko Bóg jest wyzwolicielem i jedynie wobec niego można żywić nadzieję na zbawienie czy odkupienie. [52] Po drugie ponieważ wszyscy wierni, a szczególnie ubodzy, obdarzeni są miłością Boga i owa miłość winna im wystarczać i być dla nich radością oraz gwarantem obcowania z Bogiem. Jak stwierdza Bovone „[ubodzy] poprzez swoją wiarę wiedzą, że są przedmiotem nieskończonej miłości Boga. Każdy z nich może powiedzieć: 'Obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie'. Ich godność jest tak wielka, że nikt z możnych nie jest w stanie jej ich pozbawić i tak wielka jest obecna w nich wyzwalająca radość. Wiedzą, że również do nich odnoszą się słowa Jezusa: 'Już Was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jęgo, ale nazwałem Was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem Wam wszystko, co usłyszałem od

Ojca mego'. To uczestnictwo w poznaniu Boga wynosi ich ponad roszczenia do dominacji, przejawiane przez dysponentów wiedzy (...)." Po trzecie w końcu, ponieważ wyzwolenie należy rozpatrywać w zupełnie innych kategoriach niż robiła to teologia wyzwolenia. "Wyzwolenie — głosił Paweł VI w *Evangelii Nuntiandi* — nie może się ograniczać po prostu do dziedziny gospodarczej, politycznej, społecznej czy doktrynalnej, ale musi mieć na uwadze całego człowieka, w jego wszystkich wymiarach i aspektach, i w jego otwarciu się na coś 'absolutnego'" [53] Zależność grzechów „ekonomii” czy „struktur społecznych” od grzechu „indywidualnego”, „osobistego” wygłasza wspomniana już *Instrukcja* autorstwa Ratzingera. „Wyzwolenie jest przede wszystkim i w pierwszym rzędzie wyzwoleniem z podstawowego zniewolenia grzechem. Jego celem i kresem jest wolność dzieci Bożych, będąca darem łaski. Jego następstwem logicznym jest wezwanie do wyzwolenia z różnorodnych zniewoleń w dziedzinie kulturalnej, ekonomicznej, społecznej i politycznej, które ostatecznie wywodzą się z grzechu, a które równocześnie stanowią przeszkody utrudniające ludziom życie zgodne z ich godnością. Wyraźne rozróżnienie tego, co ma charakter podstawowy, oraz tego, co należy do konsekwencji, stanowi warunek niezbędny refleksji teologicznej nad wyzwoleniem." W przeciwnym razie jak mówi autor mamy do czynienia jedynie z „dewiacją lub ryzykiem dewiacji”, ponieważ zakresu grzechu nie można zwięźać „do tego, co określa się jako 'grzech społeczny'" [54] Trzeba więc, jak formułuje to z kolei Bovone, działać na rzecz nawrócenia serc „(...)”, gdyż grzech będący początkiem sytuacji niesprawiedliwych, w znaczeniu właściwym i pierwszym, jest aktem dobrowolnym, mającym swe źródło w wolności osoby. Tylko w znaczeniu pochodnym i wtórnym, w odniesieniu do struktur, można mówić o 'grzechu społecznym'" [55]

Przedstawiciele Kongregacji Nauki Wiary nie mają również wątpliwości gdzie należy szukać podstaw zniewolenia i przed jaką niewolą powinniśmy się bronić. „Chrystus — jak twierdzi Ratzinger — wyswobodził nas z grzechu oraz z niewoli prawa i ciała, która jest typową cechą sytuacji człowieka grzesznego. (...) Dlatego wolność w sensie całkowicie chrześcijańskim, którą cechuje życie w Duchu, nie może być mylona ze swobodą ulegania popędom ciała." [56]

Dlatego też nie o sprawiedliwe struktury, sprzyjające zdaniem hierarchii „popędom ciała”, należy walczyć, ale jak twierdzą najwyżsi przedstawiciele Kościoła, o wolność religijną. [57] Jak to wyraźnie określił Paweł VI, „w wyzwoleniu zespolonym z ewangelizacją, która zdąża do wytworzenia struktur, służących obronie wolności ludzkich, musi zawierać się zabezpieczenie podstawowych praw człowieka, wśród których pierwsze miejsce zajmuje wolność religijna." [58] W podobnym tonie wypowiedział się w San Jose w czasie przemówienia do biskupów Ameryki Środkowej w 1983 roku Jan Paweł II, definiując na czym Kościół tego regionu powinien się skupić: „musimy — stwierdza papież — nieustannie czuwać nad tym, aby świat naszej wiary nie został wykorzeniony, nie uległ rozbiću. Mogłoby to nastąpić, gdyby na miejsce treści wiary zostały wprowadzone kryteria czysto ludzkie bądź gdyby poddano w wątpliwość wewnętrzną spójność i zwartość symbolu wiary." [59] Priorytetem jest zatem utrzymanie prymatu ortodoksji nad ortopraksją; nie budowanie struktur społecznych i instytucji jest najważniejsze, ale „priorytet ewangelizacji” równoznaczny w tym wypadku z „odnową serc”.

Tym samym zrozumiałe się również staje oburzenie Ratzingera zawarte w wymienianej już *Instrukcji*, na alternatywny model myślenia o samym Kościele. „'Teologie wyzwolenia' — mówi Ratzinger — (...) rozumieją przez Kościół ludowy Kościół klasowy, Kościół ludu uciskanego, który trzeba 'uświadamiać' mając na uwadze zorganizowaną walkę wyzwolenczą. (...) Wychodząc od takiej koncepcji Kościoła ludowego, formułuje się krytykę samych struktur Kościoła. Nie chodzi tylko o braterskie upomnienie adresowane do pasterzy Kościoła (...). Chodzi o zakwestionowanie struktury sakramentalnej i hierarchicznej Kościoła, takiej jaką ustanowił sam Zbawiciel. Potępia się hierarchię i Urząd Nauczycielski jako obiektywnych przedstawicieli klasy panującej, którą należy zwalczać. Z teologicznego punktu widzenia stanowisko takie oznacza, że to lud jest źródłem urzędów i że może sam sobie, według swego wyboru wyznaczać kierowników duchowych, zależnie od potrzeb swej rewolucyjnej misji historycznej." [60] Jest to nie do przyjęcia dla indywidualistycznej i osobistej koncepcji zbawienia. Gdyby bowiem odnowa sumienia nie stanowiła sedna teologii, a były nią kwestie społeczne, sensowność działalności hierarchii staje pod znakiem zapytania.

Na uwagę zasługuje również fakt, iż dorobek teologiczny Stolicy Apostolskiej wymierzony w teologię wyzwolenia jest wyjątkowo skromny. Wynika on jednak nie tylko dysproporcji ilościowej między autorami należącymi do teologii wyzwolenia a hierarchią. Bierze się to również z tego, iż poza sporami doktrynalnymi Watykan podjął działania dyscyplinujące, a tego typu aktywność nie realizowała się na polu teologicznym. I tak na przykład: w Nikaragui czterej duchowni katolicy, piastujący stanowiska rządowe zostali zawieszani w pełnieniu obowiązków kapłańskich. Jeden z nich

Fernando Cardenal (pod presją Watykanu) usunięty został z zakonu jezuitów. Na Leonardo Boffa z kolei po publikacji książki *Kościół: charyzmat i władza* nałożono karę „milczenia”. Miał on obowiązek także dostarczać Kongregacji wszystkie swoje prace do ocenzurowania oraz został zmuszony do rezygnacji z redagowania brazylijskiego czasopisma teologicznego. Całkowicie wykluczony z Kościoła został również haitański duchowny Jean-Bertrand Aristide, ze względu na oskarżenie o przekroczenie granicy między religią a polityką. Z kolei Óscar Romero, arcybiskup z Salwadoru przedstawiając Janowi Pawłowi II listy ofiar represji ówczesnej dyktatury usłyszał, iż obowiązkiem księdza jest potępiać komunizm i wspierać te rządy, które prowadzą z nim walkę. Romero zamordowany został w 1980, do dziś nie doczekał się procesu beatyfikacyjnego mimo, iż w roku 1990 wniosek taki do Kongregacji ds. Beatyfikacji i Kanonizacji został złożony.

Czas na rozwiązanie zagadki i umieszczenie oponentów gdzieś w skonstruowanym wcześniej kontinuum rozciągającym się od Aten do Jerozolimy. W świetle zaprezentowanych pokrótce stanowisk teologicznych, zadanie takie zdaje się nie nastroczać specjalnych trudności. Teologia wyzwolenia ze swoją aktywnością w historii zbawienia jest wyraźnie jerozolimską, a pasywna wobec Najwyższej Istoty postawa hierarchów Kościoła lokuje się bardzo blisko Aten. Jednak samo naznaczenie teologii wyzwolenia emblematem „orientacji jerozolimskiej” a Watykanu emblematem „orientacji ateńskiej” nie stanowi celu ostatecznego. Znacznie bardziej ciekawa jest wpływająca gdzieś spomiędzy poszczególnych tez obydwu stron, realna by nie powiedzieć materialna, istota całego ateńsko-jerozolimskiego konfliktu. Jak postaramy się wykazać rdzeń tegoż konfliktu jest biegunowo odległy od wszelkich rozważań teologicznych.

Jak powiedzieliśmy na początku, horyzontalny model uznaje niejako, iż świat jest jednowymiarowy, że wypełnia go jedna esencja, jedna istota. Cała różnorodność zjawisk, zdarzeń, tworów, osób i bytów jest konsekwencją tejże esencji, jest jej emanacją. Odwołując się do znanych m.in. z epistemologii terminów można by powiedzieć, iż myślenie to przebiega w oparciu o podział na *genus proximum* i *differentia specifica*, gdzie *genus proximum* stanowi ową esencję czy istotę, a indywidualne byty stanowią ów „szczególny” jej przejaw. Ten stabilny obraz łatwo jednak zburzyć kiedy pojawia się Inny, czyli ten kogo status jest nierozpoznawalny względem istoty, ten którego byt jest nieokreślony, co do którego zachodzi podejrzenie, że nie podziela naszej esencjalnej tożsamości. Może być kimkolwiek, kobietą, giurem, Latynosem, gejem, pewne jest jedynie to, że przez sam fakt pojawienia się zaprzecza wyznawanej pełni świata, zaświadcza swoim byciem o istnieniu luki w polu *genus proximum*, rozmywa jego granice. Dlatego też jest swoistym skandalem, którego pełnia i jej konieczność nie mogą znieść. Skandal Innego trzeba zatem rozwiązać. Drogą najprostszą nie jest wcale odmówienie Innemu istoty i eliminacja, ponieważ Inny już zaistniał, już się pojawił, wskazał lukę w esencji. Dlatego też lepszym rozwiązaniem jest zastosowanie jakiegoś subtelniejszego mechanizmu wykluczenia połączonego z procesem oswojenia, osłabiania skandaliczności egzystencji Innego. Drogą wiodącą do owego rozwiązania w orientacji ateńskiej jest poddanie go swoistej naturalizacji. Na czym ona polega? Właśnie na odmówieniu Innemu jego inności, skasowaniu jego swoistości, na uznaniu jego „przypadku”, za zjawisko naturalne dla całego *genus*. Naturalizacja taka przebiega według prostego schematu, który mówi, iż jeśli jest jeden świat, jeśli istnieje niezmienna esencja-genus, to Inny z całą swoją odmiennością, ze swoim skandalicznym wymykaniem się esencji, jest jednak mimo wszystko jej objawem, jest tylko *differentia specifica* owego *genus*, owej istoty, owej natury. Uznaje się zatem, iż nawet negacja istoty w osobie Innego jest w gruncie rzeczy jednym z przejawów istoty. Można by domniemywać zatem że Inny w tym momencie staje się równym wobec tych, którzy uznają swoją przynależność do istoty. Nie do końca, ponieważ z drugiej strony w ów mechanizm wbudowane jest jeszcze dodatkowe zabezpieczenie przed Innym. Otóż, Inny, choć równy jest wszystkim podmiotom w swej istocie, to różni się mimo wszystko (różni go kolor skóry, obyczaje, orientacja seksualna, status majątkowy, płeć itd.) i nie można go tak po prostu włączyć w obszar „my”. Nie jest jednym z nas i nigdy nie będzie, ponieważ nawet jeśli w jakiś sposób pozyska „nasze” cechy szczegółowe, oraz odrzuci wszelkie swoje własności indywidualne, to będzie jedynie imitacją nas samych. Cechy, których nabędzie zostaną wytworzone bowiem przez jego *differentia specifica*, a nie przez sama istotę. Poza tym, jeśli się nad tym głębiej zastanowić, to po co miałyby to czynić, skoro i tak w ramach *genus* jesteśmy równi, po co miałyby się zmieniać, jeśli istotowo jesteśmy tacy sami. Wystarczy zatem, że będzie tym kim jest, a przede wszystkim tam gdzie jest, oswojony i daleko od nas. [61]

Cała perfidia tego rozwiązania polega na tym, iż Inny choć zostaje włączony w naszą przestrzeń bezpieczeństwa ontologicznego, nigdy nie przestaje być nam równy, nigdy nie przestaje być Inny, a co najważniejsze, znaturalizowany w ten sposób, nie musi podlegać interpretacji. Inny staje się całkowicie transparentny, przezroczysty i zrozumiały, a przede wszystkim niemy. Nawet bowiem jeśli Inny próbuje coś zmieniać, nawet jeśli próbuje nas naśladować (na drodze pokojowej czy też

poprzez jawny bunt), to jego działania i dążenia wyrastają nie z istoty, a z *differentia specifica* czyli czegoś co jest pozbawione jakiegokolwiek wagi, co jest drugorzędne. Jego słowa dążenia i akty woli są w tym momencie tak samo ważne jak inne cechy szczególne; jak kolor jego skóry, kształt czoła czy wzrost, są wliczonym w koszt działania istoty przypadkiem indywidualnej egzystencji.

Tak skonstruowany mechanizm naturalizacji może przejawiać się wielorako i konkretyzować się najróżniejszych sytuacjach, przypadek osławiania teologii wyzwolenia jest jednym z nich. Dla Watykanu skandalem ontologicznym było pojawienie się chrześcijanina-rewolucjonisty. Katolicy pochodzący z krajów Trzeciego Świata nie byli Innymi kiedy podzielali wiarę w Chrystusa Zbawiciela. Nie byli nimi również wtedy gdy zapragnęli (metaforycznie rzecz ujmując) osiąść *differentia specifica* sytych i bezpiecznych Katolików Zachodu. Innymi stali się dopiero w chwili kiedy zaczęli otwarcie domagać się wyzwolenia ze swojej nędzy materialnej na drodze aktywnego działania, na drodze walki, czy też wprost - rewolucji. Wtedy dopiero ich status zaczął być nierozpoznawalny względem istoty, podejrzany w obszarze esencji, wtedy stali się ontologicznym skandalem wymykającym się definicji, wtedy też trzeba było rozwiązać problem Innego.

Teologia hierarchów przypomniła więc, że najważniejszym aspektem człowieczeństwa jest jego duchowość, jego indywidualne „zacisze serca i sumienia”, a cała „specyficzna reszta” jest tylko pochodną tej istoty. Nie jest zatem najważniejsze by ubodzy wierni Ameryki Południowej czy Afryki myśleli o takich wartościach jak dobra materialne, ponieważ są one drugorzędne. Jeśli jednak pragną takiej zmiany to powinni zacząć od przemian w „przestrzeni sumienia”, z niego bowiem może wypłynąć zmiana owego szczegółu, owego *differentia specifica* jakim jest status materialny. Z drugiej strony jednak, jak to widzieliśmy w *Instrukcji* Bovone, wierni w zasadzie nie potrzebują zmian, ponieważ ich status jest szczególnie miły Bogu, wszak to ich, ubogich i nędzarzy, Bóg umiłował najbardziej, a jedynym zadaniem jakie im wyznaczył jest wierność i zawierzenie Bogu. Tym bardziej, że sam Bóg ofiarował swoje życie za innych nie szukając niczego dla siebie. Dlatego też i wierni powinni pozostać na swoich miejscach, by w ciszy i skupieniu oddawać się kontemplacji własnego sumienia, a swoją inność, swoją biedę i upokorzenie, powinni traktować jako pewną swoistość, jako cechę szczególną. Jak ujął to Joseph Ratzinger mówiąc o nędzy dotykającej kraje Trzeciego Świata „(...) świadomość tych problemów nie może sprawić, że stracimy z oczu to, co jest istotne, ani prowadzić do zapomnienia o odpowiedzi udzielonej przez Jezusa Kusicielowi (Mt 4,4): 'Nie samym chlebem żyje człowiek, lecz każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych'. W tej sytuacji niektórzy, stojąc w obliczu pilnej potrzeby podziału chleba, stoją przed pokusą, by wziąć w nawias i odłożyć na jutro ewangelizację; najpierw chleb, Słowo później.” [62] Ratzinger wyjaśnia dalej również, że gdyby jednak komuś przyszło do głowy wprowadzać zmiany nie drogą wiodącą poprzez zawierzenie esencji, ale bazując na *differentia specifica*, to jego działania są skazane na porażkę, ponieważ wyrastają tylko z owych „cech drugorzędnych”, wymiarów ziemskich, a więc są to zmiany z punktu widzenia istoty całkiem bez znaczenia.

Na tym tle model wertykalny jawi się jako całkowicie nieprzystający do podziału *nagenus proximum* i *differentia specifica*, ponieważ mimo tego że model ten również zakłada Boga, to nie stanowi on żadnego genus, nie jest jednorodny, nie ma znamion esencji, jest bowiem osobą, podmiotem działającym. Tym samym podział na to co ogólne i gatunkowe oraz szczegółowe i partykularne załamuje się. Bóg sam w tym momencie staje się Innym, jest Inną egzystencją. Oczywiście, podążając za teistycznym wymiarem tej orientacji, jest On bytem potężnym, wszechwiedzącym i nieśmiertelnym, ale mimo wszystko jest jedynie Innym. Jego byt, to zbiór zdarzeń, historii, zmian, a nie stałość i niezmiennność. Bóg skonstruowany w ten sposób, z racji swojej potęgi i zdolności stwórczych, wzywa do spotkania, do podążania za nim w celu odbudowania zerwanej z Nim przez upadek więzi.

W takich okolicznościach, kiedy to Bóg sam jest wymykającym się naszemu doświadczeniu obcym, nasz ziemski Inny również otrzymuje prawo do całkowitej z nami nietożsamości, do heterogeniczności niesprowadzalnej do niczego co znamy. Niedefiniowalność i nieoswajalność Innego wzmacniana jest dodatkowo przez fakt niezdecydowania wyborów Boga względem wspólnot zaangażowanych w historię zbawienia. Choć istnieje bowiem Naród Wybrany to więź łącząca go z Bogiem nie jest dana raz na zawsze, może ulec zerwaniu a wtedy na scenę wkroczy Inny. Dziś zatem jesteśmy wybrańcami Boga, jutro natomiast cierpimy w niewoli Nabuchodonozora. Podobnie jest z innymi wspólnotami, dziś Jonasz nawraca Niniwę, a jutro Nahum będzie piewą jej zniszczenia, dziś kamienujemy wyrzutków społecznych, a jutro właśnie oni staną się bohaterami ośmiu błogosławieństw. Bóg potrzebuje bowiem jedynie tych, z którymi jest w stanie odbudować na nowo Królestwo, z którymi może odtworzyć pierwotną jedność. Nigdy więc nie możemy być pewni tego, że oblicze Boga jest ciągle zwrócone w naszą stronę i że wciąż my jesteśmy depozytariuszami boskiego

zamysłu. Nie można zatem wykluczać Innego, tak jak i Bóg go nie wyklucza; wręcz przeciwnie, musimy ciągle współuczestniczyć z Innym historii wyzwania, musimy go ciągle uwzględniać w naszych działaniach. Warunkiem koniecznym takiego współuczestnictwa w naprawie świata staje się w tym momencie nieustająca rozmowa z Innym i nieustająca interpretacja Innego, zarówno w osobie Boga jak i w wymiarze ludzkim. Tylko tak bowiem, interpretując i współuczestnicząc, jesteśmy w stanie osiągnąć Królestwo Niebieskie.

Istnieje jednak druga, niepokojąca strona tej orientacji, biegunowo odległa od postawy ateńskiej, czyli ciągły lęk i dyskomfort obecności Innego, to jak trafnie określił analizujący spuściznę judeochrześcijańską Slavoj Žižek - nieustająca histeria. Jego zdaniem „to, co najprawdopodobniej jest najwyższym przykładem sceny religijno-ideologicznej interpelacji — ogłoszenie Dekalogu na górze Synaj — stanowi dokładne przeciwieństwo, czegoś co pojawia się 'organicznie' jako wynik drogi samopoznania i samorealizacji. Tradycję judeochrześcijańską należy zatem ściśle przeciwstawić newage'owskiej gnostyckiej problematyce samorealizacji i samospelnienia. Gdy Stary Testament zachęca cię do kochania i szanowania twojego bliźniego, to odnosi się to nie do twojego wyobrazeniowego sobowtóra, lecz do bliźniego jako traumatycznej Rzeczy. W odróżnieniu od postawy w stylu New Age, która ostatecznie redukuje Innego/Bliźniego do mojego zwierciadlanego obrazu lub kolejnego kroku na ścieżce mojej samorealizacji (...) judaizm stanowi otwarcie tradycji, w której obcy traumatyczny rdzeń na zawsze utrzymuje się w moim Bliźnim. Bliźni pozostaje nieruchomą, nieprzeniknioną, tajemniczą obecnością, która mnie histeryzuje.” [63]

Ponieważ genezy całego tego modelu można się doszukiwać w kabale luriańskiej zwolennicy orientacji jerozolimskiej, czy też uczestniczący w takim światoobrazie, muszą zderzyć się z jeszcze jednym jeszcze bardziej traumatycznym wnioskiem. Otóż, zgodnie z nauczaniem Izaaka Lurii do *tikkun*, czyli naprawy świata powołany jest tylko człowiek. Żadne inne stworzenie nie jest zdolne do podnoszenia iskier bożych, które w czasie kosmicznej katastrofy, rzucone zostały w świat. Jedynie zadaniem człowieka jest zbieranie ich i wznoszenie ku niebu, ponieważ, i tu znajduje się źródło całej traumy — Bóg potrzebuje pomocy. Tym samym, zdejmując z całej owej postawy ów język mocno nasączony spirytualiami i konkludując jednocześnie całość rozważań, orientacja jerozolimska uświadamia ostatecznie, że w procesie naprawy świata jesteśmy sami.

Przypisy:

[1] Auerbach E., *Mimesis . Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Warszawa 2004. s.32

[2] Tamże s.39

[3] "Ponieważ w rzeczywistości tak wiele rzeczy jest tu ciemnych i niedopowiedzianych i ponieważ wierny zdaje sobie sprawę, że Bóg jest Bogiem ukrytym, przeto jego dążenie do interpretacji znajduje coraz to nową pożywkę." Tamże s. 41

[4] Tamże

[5] Owe głosy polemiczne to m.in. Carroll D., *Mimesis Reconsidered: Literature - History - Ideology.*, Summer 1975; Gebauer G., Wulf C., *Mimesis. Culture, Art, Society*. Berkeley 1995.

[6] Lukács G., *Teoria powieści.*, Warszawa 1968. S.21

[7] Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*. Warszawa 2009. s.77-78

[8] Szestow L., *Ateny i Jerozolima.*, Kraków 1993. s.93-94

[9] Tamże

[10] Lukács G., *Teoria powieści.*, Warszawa 1968. s. 22 i nast.

[11] Kirkegaard S. *Choroba na śmierć. Chrześcijańsko-psychologiczne rozważania dla zbudowania i pobudzenia*. Warszawa 1982 s. 179

[12] Szestow L., *Ateny i Jerozolima.*, Kraków 1993. s. 94-95

[13] Tamże s.427; w innym miejscu Szestow cytuje podobne wyznanie czynione przez Dostojowskiego: "Mój Boże! Cóż mnie obchodzą prawa natury i arytmetyki, skoro mi się z jakiegoś powodu nie podobają ani te prawa, ani to że dwa razy dwa - cztery? Oczywiście takiej ściany głową nie przebiję, jeśli istotnie sił mi na to nie starczy, ale wcale się przed nią nie ukorzę tylko dlatego, że mam przed sobą ścianę i że mi nie starczyło sił. Jak gdyby taka ściana rzeczywiście przedstawiała ukojenie i

rzeczywiście zawierała w sobie jakąkolwiek formułę pokoju - tylko dlatego, że dwa razy dwa jest cztery." Dostojewski *Dziennik pisarza.*, Warszawa 1982, s.15 [za:] Szestow L., *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna.* Warszawa 2009. s.64

[14] Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia.*, Warszawa 1976. s.161

[15] Bonino J.M., *Doing Theology In a Revolutionary Situation.*, Philadelphia 1975. S.117 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.132

[16] Segundo J.L., *Il messaggio cristiano oggi. Morcelliana*, Brescia 1974, s.131-132. [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.126

[17] W ten sposób opisuje również ludzkie działania jeden z teologów rewolucji jakim był Joseph Comblin. Jego zdaniem człowieka należy postrzegać jako "tego, który przekształca swoje naturalne środowisko i społeczność, który się przeciwstawia temu, co istnieje, aby zaistniało coś nowego, a wszystko to po to, by nowe środowisko pozwoliło mu osiągnąć pełniejsze człowieczeństwo. Słowem człowiek dąży do urzeczywistnienia samego siebie nie poprzez akceptację teraźniejszości, ale raczej przez jej negację, przez zwyciężenie, a wszystko to na drodze działania przekształcającego świat zewnętrzny." Comblin J., *Théologie de la pratique revolutionnaire.* s.29 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.51

[18] Schaul R., *La fede cristiana come scandalo In un mondo tecnocratico.* s. 5 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s. 43

[19] Schaul R., *Theologie der Revolution.*, Frankfurt 1968. s. 128 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.43

[20] Gutiérrez rozpoczyna ową myśl cytując proroka Izajasza po czym stwierdza że "Rahab, który dla Izajasza symbolizuje Egipt, symbolizuje także chaos, który Jahwe musiał zwyciężyć, aby stworzyć świat. 'Wody Wielkiej Otchłani' to te, które pokrywały świat i z których powstało stworzenie, ale są one również Morzem Czerwonym, które przeszli Żydzi, aby rozpocząć swój Exodus." Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia.*, Warszawa 1976. s.162

[21] Segundo J.L., *Il messaggio cristiano oggi. Morcelliana*, Brescia 1974, s. 195 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.127

[22] Dussel E., *Dominacja - Wyzwolenie: o oryginalną wypowiedź teologiczną.*, [w:] Guranowski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.65

[23] Schaul R., *Oltre le regole del Giono.*s.139-142 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.44

[24] Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia.*, Warszawa 1976. s.78

[25] Assmann nie postrzegał wiary jako czegoś co należy uznać za zbiór ogólnych prawd, które teologowie wyznaczają obszary refleksji nad rzeczywistością.

"Niewykluczone - mówi Assmann - że teologia wyzwolenia zrodziła się właśnie z przekonania, że nie można już dłużej zajmować się wycinkowymi tematami (...).

Teologia wyzwolenia usiłuje ująć rzecz globalnie wbrew tym teologom, które starają się przydzielić sobie jakąś zamkniętą działkę." Assman H., *Teologia de la liberaciñ* s.155-156 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.91; Boff: "Dla Chrystusa i dla pierwotnego Kościoła istota posłannictwa Chrystusowego nie

srowadza się do usystematyzowanych kategorii intelektualnych, lecz polega na tworzeniu nowych form działania i bytowania w świecie." Boff L., *Jesus Christo Liberator*, 1972 [za:]Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.111;

Bonino: "Nowa latynoamerykańska refleksja teologiczna nie wyszła jeszcze poza 'prolegomenę teologiczną'. Zresztą to dobrze, że nie spieszy się zbyt, ponieważ jej rola i znaczenie są mocno powiązane z radykalną przebudową, w szczególności z przebudową założeń i metod programu teologicznego." Jak dodaje Battista Mondin cytujący ów fragment, teologia według José Bonino nie powinna już być uprawiana ogólnie, wychodząc od wiary czy też od Słowa Bożego. Bonino J.M., *Prassi stolica e identitia cristiana.*, s.378 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988.

s.130; Dussel odrzuca dotychczasowy model teologii ze względu na jej punkty

wyjścia: "U podstaw teologii zachodniej napotyka się zawsze, i od wieków, określoną filozofię. Ontologia kantowska, która postuluje 'wiarę racjonalną', ontologia Hegla, który zamyka wiarę w granicach Rozumu, czy też ontologia Heideggera, pojmowana jako 'rozumienie Bytu' zakładają, iż Totalność bytu stanowi jedyny horyzont myślenia. (...) Na nieszczęście jednak owa Totalność jest faktycznie zawsze (...) totalnością europejską, totalnością 'centrum'. Tym, co przechodzi niedostrzeżone, przyjmowane w sposób naiwny i naturalny, jest fakt, iż w rzeczywistości zaprzeczam istnieniu innych światów chrześcijańskich oraz innych równie wartościowych doświadczeń, że zaprzeczam faktowi antropologicznej Inności jako punktu wyjścia myśli teologicznej."

Dussel E., *Dominacja - Wyzwolenie: o oryginalną wypowiedź teologiczną.*, [w:] Guranowski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.64

[26] Comblin J., *Theologie de la vitle.* S.28 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.50

[27] Assman H., *Teologia de la liberaciññ* s.165 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.87

[28] Dussel E., *Dominacja - Wyzwolenie: o oryginalną wypowiedź teologiczną.*, [w:] Guranowski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.62

[29] Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia.*, Warszawa 1976. s.157

[30] Tamże s.80

[31] Comblin J., *Théologie de la pratique revolutionnaire.* s. 58 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.53

[32] Segundo J.L., *Il messaggio cristiano oggi.* s.108 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.125

[33] "'Problem społeczny' czy też 'kwestia społeczna' dyskutowane były w kręgach chrześcijańskich od długiego już czasu, lecz dopiero w ciągu ostatnich kilku lat ludzie jasno sobie uświadomili zasięg nędzy, w szczególności zaś przygnębiających i wyobcowujących okoliczności, w jakich egzystuje przytłaczająca większość ludzi. Ten stan rzeczy jest obraźliwy dla człowieka, a więc i dla Boga." Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia.*, Warszawa 1976. s.73

[34] "Nagromadziły się ogromne bogactwa natury ekonomicznej w małej części świata, a nędza panuje w jego większej części. W sferze społecznej ludzi panują nad ludźmi coraz bardziej wyrafinowanymi środkami, niszcząc lub wykorzystując stroniczo kanały informacyjne. Opcja dla władzy nad naturą objęła również panowanie na ludźmi i narodami, tworząc powszechny system zniewolenia." Boff L., *Jesus Christo Liberator*, 1972, s.194 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.118

[35] Assmann H., *Teologia desde la praxis de la liberatiññ.* s.145 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.93

[36] Leonardo Boff: "Problem, który niepokoi społeczeństwo południowoamerykańskie, to życie ogromnej większości mieszkańców na marginesie społeczeństwa. Sprawy tej nie można umieścić po prostu w wymiarach nawrócenia osobowego. Jest to zo struktura; Ne, które wykracza poza pojedyncze osoby." Boff L., *Jesus Christo Liberator*, 1972, s.50 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.111; G

[37] Schaul R., *Oltre le regole del gioco*, s.17 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.42

[38] Comblin J., *Théologie de la pratique revolutionnaire.* s. 242 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.55

[39] Alves R., *Tomorrow's Child.*, 1974. 72 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.61

[40] Camara H., *Violenza dei Pacific*, s.13 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia.* Warszawa 1988. s.147

[41] Tamże s.31

[42] Schaul R., *La fede cristiana come scandalo In un mondo tecnocratico.* s. 5

- [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa 1988. s. 43
- [43] Alves R., *Tomorrow's Child.*, 1974. 72 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa 1988. s.61
- [44] Gutiérrez G., *Appunti per una teologia Della liberazione* 1972. s.22 . [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa 1988. s.72
- [45] Boff L., *Jesus Christo Liberator*, 1972, s.56 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa 1988. s.112
- [46] Gutiérrez: "W dużej mierze dzięki wpływowi marksizmu teologiczna myśl, szukając swych własnych źródeł, zaczęła się interesować tym, jakie znaczenie ma kształtowanie tego świata i działanie człowieka w historii." Gutiérrez G., *Teologia wyzwolenia.*, Warszawa 1976. s.19; Inkulturację Marksa, taką jaką w średniowieczu z filozofią Arystotelesa przeprowadził św. Tomasz z Akwinu, proponuje Camara. "jednym z większych zaleceń, jakie św. Tomasz z Akwinu zostawił ludzkości, jest brak strachu, jest lekcja odwagi - wyzwanie na pojedynek rozważnego Arystotelesa, w swoim czasie niebezpiecznego i nieprzyjaznego myśliciela. Św. Tomasz, który zgłębił myśl chrześcijańską, nauczył się czegoś od tego myśliciela, którego tezy sprzeczne są z istotnymi podstawami chrześcijaństwa (...). Dla wyjaśnienia znaczenia, jakie ma dla nas powyższy przykład św. Tomasza i dla jego wykorzystania, ośmieliłbym się podjąć następującą kwestię: czy w naszych czasach nie brak myślicieli, którzy by stanowili tego rodzaju wyzwanie co Arystoteles? Wśród wielu będących jakby znakiem sprzeciwu zwróciłbym uwagę na Karola Marksa." Camara H., *Violenza dei Pacific*, s.29 [za:] Mondin B., *Teologowie wyzwolenia*. Warszawa 1988. s.149
- [47] Paweł VI *Evangelii Nuntiandii. Adhosrtacja apostolska do Biskupów, Kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o ewangelizacji w świecie współczesnym*. [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.251
- [48] *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.282
- [49] Tamże s.281
- [50] Jan Paweł II *Teraźniejszość i przyszłość ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej*. [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.251
- [51] *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*. [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.317
- [52] "Psalmy ukazują nam istotne doświadczenie religijne: to od samego Boga oczekuje się zbawienia i ratunku. Bóg, a nie człowiek, może odmienić stan nędzy. Tak więc 'ubodzy pana' żyją w poczuciu całkowitej zależności i ufności w miłującą opatrzność Boga." *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.281
- [53] Paweł VI *Evangelii Nuntiandii. Adhosrtacja apostolska do Biskupów, Kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o ewangelizacji w świecie współczesnym*. [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.245
- [54] *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.275-283
- [55] *Instrukcja o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu*. [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.315
- [56] *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów*. Warszawa 1987. s.280
- [57] "(...) Nawet najlepsze struktury, najmądrzejsze instytucje szybko staną się nieludzkie, jeśli nie uleczy się nieludzkich skłonności serca ludzkiego, jeśli nie dokona się przemiana serca i umysłu u tych, którzy żyją w tych strukturach lub nimi rządzą"

Paweł VI *Evangelii Nuntiandii. Adhosrtacja apostolska do Biskupów, Kapłanów i wiernych całego Kościoła Katolickiego o ewangelizacji w świecie współczesnym.* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.246

[58] Tamże s.247

[59] Jan Paweł II Możemy ująć w ręce ster naszej historii. Przemówienie do biskupów Ameryki Środkowej w San Jose. [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.258

[60] *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.296

[61] Dzisiejsza krytyka Parady Równości w Polsce, czy też Kampanii Przeciw Homofobii również w dużej mierze przybiera taki ton. Zakazuje się nie tyle samych "praktyk homoseksualnych" ile zabierania głosu. Postępuje się w myśl zasady: nie chcę nic o tym wiedzieć, to jest prywatna sprawa, niech sobie będą co to mnie obchodzi. W ten sposób *differentia specifica* - czyli homoseksualizm miałby pozostać na "wycofanych" pozycjach.

[62] *Instrukcja o niektórych aspektach "teologii wyzwolenia"* [w:] Guranwoski J., Sorycz M., *Teologia wyzwolenia. Wybór tekstów.* Warszawa 1987. s.286

[63] Žižek S., *Kruchy Absolut.*, Warszawa 2009., s.117

Daniel Kolibowski

Absolwent socjologii i kulturoznawstwa na UAM w Poznaniu. Obecnie pisze doktorat.

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 25-05-2010 Ostatnia zmiana: 26-05-2010)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7317) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7317>)

Contents Copyright © 2000-2010 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2010 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych

niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl