

SPASENJE I OSLOBOĐENJE

Dr Marijan VALKOVIĆ

Spasenje je svakako jedan od središnjih pojmova kršćanske vjere. Baš zato jer je u središtu, nemoguće ga je dokraja pojmovno odrediti. Možemo samo pokušati da mu se približimo s raznih polazišta i pod raznim aspektima. Uz to, sam pojam spasenja ima svoju povijest i svoj razvoj. Što se tiče – da tako kažemo – kvantitativnog značenja ovog pojma, posljednjih desetljeća učinjen je golem napredak. Još nismo dovoljno svjesni velikog zaokreta u tom pogledu i, pogotovo, nismo povukli sve pastoralne posljedice koje odatle proizlaze. Univerzalnost Božjega spasenjskog plana danas došire doista širok raspon. Za današnju katoličku teologiju, čini se, više nije tako goruć problem spasenje nekrštene djece, kako je još nedavno bio, iako se možda ponetko još uvijek njime muči. Na Drugom vatikanskom saboru, prvi put u povijesti Crkve, službeno je rečeno na koncilskoj razini kako postoji mogućnost spasenja i za one koji formalno ne vjeruju u Boga, ali nastoje iskreno živjeti po diktatu vlastite savjesti¹. To je velik zaokret nakon stoljetnih mišljenja koja su se pozivala na Poslanicu Hebrejima (11,6) i zahtijevala kao uvjet za spasenje (necessitate medii) odraslih osoba aktualnu vjeru barem u ove dvije istine: da Bog postoji te da nagrađuje dobro, a kažnjava zlo. Neki su teolozi čak dodavali da je „nakon što je proglašeno evanđelje” barem vjerojatno da se kao uvjet za spasenje traži i vjera u otajstva Trojstva i utjelovljenja². Stoljeća su također vezivala mogućnost

1 „Oni koji bez krivnje ne poznaju Kristovo Evanđelje i njegovu Crkvu, a ipak iskreno traže Boga i pod utjecajem 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 nastoje, ne bez božanske milosti, postići pravi život” (Lumen gentium, 16). Koncil se, doduše, pritom poziva na jedno pismo Kongregacije sv. oficija, ali tek iz najnovije povijesti Crkve. Neke skupine američkih katolika, osobito u *St. Benedict's Center* i u *Boston College*, tumačili su staro načelo „izvan Crkve nema spasenja” u isključivom i rigorističkom smislu, tako da bi svi nekatolici (osim katekumena) bili lišeni vječnog spasenja. Pismo, upućeno bostonskom nadbiskupu 8. kolovoza 1949, osuđuje taj rigoristički stav (DS 3866–3873). Štovše, Leonard Feeney, dokraja tvrdokoran u svojim stavovima, bio je poimence isključen iz Crkve 1953.

2 Usp. npr. H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, tomus II: *De praeceptis Dei et Ecclesiae*, br. 8–10. Kao podloga je slijedeći „assertum”: „*Fides actualis adultis omnibus necessaria est necessitate medii, nondum iustificatis ad iustificationem, iustificatis ad salutem*” (br. 7).

spasenja uz sakrament krsta i pripadnost katoličkoj Crkvi. Spominje se kao primjer da je sv. Franjo Ksaverski vjerovao kako su osuđeni na vječnu propast oni koje ne uspije pokrstiti, što je davalo polet i žar njegovu misionarskom djelovanju³. Tragove takvih shvaćanja nalazimo i u novijim vremenima. Kad je u prošlom stoljeću engleski poslanik tražio u Rimu neka objašnjenja u vezi s enciklikom *Quanta cura* i sa *Syllabusom*, rekao mu je tom prigodom Pio IX:

„Izvan rimske Crkve nema spasenja. Ipak ja, papa, mislim da se neki protestanti mogu spasiti po posebnoj Božjoj milosti. Mislim na one protestante koji zbog posebnih okolnosti nikada nisu bili u mogućnosti da spoznaju istinu, ali za one poput Vas koji su živjeli u Rimu kod samog izvora istine koju nisu prepoznali i prihvatili, ne može biti spasenja“⁴.

Mogli bismo zaključiti da je razvoj, pod ovim aspektom, uglavnom dovršen⁵.

Preostaje mnogo teže pitanje kvalitativne naravi i kvalitativnog produbljenja samog pojma spasenja. Tu je pred nama golem posao, ali o njemu će bitno ovisiti uspješnost crkvenoga pastoralnog rada. Što znači „spasenje“ za modernog čovjeka i kakvo mu „spasenje“ treba naviještati? Uvijek isto spasenje po Isusu Kristu, dakako, ali ono je pojmovno neiscrpivo te se daje izreći na razne načine, više ili manje na valu želja i potreba današnjih ljudi.

To pitanje postavljao je i Congar nakon Koncila. Vrlo je lijepo i korisno što je Koncil opisao Crkvu kao „sakrament spasenja“, ali Congar nastavlja: „Postoji pitanje o kojem se dosada veoma malo pisalo: što znači, za svijet i za čovjeka, biti spašen? U čemu se sastoji spasenje?“ On nastavlja, na drugom mjestu: „Nužno je da se opet pitamo veoma ozbiljno o našem poimanju spasenja. Jedva postoji drugi teološki pojam koji sadrži neposredne posljedice – vrlo konkretne i vrlo važne – a koji je ostavljen tako nejasan i koji krajnje hitno traži adekvatnu razradu“⁶.

Problem je u tome što je kršćansko poimanje spasenja eshatološke naravi, ali s djelovanjem koje počinje već sada, zahvaćajući čovjeka u cijelom rasponu njegove naravi, osobne i društvene.

U BIBLIJSKOJ PERSPEKTIVI

Ako se hoće bolje shvatiti tako važan pojam kao što je „spasenje“, tada je posve razumljivo da treba početi od Svetog pisma, u njegovim izravnim izričajima i u onim opisima koji možda manje izričito, ali ne manje relevantno govore o „spa-

3 K. Rahner, *Sendung und Gnade*, Innsbruck 1961, str. 398. Rahner smatra da je to bila i perspektiva sv. Pavla: „Za Pavla su bili izgubljeni ljudi koji ne bi dopri do krsta. Doduše, Pavao nije o tome postavio neku dogmu, ali u praksi je to bilo njemu samo po sebi razumljivo. Iz ove perspektive je Pavao misionirao“ (ondje).

4 F. J. Coppa, *Pope Pius IX: Crusader In A Secular Age*, Boston 1979, str. 147.

5 Tako zaključuje G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Maryknoll, New York 1973, str. 150.

6 Y. Congar, *Situation et tâches*, str. 80 i u *Masses Ouvrières*, br. 258 (prosinac 1969), str. 8. Usp. Gutierrez, n. dj., str. 178, bilješka 1.

senju". Pritom upada u oči da je biblijski pojam spasenja vrlo sličan i srodan s pojmom „oslobodenje”, koji je svakako jedan od ključnih pojmova suvremene teologije. Čitajući Sveto pismo pod ovim vidom dolazimo do važnih spoznaja.

Tako već na početku Svetog pisma Bog se objavljuje kao „osloboditelj”, čak i u političkom smislu. On vidi bijedu i potlačenost svog naroda te ga svojom moćnom rukom vodi prema slobodi. Knjiga Izlaska sa svojim opisom oslobađanja izraelskog naroda iz egipatskog ropstva bit će ishodišna točka u poimanju spasenja ne samo izraelskog naroda nego i u cijeloj kršćanskoj tradiciji. U Starom zavjetu socijalno-politička crta tog „oslobodenja” je vrlo uočljiva. Ona će se konkretno zirati u raznim naporima da se – u ime Jahvino – uklone nepravde, tlačenje, iskorištavanje, bijeda itd.

„Oslobodenje siromašnih i potlačenih je središnja točka mesijanskog spasenja i ono će označiti budućnost koju Bog namjerava i obećaje, kao što označava i smjer njegovih zahvata u sadašnjosti: zbog toga se on naziva Spasiteljem: izraz potječe iz hebrejskog obiteljskog prava i označava bližeg rođaka koji se iz solidarnosti zalaže za život i slobodu rođaka koji su pali u ropstvo zbog dugova te ih otkupljuje”⁷.

Bog osloboditelj, paradigmatički prikazan kao osloboditelj izraelskog naroda iz egipatskog ropstva, imat će svoje velike glasnike u starozavjetnim prorocima, koji će snažno žigosati vjeru i pobožnost odvojene od socijalnih potreba bližnjega. Dosta je sjetiti se samo teških riječi Izaije (1,11–17; 58,3–11), Jeremije (7,4–7), Amosa (5,21–25), Miheja (6,6–8) i drugih. Socijalno-političke koordinate čovjekova života Bog uzima ozbiljno. Ukoliko one zarobljuju čovjeka, treba ih izmijeniti. Treba izvršiti temeljit zaokret, „obrat/obraćenje” („šub”), treba „otkupiti/osloboditi” („pādāh”, „go’el”).

U Novom zavjetu Isus upotpunjuje i ispunjava proročka obećanja o oslobodenju, o kraljevstvu slobode i mira. U tom pogledu upravo programatski zvuči Isusovo pozivanje u nazaretskoj sinagogi na Knjigu proroka Izaije (Lk 4,16–19):

„Duh Gospodnji na meni je
jer me pomaza!

On me posla

blagovjesnikom biti siromasima;

proglasiti sužnjima oslobodenje,

vid slijepima;

na slobodu pustiti potlačene,

proglasiti godinu milosti Gospodnje” (Iz 61,1–2).

Isus naviješta kako je kraljevstvo Božje u prvom redu za siromašne, prezrene i potlačene („avawim” i „dallim”). To mesijansko kraljevstvo je eshatološke naravi, ali s djelovanjem već u sadašnjem vremenu, već „sada”, iako početno i nepotpuno. Smisao Isusova života je da nas uvede u to „kraljevstvo Božje”, da nas „spasi”. Budući da je pojam „spasenja” u Novom zavjetu temeljan i sveobuhvatan, on dolazi u bogatstvu opisa i izričaja, a upravo „osloboditeljske” crte i oznake su vrlo prisutne.

7 G. Gatti, *Liberazione*, u *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Torino 1977, str. 385.

U tom mesijanskom kontekstu Novoga zavjeta važni su slijedeći pojmovi: spasenje i otkupljenje (sôtēr, sôtēria, sōzein), sloboda od raznih oblika potčinjenosti (ryesthai), otkupljenje kao oslobođenje otkupninom (apolytroxis), kao pomirenje nakon svade i neprijateljstva (katallagē, reconciliatio), kao naknada (eirēnē, mir u smislu „šalom“), kao zadovoljština za grijeh (hilaskesthai, u smislu „kippur“), kao oprostjenje grijeha (aphesis), kao pravna pomoć (paraklētos, advocatus), kao otkupljenje za zajednicu (ecclesia), kao oslobođenje za bratsku ljubav i za samu slobodu djece Božje (eleutheria), kao obnova čovjeka i svijeta (kainos, neos), kao život u punini (zoē), kao oslobođenje od „demonskih sila“⁸.

Spasenje kao „sloboda“ i – dinamički – kao „oslobođenje“ možemo shvatiti u dva smjera: kao oslobođenje „od nečega“ i kao oslobođenje „za nešto“. Što se tiče prvog smjera, ono je oslobođenje od grijeha i krivnje; od svih vrsta egzistencijalnih tjeskoba, koje su ljudi antike ponajviše doživljavali kao strah od demona, od zahvata sudbine ili heimarmenē, od raznih tjeskoba spojenih s problemom smrti, da „oslobodi one koji – od straha pred smrću – kroza sav život bijahu podložni ropstvu“ (Heb 2,15); također od egzistencijalnih briga i svih vrsta dnevnih skrbi (Mt 6,19,34); od žalosti, očaja i beznada, od nezadovoljstva bližnjim i Bogom; od nedostatka slobode, od nepravde, od opresivnih i otuđujućih spona; od nedostatka ljubavi, od hirovitosti i egoizma; od praznovjerja (Mk 9, 42; Lk 17,22–37); od zloupotrebe povjerenja (Mk 9,42; Lk 17,1–3a; Mt 18,6 sl); od nemilosrdnog osuđivanja drugih (Mt 7,1–5); do brige za dobar glas, u nastojanju da budemo netko ili da budemo glasoviti (Mk 10,35–45); od straha; od života ljudi koji „nemaju nade“ (1 Sol 4,13) itd.

U čemu je Isusovo oslobođenje „za nešto“?

To je oslobođenje za slobodu, pravdu, mir među ljudima i s Bogom; za povjerenje u smisao života; za novo stvarjenje i obnovu svih stvari; za radost i sreću; za život u vječnoj slavi; za ljubav i nadu; za posvećenje; za slobodu da budemo njegov narod, očišćen od grijeha i koji revnuje oko dobrih djela (Tit 2,14); za moralno zalaganje u svemu „što je dobro, plemenito, pravedno, čisto, što god ljubazno, što god hvalevrijedno; je li što krepost, je li što pohvala“ (Fil 4,8–9); da budemo drugima dobrotivi i milosrdni (Ef 4,32), da nadvladavamo zlo dobrim (Rim 12, 21; 1 Pet 2,15).⁹

Iz svega proizlazi da je osloboditeljska dimenzija spasenja vrlo prisutna u Novom zavjetu, dijelom izričito, a dijelom opisno. Promatrana u svojoj srži, ona je bila uvijek prisutna i u naviještanju Crkve, osobito u svom ključnom značenju kao oslobođenje od grijeha, što će trajno ostati u žarištu crkvenog naviještanja o spasenju. Ipak ne možemo prikriti činjenice da je kroz nekoliko stoljeća u katoličkoj Crkvi skoro zamrlo Pavlovo isticanje „slavne slobode djece Božje“ (Rim 8,21) i „slobode za koju nas Krist oslobodi“ (Gal 5,1). Jedan od posljednjih teologa „kršćanske slobode“, izuzevši najnovije vrijeme, bit će augustinac Girolamo Seripando (1482–1563), kardinal i jedno vrijeme papin legat na Tridentskom

8 E. Schillebeeckx, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, str. 477–511.

9 Usp. E. Schillebeeckx, n. dj., str. 513.

crkvenom saboru (njegovo djelo *De iustitia et libertate christiana*). Nakon njega katolički će teolozi većinom šutjeti o toj temi, budući da je ona postala opasno oruđe u rukama protestanata. Tek produbljeni i obnovljeni studij Svetog pisma, zajedno s liturgijskom i uopće teološkom obnovom, pridonijet će ponovnom isticanju slobode (i oslobođenja) kao sastavnog dijela kršćanskog spasenja.

SLOBODA ZA DANAŠNJEG ČOVJEKA

Moderna se povijest ne da shvatiti bez dubinske težnje za slobodom, i to svestranijom i sve radikalnijom. Poznato je kako se moderna misao, od Kanta navamo, sve više okreće oko pojma čovjekove slobode. Po Hegelu „svjetska povijest je napredak u svijesti slobode”. No u isto vrijeme čovjek danas zna kako je njegova sloboda trajno u opasnosti da bude prikraćena i zarobljena. I ranije je čovjek bio mnogostruko zarobljen, ali toga nije bio svjestan. Jednostavno se mirio s raznim oblicima potčinjenosti i ropstva. Danas, međutim, ljudi znaju da je najveći dio njihova robovanja povijesno uvjetovan i da se, uz goleme napore, dadu promijeniti uvjeti života. To paradoksalno stanje ovako opisuje Drugi vatikanski sabor: „Nikada čovječanstvo nije raspolagalo tolikim bogatstvom, mogućnostima i ekonomskom moću, pa ipak još ogromni dio pučanstva u svijetu trpi glad i oskudicu kao i potpuni analfabetizam golemog postotka ljudi. Nikada ljudi nisu imali tako izoštreni smisao za slobodu kao danas, dok u isto vrijeme nastaju novi oblici društvenog i psihičkog ropstva” (GS 4).

Pritom se širi pojam „slobode” i dobiva nova obogaćenja. Ne radi se više samo o „slobodama” ili „sloboštinama” u tradicionalnom političkom smislu (osobna sloboda, građanska, narodna, vjerska itd.) nego i o ekonomskoj, kulturnoj, rasnoj itd. Djelomično će tome pridonijeti i marksistička kritika suženog pojma slobode u građanskom smislu. Siromaštvo, neznanje („analfabetizam”) i bolesti su oblici neslobode i robovanja, a naša suvremena civilizacija stvara mnoštvo novih oblika robovanja (raznovrsni oblici manipuliranja, droge itd.). Pun pojam slobode mora obuhvatiti cijelo područje ljudskog života, a ne samo njegovu duhovnu stranu.

Drugo veliko obogaćenje i produbljenje pojma slobode je u tome što se ona ne shvaća statički i esencijalistički, nego povijesno i dinamički kao proces, kao „oslobođenje”. Povijesni razvoj čovječanstva daje se shvatiti kao proces oslobađanja od raznih oblika prisile i nužde. Bilo bi sljepilo ne prepoznati i priznati učinjene korake, iako ne smijemo zaboraviti da se i već prevladani oblici robovanja znaju pojavljivati u novom ruhu. Odatle potreba trajnih kritičkih napora u vezi sa slobodom i oslobođenjem.

NOVO DOBA TEOLOGIJE?

Nakon Drugoga vatikanskog sabora imamo, čini se, novo razdoblje u povijesti katoličke teologije. Nakon patrističke teologije, skolastičke, pozitivne, antropološko-egzistencijalne (npr. K. Rahner sa svojom varijantom antropološko-transcendentalne teologije) dolazi novo razdoblje za katoličku teologiju. Nakon „antropološkog obrata” po završetku drugoga svjetskog rata imamo jak pomak prema po-

vijesnim i „političkim” implikacijama teologije i kršćanske vjere.¹⁰ Osobito će teolozi tzv. „teologije oslobođenja” isticati novost tog teološkog pristupa. Tako, prema Gutierrezu, nakon prvog razdoblja teologije shvaćene kao „mudrost” i nakon dugog razdoblja teologije kao „racionalne spoznaje”, nastupilo je novo doba teologije kao refleksije nad konkretnom praksom.¹¹

Ne treba se čuditi ako nađemo na različite sudove o stanju teologije u sadašnje burno vrijeme. Tako smatra W. Kasper: „Nasuprot proširenoj trijumfalističkoj legendi da je današnja teologija doprla mnogo dalje od tradicije, ja smatram sadašnje stanje u teologiji upravo dezolatnim. U zamršenoj punini priloga diskusijama gdje naći uvjerljiv početak nečega novoga, gdje na veliko izrađen nacrt koji bi se barem izdaleka mogao usporediti s velikim djelima tradicije?”¹²

To bi doista moglo vrijediti posebice s obzirom na sistematičnost i zaokruženošću. U kratko vrijeme previše je toga u preispitivanju, pa sve izgleda u nekom neredu. No čini se da ipak usred svega toga imamo neke dubinske tokove koji govore o novom razdoblju katoličke teologije. U tom smislu kaže M. D. Chenu, dobar poznavalac povijesti teologije i poznati stručnjak za život i djelo Tome Akvinskoga: „Možda bi se moglo reći da je izraz 'novo doba' prejak za svakoga koji je proučio prolom reformacije i renesanse i još uvijek osjeća njihove učinke; no ja sam sklon vjerovati da će naši potomci u dvadeset i prvom stoljeću prepoznati naše vrijeme kao 'reformaciju' i 'renesansu' u mnogo radikalnijem smislu od onih u šesnaestom stoljeću, barem što se tiče njihovih posljedica.”¹³

Od velikim dijelom apstraktne i pojmovne razine teologija silazi u područje konkretne ljudske povijesti i konkretnog života. Pritom ona stavlja naglasak na socijalnu i, ako hoćemo, „političku” stranu ljudskog života, ali s posebnim značenjem, gdje „političko” označava ono što se na bilo koji način očituje i utječe na „polis”, tj. na zajednički život čovjeka u društvu. Mnogo je toga tek u prvim oblicima, možda više spornim negoli sigurnim, ali ipak valja pratiti ovaj smjer razvoja suvremene teologije. Imena kao Pannenberg, Moltmann (protestanti) i Metz u Evropi, kao i tolika druga u Latinskoj Americi, mogu nam poslužiti kao stanoviti pokazatelji tog smjera i tog razvoja.

KONVERGIRANJE RAZNIH TOKOVA

Drugi vatikanski sabor i ono neposredno vrijeme nakon njega označavaju ovaj zaokret u teologiji. Mnogi autori čak 1965. godinu označavaju kao prekretnicu. Pojedinih impulsa bilo je, dakako, i prije, ali oni se tek sada ujedinijuju i daju novi smjer. Presudno će biti koncilsko razmišljanje o povijesti spasenja, u kojoj i ljudski naponi i ljudska povijest imaju svoj udio. O toj vezi kaže Pastoralna konstitucija *O Crkvi u suvremenom svijetu* (br. 39):

10 Cl. Geffré, *Un Nouvel Age de la Théologie*, Paris 1972.

11 G. Gutierrez, *A. Theology of Liberation*, New York 1973, str. 4–6.

12 W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, str. 10.

13 U predgovoru knjizi Cl. Geffré, *Un Nouvel Age...*

„Opomenuti smo, doduše, da čovjeku ništa ne koristi ako čitav svijet zadobije a sam sebe izgubi. No iščekivanje nove zemlje nipošto ne smije oslabiti, nego da- pače razbuditi u nama brigu za izgradnjom ove zemlje gdje raste ono tijelo nove ljudske obitelji, koje već može pružiti neku sliku novog svijeta. *Stoga, iako treba dobro razlikovati ovozemni napredak od porasta Kristova kraljevstva, ipak je taj napredak, ukoliko može pridonijeti boljem uređenju ljudskog društva, od velike važnosti za Božje kraljevstvo.*”

Posljednji pripremljeni dokument (dokument iz Ariccie) još je jače naglašavao tu vezu. Koncil ističe vezu, ali i razlikovanje, između ljudske povijesti i Božjega kraljevstva, no ne ulazi u pitanje objašnjavanje naravi te veze. Ovdje će se priključiti noviji pokušaji nastavljanja koncilске misli, ali odatle će polaziti također prigovori i kritike.

Navest ćemo nekoliko podataka koji uokviruju nastajanje ovog smjera u teologiji. God 1964. pojavljuje se Moltmannova knjiga *Teologija nade*, a godinu kasnije Harvey Cox izdaje svoju razvikanu knjigu *The Secular City* (njem. prijevod *Stadt ohne Gott*). God. 1966. održava se u Ženevi konferencija Svjetskog vijeća Crkava. Tema će biti *Crkva i društvo*. Ono što je na Drugom vatikanskom saboru došlo do izražaja u novim idejama Pastoralne konstitucije *O Crkvi u suvremenom svijetu*, ovdje će biti još izrazitije naglašeno. Richard Schull govorit će tom prigodom čak o „teologiji revolucije”. Za katoličko područje, posebice u Južnoj Americi, imat će pionirsko značenje Druga konferencija latinsko-američkog episkopata (CELAM) u Medellnu (Kolumbija) 1968, koju je potvrdio i počastio svojom nazočnošću sam papa Pavao VI. Dobro je navesti neke temeljne ideje ove konferencije, jer će one služiti kao podloga za daljnji razvoj.¹⁴

a) Razmišljanja konferencije polaze od konkretne situacije u Latinskoj Americi, koja se nalazi usred velikih promjena na svim razinama. Te promjene konferencija tumači kao djelovanje Duha Svetoga koji vodi povijest čovječanstva.

b) Ove promjene zahvaćaju čovjeka u njegovoj cjelovitosti. To se podudara sa cjelovitošću kršćanskog spasenja. Dokumenti konferencije spominju na mnogo mjesta kako Bog nudi čovjeku integralno spasenje, za dušu i za tijelo. Biblijski izvještaj o izlasku izraelskog naroda iz egipatskog ropstva uzima se pritom kao biblijski temelj opravdanja čovjekovih napora za svestrano oslobođenje.

c) Antropološkom jedinstvu duše i tijela odgovara ono teološko jedinstvo stvorenog reda i reda otkupljenja (ordo creationis et ordo redemptionis). Bog nas je stvorio na svoju sliku i priliku i on hoće da svi ljudi jednako uživaju zemaljska dobra te da ne postupaju jedni na štetu drugih. Isti Bog šalje i Sina u svijet „da ljude oslobodi svakog ropstva, kojemu su podložni po grijehu”.

d) U uskoj su vezi s grijehom „glad, bijeda, tlačjenje, neznanje, jednom riječju nepravda i mržnja, kojima je porijeklo u ljudskom egoizmu”.

e) Odatle slijedi da pravo oslobođenje zahtijeva duboko obraćenje. Porijeklo nepravdi je u poremećenoj ravnoteži ljudske slobode. Srž kršćanske poruke nije to-

¹⁴ Među raznim izdanjima tih dokumenata usp. Quaderni Asal 11–12, Roma 1974. Šteta što ti dokumenti nisu izišli na hrvatskom jeziku u cjelini nego samo kao sažetak u nizu *Svje dočenje* (KS, 30/1968, Pastoral– 1).

liko u naglašavanju potrebnih strukturalnih promjena koliko u isticanju čovjekova obraćenja.

f) Ne mogu se jednostavno izjednačivati i zamjenjivati zemaljski napredak i kraljevstvo Božje. Pritom se konferencija izričito poziva na već navedeni tekst Pastoralne konstitucije *O Crkvi u suvremenom svijetu*.

g) Južno-američka Crkva se svjesno prikazuje kao „Crkva siromašnih i potlačenih”. To je ona glasovita „opcija” Crkve u Južnoj Americi.

h) Dokumenti konferencije prave razliku, jasno učinjenu na Koncilu, između eshatološke punine i sadašnje situacije, koja često dopušta polovične mjere i nesavršena rješenja.

I u ovim dokumentima, kao i na Koncilu, razmišljanja se kreću između dva pola: duša i tijelo, stvaranje i otkupljenje, grijeh i nepravda, osobno obraćenje i reforma struktura, vremeniti napredak (blagostanje) i kraljevstvo Božje. Pritom se ne ide u potanja objašnjavanja naravi tih veza, što će biti uzrokom različitih tumačenja i izvoda. Autori se većinom slažu da to, na kraju, svjedoči o nedovršenom dometu same koncilске refleksije o ovom pitanju. Trebat će još napora da se pitanja malo prodube i pojasne, ukoliko se uopće daju.

Po prilici u isto vrijeme, oko 1968–1969, pojavljuje se u Evropi više djela, većinom kolektivnih, o tzv. „političkoj teologiji”, i čak o „teologiji revolucije”.¹⁵ Uz prilike i razvoj u Crkvi jak utjecaj vrše ideje H. Marcusea i, osobito, E. Blocha, koje tada dominiraju u socijalno angažiranim krugovima. Dok je „teologija revolucije” prisutna kod protestanata, kod katolika u Evropi, posebice u Njemačkoj, nastat će diskusije o „političkoj teologiji”, kojoj je glavni predstavnik J. B. Metz.¹⁶ Dobro je spomenuti u nekoliko natuknica glavne naglaske ovoga teološkog smjera koji će pripomoći teolozima „teologije oslobođenja” da pokušaju svoje teološke sinteze. Uostalom, prvi koji je napisao sustavno djelo o „teologiji oslobođenja” bio je G. Gutiérrez, koji je i sam bio Metzov učenik, a utjecaji novije njemačke teologije osjećaju se i kod drugih latinsko-amričkih teologa.

Korisno je upozoriti na slijedeće točke tzv. „političke teologije”:

a) Pogled na svijet je danas svjetovan. U tom smislu govori se danas o „svjetovnom svijetu”. Teologija se mora suočiti s modernom pojavom sekularizacije.

b) Eshatologija je dinamizam života u odnosu prema praksi i prema budućnosti. Ortodoksija se mora trajno provjeravati u eshatološki usmjerenju praksi.

c) Crkva je kritička institucija slobode. Pritom ona ima dvostruku funkciju: s jedne se strane bori protiv privatizacije vjere, a s druge strane ustaje protiv apsolutizacije ljudske i političke prakse. Tu je i mjesto onom famoznom „eshatološkom

15 *Theologie der Revolution*, izd. Rendtorff–Tödt, Frankfurt 1968; *Une théologie de la révolution*, Genève 1968 (Gollwitzer i drugi); *Diskussion zur Politischen Theologie*, izd. H. Peukert, Mainz-München 1968; *Diskussion zu „Theologie der Revolution“*, izd. E. Ernst, R. Weth, Mainz-München 1969.

16 J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968. Popis ostalih radova, do 1972., i studiju o Metzu donosi M. Xhaufflaire, La „Theologie politique”. *Introduction à la théologie politique de J. B. Metz*, tome 1, Paris 1972.

pridržaju" (eschatologischer Vorbehalt) kojim kršćanin, snagom svoje eshatološke nade, relativizira ovozemaljske napore i vrednote.

d) Kritički dijalog između otkupljenja i emancipacije. Emancipacija je danas horizont i kontekst u kojima treba reflektirati o kršćanskoj poruci spasenja i otkupljenja.

NA RAZINI CRKVENOG NAVIJEŠTANJA

Bilo bi netočno kad bismo povezivanje pojma „oslobođenje” s pojmom „spasenje” vidjeli pretežno kao plod neke suvremene teološke škole, npr. „teologije oslobođenja”. Već smo istaknuli kako Sveto pismo ima obilje osloboditeljskih izraza u vezi s našim spasenjem. O spasenju kao „oslobođenju” možemo govoriti ne samo na razini teologije nego i na razini naviještanja. Kod sv. Pavla nalazimo veliku temu oslobođenja od jarma grijeha, zakona i smrti. Kršćanska tradicija i povijest Crkve nadahnjivat će se ovom velikom Pavlovom vizijom integralnog oslobođenja. Možemo dopustiti da se to često shvaćalo prilično apstraktno, nepovijesno i onostrano-eshatološki, a nerijetko je i sam život kršćana i Crkve bio slabo svjedočanstvo kršćanske poruke o oslobođenju. No uza sve nedostatke, u široj perspektivi, kršćanstvo možemo doista shvatiti u osloboditeljskim kategorijama, zapravo kao žarište integralnog oslobođenja čovjeka. Velika kršćanska poruka o Bogu ljubavi i odgovarajuća zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu u srži su svih autentičnih oblika oslobođenja i, unatoč mnogim suprotnim pojavama, motor pozitivnih zbivanja u Crkvi i svijetu.

Pojam „oslobođenje” sve više ulazi i u crkvene dokumente kao tema naviještanja. U poratno vrijeme pa sve tamo do sedamdesetih godina vjerovalo se u spasavajuće djelovanje tzv. „razvoja”, dakako u ekonomskom i društveno-političkom smislu. I s crkvene strane prihvatit će se ta ideja „razvoja”. God. 1967. posvetit će Pavao VI. encikliku „*Populorum progressio*” baš pitanju razvoja među narodima. Tu će on reći da je danas „razvoj novo ime za mir”. No ubrzo će postati jasno da su danas u svijetu potrebne mnogo temeljitije promjene od onih koje su vezane uz pojam „razvoja”. Na društveno-političkom polju početak će se zahtijevati novi međunarodni ekonomski poredak, koji ide mnogo dalje od „razvoja”. To je i povod da i crkveni dokumenti počinju sve više upotrebljavati pojam „oslobođenja”, koji je nekako u zraku (usp. utjecaj filozofa H. Marcusea i, osobito, njegove knjige *Čovjek jedne dimenzije*). U enciklici *Octogesima adveniens* 1971. Pavao VI. kaže:

„Danas se ljudi nastoje osloboditi oskudice i ovisnosti. No to oslobođenje počinje nutarnjom slobodom što je oni moraju izvojevati, slobodom od vlastitih dobara i vlasti... Inače će, a to je previše očito, i najrevolucionarnije ideologije postići tek to da jedni gospodari zamijene druge... Zato se mnogi počinju pitati i o samom modelu društva” (OA 45). „Ovo je razlog – nastavlja Papa – očitoj potrebi da se od ekonomije prijeđe na politiku” (OA 46).

Iste godine održava se u Rimu i III. sinoda biskupa koja donosi važan dokument *O pravdi u svijetu* (Zagreb 1972, KS, Dokumenti 35), koji u uvodu sadrži značajne riječi o crkvenom naviještanju oslobođenja danas:

„Nesigurnost povijesti i bolne konvergencije koje izlaze na svjetlo na uzlaznom putu ljudske zajednice, upućuju nas na svetu povijest u kojoj nam se Bog otkrio pokazujući nam svoj plan oslobođenja i spasenja u njegovu postupnom ostvarivanju, a koji je ostvaren jednom zauvijek u Kristovu vazmu. *Borba za pravdu i sudjelovanje u preobražaju svijeta u potpunosti nam se ukazuju kao sastavni dio propovijedanja Evanđelja: to jest poslanja Crkve za otkup čovječanstva i njegovo oslobođenje od svake potlačenosti*” (podcrtao M. V.).

Iste godine Sveti zbor za klerike u svom dokumentu *Opći katehetski direktorij* (Zagreb 1972, KS, Dokumenti 38–39) navodi izričito riječi konferencije latinsko-američkog episkopata u Medellínu 1968, po kojima:

„Prenoseći ljudima evanđeosku poruku na nov način, služba riječi mora ljudima očitovati jeđinstvo božanskog spasiteljskog nauma. Ne upadajući u zbunjenost i simplicistička pojednostavljenja, ona mora uvijek očitovati duboku i prisnu povezanost koja postoji između Božjeg spasiteljskog nauma koji je u Kristu dovršen i čovjekovih težnji, između povijesti spasenja i ljudske povijesti, između Crkve, Božjeg naroda i ljudskih zajednica, između objaviteljskog Božjeg djelovanja i čovjekova iskustva, između nadnaravnih darova i karizama i ljudskih vrednota” (br. 8).

Pavao VI. u svom apostolskom nagovoru *Evanđelii nuntiandi* 1975. (Zagreb 1976, KS, Dokumenti 50) kaže:

„Kao srž i središte svoje radosne vijesti Krist naviješta spasenje, taj veliki dar koji je oslobođenje od svega što čovjeka tlačí no koji je poglavito oslobođenje od grijeha i Zloga” (EN 9).

Papa to opširnije objašnjava u br. 30–35. Tu on kaže:

„Uistinu postoji duboka povezanost između evangelizacije i promicanja čovjeka, odnosno između evangelizacije i razvoja, oslobođenja. Ona je antropološkog reda jer čovjek kome treba navijestiti Evanđelje nije nipošto neko apstraktno biće nego nosilac različitih društvenih i gospodarskih problema. Ona je i teološkog reda budući da je nemoguće razdvojiti razinu stvorenja od razine otkupljenja u suočenju s vrlo stvarnim nepravdama s kojima se treba boriti kako bi se pravda ponovno uspostavila. Ta povezanost izrazito je evanđeoskog reda, reda ljubavi: kako zapravo razglašivati novu zapovijed a ne promicati, u pravdi i istinskome miru, ispravan čovjekov rast? Smatrali smo da i mi na to moramo upozoriti podsjećajući kako je neprihvatljivo da djelo evangelizacije može ili smije zanemariti krajnje ozbiljna i tako uznemiravajuća pitanja pravde, oslobođenja, razvoja i mira u svijetu. Kad bi se to dogodilo, bilo bi to zanemarivanje evanđeoske nauke o ljubavi prema bližnjemu koji trpi ili se nalazi u bijedi” (EN 31; navedeni papin citat odnosi se na govor Pavla VI. u povodu III. sinode biskupa).

Tumačeći narav oslobođenja koje „evangelizacija naviješta i nastoji u život provesti”, Papa kaže:

„– ono se ne može staviti unutar uskih gospodarskih, političkih, društvenih i kulturnih međa nego mora voditi računa o čitavu čovjeku, o svim njegovim dimenzijama uključujući njegovu otvorenost prema potpunosti, pa i prema posvećenosti Božjoj;

— ono je dakle povezano sa stanovitim poimanjem čovjeka, s određenom antropologijom koja se nikad neće žrtvovati potrebama bilo kakve strategije, prakse, ili kratkotrajne uspješnosti” (EN 33).

U siječnju 1979. održana je u Puebli (Meksiko) III. konferencija latinsko-američkog episkopata. Otvorio ju je sam Ivan Pavao II. kratko nakon svog izbora za papu. Unatoč pokušajima da se ponešto retuširaju stavovi i gledišta prijašnje konferencije u Medellínu, i ova konferencija u svom završnom dokumentu govori mnogo o „oslobađajućoj evangelizaciji, koja treba da pretvori ljudska bića u aktivne subjekte njihova vlastitog razvoja, individualnog i zajedničkog” (br. 485). Tu je posebno poglavlje o „evangelizaciji, oslobođenju i promaknuću čovjeka” (II, 4). Govoreći o oslobođenju, taj završni dokumenat konferencije u Puebli kaže:

„Imamo dva dopunska i nedjeljiva elementa. Prvi je oslobođenje od svih oblika robovanja, od osobnog i društvenog grijeha i od svega što razdire čovjeka pojedinca i društvo; sve ovo nalazi svoj izvor u egoizmu, u misteriju zla. Drugi elemenat je oslobođenje za postupan rast života u zajedništvu s Bogom i s drugim ljudskim bićima; ovo postizava svoj vrhunac u savršenom zajedništvu neba gdje je Bog sve u svemu i gdje prestaje svaki plač” (br. 482).

Talijanski biskupi već su prije nekoliko godina izdali cijeli niz dokumenata kojima je tema *Evangelizacija i promaknuće čovjeka* (Evangelizzazione e promozione umana), dok je trajno vijeće francuskog episkopata 1975. izdalo dokumenat *Oslobođenja* (u pluralu, M. V.) *ljudi i spasenje u Isusu Kristu*. Tu oni kažu:

„Bitna veza između spasenja i raznih oblika oslobođenja sastoji se u susretu čovjeka koji teži prema slobodi, koji se bori da bude čovjek, i Boga saveza koji je u središtu povijesti da je dovede do završetka. Tako čovjek ne dolazi Bogu izlazeći iz svijeta nego ugrađujući se u nj i surađujući u stvoriteljevoj zamisli”.¹⁷

Dokumenat nastavlja:

„Evo, dakle, problem raznih ljudskih oslobođenja nije za nju (tj. za Crkvu) obična dužnost moralne vjernosti nego mnogo više, to je zahtjev njezina vazmenog i eshatološkog značaja. Radi se o otajstvu spasenja kojemu Crkva mora biti znakom u današnjim okolnostima” (ondje).

Možemo još napomenuti kako je peto generalno zasjedanje Ekumenskog vijeća Crkava u Nairobiju 1976. imalo kao temu: *Krist oslobada i ujedinjuje*. Sudjelovalo je 250 Crkava. Jedan od završnih dokumenata ima naslov: *Nepravedne strukture i borba za oslobođenje*. Posebice su obrađena tri kompleksa pitanja: ljudska prava, seksizam i rasizam. Ako su nam, uglavnom, prvi i treći problem prilično jasni (ljudska prava i rasizam), čini se da mi katolici zaostajemo u uočavanju i provođenju jednakosti među spolovima. Svjetsko vijeće Crkava vidi i pitanje žene u okviru općeg oslobođenja čovjeka: „Osloboditi ženu od nepravednih struktura je zadaća koju treba ozbiljno uzeti i staviti je u perspektivu oslobođenja svih potlačenih i svih oblika diskriminacije”.¹⁸ Da je to pitanje akutno u

¹⁷ II Regno-Doc. 17/1975, str. 409.

¹⁸ Br. 38; II Regno-Doc. 7/1976, str. 168.

katoličkoj Crkvi, iznio je u svom intervenciju na Sinodi biskupa u Rimu 1980. Danneels Godfried, nadbiskup iz Malines-Bruxelles i predsjednik belgijske biskupske konferencije:

„Nakon krize povjerenja koja je označena u odnosima između Crkve i radničkog svijeta te Crkve i svijeta intelektualaca, gubitak povjerenja u ženskom svijetu imao bi teških posljedica. Tihi odlazak djevojaka i mladih majki proizveo bi najopasniji izljev krvi (hemoragiju) u cijeloj povijesti Crkve. Ona bi se našla u stanju teške anemičnosti, a nedostatak ženskih redovničkih zvanja bio bi jedan od njezinih simptoma”.¹⁹

Ovo kao da potvrđuje gorku konstataciju Friedricha Heilera, poznatog istraživača religija, da je žena uvijek bila prijateljica i saveznica vjere, ali da se ne može usvrđiti i obratno. Potrebno je popraviti tu situaciju prije nego bude prekasno.

„TEOLOGIJA OSLOBOĐENJA”

Shvatiti „oslobođenje” ovako općenito i staviti ga u vezu s kršćanskim spasenjem ne predstavlja neke naročite teškoće. Štoviše, neki se teolozi pribojavaju da bi relativno spremno prihvaćanje ovog pojma sa strane crkvenog učiteljstva moglo pridonijeti da se on „pripitomi” i, na kraju, isprazni.²⁰ Teškoće i problemi naime nastaju kad se želi izraditi teološki sustav polazeći od pojma oslobođenja, kako to pokušava latinsko-američka teologija oslobođenja, a koja danas nalazi odjek i u drugim krajevima svijeta. Na primjer, i ostali teolozi Trećeg svijeta većinom se pridružuju ovom smjeru, kako to proizlazi iz više dokumenata. Tome se pridružuje „manifest” izdan na kraju susreta teologa Trećeg svijeta u Dar-es-Salaamu (Tanzanija) 1977, kao i dokumenti izdani na IV. međunarodnom ekumenskom kongresu teologa Trećeg svijeta održanom 1980. u Saõ Paulu (Brazil). Ima i pokušaja da se u istom stilu prikaže veza između socijalnog oslobođenja i kršćanskog spasenja u razvijenim evropskim zemljama, npr. u Francuskoj.²¹ No najpoznatiji su teolozi Latinske Amerike, koji pokušavaju sustavno izraditi tzv. „teologiju oslobođenja”. Već su dosta poznata imena kao Gustavo Gutierrez, Rubem Alves, Hugo Asmann, Richard Schaul, Juan Segundo, José Porfirio Miranda, Leonardo Boff i drugi. Gutierrezovo pregledno djelo *Teologija oslobođenja* (prevedeno je vrlo brzo na veće svjetske jezike i mnogima poslužilo kao uvod u osloboditeljski način teološkog rada. Drugi autori pokušali su primijeniti opće smjernice na pojedina područja: Miranda na Sveto pismo, Boff i Sobrino na kristologiju, dok je Juan Segundo pokušao osvijetliti samu teološku metodologiju.²²

19 Il Regno-Doc. 21/1980, str. 505.

20 A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Estella (Navarra) 1975, str. 239.

21 J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris 1974.

22 J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972; L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petrópolis 1972 (engl. prijevod *Jesus Christ Liberator*, New York 1978); J. Sobrino, *Cristología desde America Latina*, Mexico 1976 (engl. prijevod *Christology at the Crossroads*, New York 1978); J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975 (engl. prijevod *The Liberation of Theology*, New York 1976). Kod nas je prilično opširan prikaz „suvremenih političkih teologija” dao, s marksističkog stajališta, I. Maštruko, *Klasni mir katoličanstva*, Split 1981, str. 183–222.

Ovi autori znaju se prilično razlikovati u pojedinostima, a ima i dosta toga što je prilično problematično u njihovim stavovima. God. 1977. izdala je Internacionalna teološka komisija u Rimu dokument pod naslovom *Promicanje čovjeka i kršćansko spasenje*.²³ Dokument priznaje vrijednost teologije oslobođenja, ali u omeđenim granicama. Pritom upozorava na nejasnoće i opasnosti koje vrebaju. Neki misle da on nije obradio teologiju oslobođenja u svoj njezinoj širini i, osobito, da se nije pozabavio novom teološkom metodologijom koju pretpostavlja teologija oslobođenja. Uostalom sam prof. K. Lehmann, predsjednik potkomisije i relator teksta, označio je ovaj dokument kao „prilog diskusiji”, kaja i nadalje traje.

Nije moguće ovdje iznijeti zaokruženi prikaz temeljnih nastojanja „teologije oslobođenja”, to više što mi živimo izvan geografskog i povijesnog konteksta u kojem je ona nastala. Ipak, upozorit ćemo na neke značajne odrednice, da bi se barem nekako naslutili optika gledanja i smjer razvoja.

NEKE ZNAČAJNE CRTE

a) „Teologija oslobođenja” izričito ističe kako nastaje „odozdo”, iz konkretnog života Crkve u Latinskoj Americi. Ona ne pretendira na univerzalnost. Polazište je – el hecho mayor – stanje siromaštva i potlačenosti koje zahtijeva i izaziva teološku interpretaciju. Načelno je Gutierrez to izrazio ovako: „Čitati politički znakove vremena u Latinskoj Americi”.²⁴ Latinsko-američki teolozi ne vjeruju više u teoriju mirnog i progresivnog razvoja (desarrollismo) ni u viziju „novog kršćanstva” à la Maritain. Oni smatraju da su potrebne mnogo temeljitije promjene. Ono što označava prilike u Latinskoj Americi, po njihovu mišljenju, je siromaštvo i potlačenost, i teologija mora uzeti tu činjenicu kao svoj prvi konkretni horizont. To će imati dalekosežne posljedice s obzirom na cijeli pristup teološkom radu.

b) Nastavljajući perspektivu konkretnih prilika u Latinskoj Americi, teologija oslobođenja ima usku vezu s tzv. „bazičnim zajednicama” (comunidades de base). Ne može se poreći da se kod latinsko-američkih teologa ne osjeća utjecaj evropske, posebice njemačke teologije. No to se očituje više u razradi i instrumentariju. Osnovne impulse i inspiracije oni dobivaju, prema njihovim izjavama, u njihovim crkvenim prilikama gdje upravo bujaju takve zajednice i koje su stvorile teren da bi se mogla razviti teologija oslobođenja. Te zajednice su sastavni dio latinsko-američke Crkve. U njima dolazi do izražaja stanovit evangelizam i franciskanizam, kako specifično domaće provenijencije (Las Casas, paragvajske redukcije itd.) tako i općenito kršćanske (pentekostalni i karizmatički pokreti). Te zajednice, u određenom smislu, pokazuju znakove „sekte” – ne u teološkom nego u sociološkom smislu (prema terminologiji Maxa Webera).

23 Tekst u *Civiltà Cattolica* 1. X. 1977, sv. 3055, str. 30–44; *Il Regno-Doc.* 19/1977, str. 457–463.

24 G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, str. 101.

c) Polazeći od ovakvih stavova bit će posve shvatljivo da se daje temeljno značenje konkretnoj „praksi“. Konkretna situacija i praktični angažman uvjetuju daljnja teološka razmišljanja. Da bi teologija mogla biti ukorijenjena u konkretnosti, mora počivati na solidnoj sociološkoj analizi konkretnih prilika. Pri tom teolozi teologije oslobođenja ne kriju svoje prihvaćanje marksističke sociološke analize. U tom pogledu sasvim općenito kaže Gutierrez: „Bilo kako da bilo, suvremena teologija nalazi se doista u izravnom i plodnom suočenju s marksizmom, i velikim dijelom treba pripisati utjecaju marksizma da je teološka misao, tragajući za svojim izvorima, počela reflektirati o značenju mijenjanja ovoga svijeta i o djelovanju čovjeka u povijesti”.²⁵ Uz pojam prakse tekući su pojmovi otuđenje, klasa, iskorištavanje, dominacija, potlačenost itd. To je i prigovor koji se često iznosi protiv teologije oslobođenja, naime da „praksu” tumači uz pomoć marksističkog ideološkog instrumentarija. Jedan dio ovih teologa udružio se i u pokret „kršćani za socijalizam”, s jakim vezama s marksizmom. A prigovara se i na konkretnim vezama s raznim oslobodilačkim pokretima. Pritom kao krajnji primjer služi Camilo Torres, koji je čak kao svećenik ušao u oružanu borbu za oslobođenje i u njoj poginuo.^{25a}

d) U cijelom odnosu prema teologiji oslobođenja presudno je pitanje o odnosu ljudske povijesti prema povijesti spasenja — pitanje koje je nekako ostalo nedorečeno na Drugom vatikanskom saboru. Teolozi teologije oslobođenja teže prema većem naglašavanju jedinstva i povezanosti. Tako Gutierrez kaže: „Otkrili smo ideju da je spasenje zbilja unutar povijesti. Štoviše, spasenje — zajedništvo ljudi s Bogom i zajedništvo ljudi među sobom — usmjeruje, pretvara i vodi povijest prema ispunjenju”.²⁶ Ide se za radikalnim ugrađivanjem ljudske povijesti u povijest spasenja: „Povijest spasenja je sama srž ljudske povijesti”.²⁷ I teolozi teologije oslobođenja su svjesni da se ljudska povijest ne može jednostavno poistovjetiti s poviješću spasenja, no unutar koncilске formule „razlikovanje, ali ne odijeljenost” ili „jedinstvo, ali i razlikovanje” oni idu za što većim isticanjem povezanosti. U toj perspektivi lakše je vidjeti kako pozitivni ljudski naponi za humanizaciju čovjekova života dobivaju i spasenjsko značenje, iako preostaje pitanje kriterija po kojima će se utvrditi što je autentično humano sub specie aeternitatis.

e) Pritom slijedi da i pojam spasenja dobiva posebne oznake. Ono što španjolski teolog Alfredo Fierro kaže općenito o političkoj teologiji, vrijedi konkretno i o teologiji oslobođenja: „Sadašnji razvoj teme oslobođenja predstavlja, naravno, neke značajke s obzirom na tradicionalni razvoj pojma spasenja. Više naglašava čovjekov prinos vlastitom oslobođenju. Dok se je ranije isticalo kako Bog spašava čovjeka, makar ovaj trebao sa strahom i trepetom sudjelovati u vlastitom spasenju,

25 G. Gutierrez, n. dj., str. 9.

25a M. Oršolić, Kršćanin u službi revolucije, Zagreb 1976.

26 G. Gutierrez, n. dj., str. 152.

27 G. Gutierrez, n. dj., str. 193.

danas se, kao posljedica nestajanja sakralno-magijskog mentaliteta, pridaje čovjeku odgovornost da se oslobodi, iako, dakako, na poziv i poticaj Božji".²⁸

Fierro to još potanje objašnjava: „Politička teologija se razlikuje od ostalih teologija drukčijim pojmom spasenja. Ona ga shvaća kao oslobođenje od vlasti što je vrše ne više kozmičke, biološke ili demonske sile nego u pravom smislu ljudske i društvene. Time pojam spasenja prelazi od kozmološkog ili prekogrobnog tumačenja na zemaljsko, povijesno i socio-političko”.²⁹

Teologija oslobođenja stavlja veći naglasak na ovozemaljsko, na povijest i na sadašnji život.³⁰ Poznati njemački protestantski teolog Moltmann izrazit će to ovako: „Emancipacija je imanentna strana otkupljenja. Otkupljenje je transcendentna strana emancipacije”.³¹

Gustavo Gutierrez će ovako definirati teologiju oslobođenja s obzirom na spasenje: „Teologija oslobođenja je teologija spasenja u konkretnim, povijesnim i političkim okolnostima”.³²

Pomak u naglascima koliko je izričit toliko je značajan i radikaln.

f) Polazište iz konkretne i povijesne situacije uvjetuje i pristup Svetom pismu. Ovi teolozi ističu kako je potrebno ponovno čitati Sveto pismo u političkoj perspektivi (relectura política). Bog se po njima objavljuje u prvom redu kao osloboditelj, uključujući i društveno-političko oslobođenje. U tom ponovnom čitanju Svetog pisma tri činjenice dobivaju veliko značenje. Najprije izlazak izraelskog naroda iz egipatskog ropstva (Exodus) kao početak „svete povijesti” i prvi veliki primjer društveno-političkog oslobođenja, model za kasnije osloboditeljske zahvate Božje. Zatim se uvelike ističe društveno-kritička uloga starozavjetnih proroka. Brojni tekstovi Izaije, Jeremije, Ezekijela, Amosa, Miheja i drugih proroka lako se dadu protumačiti kao proročka kritika postojećih društveno-političkih prilika. Na kraju se i sam Isusov sukob s vjerskim i političkim „establishmentom” promatra kroz političku prizmu. Poneki među ovim teozozima će možda naginjati tome da u Isusu prvenstveno vide revolucionara u političkom smislu, no to se ne može reći o vodećim teozozima teologije oslobođenja. Ipak i oni pridaju Isusu mnogo veću blizinu društveno-političkim zbivanjima negoli je to dopuštala pretežno spiritualistička egzegeza. U tom pogledu oni upiru prstom na neke pojedinosti u Novom zavjetu, koje kao da otkrivaju stanovito ozračje. Sigurno je da je jedan od apostola ranije pripadao skupini Zelota, radikalnoj revolucionarnoj i terorističkoj stranci onoga vremena, pa mu je u Evanđelju zadržano i ime (Šimun Zelot/Revnitelj/, Lk 6,15; Dj 1,13; također i Šimun Kananajac, Mt 10,4 i Mk 3,18, tj. pripadnik revolucionarne skupine „kananajaca” kojoj je bio osnivač Juda iz Gamale). Neki tumači misle da su i neki drugi apostoli pripadali istoj ili sličnim skupinama (vjerojatno Juda Iškariotski, a možda i Petar). Oni i na Maslinskoj gori imaju uza se

28 A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Estella (Navarra) 1975, str. 269–270.

29 A. Fierro, n. dj., str. 268.

30 A. Fierro, n. dj., str. 270.

31 Usp. A. Fierro, n. dj., str. 345.

32 Usp. A. Fierro, n. dj., str. 269.

dva mača (Lk 22,38), a spremni su i da ih upotrijebe (Lk 22,49–50). A i sam natpis na Isusovu križu kao da baca stanovito svjetlo, makar samo neizravno (Iv 19, 19). Isus se dakako nije htio služiti silom, ali to ne znači da je bio neutralan prema konkretnim prilikama svoga vremena. U dosta zamršenom pitanju potanijeg opisanja Isusova stava, ovi teolozi skloni su više naglašavati društvene implikacije njegova života i rada. Stoga je posve dosljedno da u pitanju „Povijesni Isus ili proslavljeni Krist?“, teolozi teologije oslobođenja ističu prvotnu važnost povijesnog Isusa.

Za ove teologe Isus je prije svega veliki Osloboditelj, kako to Leonardo Boff ističe u samom naslovu svoje kristologije.³³ Pritom se uzima ozbiljno Isusovo pozivanje na proroka Izaiju (Iz 61,1–2) u nazaretskoj sinagogi kako mu je „blagovjesnikom biti siromasima; proglašiti suznjima oslobođenje, vid slijepima; za slobodu pustiti potlačene, proglašiti godinu milosti Gospodnje“ (Lk 4,18–19). Po njihovu shvaćanju kategorija oslobođenja pruža najbolji most da se biblijska poruka shvati u njezinu odnosu prema konkretnoj zbilji, posebice u Latinskoj Americi. g) Teologija oslobođenja ima i svoju metodologiju koja se prilično razlikuje od klasične. Dok je klasična teologija polazila od objave i tradicije, dotle teologija oslobođenja polazi od svijeta i povijesti.³⁴ Ona uključuje „nov put prema teologiji“.³⁵ Gutierrez ovako definira teologiju: ona je „kritička refleksija o kršćanskoj praksi u svjetlu Riječi“³⁶, pretpostavljajući dakako i ostale značajke teologije kao što su mudrost i racionalni elemenat. Budući da je pitanje teološke metodologije vrlo važno, njime se pozabavio Juan Segundo u svom djelu *Oslobođenje teologije*³⁷. I Gutierrez i Segundo ističu kako je teologija „drugi korak“, dok je „prvi korak“ konkretna životna praksa. Tako Gutierrez kaže:

„Teologija je refleksija, kritički stav. Teologija *slijedi*; ona je drugi korak. Što je Hegel običavao reći o filozofiji, to se može primijeniti i na teologiju: ona nastaje tek o zalazu. Pastoralno djelovanje Crkve ne proizlazi kao zaključak iz teoloških premisa. Teologija ne proizvodi pastoralno djelovanje; ona radije reflektira nad njim. Teologija mora biti kadra da u pastoralnom djelovanju pronade nazočnost Duha koji nadahnjuje djelovanje kršćanske zajednice. Privilegirani *locus theologicus* u razumijevanju vjere bit će život, propovijedanje i povijesno zalaganje Crkve.“³⁸

Stoga velik naglasak na „ortopraksi“ kao verifikaciji istine (*veritatem veram facit*). Stoga i simpatije za onu glasovitu 11. Marxovu tezu o Feuerbachu, prema kojoj su filozofi dosada samo tumačili svijet, a sada se radi o tome da ga se promijeni. Ako se i Marxov prigovor s pravom može primijeniti na neke filozofe, nipošto ne slijedi da je tradicionalna filozofija bila indiferentna prema promjenama svijeta.

33 Vidi bilješku 22.

34 G. Gutierrez, n. dj., str. 12.

35 G. Gutierrez, n. dj., str. 15.

36 G. Gutierrez, n. dj., str. 13.

37 Vidi bilješku 22.

38 G. Gutierrez, n. dj., str. 11–12.

„Filozofija, u svojoj etičkoj varijanti, ostvaruje sintezu spoznaje i egzistencije i po svojoj biti teži prema ostvarenju”.³⁹ No imajući pred očima mnoge akademske i često jalove diskusije, Marxov prigovor služi kao ozbiljno upozorenje, koje, uostalom, nalazi snažan odjek i u samom Evandelju. „Neće u kraljevstvo nebesko ući svaki onaj koji mi govori: ‘Gospodine, Gospodine!’, nego onaj koji vrši volju Oca moga, koji je na nebesima” (Mt 7,21; usp. Lk 6,46–49). U Poslanici Efežanima govori se kako treba „istinovati u ljubavi” (Ef 4,15), a sv. Ivan će reći: „Dječice, ne ljubimo riječju i jezikom, već djelom i istinom” (1 Iv 3,18). Ne bi trebalo ni posebno spominjati sv. Jakova i njegovo isticanje dobrih djela (Jak 2,14–26).

Teologija oslobođenja ima dakle razloga da se pozove, u ovoj točki, ne samo na Marxa nego i na Evandjelje, a i na tradicionalnu kršćansku mudrost, koja je uvijek više držala do konkretne životne prakse negoli do apstraktnih teorija. A ne može se poreći da teologija često nije na visini ove kršćanske prakse. Stoga isticanje „ortoprakse” sa strane teologije oslobođenja, ma koliko taj pojam bio prilično općenit i zahtijevao dublje precizacije, na kraju krajeva služi kao korektiv previše akademskoj i ponekad sterilnoj teologiji.

h) Mnoge kritike na račun teologije oslobođenja, posebice sa strane „evropske” teologije, prigovaraju na pre naglašavanju društvene dimenzije vjere i, stoga, na sužavanju i redukciji kršćanske poruke. Tako E. Schillebeeckx, koji inače sa simpatijom prati razvoj teologije oslobođenja, formulira ovako svoj prigovor: „Prigovor koji se možda može uputiti protiv ove teologije je da se ona bavi skoro isključivo makro-etičkim, tj. socijalnim i političkim problemima, a nedovoljno problemima koji nastaju uslijed ljudske ograničenosti i smrtnosti, što se ne da prevladati nikakvim političkim pothvatom. Ali činiti to znači gledati previše zapadnjačkim očima na situaciju”.⁴⁰ Teologija oslobođenja, očito, obrađuje samo jedan sektor ljudske i kršćanske egzistencije. Na drugim je teološkim smjerovima da je upotpune.

i) Teologija oslobođenja stavlja jak naglasak na čovjekov udio u spasavanju svijeta. Ona dolazi, više uključno negoli izričito, do onoga što bismo mogli nazivati „suspasavanjem” (corredemptio). No tu ona dolazi do teškoća i problema, da ne bi obezvrjedila biblijsko i tradicionalno učenje o Isusu Kristu kao jedinom spasitelju. Dublje obraditi to pitanje preostaje kao daljnja zadaća teologije oslobođenja. Isto tako iznosi se želja i potreba da teologija oslobođenja ugradi i ono što obrađuje tzv. „teologija križa”, što nije baš lagan posao, jer ova kao da relativizira mnogo toga što se inače stavlja u prvi plan po teologiji oslobođenja. Jon Sobrino pokušao je u svojoj kristologiji povezati teologiju oslobođenja s „teologijom križa” J. Moltmanna⁴¹, ali nije lako reći koliko je u tome uspio. Čini se da je ta sinteza vrlo teška, ako je uopće moguća, bez obzira na probleme u samoj „teologiji križa”, osobito u protestantskoj i Moltmannovoj varijanti.

39 J. L. L. Aranguren, *Ética*⁵, Madrid 1972., str. 85.

40 E. Schillebeeckx, *Christ. The Experience of Jesus as Lord*, New York 1980., str. 760.

41 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.

j) Dosta je toga u teologiji oslobođenja nepotpuno, prenaplašeno, a i nesigurno, što se daje shvatiti s obzirom na sadašnji razvoj ovoga teološkog smjera. No nije lako reći koliko prigovori i rezerve dolaze sa strogo teoloških pozicija, a koliko su politički motivirani. Na trećoj konferenciji latinsko-američkog episkopata u Puebli 1979. godine teolozi teologije oslobođenja držani su po strani, čini se na poticaj iz Rima, ali zaključni dokumenti te konferencije ne dezavuiraju ovaj teološki smjer. U njima ima dosta „osloboditeljskih” tekstova, makar i ponešto ublaženih, a neki sudionici konferencije izričito su se zalagali za ovaj teološki smjer. Dok politička ljevica u svijetu s naklonošću gleda na razvoj teologije oslobođenja, dotle je politička desnica nastoji kompromitirati. Nisu samo diktatorski režimi oni koji u njoj vide opasnost. Nedavno je objavljen dokument što ga je izradio *Komitet iz Santa Fea* 1980. godine. Taj dokument ima naslov *Nova interamerička politika za osamdesete godine*. Dokument je trebao ostati tajan i poslužiti kao preporuka novoj američkoj administraciji. Dokument je izradila skupina od 59 članova utjecajnih u američkom političkom životu (10 ih je pripadalo *Trilateralnoj komisiji*, 10 *Grupi Bilderberger*, a 26 *Savjetu za odnose s inozemstvom*). Među raznim prijedlozima nalazi se i prijedlog koji glasi (II,3): „Američka vanjska politika mora započeti protunapad protiv (ne reagirati protiv) teologije oslobođenja, kako je u Latinskoj Americi koristi kler 'teologije oslobođenja'”.⁴² Dodaje se i komentar s obzirom na opće djelovanje Crkve: „Uloga Crkve u Latinskoj Americi je od životne važnosti za pojam političke slobode. Na žalost, marksističko-lenjinističke snage iskoristile su Crkvu kao političko oružje protiv privatnog vlasništva i proizvodnog kapitalizma, tako da su se više komunističke negoli kršćanske ideje uvukle u vjersku zajednicu”.⁴³

Shvatljivo je da je, polazeći od ovakvih konstatacija, teško doći do objektivnih i nepristranih izvještaja o teologiji oslobođenja, osobito što se tiče šire publike. A shvatljivo je također da na konkretne sudove i stavove utječu i društveno-političke opcije. To je i razlog da su teologija oslobođenja i njeni teolozi postali i politički čimbenik. Otud i stanovita emocionalnost kad je riječ o teologiji oslobođenja.

ZAKLJUČAK

Nema sumnje da u kršćanskoj perspektivi spasenje i oslobođenje imaju tijesnu vezu. Uzevši u obzir senzibilitet današnjih ljudi, barem u nekim krajevima, vrlo je prikladno isticati tu vezu. Pritom nećemo baš reći da je taj pristup jedin i isključiv. Što se tiče bogatih Sjedinjenih Američkih Država, teolog Charles Curran smatra da je, možda, u sjeverno-američkim prilikama bolji pristup ako se stavi naglasak na „razdiobnu pravednost” (*iustitia distributiva*), tj. na potrebu veće pravednosti u raspodjeli materijalnih dobara. No uzevši pojam oslobođenja u širokom značenju, činjenica je da ga preporučuju i biblijski izvori i dokumenti crkvenog učiteljstva. Svakako je znak vremena i napredak u teologiji da se pojam kršćanskog

42 Una nuova politica interamericana per gli anni '80, u *Il Regno-Doc.* 9/1982, str. 310.

43 Ondje.

spasjenja danas shvaća integralno, računajući s čovjekom na svim njegovim razinama. Time je stvoren opći okvir za uklapanje pojma oslobodenja. Kršćansko spasenje je tako bogato da i drugi pojmovi imaju svoju vrijednost. Pritom valja imati na pameti, čini se, da pojam oslobodenja ne iscrpljuje bogatstvo tradicionalnog pojma spasjenja. Pojam oslobodenja izgleda uži od pojma spasjenja, posebice ako ovom zadnjem pojmu damo ono značenje koje mu pridaje tradicija. Poznato je, naime, da su neki crkveni oci i srednjovjekovni teolozi franjevačke škole, a i noviji autori (npr. Scheeben), smatrali da bi spasenje i otkupljenje imali svoje značenje i onda kad ne bi bilo grijeha.

Crkva je uvijek smatrala opraštanje grijeha kao prvo i glavno oslobodenje čovjeka. Naviještanje tog oslobodenja ostat će glavna zadaća hijerarhijske Crkve. No danas smo svjesni nepravednih struktura koje, kao plod grijeha, teško pritišću ljude u njihovoj zemaljskoj i vremenitoj egzistenciji. No i tu treba da se osjeti osloboditeljska snaga Isusova Evandelja. Tu će vjernici kao ljudi i građani sa svim ljudima dobre volje produžiti osloboditeljsko djelo Isusovo. Pravi spasitelj i osloboditelj – liberator – je jedan jedini: Isus Krist. Ali to ne priječi, štoviše i traži, da i ljudi dopunjuju i aktualiziraju osloboditeljsko djelo Isusovo, kao što po Pavlovim riječima dopunjuju i Isusove patnje.

Zamršenije je pitanje tzv. „teologije oslobodenja“. Ona može biti više ili manje uspjela obrada osnovne intuicije o kršćanstvu kao velikom pokretu oslobodenja. Uostalom, svaka je teologija kao sistem relativna: odgovara nekom vremenu i prostoru. Ona je uvijek „fides quaerens intellectum“ ili „cogitatio fidei“ u danim okolnostima, čak i uz opasnost da preuzme oznake ideologije (teolozi teologije oslobodenja izričito naučavaju kako je ideološki moment potreban da bi vjera mogla djelovati u vremenu). Danas pojam spasjenja kao oslobodenja u mnogim sredinama olakšava pristup toj središnjoj vjerskoj istini. Spasenje je dokraja neprotumačivo, jer se radi o misteriju, ali nas to ne ispričava da mu se ne pokušamo približiti koliko nam je to moguće. Kao praktičan pokazatelj može nam u tom pogledu služiti *ljudsko trpljenje*: Isusovo oslobodenje odnosi se na svaku ljudsku patnju. Osloboditelji su oni koji umanjuju ili uklanjaju ljudsko trpljenje u bilo kojem obliku, od gladi, neimaštine i bolesti do grijeha protiv Boga, gdje je po našem kršćanskom shvaćanju izvor naših zala i robovanja. I sada nailazimo na jednu antinomiju u kršćanskoj ekonomiji spasjenja, na ludost križa: Isus Krist, otkupitelj i osloboditelj čovjeka, i sam je trpio i umro na križu. To je velik misterij ne samo kršćanske nego i ljudske egzistencije, kako je to uvidio Platon 400 godina prije Isusa, kad je govorio o patnjama pravednika: „Oni će reći da pravednik, budući da je takav, mora biti bičevan, mučen, okovan, da mu se moraju užarenim željezom spaliti oči i na kraju, nakon svakovrsnih zlostavljanja, treba da se razapne“.⁴⁴

Isus Krist, veliki osloboditelj, preuzeo je na sebe teret patnje i križa da bismo mi bili oslobođeni. Trpljenje i križ bit će znak velikih osloboditelja, ali ne kao opijum za slabe i potlačene nego kao dobrovoljno preuzeti teret da bi se drugima olakšali trpljenje i križ. Konačno, dok smo na zemlji, svima nam je nositi križ, ali

44 Platon, Država, 361 e.

nam je i svima truditi se da ga jedan drugome olakšamo. I, na kraju, ne smije se smetnuti s uma da trpljenje i križ nisu zadnja zbilja nego uskrsnuće i novo stvaranje, kad će prestati svaka suza. Ta obećana i zajamčena vizija apsolutnog spasenja ili oslobođenja treba da već sada sve više aktivizira osloboditeljske snage u životu čovjeka i svijeta, a Crkvi je mjesto da bude u njihovu žarištu kao sakrament integralnog oslobođenja i spasenja.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel behandelt das heute viel diskutierte Problem der Beziehungen zwischen Erlösung und menschlicher Befreiung. Vom Wandel im Verständnis der Begriffe wie Hil und Erlösung ausgehend, beschreibt der Autor kurz die biblischen Grundlagen dieser theologischen Diskussion, um danach die neuere Entwicklung in der Kirche und der Theologie ins Auge zu fassen. Seit dem Ende des Zweiten Vatikanums wird die Befreiung des Menschen immer häufiger theologisch gefordert und gedeutet. Man spricht von der „politischen Theologie“ und von der „Theologie der Befreiung“ als den Anzeichen „eines neuen Zeitalters der Theologie“. Das Wort „Befreiung“ erscheint heute häufig in den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes und in der Verkündigung.

In diesem Kontext wird eine kurze Übersicht über die latein-amerikanische „Theologie der Befreiung“ angeboten. Der Autor äussert sein Verständnis für die Anliegen dieser theologischen Richtung im Allgemeinen, doch es bleibt darin, seiner Meinung nach, noch Manches unklar und problematisch. Es ist viel Arbeit vonnöten, um Verkürzungen und Übertreibungen zu vermeiden.