

# Daniel Brzeziński

---

## Filozoficzne inspiracje teologii wyzwolenia Gustavo Gutierrezza

---

Warszawskie Studia Pastoralne 18, 53-74

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI\*

## FILOZOFICZNE INSPIRACJE TEOLOGII WYZWOLENIA GUSTAVO GUTIERREZA

*Philosophical inspirations of Gustavo Gutierrez's  
liberation theology*

### 1. Wprowadzenie

W oczekiwaniu na beatyfikację Jana Pawła II, a także bezpośrednio po niej – wśród wielu wydarzeń jego pontyfikatu „otwierania Chrystusowi granic państw, systemów ekonomicznych i politycznych, szerokich dziedzin kultury, cywilizacji i rozwoju”, co zapowiedział sam Papież w dniu inauguracji posługi na Stolicy Piotrowej – często wspomniano apostolskie podróże „Pielgrzymy świata”, jak zwykle się określać błogosławionego Jana Pawła.

---

\* **Ks. Daniel Brzeziński** – kapłan Diecezji Płockiej; dr hab. nauk teologicznych; absolwent Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie oraz Instytutu *Sacrum Ministerium* watykańskiej Kongregacji ds. Duchowieństwa; pracownik naukowy Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; przewodniczący Komisji Liturgicznej Diecezji Płockiej; wiceprezes Oddziału w Toruniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego; członek Towarzystwa Naukowego Płockiego i Towarzystwa Naukowego w Toruniu.

Znamienny jest fakt, iż pierwszą z papieskich pielgrzymek była podróż do Dominikany, Meksyku i na Wyspy Bahama, odbyta w dniach 25 stycznia – 1 lutego 1979 roku. Centralnym jej punktem stał się udział Jana Pawła II w obradach III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Puebla w Meksyku, w dniu 27 stycznia 1979 roku, gdzie – w kontekście dynamicznie rozwijającej się w tamtym czasie teologii wyzwolenia – potępiono ucisk ze strony liberalnego kapitalizmu z jednej strony, lecz z drugiej strony przestrzegano przed rewolucyjnym zaangażowaniem Kościoła w walkę o sprawiedliwy świat.<sup>1</sup>

Podczas wspomnianej konferencji Jan Paweł II – bez wątplenia kierowany osobistym doświadczeniem „z dalekiego kraju” – stwierdził, że „Kościół nie potrzebuje uciekać się do innych systemów czy ideologii, ażeby kochać i bronić człowieka oraz współpracować w jego wyzwoleniu. (...) Chce on [Kościół] zachować neutralność wobec przeciwstawnych systemów, by opowiadać się tylko za człowiekiem”.<sup>2</sup> Upominając się o biednych, wyzyskiwanych i skrzywdzonych (zresztą nie tylko w Ameryce Łacińskiej, ale w całym świecie), Jan Paweł II równocześnie wołał o apolityczność Kościoła. Wszak Chrystus nie był politykiem i rewolucjonistą z Nazaretu, nie

---

<sup>1</sup> Zob. A. Domosławski, *Chrystus bez karabinu. O pontyfikacie Jana Pawła II*, Warszawa 1999, s. 83. Poglądy Gutierrez, Boffa i innych zwolenników nowych (wówczas) tendencji w teologii i w duszpasterstwie, stały się przedmiotem obrad działającej w ramach CELAM Komisji Biskupów ds. społecznych, która już w 1972 roku stwierdziła, iż zarówno kapitalizm jak i marksizm „chcą przekształcić Kościół w swoje narzędzie”. Wypowiedziała się więc – u progu rozwoju teologii wyzwolenia – przeciw łączeniu teologii z filozofią marksistowską oraz wiązaniu działań Kościoła z ruchami lewicowymi; zob. „Herder Korrespondenz” 6(1973) s. 276.

<sup>2</sup> Por. Z. Ziółkowski, *Drogi „teologii wyzwolenia”*, „Życie i Myśl” 359-360(1986) n. 7-8, s. 203.

był bojownikiem z karabinem na ramieniu, jak Go przedstawił w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia argentyński malarz Carlos Alonso.<sup>3</sup>

Już w pierwszym zetknięciu z teologią wyzwolenia narzuca się w niej dominacja filozofii marksistowskiej wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami praktycznymi. Marksistowska analiza społeczeństwa została zastosowana przez teologów wyzwolenia zarówno w ocenie aktualnej sytuacji politycznej, ekonomicznej oraz społecznej, jak i w rozumieniu dokumentów magisterialnych Kościoła. Ponadto przez pryzmat ideologii marksistowskiej chcieli oni odczytywać nawet Objawienie.<sup>4</sup>

Lata siedemdziesiąte, osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte XX wieku zapisały się pod znakiem konfrontacji Stolicy Apostolskiej z przedstawicielami latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, w której punktem wyjścia stała się skomplikowana sytuacja polityczna, ekonomiczna i społeczna, oraz w pewnej mierze i religijna.<sup>5</sup> Lata osiemdziesiąte przyniosły dwie watykańskie instrukcje: w dniu 26 sierpnia 1984 roku ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary podpisał „Instrukcję o niektórych aspektach teologii wyzwolenia” (ogłoszoną 3 września); w niespełna dwa lata później, 22 marca 1986 roku, kardynał J. Ratzinger podpisał kolejny dokument, jakim była „Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Zob. A. Domosławski, *Chrystus bez karabinu...*, s. 5. 99-101

<sup>4</sup> W naszej refleksji pomijamy zagadnienie marksistowskiej interpretacji Objawienia i marksistowskiej interpretacji Magisterium Kościoła, dokończonych w teologii wyzwolenia, które wymaga osobnego opracowania.

<sup>5</sup> Zob. D. Brzeziński, *Polityczny, ekonomiczny, społeczny i religijny kontekst latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia*, „Teologia i Człowiek” 11(2008) s. 159-184.

<sup>6</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia*, 6 sierpnia 1984 r., w: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Sta-

W latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia teologowie wyzwolenia oceniali społeczno-polityczną i ekonomiczną sytuację krajów kontynentu latynoamerykańskiego głównie z marksistowskiego punktu widzenia, uwypuklając sprzeczności między krajami bogatymi a państwami nierozwiniętymi gospodarczo, oraz antagonizmy między klasą posiadającą a wyzyskiwanymi. Stąd jeden z twórców latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, urodzony w Limie w 1928 roku peruwiański duchowny, ks. Gustavo Gutierrez Merino głosił między innymi, że klasowa analiza umożliwi nam zrozumienie przyczyn opozycji między krajami uciskanymi a narodami dominującymi. Przyznawał jednocześnie, iż uwzględnienie samej tylko konfrontacji między narodami daje fałszywy obraz sytuacji i ostatecznie przesłania prawdziwą rzeczywistość. Teoria zależności rozwinie się w niewłaściwym kierunku i doprowadzi do mylnych wniosków, jeżeli analiza nie będzie umieszczona w kontekście światowej walki klas.<sup>7</sup>

Latynoamerykańska wizja politycznego, społecznego i ekonomicznego wyzwolenia krajów Ameryki Łacińskiej, i rozumienie wyzwolenia w ogóle, sięgają odległej przeszłości, w której zaczęły się kształtować współczesne poglądy człowieka dotyczące ludzkiej egzystencji i przeznaczenia. Związane były one z wielkimi zmianami w kwestii obrazu świata

---

nowski (red.), Dokumenty Nauki społecznej Kościoła, t. 2, Rzym – Lublin 1987, s. 347-368; Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, 22 marca 1986 r., w: tamże, s. 369-410; szerzej na ten temat: D. Brzeziński, *Stolica Apostolska i kardynał Joseph Ratzinger wobec teologii wyzwolenia. Refleksje wokół watykańskich instrukcji z roku 1984 i 1986*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 45(2007) n. 2, s. 97-108.

<sup>7</sup> Zob. G. Gutierrez, *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, Warszawa 1976, s. 95.

i człowieka, a także stosunku człowieka do przyrody i siebie samego. Te ostatnie dokonały się w XV i XVI wieku w wyniku pojawienia się nauk eksperymentalnych i nowych metod badawczych.<sup>8</sup>

Jednym z wielkich przedstawicieli nowej fizyki, która zmieniła stosunek człowieka do przyrody, był Kartezjusz. Dał on jednocześnie początek refleksji filozoficznej podkreślającej prymat myśli oraz „jasnych i wyraźnych idei”, akcentując w ten sposób twórcze możliwości ludzkiego ducha.<sup>9</sup> Kant, zaś, umocnił i usystematyzował ten punkt widzenia. Wypracowując nową metodę myślenia i poznania, i wysuwając na pierwszy plan sferę subiektywną człowieka, uważał że „tylko to z rzeczy poznamy *a priori*, co sami w nie wkładamy”.<sup>10</sup> Ten sam tok rozumowania przyjął – w ocenie Gutierrezza – Hegel, wprowadzając do swej refleksji temat historii. Gutierrezz wyraźnie skłaniał się ku heglowskiej filozofii państwa i dziejów, która miała być próbą pogłębienia historii.

Idealizm heglowski został przejęty przez Marksa, którego doktryna stała się zasadniczym źródłem teologii wyzwolenia. Na marksizmie niejako osadza się filozofia nadziei E. Blocha, która także nie pozostała bez wpływu na poglądy Gutierrezza. Duchowny z Limy czerpał z wielu koncepcji filozoficznych, jednak heglizm, marksizm i związana z nim filozofia nadziei Blocha, zdają się wśród nich dominować.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 37-38.

<sup>9</sup> W. Tatariewicz, Historia filozofii, t. 2, Warszawa 1988, s. 47-48. 52.

<sup>10</sup> Por. I. Kant, Krytyka czystego rozumu, t. 1, Warszawa 1957, s. 31-32.

<sup>11</sup> Por. D. Brzeziński, Źródła teologii wyzwolenia Gustavo Gutierrezza. Studium teologiczne, mps, Płock – Warszawa 1990, s. 65-82.

## 2. Filozofia G. W. Hegla

Idealizm Georga Wilhelma Friedricha Hegla był – w ocenie Gutierrezza – w dużej mierze zamyśleniem nad Rewolucją Francuską i jej konsekwencjami.<sup>12</sup> Rewolucjoniści w teorii proklamowali prawo każdego człowieka do uczestnictwa w rządzeniu społeczeństwem, którego jest członkiem. To prawo zostało dane każdemu przez kogoś innego, albowiem według Hegla samowiedza istnieje tylko wtedy, gdy zostaje przekazana przez inną samowiedzę. Taki stan „nauczania przez kogoś” zakłada konflikt, „walkę na śmierć i życie”, gdyż „tylko dzięki narażeniu własnego życia można osiągnąć wolność”.<sup>13</sup>

Z tej konfrontacji powstaje „dialektyka pana i niewolnika”. Dzięki niej proces historyczny staje się źródłem świadomości, która powoduje stopniowe wyzwalamie człowieka. Buduje on wtedy siebie i osiąga faktyczną świadomość swojej egzystencji oraz autentyczną wolność, która poprzez pracę przekształca świat i wychowuje człowieka.<sup>14</sup>

Historia świata była dla Hegla pogłębianiem świadomości człowieka, jej „motorem” zaś było trudne zdobywanie wolności, mające w efekcie dawać przechodzenie od świadomości wolności do wolności rzeczywistej i do kierowania swoim losem. Taki człowiek – według Hegla – patrząc na społeczeństwo, dostrzega potrzebę jego krytyki.

Z prawa dialektyki – przekonany o tożsamości bytu i myśli o nim tkwiącej w człowieku – Hegel uczynił powszechne prawo bytu, a triadyczny charakter rozwoju rozciągnął na całą rzeczywistość.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Zob. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 37-38.

<sup>13</sup> G. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, Warszawa 1963, s. 213. 218.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 226-227.

<sup>15</sup> Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii...*, t. 2, s. 215.

Reprezentując dialektykę Hegla, jak również zapoczątkowany przez niego nowy wymiar filozofii: krytykę społeczną, Gutierrez zaczął coraz bardziej utożsamiać się z poglądami Marksa, który pogłębił i odnowił kierunek myślenia Hegla, nadając mu materialistyczny sens.

### 3. Marksizm

W okresie głoszenia teologii wyzwolenia Gutierrez przejął z marksizmu tak wiele, iż twierdził, że bez marksizmu teologii wyzwolenia po prostu by nie było. Pisał: „Teologia współczesna znalazła się w bezpośredniej i owocnej konfrontacji z marksizmem. Właśnie w dużej mierze dzięki wpływowi marksizmu teologiczna myśl, szukając swych własnych źródeł, zaczęła interesować się tym, jakie znaczenie ma kształtowanie tego świata i działanie człowieka w historii. Konfrontacja ta ponadto pomaga teologii dostrzegać to, co jej próby zrozumienia wiary zawdzięczają historycznej praktyce człowieka w historii oraz jakie znaczenie dla przekształcania świata może mieć jej własna refleksja”.<sup>16</sup> Związki chrześcijan z marksistami były zdaniem peruwiańskiego duchownego podyktowane jednakowym celem obu grup: „stawianiem czoła w sposób bardziej zdecydowany wspólnemu przeciwnikowi”.<sup>17</sup>

Przyjmując – przy dokonywaniu oceny społeczeństwa latynoamerykańskiego – marksistowską analizę tegoż społeczeństwa, która podkreślała istnienie w nim odwiecznych antagonizmów między wyzyskiwanymi a wyzyskiwaczami, Gutierrez konsekwentnie za marksizmem postulował walkę klas, a omawiając teorię zależności stosował do rzeczywistości

---

<sup>16</sup> G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 19.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 110.



Ameryki Łacińskiej teorię imperializmu i kolonializmu, formułowaną niegdyś przez J. Hobsona, R. Luksemburg, W. Lenina i N. Bucharina.<sup>18</sup> Badania prowadzone przez latynoamerykańskich przedstawicieli nauk społecznych według Gutierrezza miały „doprowadzić do ponownego sformułowania teorii imperializmu”.<sup>19</sup>

Jak dla Marksa, tak i dla Gutierrezza poznanie sytuacji polityczno-społecznej świata było związane nieodłącznie z przekształceniem go.<sup>20</sup> Świat bowiem - zgodnie ze stwierdzeniem Marksa – „trzeba zmieniać”.<sup>21</sup> Nauka o świecie, w tym o historii przemian w nim zachodzących, którą Marks i Engels uważali wyłącznie za historię walk klasowych<sup>22</sup>, mogła w przekonaniu Gutierrezza „pomóc człowiekowi w dokonaniu następnego kroku na drodze krytycznego myślenia. Stał się on [człowiek] bardziej świadomy społeczno-ekonomicznych uwarunkowań swojej ideologii i tym samym swobodniejszy i światlejszy w stosunku do nich”.<sup>23</sup> To z kolei miało pozwolić – w sferze ludzkiej pracy – na zmianę sposobu produkcji z kapitalistycznego na socjalistyczny, dzięki któremu człowiek „mógł żyć swobodnie i po ludzku: kontrolować przyrodę, stworzyć warunki dla społecznego wytwarzania dóbr, skończyć z prywatnym gromadzeniem bogactw i ustanowić socjalizm”.<sup>24</sup>

---

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 93.

<sup>19</sup> Tamże, s. 94.

<sup>20</sup> Zob. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 38.

<sup>21</sup> Por. K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *O religii*, red. J. Kniaziolucki, Warszawa 1984, s. 65; zob. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 224.

<sup>22</sup> Zob. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 151.

<sup>23</sup> G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 39.

<sup>24</sup> Tamże.

Przekształcanie świata miało polegać również na „ciągłym tworzeniu nowego sposobu bycia człowiekiem” i na „permanentnej rewolucji kulturalnej”. Gutierrezowi chodziło o dynamiczną i historyczną koncepcję człowieka dążącego do jakościowo innego społeczeństwa, decydującego w pełni o swym losie i nastawionego w sposób twórczy na własną przyszłość.<sup>25</sup> Gutierrez uważał, iż w tej przyszłości, idąc drogą wskazaną przez Marksa, „nowy człowiek będzie mógł żyć po ludzku”.<sup>26</sup> Socjalizm bowiem – zdaniem teologa z Limy – „reprezentował (...) najbardziej owocną i najbardziej dalekosiężną perspektywę”<sup>27</sup>, z zastrzeżeniem jednak, że w Ameryce Łacińskiej należało stworzyć „indoamerykański socjalizm”, który nie będzie jedynie „dokładną kopią socjalizmu innych”.<sup>28</sup> Konieczne było uwzględnienie konkretnej sytuacji oraz specyficznych cech danego kraju i narodu, w którym marksizm miał funkcjonować.<sup>29</sup>

W przekonaniu Gutierrez, aby można było przezwyciężyć społeczną, polityczną i gospodarczą zależność i ukształtować „nowego człowieka”, oraz aby wyzwolenie to było autentyczne i zupełne, jego autorem musiał być sam ciemniejszy naród. Wyzwolenie musiało wyrastać z wartości właściwych dla tego narodu.<sup>30</sup>

Przedstawiony przez Marksa postulat wyzwolenia człowieka z alienujących go struktur gospodarczo-społecznych poprzez zniesienie własności prywatnej<sup>31</sup>, Gutierrez niejako

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 41. 99.

<sup>26</sup> Tamże, s. 39.

<sup>27</sup> Tamże, s. 97.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 98.

<sup>29</sup> Por. tamże.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 99.

<sup>31</sup> Zob. K. Marks, Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z roku 1844, w: K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 1, Warszawa 1960, s. 558.

„uściślał” i „przystosowywał” do konkretnych warunków latynoamerykańskich. Uważał, iż w Ameryce Łacińskiej przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia zaczęła pojawiać się „intensywna praktyka rewolucyjna”.<sup>32</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, że klasycy marksizmu pisząc o niej, polemizowali z przedstawicielami socjalizmu utopijnego, którzy przekształcenie struktur społecznych chcieli osiągnąć drogą pokojową. Gutierrez odrzucał proces ewolucji. Był w tym względzie zgodny z Marksem i Engelsem, którzy dali wyraz swoim przekonaniom w „Manifeście Komunistycznym”.<sup>33</sup> Obawiał się jednak grożącego latynoamerykańskiej rewolucji niebezpieczeństwa w postaci braku silnie ugruntowanej rodzimej teorii socjalizmu, która musiała być latynoamerykańska z uwagi na historyczny realizm.<sup>34</sup>

Za socjalizmem w Ameryce Łacińskiej opowiadali się – między innymi – przedstawiciele argentyńskiej organizacji pod nazwą „Księża Stronnicy Trzeciego Świata”, którzy uważali, że socjalizm latynoamerykański, „przyczyni się do nadejścia epoki Nowego Człowieka”.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Zob. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 98.

<sup>33</sup> Por. K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane...*, t. 1, s. 51-53.

<sup>34</sup> Por. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 99.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 118. W podobnym duchu brzmiało – cytowane przez peruwiańskiego teologa – co najmniej kontrowersyjne stwierdzenie S. Mendeza Arceo, że „tylko socjalizm może zapewnić Ameryce Łacińskiej prawdziwy rozwój. Wierzę – kontynuował ówczesny biskup Cuernavaca – że system socjalistyczny jest bardziej zgodny z chrześcijańskimi zasadami prawdziwego braterstwa, sprawiedliwości i pokoju. Nie wiem jakiego rodzaju socjalizm, lecz socjalizm jest tym kierunkiem, który powinna wybrać Ameryka Łacińska. Osobiście wierzę, że będzie to socjalizm demokratyczny”; por. tamże.

Propagując socjalizm, G. Gutierrez wyrażał swoją aprobatę społecznej własności środków produkcji<sup>36</sup>, a także opowiadał się za aktywnym udziałem uciemiężonych w procesie wyzwolenia.<sup>37</sup> Przyjmował marksistowską ideę *praxis* opartą na dialektycznej koncepcji historii „nieuchronnie postępującej – ze wzrokiem utkwionym w przyszłość i z rzeczywistym działaniem w teraźniejszości – ku bezklasowemu społeczeństwu opartemu na nowych stosunkach produkcji”.<sup>38</sup> Gutierrez wyjaśniał, w oparciu o wypowiedź samego Marksa, na czym miał polegać wkład tego ostatniego do walki klasowej i koncepcji bezklasowego społeczeństwa. Celem proponowanym przez współautora „Manifestu Komunistycznego” było obalenie źródła istnienia antagonistycznych klas społecznych – klasowej organizacji społeczeństwa, które nie może być zniszczone bez uprzedniego uświadomienia sobie walki i jej wymogów w budowaniu nowego społeczeństwa. Będąca owocem tej walki dyktatura proletariatu miała być według Marksa tylko etapem przejściowym prowadzącym ku bezklasowemu społeczeństwu.<sup>39</sup>

Te marksistowskie idee wyzwolenia Gutierrez w swej doktrynie próbował łączyć z wartościami chrześcijańskimi. Za pozytywny przykład takiej „symbiozy” służyły mu wydarzenia w Chile z 1964 roku, gdzie zwycięstwo wyborcze rządu socjalistycznego stało się – jak sądził Gutierrez – decydującym wyzwaniem dla chrześcijan tego kraju. Wspólną płaszczyzną działania chrześcijan i komunistów miało być zaangażowanie

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 118-119.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 120.

<sup>38</sup> Tamże, s. 228.

<sup>39</sup> Zob. List K. Marksa do J. Weydemeyera z 5 marca 1852 r., w: K. Marks, F. Engels, Dzieła, t. 28, Warszawa 1970, s. 565; por. G. Gutierrez, Teologia..., s. 292.

na rzecz ubogich oraz solidarna walka z nędzą i niesprawiedliwością, stanowiące istotny krok na drodze ku urzeczywistnieniu Królestwa Bożego na ziemi.<sup>40</sup>

Swoistym apogeum „uzgadniania” przez Gutierrezza chrześcijaństwa z marksizmem było głoszenie przez teologa z Limy marksistowskiej zasady walki klasowej w imię chrześcijańskiej miłości bliźniego. Twórcy i zwolennicy marksizmu, uzasadniając nieuchronność walki klas i społecznej rewolucji, odwoływali się do tezy o primacie bazy nad nadbudową. Marks w przedmowie do „Krytyki ekonomii politycznej” pisał, iż „na określonym szczeblu swego rozwoju materialne siły wytwórcze społeczeństwa popadają w sprzeczność z istniejącymi stosunkami produkcji, albo – co jest tylko prawnym tego wyrazem – ze stosunkami własności, wśród których one się dotąd rozwijały. Z form rozwoju sił wytwórczych stosunki te zamieniają się w ich kajdany. Wówczas następuje epoka rewolucji socjalnej”.<sup>41</sup>

Walka klas w rozumieniu zarówno klasyków marksizmu, jak i neomarksistów to nieuchronna droga do zmiany ustroju ekonomiczno-społecznego. Jest ona nie tylko dopuszczalna, ale jest wręcz obowiązkiem wyzyskiwanych. Towarzysząca jej przemoc i nienawiść rodzą się nie z winy walczących, lecz są narzucone przez nieludzkie warunki społeczne. Walki klas domaga się jej ostateczny cel: zbudowanie sprawiedliwego ustroju.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Zob. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 119. W sierpniu 1987 roku L. Boff po powrocie z ówczesnego Związku Radzieckiego oświadczył na konferencji prasowej: „Dla prawdziwej egzystencji chrześcijańskiej socjalizm gwarantuje lepsze warunki, niż porządek społeczny Zachodu”; zob. Z. Florczak, *Libido ignorandi*, „Tygodnik Powszechny” 2118(1990) n. 4, s. 8.

<sup>41</sup> K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane...*, t. 1, s. 338.

<sup>42</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja wyzwolenia człowieka w aspekcie dialogu z chrześcijaństwem*, „Chrześcijanin w świecie” 102(1981) n. 6, s. 135.

Warto zaznaczyć, iż marksiści współcześni Gutierrezowi zwracali uwagę, że walka klasowa nie musi łączyć się z nienawiścią jednostek czy ich fizycznym wyniszczeniem. Stąd postulowali, by nie przekraczać w niej granic koniecznych w użyciu przemocy.<sup>43</sup> Niemniej jednak pozostaje ona w filozofii marksistowskiej normą uniwersalną, a nie tylko walką sporadyczną.

W aplikowaniu marksizmu do swojej doktryny Gutierrez posunął się daleko. „Kochamy uciśnionych – stwierdzał za G. Girardim – wyzwalamy ich; kochamy ciemiężców zwalczając ich. Kochamy uciśnionych wyzwalamy ich od ich nędzy, a ciemiężców – wyzwalamy ich od ich grzechu”.<sup>44</sup> Okazywanie chrześcijańskiej miłości to, innymi słowy, pozbawianie wyzyskujących możliwości wyzysku. „Powszechny charakter miłości chrześcijańskiej – zgodnie z takim rozumowaniem – pozostanie (...) abstrakcją, jeśli miłość nie stanie się konkretną historią i nie doprowadzi do konfliktu. Miłować nieprzyjaciół znaczy walczyć z nimi skutecznie bez nienawiści do nich. Pojednanie implikuje dialektyczny proces przewycięzania konfliktów. Walka klas jest więc koniecznym środkiem miłości powszechnej, podobnie jak udział w radości paschalnej osiąga się przez konflikt i Krzyż”.<sup>45</sup>

Opowiadając się za organicznym związkiem chrześcijaństwa z marksizmem, Gutierrez przytaczał – jak sam określał – „nieco zaskakującą”, ale mającą „związek z dzisiejszą Ameryką Łacińską”, opinię L. Althussera, który sądził, że „przyszłość Kościoła zależy od liczebności i siły chrześcijan, którzy uznają

---

<sup>43</sup> Zob. M. Fritzhand, *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966, s. 120-138.

<sup>44</sup> Por. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 293.

<sup>45</sup> C. Rychlicki, *Wobec teologii wyzwolenia*, „Przegląd Katolicki” 23(1984) s. 7.

potrzebę walki i przyłączą się do szeregów światowego proletariatu (...). Kościół będzie żył poprzez tych, którzy dzięki walce i w walce samej odkrywają na nowo, że Słowo zrodziło się między ludźmi i żyło między ludźmi, i dadzą mu ludzkie miejsce wśród ludzi”.<sup>46</sup>

#### 4. Filozofia nadziei E. Blocha

Marksizm w krajach latynoamerykańskich trafił na podatny grunt. Bardzo wielu zafascynowało się wizją socjalistycznej przyszłości, którą teoretycznie nakreślił bliski poglądom Marksa, zwłaszcza tym z lat jego młodości, Ernst Bloch. Stanowisko E. Blocha (w odróżnieniu od refleksji G. Marcela, zbyt osobistej i zbyt kontrowersyjnej, oraz – w ocenie Gutierrez – nie podkreślającej implikacji nadziei w rzeczywistości historycznej i politycznej<sup>47</sup>) „wprowadza nas w dziedzinę możliwości bytu potencjalnego; [i] umożliwia nam to planowanie historii w kategoriach rewolucyjnych”.<sup>48</sup>

Według Blocha (który z kolei stał się „prekursorem” teologii nadziei J. Moltmanna) człowiek konstytuuje nadzieją odnoszącą się do przyszłości i marzenia o tej przyszłości. Gutierrez podkreślał, że chodzi tu o nadzieję aktywną, która podważa istniejący porządek.<sup>49</sup> Marksistowski filozof nadziei przyjmował bowiem stwierdzenie Marksa, że „filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat, idzie jednak o to, aby go zmienić”.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Por. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 293.

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 223; por. G. Marcel, *Homo Viator*, Warszawa 1959, s. 33-94.

<sup>48</sup> G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 224.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 223.

<sup>50</sup> L. Marks, *Tezy o Feuerbachu...*, teza 11; zob. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 224.

Nadzieja była dla Blocha motorem poszukiwań przez człowieka swojej „ojczyzny”, pędem ku lepszemu bytowaniu, ku wiecznemu „gdzie indziej”.<sup>51</sup> Człowiek (i tutaj stanowisko Blocha zbiega się z opinią M. Heideggera) nigdzie nie jest „u siebie”, przynajmniej nie w tym świecie, jaki istnieje. Znajduje się natomiast ciągle w stanie napięcia skierowanego ku przyszłości.<sup>52</sup>

Autor „Das Prinzip Hoffnung” uważał, że najsilniejszym popędem człowieka jest szeroko rozumiany głód, stanowiący źródło polepszenia bytu i siłę rewolucyjną, która zmienia świat na lepszy.<sup>53</sup> Człowiek posiadający nadzieję jest skłonny do tworzenia utopii, które mogą funkcjonować na poziomie abstrakcyjnym lub na poziomie konkretnym. Funkcjonując na tej pierwszej płaszczyźnie, bez związku z uwarunkowaniami społecznymi danej epoki, utopie wytwarzają fantazję i nie są w stanie spowodować rewolucji społecznej. Do takich utopii abstrakcyjnych, odbiegających od rzeczywistości, Bloch zaliczał między innymi chrześcijaństwo. Natomiast marksizm był dla niego „utopią konkretną”, która nie tyle projektowała przyszłość, ile starała się zmieniać teraźniejszość, także dzięki naukowej analizie warunków przemiany kapitalizmu.<sup>54</sup> Nadzieja Blocha stawiała na przyszłość, która miała być albo socjalistyczna, albo wcale jej nie miało być.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Zob. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1974, s. 1627-1628; por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, s. 220.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 221.

<sup>53</sup> Por. E. Bloch, *Das Prinzip...*, s. 84-85; M. Neusch, *U źródeł...*, s. 222-223.

<sup>54</sup> Zob. E. Bloch, *Das Prinzip...*, s. 724; M. Neusch, *U źródeł...*, s. 223-231.

<sup>55</sup> Zob. M. Neusch, *U źródeł...*, s. 231.



Gutierrez nie głosił wprost tak radykalnej tezy marksistowskiego filozofa. W prezentacji jego poglądów zatrzymał się na mobilizującej funkcji nadziei w ludzkim działaniu i rozważaniu przez Blocha możliwości przekształcenia teraźniejszości w kontekście nadziei zorientowanej na przyszłość. To wprowadzenie w dziedzinę możliwości bytu potencjalnego umożliwiała – zdaniem Gutierrez – „planowanie historii w kategoriach rewolucyjnych”.<sup>56</sup> Oczywiście, przyjęcie przez Gutierrez marksistowskiej analizy społeczeństwa i walki klas – mimo pewnej ostrożności wykazywanej przez twórcę teologii wyzwolenia – doskonale korespondowało z nadzieją Blocha na socjalistyczny kształt owej przyszłości.

Rozpatrywana przez Blocha w kategoriach filozoficznych nadzieja stała się przedmiotem teologicznego zainteresowania J. Moltmanna i W. Pannenberg, którzy – jak twierdził Gutierrez – „znaleźli w analizach Blocha te kategorie, na podstawie których mogli przemyśleć pewne ważne tematy biblijne: eschatologię, obietnicę, nadzieję”.<sup>57</sup> Nadzieja jest u tych autorów, a w ślad za nimi także i u Gutierrez, pojmowana „jako motor życia, jako czynnik dodający życiu ludzkiemu dynamiki, jako źródło optymizmu i jako katalizator energii ludzkich, skierowanych ku celowi konkretnemu, ziemskiemu, doczesnemu, praktycznemu: ku budowaniu lepszej przyszłości; (...) jako ufność, niemal pewność, że człowiek może tu na ziemi, w niedalekiej przyszłości zbudować idealne społeczeństwo jutra, społeczeństwo, które będzie urzeczywistnieniem tak chrześcijańskiego ‘Królestwa Bożego na ziemi’, jak i marksistowskiego społeczeństwa komunistycznego”.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Por. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 224.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> M. Poradowski, *Kościół od wewnątrz zagrożony*, Londyn 1988, s. 112. Przy okazji omawiania filozofii nadziei Blocha, warto również zwró-

## 5. Próba oceny

Ten krótki i – z konieczności – niepełny przegląd filozoficznych źródeł doktryny G. Gutierrez, mimo ograniczeń pozwala stwierdzić, iż peruwiański duchowny – w okresie, gdy był zwolennikiem teologii wyzwolenia – właściwie odrzucał niemalże całą dotychczasową filozofię chrześcijańską ze scholastyką włącznie. W podejmowanej refleksji nie zadowalał się jednak tylko tą negatywną stroną, gdyż rozumiał, że teologia musi opierać się na jakiejś filozofii i posługiwać pojęciami i terminologią filozoficzną. W miejsce więc usuniętej tradycyjnej filozofii chrześcijańskiej wprowadził filozofię Kanta, Hegla i Feuerbacha, co w konsekwencji pozwoliło mu przyjąć marksizm jako podstawę „nowej teologii”.<sup>59</sup>

Następstwem zmiany podstaw filozoficznych teologii była także zmiana jej przedmiotu, a przynajmniej zniekształcenie go. Gutierrez w swej refleksji zajmował się przede wszystkim problemem wyzwolenia człowieka z sytuacji wyzysku

---

cić uwagę na fakt, iż ten przedstawiciel – jak chcą niektórzy – „ezoterycznego marksizmu” był żywo zainteresowany związkiem między ateizmem i chrześcijaństwem. Utrzymywał, że „tylko ateista może być dobrym chrześcijaninem u tylko chrześcijanin może być dobrym ateistą”. Biblia była dla Blocha księgą głęboko rewolucyjną, ponieważ przyniosła dobrą nowinę o nieograniczonych możliwościach człowieka, a Bloch chciał przeciwieź osiągnąć to co realne, przez to co było tylko możliwością. Uważał, że Pismo Święte można zrozumieć tylko przez „ateistyczną interpretację” tekstów biblijnych. Nazywający siebie przedstawicielem „ciepłego prądu marksizmu” Bloch przeciwstawiał się dogmatycznemu i pozytywistycznemu ateizmowi i głosił ateizm nonkonformistyczny. „Chociaż jego stanowisko zasadniczo różni się od Biblii – oceniał marksistowskiego filozofa Gutierrez – trzeba stwierdzić, że Bloch prezentuje nam jej inspirującą i wnikliwą interpretację”; por. G. Gutierrez, *Teologia...*, s. 248.

<sup>59</sup> Por. M. Poradowski, *Kościół od wewnątrz...*, s. 134.

i niesprawiedliwości. Pierwszorzędnym przedmiotem teologii wyzwolenia stał się więc człowiek i dlatego należy pytać, czy wobec powyższego teologia wyzwolenia była prawdziwą teologią.<sup>60</sup>

Przedstawiciele teologii wyzwolenia, akceptując ideę rewolucji i to rewolucji permanentnej, jakby nie dostrzegali jej sprzeczności z chrześcijaństwem. Tymczasem dla chrześcijan ocena etyczna rewolucji jest analogiczna do oceny wojny: zarówno jedna, jak i druga nie mogą być traktowane jako normalny środek do rozstrzygnięcia sporów, ale tragiczna ostateczność. Teoria permanentnej rewolucji jest utopią; jest złudzeniem, że przemoc posiada właściwości terapeutyczne dla człowieka.<sup>61</sup> Trudno także na płaszczyźnie etycznej usprawiedliwić globalną afirmację dyktatury. W przypadku marksizmu jest to dyktatura proletariatu zawierająca w swych założeniach przemoc, przymus i nienawiść. Usprawiedliwienie takie jest niemożliwe nawet wówczas, gdy uważa się, jak na przykład Bloch, że wyzwolenie niesione przez proletariat posiada profil „mesjański”.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Zob. tamże, s. 134-135. Pierwszym zadaniem teologa wyzwolenia – w opinii przedstawicieli teologii wyzwolenia – było pogłębienie wiedzy historycznej, socjologicznej, politycznej a także ekonomicznej, by zaaplikować ją do warunków, w których się żyje. Ważne było również, ażeby teolog latynoamerykański znał działalność ruchów wyzwoleniczych, wspólnot podstawowych i wszelkich sił dążących do realizacji haseł wyzwolenia. Znajomość kręgu kulturowego miała umożliwić mu znalezienie punktu wyjścia i horyzontu politycznego, w którym osadzona jest jego refleksja teologiczna; por. G. Gutierrez, *Prassi di liberazione e fede cristiana*, w: *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia 1975 (=Giornale di teologia, t. 91), s. 42.

<sup>61</sup> Zob. S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja...*, s. 143.

<sup>62</sup> Zob. tamże, s. 144.

Iluzją jest także wiara w – głoszoną przez marksistowską filozofię nadziei – możliwość powstania społeczeństwa bezklasowego. Pogląd o realności istnienia w pełni szczęśliwego i pozbawionego jakiegokolwiek alienacji takiego społeczeństwa odrzucali sami marksiści, tym bardziej, że twórca marksizmu K. Marks nie był nigdy świadkiem rewolucji społecznej i dlatego nie miał okazji do praktycznego zweryfikowania swych poglądów na temat idealnego, bezklasowego, opartego na zasadach sprawiedliwości społeczeństwa.<sup>63</sup>

Krytyka marksistowskiej metody analizy sytuacji egzystencjalnej narodów Ameryki Łacińskiej nigdy nie oznaczała (i – co oczywiste – oznaczać nie może) krytyki bezsprzecznego faktu, że sytuacja ta była (i nadal w wielu przejawach pozostaje) nieludzką sytuacją niemożliwą do zaakceptowania. Trudno natomiast zgodzić się z przekonaniem, iż „w kontekście społeczno-politycznego ucisku (...) jedyną skuteczną drogą do sprawiedliwości i do wolności jest działalność rewolucyjna”.<sup>64</sup> Tak mogą sądzić jedynie ci, którzy nie znają prawdziwego oblicza rewolucji marksistowskiej, i nie doświadczyli skutków tzw. dyktatury proletariatu.

„Jakkolwiek marksistowska analiza społeczeństwa – co przypomniał na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku o. P. Arrupe, ówczesny generał Jezuitów, prowincjałom swojego Zakonu w Ameryce Południowej – nie implikuje bezpośrednio przyjęcia całej marksistowskiej filozofii (...), to zawiera ona (...) w sobie takie rozumienie historii ludzkości, które stoi w sprzeczności z chrześcijańskim poglądem na człowieka i społeczeństwo, oraz prowadzi do strategii, która zagraża chrześcijańskim wartościom i postawom. Jej następstwa

---

<sup>63</sup> Zob. tamże, s. 144-145.

<sup>64</sup> B. Mondin, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 12.

bywały często w skutkach katastrofalne, choć może (...) nie wszędzie i nie natychmiast”.<sup>65</sup>

Walka klas nie jest wystarczającym kluczem do wyjaśnienia historii ludzkości i nie może stanowić generalnej normy moralnej, nawet wówczas, gdy szczerze pragnie się sprawiedliwości społecznej. „Nie musi łączyć się z nienawiścią ludzi – jak oceniał ją w latach osiemdziesiątych XX wieku S. Kowalczyk – ale wymaga to wielkiej dojrzałości duchowej, co nie jest zbyt częste w skali społecznej (...). Walka klasowa to ostateczność smutna, ale trudno w niej widzieć generalną normę moralnego postępowania. Braterska życzliwość ludzi w skali długofalowej jest bardziej konstruktywna od walki”.<sup>66</sup>

Chrześcijanie opowiadają się przeciw permanentnej rewolucji i przemocy, „poza przypadkiem – co z kolei przypomniał, u progu formalnych narodzin teologii wyzwolenia, Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* – oczywiście i długotrwałej tyranii, naruszającej podstawowe prawa osoby i przynoszącej ciężką szkodę dobru ogólnemu jakiegoś kraju”.<sup>67</sup> Kościół odrzuca ideę rewolucji jako zasadę działania i jako normalny środek realizacji zasad sprawiedliwości społecznej, gdyż „bunty i powstania rodzą nowe krzywdy, powodują nowe nierówności, pobudzają ludzi do nowego przelewu krwi. Nie można istniejącego już zła zwalczać takim sposobem, który by spowodował jeszcze większą klęskę”.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Z listu o. P. Arrupe, Generalnego Przełożonego Jezuitów do prowincjałów zakonu w Ameryce Południowej „Czy chrześcijanie mogą przyjąć marksistowską analizę społeczeństwa?”, n. 13, „Chrześcijanin w świecie” 102(1981) n. 6, s. 151.

<sup>66</sup> S. Kowalczyk, *Marksistowska koncepcja...*, s. 142-143.

<sup>67</sup> Paweł VI, Encyklika o popieraniu rozwoju ludów „*Populorum progressio*”, n. 31, w: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty Nauki społecznej Kościoła*, t. 1, Rzym – Lublin 1987, s. 401.

<sup>68</sup> Tamże.

## 6. Zakończenie

Filozofia marksistowska, będąc jednym z wielu źródeł latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia, ostatecznie stała się zasadniczym punktem wszelkich jej odniesień. Marksistowska i neomarksistowska analiza historii i społeczeństwa została uznana przez wielu teologów wyzwolenia za jedyną analizę o „charakterze naukowym”. Zrodziła się więc uzasadniona wątpliwość, czy dopuszczalne jest w Kościele przyjęcie takiej opcji. Stolica Apostolska – w dwóch, wspomnianych instrukcjach z lat osiemdziesiątych XX wieku – jednoznacznie negatywnie ustosunkowała się do promarksistowskich aberracji latynoamerykańskich teologów.<sup>69</sup>

Upadek komunizmu w Europie środkowo-wschodniej w 1989 roku oznaczał jednoczesną całkowitą jego kompromitację, i to nie tylko w wymiarze tragicznej, totalitarnej *praxis*, lecz również jako teoretycznego systemu filozoficznego. Od tego momentu znacząco zaczęła maleć liczba zwolenników teologii wyzwolenia – wraz z jej socjalistyczną utopią – także na kontynencie latynoamerykańskim.<sup>70</sup>

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia niektórzy z czołowych teologów wyzwolenia – w tym również Gutierrez – odstąpili od wielu głoszonych uprzednio tez. Ojciec latynoamerykańskiej teologii wyzwolenia wstąpił do Zakonu Dominikanów. Został profesorem kilku uniwersytetów, w tym amerykańskiego, katolickiego Uniwersytetu

---

<sup>69</sup> Zob. D. Brzeziński, *Stolica Apostolska...*, s. 102-107.

<sup>70</sup> Por. I. Dojka, M. Latasiewicz, M. Balon, *Benedykt XVI w Polsce. Trwajcie mocni w wierze. Pierwsza pielgrzymka 25-28 maja 2006 roku*, Kraków, s. 134.

*Notre Dame* oraz Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie.<sup>71</sup>

## SUMMARY

This article presents philosophic systems, which became an inspiration for liberation theology of Gustavo Gutierrez. These were first of all: idealism of G. W. Hegel, Marxism and philosophy of hope of E. Bloch. Among them the prominent position was taken by Marxian and Neo-Marxian philosophy.

Marxian philosophy became the point of any references of liberation theology. Marxian and Neo-Marxian analysis of history and society was recognized by a lot of liberation theologians, including G. Gutierrez, as the only analysis with “scientific character”. The Holy See, in two instructions from the 80s of the XX century, unequivocally took a negative attitude towards pro-Marxian aberration of Latin-American theologians.

The fall of communism in the middle-east Europe in 1989 simultaneously meant its total discredit, not only in the dimension of tragic and totalitarian *praxis*, but also as the theoretical philosophic system. Since that moment, the number of followers of liberation theology, and its socialistic utopia, has been significantly decreasing, also on the Latin-American continent. G. Gutierrez, the father of Latin-American liberation theology, betrayed his previously proclaimed principles as well, and joined the Dominican Order. He became a professor of few universities, including the American Catholic University of Notre Dame and the Pontifical University of Saint Tho

---

<sup>71</sup> Por. D. Brzeziński, Polityczny, ekonomiczny, społeczny i religijny kontekst..., s. 183.