crkva u svijetu

POGLEDI

TEOLOGIJA OSLOBOĐENJA I KRISTOVO OTKUPLJENJE

Nikola Bulat

U zadnje vrijeme sve češće čitamo napise u domaćem i inozemnom tisku o teologiji oslobođenja i nekim njezinim istaknutim predstavnicima. Sam predstojnik za nauk vjere, kardinal Joseph Ratzinger, kritički se osvrćao na neke sporne točke teologije oslobođenja (naprijed TO), a posebno na upotrebu marksističke analize stvarnosti koja uključuje klasnu borbu i mržnju koja iz nje izvire. Na ove su kritike reagirali brazilski teolozi braća Leonardo i Clodovis Boff koji rekoše da Marx nije utjecao na ovu teologiju, te naglašavaju njezinu crkvenost. Ako pak upotrebljavaju neke marksističke pojmove to je zato, da bi neke teološke kategorije učinili bližima i razumljivijima. Priznaju da upotreba tih pojmova može davati dojam da se teologija svodi na marksizam, ali to nije tako. U stvari »marksizam je bio uzet kao posrednik za nešto puno više: za vjeru i njezine zahtjeve«. Ipak je Leonardo Boff pozvan u Rim na razgovor (colloquium) 7. rujna 1984. gdje se, prema zajedničkom saopćenju, sve odvijalo u prijateljskom tonu za okruglim stolom, iako konačna odluka nije donesena. Kongregacija za nauk vjere izdala je 3. rujna 1984. dokumenat u kojem se govori o ideološkim devijacijama nekih predstavnika TO. Dokumenat govori o teologijama oslobođenja, jer ima više teoloških struja u TO koje su i suprotne.[1]

Kad se radi o TO moramo naglasiti, da je to još sve u previranju i nastajanju, pa se ne može govoriti o nekom jedinstvenom i cjelovitom teološkom sustavu. Više bi se moglo govoriti o teologijama oslobođenja — kako to čini Instrukcija Kongreracije za nauk vjere — jer unutar TO ima više teoloških struja i nijansi u tim samim strujama. Stoga je jasno,

[1] Usp. *Glas Koncila*, 29. IV. 1984. br. 9, str. 4; *Družina*, 20. V. 1984, br. 21, str. 2; *Témoignage chrétien*, n. 2094, du 27 août au 2 septembre 1984, str. 9.

da ovo ne može biti iscrpan i sveobuhvatan prikaz TO, nego više obrisi iz kojih će se moći vidjeti barem neka osnovna pitanja kojima je ona zaokupljena. Kako se u ovom kratkom osvrtu ne mogu obraditi sve njezine struje spomenut ćemo barem neke:

Smjer koji polazi od pastoralne prakse crkve u Latinskoj Americi, za svoju polaznu točku uzima dokumente Latinsko-američkih biskupskih konferencija u Medellinu 1968. i u Pueblu 1979. Služi se jezikom TO, ali inzistira na biblijskim temeljima i duhovnim aspektima ne ulazeći izravno u društveno političke aspekte, iako su tu društveno-političku situaciju nazvali »institucionalnim nasiljem« i dali puno podstreka TO. Ova se struja poklapa sa stajalištem latinsko-američkog episkopata.

Drugi smjer ili struja polazi od prakse revolucionarnih skupina. Mnogo je ekstremnija od prve, pa čak odbacuje i ime TO, jer se ono pridaje i prvoj, koju optužuje da je sve spiritualizirala i tako ga ispraznila od njegova društveno-analitičkog sadržaja i povijesnog temelja. U analizi stvarnosti prihvaća analizu historijskog materijalizma, uz male ili nikakve korekture, ali na filozofskoj razini odbacuje dijalektitčki materijalizam, jer uključuje ateizam. Polazna točka ove struje jest revolucionarna praksa pojedinih kršćanskih grupa koje su politizirane i radikalizirane. Polazeći od revolucionarne prakse kritizira formulacije i institucije vjere, a zatim polazeći od vjere kritizira revolucionarne devijacije, ali ne dovodi u pitanje revolucionarno opredjeljenje. Zastupa elitizam distancirajući se tako od običnog puka i crkvene hierarhije. U stvari ide dotle da gubi autentični teološki smisao i svodi se na sociološki kršćanski jezik koji služi u borbi klasa. Glavni je predstavnik ove struje Hugo Assman.

Treća struja upotrebljava marksističku analizu stvarnosti, da bi posredstvom ove analize dobila materijal koji teologija treba tumčiti svojom vlastitom metodom. Postoje razne nijanse, ali im je zajednička crta naklonost prema marksističkoj analizi stvarnosti. Zastupnici ove struje misle, da se u jednoj nepodnošljivoj situaciji, kakva je u Latinskoj Americi, mora raditi brzo i efikasno, a to pretpostavlja znanstvenu analizu uzroka koji su doveli do bijede i osiromašenja. Upravo marksizam je izradio jedan takav instrumentarij za znanstvenu analizu i dovoljno ga je samo primijeniti na tu situaciju. U toj marksističkoj analizi kao temeljni zakon povijesti dolazi klasna borba koja u temelje društva stavlja nasilje. Svakako da je to jedan od najtežih problema za predstavnike ove struje, jer to nije moguće spojiti sa univerzalnom ljubavi Evanđelja. U ovu se struju ubaja i Clodovis Boff.

Spomenimo još četvrtu struju koja polazi od povijesne prakse. Neki je neopravdano poistovjećuju s drugom strujom, ali se mora reći da ima dodirnih točaka i s drugom i trećom. Uostalom, sve ove struje imaju neke dodirne točke i nešto svoga specifičnog. Tako ova polazi od povijesne prakse što je njoj specifično. Najviše se provlači kroz spise Gustava Gutiérreza i L. Boffa kao glavnih predstavnika TO, pa će ovdje i biti najviše govora o njihovim gledištima. Koje su glavne točke ove teološke struje, vidjet ćemo u daljnjem izlaganju.[2]

•

[2] Usp. Juan Carlos Scannone, *La teologia della liberazione*, u *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia, 1983, str. 406—411.

1. Odnos teologije i vjere

Teologija je — kako samo ime kaže — govor o Bogu, ali ne na temelju ljudskog umovanja, nego na temelju Božanske objave, tj. onoga što je Bog sam o sebi rekao. Možda smo još bliže istini ako kažemo, da je teologija razmišljanje o Božjoj objavi, ispitivanje i produbljivanje te traženje smisla Božje poruke da je provedemo u život. Vjera je prihvaćanje, provođenje u život i življenje te iste Božje poruke.

Crkveni su Oci teologiju shvaćali kao mudrost (sapientia), a to znači, budući da dolazi od Boga, da je vrhovni kriterij života i označuje stupanj duhovnog rasta u Boga. Stoga se posebno njegovala u samostanima kao izvor i nadahnuće duhovnog života. Oci su svoja teološka razmišljanja svojim suvremenicima pružali u platonskim i neoplatonskim filozofskim kategorijama mišljenja, koje su naglašavale postojanje transcedentnog svijeta iz kojega sve proizlazi i u koji se sve vraća kao svoju konačnu realnost i od nje dobivaju svu svoju vrijednost.

U XII. stoljeću teologija dobiva i ulogu znanosti. Za sv. Tomu je teologija mudrost i znanost: ukoliko razmišlja o Božjim tajnama, po njima živi i raste u Bogu, ona je mudrost, a ukoliko te tajne izlaže i opravdava određenom metodom, postaje teološka znanost (usp. S. th. I pars, qu. 1, art. 2 i 6). Od XII. stoljeća teologija Božje riječi izlaže u kategorijama aristotelove filozofije, koja zamjenjuju Platonovu filozofiju. Polako gubi ulogu mudrosti, a poprima sve više ulogu teološke znanosti, jasno izlaže i brani vjerske istine od zabluda bilo koje vrste. Tako se stvaraju izgrađeni teološki sustavi, teološke sume, koje u svojim zaključcima i definicijama iznose vjerske istine koje vjernik mora prihvatiti.

Može se reći da se nastojanje, uspon i pad teologije poklapaju s nastajanjem, usponom i padom određene filozofije kojom se teologija služi u izlaganju vjerskih istina. Tako, kad je u XVI. stoljeću aristotelizam spao na niske grane, nastupila je kriza u katoličkoj teologiji i kroz dugo vrijeme teolozi su se zadovoljavali komentiranjem spisa sv. Tome. Razvoj modernih filozofskih struja (Spinoza, Kant, Hegel, Marx) nije bio u prilog teologiji da se njima posluži u izlaganju Božje objave. Pojava egzistenciajilzma, personalizma i neotomizma te direktni kontakt s izvorima objave i tradicije utjecali su na obnovu teologije. Među katoličkim teolozima dali su svoj doprinos Chenu, Congar, Daniélou, de Lubac, Guardini, Rahner itd., a među protestantima Barth, Bultmann, Tillich, Brunner, Gogarten, Bonhoeffer itd.

Ipak, ne postoji danas jedna određena, opće prihvaćena filozofija, kojom bi se teolozi poslužili tumačeći Božju Riječ, pa su u drugoj polovini našega stoljeća pošli raznim putovima u pristupu i obradi teoloških pitanja. Tako teologija smrti Boga temelji se na neopozitivizmu, teologija nade upotrebljava marksističko-revizionističku filozofiju E. Blocha, a praksističke teologije u koje se ubrajaju teologija razvoja, teologija revolucije, politička teologija i teologija oslobođenja, polaze od činjenice da ne postoji filozofija koja bi mogla biti valjan hermeneutički instrumenat koji bi poslužio za tumačenje Božje Riječi. Zastupnici ovih teologija smatraju da je plodnije i potrebnije za razumijevanje Božje Riječi direktno se obratiti praksi-djelovanju nego nekoj filozofskoj spekulaciji. A da bi se

Božja Riječ pokazala u svom što autentičnijem obliku, ta bi praksa morala imati politički, društveni, etički, ekonomski itd. karakter. Oni su uvjereni da je Riječ Božja više izvor života, djelovanja i preobraženja negoli kanal istine i nadnaravnih i vječnih izričaja. Teologija oslobođenja spada u ove praksističke teologije, tj. teologije čija je polazna točka praksa.

2. Teologija oslobođenja

Korijeni TO sežu u prve godine sedmog decenija našeg stoljeća, jer se već tada javljaju neki radovi posvećeni ovoj teologiji. Pravi razvoj počinje poslije sastanka latinsko-američkih biskupa na Biskupskoj konferenciji u Medellinu u Kolumbiji 1968. godine. Latinsko-američki biskupi na ovoj su konferenciji — na čijem je otvaranju bio prisutan i papa Pavao VI. — pokušali dati smjernice, posebno na temelju pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*, kako primijeniti zaključke Drugog vatikanskog sabora na složenu političko-društvenu situaciju u Latinskoj Americi, koju konferencija naziva »institucionalno nasilje«. Dokumenat ove biskupske konferencije dao je mnogo poleta TO-i mnogi su njezini predstavnici pozivaju na nj. Među istaknutije predstavnike TO ubrajaju se: Hugo Assman, Gustav Gutiérrez, Juan Luis Secundo, Lucio Gera, Joseph Comblin, Enrique Dussel, José Miguez, Bonino, Raul Vidales, Leonardo i Clodovis Boff itd.

a) Što je tologija oslobođenja?

Kad se pitamo što je teologija oslobođenja, onda mislimo na ono specifično što pripada njoj i što ju razlikuje od drugih teologija. Okvirna definicija kako ju je dao Gutiérrez glasila je da je TO *»kritička refleksija o povijesnoj praksi u svijetlu Božje Riječi«*, ili, na drugom mjestu, *»kritička refleksija u povijesnoj praksi i o povijesnoj praksi u poredbi s Božjom Riječi koja je življena i primljena u vjeri«*, ili *»refleksija u vjeri i o vjeri kao praksi koja oslobađa«*.[3] Objekt i mjesto ove teološke kritičke refleksije jest povijesna praksa: povijesna se praksa prosuđuje gledajući iz te same povijesne prakse. U stvari, ta je povijesna praksa praksa vjere. Tu praksu treba suočavati, konfrontirati s Božjom Riječju, da se mogu međusobno korigirati i tumačiti. Zadaća je teologije da o tome kritički razmišlja i razlučuje, ali u odnosu na praksu ona dolazi na drugo mjesto.

Kad se radi o prioritetu Božje Riječi, teološke refleksije *ili* prakse, TO na prvo mjesto stavlja praksu. Radi se o praksi koja oslobađa, a objekt toga oslobođenja su siromašni, potlačeni, izrabljivani, svi koji su ovisni na ekonomskom, političkom, kulturnom, religioznom ili bilo kojem drugom polju. To je neke vrste aksiom, polazna točka koju se prihvaća kao ispravnu unaprijed. Radi se o kršćanima, pa se njihova vrijednost i vri-

[3] Usp. J. C. Scannone, *La teologia della liberazione*, u *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica, Queriniana, Brescia*, 1983, 196; Gustav Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, IV. ed., Queriniana, Brescia, 1981, 12 pss; isti, *La forza storcia dei poveri*, Queriniana, Brescia, 1981, 75.

jednost njihove vjere mjeri prema stupnju njihove angažiranosti u procesu oslobođenja.

»Teologija oslobođenja ne traži da kršćanski opravda već zauzete stavove, ne želi biti revolucionarna kršćanska ideologija: ona je refleksija učinjena polazeći od čovjekove povijesne prakse. Traži da razmišlja o vjeri sa stajališta ove povijesne prakse i polazeći od načina sa kojim se žive vjera u obavezi oslobođenja. Zahvaljujući tome teologija dolazi iza obaveze, teologija je čin koji slijedi.«[4]

Kad se, naime, kršćanin nađe pred nekim društvenim problemom, spontano, reagira na neke stvari, jer npr. intuitivno shvaća da siromaštvo vrijeđa čovjeka i da je grijeh prema Bogu, a tek onda dolazi refleksivno razmišljanje. Stoga praksa oslobođenja dolazi prije teologije. Teologija dolazi kao drugi čin, čin kritičke refleksije u toj praksi i o toj praksi oslobođenja.[5] Ne samo da je TO — kad se definira kao kritička refleksija o vjeri kao povijesnoj praksi koja oslobađa — drugi čin koji dolazi iza prakse kao prvoga čina, nego je ona i »druga riječ« u odnosu na »prvu riječ« koju imaju znanosti, posebno one čija analiza i dijagnoza direktno govori o tlačenju-oslobođenju. Tako novo shvaćanje vjere, kaže Raul Vidales, uvodi kršćanina u novi svijet znanstveno protumačen i otvara mu povijesnu perspektivu sposobniju za slobodni rast čovjeka i zato je više u skladu sa dinamičnom ljubavi vjere.[6]

Sada dolazi još važnije pitanje: u kakvu su odnosu praksa i Božja riječ ili Božja objava? Teologija oslobođenja i u ovome slučaju daje prednost praksi. Ovo je jedna od specifičnih karakteristika TO: da se praksa koja oslobađa ne ravna po Božjoj riječi, nego se Božja riječ tumači polazeći od prakse oslobođenja, da bi se opet u svjetlu Božje riječi korigirala ta ista praksa oslobođenja. Gutiérrez kaže o tome:

»Ovo je temeljni hermeneutički krug: od ljudskog bića k Bogu i od Boga k ljudskom biću; od povijesti k vjeri i od jere k povijesti; od ljudske riječi k Božjoj riječi i od Božje riječi k ljudskoj riječi; od bratske ljubavi prema ljubavi Očevoj i od Očeve ljubavi prema bratskoj ljubavi; od ljudske pravednosti k Božjoj svetosti i od Božje svetosti k ljudskoj pravednosti.«[7]

U ovome hermeneutičkom krugu vlada međusobni dijalektički odnos između oslobodilačke prakse i Božje riječi: polazeći od prakse tumači se Božja riječ ,da bi se opet u svjetlu te Božje riječi korigirala sama praksa.

Raul Vidales, govoreći o specifičnim zadatcima unutar same teologije, na prvo mjesto stavlja nužnost nove hermeneutičke perspektive, koja polazi iz same nutrine procesa prakse i teološke refleksije, jer tumačenje Bib-

[4] G. Gutiérrez, La forza storica . . . , str. 77.

[5] Leonardo Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brescia 1977, 38.

[6] Raul Vidales, *Aqquisizioni e compiti della teologia latinoamericana*, *Concilium* VI/1974, 157—158.

[7] G. Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, 1981, 76.

lije koje ne vodi računa o koknrektnom povijesnom procesu, nužno postaje ilegitimno tumačenje Božje riječi, kaže on. Stoga je potrebno hermeneutika koja dozvoljava preinačenje (ponovno tumačenje) Biblije u drugu Bibliju.[8]

Scannone je blaži u tome i on kaže da se TO kreće unutar »hermeneutičkog kruga koji se nalazi između tumačenja stanja povijesne prakse u svjetlu Božje riječi, i ponovnog tumačenja Božje riječi polazeći od takva stanja i prakse«.[9] Ovdje se daje prednost Božjoj riječi i u njezinu svjetlu tumači praksa, da bi opet praksa pomogla u reinterpretaciji Božje riječi u ovim i ovakvim okolnostima. Scannone pripada umjerenoj struji predstavnika TO pa se iz ovoga vtidi da tu nema jedinstvenoga stava u svim pitanjima.

b) Odnos naravnog i nadnaravnog prema TO

Odnos naravnog i nadnaravnog provlači se kroz razna pitanja TO, pa je najbolje odmah nešto o tome reći. — Ovo je pitanje u teologiji imalo svoj razvoj. Najprije se govorilo da narav ne zahtijeva milost, ali joj se i ne protivi (non repugnat). U takvoj postavci je teško bilo shvatiti nutarnje duboko jedinstvo Božjega života u nama pa i u blaženom gledanju. Zatim se govorilo o nutarnjoj želji čovjekovoj da stupi u jedinstvo s Bogom, pa onda na temelju spisa sv. Tome o nekoj prirođenoj težnji čovjekovoj da gleda Boga. Naime, u svakom činu spoznaje, rekoše, uključena je i želja upoznati Boga. Tako je u stvari milost za gledanje Boga dana da zadovolji duboku težnju ljudskog duha. »Čovjek se potpuno ne ostvaruje osim u ovome susretu koji ovisi o slobodnoj Božjoj inicijativi«, kaže Gutiérrez. »Na ovaj način naravni red i onaj nadnaravni, nalaze se duboko ujedinjeni.«[10] Tako su se granice između naravnoga i nadnaravnoga sve više stanjivale, pa neki rekoše da nije nikada postojala čista narav, niti bilo koji čovjek koji nije pozvan u zajedništvo s Bogom i tako označen milošću (usp. H. de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1947). Iako su takva shvaćanja izazivala reakciju, K. Rahner je govorio da u čovjeku postoji neki »nadnaravni egzitencijal«, duboki afinitet utisnut u ljudsku narav prema Bogu. Čovječje stanje koje nema nadnaravni život milosti, ali je nužno usmjereno prema njemu, Blondel je nazva »transnaturalnim« stanjem.[11] To bi značilo da ne postoji u čovjeku neko naravno stanje koje ne bi bilo na nekakav način usmjereno prema nadnaravnom redu. S povijesnog i konkretnog gledišta poznajemo samo čovjeka koji je pozvan na susret s Bogom, kaže Gutiérrez, i svako promatranje koje ne polazi od ove činjenice prelazi u spekulaciju bez ikakva sadržaja.[12] Ovome u prilog je i ono što kaže Drugi vatikanski sabor:

»A budući da je Krist umro za sve i da je konačni čovjekov poziv stvarno samo jedan, i to božanski,moramo držati da Duh Sveti pruža svima

[8] Raul Vidales, n. dj., 162.
[9] J. C. Scannone, n. dj., 402.
[10] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione etc.*, 75—76.
[11] Isti, ibid., 76.
[12] Isti, ibid., 76—77.

mogućnost da se, na način koji je Bogu poznat, pridruže tom paskalnom misteriju« (GS, 22).

Za ovaj čovjekov poziv ili određenje sabor upotrebljava izraz »integra vocatio« — cjeloviti poziv (usp. GS, 11, 63, 91; AG, 8). Sve je ovo dovelo do toga, kaže Gutiérrez da se progresivno napuštaju izraz »nadnaravni red«, »nadnaravna svrha«, »nadnaravni poziv« i zamjenjuju izrazom »integralni« (cjeloviti), a direktna je posljedica toga da granice između života vjere i svjetovnih dužnosti, između Crkve i svijeta, naravnog i nadnaravnog postaju sve fluidnije, tj. razlika se smanjuje.[13]

Sabor govori o »cjelovitom čovjekovu pozivu« (GS, 11), obuhvaćajući time cijeloga čovjeka: duhovnu i materijalnu stranu. Time se na nov način valorizira čovjekovo djelovanje u povijesti, bio on kršćanin ili ne. Angažiranje u »izgradnji pravedna društva ima vrijednost prihvaćanja Kraljevstva, kaže Gutiérrez, ili ako želimo upotrijebiti riječi nama bliže: sudjelovanje u procesu oslobođenja već je, na neki način, djelo spasenja.«[14]

c) Jedinstvo povijesti

Jedinstvo povijesti slijedi iz odnosa naravnog i nadnaravnog reda. Ako među ta dva reda nema oštrih granica, onda ih neće biti ni među svetom i svjetovnom poviješću. »Konkretno, ne postoje dvije povijesti, jedna svjetovna i druga sveta, 'postavljene jedna uz drugu' ili 'usko povezane', nego samo jedno ljudsko zbivanje, nepovratno uzeto od Krista, Gospodara povijesti. Njegovo djelo otkupljenja obuhvaća sve dimenzije egzistencije vodeći je njezinu punom ispunjenju. Povijest spasenja je sam sadržaj ljudske povijesti«, kaže Gutiérrez.[15]

Gotovo isto govori jedan drugi teolog izvan kruga TO: »Konkretno postoji samo jedna ljudska povijest, koja se istovremeno odvija u dva plana. Milost otkupljenja, čiji misteriozni hod sačinjava sveta povijest, u punoj je aktivnosti u srcu svjetovne povijesti... sveta povijest ispunjuje čitavu svjetovnu povijest, kojoj daje, u zadnjoj istanci, njezin razumljiv smisao.«[16]

Iako postoji jedinstvo svete i svjetovne povijesti, ipak se ne mogu poistovjetiti u svemu, kaže Leonardo Boff: »Radi se o jedinstvu i razlici, o identifikaciji, ali bez svođenja na potpunu identičnost«, jer »Kraljestvo Božje i pravedno društvo ne podudaraju se u svemu; stoga možemo govoriti o identifikaciji (...), ali ne o identičnosti(...) jednoga s drugim.«[17]

Da ilustrira jedinstvo i različitost među duhovnom i svjetovnom poviješću, navodi da je to slično hipostatskom jedinstvu bez pomiješanosti.

[13] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione etc.*, 78; L. Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brescia, 1977, 246.
[14] G. Gutierrez, n. dj., 79.
[15] Isti, n. dj., 152.
[16] P. Grelot, *Sens Chrétien de L'Ansien Test.*, Tournai 1962, 111.
[17] L. Boff, kod Scannonea, *Le teologia della liberazione*, u *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Queriniana, Brescia, 1983, 404—405.

jedinstvu duše i tijela gdje se vidi transcedencija i imanencija duše u tijelu.[18]

d) Odnos duhovne i svjetovne vlasti

Daljnja posljedica shvaćanja odnosa naravnog i nadnaravnog reda odražava se i u shvaćanju odnosa duhovne i svjetovne vlasti, Crkve i države. Ovo je pitanje veoma staro i doživljavalo je svoju evoluciju od one izreke: Kako mjesec dobiva svoj sjaj od sunca, tako svjetovna vlast svoj sjaj od papinstva, kada su pape dijelile carske krune, do potpunog razdvajanja Crkve i države u suvremenom svijetu, u kojemu u načelu kopetenciju nad duhovnim stvarima ima duhovna, a nad svjetovnim svjetovna vlast, iako se ponegdje svjetovna vlast miješa i u duhovne stvari. Danas je, kaže Congar, zadaća Crkve naviještati Evanđelje i animirati u svjetovnim stvarima: »Crkva, obraćajući ljude k vjeri i krsteći ih po poslanju koje je primila od svoga Gospodina, postavlja se ili ostvaruje kao red, posebno spasenja i svetosti u svijetu. Djelujući na polju civilizacije, tj. u svjetovnim stvarima i u povijesti, ona izvršava svoje poslanje da bude duša ljudskog društva.«[19]

U vezi s tim se naglašava da Crkva nije dužna da izgrađuje ovaj svijet, jer to spada na svjetovnu vlast. Poslanje se svećenika poistovjećuje s poslanjem Crkve, a baviti se politikom znači iznevjeriti se svome svećeničkom pozivu. Ni apostolat laika ne bi smio prelaziti granice misije Crkve: evangelizacije i animacije svijeta.

Ovakva podjela kompentencija duhovne i svjetovne vlasti došla je u krizu, kaže Gutiérrez, jer ju je život pregazio zbog njezine uskosti. Barem što se tiče angažiranja kršćanskih laika, osobito mladih kršćana, kad se radi o tome da se stave na stranu siromašnih, potlačenih, izrabljivanih. Zamjera Crkvi da je nerijetko bila povezana — direktno ili indirektno — s dominirajućom klasom i s izrabljivačkim vladajućim sistemima, posebno u Latinskoj Americi. »Konkretno, podjela kompetencije služi u Latinskoj Americi da se sakrije stvarno političko opredjeljenje Crkve u korist postojećeg reda«, kaže on.[20]

Isto tako vladajuće grupe — nastavlja Gutiérrez — koje se uvijek služe Crkvom da sačuvaju svoj interes i obrane svoje privilegije, danas, videći »subverzivne tendencije koje počinju vreti u kršćanskom društvu, zalažu se za čisto religioznu i duhovnu funkciju Crkve«.[21] Ovome možemo nadodati i priznati, da kroz povijest uska simbioza duhovne vlasti s raznim ideologijama i vlastima nije bila na korist vjere i vjernika, jer se preko duhovne vlasti pokušavalo doprijeti do savjesti ljudi da se s njima lakše manipulira, a duhovna vlast nije uvijek znala ili htijela tome parirati i brinuti se da svatko uvijek i svagda poštuje evanđeoske principe istine, pravde i ljubavi.

●

[18] Isti, kod Scannonea, n. dj., 405.
[19] Yves Congar, *Esquisse d'une Théologie de l'Action Catholique*, u *Cahiers du clergé rural*, ag.-sett., 1956, 391.
[20] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione etc.*, 69.
[21] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione etc.*, 69—70.

TO dakle smatra, da se zbog bijede i nepravde koje vladaju u Latinskoj Americi, i zbog društvenog utjecaja koji Crkva ima na narod, ne bi smjela zadovoljiti retoričkim deklaracijama, nego da treba poduzeti konkretne akcije da se problemi brže rješavaju.

3. Oslobađanje i Kristovo otkupljenje

Sve što smo do sad rekli dovelo nas je do glavnog pitanja: u kakvu su odnosu angažiranje u procesu oslobođenja i Kristovo otkupljenje prema TO?

Pojam spasenja je centralni pojam u kršćanstvu i u teologiji, ali nisu uvijek jasne granice i dometi ovog pojma. Jedan od nedostataka suvremene teologije jest i pomanjkanje dubljeg rasvjetljenja tajne ljudskog spasenja, kaže jedan teolog. U zadnje se vrijeme nešto radi u tome pravcu, ali još uvijek nedovoljno. Ovo se pitanje može promatrati ekstenzivno i intezivno, tj. kvantitativno i kvalitativno. Na koga se sve proteže pojam spasenja? I od čega nas je sve Krist otkupio?

a) Na koga se odnosi pojam spasenja?

U teologiji se više raspravljalo o širini Kristova spasenja: da li je Krist došao spasiti sve ljude ili samo izabrane? Mogu li se spasiti i nevjernici, tj. oni koji nisu upoznali pravoga Boga? Ne radi se o nevjernicima koji hotimično odbacuju Boga, jer Bog traži slobodni čovjekov pristanak.

Što se tiče pitanja da li je Krist umro za sve ljude, taj se problem u Katoličkoj Crkvi odavno smatra riješen, jer je zajamčen u Sv. pismu. Što se tiče drugoga pitanja: da li se i nevjernici mogu spasiti, tu je bilo i ima kolebanja. Dugo se držalo izreke: Izvan Crkve nema spasenja (Extra Ecclesia nulla salus). Smatralo se da je Crkva jedina posrednica spasenja, pa nije bilo tako očito da se mogu spasiti i oni izvan Crkve. Pravila se razlika o pripadnosti tijelu Crkve i pripadnosti duši Crkve. Teolozi su držali da se oni koji ne pripadaju vidljivoj zajednici Crkve, a žive po savjesti pošteno, mogu spasiti, jer posjeduju milost, pa tako pripadaju barem duši Crkve. Crkva je tako opet bila jedina posrednica spasenja.

I sama Crkva pod vodstvom Duha Svetoga stječe dublju spoznaju o samoj sebi, pa je tako i u ovome pitanju Drugi Vatikanski sabor rekao važne stvari. U konstituciji Svjetlo naroda *(Lumen gentium)* o tome kaže: »Oni koji bez krivnje ne poznaju Kristovo Evanđelje i Njegovu Crkvu, a ipak iskreno traže Boga i pod utjecajem njegove milosti nastoje djelom izvršiti Njegovu volju koju su spoznali po glasu savjesti, mogu postići vječno spasenje. Božanska providnost ne uskraćuje pomoć potrebnu za spasenje onima koji bez svoje krivnje nisu još došli do jasne spoznaje Boga i nastaje, ne bez božanske milosti, postići pravi život« (LG, 16). Tako se utjecajem Duha Svetoga, duhovni korizonti Crkve šire, te ona pod okrilje Kristova spasenja stavlja sve ljude dobre volje, iako nisu u vidljivoj zajednici s njom.

Na temelju iznesene činjenice TO zaključuje, da se spasava svaki čovjek koji je otvoren prema Bogu i ljudima i onda kad nije toga potpuno

svjestan. Konačno to vrijedi za sve ljude: kršćane i nekršćane. Po toj otvorenosti prema Bogu i ljudima treba sve mjeriti. Govoriti o prisutnosti milosti u svim ljudima — kako to čini sabor — znači u samom korijenu kršćanski vrednovati ljudsko djelovanje kao takvo, bez obzira tko ga izvodi: kršćanin ili onaj koji još ne vjeruje. Tako se u strogom smislu i ne bi moglo govoriti o »svjetovnom« svijetu, jer milost Božja djeluje u svima, misli Gutiérrez. Ako se spasenje sastoji u jedinstvu ljudi s Bogom i između sebe, onda ono nije samo neka onostrana stvarnost, nego nešto realno i konkretno što pripada ovozemaljskoj ljudskoj stvarnosti koju preobražava i nosi je prema njezinoj punini Kristu. Isto tako grijeh nije samo zapreka koja stoji na putu vječnog spasenja, nego — ukoliko je to prekid s Bogom — postaje povijesna stvarnost, jer je to i prekid zajedništva s ljudima, povlačenje u sebe. I pošto je grijeh unutar-povijesna stvarnost, osobna i društvena, koja se upliće u svakidašnjicu ljudskog života, prije svega je zapreka da taj život dođe do svoje punine koju nazivamo spasenje, završava Gutiérrez.[22]

Sve što smo do sada govorili odnosi se na ekstenzivnu dimenziju Kristova spasenja: Krist je umro za sve i svi se ljudi mogu spasiti, ako postupaju po glasu savjesti.

b) Od čega nas je Krist otkupio?

Ostaje još da se rasvijetli kvalitativna ili intezivna dimenzija Kristova otkupljenja: od čega nas je Krist otkupio? Da li smo od grijeha i smrti kao posljedica grijeha?

TO promatra Kristovo otkupljenje iz latinsko-američke perspektive i držeći se svoje hermeneutičke metode pokušaje odrediti »intezivnu« dimenziju Kristova otkupljenja. Leonardo Boff povlači paralelu između situacije u Palestini za vrijeme Kristovo i sadašnjeg stanja u Latinskoj Americi nalazeći frapantne sličnosti: ovisnost na političkom, društvenom, gospodarskom i religioznom polju. Daje analizu nutarnje strukture režima u vrijeme Kristovo i sada u Latinskoj Americi, gdje se opet vidi gotovo identično stanje. Boff se pita: kako se Krist u takvoj situaciji vladao i na čijoj je strani bio? Krist se nije predstavio, odgovara on, kao revolucionar koji želi uspostaviti odnos snaga i zadovoljiti svakidašnje društvene, političke i religiozne interese. Svoje slušatelje poziva na višu transcedentnu dimenziju koja nadilazi ovaj svijet u njegovu povijesnom fakticitetu. Riječ koja obuhvaća oslobođenje svih dimenzija jest *kraljevstvo Božje* o kojem govori Isus. Ali to Kraljevstvo nije samo budući događaj, nego »Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje« (Mk 1, 15). »Kraljevstvo Božje je među vama« (Lk 17, 21). »Ako li ja Božjim prstom izgonim zle duhove, znači, da je došlo k vama kraljevstvo Božje« (Lk 11, 20). Izraz *kraljevstvo Božje* ima svoj duboki korijen u čovjeku, jer »budi dinamizme apsolutne nade, koji su uspavani i pogaženi od povijesnih struktura, nade potpunog oslobođenja od

[22] G. Gutiérrez, usp. *Teologia della liberazione*, 147—151.

svih elemenata koji otuđuju čovjeka od njegovog pravog identiteta« kaže Boff.[23]

Kraljevstvo Božje označuje totalni smisao svijeta u Bogu, a oslobođenje je pravo oslobođenje onda, kad posjeduje univerzalni karakter koji je sposoban prenijeti apsolutni smisao života za kojim čovjek traga. Radi se, dakle, o potpunom ili totalnom oslobođenju čovjeka, a ne o djelomičnom oslobođenju od grijeha i smrti. U to je uključeno oslobođenje od ropstva, nasilja, izrabljivanja, patnje, glada, ekonomske, političke i kulturne ovisnosti itd. Jednom riječju, od svega što čovjeka tišti, smeta i sputava, da se ne razvija kao samostalno, slobodno i odgovorno biće koje upravlja svojom sudbinom.

Napastovanje Kristovo jest pokušaj, da se ova univerzalnost Božjeg kraljevstva i otkupljenja regionalizira, svede u uske parcijalne okvire, kaže Boff. — Tako napastovanje na gori, gdje Sotona pokazuje Kristu kraljevstva svijeta, pokušaj je da se svede na formu političke vlasti; napastovanje na vrhu hrama, da se svede na formu religiozne moći; napastovanje u pustinji da pretvori kamenje u kruh, da se kraljevstvo Božje svede na formu društvenog i političkog suvereniteta, koji može zadovoljiti temeljne potrebe čovjeka kao što je glad. »Krist kategorički odbija da uspostavi kraljevstvo vlasti, nastavlja Boff. On je Sluga svakoga ljudskog stvorenja, a ne njegov vladar. Na taj način utjelovljuje u svijetu ljubav Božju; bolje reći, čini vidljivom samu vlast ljubavi Božje, koja se sastoji u uspostavljanju reda koji ne povrijeđuje ljudsku slobodu niti oslobađa čovjeka da preuzme uzde projekta života.«[24]

Ovdje treba naglasiti da L. Boff i G. Gutiérrez naglašavaju čovjekovu odgovornost za ono što će on biti i za ono što se zbiva u svijetu. Zato i proces sekularizacije gledaju s pozitivne strane, jer ga smatraju posljedicom čovjekove zrelosti, koji je shvatio da je on stvaralac povijesti, odgovoran za vlastitu budućnost. Da je Krist upotrebio svoju božansku moć da promijeni svijet, to bi, kako misli Boff, bila manipulacija s čovjekom, jer bi tako bio oslobođen odgovornosti, bio bi obični gledalac, a ne stvaralac povijesti. Oslobođenje bi mu bilo paternalistički ponuđeno, a ne bi bilo napor njegova osvajanja i njegova angažiranja.

Krist, s jedne strane navješćuje totalno oslobođenje u svim njegovim vidovima, a s druge strane anticipira to totalno oslobođenje ostvarujući ga u pojedinačnim slučajevima oslobođenja koji su uvijek otvoreni prema sveukupnosti čiji su dio. To se vidi iz njegova zauzimanja za sve slabe i ponižene: carinike, pogane (satnik, žena sirofeničanka), bolesne svake vrste, grešnike, a sukobljava se s mogućnicima. Stoga su ga optuživali za »subverziju«, da je prijatelj carinika i grešnika, da je izjelica, da je lud, da je đavao u njemu itd., ali je ostao dosljedan sebi i onda, kad je radi svojih stavova morao poći na križ. Iz toga je jasno da se, prema TO, Kristovo otkupljenje ne odnosi samo na grijeh i smrt kao poslje-

•

[23] L. Boff, *Teologia della cattività e della liberazione,* Queriniana, Brescia, 1977, 193.
[24] L. Boff, usp. n. dj., 194—195.

dicu grijeha, tj. otkupljenje obuhvaća i fizičku dimenziju čovjekovu, proteže se i na sva tjelesna zla koja ga pritišću.[25]

Sve ono što je rečeno o Kristu i njegovu vremenu, Boff primjenjuje na sadašnje stanje u Latinskoj Americi. Iz analize izlazi, da su same strukture društva nepravedne, zle. Grijeh se »materijalizirao« u strukturama društva, i jedini je izlaz, ne u poboljšanju struktura, jer je to nemoguće, nego u mijenjanju struktura, ako se želi postići oslobođenje od svih zala i nedaća koje tlače latinsko-američko društvo.

c) Da li je proces oslobođenja isto što i Kristovo otkupljenje?

Bit je teološkog pitanja: jesu li Kristovo otkupljenje i proces oslobođenja o kojem govori TO na istoj razini? Postoji li među njima istovjetnost? Da li je kvalitativno ista stvar nekoga osloboditi od ropstva grijeha ili ga osloboditi ispod ropstva tuđe dominacije?

Ovdje je potrebna opreznost, jer to nije lako prosuditi. Oslobođenje ispod tuđe dominacije, prema TO, spada među ona oslobođenja koje nam je donio Krist, ali to još ne bi moralo značiti da je istovjetno s oslobođenjem od grijeha. Iako TO ne dijeli strogo naravno od nadnaravnog ipak ih nigdje izričito ne poistovjećuje. Rad na oslobođenju od svih ovozemaljskih robovanja, ipak bi spadao u otkupiteljsko djelovanje prema TO. Evo što o tome kaže Gutiérrez: »Ova tvrdnja o jedincatom pozivu na spasenje, bez ikakve distinkcije, religiozno korisno upotrebljava, u potpuno novom obliku, ljudsko djelovanje u povijesti, bilo da je kršćansko ili ne. Izgradnja pravedna društva ima vrijednost prihvaćanja Kraljevstva (Božjega); ili, ako želimo upotrebiti riječ nama bliže: *sudjelovanje u procesu oslobođenja već je, na stanovit način, djelo spasenja.*«[26]

Iz činjenice da postoji jedan nadnaravni poziv za sve ljude, izvodi se zaključak, da je sudjelovanje u izgradnji pravedna društva ujedno prihvaćanje Božjeg kraljevstva i rad na djelu spasenja, bez obzira da li to djelovanje izvodi kršćanin ili netko drugi tko pošteno misli i radi po savjesti: »Dosljedno, kad tvrdimo da se čovjek ostvaruje produžujući stvaranje pomoću rada, želimo reći, da se stavlja, po samom ovom činu, unutar sveobuhvatnog spasonosnog procesa. Raditi, preobražavati ovaj svijet znači postajati ljudi, izgrađivati ljudsko društvo; ne samo to, već spasavati. Slično: boriti se protiv stanja bijede i iskorištavanja i izgrađivati pravedno društvo, znači već uključiti se u pokret spasenja, na put prema njegovu punom ispunjenju.«[27]

Kako vidimo, sam rad na izgradnji pravedna društva jest rad na spasenju, jer i oslobođenje od zemaljskih nevolja, prema TO, spada u otkupiteljsko djelo Kristovo: Jer: »Bez povijesnih događaja koji oslobađaju nema rasta Kraljevstva (Božjeg) . . . Još više, može se reći, da povijesno, političko, oslobodilačko djelo jest rast Kraljevstva, spasonosni događaj, ali nije dolazak Kraljevstva niti čitavo spasenje. To je povijesno

•

[25] L. Boff, usp. n. dj., 185—214.
[26] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione* etc., 79. (potcrtao NB).
[27] Isti, n. dj., str. 160—161.

ostvarenje Kraljevstva i, ako je takvo, samo je navještavanje punine. Ta činjenica određuje razliku«, kaže Gutiérrez.[28]

Oslobođenje, dakle, od svih zemaljskih nevolja, samo je dio Kristova otkupljenja i djelomično ostvarenje njegova Kraljevstva ovdje na zemlji i u tome je cijela razlika između procesa oslobođenja i Kristova otkupljenja, prema Gutiérrezu.

Slično kaže i Leonardo Boff: »Trebamo stoga tumačiti, sa teološkog gledišta, svaku istinsku i konkretnu obavezu ljudi, Crkve, ideoloških grupa koji su zaposleni u preobražaju kontinenta koji je držan u stanju nerazvijenosti, kao nosioca i posrednika eshatološkog otkupljenja Kristova... Oslobođenje se pojavljuje osobito na socijalnom i političkom polju, jer je ondje, gdje više trpimo otuđenje, pritisak i pomanjkanje slobode. Ipak je istina da je oslobođenje Kristovo i Božje nešto više od društveno-političkog, ali je i društveno-političko također.«[29]

Boff naglašava, dalje, da teologija s jedne strane mora biti sasvim konkretna, jer će tako u politici i ekonomiji vidjeti pravedne, ljudske i aktualne posrednike Kristova spasenja za naš svijet, ali s druge strane mora biti otvorena prema nečem višem, jer je oslobođenje više od političke i ekonomske dimenzije i ide mnogo dalje: uključuje sve, univerzalno je i posebno uključuje oslobođenje od onoga što kvari sve ljudske planove: grijeha i pobjedu nad smrću.[30]

Iz svega izlazi da se radi više o »kvantitativnoj« negoli »kvalitativnoj« razlici između Kristova otkupljenja i procesa oslobođenja. Istina je da svi koji se žrtvuju za druge mogu zaslužiti spasenje, ali nije kvalitativno ista stvar, ako sam nekoga nahranio ili ga spasio za vječni život, ako sam nekoga oslobodio iz tamnice ili ga oslobodio grijeha.

d) Uloga Crkve kao sakramenta-znaka u procesu oslobođenja

S teološkog stajališta — prema TO — već su postavljene premise za ulogu Crkve u procesu oslobođenja. Glavne su zapreke uklonjene: oštra razlika između naravnog i nadnaravnog, podjela kompetencija između duhovne i svjetovne vlasti; postoji samo jedna, ljudska povijest i samo jedan čovjekov poziv, onaj nadnaravni. Ne postoji milost u Crkvi, a grijeh u svijetu, nego i u Crkvi i u svijetu postoji i milost i grijeh. Crkva nije jedina posrednica spasenja, jer spasenje mogu postići svi ljudi dobre volje, iako nisu upoznali Krista i Crkvu.

Osvrćući se na izraz Drugog vatikanskog sabora da je Crkva »sakramenat i znak«, Gutiérrez kaže: »Pojam sakramenat doista dozvoljava zamišljati Crkvu u okviru spasonosnog djelovanja i u terminima sasvim različitim od onih ekleziocentričnih postavki. Sam sabor se, kaže, nije uspio potpuno staviti na ovu liniju«, tj. izići potpuno iz ekliziocentrizma, ali su iskrsli novi elementi koji dozvoljavaju razmišljanja da se prekine

•

[28] Isti, n. dj., str. 183.
[29] L. Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brascia, 1977, 218—219.
[30] L. Boff, n. dj., 219.

s takvom ekliziocentričnom problematikom.[31] Na temelju izjave sabora da je Crkva sakramenat-znak, isti teolog pokušava izvesti zaključak da se Crkva mora decentralizirati i nešto mijenjati u svojim strukturama, pa nastavlja: »Nazvati Crkvu 'vidljivim sakramenat ovog spasonosnog jedinstva' (LG, 9) isto je što i definirati je u odnosu na plan spasenja čije ispunjenje u povijesti ona objavljuje i tumači ljudima. Kao vidljivi znak, Crkva poziva na stvarnost 'zajedništva s Bogom i jedinstva cijelog ljudskog roda' (LG, 1). Crkva se shvaća samo u funkciji stvarnosti koju ona sama navješta ljudima. Njezino postojanje nije 'za sebe' nego 'za druge'; njezin se centar nalazio izvan nje, u djelu Kristovu i njegovu Duhu. Po Duhu je postavljena 'opći sakramenat spasenja' (LG, 48); izvan djelovanja Duha koji vodi svemir i povijest prema njihovoj punini u Kristu, Crkva je ništa.«[32]

Bit se Crkve, dakle, nalazi u njezinoj funkciji, u odnosu prema toj funkciji, jer ona postoji »za druge«, ona »nije svrha sama sebi, ono što je važno jest njezina sposobnost da označuje stvarnost u čijoj funkciji postoji. (...) Njezina organizacija mora biti postavljena u funkciji njezina poslanja.«[33]

»Prekid s nepravednim društvenim poretkom i traženje novih crkvenih struktura, u kojima su zaposleni dinamičniji sektori kršćanske zajednice, imaju svoj temelj u ovakvoj ekleziološkoj postavci«, kaže Gutiérrez.[34] Samo ti prekidi i preorijentacije moraju biti radikalni, naglašava on. Moraju ići do korijena, a korijen se na ovome polju proteže izvan strogo crkvenog ambijenta. On se sastoji u načinu biti čovjek i biti kršćanin u sadašnjoj latinsko-američkoj stvarnosti. A taj se način sastoji u poistovjećenju s potlačenim klasama ovog kontinenta nepravde i pljačke, ali i daha oslobođenja i nade.[35] Navještanje Evanđelja, polazeći od poistovjećenja sa siromašnima, jest okupljanje Crkve solidarne s narodnim klasama kontinenta, solidarne s njihovim težnjama, s njihovom borbom da budu prisutne u latinsko-američkoj povijesti.[36] Kod navještanja Evanđelja treba »Znati osluškivati drugačiji glas od onoga koji smo navikli slušati u Crkvi.« Treba kritički zapažati društvene i kulturne kategorije u koje je zatvoren naš način življenja i navještanja Evanđelja, jer su te kategorije strane narodima pod tuđom vlašću, iskorištavanim klasama i protivne njihovim dubokim težnjama za slobodom, pa će im i samo Evanđelje biti strano, ako je servirano u takvim kategorijama, tvrdi Gutiérrez.[37]

U daljnoj perspektivi radi se o tome, naglašava, da se stvore kršćanske zajednice u kojima privatni vlasnici zemaljskih dobara neće biti i zaštitnici Evanđelja. Zajednice u kojima se ništa ne posjeduje mogu ostvariti društveno posjedovanje Evanđelja; tako i grupe koje proročki

•

[31] G. Gutierrez, *Teologia della liberazione etc.*, 255—256.
[32] G. Gutiérrez, *Teologia della liberazione* etc., 257—258.
[33] Isti, n. dj., 259.
[34] Isti, ibid, 259.
[35] Isti, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia, 1981, 88.
[36] Isti, ibid., 87.
[37] Isti, ibid., 88.

navještaju Crkvu koja je potpuno u službi ljudi koji se bore da budu ljudi. Ono što je teško shvatiti upravo je to da se moraju boriti da budu ljudi u svijetu u kojem je riječ Božja bila, a i još je življena, mišljena i naviješćivana! Samo ako takva Crkva duboko pusti korijenje u mase koje su izrabljivane i potisnute ili, još više, ako iziđe iz njih samih, njihovih težnji, njihovih probitaka, njihovih borbi, njihovih kulturnih kategorija, uobličit će se Božji narod, koji bi bio narodna Crkva, koja će učiniti da evanđeosku poruku čuju svi ljudi i bila bi znak Gospodara povijesti.[38]

Gutiérrez upozorava, da svijet u Latinskoj Americi u kojem kršćanska zajednica mora živjeti, jest svijet društvene revolucije. Crkva na to mora paziti, jer će upravo na ovome terenu biti definirana funkcija Crkve: »Njezina vjernost Evanđelju ne dozvoljava joj drugu alternativu: Crkva mora biti vidljiv znak Gospodinove prisutnosti u težnji za oslobođenjem i u borbi za humanije i pravednije društvo. Samo će tako Crkva biti vjerodostojna i učinkovita poruka ljubavi koje je nositeljica«, kaže on.[39]

Iz iznesenih misli naziru se neki obrisi Gutiérrezove ekleziologije, a sasvim je jasno kakvu je ulogu namijenio Crkvi u procesu oslobođenja.

Leonardo Boff je još zahtjevniji. Navest ćemo samo neke misli. On naglašava da Crkva ne može narcisoidno živjeti od istine da je grad sagrađen na gori i da je svjetiljka na svjećnjaku, jer, od kada je Krist umro braneći istinu o čovjeku, navještanje Evanđelja ima za svoju konstitutivnu dimenziju mijenjanje svijeta. Evanđelje nije doktrinalno izlaganje činjenica prošlosti; to »je poziv na obraćenje koje transformira osobe i društvene strukture«. Eshatološko se oslobođenje utjelovljuje realno sada u povijesti, iako je to ostvarenje u ograničenoj mjeri, ali se otvara na definitivan način prema budućnosti u Bogu. »I zbog toga za Crkvu ne mogu biti indiferentni politički i ekonomski modeli, društvene strukture i načini sudjelovanja sviju u zajedničkom poslu i odlukama koje se donose za čitavu zajednicu.«[40]

Poziv na obraćenje i promjenu, stvorit će napetost između Crkve i društvenih struktura koje se ne otvaraju prema oslobođenju sviju. Ali, iako se »poslanje Crkve Kristove sastoji u pomirenju«, »ovdje neće moći biti pravog pomirenja, sve dok budu trajali motivi koji doprinose društvenim razdorima i klasnoj borbi. Dosljedno, pomirenje je moguće samo putem obraćenja onih koji prouzrokuju osiromašenje i nepravde«, tvrdi Boff.[41]

Dakle, glavne misli o Crkvi Gutiérreza i Boff bile bi ove:

— jedna od bitnih oznaka Crkve jest služenje, a ne vladanje u bilo kojoj formi (hijerodulija, a ne hijerarhija, kaže Boff);

•

[38] G. Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia, 1981, 88—89; usp. isti, *Concilium* 6/74, 95—96.
[39] Isti, *Teologia della liberazione etc.*, 259—260.
[40] L. Boff, n. dj., 255.
[41] L. Boff, n. dj., 257.

— Crkva kao znak mora biti sposobna označavati stvarnost u čijoj funkciji postoji i djeluje;

— ona mora prekinuti sa svim nepravednim društvenim sustavima i ne vezati se ni uz koji, ma kako bio pravedan;

— ne smije biti centar moći, pa stoga ni riječ Božju navješćivati u kategorijama zapadne kulture, nego se prilagoditi shemama kulture naroda kojem se navješćuje riječ Božja, tj. mora biti narodna Crkva u smislu da je izrasla iz samog naroda i poistovjećuje se s narodom, siromašnima i potlačenima;

— nisu dovoljne općenite rasprave i deklaracije (»deklaracije ne oru ledine«, netko je rekao), nego »one se moraju provjeravati u neprekidnom tkivu ljudskoga života« (Boff).

KRATKI OSVRT

Polazeći iz latinsko-američke perspektive, teologija oslobođenja, iznijela je mnoge zanimljive i pozitivne stvari koje su vrlo važne za daljnju budućnost Crkve na tom kontinentu gdje je sve u revolucionarnom vrenju. Nadamo se da će Crkva i dalje sve činiti da se silne mase kršćanskog naroda, ponajviše siromašne i obespravljene, ne udalje od svijetla Evanđelja. Sv. kongregacija za nauk vjere u svojoj Instrukciji o TO (3. IX 1984.) ne osuđuje nego upozorava i opominje na opasnosti zbog ideoloških zastranjenja koja vode izdaji same stvari siromaha. U uvodu se Instrukcije kaže i ovo: »Ovaj poziv nikako ne treba tumačiti kao osudu svih onih koji žele odgovoriti s velikodušnošću i s autentičnim evanđeoskim duhom »prvotno se opredjeljujući za siromašne«. Instrukcija ne bi trebala nipošto poslužiti kao izgovor svima onima koji se utvrđuju u stavu neutralnosti i indiferentnosti prema tragičnim i hitnim problemima bijede i nepravde. Naprotiv, nju je diktirala sigurnost da iznesena teška ideološka zastranjenja svršavaju neizbježivo izdajom stvari siromaha. Nužno je, više nego ikada, da se mnogobrojni kršćani, prosvjetljeni vjerom i odlučni da žive kršćanski život u njegovoj punini, angažiraju u borbi za pravdu, slobodu i ljudsko dostojanstvo, zbog ljubavi prema svojoj razbaštinjenoj, potlačenoj ili progonjenoj braći. Više nego ikada, Crkva želi osuditi zloupotrebe, nepravde i atentate na slobodu, gdje god se susreću i tko god su njihovi začetnici, i boriti se sredstvima koja su joj vlastita za obranu i promicanje ljudskih prava, posebno u osobi siromaha.« Stoga T. O. ima pravo kad kaže da Kristovo otkupljenje nije samo duhovno,, nego da se oslobođenje sastoji i u tome, da se »nahrani gladne«, »napoji žedne«, »zaodjene gole«, ali ne tako da im se paternalistički dobacuju mrvice s bogatog stola bogatih iz kršćanskog milosrđa, nego da im se omogući da svojim radom ostvare dostojan ljudski život. To je zahtjev Evanđelja, to traži i Drugi vatikanski sabor (usp. UR, 12; GS, 66). Drugo je pitanje može li se oslobođenje od ovozemaljskih nedaća i zala staviti na istu razinu, u isti red s duhovnim otkupljenjem od grijeha i smrti? Ovdje je potrebna suzdržanost, jer, iako T.O. tu pravi razliku, ipak se čini, kako je već rečeno, da se radi o kvantitativnoj, a ne o kvali-

tativnoj razlici. Takva razlika nije dovoljna. Ista je stvar s pitanjem naravnog i nadnaravnog reda i njihova međusobnog prožimanja i jedinstva: to pitanje u teologiji ostaje otvoreno, ali se prelaze granice, ako se poistovjećuju. Kad Sabor upotrebljava izraz »integra vocatio«, time želi obuhvatiti cjelokupno čovjekovo određenje; no iz toga se ne može zaključiti da su naravni i nadnaravni čovjekov poziv kvalitativno isti. Izričito to ne tvrdi ni TO, ali rad na ostvarenju ovozemaljskih čovjekovih ciljeva smatra otkupiteljskim radom.

Instrukcija naglašava da se u ovom dokumentu radi o onim izrazima ove struje teološke misli koji »pod imenom 'teologije oslobođenja' iznose novu interpretaciju sadržaja vjere i kršćanskog življenja, koja se ozbiljno udaljuju od vjere Crkve i sačinjava njezino praktično nijekanje« (VI, 9). U temeljima te nove interpretacije sadržaja vjere, stoji nekritičko preuzimanje elemenata marksističke ideologije i biblijske hermeneutike iskvarene racionalizmom (VI, 10). Bit se kritike *Instrukcije* odnosi na marksističku analizu stvarnosti i to na borbu klasa kao temeljni zakon povijesti, što se protivi univerzalnosti evanđeoske ljubavi. Jasno je da se ne možemo, u ovom kratkom osvrtu, zaustavljati na analizi *Instrukcije* Sv. kongregacije za nauk vjere.

Uz marksističku analizu najspornije je pitanje hermeneutike, tj. načina tumačenja Objave u TO. Dok je tradicionalna teologija polazila od Objave da bi odredila vrijednost kršćanske prakse, TO polazi od vjerske prakse da bi iz te prakse reinterpretirala smisao Objave. Sudjelovanje u povijesnoj praksi oslobođenja ima opravdanje samo u sebi i postaje kriterij za reinterpretaciju Objave. Tradicionalna teologija daje spoznaju o vjeri općenito i izvan neke vjerske prakse, a TO razmišlja o vjeri kao konkretnoj povijesnoj praksi i ta praksa je mjesto provjeravanja teoloških postavki.[42] Ovdje je jasan utjecaj marksističke misli, da je praksa kriterij istine. To je hermeneutika za koju Raul Vidales kaže da »proizlazi iz same nutrine procesa prakse i teološke refleksije jer tumačenje (čitanje) Biblije koje ne vodi računa o konkretnom povijesnom procesu, nužno postaje nezakonito tumačenje Riječi Gospodnje. Jednom riječju, treba hermeneutika koja dozvoljava preinačenja Biblije u drugu bibliju«.[43]

U stvari, što znači reinterpretacija Sv. pisma za TO? Znači, da je način tumačenja Objave ovisan o povijesnim prilikama i okolnostima, jer je Božja Riječ dana čovjeku u ljudskim kategorijama onoga vremena i kulture naroda u kojem je objavljena. Zašto bi bila potrebna ta reinterpretacija? Zato, jer se i vjerska praksa ne pojavljuje nikada u čistom i jednostavnom obliku, kaže Boff, nego u nju ulaze elementi kulture, ideologije, narodne tradicije, interesi grupe, osobna iskustva vjernika itd. Vjera koja je baš tako uvjetovana postaje objekt teologije, koja je opet produkt kulture sa svim gore spomenutim uvjetovanostima. »Zbog toga, kad se govori o vjeri-praksi, potrebno je izdvojiti ono što sačinja-

[42] Claude Geffré, *Lo choc di una teologia profetica*, *Concilium*, 6/1974, 19.
[43] R. Vidales, *Acquisizioni e compiti della teologia lat.-americ.*, *Concilium*, 6/1974, 162.

va zahtjeveni Božji poziv i njegove teološke, društvene i zato ideološke vidove koji su vezani uz neku prošlu epohu i koji malo ili ništa govore našem vremenu.«[44]

Ostaje još važno pitanje: je li dovoljno da se od ove »zahtijevne Božje poruke« odvoji »njezin povijesni balast« i prezentira u suvremenom kulturnom ruhu ili joj uz novo ruho treba dati i novi smisao? Čujmo opet L. Boffa: »Važno je posvijestiti ovaj hermeneutički postupak. U suprotnom slučaju ponovo upadamo u teološke pozicije koje apsolutiziraju tumačenja i dužna čitanja u određenom kulturnom obrascu, zamrzavajući ih u vremenu i pokušavajući im dati uvijek isti smisao za sva vremena.«[45] Radi se, dakle, ne samo o promjeni »ruha«, nego i o promjeni smisla, tj. o hermeneutici »koja dozvoljava preinačenje Biblije u drugu bibliju«, kako reče Raul Vidales.

U korijenu svih tih dedukcija stoje društvene znanosti, koje analiziraju društvo, društvene promjene, povijest itd., pa se promjenjive ljudske kategorije prenose i na transcedentni sadržaj Božje Riječi, jer je i ona posredovana medijem ljudskog govora. Ipak, ljudskom mjerom mjeriti Božju stvarnost nije moguće ni opravdano, iako je istina, da tim ljudskim kategorijama, kojima se prenosi Božja Riječ treba duboko pročišćavanje, transformiranje i sublimiranje, da bi iz njih što jače izbijala Božja poruka.

Jasno je da hermeneutički princip koji se primjenjuje pri tumačenju Biblije mora biti univerzalan da se može primijeniti na cjelokupnu Božju objavu, a ne samo na neki njezin dio. Izgleda da se baš to događa teologiji oslobođenja: jedna partikularna kategorija, »oslobođenje«, primjenjuje se na »univerzalnost« Božje objave, tj. pokušava se tumačiti cjelokupna Božja objava gledajući je kroz prizmu te partikularne kategorije »oslobođenja«. Termin »oslobođenje« može se odnositi samo na jedan isječak u cjelokupnoj Božjoj objavi, pa se na taj isječak može i primijeniti, ali zato ne može pretendirati da bude univerzalni hermeneutički princip za cjelokupno tumačenje Božje objave, jer to po sebi nije. Iz toga izlazi da i TO ne može biti univerzalna teologija, premda ona to želi, nego parcijalna teologija, koja se bavi nekim određenim pitanjima unutar univerzalne teologije.

•

[44] L. Boff, n. dj., 40—41.
[45] L. Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brescia, 1977, 187.

DIE BEFREIUNGSTHEOLOGIE UND DIE CHRISTLICHE ERLOESUNG

Zusammenfassung

Im vorliegenden Artikel geht der Autor der grundsätzlichen Frage nach, ob die Befreiungstheologie, die von Christus erwirkte Erlösung von Sünde und Tod auf die gleiche Ebene mit der Befreiung von irdischen Nöten wie Hunger, Knechtschaft, Unterdrückung und Ausbeutung setzt. Um dies beantworten zu können, muss zunächst untersucht werden, wie die Befreiungstheologie das Verhältnis von Natur und Gnade, Heils- und Weltgeschichte, geistlicher und weltlicher Macht näherhin bestimmt. Der Autor stellt hier eine erhebliche Verminderung dieser Unterschiede fest.

Für die Befreiungstheologie ergibt sich daraus die Forderung nach dem Einsatz der Kirche im Befreiungsprozess, weil das Erlösungswerk Christi auch die Befreiung vom irdischen Elend in sich einschliesst. Einige Befreiungstheologen sehen zwischen Erlösung von Sünde und Tod und Befreiung von gesellschaftlichen Misständen nur noch einen quantitativen Unterschied. Der Autor meint hingegen, dass die beiden Kategorien nicht qualitativ gleich sein können, sowie dass die Praxis kein oberstes hermeneutisches Kriterium zur Bibelreinterpretation bieten kann.