

TEOLOGIJA OSLOBODENJA

(Postanak, razvoj, dvojbe)

Teologija oslobodenja, rođena i razvijana na tlu latinskoameričkog kontinenta kao odraz tamošnjih društvenih, političkih i crkvenih prilika, našla se u posljednje vrijeme u žarištu pažnje svjetske pa i naše javnosti. Nije tome razlog samo stav Rima, odnosno Ivana Pavla II. i Kongregacije za nauk vjere, koja se svojom *Uputom o nekim aspektima "Teologije oslobodenja"* izravno umiješala u raspravu, nego i sama narav te teologije, koja je za objekt svojega razmatranja uzela specifične latinskoameričke prilike s jasnim ciljem da ih mijenja u prilog siromašnih, potlačenih i obespravljenih narodnih masa.¹ Takav cilj, prirodno, dovodi do polarizacije različitih mišljenja i stavova prema samoj teologiji oslobodenja i, naravno, prema teolozima koji je stvaraju.

Treba također imati na umu da je to relativno mlada teologija i da u sebi nosi sve nedostatke i prednosti mladosti. Teologija oslobodenja također je novost u načinu teološkog razmišljanja: dok je takozvana normalna teologija redovito nastajala u laboratorijima crkvenih učilišta i u glavama teologa, teologija oslobodenja nastaje u takozvanoj kršćanskoj bazi, odnosno poticana iz baze, kao plod vjerničkog razmatranja nad konkretnom povijesnom stvarnošću. Teolozi joj daju samo konačni oblik, a ona pak izravno teži za aktivnim sudjelovanjem u mijenjanju nepravednih društvenih i političkih struktura u korist obespravljenih masa.

Od pokreta do teološkog pravca

Teologija oslobodenja jedna je od mnoštva tzv. pastoralnih teologija koje su se osobito rascvjetale nakon Drugoga vatikanskog koncila. No ona je i posve novi teološki razvojni pravac, pokret smješten u konkretni život mjesnih crkvi, odraz cijeloga spektra latinskoameričke stvarnosti i razvitka u toku, jedan od najzauzetijih pokušaja da se odgovori na izazov nepravdi u svijetu; to je krik stromaha, njihov glas na pozornici svijeta. Nije ju lako odrediti, jer je još uvijek u razvitku, ona je tološko razmišljanje, ali i konkretni način prikazivanja i proživljavanja vjere, života i strukture Crkve. Novost u teologiji oslobodenja jest suočavanje u ime vjere sa siromaštvom i potlačenošću naroda, te kršćanski zahtjev za stvaranje novih oblika društvenog suživota u Latinskoj Americi.

Mjesto nastanka i razvitka teologije oslobodenja jest Latinska Amerika. Medutim, ona je danas već prerasla okvire svojega rodnog kontinenta i proširila se po

¹ Vidi: Kongregacija za nauk vjere, *Uputa o nekim aspektima »Teologije oslobodenja«*, KS, Zagreb 1985.

crkvama trećega svijeta, osobito u Indiji, Sri Lanki, na Filipinima i na Taiwanu, a ima sljedbenika i u Africi. Općenito teolozi trećeg svijeta s pažnjom prate njezin razvitak i djelovanje. Stvaranje teologije oslobođenja potakle su posve nove teološke i misaone prilike u Crkvi. Nakon Koncila: ideja da tradicionalna teološka misao nije više dovoljna i da treba potražiti – polazeći od Sv. pisma i znakova vremena – nove teološke i duhovne orijentacije, zatim, u novije doba, otvorenost Crkve prema društvenim znanostima te naglašeno kritički stav prema crkvenoj tradiciji. Na teologiju oslobođenja utječe i određena praznina na filozofskom i duhovnom polju, koja se osobito osjeća u poratnom vremenu, što je razlog njezina posezanja za marksističkim metodama društvene analize u želji da u svojem traženju nade odgovore na izozov bijede u latinskoameričkom svijetu. Na istom humusu niknule su teologija revolucije i politička teologija. Zbog svoje ukorijenjenosti u povijesne i društvene prilike te originalnosti metode razmišljanja i samih ideja, teologija oslobođenja naišla je na široki odjek u svijetu.

Povijesni okviri teologije oslobođenja

Nije slučajno što teologija latinskoameričkog kontinenta stupa na pozornicu u času kada svijet slavi pet stoljeća otkrića Amerike. Teologija oslobođenja dio je probudene svijesti tog kontinenta o vlastitoj povijesti, o originalnom identitetu, specifičnoj kulturi i nastojanjima. Plod je to višestoljetnoga rasta latinskoameričkog kontinenta i njegove Crkve, od onih prvih kobnih susreta domorodačkog stanovništva s ratobornom špansjolskom i općenito evropskom civilizacijom, susreta s kršćanstvom, borbom mjesnih biskupa za prava i slobodu Indijanaca pod različitim kolonijalnim vlastima sve do ostvarenja vlastitih građanskih, političkih i crkvenih struktura. Devetnaesto stoljeće obilježeno je borbama za nezavisnost latinskoameričkog kontinenta od evropskih kolonijalnih sila. stvaranjem novih država pod političkom i ekonomskom prevlašću malobrojne i bogate građanske klase. Treba još spomenuti sukobe i previranja ovoga, našeg stoljeća, ideologiju nacionalne sigurnosti s čestim vojnim diktaturama, demokratska nastojanja posljednjih desetljeća te sve veću želju za nezavisnošću od bilo kojeg stranog utjecaja. Ovdje ne možemo mimoći ni gerilske pokrete organizirane gotovo u svim latinskoameričkim državama, zagonetni lik svećenika revolucionara Camilla Toresa iz Kolumbije, ostvarenje realnog socijalizma na Kubi, što je dovelo do izolacije njezine Crkve od ostalih zbivanja na kontinentu, i, napokon, najnovije političke prilike u Nikaragvi i Salvadoru.

Socijalni okviri teologije oslobođenja²

Latinsku Ameriku, gledano pod socijalnim vidikom, obilježavaju sve nevolje trećeg svijeta: nerazvijenost nekih sredina, teške socijalne razlike, prevelika zaduženost kod bogatih zemalja i zbog toga ekonomska i kulturna ovisnost o njima, ravnodušnost širokih narodnih slojeva prema društvenim i političkim problemima, podvrgavanje nacionalnih interesa političkima i nepoštedna borba za vlast različitih političkih snaga. Na razvoj teologije oslobođenja posebno su utjecale socijalne i političke prilike šezdesetih godina. Kudikamo najveći dio stanovništva ži-

² O tome detaljnije u E. VESELY, »Crkva u Latinskoj Americi«, u OŽ br. 5, 1979., str. 404-443; S. KUŠAR, »Preferencijalno opredjeljenje za siromašne i sveobuhvatno oslobođenje čovjeka«, u *Glas Koncila*, br. 25, 26, 1984.

vi u nezamislivoj materijalnoj i duševnoj bijedi, neprestano raste ekonomska, društvena i kulturna ovisnost o razvijenim zemljama Sjevera, a političke diktature pospešuju rast nejednakosti i nepravde na dobro manjine u čijim je rukama materijalno bogatstvo i politička vlast. Do tih, šezdesetih godina latinskoamerički narodi gajili su optimističku nadu da će ih iz siromaštva izvući ekonomski razvitak koji je mnogo obećavao, ali su usred zaoštavanja razlika između bogatih i siromašnih postali svjesni da se njihovoj nerazvijenosti, nepismenosti, bijedi, nepravdama i pasivnosti zapravo gradi tuđe blagostanje.

Reagiranja na takvu stvarnost bila su različita: bogatiji sloj stanovništva sklon je posezanju za integrističkim idejama; drugi se pak vode nekim utopijskim narodnim mesijanizmom uvjereni da će novo doba početi onim danom kad oni ostvare revoluciju. Ima i onih koji misle da će se kršćanske ideje moći provesti u život ako postanu sastavni dio vladajućih elite, što pogoduje stvaranju shizoidnih naravi: mnogi se, naime, istodobno smatraju i marksistima i kršćanima, liberalnim političarima i dobrim vjernicima. Svima je zajedničko odbacivanje kolonijalne prošlosti i okretanje nejasnoj budućnosti. Takozvani populisti živjeli su nekritički prihvaćajući događaje onako kako bi nailazili bez nekog izrađenog plana i jasnih principa. Sadašnjost nije dan smisao. Usred takvoga idejnog stanja živo se osjećala potreba realističnog historijskog stava koji bi osmislio sadašnjost, i koji bi dao neku vrstu proročkog usmjerenja izraženu kroz kršćansku ljubav i pravdu.³

Dok u zapadnoj Europi srednja klasa, koja ublažava društvene sukobe, čini više od polovice sveg stanovništva, u Latinskoj Americi ona ne doseže ni četvrtinu stanovništva. Narod je prožet religioznošću. Siromašan je i iskorištavan, ali je kršćanski, nije proživio europska protuvjerska iskustva, ni historijski ostvaren marksizam. Samo malobrojna politička i intelektualna elita proživjela je to iskustvo kroz masoneriju, politički liberalizam i marksizam. U posljednje vrijeme osjeća se prodiranje sekularizacije koja ipak nije zahvatila većinu naroda i nije razvila protuvjerske i protucrkvene oblike. Narod je otvoren i spreman čuti riječ Crkve.⁴

Crkva u latinskoameričkim prilikama

U Europi kršćanstvo postoji gotovo dva tisućljeća. U Latinskoj je Americi četiri puta mlade. Odnos je poput petnaestgodišnjaka prema šezdesetgodišnjaku. Bio je to još nedavno misijski kraj, a crkvena povijest Latinske Amerike dodatak povijesti misija. Danas je to punoljetna Crkva s ostvarenim institucijama. Tako latinskoamerička Crkva ima mladoliko lice s kojega se očituje vedar pogled u budućnost.

Treba još s obzirom na strukturu spomenuti da je cijela latinskoamerička Crkva okupljena u veliku biskupsku konferenciju koja svakih desetak godina održava svoje generalno zasjedanje. Njezine su etape: Rio de Janeiro 1955., Medellín 1968. i Puebla 1979. Na prvom sastanku u Riju osnovano je koordinacijsko tijelo latinskoameričkih biskupa *Vijeće biskupa Latinske Amerike (Consejo Episcopal Latinoamericano = CELAM)*. Na konkretnom planu latinskoamerička Crkva suočava se osobito s tri fenomena prema kojima će teologija oslobođenja zauzeti konkretni stav. To su pučka religioznost, bazične zajednice i konkretno suočavanje sa siromaštvom.

³ Usp. E. DUSSEL, *Histoire et théologie de la libération*, Les Ed. ouvr., Paris 1974., str. 152-155.

⁴ Usp. C. BOFF, »Lettera alle chiese d'Europa«, u *Il regno—attualià*, br. 4, 1985., str. 54.

Poznato je da je 90% stanovništva Latinske Amerike kršćansko. No statistički podaci ne otkrivaju cijelu stvarnost. U mnogim je krajevima katehizacija bila brza i površna, pa je pod plaštem kršćanstva ostao poganski sadržaj, osobito kod obojenog stanovništva afričkog podrijetla.

Pučka religioznost jedna je od uvjetovanosti Latinske Amerike. Iako se radi o nekom nejasnom kršćanstvu i sumnjivoj pobožnosti – naslijeđu predšpanjolskog vremena i pridodanih praznovjerja – ona je sveobuhvatni pučki izraz bogoštovlja. Pokušava se promatrati kao originalni kulturni izraz naroda, kao način kojim narod tumači smisao svojega života, stvarnosti i svog odnosa prema Bogu. Zbog svojih nedostataka ona ujedno znači otvaranje prema neizmjernome, iskustvo je čovjekove ograničenosti i Božje svemoći. Crkva u svojem pastoralnom djelovanju tu često prezrenu vjeru naroda pokušava uzeti ozbiljno, promatrati je s poštovanjem, jer je to vjera puka na kojoj želi graditi nove i prikladnije oblike i sadržaje.

Kritičari pučke religioznosti ističu da takva pobožnost pogoduje stanju potlačenosti kršćanskih masa i smatraju je nekršćanskim izrazom bogoštovlja. Takav stav ne dijeli hijerarhija koja misli da bi on pogodovao udaljavanju naroda od Crkve. Očit je u toj pobožnosti naglašeni antropološki element: njezin monolitni značaj koji proizlazi iz primitivne naravi i naglašeni obrambeni stav uvjetovan pradavnim kulturama, koje se osjećaju ugroženima od suvremenih duhovnih strujanja. Pokušaj da se spase kršćanske vrednote u njima odvajanjem od nekršćanskih segmenata čini se da nema uspjeha, jer se nema na umu da je sve ovo povezano u jedinstveno egzistencijalno poimanje, gdje svaka promjena naglašeno postaje pitanje opstanka i zato se čini opasna. Činjenica je da danas pastoralni rad s tim ljudima traži mnogo energije i da je tek laganim procesom moguće mijenjati običaje, obrede, mjesta, sredstva kulta i vjerska poimanja. Rezultati nisu zadovoljavajući.⁵

Bazične zajednice

Dok je u 17. i 18. stoljeću na deset tisuća vjernika u Latinskoj Americi dolazilo sedam do deset svećenika, kao posljedica krize u 19. stoljeću, šezdesetih godina ovog stoljeća na jednog svećenika dolazi sedam do deset tisuća vjernika. To je statistički podatak, ali je konkretna stvarnost u nekim krajevima mnogo lošija. God. 1956. počele su se u Brazilu, gdje je pomanjkanje klera osobito veliko, iz *pokreta za bazični odgoj* kao odgovor na konkretnu pastoralnu situaciju, razvijati prve bazične zajednice unutar kojih su laici imali odgovornost subjekta, koju im je povjerio biskup. Danas u Brazilu ima oko 150000 bazičnih zajednica. Budući da u Brazilu ima oko 14000 svećenika, mnoge od njih prepuštene su vodstvu karizmom obdarenih laika. U mnogim crkvenim pokrajinama vjerski život isključivo se događa u tim bazičnim zajednicama. U onim pak zemljama Latinske Amerike gdje ima više klera pa je moguće razvijati tradicionalno pastoralno djelovanje kršćani su organizirani u pokrete i djeluju unutar političkih stranki.

U bazičnim se zajednicama nužno javljaju i neke nove karizme: sposobnost predsjedanja, čitanja i tumačenja Sv. pisma, povezivanja s drugim sličnim zaje-

⁵ Usp. E. DUSSEL, *nav. dj.*, str. 169-171; J.L. SEGUNDO, »Les deux théologie de la libération en Amérique latine«, u *Etudes*, 361/3, 1984., str. 158-160.

dnicama, djelovanja u društvenom i političkom životu i sindikatima, razvija se sposobnost prosuđivanja konkretnih društvenih problema i osebujna pastoralna i liturgijska kreativnost. Te zajednice nicale su iz baze, iz naroda, iz Riječi Božje, ostvarile su novi način postojanja Crkve, čvrsto povezane s narodom i nižim klasama, po njima je Crkva postala Crkva siromaha, sa siromasima za siromahe.

Od zemlje do zemlje bazične se zajednice donekle i razlikuju. Biskupi se trude da se one ne izoliraju od strukturalne, hijerarhijske Crkve. Već je papa Pavao VI. upozoravao na njihovu nestalnost i kratkotrajnost, to jest da su sklone raspadanju kada ih napusti karizmatički vođa. One su na službu Bogu i siromašnom narodu.⁶

Izazov siromaštva

Siromaštvo u Latinskoj Americi nije tek gramatički pojam već gorko iskustvo. Godišnji prihod po glavi stanovnika iznosio je 1979. god. 75 dolara. Naknadno zaduživanje pojedinih zemalja još je više osiromašilo siromašne. Velike su razlike između siromašnih masa i bogate manjine. Kršćani su počeli uvidati pitanje siromaha i siromaštva. To je postalo vjersko pa čak i teološko iskustvo. Vjera ne uzmiče pred činjenicom siromaštva već potiče na aktivno sučeljavanje. U nekim su sredinama prilike takve da su kršćani prisiljeni birati između vjerničkog heroizma i kukavičluka. U toj situaciji Crkva se, na sreću, uglavnom postavila na stranu siromaha, počela je braniti i promicati njihova prava, a to, naravno, nije ostalo bez posljedica.

Ljevičarski pokreti marksističke inspiracije ostali su zatečeni tim stavom Crkve i njezinim govorom o pravima siromaha i oslobođenju. Nije izostala reakcija ekstremne desnice kao idejnog inspiratora bogatih slojeva. Nelson Rockefeller, američki bankar, prigodom pohoda Latinskoj Americi upozorio je kako treba pripaziti na Katoličku crkvu, jer da se ostvarivanjem odluka iz Medellina protiv interesa SAD. U Boliviji je 1970. bio objavljen dokument koji je izradila američka agencija CIA, s uputama kako da se napada Crkva obilježena Medellinom i onemogućuje oni svećenici koji su se opredijelili za siromašan narod, prišivajući im etiketu marksista. Predsjednik Carter naredio je 1979. provođenje temeljite istrage o djelatnosti katolika u Latinskoj Americi. Godine 1982. izašao je u Santa Feu (Brazil) na vidjelo dokument u kojemu su Reaganovi savjetnici tražili da se napadne opredjeljenje katolika u Latinskoj Americi za siromašne.⁷ Nisu izostali ni radikalni "odgovori": u Salvadoru je bilo ubijeno jedanaest svećenika, pet redovnica i nadbiskup Romero, slijedila su mučenja i ubijanja bezbrojnih katehista i svećenika u Gvatemali, u Čileu, Brazilu i posvuda gdje je Crkva stala na stranu siromaha. Biblija u rukama Indiosa još i danas donosi smrtnu osudu. Preferencijalno opredjeljenje za siromahe Crkva je u Latinskoj Americi platila brojnim mučenicima i otvorenim progonoima.

Razvijanje kritičke svijesti pred siromaštvom naroda

Posebni je problem u Latinskoj Americi činjenica da se tlačitelji, malobrojna klasa bogatih, diktatori i oligarhi također smatraju dobrim kršćanima, dok istodo-

⁶ Usp. Y. CONGAR, »Appello alla permanente riforma della Chiesa«, u *Il regno-attualità*, br. 20, 1984., str. 489-490.

⁷ Usp. J. SOBRINI, »Quel documento non mi riguarda«, u *30 gorni*, br. 10, 1984., str. 57.

bito druge kršćane prisiljavaju na život u neljudskim prilikama. Ta situacija bila je znak obraćenja za Crkvu; siromasi su postali subjekt i njezina teološkog razmišljanja. Nije mogla ostati ravnodušna pred tolikim patnjama naroda, pa je bila prisiljena javno se izjasniti da nije sasvim na strani bogatih vladajućih slojeva.

Šezdesetih godina kršćani su se, potaknuti Koncilom i konstitucijom *Gaudium et spes*, počeli po bazičnim zajednicama pitati što im njihova kršćanska vjera može reći u ovim prilikama, kako Evanđelje odgovara na problem potlačenosti, ovisnosti, nepismenosti, bolesti i bijede? Čitajući Bibliju, pokušali su tražiti izlaz iz situacije potlačenosti kao posljedice grešnog stanja. Pitali su se kako iz tih patnji, stanja potlačenosti, pesimizma, robovanja, tj. iz situacije groba, doživjeti uskrsnuće? Kraljevstvo Božje prestalo im je izgledati nešto daleko i eterično; shvatili su napokon da su pozvani ostvarivati ga. Misaoni proces nije bio teorijski već konkretan, izgrađivan na temelju stvarnog stanja potlačenosti kršćanskih siromaha. Polazeći od poruke Sv. pisma, od životnih prilika, otkrili su novu dimenziju vjere, njezinu *kritičku ulogu* preko koje su došli do njezina oslobađajućeg poslanja. Tako se u bazi latinskoameričke Crkve razvila kritička svijest kojom su kršćani stali prosviđivati životnu stvarnost oko sebe. Kritička uloga nije Crkvi bila lagana, mnoge je stajala života, ali je bila jedini mogući put u kršćansku obnovu i životni polet. Po bazičnim zajednicama u malim skupinama, pokretima, župama, vjernici su molili, razmišljali i slavili Euharistiju. Nepismena, prepačena i potlačena vjernička masa razmišljala je o svojem stanju u svjetlu Rijači Božje. Ne pojedinac, stvaralac sistema i uzvišenih misli, već zajednica vjernika počinje doživljavati Božju Riječ kao nešto svoje, kao vlastito buđenje i prisutnost, kao novu svijest nad životnom situacijom, krik cijelog kontinenta ne samo za eshatološkim spasenjem već i ovozemaljskim historijskim oslobođenjem cijelog čovjeka i svih ljudi. Teologija oslobođenja proizašla je iz toga kršćanskog iskustva bazičnih zajednica i dubokog uvjerenja da Bog ne želi žrtvu radi žrtve, patnju radi patnje, ne želi da narod živi u ropstvu grijeha, bijede i siromaštva, nego da bude oslobođen i živi slobodan.

Počeci nastajanja teologije oslobođenja od Koncila do Medellina

Šezdesete i sedamdesete godine bile su u Latinskoj Americi godine previranja, bogate raznolikim iskustvima, traženjima novih putova i proživljavanja problema i duhovnog bogaćenja vjerničkog naroda. Mladi teolozi vraćali su se u mjesne Crkve nakon završenih studija u Europi i Sjevernoj Americi, dolazili su s novim idejama i pokoncilskim poimanjima. Počela su i traženja vlastitog identiteta na kulturnom, građanskom i vjerničkom području. U predvečerje Medellina pojavili su se prvi originalni i latinskoameričkom mišlju obojeni teološki tekstovi koji su zastupali misao da svaka kultura stvara svoju teološku misao kojom otkriva svoje poslanje i kreće u punoljetnost.

Na razvitak teologije oslobođenja utjecao je, dakle, politički, socijalni i vjerski ambijent Latinske Amerike. Drukčiji je bio odnos između Crkve i svijeta, koji je stvorio II. vatikanski koncil svojom konstitucijom *Gaudium et spes*, koju je onda konferencija u Medellinu utjelovila u domaće prilike. Koncil i Medellin mogu se nazvati etapama rasta latinskoameričke Crkve: Prvom vatikanskom koncilu u prošleme stoljeću prisustvovala je skupina od 56 latinskoameričkih biskupa, a na Drugom vatikanskom već je bio prisutan 601 biskup, a to je 22% od svih biskupa (katoličkih) koji su predstavljali 38% katolika u svijetu. U studijskim komisijama

imali su tek pedesetak stručnjaka, dok ih je Europa imala oko dvije stotine, a Rim i Kurija 318, tj. šest puta više. Utjecaj latinskoameričkih biskupa na Koncilu nije bio osobito značajan, ali su se oni tada prvi put sastali s drugim biskupima trećeg svijeta i izradili tzv. *Poruku biskupa trećeg svijeta* koju je među prvima potpisao nadbiskup Recifea Helder Camara. Ta je *Poruka* utjecala na sastanak biskupa u Medellinu, koji se može nazvati koncilom latinskoameričke Crkve. Pavao VI., prvi papa koji je pohodio latinskoameričku Crkvu, rekao je da se Medellinom "započinje novo razdoblje crkvenog života" za Latinsku Ameriku.

U peruanskom gradu Chimbote, na sastanku svećenika god. 1968. nekoliko dana prije početka konferencije u Medellinu, peruanskom teologu Gustavu Gutierrezu bilo je povjereno da govori o teologiji razvitka, o kojoj se u to vrijeme dosta raspravljalo. Prilikom izrade interventa njemu se više biblijskim i teološkim učinilo govoriti o teologiji oslobođenja kao teologiji spasenja u konkretnim povijesnim prilikama. Tako je prvi put izašla u javnost ideja o teologiji oslobođenja.⁸

U Medellinu se nije govorilo o teologiji oslobođenja već o slobodi koju Bog daje čovjeku po Sinu u punini vremena, o slobodi od svih robovanja koja su posljedica grešnog stanja, a radaju neznanje, glad, bijedu i potlačenost. Govorilo se o konkretnom problemu tuđe prevlasti nad kontinentalnom, o imeprijalizmu novca, nedopustivoj ovisnosti o bogatima, razmišljalo se o novim putovima, o nepravdnim zakonima međunarodne trgovine. Tako su odjednom ekonomski i politički problemi postali teološka pitanja. U Medellinu je, slijedeći metode i ideje Drugog vatikanskog sabora, počeo svojevrsan proces: analiziralo se stanje, zatim se promatralo u svjetlu Evanđelja, da bi se na kraju odabrale konkretne smjernice djelovanja, izradio program. Tako se iskristalizirao pojam opredjeljenja za slobodu i oslobođenje kao polazište novih pastoralnih perspektiva teologije i Crkve. Stvoren je novi odnos prema situaciji u svijetu, a djelovanje Crkve uključeno je u težnje naroda za oslobođenjem. Pojavljuje se svijest da će Crkva biti vjerna Objavi ako podrži težnje naroda, da kateheza mora obuhvatiti tjeskobe i nade današnjeg čovjeka kako bi mu mogla ponuditi oslobođenje i bogatstvo cjelovitog spasenja u Kristu. Zato mora biti vjerna prenošenju biblijske poruke ne samo u njezinom intelektualnom sadržaju već i u životnoj stvarnosti koja se utjelovljuje u činjenicama života suvremenog čovjeka. U Medellinu se pokušavao sagledati problem nerazvijenih naroda polazeći od njih samih, od njihove kolonijalne ovisnosti, sukoba i revolucionarnih previranja, pokazujući kako bi trebalo da Crkva postane prisutna na kontinentu bijede i nepravde.⁹

Crkva u Latinskoj Americi u drukčijoj je situaciji nego Crkve u blagostanju. Oslonjena na razmišljanje bazičnih zajednica ona se neprestano pita: Što znači biti Crkva za siromašne i nepravdom pritisnute mase? Što znači naviještati Evanđelje i kako shvatiti vjeru? Pomalo se javlja misao da je vjera tumač konkretnoga povijesnog zbivanja i prilika. Polazi se od biblijske situacije Izabranog naroda u egiptskom ropstvu i pokušava se shvatiti današnja situacija, te što Bog, polazeći od biblijskog teksta, govori za današnje prilike. Povijest postaje mjesto objave, horizont i konkretni izvor teološkog razmišljanja. Bog se preko siromaha objavljuje u povijesti i oni postaju Božja epifanija — objava. Počinje se uvidati da ustaljeni red

⁸ Usp. G. GUTIERREZ, »Itinéraire d'un théologien de la libération«, u *La documentation catholique*, br. 17, 1984., str. 906-907.

⁹ Usp. S. MOSSO, »I temi centrali della teologia della liberazione«, u *La Civiltà Cattolica*, 24, 1984., str. 356-359.

može biti komotna stabilnost ustajale močvare. Kršćanin i vjera mrtvi su ako njihova riječ i djelovanje ne uznemiruju. Poput prvih kršćana treba ustati protiv lažnih božanstava, idola, kulta novca, vlasti, razima i lažnih uvjerenja. To će voditi u određenu političku ulogu, značit će okaljati se pred režimima i njihovim policajcima, jer nije komotno biti na strani potlačenih. To znači poput prvih kršćana negirati ustaljene vrednote i umirati osuđen kao "bezbožac", kao onaj koji ne vjeruje u božanstva režima na vlasti, koji naravno ne podnosi propovijedanje nove kršćanske prakse opredjeljenja za siromahe.¹⁰

Doživljaj siromaštva naroda i njegova robovanja postavlja pitanje o praksi: faraon pušta Židove-robove ne u ime pravde, nego zato što je zastrašen nasiljem koje je preplavilo Egipat (Izl 11). Izlazak izabranog narod protuzakoniti je čin za faraona, oslobađanje naroda za njega je nedopustivo, jer Egiptu trebaju robovi, ljudi ugrađeni u određene planove, sredstvo da se postigne planirana budućnost. U tom smislu izlazak Židova iz Egipta izgleda izvanredno dobar čin, jer se temelji na posve novom redu, na čovjekovu dostojanstvu, otvoren je novim vrednotama i novome životu koji tek treba ostvariti, a to neće biti lako jer je narod opterećen dugom tradicijom pedagogije robovanja. Njegova je istina izmiješana s lažnim elementima, postoji i otuđeni narod u kojemu buja dobro i loše. Zato je narodu potrebna proročka riječ koju je on očekivao i očekuje od Crkve.

Kritički osvrt Pueble

Sastanak latinskoameričkih biskupa u Medellinu bio je čas radanja teologije oslobođenja, a konferencija u Puebli, od 27. siječnja do 13. veljače 1979., bila je kritički osvrt na desetogodišnji razvitak. Nije bila osuda, nego premišljanje o cjelovitu oslobođenju i o opredjeljenju za siromahe, s ispravicima, upozorenjima na opasnost od reduktivnih ideologija, liberalizma i marksističkog kolektivizma, koji su u biti materijalistički pogledi na teoriju i praksu, idolatrija bogatstva u individualnom ili kolektivom obliku, negacija dostojanstva ljudske osobe u odnosu prema shvaćanju Crkve, institucionalizacija nepravde. Crkva želi biti slobodna od sistema kako bi se mogla opredijeliti za čovjeka. Biskupi su pozvali teologe da se suoče s kritičkim primjedbama i smjernicama iz Pueble i da razviju zrelo razmišljanje o kršćanskom oslobođenju. Ono nije samo socijalno. Uzrok zala ne može se tražiti samo na političkom i društvenom području, treba oslobađati i od osobnog grijeha koji je izvor čovjekova otuđenja. Oslobođenje od osobnog i socijalnog grijeha istinski je put ljudskog bića i ostvarenje zajedništva s Bogom i ljudima. Grijeh otuđuje u vertikalnoj i horizontalnoj dimenziji. Puebla je naglasila pozitivni aspekt oslobođenja, smjestila ga u sveopći plan spasenja koje čovjek prima od Boga, svojeg osloboditelja. Tako se oslobođenje ostvaruje u povijesti, ali ne ostaje na povijesnom, političkom i socijalnom planu, dobiva svoju eshatološku dimenziju u Kristu prema Ocu.¹¹

Glavne teme i predstavnici

Teologija oslobođenja ima svoje začetnike u Metzovoj političkoj teologiji kao i u Moltmannovoj teologiji nade. Obje su tražile obnovu teološkog razmišljanja, bile su

¹⁰ Usp. E. DUSSEL, *nav. dj.*, str. 13-16, 31-33.

¹¹ Usp. G. MARCHESI, »Puebla e la teologia della liberazione«, u *La Civiltà Cattolica*, 1980., str. 118-123.

reakcija na tendenciju tzv. privatizacije teologije i pokušaj kritičkog ispravljanja nesposobnosti da teologija i vjera utječu i riješe neku konkretnu povijesnu situaciju, da naviještanje spasenja dobije i političku dimenziju, potakne na djelovanje u povijesti, u stvaranju društveno-političkih struktura koje će biti odraz zahtjeva pravde i slobode kraljevstva Božjeg. Teologija oslobođenja jednako tako želi deprivatizirati teologiju, kritički analizira društvenu stvarnost i društvene nepravde i jača vezu između teologije i prakse, društveno-političke prakse.

Glavni su predstavnici ove teološke struje već spomenuti Gutierrez, Assman, Segundo, Sobrino, Richard, de Oliveira, braća Boff i Dussel. Ne može se govoriti o nekoj jedinstvenoj teologiji oslobođenja. Mnoge njezine struje vrlo se među sobom razlikuju, pa se danas s pravom govori o više struja ili o različitim teologijama oslobođenja.

Začetnik teologije oslobođenja Gustavo Gutierrez smatra da latinskoameričke prilike zahtijevaju teologiju koja će biti "kritičko razmišljanje nad povijesnom praksom u svjetlu vjere", da je teologija oslobođenja pokušaj da se vjera shvati kao povijesna osloboditeljska praksa iskorištavanja klasa, prezerećih rasa i na rub gurnutih kultura. Ona je "razmišljanje koje polazi od povijesne prakse čovjeka koji pokušava o vjeri razmišljati polazeći od prakse."¹²

Brazilac Hugo Assmann, koji živi u Čileu, također jedan od osnivača teologije oslobođenja, ide Gutierrezovim smjerom. Polazište teološkog razmišljanja za njega je vjera naroda izražena u povijesnoj praksi oslobođenja od nepravdi. Praksa je početak i svrha teologije, koja je drugi čin s obzirom na prvi, na praksu. Vjera postaje isto što i čovjekovo djelovanje. Čovjek se s Božjim misterijem susreće u povijesti, a ne izvan nje. Assmann je radikalniji od Gutierreza; za njega praksa ima primat nad teorijom: *govoriti istinu* nema smisla ako ne znači *činiti istinu*. Istina je uvijek povijesna i isto što i djelatna praksa, koja preobražava svijet. Vjera može biti povijesno istinita samo kada postaje, kada je povijesno djelotvorna za oslobođenje čovjeka. Tako je istina vjere usko povezana s etičko-političkom dimenzijom. Ne postoje kriteriji izvan povijesnoga konteksta. Assmann smatra da su druge teologije podijelile, razlomile teologiju na pojedinačne teologije. Samo je teologija oslobođenja "kritičko razmišljanje o praksi" i reakcija je na one podijeljene teologije. Assmann upozorava da teologiji oslobođenja prijete opasnost da postane regionalna teologija, teološko razmišljanje samo jednoga kulturnog i geografskog područja.

Brazilski teolog Leonardo Boff pokušao je pod kristološkim vidikom odgovoriti na pitanja latinskoameričkog čovjeka, koji iz stanja potlačenosti gleda u budućnost, traži perspektivu nade, u Isusovoj poruci vidi poticaj za novi način života i djelovanja u svijetu.¹³

Boff upozorava da je za kršćanina Isus Krist odgovor za svaku ljudsku situaciju; on je došao ozdraviti cijelu stvarnost u svim njezinim kozmičkim, ljudskim i društvenim dimenzijama. S njime započinje postojanje, ostvarenje kraljevstva Božjeg, koje ne znači samo kraj grijeha već i svega onoga što grijeh donosi kao posljedicu za čovjeka, društvo i svemir. Kraljevstvo Božje mora unijeti promjene u konkretni čovjekov život. U Isusovoj osobi, u njegovu uskrsnuću vrhunac je radikalnog oslobođenja. Kristovo uskrsnuće izvor je osloboditeljske nade. Tako Isus Krist kroz

¹² G. GUTIERREZ, *La forza dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981., str. 46.

¹³ Usp. L. BOFF, *Gesù Cristo liberatore*, Cittadella, Assisi 1982.

kristološke formulacije i danas odgovara na težnje čovjeka Latinske Amerike, kao što će nastaviti odgovarati zahtjevima i traženjima ljudi svih vremena, jednako kao što su kristološke formulacije odgovorile kulturnim i povijesnim traženjima prijašnjih vremena. Boff smatra da za današnjeg čovjeka, koji u Latinskoj Americi živi u stanju nepravedne potlačenosti iz koje želi izaći, Kristovu stvarnost najbolje izražava izraz *Krist Oslobođitelj*. Svjestan je da taj izraz može biti ideologiziran i politiziran, da može biti ideološki i politički instrumentaliziran kao što se to uostalom u prošlosti događalo s tradicionalnim kristološkim naslovima. Inače Boff ne negira tvrdnje tradicionalne kristologije, no ipak misli da neki kristološki nazivi koje je stvorila i prenijela tradicija odgovarajući na konkretne zahtjeve svojega vremena nisu do kraja izrazili bogatstvo Isusove osobe, te da današnjem čovjeku koji je životno smješten u drugi kontekst mogu biti nerazumljivi.

Jon Sobrino, isusovac, podrijetlom Bask, živi u Salvadoru i jedini je teolog čije se ime nalazi u bilješkama *Upute* Kongregacije za nauk vjere. Za njega je teologija oslobođenja prodor siromaha na pozornicu jednoga kršćanskog kontinenta; nakon stoljeća nepravdi latinskoamerički siromasi postali su svjesni svoje situacije, shvatili su da nije volja Božja da budu iskorištavani. Znak je vremena što je i Crkva postala solidarna sa siromasima, pa je počela raditi i boriti se za njihovo oslobođenje. Sobrino se inače čudi kako se moglo dogoditi da bude optužen da se služi marksističkom analizom i navodi sudove drugih teologa, koji pak izjavljuju da on nije marksist.¹⁴

Dva vala teologije oslobođenja

Prema isusovcu Juanu Luisu Segundu, različite teologije oslobođenja mogu se svesti na dvije, na dva smjera, odnosno vala teološkog razmišljanja koje obuhvaća oslobodilačku praksu. Svaki ima svoje mjesto postanka, predstavnike i ideje, prednosti i negativnosti.

Srednji, građanski sloj prvi se u Latinskoj Americi oduševio, prihvatio i širio teologiju oslobođenja. Shvatili su da su i oni tlačitelji naroda ako podržavaju ideologiju koja brani njihove interese na štetu siromaha. Do te svijesti došli su najprije studenti na sveučilištima. Kao kršćani, željeli su se boriti za oslobođenje siromaha i potlačenih. Taj prvi val teologije oslobođenja izazvao je nade, oduševljenja i obraćenja među mladim članovima građanske klase koja se oduševljavala i bila prožeta idejama europske kulture. Ova, da je tako nazovemo, prva teologija oslobođenja nije polazila od sistematskog popisa problema da bi na svaki dala pravi i vjerodostojni odgovor. Angažirala se svojom misli u službi siromaha i potlačenih, željela je otkriti koliko je praksa povezana s opresivnim mehanizmima cijele kulture, nastojala se ostvariti takva teologija koja će praksu preobraziti u više osloboditeljsku, tj. u *ortopraksu* koja bi imala prevladati fatalizam i pasivnost masa. Segundo upozorava da teologija oslobođenja ne nastaje iz prakse te da ona ortopraksu ne postavlja kao glavni kriterij svojih rješenja na račun *ortodoksije*.

Prva struja, odnosno val teologije oslobođenja ulazi god. 1975. u krizu i pomalo se stvara druga struja, *drugi val*. Osjetila se potreba da teolozi izbliza shvate kako potlačeni i siromasi proživljavaju svoju vjeru. Dussel je to riješio formulom: *poći u školu siromaha*. Boff je počeo govoriti o ekleziogenezi, a Gutierrez otkriva povi-

¹⁴ Usp. J. SOBRINO, nav. čl., str. 56-60.

jesnu snagu siromaha. U središtu zanimanja našla se vjera siromašnog svijeta i njegova vjerna praksa. Mnogi teolozi prelazili su iz prve u drugu struju. Ima teologa koji pripadaju i prvome i drugom valu, a neki pak ostaju u nesvjesnoj kontradikciji. Osnovna je značajka drugog vala teološkog razmišljanja jaka težnja približavanja narodu. Tako braća Leonardo i Clodovis Boff odlaze živjeti s članovima najsiromašnijih brazilskih bazičnih zajednica i, boraveći među njima, proučavaju njihovu sliku Boga i zaključuju kako je ona obojena rezignacijom, fatalizmom, trpljenjem i križem. Iz toga im se pak nameće zaključak kako je takvu sliku Krista narodu nametnuo tlačitelj. Gospodar je time prevario narod i teolog je pozvan otkriti mu drugu stranu Kristova lika, otkriti mu Krista koji želi da čovjek bude slobodan. U tom procesu prisutne su dvije pojave: *siromasi evangeliziraju teologa dok ih on sluša*, a zatim *on njih obogaćuje svojim kritičkim osvrtom*. Postoji i kontradikcija, upozorava Segundo: Kako će pasivno i fatalističko poimanje Boga evangelizirati teologa? Zašto bi opet on pretendirao da siromasima ulije pravi smisao križa i trpljenja? Ipak pozitivan je cilj: one koji trpe osloboditi od nepravednih struktura, učiniti ljudskijim njihove životne uvjete, jer stanje je potlačivosti nesvjesno i prikriveno, prožima cijelo društvo, kulturu i sve oblike života, pa čak i teologiju koja je bila iskrivljena i sama postala sredstvo potlačivanja mjesto da bude put oslobođenja.

U okviru drugog vala teološkog razmišljanja željelo se da teologija bude u službi naroda-subjekta, da uroni u svijet siromaha, zaboravi svoje teorije koje pripadaju srednjoj klasi, liši se balasta kulture, pokuša razumjeti narod. Išlo se za utemeljenjem teološke prakse vjere naroda pokazujući da je Bog pristatan dok oslobađa narod. Tako teolog ne kritizira narod, manje se oslanja na društvene znanosti, jer je više usmjeren na zbivanja u narodu, pitajući o njihovu značenju ne znanost, već narod. Prvenstvo je dano filozofiji i biblijskim temeljima. No i ovdje Segundo otkriva jednu negativnost za intelektualca: teolog se, doduše, približava narodu, ali je prisiljen odricati se karakterističnog mu duha kritičnosti i kreativnosti. Zato mnogi teolozi ne pristaju uz ovaj drugi val.

Dok je prvi val teologije oslobođenja zauzeo vrlo kritički stav prema pučkoj religioznosti, što je naišlo na osudu hijerarhije, drugi je bio u tome mnogo uravnoteženiji: želi spasiti i promicati kršćanske vrednote pučke kulture uranjajući u nju. No ne želi zatvoriti oči: svaka kultura ima i negativnih elemenata. Zadatak je teologa otkrivati one oslobađajuće elemente i priznati toj religioznosti postojeće osloboditeljske značajke. Time je ovaj drugi pokret teologije oslobođenja naišao na simpatije kod vrlo važnog dijela hijerarhije. Ti teolozi postali su, naime, svjesni da se narod u biti malo zanimao za onu prvu struju teologije oslobođenja, koju su promicale srednje klase, intelektualci. Narod je tada zanimao tradicionalni način pobožnosti, procesije, proštenja, svetišta i na taj se način izražavao i bio Crkva. Druga struja teologije oslobođenja pokazala je kako narod ima neke značajke koje druge klase ne poznaju: gostoljubiv je, nije ga još naćeo crv potrošačke groznice. Počele su se isticati te autentične vrednote i predstavljati u svjetlu Evandjelja, otkrivajući njihov oslobodilački karakter. Segundo upozorava na opasnost da pučka pobožnost brani sve oblike svoje opstojnosti, da ostanu nedirnuta sva svetišta, obredi, procesije i praznovjerja, da bi se mase pošto-poto zadržale u Crkvi, pa i uz opasnost od prave vjerske zbrke.

Općenito o teologiji oslobođenja o. Segundo misli da ona nema ništa više zajedničkog s nasiljem od tradicionalne teologije, koja je, kako on misli, u zapadnome svijetu mirno prešla preko ubijanja milijuna ljudi u drugome svjetskom radu.

Priznaje, međutim, da je teologija oslobođenja često površna, odveć zahtjevna i u nekim stavovima pretjerana. Što se tiče dvaju valova teologije oslobođenja, i jednome i drugome zajedničko je čitanje Božje Riječi polazeći od stanja siromaha, od potlačenoga, od naroda, zajednički im je i hermeneutički princip. Sljedbenici teologije oslobođenja najaktivniji su u pastoralu, na raspologanju su hijerarhiji.

Što se pak tiče *uspjeha i promašaja*, o. Segundo smatra da ni prvi ni drugi val nije odgovorio očekivanjima: prvi pokret nije latinskoameričkoj Crkvi dao novu teologiju koja bi se oslobodila ideologija i osloboditeljski ponijela one uobičajene pastoralne teme: Bog, milost i sakramenti. Mjesto da je dotadašnjoj teologiji dala novi sadržaj, ona svojim imenom označava novu opasnu teologiju koja se više bavi politikom nego ozbiljnim napretkom teološkog učenja na sveučilištima i bogoslovijama. Više vremena troši da sebe opravda nego da izradi pravi teološki sustav. Prva struja teologije oslobođenja nije uspjela ponovno premisliti teologiju u svjetlu oslobođenja, previše se opravdavala pred europskom teologijom i nije postala teologija promišljena na drugi način, nego tek tečaj teologije na latinskoameričkim sveučilištima. Druga je struja jednako tako ostavila praznine, bila je apologetska, govorila je narodu, a nije bila do kraja narod, stvorila se i stanovita pomutnja tog smjera s nekim konzervativnim pastoralnim tendencijama. Sve u svemu, Segundo misli da se latinskoamerička teologija još nije obnovila.

Prva tendencija, koja proučava narod i pokušava ga shvatiti, u opasnosti je da govori u ime naroda, a zapravo ne poznaje dovoljno težnje tog naroda. K svemu tome treba još dodati prijetnje vlasti upućene Crkvi, da se i ona kao institucija ne bi pridružila kojem pokretu teologije oslobođenja. Razlika je između tih dvaju pokreta – razlaže o. Segundo – u tome što prvi polazi od *naroda kao objekta* kojemu se donosi oslobođenje. Drugi polazi od *naroda kao subjekta*, od čitanja Božje riječi i činjenice kako tu riječ narod tumači, uranja u narod, postaje član naroda, prihvaća da narod sam stvara teologiju ili da je barem izražava kroz svoj vjerski život.

Na kraju se Segundo pita o suprotnosti i upotpunjavanju tih dviju struja, i zaključuje da im je zajednička želja osloboditi siromašne, pružiti im dostojniji život. Razlikuju se s obzirom na postavke, na strategiju i metode. I jednoj i drugoj može se prigovoriti da nije izradila sustavnu teologiju oslobođenja, da im je teologija više govorena nego napisana, što se na neki način opravdava nedostatkom materijalnih sredstava s kojima Crkva u tom dijelu svijeta raspolaže.¹⁵

Odnos prema znanosti i marksističkoj analizi

Unutar pojedinih teologija oslobođenja važan je odnos teologije i znanosti, te pitanje koju ulogu ima znanost u analizi povijesne stvarnosti. U pitanju je marksistička analiza ukoliko se smatra da ona iznosi neke konkretne prijedloge za rješavanje povijesnih problema. Pitanje je, međutim, može li tu analizu preuzeti kršćanin i u kakvu je odnosu kršćanska vjera i ta marksistička analiza povijesne stvarnosti, kakav se odnos uopće može ostvariti između teologije i marksističke analize? Kakav odnos može postojati između pojma oslobođenja kako ga shvaća marksizam i kršćanski shvaćenog oslobođenja?

S Althusserom se došlo na misao da se, ne dirajući vjeru, iskoristi Marxovo eko-

¹⁵ Usp. J. L. SEGUNDO, nav. čl., str. 149-161.

nomsko i političko tumačenje svijeta. Tako su nastale dvije razine stvarnosti: društveno-političko tumačenje svijeta i kršćanska vjera, te pitanje kako složiti te dvije razine stvarnosti u njihovim ontološkim temeljima. Althusser Marxa smatra samo ekonomistom, tako da su mnogi u Latinskoj Americi počeli govoriti kako Marxu prihvaćaju samo za prosuđivanje ekonomske stvarnosti, dok inače i dalje ostaju vjernici. No Althusser nije vidio da je strukturalistička filozofija, kako dobro primjećuje teolog Dussel, zapravo "trojanski konj": za početak se Marx prihvaća kao ekonomist, a kada se proguta cijeli njegov sistem, mnogi odbacuju vjeru, jer se s marksizmom pod ekonomskim vidikom prodaje antropologija, pa čak ontologija i teologija; u takvu, naime, poimanju Marx ne bi bio ateist već panteist, za njega je cjelina božanstvo. Razlog mnogih zabuna jesu površne analize cijeloga Marxova sistema, tvrdi Dussel. Kršćani su počeli tražiti neki izlaz iz te situacije zauzimajući se za socijalizam, koji se ne izjednačuje s marksizmom, počeli su ga tražiti u zalaganju protiv socijalnih nepravdi. Mnogi su još uvijek u nedoumici pred marksističkom analizom jer je smatraju sredstvom za postizanje društveno-političkog preobražaja, makar ostaje pitanje vodi li ona doista pravom oslobođenju.¹⁶

Teologija oslobođenja pokušava se koristiti društvenim znanostima tražeći konačno nadahnuće u Božjoj Riječi. Mnogi u tom smislu posežu za nekim elementima marksizma i smatraju ga tek sporednim, a ne glavnim problemom teologije oslobođenja. Primjećuju, osim toga, da je u Latinskoj Americi suočavanje kršćana s marksizmom drukčije negoli u Europi, gdje se odvija na razini teorije. U Latinskoj se Americi suočavanje odvija na razini prakse. Marksistička se analiza upotrebljava onoliko koliko može biti sredstvo analize stvarnosti, produbljava pitanja koja se postavljaju pred današnjeg kršćanina. Ona nije bitna značajka teologije oslobođenja nego tek nešto sekundarno.

Postoji ipak opasnost da marksistička analiza unese u teologiju oslobođenja marksističko poimanje povijesti, da dovede do selektivnog čitanja Biblije, do izjednačavanja biblijskog siromaha s potlačenim klasama u kapitalističkom sistemu, da se iskustvo borbe za oslobođenje počne smatrati iskustvom Boga. Postoji opasnost da se teologija oslobođenja pretvori u neku klasnu teologiju, da Crkva postane partijska, a da Evanđelje bude korišteno kao sredstvo revolucije.

Na te primjedbe teolozi odgovaraju da i u suvremenim društvenim znanostima elemenata marksističke analize ima i kod protivnika marksizma. Društvene se znanosti ipak zbog toga ne izjednačuju s marksističkom analizom. Posebno je Gutierrez upozorio da se ne radi o približavanju teologije i marksističke analize, već o približavanju teologije i društvenih znanosti. Ne postoje tako teške situacije koje bi mogle opravdati iznimke pred sveopćim zahtjevima kršćanske ljubavi, pa Gutierrez u tom svjetlu promatra klasni sukob, prihvaća borbu, ali ne i mržnju. Evandeosko zauzimanje traži da ljubimo neprijatelje. Gutierrez, osim toga, spominje kako klasnu borbu kao pojam nije izmislio Marx već još prije njega građanski povjesničari, te dodaje da je povijesni sukob očita činjenica. U Latinskoj Americi nasilje je već na djelu. Teologija to stanje mora protumačiti u svjetlu vjere, mora dati pastoralne upute kako se treba "boriti", isključujući neprijateljstvo i mržnju, u skladu s kršćanskom ljubavlju. Teologija je pozvana pokazati kako se u tom latinskoameričkom kontekstu može živjeti kršćanski poziv.¹⁷

¹⁶ Usp. E. DUSSEL, *nav. dj.*, str. 133-134.

¹⁷ Usp. G. GUTIERREZ, »Teologia e scienze sociali«, u *Il regno—documenti*, 19, 1984., str. 620-628.

Braća Boff u marksističkoj analizi vide intelektualno pomagalo, sredstvo društvene analize. Neke njezine kategorije bile su uključene u govor o vjeri, a ne obratno. Smatraju da je marksizam u teologiji opasan, ali da može biti i koristan kako bi se shvatila socijalna stvarnost, osobito kada se radi o siromaštvu. Trenutno ne nalaze ni jedno drugo sredstvo koje bi se moglo upotrijebiti u istu svrhu. Priznaju da je s preuzimanjem marksističkih kategorija bilo pretjerivanja, ali to nije bila bitna orijentacija ni temeljna nakana teologije. Marksizam se pokušao preuzeti kao posrednik za nešto veće, za vjeru i njezine povijesne potrebe, da bi se razjasnili pojmovi kao "narod", "siromah", "povijest", "praksa" i "politika"; radilo bi se tek o kritičkom preuzimanju, što je teologija uvijek radila sa sistemima i ideologijama. Braća Boff priznaju da postoji određena zbrka pojmova, jer se ni jedna misao ne rada odrasla. ¹⁸

Teolog Sobrino smatra da društvene znanosti imaju danas onu istu ulogu s obzirom na teologiju koju je u prošlosti stoljećima imala filozofija; one su vrijedna sredstva, iako zbog svoje složenosti izvan dometa najvećeg dijela ljudi. On jednako tako misli da je nekritičko preuzimanje marksističke analize opasno, još više ako se radi o marksističkoj ideologiji u njezinoj ateističkoj jezgri.

Teologija i ideologije

Jedan od problema teologije oslobođenja jest odnos prema ideologijama. Teolozi oslobođenja misle da vjera u Boga izražava svoje sadržaje u pozitivnim etičkim formulacijama koje su uvijek utjelovljene u ideologije nekoga određenog doba, uvjetovane potrebom da naznače rješenja ljudskih, društvenih, političkih i kulturnih problema što se postavljaju pred pojedine skupine ljudi. To se očito vidi u Bibliji kao i u tradiciji Crkve. Tako Segundo smatra da vjera nikada ne može biti odijeljena od ideologija, u kojima je nastala, bilo da se radi o Bibliji ili pak o ljudskoj povijesti. No, kao vjera, ona se ne poistovjećuje s pojmovnim formulacijama izraženima u ideologijama, makar bez njih ne postoji. Nema smisla pitati se što je vjera kada se od nje odijele ideologije u koje se ona utjelovljuje u Bibliji i u ljudskoj povijesti. Vjera utjelovljena u ideologije stalni je odgovorni proces koji vodi Bog učeći čovjeka. Zato je zadatak teologa tražiti istinu vjere u povijesnoj situaciji svojega vremena i izraditi je u ideologiji tog vremena. Objavlvenu istinu treba shvatiti kao osnovni element za traženje istine u uvijek novoj sredini i situaciji. Vjera je u službi povijesnog rješavanja problema, pa makar to rješenje bilo provizorno ili nepotpuno. ¹⁹

U ovom teološkom razmišljanju posebnu je ulogu imala hermeneutika. Taj stari pojam izvukao je na svjetlo naših dana Bultmann i dodao mu novu dinamiku: stvarno razumijevanje povijesnih tekstova ne susreće se u jednostavnom povijesnom tumačenju. Zato hermeneutika ima zadatak da aktualizira određene povijesne podatke, spoji horizont od „onda” s onim od „danas”. Hermeneutika postavlja pitanje: Što znači „onda” za ovaj naš „danas”? Idući Bultmannovim koracima služeći se Heideggerovom filozofijom, počinje se egzistencijalistički tumačiti Biblija, dolazi se na misao da se Isusov lik sa svim značenjem uz pomoć nove hermeneutike prenese u sadašnjost. No na ovu hermeneutiku utjecala je filozofska

¹⁸ Usp. L. i C. BOFF, »Cinq observations des PP. Leonardo et Clodovis Boff«, u *La documentation catholique*, 17, 1984., str. 909-912.

¹⁹ Usp. J. L. SEGUNDO, *Liberazione della teologia*. Queriniana, Brescia 1976.

misao obilježena marksističkom analizom povijesti i društva, što je, naravno, imalo posljedice u misaonoj orijentaciji teologa oslobođenja.²⁰

Interventi središnje uprave Crkve

Uz teologiju oslobođenja vezani su, dakako u ovo posljednje vrijeme, konkretni interventi i mjere središnje uprave Crkve, pa je potrebno ukratko se osvrnuti i na njih.

Teologija oslobođenja naišla je već od samog početka na oprečna mišljenja, osude, protivljenja, sumnje i nepovjerenje. Kongregacija za nauk vjere počela je posljednjih godina intenzivno pratiti teološki rad Gustava Gutierrezza zbog pastoralnih primjena nove metodologije teologije oslobođenja, Leonarda Boffa zbog njegove ekleziologije i Jona Sobrina zbog kristoloških naučavanja.

U ožujku 1983. Kongregacija poziva peruanske biskupe da odrede svoj stav prema deset teza Gustava Gutierrezza. U kolovozu iste godine traži da biskupi ispituju pastoralne primjene teologije oslobođenja u Peruu. Na jednom sastanku u rujnu 1983. bili su u Papinoj prisutnosti čitani dijelovi izvještaja o teologiji oslobođenja prefekta Kongregacije za nauk vjere kardinala Ratzingera. Dokument nije bio pisan za objavljivanje, međutim već je u siječnju u dijelovima bio tiskan u Limi, a onda i drugdje. Potkraj ožujka 1984. održan je u Bogoti sastanak doktrinalnih komisija Latinske Amerike, na kojemu su u ime Vatikana bili prisutni kardinali Ratzinger i Baggio. Prisustvovali su i predstavnici CELAM-a. Sastanak je organizirala Kongregacija za nauk vjere.

Kardinal Ratzinger 13. je travnja 1984. održao konferenciju u Rimu, na kojoj je izvjestio o sastanku tih doktrinalnih komisija, kojemu je svrha bila razjašnjenje nekih pitanja nastalih u vezi s teologijom oslobođenja. Dana 15. svibnja 1984. poslao je kardinal Ratzinger pismo teologu Leonardu Boffu u vezi s njegovom knjigom *Crkva: karizma i vlast* i pozvao ga na razgovor do kojega je došlo tek 9. rujna iste godine.

Prije spomenuti *Izvještaj* kardinala Ratzingera o teologiji oslobođenja izazvao je u Peruu oprečna tumačenja. Posebna komisija peruanskih biskupa već je godinu dana proučavala teze teologa Gutierrezza. Biskupi se u svojim stavovima nisu mogli složiti i obratili su se Rimu za savjet. To je dovelo do sastanka peruanskih biskupa u Vatikanu, u jesen 1984.

Čini se da se kardinal Ratzinger s peruanskim biskupima i teologom Boffom želio sastati prije objavljivanja *Upute* Kongregacija za nauk vjere, 3. rujna 1984. No to nije bilo ostvareno, tako da je dokument prethodio susretu s biskupima i s Boffom.

Prema pisanju novinstva, od pedesetak peruanskih biskupa samo deseterica zauzimaju jasní stav protiv teologije oslobođenja. Na sastanku u Vatikanu, koji je započeo komisijским radom 24. rujna 1984., bila su prisutna tek 44 peruanska biskupa i stručnjaci Kongregacije za nauk vjere. U pitanju je bio cijeli pastoralni rad peruanskih biskupa pa se raspravljalo o nacrtu dokumenta o teologiji oslobođenja, u kojemu bi trebalo da budu osuđena nepravovjerna liturgijska slavlja, sumnjivo postavljene katekizmi i preveliki prostor dan idejama teologije oslobođenja. Biskupi

²⁰ Usp. J. RATZINGER, »Les conséquences fondamentales d'une option marxiste. Document du travail du cardinal Ratzinger«, u *La documentation catholique*, 17, 1984.

nisu htjeli potpisati takav dokument pa su 5. listopada 1984. sastanak zaključili dokumentom koji su poslije objavili u Limi. Dana 4. listopada, za vrijeme susreta s Papom, peruanski su biskupi došli do uvjerenja da Papa ne želi osudu teologije oslobođenja, već samo ogradu od mogućih zastranjenja, da poštuje njihovu autonomiju i odgovornost za krajevu Crkvu. Štoviše, Papa im je govorio kako je Crkva na strani siromašnih, podržava i brani najpotrebnije i u tome vidi svoje poslanje.

Prigovori kardinala Ratzingera

Prije spomenuta relacija kardinala Ratzingera bila je neka vrsta radnog, pripravnog dokumenta za izradu *Upute* Kongregacije. U relaciji je bio iznesen osobni stav prefekta Kongregacije za nauk vjere.²¹ Teologija oslobođenja ne želi biti tek jedna od postojećih teologija, napomenuo je kardinal, nego nova hermeneutika kršćanske vjere, novi oblik shvaćanja i ostvarivanja kršćanstva u cjelini, sveopće tumačenje kršćanstva, koje postaje oslobodilačka praksa. Budući da je stvarnost politički obilježena, i kretanje prema oslobođenju mora ići za političkim djelovanjem. Tako ona teologija koja ne ide izričito za neposrednom praksom nije, dakle, politička, počinje biti smatrana idealističkom, konzervativnom, opresivnom. Kardinal, međutim, primjećuje da se stvarnost kršćanstva ne može iscrpiti u nekoj shemi društveno-političke prakse oslobođenja. On posebnu opasnost vidi u činjenici da teologija oslobođenja upotrebljava tradicionalni asketski i dogmatski jezik Crkve u novom registru, tako da se doima kao baština Crkve s novim tvrdnjama i naglašenom revnošću.

Ratzinger dalje upozorava da teologija oslobođenja ne ulazi ni u koju shemu do danas postojećih hereza. Svaki zahvat hijerarhije, svako drukčije tumačenje kršćanstva navuklo bi Crkvi optužbu da je na strani bogatih, tlačitelja, protiv siromaha i Isusa. Iskustvo zajednice određuje shvaćanje i tumačenje Svetog pisma, pa je ona, a ne Crkva, glavna hermeneutička instancija. Zajednica iskustvom tumači događaje i nalazi svoju praksu, iskustvo naroda tumači Sveto pismo. Narod je suprotstavljen hijerarhiji i institucijama koje su promatrane poput neke vrste tlačiteljskih snaga, a to bi postupno moglo voditi stvaranju neke narodne Crkve. Pojam povijesti postaje odlučujuće hermeneutičko polazište, dok bi vjera zapravo bila samo vjernost povijesti. Nada je protumačena kao pouzdanje u ljubav i rad za nju. Ljubav je postala opredjeljenje za siromahe, odnosno klasnu borbu. Kraljevstvo Božje, prema marksističkom hermeneutičkom tumačenju, nije više duhovno kraljevstvo – tumači kard. Ratzinger – već zauzimanje stava i opredjeljenje za praksu, rad unutar povijesne stvarnosti za ostvarenje kraljevstva u političko-ekonomskoj stvarnosti. Time je razorena sadašnjost u korist hipotetske budućnosti.

Izlazak narod iz Egipta (Izl 11), središnja slika povijesti spasenja, pashalno otajstvo, postalo je revolucionarni simbol. Euharistija je pretvorena u osloboditeljsko slavlje obilježeno političko-mesijanskom praksom i nadom. Riječ "otkupljenje" zamijenjena je riječju "oslobođenje", shvaćenom kao proces. Da se ne bi upalo u idealizam – tvrdi kardinal – istina je izgubila svoj metafizički karakter, ostvaruje se samo u povijesti i praksi, ona je djelovanje, samo ortopraksa bila bi prava ortodoksija.

Kardinal Ratzinger upozorava i na besprijekomu logičnost teologije oslobođenja: polazeći od pretpostavki biblijske i hermeneutičke kritike utemeljene na iskustvu s

²¹ Na istome mjestu.

jedne i marksističkoj analizi s druge strane, napravljen je cjeloviti pogled na kršćanstvo, koji izgleda kao da posve odgovara zahtjevima znanosti i moralnim izazovima našeg vremena, štoviše, nameće se kao dužnost konkretnog preobražaja svijeta za sve napredne snage današnjice. Tako se može shvatiti privlačnost ovakva tumačenja kršćanstva za teologe, svećenike i redovnike, posebno trećeg svijeta.

Uputa Kongregacije za nauk vjere

Za razliku od naglašeno negativnog stava prema teologiji oslobođenja u pripremljenom dokumentu kardinala Ratzingera, *Uputa s obzirom na neke aspekte teologije oslobođenja* znači pozitivni kritički osvrt koji o toj teologiji govori kao o po sebi pozitivnoj pojavi, a o oslobođenju kao o kršćanskoj temi sa solidnim biblijskim temeljima. Težnja naroda za slobodom znak je vremena koji i Crkva mora ispitivati, proučavati i tumačiti u svjetlu Evanđelja. Teologija oslobođenja – kako stoji u *prvom* dijelu, u prvih pet točaka – proizašla je iz bijednog stanja naroda i iz njegove težnje za oslobođenjem (napominje se da se radi o teološkom i pastoralnom pokretu). Opasni su, međutim, oni pokreti koji bi se težnjom siromaha mogli okoristiti u neke svoje svrhe.

U *drugom* dijelu, od 6. do 10. točke, *Uputa* iznosi kritiku teologije oslobođenja: neke su teologije zastranile, nekritički su preuzele elemente marksističke ideologije, marksizam im je izmijenio ideološku jezgru i postao određujući princip za tumačenje povijesti, društva, istine i Crkve, Svetog pisma i cijele stvarnosti u svjetlu teorije o klasnoj borbi. Oslobođenje je svedeno samo na ovozemaljsko i vremenito. Oslobođenje od grijeha gumuto je u drugi plan. Dokument želi upozoriti na ta zastranjenja i određene opasnosti, a ne osuditi. Nije osuđeno *opredjeljenje za siromaha*, već se napominje da ideološka zastranjenja neminovno završavaju izdajom siromaha. Preuzimajući jezgru marksističke analize, prema kojoj je osnovna struktura povijesti obilježena klasnom borbom, istina jedne klase, tj. klasna istina postaje jedina istina. Postoji opasnost da klasni pogled na stvarnost prevlada kao hermeneutički princip, čime bi tumačenje kršćanske poruke bilo iskrivljeno, evanđeoska poruka oslobođenja i spasenje reducirano, a Evanđelje pretvoreno u navještaj ekonomskog i političkog oslobođenja. Dokument upozorava da je marksistička analiza *totalizirajuće poimanje* stvarnosti, da polazi od "apriornih teoloških postavki", pa je u pitanju i njezina znanstvena vrijednost.

Takvo tumačenje stvarnosti vodi prema perspektivi klasne borbe, ateizmu i negiranju uloge pojedinca. Ma kako razgranata, marksistička misao, napominje *Uputa*, ostaje i dalje vezana uz neke temeljne postavke koje se ne mogu složiti s kršćanskim poimanjem čovjeka i društva. Dokument jednako tako upozorava da se moralno dobro i zlo ne mogu procijeniti na temelju klasnog opredjeljenja, da marksistička analiza ne vodi pravom poimanju Boga i Crkve, kako su dvoznačne tvrdnje da je Bog postao povijest i da se povijest spasenja ne razlikuje od profane povijesti jer je to jedna jedina povijest. Opasno je izjednačiti kraljevstvo Božje s pokretom ljudskog oslobođenja, nekom vrstom procesa samootkupljenja čovjeka kroz klasnu borbu. Sve to vodi politizaciji vjere, a stvarnost i poimanje Crkve svode se na zakone povijesnog zbivanja. Biblijski siromah izjednačuje se s Marxovim proletarijatom. Klasna Crkva, Crkva siromaha, narodna Crkva postavljaju se nasuprot hijerarhijskoj Crkvi i njezinim sakramentalnim strukturama izjednačenim s klasom na vlasti. Narod postaje izvor službi, odabire svoje službenike na temelju povijesnoga revolucionarnog poslanja.

Treći dio dokumenta, praktično samo jedna točka (jedanaesta), iznosi smjernice i konkretne prijedloge. Kritika nekih teologija ne znači odobravanje djelovanja onih koji drže narod u bijedi i tom se bijedom koriste. Teolozi su pozvani proučiti socijalnu nauku Crkve i krenuti od cjelovita shvaćanja evangelizatorskog poslanja oslanjajući se na istinu o Isusu Kristu, Spasitelju, na istinu o Crkvi, o čovjeku i njegovu dostojanstvu. Oslobođenje treba ostvariti sredstvima u skladu s ljudsim dostojanstvom, ne uz pomoć nasilja, već radikalnom reformom svih struktura koje su izvor bijede i nasilja. *Uputa* ističe da je izvor nepravdi u ljudskome srcu, a promjene treba ostvariti oslanjajući se na etiku. Dokument potiče biskupe da ne budu pasivni pred nepravdama i političkim sistemima koji ih podržavaju. Od svih traži obraćenje, ljubav prema Bogu i bližnjemu, revnost za pravdu i mir, evandeoski osjećaj za siromahe.

Uputa ne osuđuje ni jednog teologa poimence, ali ih sve dovodi u pitanje, baca sumnju. Jasno se postavlja na stranu siromaha i najavljuje izradu posebnog dokumenta u kojemu će pojam "oslobođenja" biti potanje obrađen pod teološkim vidikom. Uz to *Uputa* potiče teologe da kritički provjere svoje stavove i odmaknu se od krajnosti.

Nakon objavljivanja *Upute* bilo je primijećeno da ona može biti izvor nesporeda: može biti shvaćena kao uopćeno odbacivanje teologije oslobođenja iz političkih razloga. Budući da nema točnih referencija na djela i autore, svi i nitko se ne mora, ali i može osjećati osuđen. Što se pak tiče najavljenog dokumenta o oslobođenju, trebalo bi da u njegovoj izradi sudjeluju pastiri i teolozi latinskoameričke Crkve, jer će mu biti potrebno iskustvo onih koji izravno rade u evangelizaciji i promicanju siromaha i potlačenih, dok će pozitivni prinos izradi dokumenta slabo moći dati oni koji ne žive među siromasima, koji svakoga dana iznutra ne doživljavaju siromaštvo, tlačenje i žeđu za pravdom i oslobođenjem.²²

Ovom *Uputom* Kongregacija je cijelu Crkvu upozorila na problematiku teologije oslobođenja, njezina pitanja upućena su teološkom razmišljanju cijele zajednice, koja postaje svjesna da je nepravda izazov upućen Crkvi, njezinu teološkom razmišljanju, vjeri kršćana, da ugrožava način poimanja i proživljavanja vjere i Crkve. Teologija i pastoralno djelovanje Crkve ne mogu zanemariti taj izazov, makar odgovor uključuje određene opasnosti i dvoznačnosti i traži napor teološkog razmišljanja te vjernost Crkvi i tradiciji. *Uputa* se nije radikalno negativno postavila prema cijeloj teologiji oslobođenja, već je željela upozoriti na opasnosti za vjeru, moral i crkvenu disciplinu, koje bi mogle poteći od nekih teologija oslobođenja.

Stav peruanskih biskupa

Peruanski biskupi bili su pozvani da među prvima, kao episkopat, zauzmu stav prema teologiji oslobođenja. Oni su u svojem dokumentu istaknuli vrijednost *Upute* i činjenicu da bi oslobođenje moralo voditi jedinstvu, a ne sukobu među ljudima, moralo bi produbiti jedinstvo Crkve. Istaknuli su također da je poruka oslobođenja posljednjih godina nadahnula život Crkve u Peruu, dokumente biskupa, i da je bila izvor duhovnog produbljivanja. Crkva je postigla značajnu prisutnost u društvu, gdje je znak nade i spasenja za siromašne. Stav biskupa proizašao je iz svijesti o nepravdama koje podnosi narod. Zato su osudili svako nasilje, jer je skandal i protivni

²² Usp. S. MOSSO, »Contenuti e significato dell'Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione«, u *La civiltà Cattolica*, 2/1985., str. 120-133.

se kršćanstvu. Ništa ne znači mijenjati strukture, istaknuli su biskupi, ako se ne promijeni čovjekovo srca.

Peruanski su biskupi, dalje, teologiju oslobođenja ocijenili kao najznačajniji napor i proces u hodu peruanske Crkve unutar koje je ona nastala i razvila se. Crkva se i danas u službi siromaha želi zauzeti praktičnim radom i teološkim razmišljanjem. Biskupi su istaknuli da su različite teološke struje dale vrijedan prinos. No donijele su i opasnosti i deformacije koje sada treba uočiti i razlučiti oslanjajući se na crkveno učiteljstvo. Upozorili su na bitno hijerarhijski karakter Katoličke crkve, na pravo tumačenje Kristove uloge, a osudili su pijetističko proživljavanje vjere kao i isključivo socijalno i povijesno tumačenje Evanđelja. Navodeći niz pastoralnih smjernica, biskupi su na kraju pozvali teologe da pomognu svećenstvu razlikovati prave teologije oslobođenja od onih koje nemaju oslobodilački karakter.²³

Slučaj brazilskog teologa Leonarda Boffa

U novinstvu je najviše zanimanja izazvao slučaj brazilskog teologa Boffa, koji je 7. rujna 1984. bio pozvan na razgovor s predstavnicima Kongregacije za nauk vjere.

Franjevac Leonardo Boff, profesor sistematske teologije na Filozofsko-teološkom institutu u Petropolisu, 80-ak kilometara od Rio de Janeira. Urednik je časopisa *Revista Ecclesiastica Brasileira* i vodi vjerski odio *Teologije trećeg svijeta* međunarodnog časopisa *Concilium*. Napisao je tridesetak knjiga koje su prevedene na mnoge svjetske jezike.

U pismu kojim ga je pozvao u Rim kardinal Ratzinger spočitava Boffu da se u svojem naučavanju ne nadahnjuje na crkvenom učiteljstvu, već na spornoj teološkoj liniji Hasenhüttla, Künga i protestantskog egzegeta Käsemanna, da mu način pisanja ima pamfletistički i difamatorski karakter, da u svom teološkom govoru upotrebljava načela ideološke prirode neomarksističkog nadahnuća, da strukturu Crkve smatra relativnom, dok mu poimanje dogme i objave poprima pretjerani povijesni karakter, a izvršavanje vlasti u Crkvi opisano je kao hegemonističko. Prigovori se odnose na posljednju Boffovu knjigu *Crkva: karizma i vlast*²⁴, koju je još u Brazilu osudio mjesni biskup.

Boff je završio studij teologije u Njemačkoj. Teologijom oslobođenja počeo se baviti u Brazilu, nakon što je u pastoralnom radu doživio probleme svojih ljudi, glad, bijedu, nerazvijenost. Tada se počeo pitati kako promatrati Crkvu u tom tako negativnom i okrutnom svijetu? Njegova teologija proizašla je iz susreta s bijedom naroda. On sam teologa oslobođenja smatra organskim intelektualcem Crkve, intelektualcem u životnoj organskoj povezanosti s hodom Crkve. Za njega je polazište razmišljanja i djelovanja potlačenost, taj veliki izazov upućen kršćanima i teolozima: sve promatra pod tim vidikom.

U Boffovu slučaju, osim spornih postavki teologije oslobođenja, u pitanju je i određena ekleziološka vizija. U knjizi *Crkva: karizma i vlast* Boff nesistematski, u nizu konferencija, iznosi svoju ideju o ekleziogenezi – o rađanju Crkve. Crkva raste u bazičnim zajednicama koje su novi i originalni oblik proživljavanja vjere, organiziranja oko Riječi, sakramenata i novih službi laika. Za Boffa je ekleziogeneza

²³ Usp. Conferenza episcopale del Peru, »Sulla teologia della liberazione«, u *Il regno-documenti*, 3, 1985., str. 109-115.

²⁴ L. BOFF, *Teologia de la liberación*, Lima 1971.

zapravo rađanje Crkve iz vjere siromaha, razumljiva je samo polazeći od iskustva bazičnih zajednica, napose onih u brazilskoj Crkvi. To iskustvo vodi i otkrivanju jednog novog oblika Crkve koja bi se rađala iz srca Božjeg naroda. Zato Boff ne smatra Crkvu nečim konačnim i definiranim; ona se može uvijek na novi način organizirati, a njezinoj se institucionalnosti može dati novi smisao. Odnos između hijerarhije i naroda može postati drukčiji, na drugi način mogu biti podijeljene uloge i ostvarene karizme. Boff smatra da Isus želi onakvu Crkvu kakva je nastala iz odluke Apostola pod utjecajem Duha, suočena s konkretnim povijesnim prilikama. Smatra da je Crkva kao institucija podložna određenoj društvenoj sredini, da je današnja Crkva organizirana po uzoru na klasno uređenje, a narod lišen blizine hijerarhije, laici su lišeni karizme riječi i intervencije unutar zajednice. Tako je u Crkvi nastala struktura vlasti čije je središte Papa, biskup i svećenik, dok su laici, a dijelom i redovnici isključeni.²⁵

Time su ljudska prava vjernika umanjena, narod je postao Crkva koja se samo poučava, a kler Crkva koja uči, dok bi to trebalo da bude naizmjenično uloga cijele zajednice Božjega naroda u isto vrijeme.²⁶

Boff želi novi način postojanja Crkve, koje bi jezgra trebalo da bude riječ i prisutnost svjetovnjaka, iz čega bi trebao proizaći novi oblik institucionalne prisutnosti kršćanstva u svijetu, jer bi po njemu sadašnji sistem bio obilježen "institucionalnom okorjelošću". Boff ne mjeri riječi i piše o "diktaturi papinstva", povredi ljudskih prava u Crkvi, kritizira biskupe da autoritarizmom pokrivaju vlastito neznanje, ali se, prema mišljenju drugih teologa, u svim njegovim tekstovima istodobno osjeća velika ljubav prema Crkvi. Boff ne isključuje institucionalni i hijerarhijski element u Crkvi, ali kritizira pretjeranosti i želi da u Crkvi bude ostvarena odgovornost svakog pojedinog vjernika. Njegovo posljednje djelo moglo bi se nazvati pozivom da načelo karizme dobije primat nad načelom hijerarhije. Zauzima se za pneumatološku Crkvu u kojoj je svaki kršćanin nositelj neke karizme, jer smatra da pneumatološki element stvara institucije i drži ih na životu. Crkva, naime, prema Boffu, ne može biti poistovjećena samo sa svojom strukturom ni samo s učiteljstvom, jer ju neprestano gradi i preobržava Duh Sveti kroz darove karizme.

Boffu se, nadalje, predbacuje nekritički odnos prema društvenim znanostima. Naime, on ističe kako za teologiju oslobođenja nisu važne apstraktne teme koje se mogu naći u bilo kojem biblijskom rječniku, već stvarnost potlačenosti, životni povijesni proces siromaha koji se oslobađaju organizirajući se. Smatra, nadalje, da je ta težnja oduvijek postojala u pastoralnom djelovanju Crkve. U vrijeme kolonijalizma misionari su se borili protiv ropstva i tlačenja. Danas je teologija počela razmišljati o praktičnom ostvarenju oslobođenja. On smatra da je temeljni zadatak teologije razmišljati o Bogu: "Za nas je danas bitni problem bijeda, glad, genocid, konkretna moralna i politička potlačenost. Baviti se pravom teologijom znači razmišljati o tome u Božjem svjetlu."²⁷ Teologija je zapravo umjetnost kombiniranja: kritički govor o vjeri zajedno s kritičkim govorom o društvenoj stvarnosti.

Za Boffa je, dalje, mnogo važnije oslobođenje naroda negoli teologije oslobođenja. Smatra da kršćanska vjera posjeduje polog slobode koji može biti ostvaren u službi oslobodilačkog društvenog procesa. Ne radi se o manipulaciji vjere, već o činjenici da treba razviti mogućnost oslobodilačkih dimenzija prisutnih u vjeri.

²⁵ Isto, str. 192.

²⁶ Isto, str. 230-231.

²⁷ L. BOFF, »Ancora un intervento sulla teologia della liberazione«, Razgovor za talijanski časopis *Jesus*, 2, 1985., str. 30-34.

Boff, osim toga, u svojem teološkom razmišljanju poseže za društvenim znanostima jer smatra da na taj način vjeri dodaje racionalnost. U srednjem vijeku taj racionalni element bila je filozofija, danas su to društvene znanosti, koje vode tumačenju mehanizma stvarnosti, kritičkom promatranju povijesnih i društvenih struktura. Svaka znanost može imati sjenu ideologije, nečijeg interesa. Marx nije ni otac ni kum teologije oslobođenja – primjećuje Boff. Optužbe o povezanosti s marksizmom mogu nastati ako se teologija oslobođenja samo čita, ako se ne ide na njezine izvore nadahnuća i konkretnih borbi. On tvrdi da se samo iz knjiga, bez životnog konteksta ne može shvatiti teologija oslobođenja, te da se njezinom osudom nanosi nepravda siromasima. Marksizam je za teologiju oslobođenja društveno-političko posredništvo u otkrivanju stvarnosti, u traženju uzroka siromaštva, potlačenosti i emarginacije. Mnogi se teolozi koriste intuicijama marksizma, ali nakon analize prelaze na teološko tumačenje na temelju izvora vjere, Svetog pisma, tradicije, vjerskog osjećaja, crkvenog učiteljstva, mišljenja teologa i pučke religioznosti. Marksizam se, prema Boffu, kao blok suprotstavlja vjeri i kao takav ne smije se upotrijebiti u teologiji. No, ako se metoda odijeli od marksističke metafizike, onda metoda vrijedi onoliko koliko vrijedi, onoliko koliko otkriva stvarnost, tumači pojave. Povijest će odlučiti o vrijednosti takva prosuđivanja, zaključuje Boff.

“Pravi problem nije marksizam, već strah od promjene ili u Crkvi ili u društvu” – tvrdi Boff i dodaje da teologija oslobođenja može biti put u svakom tlačiteljskom sistemu, pa i u onom marksističkom. Spominje pokušaje prezbiterijanaca na Kubi i zaključuje da su “režimi tzv. realnog socijalizma proveli revoluciju gladi, ali još nisu podigli revoluciju slobode”.²⁸

Neke konkretne mjere protiv naučavanja brazilskog teologa

Razgovori u jesen prošle godine u Kongregaciji za nauk vjere, Boffova pismena obrana²⁹ i interventi dvojice brazilskih kardinala nisu uvjerali Kongregaciju za nauk vjere u ispravnost teza, pa je 20. ožujka 1985. objavila *Izjavu o knjizi “Crkva: karizma i vlast”*, u kojoj su osuđene neke autorove teze, jer da dovode u opasnost nauku Crkve.³⁰ Dokument je odobrio Papa i on je službena riječ Svete Stolice o naučavanju brazilskog teologa s obzirom na strukturu Crkve, poimanje dogme, ispunjavanje “svete vlasti” i “proročke uloge Crkve”.

Što se tiče prve točke, *strukture* Crkve, dokument smatra da je neodrživa tvrdnja da “Crkvu kao instituciju nije zamislio Isus, već da je rezultat kasnije evolucije”, te da je, prema tome, “hijerarhija posljedica potrebe da se institucionalizira, da poprimi svjetovni oblik po uzoru na rimski i feudalni stil”.

S obzirom na *dogmu*, *Izjava* osuđuje relativizam brazilskog teologa, da, naime, dogma vrijedi “za neko vrijeme i određene prilike”, dok se pravo katoličko poimanje dogme u njegovim djelima “osuđuje kao dogmatizam”. Što se pak tiče “svete vlasti”, dokument osuđuje Boffove ideje o hegemoniji rimske Crkve, te o oduzimanju sredstava vlasti narodu. Sakramenti i život Crkve ne mogu se tumačiti pojmovima koji odišu marksističkom analizom.

²⁸ Usp. Isto, str. 31.

²⁹ Usp. L. BOFF, »La mia difesa«, u *Il regno—documenti*, 17, 1984., str. 540-556.

³⁰ Usp. Congregazione per la dottrina della fede, »Notificazione sul volume *Chiesa: Carisma e Potere*, Saggio di ecclesiologia militante« del padre Leonardo Boff OFM, u *L'Osservatore Romano*, 20.-21. ožujka 1985.

O *daru proroštva* u Crkvi Kongregacija tvrdi kako nema sumnje da Božji narod sudjeluje u Kristovom proročkom djelovanju, međutim, ta se karizma ostvaruje “poštujući hijerarhiju Crkve, čija je dužnost prosuđivati autentičnost sadržaja proroštva”.

Dokument ostaje na ispitivanju specifično teološke metode brazilskog teologa, ne ulazi u analizu same teologije oslobođenja ni marksističke analize i u njemu nema spomena o nekoj konkretnoj mjeri protiv Boffa i njegova djelovanja. *Izjava* je imala više karakter opomene.

Na tu *Izjavu* Boff je dao svoje kratko objašnjenje u kojem je uzeo na znanje doktrinalni sud Crkve u svijesti da mu je kao kršćaninu, franjevcu i teologu dužnost slušati i poštovati. “Radije ostajem s Crkvom negoli sam sa svojom teologijom” – izjavio je Boff dodajući da prima sve opaske Kongregacije koja njegove ideje nije nazvala heretičkim ili nepobožnim, već opasnim za nauku vjere. Priznao je da crkvena vlast može prihvatiti ili odbaciti pokušaje rješavanja problema koje predlažu i o kojima raspravljaju teolozi. Na kraju primjećuje kako namjerava vedro i ustrajno, s pojačanom pažnjom, nastaviti svoj teološki rad imajući na umu pitanja na koja je upozorila vrhovna vlast Crkve.³¹

Dana 26. travnja 1985. zajedničkim pismom Kongregacije za nauk vjere i Kongregacije za redovnike i svjetovne institute bila je generalu Manje braće priopćena odluka Svete Stolice da se Boff na neko vrijeme ima povući u šutnju i razmišljanje te da se mora uzdržati od odgovornosti u uredništvu časopisa *Revista Ecclesiastica Brasileira*. Prvog svibnja franjevački je general o tome obavijestio Leonarda Boffa, koji je tu odluku – prema pisanju novinstva – primio u “redovničkom duhu”. Nije, međutim, jasno koliko ima trajati ta šutnja. U Brazilu, gdje je odredba primljena s iznenađenjem, smatra se da ima trajati godinu dana. Kroz to vrijeme Boff neće moći davati intervjue, sudjelovati ili držati konferencije, predavanja, seminare, pisati bilo kakve tekstove za objavljivanje.

Tjedan dana prije ove odredbe bilo je Boffovu bratu Clodovisu, teologu i profesoru, zabranjeno poučavati po bogoslovijama u biskupijama Rio de Janeiro i Sao Paola. Zbog istih razloga bilo mu je zabranjeno da pođe poučavati na “Marianum” – zavod otaca servita u Rimu. Deset brazilskih biskupa poslalo je pismo Svetom Ocu i Kongregaciji za nauk vjere u kojemu su izrazili svoje neslaganje s ovom posljednjom mjerom, jer je njome na neki način dovedena u pitanje brazilska biskupska konferencija koja se osjeća suodgovornom za otpužbe upućene na Boffov račun. Talijanski dnevnik *Messaggero* donio je vijest da je kardinal Ratzinger u razgovoru na jednom skupu izjavio kako zapravo Boffovu godinu šutnje smatra – sabatskom godinom. Izjavio je da je “doista potaknut primjerom O. Boffa, držanjem koje dolikuje čovjeku Crkve i može poslužiti kao primjer i drugima”. Talijanski dnevnik u istom članku spominje da je brazilska biskupska konferencija 31. svibnja 1985. objavila dokument u kojem prihvaća mjere protiv teologa Boffa, za razliku od desetorice biskupa koje je apostolski nuncij u Braziliji opomenuo zbog “pobune”. Brazilska biskupska konferencija istaknula je da “Papa ima tešku ali nužnu odgovornost posegnuti na područje kršćanske vjere i crkvene discipline”.³²

³¹ Usp. BOFF, *Teologia de la liberación*, str. 278.

³² Usp. M. POLITI, »Incontro con Ratzinger il prefetto dell'ex Sant'Uffizio«, u talijanskom dnevniku *Messaggero* od 1. lipnja 1985.

Stav je Ivana Pavla II. jasan: Crkva je pozvana zastupati pravo i potpuno kršćansko oslobođenje i na strani je siromaha. Papa je o tome govorio još u Puebli u siječnju 1979. Oslobođenje se mora temeljiti na istini o Isusu Kristu, o Crkvi i o čovjeku. Treba izbjegavati redukcije i dvoznačnosti, jednostrano tumačenje Kristova lika zasjenjujući neke bitne vidike njegove osobe i zauzeti jasne stavove. Upozorilo je na nepovjerenje koje raste prema institucionalnoj Crkvi i na opasnost od stvaranja narodnih, ideološki uvjetovanih Crkava.

I za vrijeme posljednjega apostolskog putovanja po Latinskoj Americi od 26. siječnja do 6. veljače 1985., kada je pohodio Venezuelu, Ekvador, Peru, Trinidad-Tobago, Papa je više puta govorio o pitanjima kojima se bavi teologija oslobođenja. Ponovio je misli iz Pueble: Bogatstvo manjine uvreda je bijedi velike mase i to se protivni Stvoriteljevoj zamisli. U dnu zala nalaze se ekonomske, društvene i političke situacije i strukture, mnogo puta međunarodnog dometa, koje Crkva naziva "društvenim grijesima". No ti su grijesi plod nagomilavanja osobnih grijeha, koje treba ukloniti u korijenu. Osnovno je načelo kršćanskog poimanja društva neotuđivo dostojanstvo osobe.

Grijeh je korijen mržnje i nasilja što provire iz čovjekova srca, iz njegovih strasti, iskrivljenih načela i laži. Ideološka uvjerenja mogu utjecati na borbu dobra i zla, ljubavi i mržnje, što se odvija u srcu prepaćenog čovjeka. Često su skupine ljudi željele riješiti socijalne nepravde, obećavale su oslobođenje potičući sukobe i nasilja, a sve je to dovelo do još veće frustracije i većih boli. Tešku odgovornost snose sve one ideologije koje mržnju proklamiraju kao pokretača povijesti, koje čovjeka svode na ekonomsku dimenziju, gaze njegovo dostojanstvo. Mržnja nije put, već je to ljubav. Samo osobno konstruktivno zauzimanje može riješiti probleme. Nasilje nikamo ne vodi, često je prevara ideologije, bolji svijet ne može se ostvariti bez obraćenja srca. Zlo ne može biti put k dobru. Čovjek nema pravo uništiti život svoje braće. Put je dijalog, a ne nasilje. Nepravda mora poticati na djelovanje. Svim ljudima treba priznati dostojanstvo slike djece Božje i osigurati pravo da sudjeluju u duhovnim, kulturnim i materijalnim dobrima. Nepravde razlike moraju biti poticaj na djelovanje za svaku kršćansku savjest.

Čovjeka treba osloboditi svakog robovanja. Crkva želi biti garancija i mjesto dijaloga, pomirenja i stjecište svih kulturnih nastojanja koja idu za uzdizanjem čovjeka. Papa je vrlo često isticao važnost socijalne nauke Crkve.

Kršćansko oslobođenje mora polaziti od vjernosti Evanđelju, od izbjegavanja političke ili ideološke motivacije. U djelovanju biskupa i svećenika evangelizacija mora zauzeti prvo mjesto.³³

Iz ovakvih, u biti pozitivnih stavova Ivana Pavla II. o teologiji oslobođenja, o apostolskom zauzimanju latinskoameričke Crkve i o njezinu opredjeljenju za siromašne i potlačene očito proizlazi da središnja uprava Crkve nije u načelu svrstana u neki protivni tabor, kako se to često želi prikazati kroz napise nekog novinstva. Upozoravanje na očita ili prikrivena zastranjenja nekih teologa i na neprihvatljivost tvrdnji koje nisu u skladu s tradicijom Katoličke crkve ne znači istodobno i osudu cijelog sustava.

³³ Usp. govore Ivana Pavla II. održane na putovanju po latinskoameričkim zemljama u veljači 1985., u *Il regno—documenti*, 5, 1985.

Mogli bismo ovdje nabrojiti pozitivna i pohvalna mišljenja o teologiji oslobodjenja, uz tek poneku ogradu, uglednih crkvenih dostojanstvenika kao što su kardinali Hoeffner, Lorscheider, Danneels, Hamer... Općenito je poznata simpatija za tu teologiju i njezine predstavnike kod najutjecajnijih teologa poput Karla Rahnera, Schillebeeckxa, Congara, da se ograničimo tek na najpoznatije.

* * *

Teologija oslobođenja izašla je iz okvira krajevne latinskoameričke Crkve i postala u neku ruku baština cijele Crkve, pa i ove naše kojoj ovo iskustvo može biti poticaj i za razmišljanje i za djelovanje. Istina je da izazov teologiji oslobođenja nije kao u nas u Europi "ne-vjernik", već onaj kome nije priznato dostojanstvo ljudske osobe u postojećem društveno-političkom poretku. I dok tradicionalna teologija započinje svoje razmišljanje od Objave kao izvora i inspiratora za kršćansku praksu, teologija oslobođenja polazi od povijesnog oslobođanja da bi razvila svoj teološki govor. Dosljedno tome, to je teologija koja je po svojoj naravi refleksija *u* i *nad* praksom. Evanđeoska se poruka čita u ambijentu oslobodilačke prakse: a, s obzirom na svoj cilj, razumijevana je i reinterpetirana s obzirom na konkretnu situaciju koja nužno traži djelovanje što je upućeno povijesnom oslobađanju cijeloga čovjeka. Spasenje, koje je u Evanđelju izraženo pojmom kraljevstva Božjeg, u ovom slučaju preuzima neku društvenu, političku i religioznu dimenziju. To je integralno oslobođenje koje se u odnosu prema eshatološkom, savršenom spasenju, ostvaruje u povijesti. To, dakako, u sebi uključuje i novi tip duhovnosti, neku vrstu mistike oslobodilačkog djelovanja i zauzimanja za potpuno oslobođenje koje svoju inspiraciju nalazi kod Krista, apostola i proroka.

Teologija oslobođenja ne želi se zaustaviti na samom razmišljanju "u" i "nad" praksom, nego želi biti konkretna refleksija za praksu. Ona izričito i otvoreno traži promjenu situacije svih vrsta i oblika ugnjetavanja i uvjetovanja čovjeka. Tako se naglasak s "teorije" pomakao na "praksu", što u konkretnom slučaju znači na sociopolitičku i religioznu latinskoameričku stvarnost. Njezina specifična funkcija jest vrednovanje svih pastoralnih opredjeljenja Crkve te označavanje pravaca efikasnog djelovanja za ostvarenje kršćanskog oslobođenja — sve u svjetlu Evanđelja koje se čita i tumači u ambijentu latinskoameričke stvarnosti. Da bi pak takva teološka refleksija imala znanstveni temelj, poseže se za znanstvenom analizom društvenih prilika. Tu neki teolozi prave skok na marksističku analizu, što im zamjera središnja uprava Crkve.

Budući da se u ovom slučaju evangelizacija temelji na solidarnosti s iskorištavanjem i potlačenim siromašnim masama, to bez sumnje izaziva srdžbu i strah vladajućih ili društveno dominirajućih slojeva i političkih sila. Ovo je važno imati na pameti pri stvaranju suda o teologiji oslobođenja i opredjeljenju latinskoameričke Crkve za siromašne. Teologija oslobođenja, iako je još na putu razvoja, bez sumnje je najoriginalniji i najozbiljniji teološki sustav nastao u zemljama tzv. trećeg svijeta, koji, uz razumljive nesavršenosti, ima mnogo više pozitivnosti, napose u smislu buđenja svijesti siromašnih narodnih slojeva Latinske Amerike. Crkva se u ovom slučaju jasno i nedvosmisleno svrstala, uz cijenu nemalih žrtava, na stranu slabih, da bi se sazidalo novo, pravednije i kršćanskije društvo u kojem bi svaki čovjek imao ono dostojanstvo koje mu je Bog stvaranjem odredio i Isus otkupljenjem zaslužio.