
GIBANJE TEOLOGIJE OSVODITVE: GENEZA, RAZCVET IN ZATON

Igor Jurekovič

Čeprav se slovenska teologija lahko ponaša z bogatimi teološkimi razpravami o teologiji osvoboditve,¹ ne moremo enako trditi za njeno sociološko analizo. Prav nezadostna raziskanost pojava teologije osvoboditve v Sloveniji je spodbuda za ta prispevek. V njem se ne bomo posvetili teologiji osvoboditve kot teološkemu diskurzu, temveč teologiji osvoboditve kot gibanju, da bi osvetlili družbeno-politične in cerkvene okoliščine, ki so pripomogle k njenemu oblikovanju. Poudariti velja, da bomo v članku analizirali izključno latinskoameriško teologijo osvoboditve in ne npr. azijsko, črnsko ali feministično.²

Po Gustavu Gutiérrezu teologija osvoboditve mdr. izhaja iz vprašanja, »kako lahko povežemo izgradnjo pravične družbe z absolutno vrednoto kraljestva«. ³ To vprašanje nakazuje značilni preplet prakse in teorije, preplet družbenopolitične realnosti in teologije. V tem smislu gre razumeti Gutiérrezovo opredelitev teologije osvoboditve kot »kritično refleksijo krščanske prakse v luči Besede«⁴. Iz te opredelitve izhaja značilna *dvojna sekundarnost* teologije osvoboditve, ki zaznamuje epistemološki prelom z do tedaj uveljavljenimi teologijami.⁵ Z dvojno se-

¹ Gl. npr. Albin Kralj, *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani* (Ljubljana: Nova revija, 2009).

² Phillip Berryman, *Liberation Theology* (New York: Pantheon Books), 162–163. Temu primerno bomo od tod naprej uporabljali le izraz »teologija osvoboditve«, v mislih pa imeli specifično latinskoameriško manifestacijo.

³ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll: Orbis Books, 1988): 74.

⁴ Prav tam, 11.

⁵ Brian J. Shaw, »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom: Marx and the Latin American Liberation Theology,« *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 5, št. 4

kundarnostjo merimo na praktični in teoretični vidik, po katerih je teologija na drugem mestu. S *praktičnim* vidikom sekundarnosti ciljamo na Gutiérrezov pojmovanje teologije kot »drugega koraka, kot tisto, kar sledi«⁶, kar zanj pomeni, da je prvi korak sodelovanje v praksi revnih in zatrtih, ali v njihovem vsakdanu ali v »mikroprocesih« osvoboditve, tj. v različnih oblikah »predanosti zatrtim«,⁷ s čimer teolog osvoboditve vzpostavi »žive povezave z živečo prakso,«⁸ tako pa revni postanejo »privilegirani *locus theologicus* za razumevanje vere.«⁹ Toda praktični predkorak ne zadostuje, temveč je potrebna tudi sekundarnost na ravni *teorije*. Eksplikacija teologije osvoboditve kot teološke teorije, ki jo je najnatančneje opravil Clodovis Boff,¹⁰ namreč predvideva, da je prvi korak teologije osvoboditve družbena analiza, ki ji šele sledi teologija. Praktičnemu predkoraku tako sledi teoretični, ki mu šele sledi teologija. Po Boffu lahko metodologijo teologije osvoboditve razstavimo na tri mediacije oziroma korake, ki sovpadajo s ključnimi področji pastoralnega početja: videti-presoditi-delovati.

Prvi korak je *socioanalitična mediacija*, ki v metodologiji teologije osvoboditve izoblikuje materialni objekt teologije. Objekt socioanalitične mediacije je torej družbena realnost, ki jo zapopadejo teologi osvoboditve z osnovnimi koncepti marksizma in teorije ekonomske odvisnosti (*dependency theory*). Teološka apropiacija materialnega, tj. obravnava družbenega v okviru krščanske tradicije, je *hermenevtična mediacija*. Njena ključna poteza je načelo hermenevtičnega kroga, ki ga je Juan Luis Segundo opredelil kot »stalno spreminjanje naše interpretacije Biblije, ki jo diktirajo stalne spremembe sodobne realnosti, tako družbene kot individualne,«¹¹ ter dodal, da »vsaka nova realnost narekuje svežo interpretacijo božje besede, da bi primerno *spremenili re-*

(1992): 65, <https://doi.org/10.1080/08935699208658033>.

⁶ Gutiérrez, *A Theology*, 9.

⁷ Leonardo Boff in Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1987): 22.

⁸ Prav tam.

⁹ Gutiérrez, *A Theology*, 9.

¹⁰ Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Eugene: Wipf & Stock, 1987).

¹¹ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1986): 8.

alnost, se ponovno vrnili k interpretaciji Besede in tako naprej.«¹² Tretji korak, tj. *praktična mediacija*, je dialektika prve in druge mediacije, iz katere se porajajo načini krščanskega sodelovanja v osvobodilni praksi oz. konkretizacija sledečega načela po Boninu: »Namesto da se sprašujemo, kje je Kraljestvo prisotno v današnji zgodovini, se moramo vprašati, *kako lahko sodelujem* – ne le individualno, temveč v skupnosti vere in zgodovini – *v prihodu sveta?*«¹³ Za teologijo osvoboditve so na tem mestu ključnega pomena temeljna cerkvena občestva kot prostor vznika emancipatorne zavesti in prakse, kot prostor premika od *objektivizacije* revnih do njihove *subjektivizacije*, tj. delovanja z revnimi, namesto *zanje*. Gre za »majhne skupine od desetih do tridesetih ljudi, običajno iz enakega, praviloma revnega družbenega ozadja«¹⁴, ki »se sestajajo redno (od enkrat do dvakrat na teden), da bi angažirali skupaj brali in komentirali Sveto pismo, razpravljali o skupnih interesih, in, občasno, da bi se za neki določen namen.«¹⁵ Glavni cilj teologije osvoboditve v temeljnih cerkvenih občestvih je *uzavestitev*, slavni koncept brazilskega pedagoga Paula Freira, ki pomeni priučenje kritične zavesti, ki bi omogočila radikalno transformacijo sveta.¹⁶

Toliko o vsebini teologije osvoboditve. Ta analiza *gibanja* bo temeljila na Bourdieujevih temeljnih relacijske sociologije, iz katere je izpeljan osnovni analitični aparat: t. i. model političnega procesa (*political process model*), ki ga je za našo analizo izpopolnil Doug McAdam.¹⁷ Po Bourdieuju moramo družbeno razumeti, kot da živi dvojno življenje:¹⁸ prvič, v *objektivnosti prvega reda* sestoji iz »razporeditev materialnih dobrin

¹² Prav tam.

¹³ José Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Filadelfija: Fortress Press, 1975): 142–143, poudarki dodani.

¹⁴ Daniel H. Levine, »Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America,« *The Review of Politics*, 50, št. 2 (Spring 1988): 253, <https://www.jstor.org/stable/1407649>.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Paulo Freire, *Pedagogika zatiranih* (Ljubljana: Založba Krtina, 2019).

¹⁷ Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930–1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1982). McAdamov analitični aparat je v svojem prikazu teologije osvoboditve, ki mu sledi tudi članek, uporabil Christian Smith v: *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991).

¹⁸ Pierre Bourdieu in Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992): 7.

in možnosti apropiacije družbeno redkih vrednosti [tj. kapitala],¹⁹ in drugič, v *objektivnosti drugega reda*, v obliki sistemov percepcij družbenega, tj. »mentalnih in telesnih shem, ki delujejo kot šablone praktičnega delovanja – vedënja, misli, občutja, presojanja – družbenih agentov«. ²⁰ Potemtakem mora biti analiza zmožna brati dvoplastno »naravo« družbenega – prvič kot strukture »tam zunaj«, in drugič, kot predmet spoznanja družbenih akterjev, zaradi česar Bourdieu sledi načelu metodološkega relacionizma. Ta ključni poudarek potrjujeta tudi temeljna koncepta Bourdieujeve sociologije – (družbeno) področje in habitus.

Bourdieujevemu vzoru dvojnega obstoja družbenega sledi tudi Doug McAdam pri snovanju svojega modela političnega procesa. V skladu s tem lahko družbeno gibanje opredelimo kot heterogeno skupnost, ki se poskuša mobilizirati zoper percepiranega nasprotnika, da bi zahtevala ali nasprotovala določeni družbeni spremembi.²¹ Pri tem pa je bistvene-ga pomena predpostavka, da je družbeno gibanje »predvsem *političen*, ne psihološki pojav,«²² ki opredeljuje oblastna razmerja med nasprotujočimi si interesi, in da je družbeno gibanje »kontinuiran *proces* od nastanka do zamrtja«²³. McAdamov model tako želi v analizo zaobjeti eksterne, strukturne determinante gibanja ter tudi interne značilnost organizacije in skupinske percepcije antagonizmov.

McAdam torej opredeli tri ključne spremenljivke ali ravni, od katerih zavisi (ne)uspešnost gibanja. Prvo spremenljivko imenuje *politične priložnosti* – gre za splošen družbeno-politični okvir gibanja, ki zavisi od »kakršnegakoli dogodka ali družbenega procesa, ki spodkopava ocene in predpostavke, na katerih temelji politična ureditev (...), med njimi najdemo vojne, industrializacijo, spremembe mednarodne politike, daljše obdobje visoke nezaposlenosti in obsežne demografske spremembe«. ²⁴ Druga spremenljivka, ki jo McAdam imenuje *organizacijska moč*, izostri za določeno družbeno področje specifično institucijo.

¹⁹ Prav tam.

²⁰ Prav tam.

²¹ Willaim Gamson, *Strategy of Social Protest* (Homewood: Dorsey Press. 1990): 14–16.

²² McAdam, *Political Process*, 36.

²³ Prav tam.

²⁴ Prav tam, 41.

Z njo torej ciljamo na položaj gibanja v specifični instituciji – v našem primeru v latinskoameriški Cerкви. Organizacijska moč sestoji iz petih ključnih elementov²⁵: članstva, vodij, komunikacijskega sistema, solidarnostnih motivacij in dostopa do praktičnih orodij. Tretjo, in zadnjo spremenljivko, McAdam imenuje *kognitivna osvoboditev*, vendar bomo v izognitev konceptualnim nejasnostim uporabili Smithov termin *uporniška zavest*.²⁶ Podobno kot družbene znanosti ni brez družbene fenomenologije, tako ni družbenega gibanja »brez subjektivnih pomenov, ki jih [družbeni akterji] pripisujejo«²⁷ družbenim pogojem gibanja (politična priložnost in organizacijska moč). Uporniška zavest bo torej v tem prispevku označevala »kolektivno stanje razumevanja,« ki izvira iz »subjektivne interpretacije objektivnih družbenih situacij«. ²⁸ Temeljna poteza kolektivnega razumevanja družbenosti je občutek nepravčnosti, kakorkoli je ta že izražena. Uspešnost gibanja tako zavisi od teologiji osvoboditve »naklonjenih« družbeno-ekonomskih pogojev ter uspešnosti procesa uzavestitve laične javnosti, primarno znotraj programov in projektov temeljnih cerkvenih občestev.

Zgornji odstavek uokvirjajo sledečo razpravo, ki bo zgodovinsko zamejena na obdobje po prvi svetovni vojni²⁹, pri čemer bo ključnega pomena obdobje med letoma 1955 in 1979. Analiza bo razdeljena na ta obdobja³⁰: 1930–1955, 1955–1965, 1965–1968, 1968–1972, 1972–1979 ter na analizo obdobja krize v 80. in 90. letih.

Pred genezo gibanja: 1930–1955

Čeprav sami po sebi še niso uspeli generirati gibanja, so ključni nastavki političnih možnosti v tem obdobju ti: pospešena urbanizacija in industrializacija, priljubljenost nekatoliških religij in institucionalna šibkost latinskoameriške Cerkve. Vstop držav Latinske Amerike na

²⁵ Prav tam, 44–48.

²⁶ Smith, *The Emergence*, 61.

²⁷ Prav tam.

²⁸ Prav tam, 62.

²⁹ Za kritični pregled zgodovine latinskoameriške Rimskokatoliške cerkve od kolonizacije do konca 20. stoletja gl. Enrique Dussel, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation* (Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing, 1981): 3–121.

³⁰ Delno po Smith, *The Emergence*.

svetovni trg kot proizvajalk in izvoznic primarnih izdelkov je pospešil stopnjo predvsem notranjega preseljevanja v nastajajoča urbana industrijska središča. Med letoma 1930 in 1960 so bila najhitreje rastoča glavna mesta držav – npr. Buenos Aires, Bogota, Mexico City in Caracas – deležna med 600- in 1400-odstotne rasti prebivalstva.³¹ Torej ne čudi, da se je odstotek urbanega prebivalstva Latinske Amerike med 30. leti in koncem 50. let povečal z 39 na 67 odstotkov.³²

Pospešena industrializacija Latinske Amerike je temeljila na modernizacijski teoriji razvoja, ki trdi, da se gospodarstva sicer razvijajo različno hitro, vendar po isti poti. Torej morajo t. i. države v razvoju zoper gospodarsko nerazvitost vpeljati tiste družbeno-ekonomske reforme, ki so jih že t. i. razvite države.³³ Mednarodne organizacije – npr. Mednarodna investicijska banka, Svetovna banka in Mednarodni monetarni sklad – so državam svetovale industrializacijo, ki bi temeljila na dvigu pismenosti prebivalstva in davčnih reformah, ki bi pritegnile investicije mednarodnega kapitala. Toda do sredine 60. let se je izkazalo, da so učinki programov zanemarljivi – še več, stopnjevala se je stopnja brezposelnosti, urbanih brezdomcev in družbene neenakosti, zaradi česar se je modernističnih teorij razvoja prijel izraz *developmentalism*, ki je pomenil »reformizem in modernizacijo, torej, sinonim za blage ukrepe, neučinkovite na dolgi rok in kontraproduktivne za doseganje pravih sprememb«. ³⁴ Na urbanizacijo vezane spremembe so latinskoameriško Cerkev silile v premislek vzdrževanja religijskega življenja »novega« revnega, urbanega prebivalstva, izhodiščna točka katerega je bilo zavedanje lastne institucionalne šibkosti, ki se je kazala predvsem v pomanjkanju pastoralnih delavcev. Občutku institucionalne šibkosti sta svoje dodala priljubljenost sekularnih (delavskih) organizacij in nekatoliških religij, med zadnjimi predvsem povečanje protestantskih skupin, predvsem binkoštnikov. Število pripadnikov protestantskih cerkev se je med letoma 1925 in 1961 letno povečalo za 10,1 odstotka, sočasno pa se je povečalo tudi število misijonarjev – od 3.821 tujih in 7.150 domačih

³¹ Prav tam, 73.

³² Glenn Beyer, ur., *The Urban Explosion in Latin America* (New York: Cornell University Press, 1968), 95, citirano po Smith, *Emergence*, 74.

³³ Immanuel Wallerstein, *Uvod v analizo svetovnih-sistemov* (Ljubljana: Založba/*cf, 2006): 14.

³⁴ Gutiérrez, *A Theology*, 17.

protestantskih misijonarjev leta 1925 do 6.541 tujih in 34.547 domačih leta 1961.³⁵ K slabljenju katoliškega kulturnega monopola je prispevala tudi priljubljenost sindikatov med industrijskimi delavci in socialističnih organizacij med srednjerazrednim študentskim prebivalstvom.³⁶

Za primarno oblikovanje organizacijske moči teologije osvoboditve je ključnega pomena samozavedanje institucionalne šibkosti. Ta nemoč je izvirala iz kritičnega pomanjkanja pastoralnih delavcev, predvsem duhovnikov. V začetku 50. let več kot dve tretjini Brazilcev nista imeli organiziranega župnijskega življenja, podobno je veljalo na primer v Peruju, kjer več kot polovica Perujcev ni imela stika z duhovnikom.³⁷ Med cerkvenimi reakcijami najdemo program Katoliške akcije. Namenjena je bila »urjenju laikov za prenos katoliškega vpliva na družbo«. ³⁸ Organizirani apostolat Katoliške akcije je v okviru cerkvene hierarhije tako stremel k učenju katoliških laikov o družbenih naukih Cerkve, da bi jih pozneje uresničevali v družbenem vsakdanu. Načelo izobraževanja laikov, da bi lahko prevzeli del pastoralnega dela, nas spomni na metodologijo teologije osvoboditve, natančneje na njeno praktično mediacijo, ki se konkretizira v temeljnih cerkvenih občestvih. Čeprav je ne gre šteti za uradno predhodnico, je bila Katoliška akcija pomembno kališče številnih teologov osvoboditve³⁹, hkrati pa je pomembna za potrditev vloge laikov kot aktivnih udeležencev v preobrazbi družbe.

Do najpomembnejše institucionalne inovacije je prišlo na nacionalni in nadnacionalni ravni. Vse do 50. let prejšnjega stoletja je bila latinsko-ameriška Cerkev organizirana v približno 267 škofij, katerih škofje so poročali neposredno Vatikanu, medsebojno pa so bile škofije formalno ločene, kar je pomenilo »institucionalno fragmentacijo, organizacijsko izolacijo in neusklajeno politiko«⁴⁰. Uzavestitev institucionalne krize v 40. letih je zato sprva vodila v oblikovanje Nacionalne konference brazilskih škofov (CNBB) leta 1952. Brazilskemu vzoru je do konca

³⁵ Smith, *The Emergence*, 75.

³⁶ Edward L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll: Orbis Books, 1985): 128.

³⁷ Jeffrey L. Kleiber. »Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988,« *The Americas*, 46, št. 1 (July 1989): 6, <https://doi.org/10.2307/1007391>.

³⁸ Smith, *The Emergence*, 80.

³⁹ Gustavo Gutiérrez je vodil eno izmed skupin Katoliške akcije v Peruju.

⁴⁰ Smith, *The Emergence*, 81.

50. sledila večina latinskoameriških držav, uspešen model nacionalnih konferenc pa je leta 1955 vodil v nastanek nadnacionalne organizacije latinskoameriških škofov: Latinskoameriški škofovski svet (CELAM). Prav ta organizacija je bila ključna za organizacijsko moč teologije osvoboditve na koncu 60. in v začetku 70. let.

Raziskovalci se strinjajo, da uporniška zavest do 60. let ni bila niti v povojih,⁴¹ vendar so se znotraj Cerkve že nekaj desetletij oblikovali intelektualni tokovi, ki so pozneje pomembno vodili v oblikovanje uporniškega vrenja sprva med teologi in duhovniki, nato pa tudi med laiki. V mislih imamo predvsem papeške enciklike, ki so v desetletjih pred pojavom teologije osvoboditve izoblikovale katoliški socialni nauk. Med njimi velja poudariti tiste, ki so se pozneje večkrat pojavile v delih teologov osvoboditve: prvič, enciklika *Rerum Novarum* iz leta 1891 papeža Lea XIII., ki velja za začetnika moderne katoliške socialne doktrine. Z zavzetjem stališča zoper izkoriščanje kapitalizma *laissez-faire*, toda hkratni podpori zasebni lastnini in nasprotovanju socialističnim alternativam, je *Rerum Novarum* začrtala pot vatikanske socialne kritike, ujete med prepoznanjem nehumanosti kapitalizma in strogim nasprotovanjem socializmu.⁴² In drugič, *Quadragesimo Anno*, ki jo je Pij XI. izdal ob 40. obletnici prve enciklike. Če je Leo XIII. rešitev bede iskal v povrnitvi »naravnega« moralnega reda, je bil Pij XI. konkretnjši v zahtevah po družbeno-ekonomskih alternativah, predvsem po večji distributivni ekonomski pravičnosti. Osnovni postulati enciklike – pravica do pravičnega plačila, iskanje afinitet med socialističnimi in krščanskimi vrednotami, potreba po strukturni analizi – tvorijo skupno izhodišče, točko napredka in pozneje preloma teologije osvoboditve.

K poznejšemu razcvetu uporniške zavesti je pomembno vplivala tudi ustanovitev OZNove Ekonomske komisije za Latinsko Ameriko (ECLA) leta 1948. Na čelu komisije je bil več let ekonomist Raul Prebisch, eden izmed snovalcev teorije ekonomske odvisnosti. Prebishev prispevek je njegova teza, da je »svetovno gospodarstvo od 80. let 19. stoletja sistematično delovalo v škodo držav, ki so bile odvisne od izvoza

⁴¹ Npr. Smith, *The Emergence*, 81; Cleary, *Crisis*, 1–3.

⁴² Arthur F. McGovern, *Marxism: An American Christian Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 1980): 97.

primarnih izdelkov. (...) [C]ene polizdelkov in izdelkov so naraščale hitreje kot cene primarnih izdelkov, zato so bile države v razvoju na slabšem kot industrializirane države«. ⁴³

CELAM in drugi vatikanski koncil, 1955–1965

Poglobitev družbenopolitičnih procesov prejšnjega desetletja – naraščanje števila urbanega prebivalstva, upad stopnje zaposlenih v kmetijstvu, nadaljevanje povečevanja števila protestantov – je dodatno poglobila institucionalno krizo. Na ravni oblikovanja *političnih priložnosti* sta med letoma 1955 in 1965 ključna predvsem kubanska revolucija in drugi vatikanski koncil. Vzpon komunističnih gibanj in idej je bil v začetku 20. stoletja med ključnimi »grožnjami« latinskoameriški Cerkvi. Ob upoštevanju izničenja katoliške kulturne hegemonije na Kubi, ki je navdihnila številna gverilska in socialistična gibanja v Latinski Ameriki, ni presenetljivo, da je kubanska revolucija eden ključnih dogodkov v okviru političnih možnosti v tem obdobju. ⁴⁴ Med pomembnejšimi značilnostmi kubanske revolucije je njen svetovni odmev, zaradi česar je Vatikan prepoznal kritično pomanjkanje duhovnikov in leta 1961 formalno zahteval, da vsi katoliški redovi napotijo vsaj 10 odstotkov svojih članov in članic v Latinsko Ameriko, da bi zajezili krizo. Latinskoameriška Cerkev pa je spredvidela, da je pot, ki jo mora ubrati, usmerjena k revnim, oziroma kot se spominja sociolog Otto Maduro: »Ni se več zdelo, da je rešitev problema v neposrednem boju zoper komunizem, temveč v boju zoper njegove korenine: revščini, bedi, izkoriščanju, podhranjenosti itd.« ⁴⁵ Tisto, kar je umanjalo, je konkretna alternativa, katere zametki so se nakazali z drugim vatikanskim koncilom (1962–1965).

Koncil je hkrati »največji dogodek v zadnjih štirih stoletjih katolicizma« in »najpomembnejši dogodek latinskoameriške cerkve v skoraj petsto letih njenega obstoja,« ⁴⁶ saj je na novo opredelil odnos Cerkve

⁴³ Thomas Skidmore in Peter H. Smith, *Modern Latin America* (Oxford: Oxford University Press, 2005): 415.

⁴⁴ Berryman, *Liberation Theology*, 12.

⁴⁵ Citirano po Smith, *The Emergence*, 93.

⁴⁶ Cleary, *Crisis*, 168, 18.

do sodobnega sveta. *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu*, zaključni dokument koncila, tako trdi, da Cerkev »nadaljuje svojo pot skupaj s človeštvom in svetom deli izkušnjo zemeljskih sadov (...) Cerkev je povsem prepričana, da ji lahko svet bogato in raznoliko pomaga s pripravo sveta za Resnico. To pomoč prejme s strani talentov in delavnosti posameznikov in človeške družbe kot celote,« in nadaljuje, »daleč od tega, da bi mislili, da so dela, produkt človeškega talenta in energije, v nasprotju z božjo močjo in da racionalno bitje obstaja kot nasprotnik Stvarnika, kristjani so prepričani, da so triumfi človeške rase *znak* božje veličastnosti in razcveta njegovega skrivnostnega načrta (...) Jasno je, krščansko sporočilo *ljudi ne odvraca od grajenja sveta, ali zanemarjanja trpljenja sočloveka*«⁴⁷. Prav v »opustitvi statične vizije zgodovine in hierarhičnega razumevanja avtoritete«⁴⁸ ter tudi v afirmaciji moči človeškega delovanja je ključna anticipacija emancipatornega naboja teologije osvoboditve.

Čeprav latinskoameriški predstavniki na koncilu vsebinsko niso bistveno prispevali, je vendarle pomenljivo, da se je tega udeležilo skoraj 1000 predstavnikov, kar je imelo pomembne posledice, kot se spominja tedanji panamski nadškof Marcos McGrath: »Med koncilom smo se latinskoameriški škofje začeli zavedati drug drugega in Latinske Amerike kot naše lastne entitete. Več kot 600 prisotnih škofov je spoznalo, da prihajajo z iste celine. (...) Koncil je bil za škofo tako izobraževalni kot tudi integracijski proces.«⁴⁹ Latinskoameriška Cerkev je bila sicer na koncilu v vlogi učenke ne le doktrinarnih novitet, temveč tudi formalnih postopkov – med pomembnejšimi »odkritji« latinskoameriških škofov so t. i. *periti*, svetovalno osebje⁵⁰, intelektualci in teologi, ki so bili pozneje v kontekstu Latinske Amerike ključni za združevanje »škofovske avtoritete s prodornimi idejami nove generacije progresivnih

⁴⁷ Paul VI, *Populorum Progressio: Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples, March 26, 1967*, dostop 11. 7. 2020, http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html, poudarki dodani.

⁴⁸ Manuel Vásquez, *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 25.

⁴⁹ Citirano po Smith, *The Emergence*, 98.

⁵⁰ Med slavnejšimi *periti* drugega vatikanskega koncila najdemo tudi teologa Johannesa Metzja in Hansa Künga ter nizozemsko skupino s Schillbeeckxom na čelu.

teologov in družbenih znanstvenikov«. ⁵¹ Pred izoblikovano skupino progresivnih latinskoameriških katolikov je stala naloga prelitja koncilskega elana v latinskoameriško stvarnost, kar se je zgodilo na slavni konferenci CELAM leta 1968 v Medellínu v Kolumbiji.

Dogodki do leta 1965 so vplivali tudi na povečanje organizacijskih potencialov teologije osvoboditve v nastajanju. Bodoči latinskoameriški *periti* so predstavljali mlado jedro prihodnje teologije osvoboditve. Praviloma šolani v Evropi – predvsem v Parizu, Louvainu in Strasbourgu – so v začetku 60. let intelektualno odraščali v okolju teoloških inovatorjev, kot so Congar, de Lubac, Schillebeeckx, Kung, Rahner in Metz. Prav študij v Evropi je bil priložnost za prva prijateljevanja: Gutiérrez je Segunda prvič spoznal leta 1952 v Louvainu, Enrique Dussel pa Gutiérreza leta 1962 v Milanu, medtem ko sta se Segundo in Dussel spoznala čez leto dni v Parizu. Vsi trije so se udeležili drugega vaticanskega koncila. V tem družbenem miljeju so se začele oblikovati ideje skupne latinsko ameriške teologije (osvoboditve).

Ker pa gibanja ni brez »članstva« ⁵², je za oblikovanje uporniške zavesti ključno, da se ob koncu 50. let začnejo pojavljati temeljna cerkvena občestva (kot odgovor na pastoralno krizo), ki so pripravljala teren za dojemljivost prebivalstva za ideje teologije osvoboditve. Občestva so se kot od cerkvene hierarhije relativno neodvisna oblika laičnega pastoralnega dela najprej pojavila v Braziliji, kjer jih je nacionalna škofovska konferenca začela načrtno ustanavljati z letom 1956. ⁵³ Do sredine 70. let je bilo v Latinski Ameriki okoli 200 tisoč občestev, ki so praviloma zajemala med 12 in 20 družin. Kot smo omenili zgoraj, take skupine niso ponujale le rešitev za pomanjkanje duhovnikov, temveč so bile ključne za procese uzavestitve v sklopu teologije osvoboditve.

K vztrajni genezi uporniške zavesti so prispevali že omenjeni družbenopolitični dogodki. Brata Clodovis in Leonardo Boff se npr. spominjata, da je zaradi pospešene industrializacije kubanska revolucija pomenila »alternativo, ki bi vodila do razpada primarnega vzroka pod-

⁵¹ Smith, *The Emergence*, 99.

⁵² O članstvu gibanja teologije osvoboditve govorimo popolnoma neformalno. To se »meri« le s prispevkom k misli in institucionalni veljavi gibanja ter z okvirnim številom sodelujočih v temeljnih cerkvenih občestvih.

⁵³ Smith, *The Emergence*, 106.

razvitosti: odvisnosti.⁵⁴ Pripomogel je tudi kolaps Kennedyjeve Alianse za napredek, ki je poosebljala temeljne predpostavke modernizacijskih teorij razvoja. Do leta 1966 se je program izkazal za neučinkovitega, da bi pomagal množici revnih, saj je temeljil na načelih »odvisnega kapitalizma, podrejenega bogatim državam in izključujočega do večine nacionalne populacije,«⁵⁵ se spominjata brata Boff. Polom razvojnega modela je nakazal potrebo po družbenorazlagalni alternativni, katere mesto je do začetka 70. let zasedla teorija ekonomske odvisnosti.

Obdobje med letoma 1955 in 1965 je obljubljalogo zgodovinski prelom v latinskoameriški Katoliški cerkvi ter teologiji. Zaradi razpada modernizacijskih razvojnih modelov, kubanske revolucije in drugega vatikanskega koncila se je rušila logika preteklosti. Ko te dogodke združimo s pojavom progresivnih latinskoameriških teologov in škofov ter nastankom in širitvijo temeljnih cerkvenih občestev, vidimo, da so se objektivne strukture obračale v smeri večjih političnih priložnosti ter organizacijske moči in vztrajnega vznika uporniške zavesti.

Uvertura v Medellín, 1965–1968

Še pred »ustanovnim« institucionalnim dogodkom teologije osvoboditve si velja pogledati ključne dogodke v letih tik pred konferenco v Medellín. Kar se tiče političnih možnosti, sta bistvena papeška *Okrožnica papeža Pavla VI. škofom, duhovnikom, redovnikom, krščanskim vernikom, prav kakor vsem ljudem dobre volje O delu za razvoj narodov* (*Populorum progressio*) in poglobljena pastoralna kriza zaradi demografske ekspanzije. Težava prelitja koncilarnih načel v Latinsko Ameriko je bila v tem, da je bil njen svet radikalno drugačen od sveta koncila: »Koncil je spodbujal cerkvene dostojanstvenike k dialogu s ‚svetom‘. [Toda] ta svet je bil v očeh Evrope svet hitrih tehnoloških in družbenih sprememb. Toda v očeh Latinske Amerike je bil svet zaznamovan z revščino in zatiranjem, ki je klicalo k revoluciji.«⁵⁶ To diskrepanco je obravnavala omenjena enciklika Pavla VI. leta 1968, v kateri se je ta osredinil na

⁵⁴ Boff in Boff, *Introducing*, 67.

⁵⁵ Prav tam.

⁵⁶ Berryman, *Liberation Theology*, 20.

neevropsko družbeno realnost. Kot da bi pričakoval postulate teologije osvoboditve, je papež ost kritike uperil zoper kolonializem in mednarodno neenakost: »Kolonialne oblasti so pogoste mislile na lastne interese, moč in slavo, in (...) z odhodom so včasih zapustile krhko ekonomijo, vezano na pridelovanje le specifičnega pridelka, katerega svetovne tržne cene so podvržen nenadnim in nezanemarljivim spremembam,«⁵⁷ zaradi česar »revne države ostajajo revne, medtem ko bogate postajajo še bogatejše.«⁵⁸ Med najpogosteje navajanimi odstavki v Latinski Ameriki pa je papeževa tiha podpora revolucionarnim prevratom: »Vemo (...), da revolucionarna vstaja – razen v primerih, kjer obstaja očitna in dolgotrajna tiranija, ki bi ogrožala osnovne osebne pravice in škodovala skupnemu dobru – porodi nove nepravilnosti, sproži dodatno neravnovesje in nove katastrofe.«⁵⁹ Med pomembnejšimi papeževimi prepričanji je tisto, ki se nanaša na izvor trajnih družbenih sprememb, ki ga locira v delu ljudi: »Na laikih je, da ne čakajo pasivno (...), temveč svobodno prevzamejo iniciativo.«⁶⁰ Poudarek transformativne moči ljudi je tisto, kar povezuje okrožnico s poznejšo teologijo osvoboditve, ki je postularala emancipatorno moč kritično ozaveščenih posameznikov.

Pred Medellínom je h krepitvi organizacijske moči močno pripomogla priljubljenost temeljnih cerkvenih občestev, predvsem zaradi relativnega upadanja števila duhovnikov. V procesu naraščanja števila občestev so imeli pomembno vlogo tudi programi distribucije brezplačnih izvodov Svetega pisma, saj je njegova interpretacija ključnega pomena za sodelovanje laikov v pastoralnem delu občestev ter njihovo uzavešitev. Absolutno število brezplačnih in subvencioniranih Svetih Pisem se je v Latinski Ameriki med leti 1950 in 1960 povečalo iz 236.347 na 617.036. V naslednjem desetletju je število naraslo še za slabih 100 tisoč.⁶¹

⁵⁷ Pavel VI., »Populorum Progressio: On the Development of Peoples,« v *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John*, ur. Joseph Gremillion (Maryknoll, N. Y.: Oris Books), 389.

⁵⁸ Prav tam, 405.

⁵⁹ Prav tam, 396, poudarki dodani.

⁶⁰ Prav tam, 411.

⁶¹ Smith, *The Emergence*, 131.

K večji uporniški zavesti pred Medellínom je pripomoglo kar nekaj dogodkov. Prvič, razvoj neodvisnih duhovniških skupin, ki so od institucionalne Cerkve zahtevale spremembe ob upoštevanju minulega vatikanskega koncila. Med najpomembnejše uvrščamo te skupine, katerih člani in tudi vodje so bili pozneje znani teologi osvoboditve:⁶² argentinski Duhovniki za tretji svet⁶³, perujski Nacionalni urad za družbene raziskave (ONIS), panamsko Gibanje Populorum Progressio, čilskih Osemdeset in protestantska skupina Cerkev in družba v Latinski Ameriki (ISAL). Teološko produkcijo teh skupin lahko razumemo kot »napoved intelektualne neodvisnosti«⁶⁴ Latinske Amerike. Del tega procesa je bila splošna družboslovna znanstvena produkcija, ki jo je sponzorirala latinskoameriška Cerkev, kajti interpretacija drugega vatikanskega koncila ni zahtevala le teološkega početja, temveč tudi, in to najprej, kakovostno družbeno analizo. Temu primerno so bili ustanovljeni številni razvojno-raziskovalni inštituti, med katerimi velja poudariti Pisarno za religijsko sociologijo (OSORE), inštitut, ki ga je že ob koncu 50. let ustanovila čilska Cerkev, leta 1961 ustanovljen Center za ekonomski in družbeni razvoj Latinske Amerike (DESAL) ter brazilski Center za religijsko statistiko in družbeno raziskovanje (CERIS), ki ga je leta 1962 ustanovil Helder Camara, generalni sekretar CELAM. Glavna pokoncilna pridobitev na tem področju je Federacija religijskih in družbenih raziskovanj (FERES), nadnacionalni inštitut, ki je vzpostavil mrežo raziskovalnih centrov, s čimer se je izoblikovala plodovita izmenjava podatkov in s tem zavest o družbeno-politični realnosti Latinske Amerike.⁶⁵

⁶² Gl. Smith, *The Emergence*, 175. Rubem Alves, Hugo Assmann in José Míguez Bonino so bili člani ISAL, Enrique Dussel je bil član Duhovnikov za tretji svet, Gustavo Gutiérrez je bil član ONIS, Pablo Richard in Sergio Torres skupin Osemdesetih.

⁶³ Ta skupina se je oblikovala na podlagi pisma petnajstih škofov »tretjega sveta«, v katerem so zapisali, da »kot ljudje, kristjani in duhovniki tistega Kristusa, ki je prišel osvoboditi ljudstva vseh okov in ukazal svoji Cerkvi, da mora nadaljevati njegovo delo, čutimo, da smo eno s tretjim svetom. (...) [T]o nas neizbežno zavezuje k pridružitvi revolucionarnemu procesu v boju za *nujno, radikalno spremembo* obstoječih struktur ter formalno zavrnitev kapitalističnega sistema (...) in vseh vrst ekonomskega, političnega in kulturnega imperializma«. Citirano po Smith, *The Emergence*, 138. Zanimivo je, da je med podpisniki pisma tudi predstavnik Jugoslavije, splitski škof Frane Franič (1912–2007). Ob ustanovitvi splitsko-makarske nadškofije je postal nadškof in metropolit, kar je ostal vse do upokojitve leta 1988.

⁶⁴ Berryman, *Liberation*, 19.

⁶⁵ Cleary, *Crisis*, 27–33.

Razvoj raziskovalnih inštitutov je ključen za razvoj najpomembnejše družbene teorije za teologijo osvoboditve – teorijo ekonomske odvisnosti kot alternativo teoriji razvoja. Berryman se tako spominja osnovanja teorije odvisnosti, apoteoze intelektualnega osamosvajanja: »Bila je nova paradigma, uporabna ne le za ekonomijo, temveč tudi v družbenih in človeških znanostih (...) v svoji izvorni obliki je pomenila svojevrstno napoved kulturne in intelektualne neodvisnosti.«⁶⁶ O temeljnem pomenu koncepta odvisnosti priča tudi Gutiérrez: »Odvisnost in osvoboditev sta korelacijska termina. Analiza situacije odvisnosti vodi v poskus osvoboditve,«⁶⁷ poskus, uradne začetke katerega lahko najdemo v kolumbijskem Medellínju med 26. avgustom in 8. septembrom 1968.

Medellín, 1968: druga plenarna konferenca CELAM

Medellínske konference, »magna carta teologije osvoboditve«⁶⁸, se je udeležilo le 146 latinskoameriških škofov – v primerjavi s 600, ki so se udeležili koncila. Udeleženci, ki jih je bilo vsega skupaj nekaj manj kot 200, so se razdelili v 16 komitejev, pri čemer je bil vsak zadolžen za pripravo svojega dela zaključnega dokumenta. Pri tem je treba poudariti, da progresivni katoliki, ki so pozneje tvorili glavnino gibanja teologije osvoboditve, *nikakor* niso bili v večini. Torej je bilo ključno, da so zasedli strateška mesta v komitejih – sodelovali so pri bistvenih dokumentih: *Pravica*, *Mir* in *Revščina*.⁶⁹ Pri sestavi dokumentov je sodeloval tudi José Bonino, ki se procesa spominja tako⁷⁰: »Pri predstavi, da je bilo celotno latinskoameriško škofovstvo radikalizirano ter da je podpiralo teologijo osvoboditve in teorijo odvisnosti, gre za nesporazum. V resnici je bilo nekaj ključnih ljudi, ki so se uspeli zvrstiti na nekaj ključnih položajih, na katerih so kot svetovalce lahko zaposlili nove intelektualce in teologe.« Podobno se procesa spominja Berryman: »Osebj, ki je bilo

⁶⁶ Berryman, *Liberation*, 20.

⁶⁷ Gutiérrez, *A Theology*, 48.

⁶⁸ Berryman, *Liberation*, 22.

⁶⁹ Gutiérrez je bil med vodilnimi snovalci *Miru* in *Revščine*.

⁷⁰ Citirano po Smith, *The Emergence*, 160.

pripravljeno pripravljati dokumente do tretje ure zjutraj, je bilo preprosto tisto, ki je na koncu odločilno prispevalo k vsebini.«⁷¹

Rezultat naporov maloštevilnih, toda vztrajnih progresivnih teologov so zaključni dokumenti, ki jih v splošnem pojmujejo kot ustanovne dokumente teologije osvoboditve. Najpomembnejši zaključni dokumenti⁷² za teologijo osvoboditve so pravzaprav rezultat socioanalitične mediacije teologije osvoboditve. Doktrinarne osnove *Pravice* temeljijo na prepričanju, da je Jezus Kristus prišel na Zemljo, da bi »ljudi osvobodil vseh grehov, katerim so podvrženi: lakote, mizerije, zatiranja in nevednosti«⁷³, iz česar razberemo motiv Jezusa Kristusa kot osvoboditelja in družbeno koncepcijo greha. Njegova odprava je vedno odvisna od »konverzije«, ki bo omogočila »strukturne spremembe«⁷⁴, te pa bodo vodile do oblikovanja »novega človeka, ki bo vedel, kako biti zares svoboden«⁷⁵. Ključna motivacija za katolike je ljubezen kot »dinamizem, ki kristjane motivira k preobrazbi sveta, temelj katerega bo resnica, znak pa svoboda«⁷⁶. V teh izsekih se izrišejo poteze teologije osvoboditve: ideja resnice kot udejanja osvobodilne prakse in prepričanje enotnosti zgodovine, po katerem se božje kraljestvo nujno udejanja že v tem svetu skozi osvobajajočo prakso. Ta naj bi bila nujna, saj je Latinska Amerika ujeta v »podrazvoju«⁷⁷, »odvisnosti od središča ekonomske moči« in položaju »dveh razredov«⁷⁸. Zaradi teh struktur je Latinska Amerika v »nepravilni situaciji, ki jo lahko imenujemo institucionalizirano nasilje«.⁷⁹

Kaj torej treba storiti? V *Miru* kličejo k »vseobsegajočim, pogumnim, nujnim in korenitim transformacijam,«⁸⁰ natančneje, v *Pravici* so se zavezali k ustanovitvi »nacionalnih skupnosti (...), v katerih bi vsi

⁷¹ Citirano po Smith, *The Emergence*, 161.

⁷² Dokumenti so citirani po Joseph Gremillion, ur., *The Gospel of Peace and Justice: Social Teaching since Pope John* (Maryknoll: Orbis Books: 1976): 445–476.

⁷³ Prav tam, 446.

⁷⁴ Prav tam, 447.

⁷⁵ Prav tam.

⁷⁶ Prav tam.

⁷⁷ Prav tam, 455.

⁷⁸ Prav tam, 455–456.

⁷⁹ Prav tam, 460.

⁸⁰ Prav tam.

ljudje, predvsem pa nižji razredi, imeli (...) aktivno, kreativno in odločilno vlogo pri oblikovanju nove družbe.⁸¹ Medellínski dokumenti trdijo, da mora zato priti do oblikovanja »družbene zavesti in realističnega zavedanja težav skupnosti in družbenih struktur«, pri čemer mora biti freirevska »naloga uzavestitve« integrirana v »pastoralno načrtovanje na različnih ravneh«.⁸² Zadnje pa vključuje spodbujanje in dajanje prednosti »tistim prizadevanjem ljudi, s katerimi bi ustanovili in razvili svoje samonikle [ang. *grassroots*] organizacije za povračilo in konsolidacijo svojih pravic«.⁸³ Tako so škofi v Medellínu dali podporo temeljnim cerkvenim občestvom kot ključnim institucionalnim formacijam latinskoameriške Cerkve. Tako bo »Cerkev – božje ljudstvo – dalo podporo zatiranim vseh družbenih razredov, da bi ti spoznali svoje pravice in se jih naučili uporabiti«.⁸⁴

Medellín je teologiji osvoboditve postavil družbeno-analitični okvir, pastoralna načela in institucionalno oporo. Vendar pa je treba opozoriti, da kljub progresivnim potezam Medellínskega dokumenta ne gre brati enopomensko. Nenazadnje je pri njegovem snovanju sodelovala slaba tretjina latinskoameriških škofov, obenem pa tudi vsi prisotni niso popolnoma razumeli vseh »osvobodilniških« implikacij dokumentov. O neprepričljivosti splošne podpore – in zametkih upora – priča primer kolumbijskih škofov, ki so zavrnilo zaključne medellínske dokumente in izstopili iz CELAMA. Spet drugi niso natančno poznali vseh implikacij dokumentov, nekaj, kar bo pozneje v boju za moč na religijskem področju progresivnim katolikom povzročilo velike težave.

Razcvet: 1968–1972

Z Medellínom so se na široko odprla vrata teologiji osvoboditve, ki je med letoma 1968 in 1972 postala splošno katoliško gibanje Latinske Amerike. Vrhunec političnih možnosti je predstavljal predvsem vpliv konference v Medellínu. Leta po konferenci so bila zaznamovana

⁸¹ Prav tam, 448.

⁸² Prav tam, 452.

⁸³ Prav tam, 462.

⁸⁴ Prav tam.

z interpretacijskimi spopadi, pri čemer so bili uspešnejši progresivni katoliki. Zaključne dokumente konference so v slabem letu dni potrdile največje nacionalne konference in tudi CELAM, s čimer so dokumenti iz Medellíná prejeli občo latinskoameriško škofovsko potrditev.⁸⁵

Ob upoštevanju organizacijske moči gibanja je najpomembnejši ostal CELAM kot ključni vir podpore in legitimacije vodij, članstva in komunikacijskih kanalov. Prav organizacijski moči v najpomembnejši latinskoameriški instituciji gre pripisati dejstvo, da se po Medellínú oblikuje prva generacija teologov osvoboditve: ordinirani Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Sergio Torres, Hugo Assmann, José Miguez Bonino, ter laika Enrique Dussel in Rubem Alves.⁸⁶ Delili so si te lastnosti: visoko izobraženi v Evropi ali ZDA; tako ali drugače zaznamovani s svetim redom; udeležili so se vsaj enega izmed ključnih dogodkov, tj. drugega vatikanskega koncila ali konference v Medellínú; ekumensko (in ne konfesionalno) usmerjeni; tesno povezani z urbanih revnimi in mednarodnimi dejavnostmi; zasedajo različne profesionalne položaje: župnik, predavatelj, pisatelj, raziskovalec in organizator; so sociološko (vsaj neformalno) izobraženi; večina jih je članov visokih cerkvenih komisij in oddelkov različnih mednarodnih organizacij, kot so CELAM, komisije drugega vatikanskega koncila, ameriškega in svetovnega Ekumenskega sveta Cerkev, in Konfederacije Evangeličanskih cerkev Latinske Amerike.⁸⁷

Teološko jedro je ključno oblikovalo doktrino teologije osvoboditve v prvi polovici 70. let in prispevalo k širjenju članstva gibanja. Izobraževanja, ki jih je v teh letih organiziral CELAM, so med drugimi vodili Gutiérrez, Dussel, Segundo, Comblin in Galilea. V okviru tega je med ključnimi inštituti CELAM treba poudariti Pastoralni inštitut Latinske Amerike (IPLA). Članstvo gibanja je prek seminarjev za duhovnik ter druge predstavnike in predstavnice posvečenega življenja, predavanj o družbeni stvarnosti škofom, promocije temeljnih cerkvenih občestev in izobraževalnih seminarjev IPLA strmo naraslo. Poskok števila članstva je bil večinoma odvisen od ekspanzije komunikacijskih kanalov, ki so

⁸⁵ Dussel, *A History*, 147.

⁸⁶ Za daljši seznam prve in druge generacije ključnih teologov osvoboditve gl. Smith, *The Emergence*, 159 in 201.

⁸⁷ Cleary, *Crisis*, 16–17.

jih lahko za diseminacijo vsebine uporabili teologi osvoboditve. Med njimi so ključne periodične publikacije in novonastali časopisi, namenjeni specifično novi latinskoameriški teologiji.⁸⁸

Posledica širjenja nauka teologije osvoboditve prek različnih, institucionalno podprtih kanalov je bilo povečanje uporniške zavesti, katere ključni element med letoma 1968 in 1972 je samo imenovanje nove latinskoameriške teologije kot teologije osvoboditve. Čeprav ne moremo natančno določiti dogodka, ko je nova teologija »postala« teologija osvoboditve, je pomemben predvsem Gustavo Gutiérrez. Dober mesec dni pred Medellínom je namreč svoji duhovniški skupini ONIS predstavil prispevek »Toward a Theology of Liberation«. Ta prvi nominalni korak nove latinskoameriške teologije se je do začetka 70. let prek komunikacijskih kanalov vestno razširil in rezultiral v oblikovanju progresivnega konsenza o potrebi po *teologiji osvoboditve*. O tem pričajo tudi naslovi številnih konferenc, ki so v Latinski Ameriki potekale med letoma 1970 in 1972.⁸⁹ Leta 1970 so se npr. zvrstile te: »Liberation: Option for the Church in the Decade of the 1970s« in »Symposium: Underdevelopment as Dependence«, Bogota, Kolumbija; »Exodus and Liberation«, Buenos Aires, Argentina; »Seminar on Liberation Theology«, Ciudad Juarez, Mehika, in »Liberation Theology and Pastoral Work«, Oruro, Bolivija.

Konferencam so sledile tudi prve izdaje večjih knjižnih del. Leta 1971 je Gutiérrez izdal temeljno delo teologije osvoboditve *Teología de la liberación: Perspectivas* (v ang. prevedeno čez dve leti kot *Theology of Liberation: Perspectives*). Gutiérrezovo delo je kot temelj teologije osvoboditve priznано zaradi svoje kakovosti, ne zato, ker bi kot prvi poskušal oblikovati zametke teologije osvoboditve. Te lahko pred njim najdemo že pri Rubemu Alvesu (*Religion: Opium or Instrument of Liberation*, 1969), Joséju Boninu (*Theology of Liberation*, 1970) in Hugu Assmannu (*Oppression-Liberation: Challenge to Christians*, 1971). Gutiérrezove mu delu so sledile knjige tudi drugih ključnih teologov osvoboditve. Enrique Dussel je isto leto izdal *History of the Church in Latin America*,

⁸⁸ Smith, *The Emergence*, 172–176.

⁸⁹ Hugo Assmann, *Theology for a Nomad Church* (Maryknoll: Orbis Books, 1975): 52–53.

José Miranda *Marx and the Bible*, Leonardo Boff pa čez leto dni artikulacijo kristologije teologije osvoboditve v *Jesus Christ Liberator*.⁹⁰

O vrhuncu uporniške zavesti in organizacijski moči priča tudi osnovanje gibanja Kristjanov za socializem, predanemu sintezi socializma in krščanstva. V okviru tega je treba na kratko predstaviti prvo mednarodno konferenco gibanja leta 1972, ki je med 23. in 30. aprilom potekala v Santiagu v Čilu. Konferenca je mdr. pomembna, ker je prvo srečanje vseh ključnih teologov osvoboditve. Kristjani za socializem so se želeli zoperstaviti cerkveni hierarhiji v Čilu, saj ta ni želela sodelovati v družbeni prenovi izvoljenega socialističnega predsednika Salvadorja Allendeja. Mednarodne konference leta 1972 se je udeležilo več kot 400 članov gibanja, med njimi so bili tudi vsi najpomembnejši teologi osvoboditve.⁹¹

V zaključnem dokumentu konference so zapisali,⁹² da za vzpostavitve socialistične družbe »potrebuj[e]o (...) kritično teorijo, toda tudi revolucionarno prakso proletariata«, ki zahteva premostitev »prepada med družbeno realnostjo in zavestjo delavcev«. ⁹³ Čeprav je na prvo mesto postavljena ekonomska analiza, Kristjani za socializem zatrjujejo, da razredni boj poteka tudi na ideološki ravni, na ravni produkcije »lažne zavesti kot ovire revolucionarnega akta,«⁹⁴ ki velikokrat vključujejo »določene krščanske elemente«. ⁹⁵ Med bojem »krščanska vera postane kritični in dinamični kvas revolucije«, saj »vera okrepi zahtevo, da razredni boj (...) usmerja k celoviti transformaciji družbe, ne le ekonomskih struktur«. ⁹⁶ Najočitnejši vpliv teologov osvoboditve se vidi proti koncu dokumenta, kjer piše, da »revolucionarna praksa postane (...) matrica, ki generira novo teološko kreativnost. Tako je teološko mišljenje preobraženo v *refleksijo v in o osvobodilni praksi – v kontekstu večnega soočenja z eksegezo Svetega pisma*«. ⁹⁷ Pri tem gre za nezgrešljivo referenco

⁹⁰ Smith, *The Emergence*, 180.

⁹¹ Berryman, *Liberation*, 28.

⁹² Vsi citati iz dokumenta so iz Alfred Hennelly, ur., *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll: Orbis Books, 1990): 147–158, kjer je v celoti objavljen zaključni dokument.

⁹³ Prav tam, 154.

⁹⁴ Prav tam, 155.

⁹⁵ Prav tam.

⁹⁶ Prav tam, 157.

⁹⁷ Prav tam, 158, poudarki dodani.

na Gutiérrezovo opredelitev teologije kot drugega koraka, ki je v stalni mediaciji med družbeno stvarnostjo in hermenevtiko.

Konferenca v Santiagu je bila za teologijo osvoboditve dvorezni meč. Po eni strani je omogočila doktrinarno konsolidacijo, po drugi pa je pomenila implicitno enačenje teologije osvoboditve s Kristjani za socializem, kar je povzročilo prva konkretnejša nasprotovanja neprepričanih latinskoameriških škofov in teologov. Iste leta je Oddelek za družbeno delovanje CELAM je izdal dokument, v katerem je kritiziral »politično instrumentalizacijo Cerkve v Latinski Ameriki,«⁹⁸ še posebej v navezavi na zaključne dokumente konference Kristjanov za socializem leta 1972.

Medtem ko obdobje 1968–1972 za teologijo osvoboditve pomeni razcvet, so kritike Kristjanov za socializem anticipirale dobro desetletje dolg boj za prevlado znotraj latinskoameriške Cerkve. Ta se je uradno začel leta 1972 na 14. splošnem sestanku CELAM v Sucru v Boliviji, prvem dejanju konservativne restavracije.

Zametki krize: 1972–1979

Kriza, ki je se je kazala na obzorju od leta 1972, je zadevala politične priložnosti in tudi organizacijsko moč. Prve je načel represivni družbeni red s pojavom doktrine državne nacionalne varnosti, drugo pa postopna vatikanska restavracija. Ta se je sprva kazala od znotraj. Na dvanajstem splošnem sestanku CELAM v Sucru leta 1972 je bil za novega generalnega sekretarja izvoljen konservativni kolumbijski nadškof Alfonso López Trujillo. Izvolitev je zahtevala takojšnje žrtve teologije osvoboditve. Bistveni raziskovalni inštituti gibanja, kot je IPLA, so bili razpuščeni, na vodstvenih položajih CELAM so bili zamenjali progresivni škofi in teologi – gre za spremembe, ki so pomenile izbris teologije osvoboditve iz CELAM, s čimer je gibanje izgubilo ključne nadvladne organizacijske vzvode.⁹⁹

⁹⁸ Citirano po Smith, *The Emergence*, 185.

⁹⁹ Smith, *The Emergence*, 191.

Čeprav so Kristjani za socializem optimistično pisali, da je »revolucionarni zanos v polnem zamahu,«¹⁰⁰ Berryman opozarja, da je to v začetku 70. let bolj veljajo za »kontrarevolucionarni proces.«¹⁰¹ Val latinskoameriških vojaških diktatur, ki je bistveno vplival na slabe politične priložnosti teologije osvoboditve, se je s padcem Brazilije začel že leta 1964 in pomembno stopnjeval v sedemdesetih letih: v Boliviji (1971), Urugvaju (1973), Čilu (1973) in Argentini (1976), ob tem pa sta se vladi v Peruju (1975) in Ekvadorju (1976) predstavili bolj desno. Vojaške hunte so sledile doktrini nacionalne varnosti.¹⁰² Ta je po eni strani temeljila na discipliniranju državljanov, tj. delovne sile, zoper nortranjega sovražnika, ki ga je predstavljal komunizem, da bi, po drugi strani, pripravili teren za neoliberalne strukture reforme, temelječe na privatizaciji, oženu javnih storitev in investicijah mednarodnega kapitala.¹⁰³ Zaradi nasprotovanja komunizmu ni presenetljivo, da je bil del doktrine tudi ideološko in ekonomsko poenotenje z ZDA, kar je obenem pomenilo, da se je od Cerkve pričakovalo, da bo služila kot institucija ideološke legitimacije.¹⁰⁴

Temu so se nacionalne Cerkve praviloma uprle, kar je povzročilo negativne posledice, tudi za teologe osvoboditve. Med letoma 1964 in 1978 je bilo aretiranih 35 škofov, dva sta bila mučena, dva ubita, trije izgnani. Bistveno več žrtev so utrpeli duhovniški redovi: aretiranih je bilo 485 duhovnikov, mučenih 46, ubitih 41 in izgnanih 253.¹⁰⁵ Beseda ‚Medellín‘ je bila postavljena ob bok ‚Kremlja‘ kot simbol komunistične infiltracije, zato ne preseneča, da so bili tarče pregona tudi teolo-

¹⁰⁰ Hennelly, *Liberation*, 149.

¹⁰¹ Berryman, *Liberation*, 97.

¹⁰² Teologi osvoboditve so pojav včasih imenovali »odvisni fašizem«. Za izčrpno študijo doktrine z vidika teologije osvoboditve gl. José Comblin, *The Church and the National Security State* (Maryknoll: Orbis books, 1979).

¹⁰³ Gre za isto družbeno-ekonomsko preobrazbo latinskoameriških držav, ki jo je kot »doktrino šoka« analizirala Naomi Klein; gl. *Doktrina šoka* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009).

¹⁰⁴ Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 52.

¹⁰⁵ Penny Lernoux, *Cry of the People: Then Struggle for Human Rights in Latin America – The Catholic Church in Conflict with U. S. Policy* (New York: Penguin Books, 1982): 464–470. O sistematičnosti pregona progresivnih katolikov priča primer t. i. Benzerjevega načrta, ki je predvideval podtikanje subverzivnih dokumentov, ukinjanja cerkvenih časopisov in radijskih postaj. Načrt naj bi leta 1977 podprlo 10 latinskoameriških vlad na konferenci Latinskoameriške protikomunistične federacije. Gl. Berryman, *Liberation*, 101.

gi osvoboditve. Dussel naj bi bil drugouvrščeni na seznamu za odstrel argentinske vojske, Helder Camera, najvidnejši škof v gibanju teologije osvoboditve, naj bi preživel 15 poskusov atentata, Hugo Assmann je s Sergiom Torresom in drugimi člani Kristjanov za socializem prebegnil v ZDA in Kanado.¹⁰⁶

Nenadejana posledica državnega pogroma nad teologijo osvoboditve je bila začasna zaježitev institucionalne krize. Tisti škofi, ki so sprva izglasovali medellínske dokumente in bili nato na strani konservativne restavracije v Sucru, so zaradi vojaške represije stopili v bran progresivnim katolikom. V ozadju hkratnih pogromov in utrditve organizacijskih moči se je pojavila druga generacija teologov osvoboditve, med katerimi so izstopali Leonardo in Clodovis Boff, Jon Sobrino in Elsa Tamez, prva vidnejša ženska teologinja osvoboditve.¹⁰⁷

Po drugi strani je zaprtje institucionalnih vzvodov CELAM teologe prisililo v reorganizacijo. Prvič, začeli so ustanavljati svoje založniške hiše ter raziskovalne in izobraževalne ustanove, namenjene diseminaciji teologije osvoboditve. Drugič, teologija osvoboditve se je zaradi celinske in institucionalne represije, internacionalizirala. Zadnjo sta sestavljala dva dejavnika, vezana na širitev misli teologije osvoboditve. Prvič, ustanavljanje mednarodnih založniških hiš, med katerimi je najpomembnejša Orbis Books,¹⁰⁸ ki so jo v New Yorku ustanovile sestre Maryknoll. Drugič, ključnega pomena za internacionalizacijo so bile mednarodne konference: leta 1975 v Detroitu; čez leto dni v Dar es Salaamu v Tanzaniji; leta 1977 v Accri v Gani; leta 1979 v Wennappuwi v Šrilanki in leta 1981 v New Delhiju v Indiji. Mednarodne konference pod sponzorstvom Ekumenske zveze teologov tretjega sveta so bile ključnega pomena za nastanek drugih teologij osvoboditve – azijske, črnske in feministične – v državah »prvega« in »tretjega« sveta ter socialističnega bloka.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Smith, *The Emergence*, 194–195.

¹⁰⁷ Gl. Elsa Tamez, ur., *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1989).

¹⁰⁸ Samo v 70. letih je pri založbi izšlo več kot 100 prevodov del teologov osvoboditve. Smith, *The Emergence*, 201.

¹⁰⁹ Berryman, *Liberation*, 162–163; Boff in Boff, *Introducing*, 78–89.

Institucionalni in vojaški represiji so uspeli uteči temeljne cerkvene skupnosti, v katerih se je ohranila uporniška zavest. Decentralizirano, pogosto popolnoma neformalno delovanje občestev je pomenilo, da jih represija v nasprotju s sindikati, študentskimi gibanji in političnimi strankami ni uspela zajeti. Procesi uzavestitve so npr. v Braziliji na lokalni ravni izurili »izobražene državljane, ki so pozneje postali politični aktivisti,«¹¹⁰ zaradi česar so temeljna cerkvena občestva veljala za »kapilarne prostore, v katerih je preživel dialog o drugačni, bolj egalitarni Braziliji.«¹¹¹ Vásquezovi podatki kažejo, da je bilo v Braziliji v 70. letih aktivnih do 100 tisoč občestev, ki so vključevala med 4 in 10 milijoni katolikov oziroma do 8 odstotkov katoliške populacije. Ti podatki pa pomenijo višek participacije v skupnostih, ključnih za teologijo osvoboditve.

Konferenca v Puebli, 1979

Tretja plenarna konferenca Latinskoameriškega sveta škofov je potekala v mehiški Puebli leta 1979. V nasprotju z Medellínom so tokrat organizacijske niti v rokah držali konservativni škofi in teologi, zato ni presenetljivo, da na konferenci ni sodeloval niti en teolog osvoboditve, enako velja za večino progresivnih škofov. Pri razumevanju konference je pomembno, da je teologija osvoboditve, čeprav organizacijsko onesposobljena, ostala živa tvorba v temeljnih cerkvenih občestvih, ki so se izkazovala za uspešen način reševanja pastoralne krize. Zato konservativni škofi niso smeli enostransko nasprotovati teologiji osvoboditve, temveč so jo želeli podrediti evangelizaciji Latinske Amerike, želeli so torej ukalupiti revolucionarni koncept osvoboditve nerevolucionarnim prizadevanjem po goli evangelizaciji, vzdrževanju družbenega *statusa quo* in avtoritete cerkvene hierarhije.¹¹²

Pomembnost konference za večletni obračun s teologijo osvoboditve potrjuje dejstvo, da je konferenco odprl papež Janez Pavel II. Prvi del

¹¹⁰ Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 52.

¹¹¹ Prav tam.

¹¹² Smith, *The Emergence*, 212.

Poslanice škofov iz Pueble je pomenljivo naslovljen »Učitelji resnice«¹¹³ – v njem je papež »primarno in nezamenljivo« nalogo pastirjev opisal kot »previdno bdenje nad čistostjo doktrine, ki je temelj za grajenje krščanske skupnosti«, s čimer je nakazal ključno epistemološko razliko v razmerju do teologije osvoboditve, saj je Resnico ‚vrnil‘ v svet Doktrine, braniki katere so duhovniki. V nadaljevanju je postala papeževa kritika neposrednejša. Spomnil je, da so si »nekateri interpretacije Medellína nasprotujoče, ne vedno pravilne in ne vedno v korist Cerkve«. Okrcal je tista »branja Svetega pisma, ki so produkt teoretičnih spekulacij,«¹¹⁴ in nadaljeval, da nekateri »predstavljajo Jezusa kot političnega aktivista, kot borca zoper rimljanske nadvlade in avtoritete in celo kot nekoga, ki je del razrednega boja. Taka koncepcija Kristusa kot politične figure, revolucionarja, kot subverzivne osebe iz Nazareta, ni v skladu s cerkvenim katekizmom.«¹¹⁵ Kritiziral je katolike, ki razumejo »božje kraljestvo v precej sekularnem smislu, torej da vanj ne pridemo skozi vero in članstvo v Cerkvi, temveč le skozi strukturne spremembe in družbeno politično gibanje«, in dodal, da je »napaka dejati, da politična, ekonomska in družbena osvoboditev koincidira z odrešitvijo v Jezusu Kristusu.«¹¹⁶ Osvoboditev za Janeza Pavla II ni nekaj, »kar bi lahko preprosto zreducirali na domeno ekonomije, politike, družbe in kulture.«¹¹⁷

Končni izkupiček konference v Puebli je uspešna apropiacija diskurza osvoboditve, s čimer je Puebla postala navidezen kompromis med tistimi, ki so si želeli nadaljnjo identifikacijo z bojem revnih, in tistimi, ki so iskali konsolidacijo hierarhije. V tem okviru je pomenljiva tudi Smithova ugotovitev, da je večina škofov teologijo osvoboditve sprejela kot »znosen, če ne sprejemljiv, izraz krščanske vere in prakse«¹¹⁸, kar kaže na institucionalno udomačitev gibanja in radikalnega nauka.

¹¹³ Janez Pavel II. 1980. »Pope John Paul II: Opening Address at the Puebla Conference,« v *Puebla and Beyond*, ur. John Eagleson in Philip Scharper (Maryknoll: Orbis Books, 1980): 57.

¹¹⁴ Prav tam, 59.

¹¹⁵ Prav tam, 59, 60, 74.

¹¹⁶ Prav tam, 62.

¹¹⁷ Prav tam, 68.

¹¹⁸ Smith, *The Emergence*, 221.

Kot zadnji braniki uporniške zavesti teologije osvoboditve so ostala temeljna cerkvena občestva, toda tudi na njihovem obzorju se je kazala kriza v 80. letih.

Kriza in zaton teologije osvoboditve v 80. letih

Kriza teologije osvoboditve je postala splošna v 80. letih prejšnjega stoletja na vseh treh ravneh modela političnega procesa. Internacionalizacija je teologiji osvoboditve omogočila delno organizacijsko moč, ki pa je bila sicer pod udarom večletne vatikanske restavracije. Ta se je po Puebli nadaljevala z imenovanjem nenaklonjenih škofov, izreki kongregacije za nauk vere in z neposrednimi soočenji s teologi osvoboditve. Branjenje ortodoksije pred Vatikanu nenaklonjenimi interpretacijami vere je glavni namen kongregacije za nauk vere, ki jo je med letoma 1981 in 2005 vodil bodoči papež kardinal Joséph Ratzinger. Kongregacija je med letoma 1983 in 1985 izdala nekaj uradnih opozoril v zvezi s teologijo osvoboditve, med katerimi so ključna *Navodila o določenih aspektih teologije osvoboditve*. V njih je Ratzinger opozoril na težave »odmikov, škodljivih za vero in krščansko življenje, ki jih povzročajo določene oblike teologije osvoboditve«¹¹⁹, na »pristransko koncepcijo resnice«¹²⁰, »nekritično sposojanje marksistične ideologije (...) in biblično hermenevtiko, zaznamovano z racionalizmom (...), ki kvarita vse, kar je bilo avtentičnega v prvotni zavezi k revnim,«¹²¹ in na »nepotrpežljivost (...), ki vodi določene kristjane (...) k marksistični analizi«¹²². Za teze teologije pa je v pokroviteljskem duhu zapisal, da so priljubljene v »poenostavljeni obliki [...] med temeljnimi občestvi, ki jim manjkajo potrebna katekistična in teološka pripravljenost ter sposobnost dobre presoje«¹²³.

Štiri dni po objavi navedenih navodil je bil v Vatikan pozvan Leonardo Boff zaradi objave dela *Cerkev, karizma in moč*, v katerem je ost kritike uperil zoper vatikansko hierarhijo. Maja prihodnje leto – po

¹¹⁹ Hennelly, *Liberation*, 394.

¹²⁰ Prav tam, 407.

¹²¹ Prav tam, 401.

¹²² Prav tam.

¹²³ Prav tam, 411.

izmenjavi pisem med Boffom in Vatikanom – je Boff prejel uradno notico Vatikana, v katerem so od njega zahtevali »nedoločeno obdobje pokorne tišine«. ¹²⁴ Utišanje je trajalo deset mesecev, čemur je sledila še zadnja, bolj spravna izjava kongregacije zvezi s teologijo osvoboditve *Navodila o krščanski svobodi in osvoboditvi*. ¹²⁵

Proces vatikanske restavracije je popolnoma zadušil organizacijsko moč in politične priložnosti gibanja teologije osvoboditve. H krizi zadnjih so prispevali tudi neuspehi revolucij v Srednji Ameriki in nacionalizacijskih programov v Latinski Ameriki. Ob koncu 80. let se je v globalni perspektivi razcvetelo protikomunistično gibanje v Vzhodni Evropi, na Kitajskem in v Sovjetski zvezi, zaradi katerih so latinskoameriški klici po socialističnih revolucijah naleteli na obča neodobranja. Podoben vpliv je imela tudi postopna demokratizacija držav Latinske Amerike, zaradi katere se je radikalna vizija teologije osvoboditve – še posebej po letih vojaške represije – izkazala za manj privlačno kot liberalna reforma. ¹²⁶

Za zaton gibanja je bistvena tudi kriza uporniške zavesti na ravni temeljnih cerkvenih občestev. Njihovo krizo lahko razdelimo na notranjo in zunanjo dimenzijo. Prva se na nanaša na postopno stagnacijo in upad števila pripadnikov temeljnih cerkvenih občestev ter tudi samih občestev v 80. in 90. letih. ¹²⁷ Antropolog Burdick recimo v analizi govori o največ petih milijonih članov in članicah temeljnih cerkvenih občestev, teolog Cleary pa le o dobrem milijonu. ¹²⁸ Kljub mogočim odstopanjem med raziskavami pa so si te enotne, da so bila 80. leta vrhunec priljubljenosti, ki mu je sledil vztrajen padec števila in s tem upad uporniške zavesti gibanja. Primerjava teh števil z naglim poskokom priljubljenosti binkoštnikov v Braziliji kaže zunanjo dimenzijo krize – izjemno priljubljenost nekatoliških denominacij, še posebej binkoštništva. Po Vásquezovih ocenah naj bi število brazilskih binkoštnikov med letoma

¹²⁴ Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff* (South Humphrey: Meyer-Stone Books, 1988): 105.

¹²⁵ Prav tam, 6.

¹²⁶ Smith, *The Emergence*, 227–232.

¹²⁷ Razdelitev po Vásquezu, *The Brazilian Popular Church*, 60.

¹²⁸ John Burdick, *Looking for God in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1993): 4; Cleary, *Crisis*, 104.

1980 in 1990 skočilo s slabih osmih milijonov na dobrih 16, tj. na 10 odstotkov brazilske populacije.¹²⁹ Raziskava raziskovalnega centra Pew Research¹³⁰ kaže, da se je število brazilskih binkoštnikov med stoletjem¹³¹ vztrajno, toda linearno povečevalo, nagel skok pa doživelo v 80. letih, v katerih se je odstotek brazilskih binkoštnikov potrojil.¹³²

Analiza krize temeljnih cerkvenih občestev

Skladno z dosedanjo analizo bomo v nadaljevanju še pokazali, pod katerimi objektivnimi pogoji (politične prilike in organizacijske moči) se je preoblikoval kolektivni habitus kot nabor trajnih »načel generacij praks in reprezentacij«¹³³ (uporniška zavest), kar je vodilo do stagnacije priljubljenosti temeljnih cerkvenih občestev.¹³⁴ Kot ključna dejavnika je treba poudariti vatikansko restavratorstvo in spremembe brazilskega gospodarstva po letu 1980.

»Udomačitev« osvobodilniškega diskurza v Puebli se je na ravni občestev izkazala v njihovi ključni podreditvi striktnemu hierarhičnemu nadzoru, s čimer so se prej relativno avtonomna občestva podredila uradni ortodoksiji. Vásquez ta proces opiše v dveh korakih: po eni strani so se laične vodje, ki so do tedaj avtonomno in v dialogu z občestvom organizirali branja Svetega pisma, morali udeležiti seminarjev, na katerih so se naučili »pravilnih postopkov liturgičnih praznovanj«¹³⁵, po drugi strani so morali slediti uradnemu nareku besedila tedenske maše.

¹²⁹ Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 76. Vásquez v terenski raziskavi ocenjuje, da letno slabih 600 tisoč Brazilcev prestopi k binkoštnikom.

¹³⁰ Pew Research Center, *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, dostop 21. 7. 2020, <https://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>.

¹³¹ Prva pentekostalistična cerkev v Braziliji, *Assemblies of God*, je bila ustanovljena že leta 1911.

¹³² Pew Research Center, *Spirit and Power*, 76.

¹³³ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977): 72.

¹³⁴ Pri tem se sklicujemo na longitudinalno terensko študijo občestva v delavski soseski Pedra Bonita, ki je v okrožju Nova Iguaçu na obrobju Baixada Fluminense, predmestja Ria de Janeiro. Študija ndr. temelji na Bourdeujevski konceptiji religijskega področja, zato je primerna za našo obravnavo. Gl. Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 128–170.

¹³⁵ Prav tam, 158. Nalogo priprave materiala bralnih krožkov Svetega pisma so si sicer iz tedna v teden izmenjavali laični vodje.

Ključna posledica za freirovsko metodologijo občestev je »raztrganje dialektike delovanja in refleksije«¹³⁶, tj. postopka hermenevtičnega kroga. Tako je cerkvena monopolizacija potrošnje katoliške produkcije prispevala k *pasivizaciji* laičnega občestva, razoroženega avtonomne refleksije Svetega pisma. V tem okviru so ključna metodološka načela občestev začela nasprotovati hierarhiji institucije, ki temelji na osnovnem načelu samoreprodukcije.

Institucionalne spremembe so časovno sovpadale z gospodarskimi, ki jih tu opisujemo na ravni Brazilije. Za to je vse do 80. let veljajo, da je pri gospodarskih reformah sledila načelom teorije razvoja, ki jo je pahnila v položaj polperiferne države v svetovnem sistemu, za katero je značilno hibridno gospodarstvo visokotehnološkega sektorja z visoko stopnjo akumulacije kapitala na eni strani in sektorja primarne industrijske proizvodnje na drugi. Nestanoviten razvoj, temelječ na visoki stopnji zadolževanja, je Brazilijo v začetku 80. let zaradi druge arabske naftne krize in padca cen izvoznih izdelkov potisnil v gospodarsko krizo. Tej je ob pritisku Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada sledil niz varčevalnih ukrepov: zamrznitev plač, nižanje javne porabe, privatizacija državnih podjetij in dodatne davčne olajšave za mednarodni kapital. Ob tem se je brazilsko gospodarstvo naglo prestrukturiralo v smer storitvenega sektorja, ki je leta 1990 zaposloval 55,2 odstotka delovnega aktivnega prebivalstva, industrijski pa le še 22 odstotkov.¹³⁷

Nagle gospodarske spremembe so se na ravni tipa zaposlitev kazale v prehodu s sistema standardizirane polne zaposlenosti k sistemu fleksibilno-pluralne podzaposlenosti.¹³⁸ Rastoči življenjski stroški so sovpadali s povečanim številom prekarnih zaposlitev in premikom nalog družbene reprodukcije od države k skupnostim in gospodinjstvom kot posledice privatizacije socialnih storitev. Za delovanje občestev je bistveno, da je vsota gospodarskih sprememb vodila v segmentacijo in stratifikacijo delovne sile, s tem pa v nastanek »heterogenega, stratificiranega in fragmentiranega delavskega ‚razreda‘«¹³⁹, ki postavlja pod

¹³⁶ Prav tam, 159.

¹³⁷ Prav tam, 177–179.

¹³⁸ Ulrich Beck, *Družba tveganja* (Ljubljana: Založba Krtina, 2009): 205.

¹³⁹ Prav tam, 184.

vprašaj oblikovanje razredne zavesti, ključne za metodologije teologije osvoboditve.

Konkretne posledice družbeno-ekonomskih sprememb, ki so oteževale delovanje občestev, so naslednje.¹⁴⁰ Prvič, če je bil za občestva značilen »počasen proces *uzavestitve*, skozi katerega verniki postopoma spoznavajo vse implikacije vezi med vero in življenjem skozi vztrajno religijsko-politično delovanje in participacijo v bralnih krožkih«¹⁴¹, se je zaradi sprememb tipov zaposlitev drastično zmanjšal obseg časa, ki so ga lahko namenili religijskemu udejstvovanju v občestvu. Bistvene posledice *prestrukturiranja vsakdanjega življenja* so v Vásquezovem primeru nosile ženske. Te so namreč imele ključno vlogo pri oblikovanju občestev, saj so se gospodinjstva še lahko preživljala z eno plačo, kar je ženskam omogočilo pomembnejšo participacijo v občestvih. S prestrukturiranjem gospodarstva in povečanimi življenjskimi stroški so morale te ženske, že tako obremenjene z reproduktivnem (nevidnim) delom, stopiti na trg delovne sile.¹⁴²

Prvi del strategije teologije osvoboditve je s programi *uzavestitve* oblikovati lokalne organske intelektualce, laične vodje, ki bi lahko sami izobraževali članstvo skupnosti, da bi to postalo razred-na-sebi. Ključna posledica prej omenjene *fragmentacije delavskega razreda* na ravni občestva je »privilegirizacija« položaja laičnih vodij. Ti so po novem lahko izhajali le še iz relativno privilegiranih družin polno zaposlenih v proizvodnem ali storitvenem sektorju. S tem se je na ravni občestva povečala materialna vrzel med »bazo« občestva in njenimi vodji.

Materialne spremembe pa nimajo le materialnih posledic. Kot zadnjo ključno oviro delovanja občestev omenimo še pojav na ravni habitusa – povečanje *pragmatičnega individualizma* urbanih revnih. Drastične ekonomske spremembe in občja družbena negotovost so vodile v osredinjanje na »sedanjost in dajanje prioritete specifičnim

¹⁴⁰ Prav tam, 189–210.

¹⁴¹ Prav tam, 190, poudarki dodani.

¹⁴² Vásquez navaja primer Otille, vodje občestva, ki je novonastali položaj opisala tako: »Večina žensk, ki sodelujejo v občestvu, [zdaj] dela kot šivilje, gospodinjje itd. Torej, me moramo delati, da lahko pomagamo gospodinjstvu, saj samo z moževno plačo ne moremo preživeti. Danes je zelo malo ljudi, ki lahko sodelujejo v občestvu.« Prav tam, 191.

zahtevam vsakodnevnega *preživetja*¹⁴³. Metodologija teologije osvoboditve, ki je stremela k dolgoročnim in daljnosežnim spremembam globalnega ekonomskega ustroja in tosvetni (vsaj delni) odrešitvi, je postala neprimerna v družbenih okoliščinah poglobljenih družbenih neenakosti. Obča »grožnja integriteti telesa«¹⁴⁴, kot je položaj brazilskega delavskega razreda opisal Vásquez, je povzročila preoblikovanje kolektivnega habitusa, ki je v postal naravnan k percepciji takojšnjih, čeprav mizernih rešitev. Čeprav je Leonardo Boff zapisal, da je »naša konkretna eshatološka odrešitev medirana, anticipirana in konkretizirana v *delnih osvoboditvah, ki se zgodijo na vseh ravneh zgodovinske realnosti*«¹⁴⁵, so družbene spremembe na ravni organizacijske moči in političnih priložnosti pomembno prispevale k »padcu verjetnosti osvobodilniškega sporočila«¹⁴⁶. Z drugimi besedami: če je teologija osvoboditve človeško sodelovanje v osvobodilnih procesih postavila v »okvir božjega odrešitvenega dela«¹⁴⁷, je jalovost poskusov občestev vodila k »eroziji tosvetne transcendence«¹⁴⁸.

Zaključek

Analiza družbeno-ekonomskih in institucionalnih pogojev kaže ključno navzkrižje med emancipatornim projektom in pastoralno metodo teologije osvoboditve na eni strani ter nastalimi ekonomskimi in institucionalnimi pogoji na drugi. Kljub Vásquezovi prepričljivi analizi je to razpravo treba previdno končati. Čeprav omenjene spremenljivke vsekakor vplivajo na krizo teologije osvoboditve, te ni mogoče pripisati le njim, kakor ne gre brazilskega primera preprosto posplošiti na raven Latinske Amerike.¹⁴⁹ Vsekakor pa omenjena

¹⁴³ Prav tam, 199.

¹⁴⁴ Prav tam.

¹⁴⁵ Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time* (London: SPCK, 1985): 275, poudarki dodani.

¹⁴⁶ Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 208.

¹⁴⁷ Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983): 32.

¹⁴⁸ Vásquez, *The Brazilian Popular Church*, 206.

¹⁴⁹ Čeprav raziskava Daniela H. Levina temelji na podobnem konceptualnem aparatu, izkazuje rezultate, ki podpirajo tukajšnjo analizo. Gl. Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin*

analiza pomembno prispeva k razumevanju teologije osvoboditve. Na koncu ostaja nepojasnen pojav priljubljenosti binškošnikov, ki zahteva samostojno poglobljeno razpravo, ne le na ravni Brazilije, temveč v kontekstu priljubljenosti pojava na globalnem jugu.

B i b l i o g r a f i j a

Assmann, Hugo. *Theology for a Nomad Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1975.

Beck, Ulrich. *Družba tveganja*. Ljubljana: Založba Krtina, 2009.

Berryman, Phillip. *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America – And Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987.

Beyer, Glenn, ur. *The Urban Explosion in Latin America*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1968.

Boff, Clodovis. *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2009.

Boff, Leonardo, in Clodovis Boff. *Introducing Liberation Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987.

Boff, Leonardo. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology of Our Time*. London: SPCK, 1985.

Bonino, José Miguez. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Filadelfija: Fortress Press, 1975.

Bourdieu, Pierre, in Loïc Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Burdick, John. *Looking for God in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Cleary, Edward L. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.

Comblin, José, *Church and the National Security State*. Maryknoll: Orbis Books, 1979.

Cox, Harvey. *The Silencing of Leonardo Boff*. South Humphrey: Meyer-Stone Books, 1988.

Dussel, Enrique. *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing, 1981.

American Catholicism (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Freire, Paulo. *Pedagogika zatiranih*. Ljubljana: Krtina, 2019.

Gamson, William. *Strategy of Social Protest*. Homewood: Dorsey Press, 1990.

Gremillion, Joseph, ur., *The Gospel of Peace and Justice: Social Teaching since Pope John*. Maryknoll: Orbis Books, 1976.

Gutiérrez, Gustavo, *The Power of the Poor in History*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983.

Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988.

Hennelly, Alfred T., ur. *Liberation Theology: A Documented History*, Maryknoll: Orbis Books, 1989.

Janez Pavel II. »Pope John Paul II: Opening Address at the Puebla Conference.« V *Puebla and Beyond*, uredila John Eagleson in Philip Scharper, 47–56. Maryknoll: Orbis Books, 1980.

Kleiber, Jeffrey. »Prophets and Populists: Liberation Theology, 1968–1988.« *The Americas*, 46, št. 1 (July 1989): 1–15. <https://doi.org/10.2307/1007391>.

Klein, Naomi. *Doktrina šoka*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2009.

Kralj, Albin. *Teologija osvoboditve in slovenski katoličani*. Ljubljana: Nova revija, 2009.

Lernoux, Penny. *Cry Of the People: Then Struggle for Human Rights in Latin America – the Catholic Church in Conflict with U. S. Policy*. New York: Penguin Books, 1982.

Levine, Daniel H. »Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America.« *The Review of Politics* 50, št. 2 (Spring 1988): 241–263. <https://www.jstor.org/stable/1407649>.

Levine, Daniel H. *Popular Voices in Latin American Catholicism*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

McAdam, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930–1970*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

McGovern, Arthur F. *Marxism: An American Christian Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1980.

Pavel VI. »Populorum Progressio: On the Development of Peoples.« V *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John*, uredil Joséph Gremillion, 387–416. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1976.

Paul VI, *Populorum Progressio: Encyclical of Pope Paul VI on the Development of Peoples, March 26, 1967*, dostop 11. 7. 2020, http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html.

Pew Research Center, *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals*, 2006. Dostop 21. 7. 2020, <https://www.pewforum.org/2006/10/05/spirit-and-power/>.

Segundo, Juan Luis. *The Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986.

Shaw, Brian J. »Praxis, Hermeneutics, and the Kingdom: Marx and the Latin American Liberation Theology.« *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society* 5, št. 4 (1992): 62–88. <https://doi.org/10.1080/08935699208658033>.

Skidmore, Thomas, in Peter H. Smith. *Modern Latin America*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Smith, Christian. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Tamez, Elsa, ur. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2006.

Vásquez, Manuel. *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Wallerstein, Immanuel. *Uvod v analizo svetovnih-sistemov*. Ljubljana: Založba I*cf, 2006.