ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
επιβλέπων: Γιάννης Σταυρακάκης

Πολιτική και Θεολογία:

Η λατινοαμερικάνικη Θεολογία της Απελευθέρωσης

Γουνόπουλος Άγγελος
Α.Ε.Μ. 100

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 2013

«Πνεῦμα Κυρίου ἐπ΄ ἐμέ,
οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με,
εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με,
ἰάσασθαι τους συντετριμμένους την καρδίαν,
κηρῦξαι αιχμαλώτοις ἄφεσιν και τυφλοῖς ἀνάβλεψιν
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
κηρῦξαι ενιαυτόν Κυρίου δεκτόν»
Κατά Λουκάν: 4:18-19

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή…… σελ.5

ΜΕΡΟΣ Α:

«Θεολογία της Απελευθέρωσης»: προϊόν 500 χρόνων ιστορίας.
Στοιχεία μακράς διάρκειας. Κατάκτηση και αποικιοκρατία.

1.1. Πολιτιστικός ρατσισμός και οικονομικοπολιτική εξάρτηση…… σελ.14
1.2. Το ιστορικό πλαίσιο μιας αποικιοκρατίας. Τα χριστιανικά τάγματα…… σελ.17
1.3. Από την αποικιοκρατία στην ανεξαρτησία…… σελ.23
1.4. Η Ανεξαρτησία. Το λατινοαμερικάνικο πολιτισμικό παράδειγμα αναδύεται…… σελ.26
1.5. Μετά την ανεξαρτησία. Λίγα λόγια…… σελ.28

ΜΕΡΟΣ Β:

«Συμβολές στη θεολογία της απελευθέρωσης»

2.1. Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και η θεολογία της απελευθέρωσης…… σελ.33
2.1.1. Η Β΄ Βατικανή σύνοδος προετοιμάζει τη θεολογία της απελευθέρωσης.
Η πνευματική «επανάσταση» του ρωμαιοκαθολικισμού…… σελ.33
2.1.2. Η πνευματική «παλινόρθωση» του ρωμαιοκαθολικισμού…… σελ.42
2.2. Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» προετοιμάζουν τη «θεολογία της απελευθέρωσης»
Η πολιτική «επανάσταση» του λαϊκού χριστιανού…… σελ.54

ΜΕΡΟΣ Γ:

Το κίνημα: «Μια θεολογία υπέρ των φτωχών
σε απελευθερωτική πρακτική πορεία μέσα στην ιστορία υπό το φως της πίστης».

3.1 Ιστορικά στοιχεία…… σελ.62
3.1.1. Η Σύνοδος του Μεντεγίν…… σελ.62
3.1.2 Από τη Σύνοδο του Μεντεγίν, στη «θεολογία της απελευθέρωσης» …… σελ.66
3.2 Η ταυτότητα του κινήματος…… σελ.70
3.2.1 Η «θεολογία»…… σελ.70
3.2.1.1. Το πρωτείο της πίστης.…… σελ.70
3.2.1.2. Θεολογία «δεύτερης ενέργειας». Η σημασία του πολιτικού…… σελ.71
3.2.2. Η απελευθέρωση…… σελ.76
3.2.2.1. Η απελευθέρωση ως ιστορική πορεία «Μεταμόρφωσης»
της «αμαρτωλής κατάστασης» ……σελ.76
3.2.2.2. Η πραγματική και ιστορική απελευθέρωση …… σελ.80
3.2.3. Ο ανθρωποκεντρισμός της θεολογίας της απελευθέρωσης.
Ο ελευθερωτής Χριστός σε μια θεολογία της ενσάρκωσης. ……σελ.81

3.2.4. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως στράτευση «υπέρ»
και «μαζί» με τους φτωχούς ... σελ.85
3.2.4.1. Η «Εκκλησία του φτωχού λαού» (Iglesia Popular) ... σελ.85
3.2.4.2. Η αναγκαία ελεύθερη πολιτική και ευαγγελική επιλογή υπέρ του φτωχού... σελ.88
3.2.5. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως ορθοπραξία μέσα στην ιστορία. ... σελ.91
3.2.5.1. Η θεολογία ως μια «Μεγάλη Ιστορία» του Θεού. ... σελ.91
3.2.5.2. Η ιστορία ως πηγή θεολογικής ορθοδοξίας και ορθοπραξίας.
Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως μια «θεολογία της πράξης» ... σελ.93
3.2.6. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως πολιτικό και κοινωνικό κίνημα ... σελ.97
3.2.6.1. Το πρόβλημα των κοινωνικών και πολιτικών δομών ... σελ.97
3.2.6.2. Η πολιτική και κοινωνική δικαιοσύνη ως έκφραση αγάπης ... σελ.101
3.2.6.3. Ο κοινωνικός και πολιτικός αγώνας ως «Σωτηρία» ... σελ.102
3.2.6.4. Θεολογία και πολιτική ... σελ.104
3.2.6.5. Χριστιανισμός, Εκκλησία και πολιτική· μια άμεση σχέση ... σελ.109
3.2.6.6. «Θεολογία της απελευθέρωσης» και πολιτική ... σελ.112
3.2.6.7. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως «επαναστατική θεολογία» ... σελ.114
3.2.6.8. Το πρόβλημα της πολιτικής σύγκρουσης και της επαναστατικής βίας ... σελ.118
3.2.6.9. πολιτικό ως πληρότητα αγάπης ... σελ.124
3.3. Ένας διάλογος με τον μαρξισμό ... σελ.126
3.3.1. Η συνάντηση Μαρξισμού και «θεολογία της απελευθέρωσης» ... σελ.126
3.3.2. Η «θεολογία της απελευθέρωσης»
και η λατινοαμερικάνικη σοσιαλιστική πολιτική επιλογή ... σελ.131
3.3.3. Ο νεομαρξισμός. Οι θεωρίες της εξάρτησης και της υπανάπτυξης ... σελ.135
3.3.4. Μια αποτίμηση της σχέσης
«Θεολογίας της Απελευθέρωσης» και μαρξισμού ... σελ.139
3.4. Η θεολογία της απελευθέρωσης και ο Τρίτος Κόσμος ... σελ.142

ΜΕΡΟΣ Δ:
«θεολογία της απελευθέρωσης»: μια κριτική αποτίμηση

4.1 «θεολογία της απελευθέρωσης» και λαϊκισμός. Μια πολιτική ματιά χωρίς θεολογία ... σελ.145
4.2. «θεολογία της απελευθέρωσης» και λαϊκότητα. Μια πολιτική και θεολογική ματιά ... σελ.146
4.3. Συμπεράσματα ... σελ.148

Επίλογος: Μια «θεολογία της Αγάπης σε Κίνηση» ... σελ.151

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ ... σελ.155

Εισαγωγή

«Ο Λόγος της δημιουργίας καθώς σαρκώνεται
αποκαλύπτει τον βαθύτερο λόγο του δημιουργικού έργου.
Σαρκωμένος Λόγος σημαίνει ένωση και ενσωμάτωση Δημιουργού και δημιουργήματος».
Πρωτοπρεσβύτερος Βασίλειος Θερμός[1]

«Αυτός ο χωρισμός που γίνεται μέσα του είναι η αμαρτία του.
Αυτός ο χωρισμός, ο τεμαχισμός είναι η αμαρτία, το κακό»
Αρχ. Βασίλειος Γοντικάκης[2]

«Είμαι μια φωνή γι΄αυτούς που δεν έχουν καμιά»
Dom Helder Camara[3]

[1] π.Βασίλειος Θερμός, *Ο έρωτας του απολύτου*, Αρμός, Αθήνα, 2010, σελ.54-55.
[2] Αρχ. Βασίλειος Γοντικάκης, *Η παραβολή του ασώτου Υιού*, Δόμος, Αθήνα, 1995γ (1990), σελ.11.
[3] Dom Helder Camara, *Δημοκρατία, πανεπιστήμιο, ανάπτυξη*, μτφρ. Ε. Ορεινού, Μήνυμα, Αθήνα, 1974, σελ.7.

Εισαγωγή

«[…] η θεμελιώδης αρχή της θεωρίας είναι η κοινωνική σχέση,
η σχέση ανθρώπων προς ανθρώπους»
Karl Marx[4]

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι ένα από τα πιο γνωστά και πολύ σημαντικά ιστορικά παραδείγματα «Πολιτικής θεολογίας». Η σπουδαιότητα της έγκειται όχι τόσο στο ότι αποτέλεσε μια συστηματική θεολογική παραγωγή για την πολιτική πρακτική υπό το πρίσμα της δυτικής και κυρίως της ρωμαιοκαθολικής θεολογικής παράδοσης, αλλά ότι εμφανίστηκε και αναπτύχθηκε μέσα από τις ενέργειες και την πολιτική εμπλοκή χριστιανών, ιερέων και επισκόπων στην Λατινική Αμερική. Αποτελεί δηλαδή περισσότερο μια πρόταση για ένα τρόπο ύπαρξης του πιστού στην πράξη, παρά ένα λόγο περί Θεού στο κήρυγμα. Βέβαια, σε αυτή την εργασία θα δείξουμε ότι για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» «Τρόπος» και «Λόγος» προσδιορίζουν το ίδιο πράγμα παραπέμποντας το ένα στο άλλο, αφού ο λόγος αναφέρεται σ΄έναν τρόπο αλλιώς μεταπίπτει σε ιδεολογία με την έννοια της «ψευδούς συνείδησης»· της συνείδησης δηλαδή που ο λόγος της δεν σχετίζεται με την πραγματικότητα του τρόπου που υπάρχει στον κόσμο.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ήταν και είναι ακόμα ένα θεολογικό ρεύμα, αλλά ταυτόχρονα είναι και ένα κοινωνικό κίνημα. Ο στόχος της ήταν και παραμένει η καθολική απελευθέρωση των ανθρώπων και η χειραφέτηση των λαών· απελευθέρωση πνευματική, κοινωνική, πολιτική και ευρύτερα πολιτισμική. Εμφανίστηκε ως φαινόμενο στη Λατινική Αμερική και συστηματοποιήθηκε σε διακριτή θεολογία στα τέλη της δεκαετίας του ΄60. Πολλές πρακτικές της νέας θεολογικής ποιμαντικής δράσης εφαρμόζονταν ήδη στην λατινοαμερικάνικη ύπαιθρο και τα αστικά προάστια μέσα στις λεγόμενες «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» τις οποίες και θα μελετήσουμε διεξοδικά αργότερα.

Αυτή η κοινωνική πρακτική πολλών ιερέων χρειάζονταν μια συστηματοποίηση του ποιμαντορικού της τρόπου και σε θεωρητικό επίπεδο, μια διακηρυκτική πράξη που να αποτυπώνεται στο λόγο, να την ερμηνεύει και να την επικοινωνεί, να διαπιστώνει την αποδοχή ή την απόρριψη της από το κοινωνικό σώμα, εντέλει να συμβάλλει στον προσδιορισμό της ταυτότητας της ώστε να την κοινωνεί στον κόσμο. Προσδιορίζοντας η νέα λατινοαμερικάνικη θεολογία την ταυτότητα της στο λόγο της ως τον τρόπο που ο άνθρωπος ενεργεί στον κόσμο σε συνέργεια με το Θεό στον συγκεκριμένο χώρο και χρόνο της Λατινικής Αμερικής, προσδιορίζει και την ιδιαιτερότητα της, επισημαίνει την υπαρκτική ετερότητα της, καθιστώντας πλέον εφικτό τον διάλογο με τον κάθε έτερο άλλο. Και στον διάλογο εμπεριέχεται η συναίνεση, αλλά και η σύγκρουση, η φιλότητα, αλλά και η εχθρότητα, η αποδοχή και η απόρριψη, το στοιχείο εντέλει του πολιτικού. Συνθέτοντας η «θεολογία της απελευθέρωσης» την πρακτική δράση με το λόγο της δράσης αυτής, -τον λόγο ως αιτία, ως νόημα που κινητοποιεί, αλλά και ως εκφορά μηνύματος που κομίζει σημασία επειδή συνιστά τρόπο ύπαρξης- η ανακαινισμένη θεολογία εισέρχεται στην ιστορία. Αυτή η αυτοσυνειδησία της της επιτρέπει πλέον να διαλέγεται μέσα στον εκάστοτε χώρο και χρόνο, ανιχνεύοντας, καταφάσκοντας και ελέγχοντας την «αλήθεια» της ειδικά μέσα σε αυτόν, αλλά και την «αλήθεια» γενικά, μαζί με τον κάθε «Άλλο». Αυτός ο διάλογος συντελείται στη σχέση με τον «Άλλο» ως κοινωνία και στην σχέση με τον κόσμο.

Η «ανακαινισμένη» λατινοαμερικάνικη πολιτική θεολογία ως νέος τρόπος κατανόησης και πράξης, απέκτησε έντονα στοιχεία αυτοπροσδιορισμού και αυτοσυνειδησίας της ύπαρξης και του τρόπου της μέσα από

[4] Marx Karl, «Ökonomische-Philosophische Manuskripte aus dem jahre 1844», στο Marx Karl-Engels Friedrich, *Werke, Ergaenzungsband, Erster Teil,* Dietz-Verlag, Βερολίνο, 1973, σελ.570, μτφρ. στο Αντωνοπούλου Μαρία, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας,* Σαββάλας, Αθήνα, 2008, σελ.119.

το λόγο του Περουβιανού Δομινικανού θεολόγου Γκουστάβο Γκουτιέρρεζ (Gustavo Gutierrez), όπως τον πρωτοδιατύπωσε σε μία διάλεξη του στην πόλη Τσιμπότε του Περού τον Ιούλιο του 1968.[5] Η διάλεξη αυτή θα δοθεί λίγο πριν την πολύ σημαντική 2η Επισκοπική Σύνοδο της Λατινικής Αμερικής (C.E.L.A.M.: Consejo Episcopal LatinoAmericano) την οποία και θα προεικονίσει. Η Επισκοπική Σύνοδος των λατινοαμερικάνικων Εκκλησιών θα συγκληθεί στο Μεντεγίν της Κολομβίας στις 24 Αυγούστου με 6 Σεπτεμβρίου του 1968. με κεντρικό της θέμα: «Η Εκκλησία στη σύγχρονη μεταμόρφωση της Λατινικής Αμερικής υπό το φως της Συνόδου». Προσδιορίζεται σε αυτήν με ακρίβεια ο τρόπος που πλέον επιθυμεί να θεολογεί και να ενεργεί η «ανακαινισμένη εκκλησία» στη Λατινική Αμερική όπως στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης»· ως μια Εκκλησία σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό χώρο, αυτό της Λατινικής Αμερικής, σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό χρόνο αυτό της δεκαετίας του ΄60.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια πολιτική θεολογία, δηλαδή μια θεολογία που δεν αρνείται να αναλάβει τις πολιτικές συνέπειες του τρόπου ύπαρξης της ή ακόμα και να εμπλακεί πολιτικά. Και αυτό γιατί η «θεολογία της απελευθέρωσης», όπως και κάθε θεολογία, μετέχει εκ των πραγμάτων στο δημόσιο γεγονός, δηλαδή στο κοινωνικό γεγονός και ακόμα περισσότερο συντελεί κοινωνικό γεγονός, είτε το κατανοεί, είτε όχι. Οι πολιτικές συνέπειες ανεξαρτήτως του κινήτρου των πράξεων που τις προκαλούν συνδέονται εκ των πραγμάτων με κάθε δημόσιο λόγο περί κοινωνίας και ανθρώπινης συμπεριφοράς. Τέτοιος δημόσιος λόγος είναι κάθε θεολογικός λόγος. Και το δημόσιο ως ο χώρος του κοινού, ως η αγορά του Δήμου, ως ο τόπος συνάντησης των πολλών, ως ο χώρος κοινωνίας και επικοινωνίας είναι πάντα χώρος πολιτικός. Σε ότι αφορά ειδικά τη «θεολογία της απελευθέρωσης» υπάρχει επιπλέον μια συνειδητή άμεση μετοχή πολλών ιερέων και λαϊκών χριστιανών με την πολιτική πρακτική. Αυτό το γεγονός, συνδέει άμεσα τη θεολογία και την πολιτική, διατηρώντας βεβαίως το διακριτό τους ρόλο. Το ότι δηλαδή η θεολογία και η πολιτική συνδέονται και σχετίζονται έμμεσα ή άμεσα σε κάθε περίπτωση ως δύο εκδηλώσεις του δημόσιου και ιστορικού βίου, δεν σημαίνει ότι ταυτίζονται ή ότι ανάγονται η μία στην άλλη. Διατηρούν το διακριτό τους ρόλο και τρόπο ως διακριτές εμπειρικές καταστάσεις.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι βεβαίως πρωτίστως μια θεολογία. Η θεολογία δεν είναι όμως απλά ένας λόγος για το Θεό, αγωνιώδεις στοχασμοί και αποκαλυπτόμενες διαπιστώσεις για την ύπαρξη Του και τη σχέση Του με τον κόσμο και την ιστορία. Ήδη από τη Δ΄ Οικουμενική Σύνοδο της Χαλκηδόνας το 451μ.χ., η θεολογία χαρακτηρίζεται ως η ιδιαίτερη κατάσταση του ανθρώπου, ο οποίος δεχόμενος την αγιαστική χάρη (φωτισμό) του Αγίου Πνεύματος εκφράζει με τη μαρτυρία του βίου του το λόγο, την επιθυμία και τη γνώση/κατανόηση των θείων ενεργειών (τη δυνατή δηλαδή από τον άνθρωπο κατανόηση) του Θεού. Ο άνθρωπος που θεολογεί δεν είναι ο άνθρωπος που μιλάει για τον Θεό, αλλά ο άνθρωπος που ζει με Θεό. Είναι η θεολογία μαρτυρία βίου και όχι άσκηση του λόγου, ένα παιχνίδισμα της νόησης ή κάποιο κατόρθωμα του λογικού. Η θεολογία είναι συνεπώς λόγος Θεού, δηλαδή κατάσταση ή τρόπος Θεού. Είναι σαφέστερα ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου στη σχέση του με το Θεό. Η φράση «Εν αρχή ην ο Λόγος» θα μπορούσε να διατυπωθεί ξανά και ως «Εν αρχή ην ο Τρόπος». Ο τρόπος της ύπαρξης του ανθρώπου ως βιωμένης εμπειρίας σχέσης με το Θεό, τον πλησίον και τον κόσμο, αποτελεί το λόγο, το νόημα, τη σημασία της ύπαρξης του για τη θεολογία. Ο χριστιανικός λόγος είναι χριστιανικός τρόπος ζωής. Ως τρόπος ζωής συντελεί πολιτικό γεγονός. Καθώς αυτός ο τρόπος σχέσης με το Θεό συμπυκνώνεται είτε σε έναν τρόπο μιας σχέσης με αγάπη ή σε έναν τρόπο όπου αυτή απουσιάζει, η αγάπη ως ο κατεξοχήν τρόπος ζωής καθίσταται και συντελεί πολιτικό γεγονός. Η αγάπη για τον πλησίον οδηγεί στον αγώνα για την απελευθέρωση του. Ο αγώνας αυτός ως δημόσιο ενέργημα κοινωνικού μετασχηματισμού είναι και πολιτικό γεγονός. Δεν εξαντλείται η «θεολογία της απελευθέρωσης» στο πολιτικό, ούτε όμως το παραγνωρίζει ή το αγνοεί.

---

[5] Gutierrez Gustavo, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, μτφρ.Κωνσταντίνος Παλαιολόγος, επιμ.Θοδωρής Δρίτσας, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012 (1988), σελ.500, υποσημείωση 1.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι συνεπώς και πολιτική θεολογία καθώς ως τρόπος αγαπητικών σχέσεων συντελεί πολιτικό γεγονός. Αν ως πολιτική κατανοήσουμε το πεδίο του επιστητού όπου συντελείται η θεσμική διαμόρφωση και η πρακτική συγκρότηση της πολιτείας ως των κοινών ενδιαφερόντων και υποθέσεων των πολιτών, τότε η σύνδεση θεολογίας και πολιτικής συνιστά μια σχέση διακριτών ενδιαφερόντων και υποθέσεων του βίου. Διακριτά μεν, αλλά σε αδήριτη σχέση. Σχέση δυναμική, αλλά και αναγκαία. Ταυτόχρονα, όπως τονίσαμε, ο θεολογικός τρόπος ζωής αποτελεί και συντελεί «πολιτικό» γεγονός. Το «πολιτικό» αναφέρεται σε αυτή την εργασία με τον τρόπο που το εννοιολογεί ο Ερνέστο Λακλάου (Ernesto Laclau) και η Σαντάλ Μουφ (Chantal Mouffe), ως τη στιγμή που το παιχνίδι για ηγεμονία (με την γκραμσιανή έννοια) εξαρθρώνει την παλιά ηγεμονική συνάρθρωση λόγων και διεκδικεί μια καινούρια ηγεμονική συνάρθρωση λόγων.[6] Αυτή η προσπάθεια δεν κατορθώνει ποτέ να παγιωθεί οριστικά, να ολοκληρωθεί σ΄ένα «Τέλος της Ιστορίας» μέσα από το τέλος του «παιχνιδιού» της σύγκρουσης και της συναίνεσης, του εχθρού και του φίλου,[7] της εξάρθρωσης και της συνάρθρωσης των λόγων των τρόπων που είναι σε πάλη και ομόνοια στο «πολιτικό» γεγονός.[8] Άλλο πράγμα λοιπόν προσδιορίζεται από την έννοια της «πολιτικής» και άλλη από την έννοια του «πολιτικού». Η θεολογία ως τρόπος της ύπαρξης αν και διακρίνεται από την πολιτική, αδυνατεί να απεμπλακεί από το ίδιο το «πολιτικό» γεγονός όσο υπάρχει άνθρωπος σε σχέσεις κοινωνίας μέσα στο χρόνο και το χώρο, δηλαδή την ιστορία.

Η λατινοαμερικάνικη πολιτική «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι στην πραγματικότητα ένα απόλυτα ενιαίο θεολογικό πλαίσιο ιδεών και πρακτικών συμπεριφορών, πλαίσιο κοινών λόγων κάποιων κοινών τρόπων. Ο Ροσίνο Τζιμπελλίνι επισημαίνει ότι στο πλαίσιο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» λειτουργούν αρκετά θεολογικά ρεύματα τα οποία τα ομαδοποιεί σε τέσσερα: *«[…] α) μια θεολογία που αναπτύσσεται έχοντας ως αφετηρία την ποιμαντική πρακτική της εκκλησίας […] εστιάζει το ενδιαφέρον της περισσότερο στις ποιμαντικές και πνευματικές όψεις της απελευθέρωσης και λιγότερο στις πολιτισμικές και κοινωνικοπολιτικές β) μια θεολογία που ξεκινά από την πρακτική των λαών της Λατινικής Αμερικής […] αυτό το θεολογικό ρεύμα δεν ευνοεί τόσο τις κοινωνικοπολιτικές, όσο τις πολιτισμικές όψεις του λαϊκού ήθους γ) μια θεολογία με αφετηρία την ιστορική πρακτική […] το ρεύμα αυτό αναδεικνύει στο πλαίσιο της ολοκληρωτικής απελευθέρωσης, τη σπουδαιότητα των κοινωνικοπολιτικών όψεων της απελευθέρωσης δ) μια θεολογία με αφετηρία την πρακτική των επαναστατικών ομάδων: σε αυτήν δεσπόζει η συζήτηση για την επαναστατική πολιτική δράση των χριστιανικών ομάδων»*.[9]

Η διάκριση του Τζιμπελλίνι είναι κατατοπιστική. Σχολιάζοντας τις τέσσερις τάσεις της «θεολογίας της απελευθέρωσης» οριοθετούμε και τα πλαίσια στα οποία θα κινηθεί αυτή η εργασία ως απόπειρα κατανόησης της. Η πρώτη τάση μας δείχνει αφενός ότι η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια θεολογία της πράξης. Η δεύτερη τάση ότι αποτελεί ένα πολιτισμικό λατινοαμερικάνικο φαινόμενο που αυτοκατανοείται ως τέτοιο. Η τρίτη τάση ότι αποτελεί μια πολιτική θεολογία η οποία όπως θα δούμε συνδέθηκε σε μεγάλο βαθμό με το μαρξισμό και το σοσιαλιστικό μετασχηματισμό της κοινωνίας. Η τέταρτη τάση τέλος μας δείχνει ότι η επαναστατική στράτευση δίπλα και μαζί με τον πλησίον τίθεται στο επίκεντρο της και θέτει το ζήτημα της επαναστατικής βίας. Όλες αυτές οι παράμετροι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αποτελούν αντικείμενα της έρευνας μας, αφού αποτελούν τον τρόπο της ύπαρξης της.

Ποιος είναι αυτός ο συγγενικός ανθρωποκεντρισμός και κοινωνιοκεντρισμός ως ο τρόπος που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο που συναντούμε στη «θεολογία της απελευθέρωσης» και στο μαρξισμό; Για τον Μαρξ, ο

---

[6] Ernesto Laclau, «Μετά μαρξισμός και θεωρία του λόγου» από το: Ernesto Laclau, *Για την επανάσταση της εποχής μας,* μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Νήσος, Αθήνα, 1997 (1990), σελ.263-265.

[7] Schmitt Carl, *Η έννοια του πολιτικού,* μτφρ./εισ. Αλίκη Λαβράνου, επιμ.Γιώργος Σταμάτης, Αθήνα, 1988 (1932).

[8] Laclau Ernesto, «Το αδύνατον της κοινωνίας», στο: *Για την επανάσταση της εποχής μας,* εισαγωγή, *ο.π.,* σελ.179.

[9] Gibellini Rosino, *Η θεολογία του εικοστού αιώνα,* μτφρ. Παναγιώτης Υφαντής, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2009 (1992), *ο.π.* σελ.442.

τρόπος που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο είναι τρόπος κοινωνικός. Ο Μαρξ δηλώνει ότι ο άνθρωπος «Είναι» κοινωνικό ζώο, όπως για τον Αριστοτέλη «Είναι» ζώον πολιτικόν. Αυτό το «Είναι» ο Μαρξ το ονομάζει «ειδολογική ουσία» του ανθρώπου, δηλαδή ουσία του είδους άνθρωπος. Συνεπώς η «ειδολογική ουσία» του ανθρώπου, «Είναι» η κοινωνική σχέση και η «ειδολογική ζωή» του, «Είναι» η κοινωνία.[10] Αυτή η θεμελιώδης αρχή για τον Μαρξ, είναι «Νόμος», δηλαδή τρόπος και αλήθεια της προσωπικής ανθρώπινης ύπαρξης. Είναι ο τρόπος που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο. Το έργο του Μαρξ διατρέχει μια οντολογία της σχέσης και της κίνησης. Μία οντολογία του «Είναι» ως «Γίγνεσθαι».[11]

Συνεπώς η σχεσιακή σε ότι αφορά τον κόσμο και η κοινωνιοκεντρική αφετηρία σε ότι αφορά τον άνθρωπο (κοινωνία ως σχέση ανθρώπων) της μαρξιστικής κοσμοθεώρησης και της χριστιανικής μαρτυρίας του βίου συνιστούν μια κοινή οντολογική αφετηρία. Δεν είναι καθόλου τυχαία η συγγένεια πολλών θέσεων, οι «κοινοί τόποι» σε ένα σύνολο από ζητήματα. Αυτές τις συγγένειες θα αναδείξουν και πολλοί θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στη Λατινική Αμερική συνταιριάζοντας θεολογία και μαρξισμό. Δεν υπάρχει στη «θεολογία της απελευθέρωσης» μια αποκλειστική μέριμνα τακτικής ή στρατηγικής συμμαχίας με τον μαρξισμό πάνω στην κοινωνική και πολιτική δράση. Αυτή η συμμαχία ή ο διάλογος προκύπτει και ως συνέπεια μιας κοινής ανθρωποκεντρικής και κοινωνιοκεντρικής κοσμοαντίληψης για τον τρόπο που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο.[12]

Μια αναγκαία διευκρίνιση. Όταν λέμε ότι ο άνθρωπος «Είναι» οι «Κοινωνικές του σχέσεις» δεν εννοούμε ότι δεν υπάρχουν διιστορικές σταθερές που διατρέχουν το χρόνο και τις διαφορετικές κοινωνικές σχέσεις διαφορετικών κοινωνικών μορφωμάτων. Δεν εννοεί ο Μαρξ ότι δεν υπάρχουν κοινά βιολογικά-φυσικά χαρακτηριστικά σε όλους τους ανθρώπους ανεξάρτητα από την χρονική και την κοινωνική συνθήκη εντός της οποίας ζουν και την οποία συνδιαμορφώνουν. Όλοι οι άνθρωποι τρέφονται, κοιμούνται, θέτουν σκοπούς, αγωνίζονται να επιβιώσουν, επιδιώκουν αναγνώριση κ.λ.π. Εννοούμε, ότι αυτό που τελικά χαρακτηρίζει και διακρίνει τον άνθρωπο από τα άλλα ζώα είναι η συνειδητή του ύπαρξη, που συνειδητοποιείται μέσα σε κοινωνικές σχέσεις, σε σχέσεις δηλαδή με άλλους ανθρώπους. Αυτό που χαρακτηρίζει και διακρίνει τους ανθρώπους από τα άλλα ζώα ως είδος, η «ειδολογική τους ουσία», είναι ο τρόπος που υπάρχουν και ενεργούν μέσα σε κοινωνικές σχέσεις των οποίων έχουν τη συνείδηση να τις διαμορφώνουν.

Αν ήταν ο άνθρωπος ένας βιολογικός οργανισμός και μόνο, δεν θα διαχωρίζονταν το είδος, δηλαδή η φύση του από τα ζώα. Αν ήταν μία κοινωνική ύπαρξη και μόνο, δεν θα διαχωρίζονταν από την αγέλη και τα κίνητρα των ενστίκτων. Αυτό που καθιστά τον άνθρωπο ξεχωριστή «φύση», είναι το «Είναι» του ως κοινωνική συνειδητή ύπαρξη μέσα σε ιστορικά προσδιορισμένες σχέσεις. Με τα λόγια του Μαρξ στην 6η θέση για τον Φόιερμπαχ*: «Αλλά η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση πού ενυπάρχει μέσα στο απομονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητά της, είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων»*.[13] Δεν είναι οι σχέσεις που καθορίζουν τον άνθρωπο, που προηγούνται της ύπαρξης του, έτσι ώστε ο άνθρωπος να υπόκεινται σε αυτές. Ο άνθρωπος είναι σε σχέσεις και δεν είναι σχέση. Ο άνθρωπος ενεργεί σχέσεις, υπάρχει μέσα σε σχέσεις. Ο «Άλλος» γίνεται

---

[10] Karl Marx-Friedrich Engels, *Collected Works*, τομ.3, Λονδίνο, 1975 (1843), σελ.164, στο: Αντωνοπούλου Μαρία,, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας,* Σαββάλας, Αθήνα, 2008, σελ.119

[11] Βεβαίως το έργο του Μαρξ έχει αμφισημίες. Όμως εδώ, γίνεται αποδεκτή μια ενότητα και μια νοηματική συνέχεια του έργου του που συνδέει τα «Οικονομικά Χειρόγραφα» και το «Κεφάλαιο» χωρίς να τα αντιπαραβάλλει, με όλες βεβαίως τις παρεκκλίσεις που συναντάμε εντός του.

[12] βλ. ενδεικτικά σε ότι αφορά την «οντολογία της σχέσης» και την συγγένεια χριστιανικής πατερικής θεολογίας και μαρξισμού το σημαντικό έργο του Χρήστου Γιανναρά: *Ορθός λόγος και κοινωνική πρακτική,* Δόμος, Αθήνα, 2006γ (1984), σελ.99-139, ενώ για την κοινωνική σχέση στον Μαρξ το: Αντωνοπούλου Μαρία, *ο.π.,* σελ.119-129.

[13] Karl Marx, *θέσεις για τον Φόιερμπαχ,* στο: Marx Karl- Engels Friedrich*, Η γερμανική Ιδεολογία,* μτφρ.-επιμ. Κ.Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα, 1997 (1845), σελ.47.

αναφορά της προσωπικής ύπαρξης, του εαυτού, μέτοχος και συνδιαμορφωτής του κοινωνικού τρόπου που υπάρχει. Όταν λέει ο Μαρξ ότι ο άνθρωπος «Είναι» το σύνολο των «Κοινωνικών του σχέσεων», εννοεί ότι ο άνθρωπος είναι σε σχέσεις με τον κόσμο, επηρεάζεται από αυτές, αλλά δεν υπάγεται στην αναγκαιότητα τους γι΄αυτό και τις συνδιαμορφώνει μαζί με τους άλλους.[14]

Αυτές οι κοινωνικές σχέσεις είναι σχέσεις διαλόγου, κοινωνίας και επικοινωνίας. Από ορθόδοξη χριστιανική οπτική αυτή η ανθρώπινη «ειδολογική ουσία», ή καλύτερα η ανθρώπινη «φύση» είναι φύση διαλογική. Ήδη με τον Μάξιμο τον Ομολογητή οι πλατωνικές «Ιδέες» μετασχηματίζονται σε λόγους και η «Ιδέα» ως στατικό αντίγραφο του όντος γίνεται πρόταση της θέλησης του Θεού που αγαπά εμένα, προς εμένα.[15] Συνεπώς η διαλογική ανθρώπινη φύση αναφέρεται σε ένα ανθρώπινο ον που υπάρχει σχετιζόμενο ως τρόπος και όχι ως φορέας μίμησης αναλλοίωτων Ιδεών. Διαβάζουμε από τον π.Νικόλαο: *«Τα φυσικά ιδιώματα των λογικών όντων δεν είναι αναγκασμένα, είναι ελεύθερα, γιατί; Διότι συνεχώς είναι αντικείμενα διαπραγμάτευσης· και έρχεται εδώ η εσχατολογία: στο τέλος θα δούμε τι είναι ο κόσμος. Προς το παρόν συζητούμε με τον Θεό και μεταξύ μας. Το γεγονός είναι ότι η υποστατική φύση είναι διαλογική φύση […] το πρόσωπο είναι η δια λόγου φύση, η διαλογική συγκρότηση της φύσεως […]»*.[16]

Το τι είναι η «ουσία» του Θεού, τι είναι το «Είναι» και ο κόσμος ως ενότητα πολλαπλότητας δεν το γνωρίζουμε, ούτε και θα το μάθουμε εντός της ιστορίας και του χρόνου. Είναι ζητούμενο που αφορά τα έσχατα και όχι την ιστορία. Μπορούμε όμως εμπειρικά να προσεγγίσουμε τον τρόπο που υπάρχει ο κόσμος ως υπόσταση, ως εμπειρικά διαπιστωμένη ύπαρξη (καθώς υποστασιοποιείται η θεία ουσία στην κτιστή φύση ως θείες ενέργειες και σχετίζεται με αυτή. Γνωρίζουμε δηλαδή τον τρόπο που ενεργεί. Γνωρίζουμε τις θείες ενέργειες). Αντίστοιχα, δεν γνωρίζουμε την ανθρώπινη ουσία, αλλά τον τρόπο που ο άνθρωπος υπάρχει ως υπόσταση στον κόσμο. Η υποστατική ανθρώπινη φύση ως υπαρκτικός εμπειρικά διαπιστωμένος τρόπος, είναι φύση διαλογική, δηλαδή διαλογικός τρόπος. Αυτό σημαίνει ότι ο τρόπος που υπάρχει ο άνθρωπος ως βιολογική οντότητα με συνείδηση του εαυτού της και του κόσμου με τον οποίο σχετίζεται και στον οποίο υπάρχει, είναι τρόπος μιας ύπαρξης σε διάλογο, συνεπώς τρόπος που υπάρχει σε σχέσεις κοινωνίας και επικοινωνίας με τον κόσμο. Αυτή η διαλογική φύση του ανθρώπου είναι φύση σε κίνηση και μεταβολή, «Είναι» φύση που «Γίνεται». Η «θεολογία της απελευθέρωσης» αποδεχόμενη αυτή την οντολογία της σχέσης και την αντίστοιχη ανθρωπολογία της γινόμενης μέσα στις κοινωνικές σχέσεις ανθρώπινης φύσης, δίνει μεγάλη έμφαση στην ιστορική διαδικασία, στην πορεία της στράτευσης (αγώνα) μαζί με τον καταπιεζόμενο πλησίον. Αυτή η αγωνιστική αγαπητική τοποθέτηση για απελευθέρωση δεν κινητοποιείται ως ενέργεια εκπλήρωσης κάποιας θεϊκής εντολής, αλλά ως υπαρκτικής διαδικασίας «ανακαίνισης» και μετασχηματισμού της ανθρώπινης

---

[14] Είναι γεγονός ότι στο σημείο αυτό μέσα στο χρόνο μπορούμε να διακρίνουμε μια σχετική οντολογική διαφοροποίηση μαρξισμού και χριστιανικής θεολογίας. Για τον μαρξισμό, κυρίως στην στρουκτουραλιστική του εκδοχή, (όπως είναι ο δομομαρξισμός του Αλτουσέρ ο οποίος κυριάρχησε στον δυτικό κόσμο, αλλά και στη Λατινική Αμερική τις δεκαετίες του ΄60 και του ΄70), έχουμε μια έμφαση στις κοινωνικές δομές, στους κοινωνικούς τρόπους και σχέσεις που επικαθορίζουν τη συνείδηση και τη συμπεριφορά του ανθρώπου σχεδόν αιτιοκρατικά κλείνοντας προς την πλευρά της ιστορικής αναγκαιότητας. Σε αυτή την προοπτική ο άνθρωπος μοιάζει να «Είναι οι κοινωνικές του σχέσεις» και η προσωπικότητα του καθενός να διαμορφώνεται από αυτές. Στην χριστιανική σύλληψη του και σε αυτή της λατινοαμερικάνικης «θεολογίας της απελευθέρωσης», η έμφαση δίνεται στην πράξη του ανθρώπου που «Είναι σε σχέση» με τους άλλους και τη φύση, ενεργητικό δρων προσωπικό ον σε κίνηση αναφοράς προς τον «Άλλο», σε δημιουργικό διάλογο μαζί του και με το Θεό, ον υπαρκτικής ελευθερίας. Δεν υποτιμά η θεολογία, και ειδικά η «θεολογία της απελευθέρωσης» την σημασία των κοινωνικών δομών, των πολιτικών θεσμών, των πολιτισμικών έξεων ή ακόμα και τη δύναμη των ενστίκτων. Δεν αναιρεί κάθε αναγκαιότητα. Κάθε άλλο. Αλλά τοποθετεί τον άνθρωπο στο επίκεντρο τους, σε ρόλο ιστορικής και εσχατολογικής ευθύνης, συνέπεια της ριζικής του ελευθερίας να κατανοεί την ύπαρξη του μέσα στον κόσμο και να μετασχηματίζει ενεργητικά τον κόσμο και τον ίδιο του τον εαυτό μαζί με τους άλλους, μέσω του διαρκούς διαλόγου, της διαρκούς κοινωνίας και επικοινωνίας με τους άλλους (στα πλαίσια της κοινωνίας και της επικοινωνίας εντάσσουμε όπως και η «θεολογία της απελευθέρωσης» και τη σύγκρουση/πάλη ως κοινωνικού τρόπου). Αυτή νομίζουμε ότι ήταν και η ανθρωποκεντρική αφετηρία του Μαρξ.

[15] Νικόλαος Λουδοβίκος, στο συλλογικό: *Πρόσωπον προς Πρόσωπον*, επιμ.Δημήτριος Γερούκαλης, Αρμός, Αθήνα, 2013, σελ.51.

[16] Νικόλαος Λουδοβίκος, *ο.π.*, σελ.54,96.

προσωπικής φύσης και συνεπώς και της κοινωνίας αυτών των προσώπων όπως υπάρχουν μέσα στις ιστορικές τους συσχετίσεις και τοποθετήσεις με τους άλλους. Αν για τον μαρξισμό αυτή η ανθρώπινη φύση «γίνεται» σχετιζόμενη με τους άλλους, στη «θεολογία της απελευθέρωσης» «γίνεται» σχετιζόμενη και με το Θεό και κυρίως με το Χριστό ως ενανθρωπισμένο Θεό, ως Θεό που αποκαλύφθηκε στον κόσμο ως δικός του τρόπος.

Αυτή η εμπλοκή της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στο πολιτικό και κοινωνικό πεδίο και η συσχέτιση της με τον μαρξισμό ή με τον λατινοαμερικάνικο πολιτισμό κατέστη εφικτή όταν η «θεολογία της απελευθέρωσης» είδε στον πλησίον το πρόσωπο του Χριστού και αναρωτήθηκε για τον τρόπο που υπάρχει όχι ως ατομική ύπαρξη αλλά ως κοινωνική φύση. Η διερώτηση για τον πλησίον είναι διερώτηση για την κοινωνία και τις δομές της που συμβάλλουν στη διαμόρφωση αυτής της φύσης αφού αποτελούν το κοινωνικό της περιβάλλον. Η απάντηση σε αυτή τη διερώτηση δεν μπορεί να τελειώσει, να ολοκληρώσει τον κόσμο ποτέ παρά μόνο στα έσχατα, στο πέρας της ιστορίας. Για τη θεολογία η απάντηση και η διερώτηση είναι πάντα ένα ταξίδι, ένας διαρκής διάλογος, μια πορεία για εκεί που όμως συντελείται εδώ και τώρα. Αυτή η πορεία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» συνιστά τον τρόπο της. Αυτό είναι το αντικείμενο της μελέτης μας.

Το κίνητρο της μελέτης, είναι το κίνητρο κάθε ενέργειας του τρόπου που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο που είναι ο «Άλλος». Ο πλησίον, ο «Άλλος» γίνεται η προϋπόθεση της συνειδητής ύπαρξης του ανθρώπου, η προϋπόθεση της ύπαρξης της σχέσης και της διαρκούς δημιουργίας της ειδολογικής του κοινωνικής ουσίας ή φύσης. Αυτή η θεμελιώδης, οντολογική και υπαρξιακή εν τέλει αλήθεια, συνειδητοποιείται κοινωνικά, αληθεύει κοινωνικά, αναφέρεται και αφορά τον άνθρωπο και τον κόσμο. Ο άνθρωπος είναι ενεργητικό υποκείμενο που συσχετίζεται ενεργά και δημιουργεί κοινωνικές σχέσεις. Ακόμα και αν ήταν εντελώς όμοιο και κοινό το βιολογικό υπόβαθρο όλων των ανθρώπων, οι άνθρωποι δεν θα ήταν ίδιοι· πράγματι, ποτέ το σύνολο των σχέσεων ενός ανθρώπου (των συγκροτημένων σχέσεων από αυτόν, αλλά και αυτών που ακολουθεί χωρίς να αποδέχεται ή να δημιουργεί) δεν μπορεί να είναι το ίδιο με ενός άλλου. Αυτά τα μοναδικά συσχετισμένα νήματα των σχέσεων του, καθιστούν κάθε άνθρωπο μοναδικό και ανεπανάληπτο, μια ελεύθερη ενεργούσα ετερότητα που διαρκώς διαμορφώνει την κοινωνική του φύση κοινωνικά, δηλαδή σχεσιακά. Αυτά τα νήματα δεν είναι πάντα βαρίδια της αναγκαιότητας του ανθρώπου που περιορίζουν την ελευθερία του γιατί πολλά από αυτά αποτελούν γεννήματα της επιθυμίας του. Αυτή η οντολογική «αλήθεια», αυτή η υπαρκτική θεμελιακή «αρχή», αυτός ο καταστατικός για την ύπαρξη «Νόμος», σε αυτή την εργασία γίνεται αποδεκτός και καθίσταται το θεμέλιο, το κριτήριο και το μέτρο του περιεχομένου της. Τίθεται ως λόγος/νόημα της εργασίας αυτής και συγκροτεί το μέτρο που κρίνει και αξιολογεί τους λόγους/νοήματα που μελετά και παρουσιάζει. Αυτή η εργασία έχει λόγο ύπαρξης· επιθυμεί να επικοινωνήσει με τους «Άλλους», να έρθει σε διάλογο ως λόγος η ίδια, να εκπληρώσει τον κοινωνικό τρόπο της ύπαρξης της. Καλείται σε αυτό το διάλογο να συνεισφέρει λόγο αλήθειας, δηλαδή λόγο προς διαπραγμάτευση για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», να μπει στη βάσανο και τη χαρά της ανταπόκρισης του Άλλου.

Η εργασία χωρίζεται σε πέντε μέρη, λαμβάνοντας υπόψη ότι για την πολύπλευρη κατανόηση της «θεολογίας της απελευθέρωσης», χρειάζεται να προσεγγίσουμε το ιστορικό πλαίσιο μέσα στο οποίο εμφανίζεται το κίνημα, όσο και την ιστορική μοναδικότητα του ίδιου του κινήματος.

Στο **πρώτο μέρος,** που είναι εισαγωγικό, προσεγγίζουμε ακροθιγώς κάποια κομβικά ιστορικά γεγονότα που αφορούν τη Λατινική Αμερική και τις πολιτισμικές της ιδιαιτερότητες που δημιουργούν τις κοινωνικές της μορφές, όπως τα συμβάντα της «Κατάκτησης» και της «Αποικιοκρατίας. Όπως θα δούμε, οι προσεγγίσεις της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αναφέρονται στην αποικιοκρατία ή την νέο-αποικιοκρατία διαρκώς και τη θέτουν στην πρώτη γραμμή της κοινωνιολογικής ανάλυσης τους. Με την κατάκτηση ξεκινά και μια διαδικασία πολιτισμικής εξάρθρωσης και συνάρθρωσης του πολιτισμικού χώρου της Λατινικής Αμερικής, μία διαρκής σύνθεση που σταδιακά μέσα στο χρόνο δημιουργεί τον σύγχρονο λατινοαμερικάνικο πολιτισμό. Κατανοούμε την

πορεία μετασχηματισμού και διαμόρφωσης ενός ιδιαίτερου πολιτισμικού τρόπου τον οποίο επικαλείται και ο οποίος ερμηνεύει την «θεολογία της απελευθέρωσης». Σε αυτή την πρώτη ενότητα διερευνούμε το ρόλο των χριστιανικών ταγμάτων στα πρώτα χρόνια της κατάκτησης αλλά και το ευρύτερα ρόλο της Εκκλησίας και των λαϊκών ιερέων καθόλη τη διάρκεια των χρόνων που ακολούθησαν. Μέσα από μια αφήγηση της πορείας των λαών προς την εθνική τους ανεξαρτησία, συνδέουμε το παρελθόν με την πολιτισμική, κοινωνική, πολιτική και εκκλησιαστική συγχρονία της ευρύτερης Λατινικής Αμερικής για να φτάσουμε στο χρόνο της «θεολογίας της απελευθέρωσης.

Στο **δεύτερο μέρος** της εργασίας πραγματευόμαστε δύο καίριες συμβολές στη διαμόρφωση του χαρακτήρα της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Η πρώτη, και ίσως η σημαντικότερη, είναι η συμβολή της Β΄ Βατικανής Συνόδου και η μεταρρύθμιση της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας που έλαβε χώρα με αυτή**,** μια πραγματική πνευματική «επανάσταση» του ρωμαιοκαθολικισμού. Η δεύτερη πολύ σημαντική συμβολή που προηγείται του θεολογικού κινήματος και το προετοιμάζει στην πράξη υπήρξε το κίνημα των λεγόμενων «Εκκλησιαστικών κοινοτήτων βάσης». Αποτέλεσε το εμπειρικό παράδειγμα του τρόπου της ποιμαντορικής δράσης πάνω στο οποίο στηρίχτηκαν οι θεολόγοι της απελευθέρωσης για να θεολογήσουν χωρίς να ιδεολογικοποιούν την πίστη.

Στο **τρίτο μέρος** της εργασίας μελετούμε την ιστορία και την ταυτότητα, δηλαδή τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κινήματος της «Θεολογίας της απελευθέρωσης». Μέσα από τα κείμενα των σημαντικότερων εκπροσώπων του θεολογικού ρεύματος, και κυρίως με βάση το θεμελιώδες κείμενο του Περουβιανού θεολόγου Γκουστάβο Γκουτιέρρεζ, προσεγγίζουμε τις έννοιες της «θεολογίας» και της «απελευθέρωσης» με τη σημασία που της αποδίδουν οι πρωταγωνιστές της, τη σχέση της με την πολιτική και την ιστορική επαναστατική πράξη. Μελετούμε τη σχέση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» και του μαρξισμού, αλλά και την πολιτιστική της ιδιαιτερότητα και αναφορικότητα.

Στο **τέταρτο μέρος** δίνουμε κάποια στοιχεία για την εξέλιξη του κινήματος και τη σύνδεση του με άλλες θεολογίες της απελευθέρωσης σε παγκόσμιο επίπεδο, αλλά κάνουμε και μια μικρή αναφορά για το πώς ήρθε η «θεολογία της απελευθέρωσης στην Ελλάδα.

Τέλος, στο **πέμπτο μέρος** επιχειρείται μια συμπερασματική κριτική αποτίμηση της.

ΜΕΡΟΣ Α:

«Θεολογία της Απελευθέρωσης»: προϊόν 500 χρόνων ιστορίας. Στοιχεία μακράς διάρκειας. Κατάκτηση και αποικιοκρατία.

«Σήμερα είναι επικίνδυνο …
και πρακτικά παράνομο
να είσαι αυθεντικός Χριστιανός στη Λατινική Αμερική».
Rutilio Grande[17]

«Ο νέος ζαπατισμός είναι το ευαγγέλιο συν το πόντσο,
η βιβλική παράδοση των ευαγγελιστών συν η αγροτική παράδοση των ξεριζωμένων ινδιάνων,
κι όλα αυτά στην υπηρεσία μίας θρησκείας της πατρίδας»
Ρεζίς Ντεμπραί (Regis Debray) [18]

«Ίσως αν ερχόταν στην Ισπανία ένας Αζτέκα […]
θα μπορούσε να θεωρήσει […] βάρβαρους τους Ισπανούς,
γιατί δεν έκαναν θυσίες στους θεούς τους, αλλά, αντίθετα,
έκαιγαν ζωντανούς στην πυρά τους αιρετικούς»
Fidel Castro[19]

[17] Alan Woods, Woods Alan, «Μαρξισμός και Θρησκεία», *Μαρξιστική Σκέψη,* τόμος 3, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 2011, σελ.303-304.
[18] Regis Debray, «La Guerilla Autrement», *Le Monde*, 14 Μαΐου 1996.
[19] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία,* μτφρ. Δέσποινα Μάρκου, Γνώσεις, Αθήνα, 1987, σελ.225.

ΜΕΡΟΣ Α:

«Θεολογία της Απελευθέρωσης»: προϊόν 500 χρόνων ιστορίας. Στοιχεία μακράς διάρκειας. Κατάκτηση και αποικιοκρατία.

1.1. Πολιτισμικός ρατσισμός και οικονομικοπολιτική εξάρτηση.

Ο Χριστόφορος Κολόμβος (Christobal Colon) φτάνει στην Νέα Γη το 1492.[20] Για τον ευρωπαίο άνθρωπο έκτοτε η ήπειρος που αυτός ονόμασε Αμερική θεωρείται ότι ανακαλύφτηκε και δεν κατακτήθηκε, επειδή για πρώτη φορά άνθρωπος, και συγκεκριμένα ο Ισπανός κατακτητής (conquistador) ως δυτικός άνθρωπος, γνωρίζει ολόκληρη την υδρόγειο.[21] Ο όρος «ανακάλυψη» περισσότερο αποτυπώνει τον τρόπο που ο ευρωπαίος κατακτητής κατανοεί μέσα από τη δική του ματιά και αντίληψη τον κόσμο που αυτός ανακαλύπτει, σαν να μην υπήρχε ο κόσμος αυτός έως τότε στην ανθρώπινη ιστορία ή σαν να υπήρχε ως κόσμος κρυμμένος ή μυστικός περιμένοντας καρτερικά μέσα στο χρόνο το δικό του δυτικό βλέμμα για να αποκαλυφθεί, για να εισέλθει στην ιστορία. Η «ανακάλυψη» του «Νέου Κόσμου» από τον ευρωπαίο δυτικό άνθρωπο καθίσταται μια παγκόσμια ανακάλυψη, καθώς πάντα ο ισχυρός την δική του ματιά και τα δικά του συμφέροντα ή και ενδιαφέροντα τα θεωρεί και τα επιβάλλει ως οικουμενικά. Και ο δυτικός άνθρωπος είναι την εποχή αυτή το ισχυρό πλάσμα της γης. Για πολλά χρόνια αυτή η οπτική του δυτικού τρόπου κατανόησης δεν είχε αλλάξει σημαντικά, αναδεικνύοντας και εδραιώνοντας έναν δυτικότροπο «οριενταλισμό», έναν δηλαδή τρόπο κατανόησης του πολιτισμικά έτερου «Άλλου», της διάθλασης της εικόνας του ιθαγενή/αυτόχθονα πληθυσμού και της πολιτισμικής του ιδιαιτερότητας μέσα από το δυτικό πολιτισμικό παράδειγμα.[22] Ο οριενταλισμός, δηλαδή ο πολιτισμικός ρατσισμός, αιτιολογεί και νομιμοποιεί την αποικιοκρατία στις συνειδήσεις των αποικιοκρατών, και πολλές φορές και σε αυτές των αποικιοκρατούμενων.

Η πολιτιστική διαφοροποίηση, αλλά και η ανάμειξη των δύο κόσμων χαρακτηρίζει έντονα τις σχέσεις αναμεταξύ τους από την περίοδο της αποικιοκρατίας και έκτοτε. Αυτές οι πρακτικές σχέσεις και οι κοσμοθεωρητικές εντάσεις ανάμεσα στον ευρωπαϊκό δυτικοευρωπαϊκό πολιτισμό και την αυτόχθονα συλλογική νοοτροπία στην Λατινική Αμερική,[23] συνεχίζονται μεταβαλλόμενες και μετασχηματιζόμενες διαρκώς μέσα στο χρόνο, εντάσεις που συναντάμε και στην εποχή της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Αυτή η πολιτισμική ιδιαιτερότητα εκφράζεται και εκφράζει και μια ιδιαίτερη θρησκευτικότητα.

---

[20] Αφηγήσεις του Κολόμβου για τις περιπέτειες του βρίσκουμε στο Christobal Colon, *Η Ανακάλυψη της Αμερικής, Ημερολόγιο Πλοίου 1492-1493,* μτφρ.-προλ.Ντίνος Βατικιώτης, Αίολος, Αθήνα, 1984. Τα ημερολόγια του Κολόμβου θα τα σώσει αντιγράφοντας τα ο Μπαρτόλομε Ντε Λας Κάσας στον οποίο θα κάνουμε μνεία αργότερα.

[21] Ο Κολόμβος νομίζει σε όλη του τη ζωή ότι απλά βρήκε έναν άλλο δρόμο για τις Ινδίες ή την Κίνα στην οποία και θέλει αρχικά να καταλήξει. Είναι γνωστή η φράση του: *«ο κόσμος είναι μικρός»* (επιστολή προς βασιλείς στις 7/7/1503, στο: Tzvetan Todorov, *Η Κατάκτηση της Αμερικής*, μτφρ.Κική Καψαμπέλη, επιμ.Ρίκα Μπενβενίστε, Νήσος, Αθήνα, 2004 (1985), σελ.16).

[22] Ο οριενταλισμός είναι η έννοια που εισήγαγε ο Έντουαρντ Σαϊντ και η οποία εκφράζει αυτή τη στρέβλωση του τρόπου του «Άλλου» μέσα από την κυρίαρχη δυτική οπτική και κατανόηση η οποία συστηματικά περιγράφει και αντιλαμβάνεται τον μη δυτικό ανατολίτη ή ιθαγενή άνθρωπο ως ένα εξωτικό και πολιτισμικά υποδεέστερο πλάσμα (Said, Edward, *Οριενταλισμός*, μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Νεφέλη, Αθήνα, 1996 (1978)).

[23] Η προσωνυμία «Λατινική» στο νότο της αμερικάνικης ηπείρου δίνεται περίπου το 1865 από τη Γαλλία και στη συνέχεια εδραιώνεται ως προσδιοριστικός όρος σε ολόκληρη την Ευρώπη (Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.,* σελ.571). Το ενδιαφέρον και το συμφέρον του Ναπολέοντα του 3ου ήταν να αντικαταστήσει τον όρο «Ισπανική Αμερική» που κυριαρχούσε έως τότε, για να ενισχύσει τις δικές του αποικιοκρατικές βλέψεις και προσπάθειες. Ο όρος «Λατινική» ήταν ευνοϊκός σε ένα βαθμό και για την Ισπανία, αφού αναφέρονταν στις κοινές πολιτιστικές αναφορές στον ρωμαϊκό πολιτισμό των δύο χωρών. Βεβαίως η γλώσσα θα παίξει κεντρικό ρόλο σε αυτή την επιλογή, αφού σε όλες τις χώρες της Νότιας Αμερικής κυριαρχούν τα Ισπανικά και τα Πορτογαλικά (βλ. Σωτηρόπουλος Δημήτρης, «Η Λατινική Αμερική», στο συλλογικό: Σωτηρόπουλος Δ., Ρούσσος Σ., Σκλιάς Π., Χουλιάρας Α., *Ο Τρίτος Κόσμος: Πολιτική, Κοινωνία, Οικονομία, Διεθνείς Σχέσεις,* Παπαζήσης, Αθήνα, 2005, σελ. 138).

Ο Κολόμβος εκφράζει στην εποχή του την δυτική πολιτισμική ιδιαιτερότητα: συνθέτει δύο κεντρικές επιθυμίες και επιδιώξεις στο προσωπικό του όραμα και κινητοποιεί με αυτές τις ενέργειες του. Στις επιστολές του προς το στέμμα υπόσχεται χρυσάφι,[24] ενώ προς τον πάπα Αλέξανδρο ΣΤ΄ σε επιστολή του το 1502 αναφέρει ότι: *«[…] ελπίζω στον Κύριο μας να μπορέσω να διαδώσω το Άγιο Όνομα του και το Ευαγγέλιο του στην οικουμένη»*.[25] Η κατάκτηση και η ανακάλυψη συμβαδίζουν για τον Κολόμβο και τους κονκισταδόρες. Και είναι κατάκτηση τόσο οικονομικοπολιτική, όσο και θρησκευτική. Στο *«[…] μυαλό του Κολόμβου, η διάδοση της πίστης και ο εξανδραποδισμός συνδέονται άρρηκτα»,*[26] αφού αποτελούν για τον Κολόμβο δυνατότητες και ευκαιρίες εκπολιτισμού τους! Η κατάκτηση και η αποικιοκρατία, χαρακτηρίζεται από τους κατακτητές για την εκπολιτιστική, σωτήρια τελικά για τους ιθαγενείς, λειτουργία της. Βεβαίως, αν ο αυτόχθονας δεν υπακούσει σε αυτές τις «σωτήριες», «εκπολιτιστικές» πρακτικές και δεν εκχριστιανιστεί, δικαιολογείται για πολλούς κονκισταδόρες και αποίκους να υποστεί τα χειρότερα βασανιστήρια, έως και την θανάτωση του.[27] Αυτή η ιστορική συγκυρία της δράσης πολλών τυχοδιωκτών, εξερευνητών, κατακτητών, χαρακτηρίζει το πολιτιστικό φορτίο του «Νέου Κόσμου». Η συνάντηση των πολιτισμών δημιουργεί σχέσεις πολιτικές, οικονομικές, συλλογικών νοοτροπιών και θρησκευτικών νοηματοδοτήσεων του κόσμου, σχέσεις εν τέλει πολιτισμικής επικυριαρχίας η οποία αρχίζει να αλλάζει μόλις στον 19ο και κυρίως στο δεύτερο μισό του 20ου αιώνα, οπότε και ο λατινοαμερικάνικος πολιτισμός της εποχής αναπτύσσει μια νέα αυτοπεποίθηση.

Αυτή η πεποίθηση στην καθολική ανωτερότητα του δυτικού πολιτισμικού τρόπου και του χριστιανισμού όπως γίνονταν κατανοητός από τους περισσότερους κατακτητές και η επιδίωξη της καθολικής του κυριαρχίας, φέρει εντός του όχι τον Χριστό αλλά έναν αποτρόπαιο ολοκληρωτισμό. Πράγματι: για τον Κολόμβο και τους Ισπανούς κατακτητές, όποιος δεν είναι Χριστιανός (ταυτόσημος), είναι άθεος ή άθρησκος ή ειδωλολάτρης (έτερος), δηλαδή κατώτερος και δικαίως μπορούν να τον συμπεριφερθούν ως δούλο.[28] Ο

---

[24] Tzvetan Todorov, *Η Κατάκτηση της Αμερικής, ο.π.,* σελ.17,18. Είναι βέβαιο ότι το βασικό κίνητρο της Ισαβέλλας και του Φερδινάνδου, των λεγόμενων και «Καθολικών βασιλέων» της Ισπανίας, ήταν η πολιτική ισχύς και το χρυσάφι το μέσο για την αποκτήσουν. Οι βασιλείς δεν επιθυμούν το χρυσάφι για να επιτύχουν κάποια συσσώρευση πλούτου και μετά μια επανεπένδυση. Επιθυμούν τον πλούτο για τη χρηματοδότηση αφενός του πολυτελούς τους βίου και αφετέρου των πολέμων που θα τους διασφαλίσουν δόξα και πολιτική ισχύ. Η οικονομία, ως η διαδικασία της παραγωγής και της ανταλλαγής προϊόντων, δεν είναι ακόμα το πολιτιστικό, κοινωνικό πεδίο που κυριαρχεί στη δυτική συλλογική νοοτροπία.

[25] Tzvetan Todorov, *ο.π.,* σελ.21. Η θρησκευτικότητα του Κολόμβου δεν είναι προσχηματική και υποκριτική για να αποκομίσει την εύνοια του Βατικανού. Είναι διάχυτη στα ημερολόγια του, ενώ ο ίδιος δεν ταξιδεύει ποτέ την Κυριακή. Σε κάθε περίπτωση αποτελεί το πολιτιστικό φορτίο, το συνειδησιακό φίλτρο που του επιτρέπει να ερμηνεύει ενέργειες και γεγονότα. Το ευρύτερο σχέδιο του Κολόμβου ήταν να αποκτήσει πλούτο από την Κίνα αφού πίστευε τα κείμενα του Μάρκο Πόλο και στα οποία ο Βενετός έμπορος και θαλασσοπόρος βεβαίωνε ότι το χρυσάφι ρέει άφθονο εκεί. Με τον πλούτο που θα μάζευε ο Κολόμβος σκόπευε να χρηματοδοτήσει μια σταυροφορία επανακατάκτησης των Αγίων Τόπων (Tzvetan Todorov, *ο.π.,* σελ.21,22,23). Το χρήμα ακόμα δεν έχει μετατραπεί στον «κοσμικό Θεό» των κοινωνιών όπως θα αρχίσει να συμβαίνει με την επέκταση των καπιταλιστικών κοινωνικών σχέσεων. Παραμένει ακόμα για πολλούς ένα μέσο για εντελώς διαφορετικούς σκοπούς. Πάνω απ΄ όλα όμως, ο Κολόμβος εκφράζει το πνεύμα του ίδιου του ταξιδιού, του εξερευνητή· του ανθρώπου που επιθυμεί το νέο και το ανεξερεύνητο (Tzvetan Todorov, *ο.π.,* σελ.24-25). Δεν είναι ένας Οδυσσέας που η τύχη ή η μοίρα του έφερε περιπέτειες που δεν επιθυμούσε καθώς επιδίωκε την επιστροφή του στην Ιθάκη. Ο Κολόμβος ήταν ένας ανήσυχος νους που ήθελε να δει, να ανακαλύψει, να κατακτήσει καινούριους τόπους. Αυτός ο ανήσυχος νους θα είναι χαρακτηριστικό στοιχείο όλων των δυτικών κονκισταδόρων και των πρώτων αποίκων του Νέου αποκαλυπτόμενου Κόσμου.

[26] Tzvetan Todorov, *ο.π.,* σελ.74.

[27] Αυτό το δυτικό πολιτισμικό περιεχόμενο που κομίζει ο Κολόμβος στο «Νέο Κόσμο» εκφράζεται και από το ίδιο το όνομα του: Χριστόφορος (Christóbal) είναι αυτός που οδηγεί ή φέρει το Χριστό (Christum Ferens), και Κολόν (Colon), είναι ο αποικιστής, αυτός που δημιουργεί την αποικία (colony) και κομίζει το καινούριο με την εξερεύνηση. Είναι αυτός που φέρει το ενδιαφέρον, αλλά και το συμφέρον του αποικιστή, του κατακτητή, αυτός που συνδέει τον προσηλυτισμό και την αποικιοκρατία ως κοινωνική και πολιτική εκμετάλλευση. (Tzvetan Todorov, *ο.π.,* σελ.43). Ο Κολόμβος ήταν Γενουάτης. Στην Πορτογαλία τον ονόμαζαν Κολόμο, ενώ Κολόν αναφέρονταν στην Ισπανία. Ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί το όνομα του αλλά υπογράφει Christo Ferens, δηλαδή ο «φέρων τον Χριστό» (δες και: Christobal Colon, *Η Ανακάλυψη της Αμερικής, ο.π.,* σελ.17, υποσημείωση 1).

[28] Είναι χαρακτηριστικό, ότι την ίδια χρονιά της «ανακάλυψης» του Νέου Κόσμου, το 1492, η Ισπανία νικά και τον εσωτερικό της εχθρό, τον εσωτερικό «άλλο»· αφενός υποτάσσει τους Μαυριτανούς στη μάχη της Γρανάδας στο νότο και ταυτόχρονα διώχνει από την Καταλονία στο βορρά (Βαρκελώνη) τους Εβραίους (πολλοί από τους οποίους εγκαθίστανται τελικά στη Θεσσαλονίκη, οι λεγόμενοι Σεφαραδίτες Εβραίοι).

Τοντόροφ δείχνει ότι τόσο η οπτική της ισότητας ως ομοιότητας και ταυτότητας της ανθρώπινης κοσμοθεώρησης, όσο και της άνισης ετερότητας (και όχι της ίσης-ισάξιας ετερότητας), αποτελεί τη βασική θέση της κυριαρχίας που επέτρεψε τον δυτικό άνθρωπο να επιβληθεί σταδιακά σε όλη την υδρόγειο ως *«ο περιούσιος ανώτερος λαός»,* στηριζόμενος στην στρατιωτική και τεχνολογική ισχύ, αναπτύσσοντας συστηματικά τον δυτικότροπο πολιτισμικό (ενίοτε και φυλετικό) ρατσισμό του. Οι νίκες επί των άλλων επέτρεπαν την αλαζονεία του δυτικού κόσμου να γίνει υπερτροφική. Η σχέση οριοθέτησης ως σχέση αποκλεισμού ή περιορισμού της περιφέρειας από το μητροπολιτικό της κέντρο, χαρακτηρίζει τις σχέσεις του δυτικού κόσμου και των «Νέων Χωρών», σε αυτό το πλαίσιο ιστορικών σχέσεων που ονομάστηκε αποικιοκρατία. Στην λατινοαμερικάνικη ήπειρο δημιουργήθηκε μια πολλαπλή πραγματικότητα διαφορετικών κόσμων και συλλογικών νοοτροπιών που σχετίζονταν μεταξύ τους σε σημαντικές πολιτιστικές συνθέσεις.[29]

Μέσα σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία θα παίξει σημαντικό ρόλο. Στους κόλπους της θα βρούμε όλες τις στάσεις· ιερείς που ενίσχυσαν την καταπίεση και άλλους που συνέδραμαν την αντίσταση σε αυτή. Στον εργαλειακό, χρηστικό λόγο της «ανακάλυψης» ως εκμετάλλευσης, θα αντιταχθεί ήδη από τις πρώτες ημέρες της κατάκτησης μια «αποκαλυπτική», αγαπητική θεολογία. Αυτή η ιστορική πραγματικότητα θα διατρέξει τον ιστορικό χρόνο της Λατινικής Αμερικής και θα φτάσει μέχρι το θεολογικό ρεύμα και κοινωνικό κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Αυτός ο αποκαλυπτικός αντιστασιακός θεολογικός λόγος θα εμφανιστεί για πρώτη φορά στη Λατινική Αμερική το 1511 με το κήρυγμα του Δομινικανού μοναχού Αντόνιο Ντε Μοντεσίνος (Antonio de Montesinos) ενάντια στην δουλοπαροικία και την αμαρτία μέσα στην οποία ζουν οι κατακτητές. Ο Μοντεσίνος θα εμπνεύσει την σημαντικότερη μορφή της εποχής, τον Δομινικανό Μπαρτόλομε Ντε Λας Κάσας (Bartolome De las Casas: 1484-1566), στον οποίο αναφέρεται και παραπέμπει μία ολόκληρη παράδοση αγώνων υπέρ των ιθαγενικών πληθυσμών σε ολόκληρη την Λατινική Αμερική. Ο Κάσας υπήρξε μια εμβληματική αποστολική μορφή με συστηματική και ακούραστη δράση υπέρ των φτωχών και εξαθλιωμένων ιθαγενικών πληθυσμών.[30] Το

Ταυτόχρονα «ανακαλύπτει» τον εξωτερικό της εχθρό, τον εξωτερικό «άλλο» στους αυτόχθονες της Νέας ηπείρου την οποία και βαφτίζουν «κατ΄ εικόνα και ομοίωση τους», Νέα Ισπανία (και αργότερα Λατινική Αμερική). Το 1492 είναι η «ανακάλυψη» και η απόρριψη της ετερότητας.

[29] Η πολιτισμική σχέση επικυριαρχίας είναι αντίστοιχα και μια οικονομική και πολιτική σχέση επιβολής και εκμετάλλευσης της Λατινικής Αμερικής από την Ευρώπη. Στα πορτογαλικά, στο πρώτο έθνος που επεκτάθηκε πέρα από την ήπειρο του, τα ελληνικά ρήματα «εξερευνώ» και «εκμεταλλεύομαι» αποδίδονται από το ίδιο ρήμα explorer. Ακόμα και σήμερα επισημαίνει ο Νίκος Πρατσίνης *«[...] πολλές περιοχές του τέταρτου κόσμου χαρακτηρίζονται αγγλικά στον οικονομικό χάρτη ως unexplored, που σημαίνει ότι δεν έχουν διερευνηθεί ακόμη οι δυνατότητες οικονομικής τους εκμετάλλευσης»* (Πρατσίνης Νίκος εισαγωγή στο: Alvar Nunez Cabeza de Vaca, *Ναυάγια: ένας τυχοδιώκτης στον Νέο Κόσμο,* μτφρ-εισ.-σχόλια: Νίκος Πρατσίνης, Στοχαστής, Αθήνα, 1995, σελ.27). Γίνεται αντιληπτό, ότι όταν σε μια γλώσσα, η έννοια της «ανακάλυψης» *σημαίνει* αλλά και εκφράζει το κοινωνικό *είναι* της «αναγκαιότητας προς χρήση κάποιου πράγματος», η έννοια «περιπέτεια», *σημαίνει* αλλά και εκφράζει το κοινωνικό *είναι* «της γνώσης ως εμπειρίας σε κάτι», τότε η γνώση των πραγμάτων, αλλά και τα πράγματα καθαυτά, είναι αδιαχώριστα από την εκμετάλλευση τους. Όλη η Λατινική Αμερική θα γίνει αντικείμενο ανακάλυψης, εξερεύνησης, δηλαδή εκμετάλλευσης. Αυτή η γνώση και η χρήση της, η ανακάλυψη και η εκμετάλλευση που συνεπάγεται, αφορά τους φυσικούς πόρους, τις πρώτες ύλες, τον υπάρχοντα πλούτο και τα χρηστικά αντικείμενα, αλλά και τους ανθρώπους που πλέον δεν διαφοροποιούνται από τα αντικείμενα, γινόμενοι πράγματα και οι ίδιοι προς χρήση. Η «πραγμοποίηση» πολλών ιθαγενών αιτιολογείται από τους κατακτητές εξαιτίας της άρνησης τους να εκχριστιανιστούν. Ο πολιτισμός της ανακάλυψης ως γνώσης και ως εκμετάλλευσης και χρησιμοθηρίας, είναι ο δυτικός πολιτισμός των κονκισταδόρων. Βέβαια, η πραγματικότητα της καταπίεσης θα δημιουργήσει και την πραγματικότητα της αντίστασης σε αυτήν.

[30] Ο Κάσας είναι ωστόσο άνθρωπος της εποχής του. Για να «σώσει» τους ιθαγενείς από τα βάσανα τους προτείνει την αντικατάσταση τους από μαύρους, σε έναν ιδιότυπο «θεολογικό ρατσισμό». Ο Κάσας αν και θα παραιτηθεί το 1514 από το δικαίωμα χρήσης των Ινδιάνων που του δόθηκαν για να τον υπηρετούν, εντούτοις ακόμα και το 1544 θα έχει μαύρο δούλο. Αυτό είναι το πνεύμα της εποχής, όχι όμως και η άποψη του Κάσας ο οποίος θεωρεί ότι: *«[...] άδικα και τυραννικά έχουν γίνει σκλάβοι οι μαύροι, γιατί οι ίδιοι λόγοι ισχύουν και για κείνους και για τους Ινδιάνους»* (Bartolome De las Casas, *Historia de las Indias,* Fondo de Cultura Económica, Μεξικό, τ.3, 1951, σελ.102, στο: Todorov Tzvetan, *ο.π.,* σελ.258). Συνεπώς ο «θεολογικός ρατσισμός» στον Κάσας δεν υπάρχει και η στάση του αιτιολογείται από τις συνήθειες μιας εποχής την οποία προσπαθεί να αλλάξει. Κρίνοντας πως ο αγώνας υπέρ των μαύρων είναι αδιέξοδος προσπαθεί τουλάχιστον να σώσει τους Ίντιος. Ο Κάσας, όπως και οι περισσότεροι ιερείς που θα υπερασπιστούν αυτή την εποχή τους ιθαγενικούς πληθυσμούς, προσπαθούν να

χριστιανικό έργο, είναι στάση ζωής, είναι τρόπος ζωής και λόγος/νόημα ζωής. Ο Κάσας προαναγγέλει τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Από την «ανακάλυψη της Αμερικής» έως τη «θεολογία της απελευθέρωσης» έχουμε μια πορεία 500χρόνων. Αυτή την πορεία των 500 χρόνων αγώνα της λατινοαμερικάνικης αντιστασιακής θεολογίας θα προσεγγίσουμε αρχικά μέσα από την ιστορική διαδικασία της αποικιοκρατίας του Νέου Κόσμου.

1.2. Το ιστορικό πλαίσιο μιας αποικιοκρατίας: Τα χριστιανικά τάγματα.

Με τις παπικές βούλες του 1493 και τη «Συνθήκη της Τορδεσίλιας» το 1494, η Ισπανία και η Πορτογαλία μοιράζουν τις κτήσεις τους στην Αμερική υπό τη σύμφωνη γνώμη του πάπα. Στη συνθήκη αναγράφεται και το πως θα αντιμετωπιστούν οι ιθαγενικοί πληθυσμοί από το στέμμα και τη ρωμαιοκαθολική εκκλησία. Το στέμμα και η επίσημη ρωμαιοκαθολική εκκλησία επιλέγει το σκεπτικό περί ειδωλολατρίας και την προοπτική του εκχριστιανισμού των ειδωλολατρών. Τα οφέλη για την εκκλησία είναι πολλαπλά: αφενός ο προσηλυτισμός επιτρέπει στην καθολική εκκλησία την επέκταση της στους αυτόχθονες πληθυσμούς και την εδραίωση της πίστης σε αυτούς. Το προσηλυτιστικό έργο δικαιώνει στα μάτια του Θεού τους προσηλυτιστές και σώζει σύμφωνα με αυτούς τις ψυχές των προσηλυτισμένων. Συντελούνταν έτσι ένα θείο έργο και πραγματώνονταν ο αποστολικός ρόλος της εκκλησίας. Αφετέρου, επιτυγχάνεται η ισχυροποίηση της εκκλησίας στις τοπικές κοινωνίες, αποκτώντας θρησκευτικό, αλλά και κοινωνικό ρόλο· επιπλέον, διασφαλίζονται τα εκκλησιαστικά έγγεια δικαιώματα και στην κατακτημένη γη που μετατρέπονται πλέον σε εκκλησιαστική περιουσία. Η εκκλησιαστική γη ως «γη του Θεού» ανήκει στο Θεό και συνεπώς στον εκπρόσωπο του στη γη στον επικεφαλής της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας, στον πάπα. Από τον πάπα εκχωρείται στον μονάρχη και τους ακολούθους του για χρήση. Τα εδάφη των ειδωλολατρών ως χριστιανική-παπική ιδιοκτησία μπορούν να παραχωρηθούν σε διάφορους χριστιανούς encomenderos εφόσον ήταν ακατοίκητα, αλλά και σε θρησκευτικά τάγματα, πάλι με τον θεσμό της encomiendas. Τέλος, με αυτή τη θέση η εκκλησία επιτρέπει στον βασιλιά τον έλεγχο της αυθαιρεσίας και της συγκέντρωσης της δύναμης των ευγενών η οποία θα μεγάλωνε επικίνδυνα αν αποκτούσαν αποκλειστικά δικαιώματα πάνω στους πληθυσμούς και τη γη τους. Η «Συνθήκη της Τορδεσίλιας» αντιμετωπίζει τους ιθαγενείς του «Νέου Κόσμου» ως εν δυνάμει χριστιανούς, άρα και ισόνομους με τους Ισπανούς, εφόσον όμως δεχτούν τον προσηλυτισμό τους.[31] Κατάκτηση όμως χωρίς εκμετάλλευση δεν νοείται αφού δεν συναντάται εμπειρικά στην ιστορία ποτέ. Ο βαθμός της εκμετάλλευσης είναι που διαφοροποιείται.

διατηρήσουν μια ισορροπία ανάμεσα στα αντικρουόμενα συμφέροντα για να αποκομίσουν το όφελος που πιστεύουν ότι μπορούν από αυτά. Καθώς η δουλοκτησία των μαύρων είναι από χρόνια εδραιωμένη ενώ των ιθαγενών συντελείται στην εποχή τους, αγωνίζονται να αποφευχθεί αυτό που δεν έχει ακόμα συντελεστεί. Υπάρχει και ένα επιπλέον ενδιαφέρον στοιχείο σε αυτή τη σχέση χριστιανισμού και μαύρου πληθυσμού, σε ότι αφορά την ειλικρινή διάθεση του πρώτου να προσηλυτίσει τον δεύτερο και την πραγματική άρνηση του δεύτερου να δεχτεί την προσφερόμενη σε αυτόν νέα πίστη. Αν και έχει παρατηρηθεί ιστορικά ότι οι μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες και οι ισχυρές θρησκείες της ανατολής, εύκολα προσηλυτίζουν πιστούς ανιμιστικών θρησκειών, εντούτοις ο ρωμαιοκαθολικισμός σε αντίθεση με τον μουσουλμανισμό αν και επεκτάθηκε στη βόρειο Αφρική, δεν πέτυχε σημαντικά πράγματα στη «μαύρη ήπειρο». Αυτή η εξέλιξη οφείλεται μάλλον σε αυτό που διαπιστώνει ο Φιντέλ Κάστρο ως βασικό κίνητρο του δυτικού ανθρώπου στη «μαύρη ήπειρο»: *«Στην Αφρική, αιώνες ολόκληρους οι Δυτικοί δεν αφοσιώθηκαν βασικά στη διδασκαλία του χριστιανισμού, αλλά στην παραγωγή σκλάβων»* (Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.308). Για τον Κάσας μόνο η ελεύθερη βούληση του αυτόχθονα να έρθει κοντά στο Θεό, που πραγματώνεται ή ευνοείται με το αποστολικό έργο αγάπης και όχι με τις λόγχες των κατακτητών έχει αξία: *«[…] το ευαγγέλιο δεν διαδίδεται με τις λόγχες, αλλά με το λόγο του Κυρίου, με τη χριστιανική ζωή […] ο πόλεμος γεννά μίσος όχι αγάπη για τη θρησκεία μας […] οι ινδιάνοι πρέπει να οδηγηθούν στη χριστιανική πίστη με την ταπεινότητα, με τη φιλευσπλαχνία, με τον άγιο βίο και με το λόγο του Κυρίου»* (Bartolome de Las Casas, *Apologia, ο.π.*, σελ.300, στο: Wallerstein Immanuel, *Ευρωπαϊκός Οικουμενισμός, ο.π.*, σελ.25. Μία σπουδαία μελέτη πάνω στο ζήτημα αυτών των εγκλημάτων βρίσκουμε στο: Sherburne F. Cook, *Woodrow Borah, Essays in population history: Mexico and the Carribean*, τ.Α΄, University of California Press, 1971).

[31] Οι Ισπανοί και οι Πορτογάλοι δεν έκαναν σκλάβους τους ιθαγενικούς πληθυσμούς αλλά εισήγαγαν μαύρους σκλάβους από την Αφρική. Ο εκχριστιανισμός είναι ένας σημαντικός λόγος αφού για το στέμμα εξυπηρετεί την εξασφάλιση καλών σχέσεων με το Βατικανό. Βεβαίως ο συγκεντρωτισμός της μητρόπολης και η επιθυμία της να μην αναγνωρίσει αυτούς τους πληθυσμούς ως ιδιόκτητα περιουσιακά στοιχεία των

Είναι σαφές, ότι ακόμα και αν υποθέσουμε ότι ο ιθαγενής είχε την επιλογή να εκχριστιανιστεί και να σωθεί και το έκανε με όλη του την καρδιά, αυτό δεν τον καθιστούσε και ισότιμο με τον Ισπανό ή τον Πορτογάλο αποικιοκράτη. Τους όρους τους είχε θέσει ο δεύτερος εξαρχής. Η ισότητα που πρότεινε δεν ήταν καν ένας τίμιος αφομοιωτισμός: *«Οι Ινδιάνοι τίθενται ευθύς εξαρχής ως κατώτεροι, διότι τους κανόνες του παιχνιδιού τους αποφασίζουν οι Ισπανοί. Η ανωτερότητα εκείνων που εκφωνούν το Requerimiento, θα μπορούσαμε να πούμε, εμπεριέχεται ήδη στο γεγονός ότι εκείνοι μιλάνε, ενώ οι Ινδιάνοι ακούνε».*[32]

Η παπική Εκκλησία εντούτοις, θεωρούσε και δικαιολογημένα, πιο δύσκολο τον προσηλυτισμό υπό καθεστώς σκλαβιάς, γνωρίζοντας ότι με την απόλυτη καταπίεση η αποδοχή του Θεού δεν ήταν εφικτή. Το στέμμα δεν ήθελε εμπλοκές πάνω στις εκκλησιαστικές αποφάσεις, αφού σε κάθε περίπτωση εξυπηρετούνταν και τα δικά του συμφέροντα, ενώ η μεταφορά και η χρήση των μαύρων και των μουσουλμάνων του Μαρόκου που ήταν φημισμένοι καλλιεργητές ήταν πολύ φθηνότερη από την εκπαίδευση των ιθαγενών ενώ και στην συμπεριφορά τους ήταν πιο πειθαρχημένοι από τους αυτόχθονες πληθυσμούς.

Ο προσηλυτισμός των ιθαγενικών πληθυσμών στον χριστιανισμό έγινε τόσο από τους κονκισταδόρες όσο και από την επίσημη ρωμαιοκαθολική εκκλησία μέσω των λειτουργών της. Ως επί το πλείστον όμως, το ρόλο του εκχριστιανισμού θα τον αναλάβουν τα χριστιανικά τάγματα. Το στέμμα γρήγορα διαπιστώνει την απροθυμία των τοπικών αρχόντων[33] να επιτελέσουν προσηλυτιστικό έργο με άμεσο κίνδυνο να χάσει την υποστήριξη του Βατικανού, αλλά και τον έλεγχο στις νέες κτήσεις από την αυξανόμενη ισχύ των κονκισταδόρων. Ταυτόχρονα ο μονάρχης προσπαθεί να αποφύγει την άμεση εμπλοκή στο «Νέο Κόσμο» της διεφθαρμένης και σπάταλης ιεραρχίας της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας. Οι μοναχοί δεν θα προτιμηθούν ούτε αυτοί, γιατί σύμφωνα με σχετική αναφορά των εισαγγελέων του Συμβουλίου των Ινδιών του 1784 κηρύττουν τον αυστηρό εγκλεισμό και τη ζωή του στοχασμού με αποτέλεσμα να είναι ακατάλληλοι για το συγκεκριμένο προσηλυτιστικό έργο με το οποίο έπρεπε να διασφαλιστεί ταυτόχρονα και η εκμετάλλευση της εργατικής δύναμης των ιθαγενών από τους κατακτητές. Προκρίνεται ως λύση η ανάληψη αυτού του ρόλου από τα χριστιανικά τάγματα. Στο «Νέο Κόσμο» αποστέλλονται Ιησουίτες, Φραγκισκανοί, Δομινικανοί, Αυγουστινιανοί, μέλη του τάγματος της Μερθέδ, όχι όμως Βενεδικτίνοι.[34]

Τα χριστιανικά τάγματα ήταν σε σημαντικό βαθμό αυτονομημένα από τον πάπα και χρειάζονταν μόνο την αυτοκρατορική συγκατάθεση για να δράσουν ιεραποστολικά στον Νέο Κόσμο. Αυτή η αυτονομία από το Βατικανό και η ταυτόχρονη εξάρτηση από το στέμμα χρησιμοποιείται από αυτό για να διασφαλίζεται ο έλεγχος

τοπικών αρχόντων ώστε αυτοί να μην αυξήσουν τη δύναμη τους, είναι ο άλλος σημαντικός λόγος που αναφέρθηκε εδώ. Όμως ο Πρατσίνης μας δίνει ορισμένους ακόμα σημαντικούς λόγους γι΄αυτή την επιλογή: *«[…] πιθανόν το άρτια οργανωμένο πολιτικοοικονομικό οικοδόμημα των Μάγια (και των Αστέκων), σε συνδυασμό με την στρατηγική της Κατάκτησης που βασίστηκε σε συμμαχίες με ντόπιους ηγεμόνες, να ήταν η βαθύτερη αφορμή του ότι οι ινδιάνοι δεν έγιναν «στα ίσα» σκλάβοι». Το πολιτικό κόστος της «αναμπουμπούλας» που θα συνεπαγόταν μια τέτοια τακτική, ίσως να θεωρήθηκε απαγορευτικό από τους Ισπανούς ιθύνοντες, Ή σαφέστερα, η διάρρηξη των κοινωνικοοικονομικών και πολιτικών δομών στη Μεσοαμερική –των ήδη υπαρχόντων- θα δυσχέραινε την προσάρτηση της στην Αυτοκρατορία, εφόσον ακολουθήθηκε σε μεγάλο βαθμό, στην πρώτη φάση της κατάκτησης κυρίως, τακτική προσεταιρισμού της ντόπιας εξουσίας με την παραχώρηση «αυτοδιοίκησης» και τα γνωστά στους Ισπανούς «παντρολογήματα» ευγενών […] ήταν άπειρα πιο προσφορότερο, από πολιτική κι οικονομική σκοπιά, να «μεταφυτευθούν» φύρδην-μίγδην νέγροι διαφορετικών φυλών, και συνεπώς γλωσσών κι εθίμων, στην αντίπερα όχθη του Ατλαντικού, από το να αποσαρθρωθούν οι ντόπιες κοινωνικές ενότητες με παγιωμένες ιεραρχίες και να γίνουν μετακινήσεις πληθυσμών. Ή ακόμη, να υιοθετηθεί η μακροπρόθεσμα «παρακινδυνευμένη» λύση του να ριχθούν στη σκλαβιά συμπαγείς κοινωνικά πληθυσμοί»* (Πρατσίνης Νίκος, σχόλια στο: De Landa Diego, *ο.π.,* σελ.242, υποσημείωση 55).

[32] Todorov Tzvetan, *ο.π.,* σελ.223.

[33] Η στάση των τοπικών αρχόντων προκύπτει αφενός από την απροθυμία τους να δημιουργήσουν ένα στρώμα ιθαγενών που ενδιαφέρεται μόνο για πνευματικά θέματα και όχι για την εργασία, αφετέρου επειδή ο προσηλυτισμός ήταν χρονοβόρος αποσπώντας από την εργασία και τέλος επειδή σε άμεση επαφή με τους ιθαγενείς έρχονταν οι πιο αμόρφωτοι άποικοι που ούτε τη γλώσσα των ιθαγενών ήθελαν ή μπορούσαν να μάθουν για να κηρύξουν σε αυτή, ούτε και το ευαγγέλιο γνώριζαν ιδιαίτερα καλά για να κατανοήσουν το μήνυμα του και να το μεταδώσουν (Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.,* σελ.50, υποσημείωση 4).

[34] Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.,* σελ.50.

της εξουσίας του πάπα και να αποσπά ο μονάρχης από αυτόν οφέλη. Ταυτόχρονα κάποια από αυτά τα τάγματα, τα λεγόμενα επαιτικά τάγματα όπως οι Φραγκισκανοί και οι Δομινικανοί, διακήρυτταν την ευαγγελική φτώχεια και την αυτοσυγκράτηση και δεν αποτελούσαν επικίνδυνο αντίπαλο για τον μονάρχη, αφού δεν εμπλέκονταν στα δικά του ενδιαφέροντα και συμφέροντα. Δεν ήταν δηλαδή καθόλου ύποπτα για πλουτισμό ή για ενέργειες διεκδίκησης κάποιου μεριδίου της πολιτικής εξουσίας σε αντίθεση με τους ευγενείς, τους τυχοδιώκτες κονκισταδόρες ή ακόμα και το Βατικανό.

Το Τάγμα των Φραγκισκανών (των «ελασσόνων αδελφών») του Αγίου Φραγκίσκου της Ασίζης, επονομαζόμενου και «Φτωχούλη του Θεού», είναι το πρώτο τάγμα που φτάνει επίσημα στο Νέο Κόσμο, και συγκεκριμένα στο Μεξικό, το 1524. Αυτά τα πρώτα χρόνια παίζει σημαντικό ρόλο, όντας και το πολυπληθέστερο.[35] Οι ρίζες του φτάνουν στα θρησκευτικά ουτοπικά κοινωνικά κινήματα του 12ου αιώνα που επεδίωκαν την κοινωνική ισότητα και την κοινοκτημοσύνη, την άρνηση δηλαδή της ιδιωτικής περιουσίας. Η διακήρυξη της «ευαγγελικής φτώχειας» των Αποστόλων και η άρνηση της ιδιωτικής περιουσίας και της κατοχής γης και υλικών μέσων, θα τους φέρουν σε σφοδρή σύγκρουση με τον πάπα που διαρκεί αιώνες (αφού οι μαθητές του Ιησού δεν είχαν ατομική ιδιοκτησία, γιατί έχει ο πάπας; ρωτούσε αυστηρά ο Δουνς ο Σκώτος (Duns Scotus) τον 14ο αιώνα κατακεραυνώνοντας την Αγία Έδρα). Αυτό το πνεύμα που συνεχίζει τη σκέψη του Θωμά του Ακινάτη το συναντούμε σε πολλούς ριζοσπάστες σχολαστικούς και ουμανιστές μοναχούς των χριστιανικών ταγμάτων αλλά και σε ρωμαιοκαθολικούς ιερείς. Η ριζοσπαστική αυτή θεολογική σκέψη αλλά και ποιμαντορική της πρακτική αμφισβητεί ότι ο πάπας έχει δικαιοδοσία στα εδάφη του «Νέου Κόσμου» ώστε να μπορεί να τα παραχωρεί στο στέμμα. Καθώς ο Ιησούς και οι απόστολοι δεν ήθελαν να είναι επίγειοι ηγεμόνες και ιδιοκτήτες, δεν μπορεί να είναι ούτε και ο πάπας. Οι συγκρούσεις είναι έντονες και παίζουν σημαντικό ρόλο στην απόφαση του στέμματος και του Βατικανού σχετικά με την αποστολή και την δραστηριοποίηση των ταγμάτων στην νέα ήπειρο. Αφενός, ο ζήλος των μελών των ταγμάτων ήταν εγγύηση για την αποτελεσματικότητα του ιεραποστολικού και προσηλυτιστικού σκοπού. Αφετέρου, η φυγή των ταγμάτων από την Ευρώπη αποδυνάμωνε τη θέση τους και εκτόνωνε την ένταση που καλλιεργήθηκε τα προηγούμενα χρόνια ανάμεσα σε αυτά και την εξουσία του πάπα με την προσμονή από αυτόν ότι σταδιακά θα μπορέσει το Βατικανό να ελέγξει τη δράση τους στο «Νέο Κόσμο». Ο έλεγχος επιδιώκεται άλλοτε με τοποθετήσεις σε σημαντικές θέσεις ιερέων και επισκόπων αφοσιωμένων στον πάπα, άλλοτε με τη δράση των Ιησουιτών και άλλοτε με την υποστήριξη φιλοπαπικών μοναχών των ίδιων των χριστιανικών ταγμάτων (όπως ο Ντε Λάντα).[36]

Αρκετοί από τους ιεραποστόλους, λέει ο Νίκος Πρατσίνης, ειδικά στους Φραγκισκανούς, έβλεπαν τους αυτόχθονες ως τα αθώα πλάσματα της Εδέμ πριν το προπατορικό αμάρτημα, ως τον «ευγενή άγριο» που θα γίνονταν ο σπόρος για μία εκκλησία που θα καθάριζε από τις αμαρτίες του παρελθόντος όλο το εκκλησιαστικό σώμα σε έναν νέο τόπο που γίνεται μέρος του βιβλικού παραδείσου. Το όραμα τους για τον «Νέο Κόσμο» ήταν ένα θεοκρατικό καθεστώς κοινωνικής ισότητας και δικαιοσύνης το οποίο θα λειτουργούσε ως το «βασίλειο του Θεού» στη γη. Ο «Νέος» κόσμος δεν θα έφερνε μαζί του τις αμαρτίες του «παλιού» καθεστώτος. Χαρακτηριστικό ήταν το παράδειγμα του Βάσκο ντε Κιρόγα (Vasco de Quiroga: γεννήθηκε ανάμεσα στα 1470-78 και πέθανε το 1565) επισκόπου του Μιτσοακάν, ο οποίος το 1537 στήνει δύο πρότυπες κοινότητες ιθαγενών πουν ονομάζονται Σάντα Φε (Santa Fe: Αγία Πίστη). Βάση τους είναι η εκτεταμένη οικογένεια δέκα έως δώδεκα ζευγαριών που υπακούν σε έναν Πατριάρχη της οικογένειας (padre de familia). Οι αρχηγοί των οικογενειών εκλέγουν τον αρχηγό του χωριού. Στα χωριά αυτά δεν υπάρχουν υπηρέτες και όλοι εργάζονται, άντρες και

[35] Το 1598 έχουμε 2200 Φραγκισκανούς, 1670 Δομινικανούς, 470 Αυγουστίνους, 300 του τάγματος της Μερθέδ και 350 Ιησουίτες (στο: Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *Ο Πολιτισμός των Μάγια, ο.π.*, σελ.51).

[36] Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.*, σελ.53.

γυναίκες, έως έξι ώρες την ημέρα. Όλοι κάνουν όλες τις εργασίες, ενώ τα κέρδη μοιράζονται ακριβοδίκαια, σύμφωνα με τις ανάγκες του καθενός. Η ιατρική φροντίδα είναι δωρεάν όπως και η εκπαίδευση στην οποία συμμετέχουν όλοι υποχρεωτικά.[37] Το πρόγραμμα αυτών των κοινοτήτων περιλάμβανε έξι ώρες εργασία στη χειροτεχνία και τη γεωργική καλλιέργεια, υποχρεωτική εκμάθηση κάποιας τέχνης, ενώ ο υπόλοιπος χρόνος ήταν αφιερωμένος στην πνευματική ανάταση και την προσευχή.[38]

Οι πρότυπες αυτές «κομμουνιστικές» κοινότητες, χώροι συνάντησης ιθαγενικών πληθυσμών και ρωμαιοκαθολικών ιερέων ή ιεραποστόλων των χριστιανικών ταγμάτων εμφανίζονται με διαφορετικές μορφές σε ολόκληρη τη Λατινική Αμερική, και φτάνουν έως και τη δεκαετία του 1950 με τις λεγόμενες «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» που όπως θα δούμε αργότερα αποτέλεσαν τον κοινωνικό και εμπειρικό πυρήνα της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Βεβαίως οι ιστορικές τους διαφορές είναι σημαντικές, όσο οι χρόνοι, οι τόποι και κυρίως οι τρόποι με τους οποίους εμφανίστηκαν. Διατηρούν όμως μέσα στο χρόνο μια διάρκεια μνήμης ενός συγγενικού τρόπου.

Τα πρώτα χρόνια της αποικιοκρατίας, η δυσφορία των αποίκων για τις δράσεις των ταγμάτων ήταν μεγάλη. Οι πρότυπες κοινότητες τους συντελούσαν ένα μοντέλο πρωτόγονου κομμουνισμού που ερχόταν σε αντιπαράθεση με τη δουλοπαροικία των αποίκων. Οι encomenderos ήρθαν σε σύγκρουση με τους ιεραποστόλους και τους εφημέριους, τους συκοφαντούσαν στο στέμμα και πολλές φορές τους έδιωχναν με τη βία από τις encomiendas.[39]

Το Βατικανό μέσα σε αυτό το κλίμα αποφασίζει να χρησιμοποιήσει το τάγμα των Ιησουιτών, την κατεξοχήν εκτελεστική εξουσία του παπισμού, καθώς επεδίωκε την διεύρυνση του ρόλου του στην περιοχή μέσα από τον περιορισμό των μη ελεγχόμενων από αυτό ταγμάτων, αλλά και την εξισορρόπηση των αντικρουόμενων συμφερόντων μέσα από τον αναβαθμισμένο διαμεσολαβητικό του ρόλο μέσω των Ιησουιτών. Το Τάγμα ιδρύθηκε από τον Ιγνάτιο Λογιόλα το 1534 για να καταπολεμήσει τον προτεσταντισμό. Οι Ιησουίτες παίρνουν άδεια για δραστηριοποίηση στον «Νέο Κόσμο» μετά το 1566 στον οποίο και φτάνουν το 1572. Όμως ο ζηλωτισμός των Ιησουιτών δεν αφήνει απροβλημάτιστους, ούτε το Βατικανό, ούτε το θρόνο, αφού δύσκολα οπισθοχωρούν μπροστά στις αυθαιρεσίες του μονάρχη, των αποίκων, αλλά ακόμα και της ίδιας της εκκλησίας.[40]

---

[37] Todorov Tzvetan, *ο.π.*, σελ.292.

[38] Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.*, σελ.52.

[39] Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.*, σελ.52-53.

[40] Χαρακτηριστικό παράδειγμα της δράσης των Ιησουιτών ιεραποστόλων συναντούμε στην Παραγουάη. Οι Ιησουίτες που εγκαταστάθηκαν στην περιοχή προσηλύτισαν το μεγαλύτερο μέρος των ιθαγενικών πληθυσμών, γνωστών και ως Γκουαρανί. Από τις αρχές του 17ου αιώνα (1608) ίδρυσαν ιθαγενικές κοινότητες βασισμένες σε μια ιδιότυπη χριστιανική κοινοκτημοσύνη, ένα είδος θεοκρατικού κομμουνιστικού παραδείσου. Οι αντιπαραθέσεις συμφερόντων ήταν θέμα χρόνου να εκδηλωθούν με ένταση: *«Στις αρχές του 18ου αιώνα, η σύγκρουση των συμφερόντων των Ιησουιτών με ισχυρούς Ευρωπαίους γαιοκτήμονες της περιοχής οδήγησαν σε μια σειρά ένοπλων συγκρούσεων των Ισπανών με τους Γκουαρανί, κατά το διάστημα 1721-1735. Στα μέσα του αιώνα (1750) η παραχώρηση μιας περιοχής της Παραγουάης από την Ισπανία στην Πορτογαλία, παραχώρηση που έθιγε την αυτονομία των Γκουαρανί και τα προνόμια των Ιησουιτών, έγινε η αιτία της εκδήλωσης μιας γενικευμένης εξέγερσης των Γκουαρανί, υπό την καθοδήγηση των Ιησουιτών, που καταπνίγηκε από τα πορτογαλικά και ισπανικά στρατεύματα. Οι Γκουαρανί αποδεκατίστηκαν και οι Ιησουίτες εκδιώχτηκαν οριστικά από τη χώρα το 1767»* (http://www.livepedia.gr/index.php, πρόσβαση 19/5/2013. Αυτή την ιστορία περιγράφει η κινηματογραφική ταινία «Η Αποστολή» (The Mission)). Αυτός ο θεοκρατικός κομμουνιστικός παράδεισος ονομάστηκε «Κράτος του Θεού», η ζωή του οποίου διήρκεσε 150 χρόνια ενώ γίνεται ακόμα και σήμερα αποδεκτός από τους Γκουαρανί ως ο «Χρυσός τους αιώνας» (πρώην μητροπολίτης Σισανίου και Σιατίστης Αντώνιος Κόμπος, «Σύντομος ιστορική ανασκόπησις του θεσμού της κοινοκτημοσύνης και χριστιανική θεώρησις του πλούτου», *Εκκλησία*, τχ.15-16, 1985, σελ.442). Σε αυτές τις κοινότητες *«Κάθε μέλος της κοινότητας έτρωγε όσο ήθελε, ντυνόταν όπως ήθελε και όλα ήταν κοινά, «τουμαμπάκ» δηλαδή πράγματα του Θεού. Χρήμα δεν υπήρχε, φύλακες δεν υπήρχαν, θανατική ποινή δεν υπήρχε. Τα μόνα που είχαν απαγορεύσει ήταν η παραδοσιακή πολυγαμία των ιθαγενών και το οινόπνευμα, που προσπαθούσαν να προωθήσουν οι δουλέμποροι για να τους εκφυλίσουν»* (η κατανάλωση οινοπνεύματος απαγορεύεται και στις σημερινές επαναστατημένες ζαπατιστικές κοινότητες στο Μεξικό, http://radio-theatre.blogspot.gr/2012/12/blog-post_30.html, πρόσβαση: 19/5/2013). Μέσα από αυτές τις ιστορικές πραγματικότητες κατανοούμε τόσο την «θεολογία της απελευθέρωσης», όσο και το βαθύ χριστιανικό συναίσθημα στη Λατινική Αμερική. Βεβαίως ο προσηλυτισμός είναι συνέπεια της κατάκτησης και της πολιτισμικής αποικιοποίησης και επέκτασης του δυτικού πολιτισμού και της θρησκευτικότητας του. Δύσκολα όμως θα μπορούσε να είχε σταθεροποιηθεί

Τα χριστιανικά τάγματα έπαιξαν σημαντικό και αμφίσημο ρόλο, άλλοτε καταδιώκοντας τους αυτόχθονες που αρνούνταν τον προσηλυτισμό[41] και άλλοτε προστατεύοντας τους από τους Ισπανούς encomenderos. Οι ιεραπόστολοι συμπεριφέρονται ως επί το πλείστον με αυταπάρνηση, ακούραστο ζήλο και ασκητικό βίο, βοηθούν τους τοπικούς πληθυσμούς και συχνά συγκρούονται με τους τοπικούς άρχοντες και τους μιγάδες βασανιστές υποτελείς τους.[42] Τα θρησκευτικά τάγματα, μέσα από τον διωγμό των παγανιστικών και ανιμιστικών θρησκειών, αλλά και από τη σύγκρουση με τους Ισπανούς άρχοντες τους οποίους θεωρούσαν και δικαίως ως εχθρούς του προσηλυτιστικού τους έργου και άμεσο κίνδυνο του αυτόχθονα πληθυσμού, δημιούργησαν σταδιακά την ιδιαίτερη θέση που έχει στην περιοχή ο χριστιανισμός.

Η σχέση αυτοχθόνων και ιεραποστόλων δεν ήταν πάντα καλή ακόμα και αν οι δεύτεροι είχαν καλές προθέσεις. Ο σημαντικότερος λόγος του εθελούσιου εκχριστιανισμού των αυτοχθόνων, τα πρώτα τουλάχιστο χρόνια της κατάκτησης, οφείλονταν όπως είδαμε στην διάθεση τους να γλιτώσουν από τους φόνους και τα βασανιστήρια. Ο τρόμος βασίλευε απόλυτα στις απάνθρωπες γι΄αυτούς νέες συνθήκες. Η εχθρότητα ανάμεσα στους δύο πολιτισμούς ήταν πολλές φορές τόσο μεγάλη, που οι ντόπιοι θεωρούσαν πως ήταν καλύτερα να πάνε στην κόλαση, παρά να συναντηθούν με τους χριστιανούς ξανά στον παράδεισο![43] Οι ιθαγενείς δέχονταν ανάλογες διαβεβαιώσεις από τις ιεραποστολές για την βελτίωση της κατάστασης τους αν εκχριστιανίζονταν. Αυτή η σχέση, ήταν τουλάχιστον τα πρώτα χρόνια της αποικιοκρατίας μια ανταλλακτική σχέση, μία συμφωνία που άγγιζε τα όρια ενός συμβολαίου ζωής ή θανάτου. Γι΄ αυτό το λόγο αρκετές φορές και μετά από σκόπιμα ή ανερμήνευτα εγκλήματα Ισπανών κατακτητών επί ιθαγενικών πληθυσμών, οι αυτόχθονες διέπρατταν πράξεις αντεκδίκησης σκοτώνοντας τους μοναχούς ως προδότες, θεωρώντας ότι τους είχαν ξεγελάσει λέγοντας τους ψέματα για την ασφάλεια τους στην περίπτωση που αποδέχονταν τον προσηλυτισμό τους. Η βάπτιση τους και η υποτιθέμενη πίστη τους στο Χριστό δεν είχε καμία σημασία όταν η επιβίωση τους δεν διασφαλίζονταν.[44]

Σύντομα όμως η σχέση έγινε αμφίσημη. Στη θέση του φόβου και της δυσπιστίας, έμπαινε σταδιακά η εμπιστοσύνη και η χαρά, αν και διστακτικά οπωσδήποτε. Άρχισε να ταυτίζεται η χριστιανική κοινότητα με την κοινωνική επιβίωση και τη βελτίωση της ζωής. Ο Ισπανός χριστιανός κατακτητής έγινε σταδιακά κάτι διαφορετικό από τον χριστιανό ιεραπόστολο μέσα στις ιδιαίτερες συνθήκες της κατάκτησης και της

και να διευρυνθεί σε ολόκληρο το λατινοαμερικάνικο χώρο αν δεν υπήρχαν ταυτόχρονα με τις ενέργειες εξανδραποδισμού και βίας πολλών αποίκων και πράξεις αλληλεγγύης και υποστήριξης από άλλους αποίκους. Αυτές οι συσχετίσεις και οι αμφισημίες θα διαμορφώσουν τον σύγχρονο λατινοαμερικάνικο πολιτισμό.

[41] Το 1562 ανακαλύπτεται ένας ειδωλολατρικός βωμός στο βάθος μίας σπηλιάς. Ο φραγκισκανός ιερέας Ντιέγκο Ντε Λάντα (Diego De Landa) συστήνει Ιερά Εξέταση στην πόλη Μανί και στέλνει εκεί πολλούς κυβερνήτες (κασίκους) των τοπικών κοινωνιών, οι οποίοι ήταν εκχριστιανισμένοι γηγενείς, για «έλεγχο» της πίστης τους. Εκτεθειμένοι στον εξευτελισμό της Ιεράς Εξέτασης πολλοί αυτοκτονούν και άλλοι κατορθώνουν να διαφύγουν και κρύβονται στο δάσος. Ταυτόχρονα μια μανία καταστροφής συμβόλων, λατρευτικών βωμών, βιβλίων ολοκληρώνει το διωγμό. Ο Ντε Λάντα πρωτοστατεί σε αυτές τις ενέργειες. Βλέποντας τα βιβλία να καίγονται γράφει: *«[...] τους βρήκαμε πολλά βιβλία με τα γράμματα τους εκείνα, κι επειδή δεν περιείχαν τίποτα που να μην ήταν προλήψεις ή ψεύδη του διαβόλου, τους τα κάψαμε όλα, πράγμα που τους προκάλεσε μεγάλη αίσθηση και τους κατάθλιψε»*. (βλ.Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.*, σελ.30-31). Το εκπληκτικό είναι ότι σε κάποιο βαθμό ο Θεός των χριστιανών ισχυροποιήθηκε από την εξέλιξη αυτή στα μυαλά των αυτοχθόνων, καθώς απέδειξε με την επικράτηση του την ανωτερότητα του απέναντι στις παγανιστικές θεότητες και τα είδωλα τους. Κυρίως όμως ο Θεός των κατακτητών επικρατεί εδραιώνοντας το φόβο του τοπικού πληθυσμού μπροστά στο ενδεχόμενο της τιμωρίας του. Ο Λάντα είναι αυτό που σήμερα θα ονομάζαμε ένας υπερσυντηρητικός φονταμενταλιστής ιερέας απόλυτα αφοσιωμένος στο Βατικανό. Την περίοδο που μελετούμε παίζει σημαντικό ρόλο στην ρωμαιοκαθολική νομιμοφροσύνη και τον έλεγχο των φραγκισκανών από τον πάπα. Αλλά ο Λάντα δεν είναι μια δυσάρεστη εξαίρεση, χωρίς να είναι και ο κανόνας.

[42] Σε γενικές γραμμές οι δομινικανοί ασκούν έναν ολοκληρωτικό προσηλυτισμό που αγγίζει όλες τις πτυχές του βίου του ιθαγενή, ενώ οι φραγκισκανοί είναι πιο ρεαλιστές αφού παραγνωρίζουν ή και αγνοούν άλλοτε πραγματικά και άλλοτε σκόπιμα τις ειδωλολατρικές επιβιώσεις στην θρησκευτικότητα των ιθαγενών. Η πολιτική των Φραγκισκανών είναι πιο αποτελεσματική από αυτή των δομινικανών. Έτσι εδραιώνεται σταδιακά ένας θρησκευτικός συγκρητισμός ο οποίος σήμερα στο Μεξικό είναι σαφώς ευδιάκριτος. Ο βιολογικός και πολιτισμικός εκμιγαδισμός δε θα μπορούσε να αφήσει μια «καθαρή» χριστιανική θρησκευτική μορφή (Todorov Tzvetan, *ο.π.*, σελ.309).

[43] De la Casas Bartolomeo, *Η Καταστροφή των Ινδιάνων*, μτφρ.Πηνελόπη Μαξίμου, Στοχαστής, Αθήνα, 1989 (πρωτότυπο 1566), σελ.38.

[44] De la Casas Bartolomeo, *Η Καταστροφή των Ινδιάνων, ο.π.*, σελ.84.

αποικιοκρατίας. Η χριστιανική θρησκεία σταδιακά εδραιώνεται ως απελευθερωτικό γεγονός για ευρύτερα πληθυσμιακά σύνολα. Το κοινωνικό έργο, υλικό και πνευματικό, η προσήλωση στον πλησίον, ο ακατάπαυτος καθημερινός μόχθος, η διαρκής βελτίωση των συνθηκών ζωής διαφόρων κοινοτήτων, η αποδεδειγμένη και παραδειγματική θυσιαστική συμπεριφορά αρκετών ιερέων, άρχισε να αποκαθιστά νέες σχέσεις και να δημιουργεί καινούριες συνθήκες.

Οι νέες αυτές συνθήκες διαμορφώνονται μέσα στην διαδικασία του εκμιγαδισμού, της πολιτισμικής σύνθεσης κατά τη διάρκεια των χρόνων αυτών. Η πρώτη προσπάθεια προσηλυτισμού ήταν μια απόπειρα του ρωμαιοκαθολικισμού να εκχριστιανίσει τους ιθαγενικούς πληθυσμούς κατ΄εικόνα και καθ΄ομοίωση του. Η «αληθινή» θρησκεία του δυτικού κατακτητή επιδιώκει να σώσει από την πλάνη του ιθαγενικού ανιμισμού τον «ευγενή άγριο» και να φέρει τον παράδεισο σε αυτόν και στη γη.[45] Ο μοναχός διδάσκει, οργανώνει τις κοινότητες, εκπαιδεύει. Στη «θεολογία της απελευθέρωσης», όπως θα δούμε αργότερα, έχουμε μία αντίστροφη κίνηση. Οι ιερείς πηγαίνουν στην ύπαιθρο όχι για να διδάξουν ή να οργανώσουν τις κοινότητες, (αν και αυτός ήταν ο αρχικός σκοπός των πρώτων προσπαθειών τους), αλλά για να ακούσουν, να μάθουν, να φωτίσουν τη θεολογία τους με την εμπειρία αυτών των ανθρώπων και των κοινοτήτων τους. Τα πρώτα χρόνια η δυτική θεολογία επιδιώκει το φωτισμό του «Νέου Κόσμου». Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» η λατινοαμερικάνικη θεολογία φωτίζεται η ίδια από την εμπειρία της και φωτίζει την παγκόσμια θεολογία με αυτή.

Η οικουμενικότητα της πρώτης θεολογίας των πρώτων προσηλυτιστών δεν έχει ακόμα γνωρίσει και κατανοήσει τον έταιρο «Άλλο», τον πολιτισμό των ιθαγενών πληθυσμών (εκτός ενδεχομένως από τους Φραγκισκανούς που επιτρέπουν έστω και για λόγους τακτικής έναν συγκρητισμό των δύο θρησκευτικών τρόπων που συναντήθηκαν ιστορικά, τακτική που θα ακολουθήσουν αρκετά αργότερα και οι Ιησουίτες). Ο ρωμαιοκαθολικισμός αντιμετωπίζει αρχικά τον «Άλλο» ως κατώτερο ή ως όμοιο. Η οικουμενικότητα του δεν αποδέχεται τη διαφορά, την παρέκκλιση από τον τρόπο του. Πρέπει ο αυτόχθονας να γίνει δυτικός ή σαν και τον δυτικό χριστιανό, δηλαδή όμοιος (να ομοιάσει), αλλιώς επιτρέπεται να εξαφανιστεί ως κατώτερος καθώς είναι ετερότροπος. Με την κατάκτηση έχουμε τη συνάντηση του δυτικού ανθρώπου με τον ιθαγενή σε μια άνιση ιστορική σχέση. Αντίθετα, η οικουμενικότητα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» έχει ήδη γνωρίσει και αποδεχτεί τον έταιρο «Άλλο», έχει κυρίως αναμιχθεί μαζί του καθιστώντας τον βασικό πολιτισμικό τύπο, η διαδικασία του εκμιγαδισμού έχει ήδη συντελεστεί και καταστεί κυρίαρχη. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια θεολογία του μεστίζο, της επιμειξίας. Καθίσταται έτσι οικουμενική θεολογία, αφού αναγνωρίζει την υπαρκτή ετερότητα ως ισότητα και όχι ως ομοιότητα. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ανοίγεται σε όλες τις δυνατότητες της επιμειξίας που διαμόρφωσαν την ισχυρή θρησκευτικότητα των πληθυσμών που συναντάμε και σήμερα σε ολόκληρη την Λατινική Αμερική![46]

---

[45] Ας δούμε χαρακτηριστικά τι λέει ο φραγκισκανός μοναχός Ντιέγκο Ντε Λάντα για τους ιθαγενείς: *«Οι πρώτοι τους κτήτορες δεν ήξεραν να δώσουν τις εντολές (για να) εξαλειφθούν απ΄αυτούς (οι) τόσες και τόσες πλάνες, όπως είναι αυτές μέσα στις οποίες έχουνε ζήσει. Χάρη στο κήρυγμα, η δικαιοσύνη τους έβγαλε απ΄αυτές, αυτή δε οφείλει και να τους διαφυλάξει για να μην επανέλθουν σ΄αυτές»* (De Landa Diego, *ο.π.*, σελ.227).

[46] Είναι γεγονός ότι η διαδικασία εκμιγαδισμού ξεκίνησε στη Νότια Αμερική αμέσως με την κατάκτηση. Ακόμα και στη θρησκεία, μετά την έλευση των Ιησουιτών υιοθετήθηκαν ένα πλήθος από πρακτικές που ενσωμάτωναν τις τοπικές θρησκείες στο χριστιανικό τελετουργικό με τρόπους ενός πολιτισμικού συγκρητισμού. Ο Ν.Πρατσίνης αναφέρει πως: *«[...] οι ντόπιοι θεοί ταυτίστηκαν με τους αγίους του καθολικού πανθέου σε περιπτώσεις ίδιων ή συγγενών αρμοδιοτήτων, τα αγάλματα κι οι εικόνες άρχισαν ν΄αποκτούν ινδιάνικα χαρακτηριστικά (π.χ. η παρθένος της Γουαδελούπης) κι ο Όλυμπος των Μάγια υποδέχθηκε έναν ακόμη θεό»* (Πρατσίνης Νίκος, εισαγωγή στο: De Landa Diego, *ο.π.*, σελ.30-31). Αυτή η πραγματικότητα φτάνει μέχρι τις μέρες μας, όπου εύκολα μπορεί κανείς να διαπιστώσει την μεγάλη ευλάβεια για την Παναγία της Γουαδελούπης που έχουν οι αυτόχθονες πληθυσμοί στις ζαπατιστικές κοινότητες της επαρχίας Τσιάπας του νοτιοανατολικού Μεξικού, που βεβαίως ανήκει γεωγραφικά στην χερσόνησο του Γιουκατάν την κατεξοχήν περιοχή των πληθυσμών των Μάγιας. Η Παναγία της Γουαδελούπης ήταν το κεντρικό σύμβολο της σημαίας του επαναστατημένου μεξικανικού νότου με ηγέτη τον Εμιλιάνο Ζαπάτα στα 1810.

Η θρησκεία στην Λατινική Αμερική διαμορφώνεται μέσα από αυτές τις εντάσεις και συνθέσεις. Ένα σημαντικό μέρος της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας και των χριστιανικών ταγμάτων συνδέει το ρόλο και τη δράση του με το Βατικανό, την διοίκηση των τοπικών αρχόντων, την ιδεολογική πολιτιστική υποτίμηση των αυτοχθόνων πληθυσμών και ενισχύει την εκμετάλλευση τους και τον δογματικό προσηλυτισμό τους. Ένα άλλο όμως σημαντικό επίσης μέρος κάνει την αντίστροφη κίνηση. Ταυτίζεται ολοένα και περισσότερο με κοινωνικά αιτήματα δικαιοσύνης, ισότητας, ελευθερίας και αδελφότητας και γίνεται γνωστό στην ύπαιθρο μέσα από τις δράσεις υποστήριξης των φτωχών ιθαγενικών στρωμάτων. Πολλοί ιεραπόστολοι και αργότερα και πολλοί επίσκοποι θα παίξουν ρόλο καθοδηγητή και εκφραστή πολλών κοινωνικών αιτημάτων των εξαθλιωμένων αυτών πληθυσμών. Αρκετοί ιεραπόστολοι, ιερείς και επίσκοποι θα υποστούν βασανισμούς ή και θα θανατωθούν κατά τις συγκρούσεις τους με τους κονκισταδόρες. Γίνονται πρωτοπόροι στην προστασία των πληθυσμών που δεν μπορούσαν από μόνοι τους να διεκδικήσουν και να πετύχουν τον σεβασμό στην ανθρώπινη υπόσταση τους.

1.3. Από την αποικιοκρατία στην Ανεξαρτησία.

Βασική παραγωγική μονάδα στο «Νέο Κόσμο» έγινε η χασιέντα (hacienta) που αντικατέστησε σταδιακά την encomienda (η οποία οριστικά και νομικά καταργείται το 1720 αν και είχε ως μορφή παρακμάσει πολύ νωρίτερα). Η χασιέντα αναφέρεται σε μια μονάδα αγροτικής γης (φυτεία), σε ορυχείο ή και σε βιοτεχνική ή και σε πρώιμη εργοστασιακή μονάδα (μανιφακτούρα). Ο κύριος της χασιέντα ονομάζεται «πατρόν» (patrón ή hacendado) ενώ οι αγρότες ή οι εργάτες ονομάζονται «πεόν» (peones) αν εργάζονταν στη γη του patrón ή «καμπεσίνος» (campesinos) αν νοίκιαζαν τη γη του και του απέδιδαν πρόσοδο. Όλη η ζωή αναπτύσσονταν γύρω από την χασιέντα στην οποία λειτουργούσαν και τα μαγαζιά με τα καταναλωτικά προϊόντα υπό την κατοχή του patron. Ο κύριος της φυτείας ή των ορυχείων είναι ο μόνος που συμμετέχει στην εγχρήματη ανταλλακτική οικονομία κατάσταση που δημιουργεί μια περίεργη πατριαρχία: *«[...] για μεγάλο διάστημα ο pater familias έχει ουσιαστικά δικαίωμα ζωής και θανάτου σε όλα τα μέλη της οικογένειας και σε όλα τα άτομα που ζουν κάτω από τη στέγη του, όπου το μεγάλο σπίτι του αφέντη δεσπόζει ανάμεσα στις καλύβες των δούλων»*.[47] Η συγκέντρωση της γης σε πολύ λίγα χέρια πατρώνων, η συστηματική εκμετάλλευση της εργασίας των πεόνων και των καμπεσίνος, αλλά και η υπερεκμετάλλευση των πρώτων υλών στα ορυχεία,[48] επέτρεψε στις άρχουσες τάξεις να πλουτίσουν με το διηπειρωτικό εμπόριο με την μητρόπολη και την Ευρώπη ακόμα και αν δεν το ήλεγχαν οι ίδιοι. Το εμπόριο ήταν αδύνατο στο «Νέο Κόσμο» όπου σκόπιμα δεν υπήρξε ούτε και ευνοήθηκε να υπάρξει αναπτυγμένη εσωτερική αγορά.[49]

Οι διακρίσεις δεν είναι μόνο ταξικές στη Λατινική Αμερική, ανάμεσα σε πάτρωνες, πεόνες και άλλα κοινωνικά στρώματα, αλλά και πολιτισμικές. Συνήθως το κριτήριο των ταξικών διαφοροποιήσεων είναι πολιτισμικό. Στο Μεξικό για παράδειγμα, αυτή η ταξική ημι-φεουδαρχική κοινωνική διάρθρωση έγινε με φυλετικούς και πολιτισμικούς όρους. Ο πάτρωνας ήταν είτε «Κρεολός» (criollo), δηλαδή Ισπανός ή Πορτογάλλος γεννημένος στο «Νέο Κόσμο» είτε ακόμα και γεννημένος στο μητροπολιτικό κέντρο της Ιβηρικής χερσονήσου (peninsulares). Στην κατώτερη κοινωνική θέση, αυτή του δουλοπάροικου πεόν ή του ημι-ελεύθερου καμπεσίνο, ήταν οι αυτόχθονες πληθυσμοί και οι Αφρικανοί μαύροι. Οι τεράστιες εισροές μαύρων Αφρικανών στην

---

[47] Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.,* σελ.584. Αργότερα, λέει ο Μπρωντέλ, φυτρώνουν στα ίδια σημεία οι πόλεις με τα σπίτια των πλουσίων, με τα καταστήματα των εμπόρων και τις τρώγλες των απόκληρων, τα λεγόμενα «Μουκάμπος» (mucambos) ή οι σημερινές βραζιλιάνικες «Φαβέλες» (favellas) (*ο.π.,* σελ.585).

[48] Χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η πόλη του Ποτοσί στη Βολιβία που ιδρύεται στα 1600. Αποτελείται από 150.000 κατοίκους που ζουν γύρω και από τα ορυχεία αργύρου.

[49] Galeano Eduardo, *Οι Ανοιχτές Φλέβες της Λατινικής Αμερικής,* μτφρ.Φώντα Κονδύλη, Αθήνα, 2007 (1981), σελ.207.

αμερικάνικη ήπειρο, πέρα από τα ζητήματα προσηλυτισμού των ιθαγενών που αναπτύξαμε ήδη, διευρύνθηκε διότι με την μαζική εξόντωση των ιθαγενών από τους πολέμους, τις αρρώστιες και την καταπίεση, δημιουργήθηκε έλλειψη εργατικών χεριών.[50] Ήταν πλέον αδύνατο στη Λατινική Αμερική να διαχωριστεί το ταξικό από το φυλετικό πρόβλημα, το κοινωνικό από το εθνοτικό ζήτημα, η πραγματικότητα του κοινωνικού καταμερισμού της εργασίας από την πολιτισμική διαφοροποίηση των πληθυσμών. Το ζήτημα του εθνικού χαρακτήρα των σύγχρονων αναδυόμενων πολιτικών κρατικών μορφών σύντομα συμπυκνώνει όλες τις εφικτές εντάσεις, αντιθέσεις και αντιπαραθέσεις στο εσωτερικό του αλλά και τις σχέσεις εξάρτησης από το μητροπολιτικό κέντρο, οδηγώντας σε εξεγέρσεις και στις εθνικοαπελευθερωτικές επαναστάσεις.

Οι ιθαγενείς και οι μαύροι αποτελούν την κατώτερη κοινωνική και πολιτισμική τάξη, αυτή του πεόν ή του καμπεσίνο. Εργάζονται κάτω από άθλιες συνθήκες ενώ καταχρεώνονται στα μαγαζιά της χασιέντας με συνέπεια σύντομα να εξαρτώνται απόλυτα από τον πάτρωνα γαιοκτήμονα. Στην πραγματικότητα ο πεόν βρίσκονταν σε καθεστώς δουλοπαροικίας αποτελώντας μόνο κατ΄ όνομα ελεύθερο άνθρωπο. Το καθεστώς αυτό της μετατροπής ενός ελεύθερου ανθρώπου σε δούλο εξαιτίας των χρεών του υπήρχε και στην Αζτέκικη κοινωνία και γι΄αυτό ήταν εύκολο αρχικά να επιβληθεί ως επικρατούσα κοινωνική σχέση. Οι δούλοι και οι δουλοπάροικοι χρησιμοποιούνταν για τις καλλιέργειες, αλλά και για τις εξορύξεις πρώτων υλών. Εργάζονταν κάτω από άθλιες συνθήκες που οδηγούσαν σε μαζικούς θανάτους ήδη από πολύ μικρή ηλικία. Ο μέσος όρος ζωής του ιθαγενή και του μαύρου είχε πέσει δραματικά.

Μια ενδιάμεση τάξη, ανάμεσα στους ιθαγενείς και τους μαύρους δουλοπάροικους πεόνες από την μία και από την άλλη στους γεννημένους στην μητρόπολη (peninsulares) ή στις αποικίες (criollo) αφέντες, ήταν οι μιγάδες, οι ονομαζόμενοι «Μεστίζο» (mestizos). Οι άνθρωποι αυτοί ζουν ως επιστάτες στα αγροκτήματα ή στα ορυχεία. Ιστορικά θα παίξουν πολύ σημαντικό ρόλο. Πολλοί ιθαγενείς για να γλιτώσουν τη σκλαβιά των ορυχείων ή των χωραφιών, ζητούσαν από τα τοπικά δικαστήρια με κάθε τρόπο την αναγνώριση τους ως μιγάδων, ώστε να μπορέσουν να ανέλθουν κοινωνικά και να αναλάβουν ρόλους επιστατών. Αυτοί που το κατάφερναν, φοβούμενοι την αμφισβήτηση των κατακτητών για τον ζήλο τους και μπροστά στο ενδεχόμενο να πέσουν σε δυσμένεια, ήταν πολλές φορές σκληρότεροι των κρεολών κατά των ιθαγενών από τους οποίους και κατάγονταν (οι σκληροί επιστάτες στις χασιέντες ήταν στο σύνολο τους μιγάδες).

Τον πιο σημαντικό ρόλο αυτά τα χρόνια θα τον παίξει ένα άλλο κοινωνικό και πολιτισμικό στρώμα, αυτό των «Κρεολών». Όπως στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα όπου ο μαύρος βρίσκεται σε χειρότερη θέση από τον ιθαγενή, έτσι και στα ανώτερα ο Ισπανός ο γεννημένος στην αποικία βρίσκεται σε υποδεέστερη θέση από τον γεννημένο Ισπανό στη μητρόπολη. Ο κρεολός συγκροτεί την κοινωνική και πολιτισμική εκείνη τάξη που θα παίξει τεράστιο ρόλο στην ιστορική εξέλιξη της Λατινικής Αμερικής. Οι κρεολοί ως Ίβηρες χριστιανοί διατηρούσαν καλή κοινωνική και οικονομική θέση. Ήταν μικρογαιοκτήμονες και έμποροι. Εντούτοις ως γεννημένοι στις αποικίες, ως Ίβηρες δεύτερης γενιάς δεν είχαν πλήρη διοικητικά και πολιτικά δικαιώματα, επειδή αποκλείονταν από αυτά μέσα από περιορισμούς τους οποίους το αυστηρά επικεντρωμένο στη μητρόπολη ταξικό καθεστώς της εποχής είχε επιβάλλει.

Στην ανώτατη ιεραρχικά τάξη, έχοντας το σύνολο της εύφορης λατινοαμερικάνικης γης υπό την κατοχή τους και όλα τα πολιτικά δικαιώματα στα χέρια τους συναντούμε τους πλούσιους Ισπανούς μεγαλοκτηματίες και μεγαλεμπόρους, τους ευγενείς πρώην κονκισταδόρες και απεσταλμένους του θρόνου. Στην ανώτερη τάξη συγκαταλέγεται και ο εκκλησιαστικός κλήρος στην πλειοψηφία του, και κυρίως οι επίσκοποι και οι

[50] Οι μαύροι θα μεταφερθούν από την Αφρική κυρίως από τους Πορτογάλους δουλεμπόρους στην περιοχή της Βραζιλίας που ήταν πολύ αραιοκατοικημένη (βλ. Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.* σελ.572). Η μεταφορά εργατικών χεριών στα πλαίσια ενός δουλοκτητικού συστήματος γίνεται και για δημογραφικούς λόγους.

απεσταλμένοι του Βατικανού. Η τάξη αυτή συγκροτούνταν σχεδόν κατ΄αποκλειστικτητα από Ισπανούς γεννημένους στην μητρόπολη (peninsulares).

Το 18ο αιώνα ανέρχεται η αστική τάξη στα μητροπολιτικά κέντρα με τη βιομηχανική επανάσταση. Οι πρώτοι αστοί στις αποικίες εμφορούνται από φιλελεύθερο ριζοσπαστισμό και μεταφέρουν στο «Νέο Κόσμο» το εκκοσμικευμένο πνεύμα του ανερχόμενου ευρωπαϊκού διαφωτισμού. Κουβαλώντας στις αποικίες τον δυτικοκεντρικό ατομοκεντρικό διαφωτισμό και τον εργαλειακό επιστημονικό του λόγο και τρόπο, φέρουν μαζί του και έναν έντονο αντικληρικαλισμό. Αυτό που όμως ακόμα δεν φέρνουν στο «Νέο Κόσμο» είναι το επιχειρηματικό πνεύμα και το βιομηχανικό κόσμο. Αυτή η διαφοροποίηση της αστικής τάξης στις αποικίες σε σχέση με την ανάλογη στα μητροπολιτικά ευρωπαϊκά κέντρα είναι κομβικής σημασίας για την ιστορική τους εξέλιξη. Εντούτοις η ανερχόμενη αστική τάξη αν και συγκροτούνταν δυναμικά αμφισβητώντας τα προνόμια και των δύο κοινωνικών ομάδων, γαιοκτημόνων και εκκλησίας, δεν αμφισβητούσε το ευρύτερο κοινωνικό αποικιοκρατικό σύστημα. Δεν ήταν ακόμα η δύναμη που κομίζει ευρύτερες και ριζοσπαστικότερες αλλαγές. Η αστική τάξη αντικληρικαλική και εκκοσμικευμένη ιδεολογικά, καπιταλιστική και εν μέρει αντι-φεουδαρχική, δημιουργεί νέα κοινωνικά δεδομένα. Οι δύο κόσμοι αντιπαρατέθηκαν όμως αρκετά δειλά, αφού δεν είχαν αποκρυσταλλωθεί ακόμα τα διακυβεύματα της νέας αναδυόμενης εποχής.

Οι εποχές αλλάζουν και σε κάθε εποχή τα πράγματα παραμένουν αμφίσημα αν και διαφορετικά. Οι Ιησουίτες μοναχοί δεν ήταν ενιαίο, συμπαγές σώμα, προσδεδεμένο στο σύνολο του στις κυρίαρχες πολιτικά και κοινωνικά ελίτ. Στο εσωτερικό τους αναπτύσσονται εντελώς διαφορετικές τάσεις. Στα τέλη του 18ου αιώνα κυριαρχεί μια ομάδα την οποία αποτελούν ιδιαίτερα δυναμικοί Ιησουίτες όπως οι Φρανσίσκο Χαβιέρ Κλαβιχέρο (Francisco Javier Clavijero: 1731-1787), ο Χουάν Λουίς Μανέιρο (Juan Luis Maneiro: 1744-1802), κ.α., οι οποίοι βλέπουν τη Νέα Ισπανία σαν μία γλυκιά πατρίδα, την πιο πλούσια και όμορφη γη του κόσμου, και διακηρύττουν πως όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι και ικανοί για τα πάντα. Η ματιά τους αποδεχόμενη τον τρόπο του τόπου τους απελευθερωμένου από την εξάρτηση και την εκμετάλλευση ανοίγεται στην οικουμένη. Η νέα αισιοδοξία που αποσπάται από την μητροπολιτική επιθυμία έρχεται σε πλήρη αντιπαράθεση με την αρχική συντηρητική συμπόρευση κλήρου και παλαιών φεουδαρχών. Οι άνθρωποι αυτοί είναι γεννημένοι στη Νέα Γη, είναι κρεολοί και αγαπούν τον τόπο τους. Ταυτόχρονα, οι άνθρωποι αυτοί ως δάσκαλοι, είναι ιδιαίτερα μορφωμένοι, και έρχονται σε επαφή με το Διαφωτισμό και τον φιλελευθερισμό του.

Σταδιακά, ανακαλύπτουν και μετέχουν μέσω των καθημερινών επαφών τους με τους αυτόχθονες πληθυσμούς τον λησμονημένο ή υποτιμημένο πολιτισμό τους, την υπαρκτή λαϊκότητα τους. Ύπερασπίζονται τους ιθαγενενικούς πληθυσμούς ενώ για πρώτη φορά διεκδικούν την καταγωγή της «Νέας Ισπανίας» από τους Αζτέκους και όχι από τους Ισπανούς. Η ομάδα αυτή διαπνέονταν από φιλελευθερισμό χωρίς να ενσωματώνει την αθεϊστική ή την αντικληρικαλική του τάση. Δεν θεωρούν ότι ο επιστημονικός λόγος είναι ανταγωνιστικός στον θεολογικό λόγο γενικά και αφηρημένα, αλλά σε κάποια συγκεκριμένη θεολογία που συνδέεται με πιο συντηρητικές και αποικιοκρατικές παραδόσεις. Πολλοί από αυτούς τους μοναχούς δεν είναι λιγότερο αντικληρικοί και επικριτικοί στην ρωμαιοκαθολική εκκλησία από τους κοσμικούς φιλελεύθερους αστούς. Κρατούν κριτική στάση απέναντι στον σχολαστικισμό και τον ακαδημαϊσμό που πλέον τους πνίγει πνευματικά, επιζητώντας το πρακτικό και κοινωνικό περιεχόμενο της θεολογίας. Ταυτόχρονα είναι ενθουσιασμένοι με τον τεχνικό και επιστημονικό πολιτισμό που αναδύεται και διαχωρίζουν τη θέση τους από το αποικιοκρατικό παρελθόν στο οποίο και αντιπαρατέθηκαν. Ήταν αναπόφευκτο το φιλελεύθερο πνεύμα της εποχής να παρασύρει μαζί του πολλούς νέους και μορφωμένους ιερωμένους που επιζητούν έναν εκσυγχρονισμό και μια φιλελευθεροποίηση της υπερσυντηρητικής ισπανικής ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας. Διακηρύσσουν με πάθος την επιστημονική γνώση και την αμφισβήτηση και επιδιώκουν την ανεξαρτησία από τις βεβαιότητες του

παρελθόντος. Συνέπεια αυτού του ρεύματος μέσα στους εκκλησιαστικούς κόλπους, ήταν η συμμαχία του κλήρου και των Ισπανών γαιοκτημόνων να κλονιστεί πολύ, όπως κλονίστηκε η σχέση παλαιού και νέου κόσμου.

Η ριζοσπαστική αυτή φιλελεύθερη δράση των Ιησουιτών υπονομεύει τις σχέσεις της αποικίας στο εσωτερικό της αλλά και τις εδραιωμένες σχέσεις με το μητροπολιτικό κέντρο. Ταυτόχρονα και η συντηρητική συμμαχία εναντίον του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και φιλελευθερισμού ευνοεί τάσεις ανεξαρτησίας από την μητρόπολη. Η δράση των Ιησουιτών ενόχλησε ιδιαίτερα το ισπανικό στέμμα. Ο Κάρολος ο 3ος εκδίδει διάταγμα το 1767 με το οποίο ζητά την εκδίωξη των Ιησουιτών. Σε αυτό αναγράφεται πως: *«[…] για να γίνει μια για πάντα γνωστό στους υπηκόους του Μεγάλου Μονάρχη του θρόνου της Ισπανίας ότι γεννήθηκαν για να σιωπούν και να υπακούουν κι όχι να συζητούν και να εκφέρουν γνώμη για τα υψηλά κυβερνητικά θέματα».*[51] Η σύγκρουση μαίνεται σφοδρή, σε αντίθεση με τα πρώτα χρόνια της κατάκτησης όπου ο μονάρχης ευνοούνταν από την δράση των ταγμάτων τα οποία και στήριζε. Οι εποχές άλλαξαν, άρα και οι σύμμαχοι και οι συμμαχίες. Ο ασκός του Αιόλου ανοίγεται και σύντομα θα σαρώσει τις εγκαθιδρυμένες σχέσεις μητρόπολης και αποικίας αλλά και τις σχέσεις μέσα σε αυτές

1.4. Η Ανεξαρτησία. Το λατινοαμερικάνικο πολιτισμικό παράδειγμα αναδύεται.

Η ιστορία έχει πάρει το δρόμο της στην Λατινική Αμερική. Ο χαρακτήρας των επαναστατών αλλάζει σταδιακά και ριζοσπαστικοποιείται διαρκώς. Πλέον δεν ενδιαφέρει τους επαναστάτες μόνο η προοπτική της εξασφάλισης των πηγών πλούτου και της πολιτικής εξουσίας από την μητρόπολη στα πλαίσια της διαιώνισης του υπάρχοντος κοινωνικού καθεστώτος, αλλά αποκτά σύντομα χαρακτήρα εθνικοαπελευθερωτικής και κοινωνικής χειραφέτησης. Ο Αργεντινός στρατηγός Σαν Μαρτίν (José Francisco de San Martín: 1778–1850) εκδίδει διάταγμα το 1821 σύμφωνα με το οποίο: *«[…] στο μέλλον οι ιθαγενείς δε θα αποκαλούνται Ινδιάνοι ή ντόπιοι, αλλά θα θεωρούνται τέκνα πολίτες του Περού και θα αναγνωρίζονται ως περουβιανοί»*.[52] Ο Μαρτίν απελευθερώνει τη Χιλή το 1817 και το Περού το 1821. Είναι βέβαιο ότι η κοινωνική ριζοσπαστικοποίηση ευνοήθηκε από την πολιτική ανεξαρτησία από τη μητρόπολη. Η εξουσία εδαφικοποιείται και τοπικοποιείται, περνά τον Ατλαντικό ωκεανό και εγκαθίσταται στο «Νέο Κόσμο» καθιστώντας πιο εύκολη την κοινωνική της διαπραγμάτευση από όλα τα κοινωνικά στρώματα που μπαίνουν σταδιακά στο παιχνίδι της.

Οι εθνικοαπελευθερωτικές επαναστάσεις μετασχηματίζουν τις κοινωνικές πραγματικότητες των χωρών στις οποίες συντελούνται και ενισχύουν τη διαδικασία εκμιγαδισμού των κοινωνιών. Καθώς διαφαίνεται η δυνατότητα της πολιτιστικής μεταβολής προς μία νέα σύνθεση εκκινεί και η διαδικασία του κοινωνικού μετασχηματισμού προς μια νέα κοινωνική πραγματικότητα.

Η σταδιακή εξασθένιση της πολιτικής και οικονομικής δύναμης του μητροπολιτικού κέντρου κατά τον 18ο αιώνα οδήγησε και στην διοικητική αλλά και στην στρατιωτική του αδυναμία. Σταδιακά η Ισπανία αδυνατεί να διατηρεί φρουρές στις «Νέες Ισπανίες της Λατινικής Αμερικής» και τοποθετεί αναγκαστικά κρεολούς στα διάφορα σημαντικά πόστα της στρατιωτικής ιεραρχίας. Οι άνθρωποι αυτοί εκπαιδεύονται στα όπλα και στη στρατηγική σκέψη, πολεμούν εναντίον της Βρετανικής επέκτασης στην ήπειρο αποκτώντας εμπειρία αλλά και συνείδηση μαχητικά πατριωτική, αφιερώνονται συστηματικά σε μια πατρίδα που την αισθάνονται ολοένα και

---

[51] Gonzales Luis, *Συνοπτική Ιστορία Μεξικού,* Πρεσβεία Μεξικού, Αθήνα, 1973, σελ.88. Είναι γεγονός ότι όποτε η πολιτική εξουσία αισθάνεται τα συμφέροντα της να αντιπαρατίθενται στον θρησκευτικό λόγο και τρόπο ανακαλύπτει αίφνης τον ιδιωτικό ή πνευματικό χαρακτήρα του. Όποτε συμφωνεί, διαπιστώνει την τεράστια δημόσια ευθύνη του και την κοινωνική του σημασία.

[52] Lynch John, *The Spanish-American Revolutions*, W. W. Norton & Company, 1986, στο: Anderson Benedict, *Φαντασιακές Κοινότητες, ο.π.,* σελ.88,105.

περισσότερο δική τους, ενώ ταυτόχρονα ενισχύουν τον κοινωνικό τους ρόλο και κύρος αλλά και την πολιτισμική ταυτότητα τους ως ιδιαίτερη και διακριτή από του peninsulare.

Η εκπαίδευση διατηρείται υπό τη στενή εποπτεία του στέμματος και της επίσημης εκκλησίας της προσδεδεμένης στο Βατικανό, δηλαδή θεσμών που είχαν μετατραπεί σε συντηρητικές δυνάμεις αναπαραγωγής του αποικιοκρατικού συστήματος των καστών. Έτσι μπορεί να αιτιολογηθεί γιατί αυτή η δυσφορία των κρεολών και τα εθνικοαπελευθερωτικά αιτήματα τους θα εκφραστούν σε μεγάλο βαθμό από μορφωμένους φιλελεύθερους κρεολούς λαϊκούς ιερείς. Οι ιερείς συνθέτοντας το ανερχόμενο φιλελεύθερο πνεύμα της εποχής, την τεχνολογική ανάπτυξη και την επιστημονική γνώση μαζί με τις κοινωνικές πρακτικές και τη θεολογική ματιά του χριστιανισμού σχετικά με τους αδύναμους πληθυσμούς, οδηγούνται σε έναν ακούραστο θυσιαστικό αγώνα για την προσωπική και κοινωνική απελευθέρωση, την ισότητα και τη δικαιοσύνη. Ο αγώνας τους γίνεται αρχικά για τους αποκλεισμένους από την ιεραρχία της αποικιοκρατίας κρεολούς, αλλά σύντομα μετατρέπεται σε αγώνα για όλους τους αποκλεισμένους και καταπιεσμένους αδελφούς. Αυτή η στάση υπέρβασης των δομημένων διαφοροποιήσεων οφείλεται αφενός στο ότι ήταν πιο εύκολο να ξεπεραστούν μέσα στους χριστιανικούς κόλπους οι ρατσιστικές παραδοξότητες μέσω και της πίεσης των φιλελεύθερων αιτημάτων της εποχής που αμφισβητούσαν τα παλαιά καθεστώτα (ancient regimes), αλλά και αφετέρου εξαιτίας του χριστιανικού αιτήματος για αγάπη όλων των ανθρώπων και της ριζικής ισότητας τους ως πλασμάτων του Θεού ενώπιον Του. Στα πλαίσια μιας αναδυόμενης εποχής ριζικής αμφισβήτησης, επιτράπηκε η καθολική κριτική ακόμα και προς την εκκλησία και το στέμμα. Συνέπεια αυτής της ελευθερίας των πνευμάτων της εποχής ήταν η ανάδειξη των πιο εξισωτικών ιδεών αλλά και πρακτικών της χριστιανοσύνης στο «Νέο Κόσμο», δηλαδή στη γη των πιο «κολασμένων» ανθρώπων επί της γης.

Στο Μεξικό ο ιερέας της επαρχίας Ντολόρες, Μιγκέλ Χιντάλγκο (Miguel Hidalgo y Costillia: 1753-1811) μάζεψε την ενορία του και απεύθυνε στις 16 Σεπτεμβρίου του 1810 την «Κραυγή/Λυγμοί της Ντολόρες– Κραυγή/Λυγμοί της Ανεξαρτησίας» (Grito de Dolores, Grito de Independencia), ζητώντας την κατάργηση των δυσβάστακτων φόρων, την κατάργηση της δουλείας, την κατάργηση των φυλετικών διακρίσεων και την αναδιανομή της γης. Μαζεύει γύρω του πολλούς κρεολούς, μεστίζος αλλά και ιθαγενείς. Το συμβάν αυτό αποτελεί την κορυφαία στιγμή αλλά και την αφετηρία του μεξικανικού Έθνους.[53] Οι εξεγέρσεις όμως στις αποικίες έχουν βρει το δικό τους δρόμο. Επεκτείνονται σε ολόκληρη την Λατινική Αμερική. Στην επικράτεια του Μεξικού οι μισές έχουν ως επικεφαλής ιερείς. Αυτός που ξεχωρίζει έχοντας την αγάπη όλων λόγω του χαρακτήρα του αν και αγράμματος, είναι ο ιερέας Χοσέ Μαρία Μορέλος Ι Παβόν (José María Morelos y Pavón: 1765-1815), ο οποίος δραστηριοποιείται στο νότο ήδη από το 1812 (μετά την ανεξαρτησία, το όνομα του δίνεται στην επαρχία Μορέλος που αποτέλεσε το επίκεντρο της δράσης του Εμιλιάνο Ζαπάτα εκατό χρόνια μετά). Το 1813 ο Μορέλος καλεί συνέδριο των αντιπροσώπων στο Chilpancingo το οποίο και χαρακτηρίζεται ως το Συνέδριο των Anáhuac αναφερόμενο άμεσα στους Αζτέκους. Ο Μορέλος διαχωρίζει τη θέση του Μεξικού από τη μητρόπολη και συμπληρώνει τη «διακήρυξη της Ντολόρες» του Χιντάλγκο με το κείμενο «Τα αισθήματα του έθνους»

[53] Galeano Eduardo, *Οι Ανοιχτές Φλέβες της Λατινικής Αμερικής, ο.π.,* σελ. 189. Ο Χιντάλγκο καταφέρεται εναντίον της «κακιάς κυβέρνησης» και έκτοτε η φράση αυτή βρίσκεται σε κάθε επαναστατικό κείμενο κοινωνικών αγωνιστών από τον Εμιλιάνο Ζαπάτα (Emiliano Zapata: 1879-1919) έως και το ένοπλο κίνημα των Ζαπατίστας, για να περιγράφει τον τρόπο που γίνεται κατανοητή η πολιτική ελίτ στο λαό. Η φράση αυτή δεν είναι άσχετη με το θεολογικό της υπόβαθρο, σύμφωνα με το οποίο δεν αμφισβητείται η εξουσία εν γένει, αλλά η συγκεκριμένη τυραννική της μορφή (η εξουσία στο πλαίσιο αυτό δεν σημαίνει κυριαρχία αλλά δύναμη). Η εξουσία ως δύναμη δεν είναι κάτι αρνητικό καθαυτό αφού πηγή της είναι ο Θεός. Η εκάστοτε μορφή της ως ανθρώπινη δημιουργία μέσα στην ιστορία μπορεί να είναι «καλή» ή «κακή». Όπως για τον Κάσας η αποικιοκρατία ήταν μια «κακή» μορφή διακυβέρνησης έτσι είναι και για τον Χιντάλγκο η κυβέρνηση της εποχής του.

(Sentimientos de la Nación), ζητώντας λαϊκή κυριαρχία, δικαίωμα ψήφου για όλο τον ανδρικό πληθυσμό ενώ κηρύσσει την ανεξαρτησία του Μεξικού.[54] Ο Μορέλος εκτελείται για προδοσία από τις ισπανικές αρχές το 1815.

Το 1821-23 ξεσπούν εθνικοαπελευθερωτικές επαναστάσεις και ένα σύνολο από τις διοικητικές περιφέρειες της Ισπανίας και της Πορτογαλίας μετατρέπονται σε ανεξάρτητα εθνικά κράτη. Η απελευθέρωση από την ισπανική και πορτογαλική κυριαρχία δεν θα απαλλάξει εντούτοις την Λατινική Αμερική από τις πληγές της. Αντίθετα θα μετατρέψει τη Λατινική Αμερική σε: *«[...] αντικείμενο συστηματικής και ασύστολης εκμετάλλευσης από τους κεφαλαιοκράτες ολόκληρης της Ευρώπης και κυρίως του Λονδίνου. Τα νεοσύστατα ανεξάρτητα κράτη αποτελούσαν εξαιρετικά αφελείς πελάτες για τους βιομήχανους και τους τραπεζίτες της Ευρώπης».*[55] Μέσα στο νέο αναδυόμενο βιομηχανικό κόσμο η εκμετάλλευση αποκτά νέες μορφές. Η απάντηση της πολιτικής ιδεολογίας και πρακτικής θα έρθει κυρίως με το μαρξισμό. Ο θεολογικός κόσμος δε θα μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστος από αυτές τις εξελίξεις.

1.5. Μετά την ανεξαρτησία. Λίγα λόγια.

Η Λατινική Αμερική μετά την ανεξαρτησία και τον σχηματισμό εθνικών κρατών μετασχηματίζει αρκετές κοινωνικές δομές ενώ άλλες διατηρούν τον αποικιακό τους χαρακτήρα. Μετά το 1900 η ανάπτυξη στηρίζεται στο μοντέλο της οικονομικής μεγέθυνσης μέσα από την προσέλκυση μεγάλων ξένων επενδύσεων που ευνοεί τη συγκέντρωση του πληθυσμού στις πόλεις και τις μεταναστευτικές ροές τόσο στο εσωτερικό των χωρών, όσο και από το εξωτερικό (ήδη από το 1880 ένα σημαντικό μέρος των μεταναστών προέρχεται από τον ευρωπαϊκό χώρο). Ο στόχος είναι η εκβιομηχάνιση και έχει ως άμεσο αποτέλεσμα της την ανάπτυξη ενός ισχυρού εργατικού κινήματος το οποίο οι συνεχείς στρατιωτικές δικτατορίες (χούντες) προσπαθούν συστηματικά να περιορίσουν και να ελέγξουν προς όφελος του εγχώριου και του διεθνούς κεφαλαίου. Ως αντίδραση σε αυτά τα στρατιωτικά πραξικοπήματα αναπτύσσονται λαϊκοί πολιτικοί αγώνες αλλά και αντίστοιχες στρατιωτικές επαναστάσεις. Ο στρατός παίζει κεντρικό ρόλο στην πολιτική ζωή της Λατινικής Αμερικής ήδη από τα χρόνια της ανεξαρτησίας τους ως παράγοντας σταθεροποιητικός και ρυθμιστικός.

Οι κοινωνικές συγκρούσεις είναι έντονες μέσα στο νεωτερικό πλαίσιο της εκβιομηχάνισης. Οι συγκρούσεις οφείλονται και σε μεγάλο βαθμό στο οικονομικό μοντέλο ανάπτυξης που ακολουθεί η Λατινική Αμερική που την αφήνει αβοήθητη στην ύφεση του 1929. Μετά την οικονομική και κοινωνική κρίση του 1929 ένα νέο μοντέλο ανάπτυξης εκφράζεται μέσα από την συμμαχία της εργατικής και της επιχειρηματικής τάξης, σε μια κοινή προσπάθεια για την προστασία και την ανάπτυξη των εγχώριων βιομηχανικών δομών. Ο βασικός εσωτερικός αντίπαλος είναι η παλιά γαιοκτημονική τάξη στην οποία στηρίζονταν το προηγούμενο μοντέλο ανάπτυξης των εξαγωγών αγροτικών προϊόντων και ορυκτών και των εισαγωγών καταναλωτικών βιομηχανικών προϊόντων για περιορισμένη κατανάλωση (πολιτικά η κίνηση αυτή εκφράζεται από λαϊκίστικα πολιτικά κινήματα όπως ο Περονισμός στην Αργεντινή). Η προσπάθεια αυτή γίνεται προς την κατεύθυνση της περεταίρω ανεξαρτησίας των χωρών της Λατινικής Αμερικής από τα πρώτα μητροπολιτικά κέντρα και κυρίως από τις Η.Π.Α. από το 1823 και δώθε επειδή με το δόγμα Μονρόε η ανερχόμενη παγκόσμια υπερδύναμη αντιμετώπιζε τον αμερικανικό νότο ως την «πίσω αυλή» της, αποδεχόμενη να μην παρεμβαίνει η ίδια στα ευρωπαϊκά πράγματα (κατάσταση που αλλάζει με τον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο και τελειώνει οριστικά με τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο). Ο λατινοαμερικάνικος λαϊκισμός είναι συνέπεια της διαρκούς κινητοποίησης λαϊκών στρωμάτων, ετερόκλητων μεταξύ τους και με έντονες κοινωνικές αντιθέσεις απέναντι σε ένα κοινό εχθρό που

[54] http://en.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Mar%C3%ADa_Morelos, πρόσβαση: 3/2/2013.
[55] Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.* σελ.585.

εκφράζεται στις εγχώριες ελίτ και στα συμφέροντα των ξένων χωρών. Ο μαρξισμός που αναπτύσσεται στην περιοχή μαζί με την εκβιομηχάνιση και την αστικοποίηση, ενσωματώνεται τις περισσότερες φορές σε αυτό το λαϊκιστικό λόγο, όπως εκφράζεται στις πατριωτικές σοσιαλιστικές πολιτικές εκφορές του.

Με την εκβιομηχάνιση αναπτύσσεται μια έντονη αστικοποίηση που φτάνει στα όρια του υδροκεφαλισμού και δημιουργεί μια μόνιμη ανισότητα, παγιώνοντας ένα καθοριστικό κοινωνικό δίπολο: *«[…] ένας τομέας σύγχρονης ζωής, αναπτυγμένος, πολλές φορές μάλιστα και υπεραναπτυγμένος ως ένα σημείο, τομέας εκβιομηχανισμένος στο έπακρο, αλλά και περιορισμένος σε έκταση, συνυπάρχει πλάι σε τεράστιους τομείς άκρως απαρχαιωμένους, τομείς μιας τελείως πρωτόγονης ακόμη αγροτικής ζωής. Κι αυτή η διάσπαση επιδεινώνεται ακόμη περισσότερο από το γεγονός ότι κάθε νέα μορφή ανάπτυξης διοχετεύεται στον ήδη αναπτυγμένο τομέα».*[56] Η αγροτική παραγωγή αντιπροσωπεύει το 2% των συνολικών εδαφών και μεγάλο μέρος του πληθυσμού επιβιώνει μέσα στο λιμό και τις ασθένειες: *«Πολλοί παρατηρητές τονίζουν, ιδίως για ότι αφορά τη Βραζιλία και το Μεξικό, ότι οι δύο αυτοί τομείς, ο ανεπτυγμένος και ο άλλος (που παραμένει περιθωριακός σε σχέση με αυτή την ανάπτυξη), κατέχουν ουσιαστικά θέσεις αντίστοιχες με αυτές που κατείχαν άλλοτε η μητρόπολη απέναντι στην αποικία. Έτσι, ένα μεγάλο τμήμα της χώρας δεν μπορεί να έχει πρόσβαση ούτε στην παραγωγή ούτε στο εισόδημα».*[57] Ακόμα και αν η παλιά αποικιοκρατία είχε σε μεγάλο βαθμό εξαλειφθεί, μια εσωτερική αποικιοκρατία αναδύονταν με ταχείς ρυθμούς. Αυτές είναι οι πραγματικότητες των δεκαετιών του 1950 και του 1960 μέσα στις οποίες αναπτύχθηκε το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Την περίοδο αυτή ξεσπά μια δημογραφική έκρηξη. Τα νέα στρώματα συρρέουν στις παραγκουπόλεις στις παρυφές των μεγάλων πόλεων. Οι παλιοί συντηρητικοί μεγαλογαιοκτήμονες χάνουν δύναμη μπροστά στους ανερχόμενους τραπεζίτες και τους δυναμικούς βιομηχάνους. Η μεσαία τάξη παραμένει ισχνή και η «Κοινωνία των Πολιτών» αδιαμόρφωτη. Η κοινωνία μοιάζει ριζικά διχασμένη, αλλά ταυτόχρονα μαζικοποιείται και αστικοποιείται. Αυτός ο εκσυγχρονισμός επιτρέπει την επιτάχυνση μιας πολιτιστικής ρήξης. Τα στρώματα που βελτιώνουν τη θέση τους, αλλά ακόμα και αυτά που συναθροίζονται κάτω από μια κοινή μοίρα, εργασιακή, κοινωνική, πολιτισμική κ.λ.π., απεγκλωβίζονται άμεσα και ραγδαία από την δυτική αναφορά και ηγεμόνευση. Η διαδικασία που ξεκίνησε με τον Μπολίβαρ και τον Μορέλος επιταχύνεται. Τα μορφωμένα στρώματα επεκτείνονται και η μαζική τεχνολογία επιτρέπει μια ταχύτερη επικοινωνία. Η διευρυμένη επικοινωνία, ο δυναμισμός των ανερχόμενων και νεανικών στρωμάτων δημιουργούν νέες προσδοκίες και πίεση για διάλυση των παλιών κοινωνικών δομών και περεταίρω εκσυγχρονισμό.

Όλη αυτή την περίοδο συνεχίζεται επίσης με αμείωτη ένταση η διαδικασία του εκμιγαδισμού, η πολιτιστική εμβάθυνση και διαμόρφωση της αμφίσημης και πολλαπλής σύγχρονης λατινοαμερικάνικης ταυτότητας. Ταυτόχρονα συναντούμε και τις παλιές διαιρέσεις και τους παλιούς ρατσισμούς. Οι φαβέλες και τα μπάριος αποτελούν διακριτό σώμα, έτερο κόσμο μέσα στο κόσμο των λατινοαμερικάνικων μεγαλουπόλεων. Οι παλιοί γόνοι των γαιοκτημόνων και οι σύγχρονες επιχειρηματικές ελίτ διατηρούν σε μεγάλο βαθμό την απέχθεια και τη ρατσιστική αποδοκιμασία απέναντι τους. Οι κοινωνικές όμως ομάδες που καθορίζουν τις εξελίξεις είναι οι μεστίζο και οι κρεολοί που έρχονται εγγύτερα ολοένα και περισσότερο μέσα από κουλτούρες που επικοινωνούν και συνθέτουν κοινές συμπεριφορές και τρόπους. Η επόμενη ιστορική στάση τους ανήκει.

Είναι η στάση του δεύτερου μισού του εικοστού αιώνα, η στάση της κουβανικής επανάστασης, του δημοκρατικού σοσιαλισμού του Σαλβαντόρ Αλιέντε στη Χιλή, η πορεία της ανόδου μιας ιδιαίτερης λατινοαμερικάνικης αριστεράς που προσδίδει και τον ιδιαίτερο χαρακτήρα στο φαινόμενο του λατινοαμερικάνικου λαϊκισμού. Το γόητρο και η ισχύς της Ευρώπης έχει μειωθεί δραματικά μετά τους δύο

[56] Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.* σελ.596.
[57] Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.* σελ.597.

παγκόσμιους πολέμους προς όφελος της ηγεμονίας των Η.Π.Α., ενώ ο μαρξισμός μέσα στα πλαίσια του «ψυχρού πολέμου» γίνεται το ιδανικό όχημα για την αμφισβήτηση αφενός αυτής της αμερικάνικης ηγεμονίας, και αφετέρου της ελπίδας για κοινωνική χειραφέτηση, κοινωνική δικαιοσύνη, πολιτισμική ανάταση και προσωπική ελευθερία. Ο μαρξισμός αυτή την εποχή όπως επισημαίνει ο Ζαν Πολ Σαρτρ (Jean Paul Sartre): *«[…] παραμένει η φιλοσοφία της εποχής* (αφού) *δεν μπορούμε να πάμε πέρα από αυτόν γιατί δεν έχουν ξεπεραστεί ακόμα οι συνθήκες που τον γέννησαν»*.[58] Τα εθνικοαπελευθερωτικά κινήματα, είναι ως επί το πλείστον μαρξιστικά κινήματα και συγκρούονται με τις δικτατορίες που επιβάλλονται στην ευρύτερη περιοχή από τις Η.Π.Α. Ο μαρξισμός δεν θα αφήσει ανεπηρέαστη τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Ο επιστημονικός λόγος της ψυχανάλυσης, της κοινωνιολογίας, της πολιτικής θεωρίας, της πολιτικής οικονομίας θα εμπλακεί με τη θεολογία και την λατινοαμερικάνικη πολιτισμική παράδοση στη θεωρητική παραγωγή των λατινοαμερικάνων θεολόγων της απελευθέρωσης.

Η Λατινική Αμερική στο σύνολο της συμμετέχει στην ευρύτερη παγκόσμια κοσμογονία της εποχής. Τη δεκαετία του ΄60 ξεσπά μια παγκόσμια πολιτιστική και όχι μόνο επανάσταση. Από τον γαλλικό Μάη το 1968, και την άνοιξη της Πράγας την ίδια χρονιά, στην πολιτιστική επανάσταση στην Κίνα και στα κινήματα των χίπις και των μπίτνικ των Η.Π.Α., μια πολιτιστική κοινωνική κινητικότητα και ριζοσπαστικότητα εκρήγνυται σε όλο τον κόσμο. Αυτή η κίνηση δεν αφήνει απέξω ούτε τη Λατινική Αμερική, ούτε το θεολογικό κόσμο. Η ιστορία της περιοχής βρίσκεται σε έντονη κίνηση και στρέφεται εξ ολοκλήρου στους αποκλεισμένους και τις κουλτούρες τους: *«Αίφνης, ο καμπόκλο, ο πεόν, ο Ινδιάνος, ο μαύρος βρήκαν κι αυτοί θέση στο κοινό τραπέζι. Αίφνης έπαψαν να είναι οι άγριοι […] ο ιδιαίτερος τρόπος ζωής τους, η σκέψη τους, οι παροιμίες τους, η θρησκεία τους, αρχίζουν να προκαλούν το ενδιαφέρον […] ταυτόχρονα αποτελούν αναπόσπαστο μέρος της εθνικής κουλτούρας που, αυτή τη στιγμή, βρίσκεται στο στάδιο της διαμόρφωσης».*[59]

Η λαϊκή παράδοση της Λατινικής Αμερικής επηρέαζε πάντα και τη θρησκευτικότητα της. Τη δεκαετία του ΄60 ένα παγκόσμιο αίτημα συμμετοχής και εκδημοκρατισμού, μια απαίτηση για ελευθερία και πλουραλισμό φέρνει στο προσκήνιο της ιστορίας τις λαϊκές μάζες και τους έως τότε κοινωνικά αποκλεισμένους μετασχηματίζοντας ραγδαία και τη θρησκευτικότητα των ανθρώπων. Στη Λατινική Αμερική βρίσκεται ο ένας στους τρεις καθολικούς πιστούς παγκοσμίως. Η είσοδος των μαζών στην ιστορία, σε αυτή την περιοχή του κόσμου, ταυτίζεται πολλές φορές με την είσοδο των πιστών σε αυτή. Και αυτή η λατινοαμερικάνικη θρησκευτικότητα είναι πλουραλιστική όπως και οι πολιτιστικές και κοινωνικές της μορφές: *«[…] η ιστορία του Χριστού συγχέεται με τους ινδιάνικους μύθους, ενώ οι μαγικές τελετουργίες της γηραιάς Αφρικής παρεισφρέουν στο ρωμαιοκαθολικό τυπικό, ή αντίθετα το αφομοιώνουν […] η έλλειψη ιερέων αφήνει μεγαλύτερα περιθώρια στην ελεύθερη ερμηνεία της θρησκείας […]»*.[60] Η θρησκευτικότητα εκφράζει όλο αυτό το πολιτισμικό μωσαϊκό, όλη την κίνηση των ρατσιστικών διακρίσεων και των φυλετικών και πολιτισμικών συνθέσεων του εκμιγαδισμού, όλη την αλληλοεμπλοκή των ταξικών διακρίσεων και της εθνικής εξάρτησης ή των αγώνων της ανεξαρτησίας από μητροπολιτικά ή νέο-αποικιακά κέντρα. Η δράση των συντηρητικών ιερέων και των απεσταλμένων του

---

[58] Jean Paul Sartre, *Το πρόβλημα της μεθόδου*, μτφρ.Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, Εξάντας, Αθήνα, 1988 (1960), σελ.38-39.

[59] Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.* σελ.596. Αυτό το λαϊκό παγκόσμιο αίτημα για συμμετοχή στα κοινά και εκδημοκρατισμό, έστω και με κάποια δόση ρομαντισμού, στρέφεται προς τις ιθαγενικές κοινότητες και τον συλλογικό τρόπο οργάνωσης τους. Ο Τζον Κόουτσγουορθ (John Coatsworth), υποστηρίζει ότι: *«Η κύρια δύναμη της δημοκρατίας στο Μεξικό, υπό λειτουργική έννοια, στη διάρκεια της περιόδου της Ανεξαρτησίας (και προγενέστερα) υπήρξε πάντοτε τοπική: κυρίως οι ιθαγενείς οικισμοί, όμως μέχρι ενός σημείου και οι μικτοί επίσης δήμοι ιθαγενών και μιγάδων. Ακόμα και οι πιο διακεκριμένοι φεντεραλιστές του μεξικανικού φιλελευθερισμού δεν έλαβαν υπόψη αυτό το γεγονός και αντίθετα επικεντρώθηκαν στις σχέσεις ανάμεσα στις πολιτείες και την εθνική κυβέρνηση […] αγνόησε τους μοναδικούς μεξικανικούς θεσμούς όπου η δημοκρατία είχε μια βαθιά ιδεολογική, οικονομική και κοινωνική σημασία […]»* (John Coatsworth *Los orígenes del atraso,* Alianza Editorial Mexicana, 1990, κεφ.IX, «Los orígenes socials del autoritarismo en México», σελ.221-222, αρχικά δημοσιευμένο στο *Foro Internacional*, τχ.XVI, ν.2, Mexico, 1975, στο: Gilli Adolfo, *ο.π.*, σελ.35-36, υποσημείωση 16).

[60] Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών, ο.π.* σελ.606.

Βατικανού από τη μία και των μαρξιστών ή κοινοτιστών ιερέων της «θεολογίας της απελευθέρωσης» από την άλλη, αποτυπώνει ανάγλυφα την Λατινική Αμερική στην ιστορική της κίνηση. Ο κραταιός ρωμαιοκαθολικισμός συνυπάρχει με τον «φτωχούλη του Θεού». Δεν πρόκειται για «Πολιτεία του Θεού» όσο και αν ονειρεύτηκε μια τέτοια ο Κάσας και ο Κιρόγα. Η εκκοσμίκευση συντελέστηκε πολύ νωρίς. Πρόκειται για μια συνάντηση και συσχέτιση πολιτισμών και κόσμων, για τη διαρκή προσέγγιση, απομάκρυνση, και εντέλει αλληλοεμπλοκή τους.

Μετά τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο το 1962 αυτές οι πραγματικότητες προσεγγίζονται από αρκετούς θεολόγους, επισκόπους και λαϊκούς ιερείς. Πολλοί ιερείς κατευθύνονται προς το φτωχό λαό και την ύπαιθρο για να συναντηθούν με τους φτωχούς και να συγκροτήσουν τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης». Άλλοι εμπλέκονται σε ένα επαναστατικό πολιτικό αγώνα για την αλλαγή των «αμαρτωλών» κοινωνικών δομών που αναπαράγουν την εκμετάλλευση και τη φτώχεια, αγώνα που οδηγεί ακόμα και στο ένοπλο αντάρτικο όπως στην περίπτωση του πάτερ Καμίλο Τόρρες. Τέλος άλλοι συμμετέχουν σε σοσιαλιστικές επαναστατικές κυβερνήσεις, όπως αυτή των Σαντινίστας στη Νικαράγουα. Όλες αυτές οι ενέργειες οδηγούν ή εκπορεύονται από την επισκοπική Σύνοδο του Μεντεγίν της Κολομβίας το 1968 που εγκαινιάζει το εν λόγω θεολογικό ρεύμα, αλλά και κοινωνικό και πολιτικό κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης», ένα κίνημα στο πλευρό του φτωχού, ένα λατινοαμερικάνικο κίνημα.

Ο Ενρίκ Ντουσσέλ (Enrique Domingo Dussel Ambrosini: 1934-)[61] διαπιστώνει ότι η «θεολογία της απελευθέρωσης» έχει ιστορικές ρίζες στην προφητική θεολογία των ιεραποστόλων από την εποχή της κατάκτησης (conquista) με αφετηρία ήδη από το 1511 με τον Μοντεσίνος (Antonio de Montesinos) που αγωνίστηκε για να υπερασπιστεί τους Ίντιος, αλλά και αργότερα με τον Μπαρτόλομε Ντε Λα Κάσας, τον Ιησουίτη Χοσέ Ντ΄Ακόστα (José de Acosta: 1540-1600), τον Μπερναντίνο Ντε Σααγκούν (Bernandino de Sahagún: 1499-1590). Αυτή ήταν η «Πρώτη Στάση». Η συνέχεια της βρίσκεται στον εθνικοαπελευθερωτικό αγώνα του Μεξικού ενάντια στην αποικιοκρατία των Ισπανών από τους επαναστάτες ιερείς Χιντάλγκο (Hidalgo) και Μορέλος (Morelos). Αυτή ήταν η «Δεύτερη Στάση». Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι η «Τρίτη Στάση» αυτής της παράδοσης εμπλοκής μοναχών, ιεραποστόλων, χριστιανών κληρικών, αλλά και επισκόπων στα άμεσα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα της περιοχής.

Το ενδιαφέρον των θεολόγων της πρώτης στάσης ήταν η μελέτη και η κατανόηση, αλλά και η προστασία των Ίντιος από τον αποικιοκράτη ταυτόχρονα με τον προσηλυτισμό του. Στη δεύτερη στάση έχουμε την ανάληψη της ηγεσίας εθνικοαπελευθερωτικών και ταυτόχρονα ταξικών αγροτικών αγώνων από ιερείς. Στην πρώτη στάση η θεολογία κυριαρχεί και το κοινωνικό στοιχείο υπολείπεται στα κίνητρα των ιερέων και των μοναχών. Στην δεύτερη στάση, αποκτά προτεραιότητα η πολιτική και κοινωνική χειραφέτηση έναντι της θεολογίας. Με την τρίτη στάση και τη «θεολογία της απελευθέρωσης» έχουμε το πάντρεμα σε μία δυναμική ισορροπία όλων αυτών των στοιχείων. Ο εθνικοαπελευθερωτικός αγώνας της ανεξαρτησίας από την νέο-αποικιοκρατία και την πολιτική και οικονομική εξάρτηση, μαζί με την προσπάθεια για αλλαγή των πολιτικών θεσμών και των κοινωνικών δομών που αναπαράγουν τη φτώχεια και ανασυνθέτουν τις ταξικές κοινωνικές σχέσεις, αλλά και η πολιτισμική ανάδυση της λατινοαμερικάνικης ιδιαιτερότητας, συναντούν τη θεολογία. Φωτίζουν τη θεολογία και φωτίζονται από αυτή. Αυτή η ιστορική σύνθεση ως νέος υπαρκτικός τρόπος είναι η «θεολογία της απελευθέρωσης» που μελετούμε.

---

[61] E.Dussel, *Hipótesis para una historia de la teologia en América Latina (1492-1980)*, στο: P.Richard, *Materiales para una historia de la teologia en Americqa Latina*, Σαν Χοσέ/Κόστα Ρίκα, 1981, σελ.401-452, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.429.

ΜΕΡΟΣ Β

Συμβολές στη «θεολογία της απελευθέρωσης».

«Οι άντρες και οι γυναίκες της Λατινικής Αμερικής,
με το να συμμετέχουν στη διαδικασία της ίδιας τους της απελευθέρωσης,
παίρνουν σταδιακά στα χέρια τους τα ηνία της ιστορικής πρωτοβουλίας
και αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους ως κύριο του πεπρωμένου τους.
Επιπλέον, με αυτό τον επαναστατικό αγώνα απελευθερώνονται,
με τον ένα ή τον άλλο τρόπο,
από την κηδεμονία μιας θρησκείας που αποξενώνει τους ανθρώπους
και τείνει προς τη διατήρηση της καθεστηκυίας τάξης […]
το να συμμετέχεις στη διαδικασία της απελευθέρωσης είναι από μόνο του,
υπό μια έννοια, ένα σωτηριώδες έργο»

Gustavo Gutierrez [62]

[62] Gustavo Gutierrez, *θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.183 και 191.

ΜΕΡΟΣ Β:

Συμβολές στη «θεολογία της απελευθέρωσης».

«Η κοινωνική πράξη αποτελεί όλο και περισσότερο το πεδίο όπου ο Χριστιανός
–μαζί με άλλους- διαμορφώνει τόσο το πεπρωμένο του σαν άνθρωπος
όσο και τη ζωή της πίστης προς τον Κύριο της ιστορίας.
Η συμμετοχή στη διαδικασία της απελευθέρωσης
είναι πια ένα βασικό και ουσιώδες στοιχείο της Χριστιανικής ζωής και σκέψης».
Gustavo Gutierrez [63]

2.1 Η Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και η «θεολογία της απελευθέρωσης».

2.1.1 Η Β΄ Βατικανή σύνοδος προετοιμάζει τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Η πνευματική «επανάσταση» του ρωμαιοκαθολικισμού.

Η Β΄ Βατικανή Σύνοδος[64] αποτελεί για τη Ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ένα κομβικό σημείο στην ιστορική και πνευματική της εξέλιξη. Την αναγγέλει ο Πάπας Ιωάννης ΚΓ΄ (23ος) στις 25 Ιανουαρίου 1959 και διαρκεί τρία χρόνια, από τις 11 Οκτωβρίου 1962, έως τις 8 Δεκεμβρίου 1965. Κατά τη διάρκεια των τριών αυτών χρόνων εκδίδονται δεκαέξι επίσημοι συνοδικοί όροι-διατάγματα ενώ στις εργασίες της συνόδου συμμετέχουν συνολικά περίπου 2.500 επίσκοποι από όλο τον κόσμο. Ο ρωμαιοκαθολικισμός μετά την Σύνοδο δε θα είναι πια ο ίδιος. [65]

Μέχρι τη Σύνοδο, ο ρωμαιοκαθολικισμός διατηρώντας μια ενιαία και συγκεντρωτική δομή σε ολόκληρο τον κόσμο, με επίκεντρο το Βατικανό, παρουσιάζονταν πολύ πιο συγκροτημένος και ισχυρός σε σχέση με τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες και ομολογίες πίστης. Ο προτεσταντισμός και η ορθοδοξία ήταν ως επί το πλείστον πολυκερματισμένοι σε διαφορετικές εθνικές, αυτόνομες και αποκεντρωμένες Εκκλησίες, αλλά και λαϊκές ή και μοναστικές κοινότητες. Το Βατικανό κατανοούσε το σχίσμα του 11ου αιώνα με τον ορθόδοξο κόσμο, αλλά και την προτεσταντική Μεταρρύθμιση του 16ου αιώνα, ως ιστορικές στιγμές στις οποίες ομόδοξοι πιστοί απομακρύνθηκαν από την αλήθεια του Θεού που κατείχε εξολοκλήρου ο Ρωμαιοκαθολικισμός και το Βατικανό, αλήθεια που διασφαλίζονταν από το παπικό αλάθητο. Το Βατικανό διατηρεί το πρωτείο της πίστης ως ο τόπος του πρώτου τη τάξει επισκόπου απ΄όλες τις Εκκλησίες του κόσμου, δηλαδή του επισκόπου Ρώμης, της εκκλησίας που θεμελίωσε ο πρώτος μέσα στους μαθητές, ο Απόστολος Πέτρος.

Έως τη Β΄Βατικανή Σύνοδο η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία διακήρυσσε ότι οποιοσδήποτε βρίσκεται εκτός της είναι εκτός και του σώματος της Εκκλησίας, δηλαδή του ίδιου του σωτήριου εκκλησιαστικού γεγονότος, συνεπώς του «Σώματος του Χριστού». Οι μη ρωμαιοκαθολικοί είναι ή αλλόπιστοι, ή άπιστοι, ή αιρετικοί ή φορείς διαφωνιών, δηλαδή προβληματικά, διχαστικά πνεύματα, εν τέλει αμαρτωλά. Η ενότητα και η καθολικότητα της Εκκλησίας και της πίστης επιβεβαιώνονταν και συντελούνταν μόνο εντός του τέλειου και ιεραρχικά δομημένου

---

[63] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση*, Γόρδιος, Αθήνα, 1984, σελ.116.

[64] Β΄ Βατικανή Σύνοδος, *Διατάξεις, διατάγματα, δηλώσεις, μηνύματα*, μτφρ.Ασημάκης Ιωάννης, επιμ.Κισκίνης Λέων, Ασημάκης Ιωάννης, Αποστολικό Βικαριάτο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 2012.

[65] Στη Β΄Βατικανή Σύνοδο λαμβάνουν μέρος 601 επίσκοποι και επίσημοι παρατηρητές από τη Λατινική Αμερική, αριθμός ισοδύναμος με το 22% του συνόλου των μελών των εκκλησιών της. Η συμβολή των λατινοαμερικάνικων εκκλησιών στα κείμενα της συνόδου, τόσο εξαιτίας της μικρής συμμετοχής των μελών τους, αλλά κυρίως λόγω της μικρής συνεισφοράς τους στις συνοδικές αρχαιρεσίες, επέτρεψε τους σχολιαστές της Συνόδου να τους αποδώσουν τον χαρακτηρισμό των «Εκκλησιών της σιωπής» (Gibellini Rosino, *ο.π.*, σελ.458).

(societas perfecta et ierarchica) σώματος του ρωμαιοκαθολικισμού, όπως με σαφήνεια διακηρύχθηκε στη Σύνοδο του Τριδέντου στα μέσα του 16ου αιώνα.[66] Σε αυτή την πεποίθηση συνέβαλλε και η θέση που κατανοούσε την Εκκλησία ως «Μυστικό Σώμα» με την εγκύκλιο «Mystici Corporis» το 1943.[67]

Ο πάπας και το Βατικανό επί αιώνες, δεν επεδείκνυε κάποια ιδιαίτερη διάθεση να διερευνήσει το ενδεχόμενο ενός οικουμενικού χριστιανικού διαλόγου ανάμεσα στις διαφορετικές χριστιανικές ομολογίες πίστης ή πολύ περισσότερο ενός συνολικότερου ανοίγματος προς μια δια-θρησκειακή επικοινωνία (οπωσδήποτε αυτή η έλλειψη βούλησης για διάλογο δεν χαρακτηρίζει μόνο τον ρωμαιοκαθολικισμό). Το «αλάθητο του πάπα» δεν άφηνε χώρο για ειλικρινή διάλογο. Αυτή η τοποθέτηση της εκκλησιαστικής ιεραρχίας δεν επέτρεπε έναν ειλικρινή διάλογο ακόμα και με τον απλό λαϊκό κόσμο. Η ποιμαντική δραστηριότητα των ιερέων ήταν κηρυγματική και εν τέλει δογματική. Είτε εκδηλώνονταν με τη βία, όπως με τις Σταυροφορίες και την Ιερά Εξέταση, είτε με τρόπο ειρηνικό, η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία αντιλαμβάνονταν τον ρόλο της ως ρόλο φορέα της μοναδικής αληθινής ζωής και του αντίστοιχου λόγου της. Συνεπώς η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία φώτιζε με το κήρυγμα της τον κόσμο και αυτός αποδέχονταν ή όχι αυτόν τον φωτισμό. Η φωτισμένη, αληθινή ζωή ήταν μόνο η ζωή μέσα στους κόλπους της. Αν και το ιεραποστολικό και προσηλυτιστικό έργο της ρωμαιοκαθολικής εκκλησίας ήταν τεράστιο, η αντίληψη που κυριαρχούσε στους θεολογικούς κύκλους του καθολικισμού ήταν ότι η χριστιανική ζωή είναι μέσα στην Εκκλησία και συγκεκριμένα αποκλειστικά στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Μόνο στην εκκλησιαστική ζωή ο ιερός λόγος που συγκροτεί το χριστιανικό δόγμα έχει σχεδόν πληρωθεί σε υπαρκτικό τρόπο ανθρώπινης εμπειρίας (η πλήρης ολοκλήρωση θα συντελεστεί στα έσχατα). Ο πιστός καλείται να ακολουθήσει αυτή την οδό σωτηρίας, μέσα από την αποδοχή της κλήσης που του απευθύνεται από το λόγο της εκκλησίας του Χριστού. Η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία κηρύττει την αλήθεια του Θεού και ο άνθρωπος ανταποκρίνεται ή όχι στο κάλεσμα της, μετέχει ή όχι στην αληθινή ζωή της, την μόνη αληθινή ζωή, και καθίσταται έτσι ο αποκλειστικός υπεύθυνος για τη σωτηρία της ψυχής του.[68] Η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία ζει

---

[66] Η Σύνοδος του Τριδέντου (Trent 1545-1563) είναι η μακροβιότερη Σύνοδος στην ιστορία του ρωμαιοκαθολικισμού (διήρκεσε 18 χρόνια και κατά τη διάρκεια της άλλαξαν πέντε ποντίφικες). Η σημασία και η δυσκολία της έγκειται στο λόγο της σύγκλισης της καθώς υπήρξε η Σύνοδος της «Αντι-Μεταρρύθμισης» στη «Μεταρρύθμιση» του Μαρτίνου Λούθηρου (Martin Luther: 1483-1546), ο οποίος και αφορίζεται ως αιρετικός μαζί με τον Καλβίνο (Jean Calvin: 1509-1564). Η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, σε μια προσπάθεια αποκατάστασης της παλιάς της αίγλης, διατυπώνει με σαφήνεια το δόγμα της και θέτει αυστηρούς ελέγχους του. Οι σύνεδροι αποφάσισαν σε αυτό το πνεύμα: *«Την αναμόρφωση του κλήρου με εκπαιδευτικά «σεμινάρια». Την ανωτερότητα του πάπα από τις Συνόδους σε θέματα δογματικά και διοικητικά. Την έγκριση των μέτρων που είχαν ληφθεί ως τότε εναντίον του Προτεσταντισμού»* (http://www.odyssey.com.cy/main/modules/PrintDialog/PrintItem.aspx?src=http://www.odyssey.com.cy/main/default.aspx?tabID=140*itemID=3989*mid=2828, πρόσβαση 19/1/2013). Με τη Σύνοδο του Τριδέντου η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία αποκτά απόλυτα συγκεντρωτικό χαρακτήρα και ιεραρχείται στο εσωτερικό της πολύ αυστηρά. Η Β΄Βατικανή Σύνοδος βρίσκεται στον αντίποδα του πνεύματος της. Μεσολάβησαν ακριβώς 500 χρόνια!

[67] Gibellini Rosino, *ο.π.*, σελ.613.

[68] Η Εκκλησία γίνεται αντιληπτή ως ίδρυμα (εταιρεία) και διακρίνεται από το υπόλοιπο κοινωνικό σώμα/σχηματισμό αφού είναι ιεραρχικά ανώτερη του. Μετατρέπεται σε μια κοινωνία μέσα στην κοινωνία ή πάνω από αυτή, σε μία πραγματικότητα πιστών μέσα στην κοινωνική πραγματικότητα ή πάνω από αυτή. Η Εκκλησία είναι για τον πιστό νησίδα αλήθειας, λιμάνι σωτηρίας από τις φουρτούνες της άδικης και κάλπικης ζωής, αλλά και κορυφή πνευματικού κατορθώματος. Αυτή η διάσπαση, ο χωρισμός της πίστης και της κοινωνικής πραγματικότητας, εκφράζει για τον καθηγητή θεολογίας Κωνσταντίνο Σκουτέρη τη διάσπαση δυτικής και ανατολικής θεολογίας που θεσμίζεται με το σχίσμα επί Καρλομάγνου. Η διάσπαση αυτή δεν αποτελεί μόνο μια ενδοεκκλησιαστική έριδα, ούτε αποτυπώνει απλά μια έλλειψη επικοινωνίας Εκκλησίας και κοινωνίας. Εκπροσωπεί δύο διακριτούς ανθρωπολογικούς τύπους. Συνέπεια αυτής της διάσπασης εκκλησίας και κοινωνίας, είναι ο διαχωρισμός του κλήρου και του λαού. Ενδεικτικό γεγονός αυτής της κατάστασης χωρισμού είναι η ίδια η τελετουργική γλώσσα. Τα λατινικά γίνονται στον ρωμαιοκαθολικισμό η γλώσσα της «ενσάρκωσης», η γλώσσα του γραπτού και τελετουργικού λόγου. Σταδιακά αλλά σταθερά, η θεολογία μετατρέπεται σε αποκλειστικό έργο και προνόμιο του εκκλησιαστικού ιερατείου. Αποξενώνεται ο λαός από το θεολογικό λόγο που γίνεται λόγος ακαδημαϊκός, αλλά και από τον ανώτερο κλήρο ο οποίος διαμεσολαβεί τη σωτηρία του λαϊκού από τις βουλές του κυρίου τις οποίες μόνο αυτός πλέον κατανοεί και εκφράζει. Ο πιστός αποξενώνεται από το δόγμα της πίστης ως την χριστιανική αλήθεια του τρόπου που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο. Αυτή η αποξένωση, η αλλοτρίωση συντελείται καθώς ο πιστός δεν επικοινωνεί με τους άλλους την αλήθεια του τρόπου του Χριστού ως την αλήθεια του τρόπου που υπάρχει στον κόσμο ο άνθρωπος, αλλά την αποδέχεται όπως αυτή του προσφέρεται επεξεργασμένη από το εκκλησιαστικό ιερατείο που βρίσκεται στο ρόλο του ανώτερου ποιμένα, της αυθεντίας. Συνέπεια αυτής της αλλοτρίωσης του πιστού είναι η αλήθεια του Χριστού να γίνεται μια εξωτερική

την αιώνια ζωή και ο άνθρωπος ελεύθερος να συμμετάσχει σε αυτή ή να την απορρίψει, καταφάσκει ή αρνείται τη συμμετοχή του. Αυτές οι απόψεις και θέσεις αλλά και οι στάσεις που συνεπάγονται μίας θριαμβεύουσας ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας προνομιούχων εταίρων στην εκκλησιαστική αληθινή ζωή, με τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο αλλάζουν σε μεγάλο βαθμό.

Με τον Συνοδικό όρο-διάταγμα «Lumen Gentium» (Περί Εκκλησίας) της Β΄Βατικανής Συνόδου, η «Εκκλησία του Χριστού» υφίσταται στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, αλλά όχι μόνο εκεί. Υφίσταται, σημαίνει ότι είναι σε πληρότητα, σε ολοκληρωμένη χριστιανική κατάσταση, όχι όμως και ότι όποιος βρίσκεται απέξω από αυτή ότι είναι πλανημένος ή αιρετικός. Διατηρώντας τα πρωτεία η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, παραχωρεί μια δυνατότητα να υπάρχουν και αλλού κοινωνίες χριστολογικών σχέσεων. Αυτή η «παραχώρηση» του ρωμαιοκαθολικισμού για τους μη καθολικούς μπορεί να συνιστά πεποίθηση και θέση ανήκουστης αλαζονείας, αλλά ήδη για τον ρωμαιοκαθολικισμό αποτελεί τεράστιο άλμα περιχώρησης και γενναία απόπειρα στην προσπάθεια για επικοινωνία με το κάθε έτερο της. Εξάλλου αυτό το άνοιγμα για επικοινωνία αποκτά σαφή χαρακτήρα αναγνώρισης κοινών χριστολογικών τόπων που πρέπει να έρθουν σε διάλογο και έξω από τον ρωμαιοκαθολικισμό με τον όρο-διάταγμα «Unitatis Redintegratio» (Διάταγμα περί Οικουμενισμού).

Για τον Ροσίνο Τζιμπελλίνι: *«[...] η Σύνοδος πραγματοποίησε μια δογματική και ποιμαντική στροφή, από μια Εκκλησία που αυτοπροσδιοριζόταν χρησιμοποιώντας κατεξοχήν τους νομοκανονικούς όρους που διέπουν μια εταιρεία (societa) ιεραρχικά δομημένη σε μια Εκκλησία που, βασισμένη περισσότερο στα βιβλικά δεδομένα, αυτοκατανοείται ως λαός του Θεού εν πορεία και ως κοινωνία (comunione). Επιπλέον, η Σύνοδος αυτή σηματοδότησε μια στροφή από μια Εκκλησία αμυνόμενη σαν ακρόπολη υπό πολιορκία (Ο Σύλλαβος του Πίου Θ΄, του 1864, και η εγκύκλιος Humani Generis του Πίου ΙΒ΄, του 1950, είναι χαρακτηριστικά δείγματα αυτής της νοοτροπίας) προς μια Εκκλησία που «γκρεμίζει τα οχυρά», [...]), τολμά να κατέλθει στον κόσμο και δηλώνει αλληλέγγυα με «τις χαρές και τις ελπίδες, τις θλίψεις και τις αγωνίες» της ανθρωπότητας, όπως διακηρύσσεται στην αρχή του συνοδικού διατάγματος Gaudium et spes»*.[69] Με το συνοδικό όρο-διάταγμα «Gaudium et spes» η παρουσία της Εκκλησίας μέσα στον κόσμο γίνεται αντιληπτή ως η ηθική έμπνευση του και όχι ως μια δογματική εξουσία που ασκεί κυριαρχία επί αυτού, αφού ανοίγεται στο διάλογο μαζί του για να διδαχθεί και η ίδια από

ρύθμιση της ζωής του, ένας τυπικός κανονιστικός νόμος, χωρίς να συνδέεται με το εμπειρικό κοινωνικό ήθος, δηλαδή με τον τρόπο που υπάρχει ο άνθρωπος και επαληθεύει αυτό τον τρόπο (ήθος) μέσα στην κοινωνία, με τον ειλικρινή διάλογο με τον κάθε άλλο, με τον έτερο πλησίον: *«Πνευματική επιδίωξη του ανθρώπου είναι να γίνει δια της θρησκείας ότι δεν είναι στην πράξη. Αυτό μπορεί να το επιτύχει μ΄ένα και μοναδικό τρόπο. Με την απόλυτη υποταγή του σ΄αυτό που υπαγορεύει η εκκλησιαστική ιεραρχία. Εδώ η Εκκλησία εμφανίζεται εξουσιαστικά και κατά συνέπειαν αντιθετικά προς τον άνθρωπο [...] Η ισχύς και η αυθεντία της υπήρξαν προέκταση και κατ΄εικόνα της κρατικής δυνάμεως»* (Σκουτέρης Κωνσταντίνος, «Το δικαίωμα αντίστασης στη Θεολογία της απελευθέρωσης», στο συλλογικό: *Το δικαίωμα της αντίστασης,* Κέντρο Δικανικών Μελετών, http://www.kostasbeys.gr/articles.php?s=3&mid=1096&mnu=1&id=24174, πρόσβαση 23/5/2013).

[69] Gibellini Rosino, *ο.π.*, σελ.611. Ο π.Θεόδωρος Κοντίδης σημειώνει: *«Ο πολυσυζητημένος επίσης Όρος «Gaudium et Spes» ή «Η Εκκλησία μέσα στο σύγχρονο κόσμο» θίγει με εξαιρετικά ευρύ πνεύμα και με αισιοδοξία μια σειρά νέων προβλημάτων, όπως η αδικία και η δικαιοσύνη στον κόσμο, οι εξοπλισμοί, οι υποχρεώσεις των πλούσιων κρατών προς τον Τρίτο Κόσμο, η ειρήνη κ.λπ. Ο Όρος αναγνωρίζει την αλήθεια και τις προσπάθειες για την πρόοδο του ανθρώπου που συντελούνται και εκτός της Εκκλησίας. Θέλει να τις ενθαρρύνει και να συνεργαστεί με αυτές. Όταν η Εκκλησία ομολογεί πως μπορεί και να διδαχθεί από τα θετικά που διαπιστώνει στον κόσμο για να εκπληρώσει καλύτερα την αποστολή της, τότε ανοίγεται αληθινά στο διάλογο»* (π.Θεόδωρος Κοντίδης, «Η Β' Σύνοδος του Βατικανού ανοίγει την Εκκλησία στο μέλλον», *Ανοιχτοί Ορίζοντες,* τχ.1028, Δεκέμβριος 2005, σελ.65, στον ιστότοπο: http://ao.cen.gr/anoriz1028/AnOriz1028_19.htm, πρόσβαση 19/1/2013). Χαρακτηριστικά διαβάζουμε στο εν λόγω συνοδικό όρο-διάταγμα: *«Συνεπώς, μολονότι πρέπει να διακρίνεται επακριβώς η επίγεια πρόοδος από την εξέλιξη της Βασιλείας του Θεού, αυτή η πρόοδος, στο μέτρο που μπορεί να συμβάλει και να οργανώσει καλύτερα την ανθρώπινη κοινωνία, είναι μεγάλης σημασίας για τη Βασιλεία του Θεού»*, (Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.334), ενώ σε άλλο σημείο αναφέρεται σε ένα νέο ανθρωπισμό στον οποίο ο άνθρωπος ορίζεται από την ευθύνη που έχει απέναντι στους αδερφούς του και την ιστορία (§55) και καθίσταται ως καινούριος άνθρωπος δημιουργός μιας νέας ανθρωπότητας (§30) (βλ.Gutierrez Gustavo, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.144).

αυτόν.[70] Ο ποιμένας καλείται και να διδαχθεί από το ποίμνιο και όχι μόνο να το διδάξει. Καλείται να αλλάξει μαζί με αυτό, καθώς το αλλάζει.

Ο Τζιμπελλίνι αναλύει τις συνέπειες αυτής της ταπεινότητας και της «αποκαθήλωσης» της εκκλησίας από την θέση της «πάνω από τον κόσμο» και την «εμβάπτιση» της «μέσα στον κόσμο», τονίζοντας ότι: *«Η Β΄Βατικανή Σύνοδος [...] κατέληξε διενεργώντας ένα είδος «σχετικοποίησης» της ίδιας της Εκκλησίας. Πράγματι, στα συνοδικά επίσημα κείμενα, η Εκκλησία δεν θεωρείται ως αυταξία καθαυτήν· θεωρείται αξία είτε σε αναφορά προς τον Χριστό, από τον οποίο αντλεί ύπαρξη και δομή, είτε σε αναφορά προς τον κόσμο, στον οποίο αποστέλλεται ως σύμβολο και όργανο σωτηρίας. Πρόκειται για μια* ***σχετικοποίηση****, που έκανε την Εκκλησία να* ***σχετιστεί*** *με πιο αποφασιστικό τρόπο τόσο με την αιτιακή της αρχή όσο και με την αποστολή της στον κόσμο. Αυτή η αποκέντρωση, που επιτεύχθηκε στη Σύνοδο, συνεπέφερε σημαντικά αποτελέσματα: α) προτεραιότητα στο λόγο του Θεού· β) δραστηριοποίηση όλων των παραγόντων της εκκλησιαστικής κοινότητας τόσο στο επίπεδο της εκκλησιαστικής ηγεσίας, μέσω της συνοδικής σύναξης των επισκόπων, όσο και στο επίπεδο των λαϊκών μελών της Εκκλησίας που καλούνται πλέον να αναλάβουν τις δικές τους ευθύνες· γ) μια εντονότερη ενεργοποίηση της ιεραποστολής νοούμενης ως διακονίας· δ) μια σχέση όχι πλέον ανταγωνισμού αλλά αλληλεγγύης με τον κόσμο, εντός του οποίου καλείται να δράσει η Εκκλησία· ε) μια σχέση διαλόγου και ενεργού αναζήτησης της ενότητας με τις άλλες χριστιανικές κοινότητες· και στ) μια σχέση διαλόγου και συνεργασίας με τις άλλες θρησκευτικές παραδόσεις της ανθρωπότητας. Αυτό είναι το εκκλησιολογικό πλαίσιο στο οποίο κινείται το διάταγμα Unitatis Redintegratio γύρω από τον οικουμενισμό (1964), που σηματοδοτεί την οριστική ενσωμάτωση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στην υπόθεση του οικουμενισμού»*.[71] Η κατεύθυνση που θα πάρει η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία με τη Β΄Βατικανή Σύνοδο είναι κατεύθυνση ριζοσπαστική, αλλά και πρωτόγνωρη για την ιστορική της πορεία.

Ας δούμε από λίγο πιο κοντά αυτές τις καίριες αλλαγές στην αυτοσυνειδησία του ρωμαιοκαθολικισμού που επισημαίνει ο Τζιμπελλίνι. Πρώτον· δίνοντας η Εκκλησία προτεραιότητα στο λόγο του Θεού, υποβαθμίζει το αλάθητο του Πάπα, αφού υποβαθμίζει το λόγο του ποντίφικα ως τον υπέρτερο και τελειότερο εκκλησιαστικό λόγο. Έτσι: *«[...] ο Συνοδικός Όρος «Lumen Gentium» (περί Εκκλησίας) ανανεώνει την εκκλησιολογία, ξεπερνώντας με μια πιο πνευματική θεώρηση τη νομική αντίληψη της Εκκλησίας. Αναγνωρίζει το διαφορετικό ρόλο των ποικίλων «χαρισμάτων» μέσα στην Εκκλησία και ανοίγει νέες δυνατότητες στους λαϊκούς, ενώ επανακαθορίζει τη*

---

[70] Ήδη με τον πάπα Παύλο VI, εκδίδεται το προ-συνοδικό κείμενο «Ecclesiam Suam» το οποίο θα παίξει καταλυτικό ρόλο επηρεάζοντας βαθιά τα κείμενα της Β΄Βατικανής Συνόδου. Σε αυτό το σπουδαίο κείμενο, η εκκλησία από προσωρινό προσκύνημα σε αυτό τον κόσμο βρισκόμενη σε αναμονή της «Βασιλείας του Θεού» στα έσχατα όπου ο κόσμος και η ιστορία τελειώνει, τοποθετείται αποφασιστικά μέσα στην ιστορία και τον κόσμο και χαρακτηρίζεται ως: *«Εκκλησία βαθιά ριζωμένη στον κόσμο»* (Paul VI, *Ecclesiam Suam*, 1964, §26, στο: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html, πρόσβαση 5/3/2013). Αυτή η φράση βρίσκεται πολύ μακριά, αν όχι στον αντίποδα, από την οπτική μιας Εκκλησίας ιεραρχικά ανώτερης, ποιοτικά καλύτερης σε σχέση με τον κόσμο και θριαμβεύουσας εν τέλει επί αυτού. Απέχει από την οπτική της Εκκλησίας ως «μυστηριακού σώματος», κατόχου ή μετόχου μιας πνευματικότητας που διατρέχει όλο τον κόσμο και πληρούται στην εκκλησιαστική ζωή, θέσεις που έως τότε κυριαρχούσαν στην αυτοσυνειδησία του ρωμαιοκαθολικισμού (Matthew John Paul Tan, *Bodies of Christ in Seas of Change: The Relationship between Ecclesiology, Politics and Practice in the conditioning of Twentieth century Roman Catholic Responses to Violence*, Australian Catholic Univercity (διπλωματική εργασία), Virginia, 2009, σελ.184). Έτσι, η Εκκλησία δεν μπορεί να: *«[...] παραμένει αδιάφορη ή ανεπηρέαστη από τις αλλαγές οι οποίες συμβαίνουν στον κόσμο»*, αφού δε βρίσκεται έξω από αυτόν (Paul VI, *Ecclesiam Suam*, 1964, §42, στο: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam_en.html, πρόσβαση 5/3/2013).

[71] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.612 (η έμφαση δική του). Διαβάζουμε από το π.Θεόδωρο Κοντίδη: *«Το Διάταγμα «Unitatis Redintegratio» ανοίγει τις πόρτες στη συνεργασία και στο διάλογο με τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες, ανατρέποντας συγκρούσεις αιώνων τόσο στη Δύση όσο και στην Ανατολή. Η στάση αυτή αποκαλύπτει και μια εξέλιξη στην καθολική εκκλησιολογία, εφόσον αυτή αναγνωρίζει πως η χάρη του Χριστού ενεργεί και στις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες. Το άνοιγμα αυτό και ο διάλογος επεκτάθηκε και προς τις άλλες θρησκείες, ιδιαίτερα προς τον Ιουδαϊσμό, παρά την έντονη αντίδραση μιας μειοψηφίας στη Σύνοδο»* (π.Θεόδωρος Κοντίδης, *ο.π.*, σελ.65, στον ιστότοπο: http://ao.cen.gr/anoriz1028/AnOriz1028_19.htm**,** πρόσβαση 19/1/2013).

σχέση των επισκόπων με τον επίσκοπο Ρώμης».[72] Με αυτό τον Συνοδικό όρο-διάταγμα, η Εκκλησία χαρακτηρίζεται πλέον ως «ο λαός του Θεού» και όχι ως καθίδρυμα πάνω από το λαό και σε απόσταση από αυτόν. Τον λόγο του Θεού δεν τον κατέχει αποκλειστικά ο πάπας και η εκκλησία του, αλλά ο λαός ως εκκλησία, ως θεία κοινωνία. Την αλήθεια του τρόπου του Χριστού, δηλαδή του τρόπου της αγάπης με τον πλησίον και το Θεό σε διάλογο ελευθερίας, μπορεί να την κατέχει και κάποιος έξω από το βατικανικό θρόνο, καθώς μπορεί να μετέχει στο λόγο, δηλαδή στο νόημα και στον τρόπο των ευαγγελίων, επειδή υπάρχει ως σώμα Χριστού και όχι επειδή ασπάζεται τον παπικό λόγο. Ταυτόχρονα η σχέση των επισκόπων με την Αγία Έδρα, παύει να είναι μια σχέση άμεσης υπαγωγής έως και υποταγής σε αυτή. Προσβάλλεται η αποκλειστική αυθεντία και η αυταξία της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και ειδικότερα του Βατικανού ως του θεσμού από τον οποίο εκπορεύεται το δίκιο και αμφισβητείται η θέση σύμφωνα με την οποία ο θεολογικός λόγος παράγεται μόνο από αυτό.

Αυτή η απόφαση της Συνόδου επιτρέπει τον εκδημοκρατισμό της «παραγωγής» της αλήθειας και της ορθοδοξίας της πίστης, και την αποκέντρωση της από το Βατικανό, προς όφελος της περιφέρειας των επιμέρους επισκοπών, ενισχύοντας το ρόλο τους και τη συλλογικότητα (συνοδικότητα) τους. Η ίδια η εκκλησιαστική ζωή εκδημοκρατίζεται και αποκεντρώνεται σημαντικά. Η ενθάρρυνση και η ευθύνη που αποκτούν οι λατινοαμερικάνικες επισκοπές και η αυτοπεποίθηση που ανακτούν από αυτή την εξέλιξη είναι πολύ μεγάλης σημασίας για την περεταίρω εξέλιξη τους. Οι περιφερειακές «Σύνοδοι των Επισκόπων» αποκτούν κεντρική σημασία τόσο για το περιφερειακό επίπεδο, όσο και για τις τοπικές εθνικές εκκλησίες αλλά και τις εκάστοτε κοινότητες στις οποίες δραστηριοποιούνται τα μέλη τους, εξαιτίας της σημαντικής ανεξαρτησίας που απολαμβάνουν μετά τη Β΄Βατικανή Σύνοδο από την έως τότε σφιχτή εποπτεία του Βατικανού. Ακόμα και οι τοπικοί επίσκοποι στις εθνικές περιφέρειες αποκτούν σχετική, αλλά σημαντική αυτονομία, για να ασχοληθούν και να αποφασίσουν για ζητήματα που αφορούν το σύνολο των κοινωνικών ομάδων και άπτονται των δραστηριοτήτων τους.

Αυτή η καινούρια πραγματικότητα για τις περιφερειακές Εκκλησίες, συνεπώς και για τις λατινοαμερικάνικες, συντελεί γεγονός μιας πρώτης απελευθέρωσης γι΄αυτές, και συγκεκριμένα απελευθέρωσης από την παπική εξουσία. Στη λατινοαμερικάνικη Εκκλησία αναπτύσσεται μια συνείδηση, σύμφωνα με την οποία η δυτική Εκκλησία και το Βατικανό απασχολείται ως επί το πλείστον με ευρωπαϊκά θέματα,[73] και συνεπώς δεν είναι δυνατό ο λόγος του να εκφράζει με το δυνατό καλύτερο τρόπο τη λατινοαμερικάνικη πραγματικότητα. Χρειάζεται μια νέα θεολογία, διακριτή από τη δυτική θεολογία, για να μπορέσει να συναντηθεί πραγματικά με τους λαούς της Λατινικής Αμερικής. Η νέα κατεύθυνση του ρωμαιοκαθολικισμού θα παίξει μεγάλο ρόλο στην «Επισκοπική Σύνοδο του Μεντεγίν» το 1968, όπου και θεμελιώνεται η λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης», ενώ νωρίτερα είχε συμβάλλει τα μέγιστα στη δημιουργία και την ενίσχυση των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» που αποτελούν το κοινωνικό, υπαρκτικό υπόβαθρο της θεολογίας που μελετούμε.

Δεύτερον· και σε συνέχεια όσων ήδη αναφέραμε, με τις συνοδικές «Συνάξεις των επισκόπων» σε ανώτερο ιεραρχικό επίπεδο, αλλά κυρίως με την πρόσκληση και πρόκληση για ανάληψη των ευθυνών τους προς

---

[72] π.Θεόδωρος Κοντίδης, *ο.π.*, σελ.65.

[73] Matthew John Paul Tan, *ο.π.,* σελ.183. Βεβαίως στην πράξη ο πάπας δεν αποκόπηκε τελείως από τις περιφερειακές επισκοπές, κάθε άλλο. Για παράδειγμα διατήρησε την αρμοδιότητα να επιλέγει τους καρδινάλιους οι οποίοι επηρεάζουν σημαντικά την εκάστοτε τοπική κοινωνία στην οποία δραστηριοποιούνται. Εντούτοις όμως ένα σύνολο από δράσεις πέρασαν πλέον στην άμεση ευθύνη των τοπικών επισκόπων, ενώ ο σχετικά μικρός αριθμός των ιερέων με την ταυτόχρονη αύξηση των αναγκών του λαού για εκκλησιασμό, οδήγησαν τους ιερείς στην υιοθέτηση ενός πνεύματος πειραματισμού και μια διάθεση καινοτομίας εκφράζοντας μεγαλύτερη θέληση για αλλαγή των καθιερωμένων μορφών και συμπεριφορών. Αυτοί οι πειραματισμοί και το πνεύμα φιλελευθεροποίησης που πνέει στην εκκλησία, αλλά και στο ευρύτερο περιβάλλον τις δεκαετίες του ΄50 και του ΄60, συμβάλουν σημαντικά σ΄ένα σύνολο από αλλαγές στη θεολογία και την εκκλησιολογία σε ολόκληρη τη Λατινική Αμερική (Matthew John Paul Tan, *ο.π.,* σελ.183).

όλους τους ιερείς, αλλά και τους απλούς πιστούς, ο αυστηρός ιεραρχικός ποιμαντικός χαρακτήρας της αυθεντίας του ποιμένα, χαλαρώνει έντονα υπέρ του ποιμνίου του λαού. Αυτός ο εκδημοκρατισμός της ευθύνης αποδίδει αφενός μεγαλύτερη ελευθερία στους Επισκόπους και τους τοπικούς ιερείς τους. Αφετέρου, η αυστηρότητα της κρίσης της ιεραρχίας δεν αποτελεί για το ποίμνιο απαραβίαστη εντολή. Το ποίμνιο καλείται να αναλάβει τις ευθύνες του, άρα το θάρρος της γνώμης και της πρακτικής του στάσης, και να δράσει χωρίς άκριτη και απόλυτη υποταγή στις βουλές της εκκλησιαστικής ιεραρχίας. Η συντελούμενη εκδημοκράτηση της Εκκλησίας και η απελευθέρωση της σκέψης και της πρακτικής συμπεριφοράς από αναιτιολόγητα και ιστορικά ξεπερασμένα δεσμά, ενσωματώνουν μέσα στο εκκλησιαστικό γεγονός ευρύτερα λαϊκά στρώματα. Οι πιστοί μπορούν δικαιωματικά και νομιμοποιημένα ως αναγνωρισμένοι ώριμοι χριστιανοί να συμμετέχουν στο διάλογο και την εμπειρία της αγάπης, να δημιουργούν αλήθεια και όχι να υπακούν σε αυτή που τους επιβλήθηκε. Βεβαίως, αρχικά αυτό το δικαίωμα τους δόθηκε από αυτή τη πηγή που έως τότε τους το στερούσε, δηλαδή το Βατικανό. Αφής στιγμής όμως και δόθηκε με τη Β΄Βατικανή Σύνοδο, ήταν πολύ δύσκολο να αναιρεθεί και να ανακληθεί πίσω, και ακόμα δυσκολότερο να αποτρέψει μια ελεύθερη κριτική που μπορούσε πλέον να στραφεί ακόμα και προς το ίδιο το Βατικανό. Η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία μπήκε ξανά σε πορεία, η λατινοαμερικάνικη Εκκλησία μπήκε σε κίνηση.

Στη Λατινική Αμερική αυτές οι αποφάσεις έχουν άμεσο αντίκτυπο. Όχι μόνο επιτρέπουν, αλλά και προτρέπουν την πορεία των ιερέων προς το λαό στον οποίο κομίζουν μια καινούρια νοοτροπία. Πλέον δεν είναι η Εκκλησία που καλεί σε σωτηρία και ο λαός ανταποκρίνεται στο κάλεσμα της ή όχι· είναι ο λαός που καλεί σε βοήθεια και η Εκκλησία πηγαίνει να αφουγκραστεί την αγωνία του, να κατανοήσει το πρόβλημα του, να γίνει μέτοχος σε αυτό. Η Εκκλησία δεν κηρύσσει μια αποκλειστική και γενική αλήθεια, αλλά ακούει την «αλήθεια» του λαού και μαζί με αυτόν φωτίζει την κοινή τους εμπειρία. Η επικοινωνία και η συνάντηση τους έρχεται στο προσκήνιο. Αυτή η εμπειρία μαζί με το λαό, ανακαινίζει και το θεολογικό λόγο. Αυτοί οι λόγοι των επιμέρους λατινοαμερικάνικων Εκκλησιών αποκτούν τον αναβαθμισμένο τόπο συνάντησης τους. Οι Επίσκοποι αποκτούν σημαντικότερο ρόλο μέσω της αναβαθμισμένης Συνόδου τους, όπου και δημιουργείται ένα ακόμα μεγάλης σημασίας θεσμικό πλαίσιο ποιμαντορικής και θεολογικής επικοινωνίας και παραγωγής, με μεγαλύτερη ανεξαρτησία από το κέντρο της Αγίας Έδρας του Βατικανού. Η «Σύνοδος των Επισκόπων» αποκτά μεγαλύτερη ελευθερία και δυνατότητα να ενσωματώνει και να εξειδικεύει, να γνωρίζει και να κατανοεί και άρα να αντιμετωπίζει τα τοπικά, κοινωνικά, πολιτιστικά, πολιτικά προβλήματα και τις ιδιαιτερότητες κάθε τόπου πέρα από τις μητροπολιτικές μέριμνες και αγωνίες των δυτικών Εκκλησιών.

Τρίτον· η ιεραποστολή γίνεται αντιληπτή ως διακονία, άρα ως υπηρεσία υπέρ του πλησίον. Ο ιεραπόστολος, δεν γνωρίζει ως πεφωτισμένη αυθεντία όλα τα προβλήματα για να προσφέρει καθολικές λύσεις. Μαθαίνει πρώτα από τον πλησίον για να μπορέσει να τον βοηθήσει έπειτα. Αφουγκράζεται τον πλησίον που καλείται να υπηρετήσει και δεν τον νουθετεί μόνο. Ο ιεραπόστολος για να διακονεί τον πλησίον πρέπει να αντιμετωπίζει τις ιδιαίτερες ανάγκες του διακονούμενου και όχι να προβάλει σε αυτόν τις επιθυμίες του και την εκκλησιαστική του αυθεντία. Αποκτά στο έργο αυτό, κεντρική σημασία η συνάντηση ιερέα και πιστού, η κοινωνία και η επικοινωνία με τον πλησίον, ο μεταξύ τους διάλογος των κοινών αλλά και των έτερων εμπειριών τους. Η Εκκλησία στη Λατινική Αμερική βρίσκει με το νέο πνεύμα του ρωμαιοκαθολικισμού ήδη μια δικαίωση, αλλά και νομιμοποίηση, του ήδη από καιρό αναπτυγμένου θεσμού της συνέλευσης των πιστών μέσα στην ενορία αλλά και των κοινοτικών θεσμών της συμμετοχής τους στις συλλογικές αποφάσεις των κοινοτήτων τους.

Για να γίνει εφικτή αυτή η νέα αντίληψη περί διακονίας, πρέπει το εκκλησιαστικό γεγονός να κοινωνείται στον πιστό πάνω στις δικές του ανάγκες, άρα και στη δική του γλώσσα. Έτσι: *«Ο Συνοδικός Όρος «Sacrosanctum Concilium» ανανεώνει εκ βάθρων τη λειτουργική ζωή. Αντικαθιστά τα λατινικά με τις τοπικές*

γλώσσες και δίνει μεγαλύτερη θέση στην Αγία Γραφή μέσα στη λειτουργία».[74] Αυτή η εξέλιξη θα παίξει τεράστιο ρόλο στη Λατινική Αμερική και στη διαμόρφωση του χαρακτήρα της «θεολογίας της απελευθέρωσης», επιτρέποντας και προτρέποντας τους ιερείς να προσεγγίσουν ευρύτερα φτωχά και λαϊκά στρώματα, ειδικά της υπαίθρου και των ιθαγενικών κοινοτήτων και χωριών, στα οποία συνεχίζουν οι άνθρωποι να μιλούν τις παραδοσιακές τους γλώσσες και διαλέκτους. Επίσης επιτρέπει τα μέλη αυτών των κοινοτήτων να αρχίσουν σταδιακά να αναλαμβάνουν θεσμικό ρόλο μέσα στην εκκλησιαστική ζωή και να εμπλέκεται η κοινότητα συνολικά και ενεργά στις δραστηριότητες της Εκκλησίας.

Με τον Συνοδικό όρο-διάταγμα «Gaudium et spes», η διακονία ως ευθύνη απέναντι στον αδελφό καθίσταται ευθύνη απέναντι στην ιστορία, αφού συμβάλει στην έλευση της «Βασιλείας του Θεού», μέσα από τη γέννηση ενός νέου ανθρωπισμού. Ο άνθρωπος μπαίνει στο επίκεντρο της υπόθεσης της σωτηρίας και γίνεται όχι μόνο φορέας της σωτηρίας, αλλά και σκοπός της. Η ιστορία έχει νόημα και σκοπό τον σωσμένο άνθρωπο από την αμαρτία, δηλαδή την κατάσταση χωρισμού με τον άλλο, μέσα από τον σωτήριο τρόπο της ένωσης μαζί του εν αγάπη κοινωνία. Φορέας αυτού του νοήματος είναι ο άνθρωπος. Ο ρωμαιοκαθολικισμός επιβεβαιώνει, όπως και ο χριστιανισμός στο σύνολο του, τον ανθρωποκεντρικό του πυρήνα. Καθώς όμως ο άνθρωπος αυτός διακονεί και διακονείται με τον πλησίον, σώζεται και σώζει μαζί του και ποτέ μόνος του όπως στον προτεσταντισμό, αυτός ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας του ρωμαιοκαθολικισμού είναι ταυτόχρονα και κοινωνιοκεντρικός (και όχι ατομοκεντρικός). Η διακονία αναφέρεται στον «Άλλο» και ενεργεί μέσα στη σχέση με τον «Άλλο». Η διακονία είναι σχέση κοινωνίας. Με τη Β΄Βατικανή Σύνοδο, αποκαθίσταται η σχέση της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με την κοινωνία, η σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους.

Τέταρτον· η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία σταματά να αντιμετωπίζει τον κόσμο από την αλαζονική θέση του απόλυτου κατόχου της αλήθειας και του τόπου όπου η «Βασιλεία του Θεού» προεικονίζεται στη γη. Ο κόσμος των αλλοθρήσκων, των άπιστων, των αιρετικών, εν τέλει όλων των «Άλλων» πλην των ρωμαιοκαθολικών, με τον οποίο δεν διαλέγονταν η Εκκλησία της Ρώμης, αφού τον υποτιμά ως κόσμο της φθοράς και της αμαρτίας, αναβαθμίζεται στη συνείδηση της: ο Συνοδικός όρος-διάταγμα «Dignitatis Humanae», *«[…] αναφέρεται στη θρησκευτική ελευθερία και στο σεβασμό της συνείδησης, θέση που ανατρέπει πρακτική και νοοτροπία αιώνων»*.[75] Ο διάλογος, η κοινωνία και η επικοινωνία μεταξύ όλων των ανθρώπων μέσα στον κόσμο καθίσταται απροϋπόθετη υπαρκτική και άρα και θεολογική ανάγκη και προτεραιότητα δράσης. Δεν είναι ένας διάλογος αποκλειστικά ανάμεσα σε πιστούς καθολικούς, ούτε μόνο ανάμεσα στις διάφορες χριστιανικές ομολογίες πίστης. Ο διάλογος αυτός αφορά και απευθύνεται πλέον προς όλους και ανοίγεται σε όλα τα ζητήματα του βίου. Αφορά τον κόσμο του κτιστού και δεν τον απορρίπτει ως προσωρινό και αμαρτωλό, αλλά ως τον τόπο και τον χρόνο που συντελείται η σωτηρία. Δεν ολοκληρώνεται σε αυτόν, αλλά δεν παύει να συντελείται εντός του. Η λατινοαμερικανική Εκκλησία γίνεται ένας αναγνωρισμένος συνομιλητής, ένα αναγνωρισμένο ενεργών σώμα που συνομιλεί και κυρίως συνεργεί με τους τοπικούς λαούς όλων των θρησκευτικών αντιλήψεων. Η απελευθερωτική διάσταση ενισχύεται με την τόλμη της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας να κατέλθει στον κόσμο και να δηλώσει αλληλέγγυα με τις χαρές και τις ελπίδες, τις θλίψεις και τις αγωνίες της ανθρωπότητας. Και η ανθρωπότητα που ζητά αλληλεγγύη και καλεί σε σωτηρία δεν περιορίζεται στο ρωμαιοκαθολικό ποίμνιο και στα όρια της Εκκλησίας. Ο ανταγωνισμός της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας με τον κόσμο οπισθοχωρεί και μια συνεργατική προδιάθεση με όλους αναδύεται δυναμικά και ενεργητικά.[76]

---

[74] π.Θεόδωρος Κοντίδης, *ο.π.*, σελ.65. Sacrosanctum Concilium σημαίνει «Σύνταγμα της Θείας Λειτουργίας».

[75] π.Θεόδωρος Κοντίδης, *ο.π.*, σελ.65. (ο «Όρος» Dignitatis Humanae σημαίνει για την «Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια»)

[76] Το άνοιγμα στο διάλογο και στον κόσμο είναι τόσο μεγάλο που απευθύνεται ακόμα και στα κοινωνικά κινήματα. Ο πάπας Ιωάννης ο ΚΓ΄ στην εγκύκλιο του «Pacem in terries» (Ειρήνη στη γη), διακηρύττει: *«Επίσης, δεν μπορεί κανείς να ταυτίσει τις λαθεμένες φιλοσοφικές θεωρίες για τη φύση, την αρχή και το τέλος του κόσμου και του ανθρώπου, με τα ιστορικά κινήματα που θεμελιώνονται σε οικονομικούς,*

Πέμπτον· η σύλληψη της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας ως σχέσης Χριστού μέσα στον κόσμο και όχι ως αυταξίας πάνω από τον κόσμο όπου έχει πληρωθεί αποκλειστικά σε αυτήν η «Βασιλεία του Θεού», την από-ιδρυματοποιεί και την ανοίγει ξανά στον υπόλοιπο κόσμο, την θέτει σε διάλογο δημιουργικό μαζί του, την τοποθετεί σε ιστορική πορεία και σε διαδικασία εμπειρικής συνάντησης και αλληλοκατανόησης με τον έτερο «Άλλο». Εξάλλου ακόμα και οι εμπειρίες των ρωμαιοκαθολικών Εκκλησιών της Λατινικής Αμερικής δεν αναλογούν με αυτές των ρωμαιοκαθολικών Εκκλησιών του δυτικού κόσμου, Ευρωπαϊκού και Βορειοαμερικανικού. Τα πολιτισμικά, κοινωνικοοικονομικά, αλλά και πολιτικά ζητήματα, είναι ιδιαίτερα οξυμμένα και πολύ διαφορετικά στον αναπτυσσόμενο κόσμο από τα αντίστοιχα του αναπτυγμένου που αποτελεί τον εμπειρικό κόσμο των δυτικών Εκκλησιών και του Βατικανού. Μέσα σε αυτό το πολιτισμικό και ιστορικό πλαίσιο αναπτύσσεται και η συγκεκριμένη χριστιανική δοξολογία και θρησκευτική εκφραστικότητα των λατινοαμερικάνικων λαών. Η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία είχε έναν ενιαίο τρόπο αντίληψης του κόσμου όταν και όσο ο τρόπος αυτός ήταν ο κυρίαρχος τρόπος του κυρίαρχου δυτικού πολιτισμού. Το άνοιγμα της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας σηματοδοτεί και μια αυτοκριτική στον κυρίαρχο δυτικότροπο οριενταλισμό της. Συνεπώς είναι μια κίνηση αυτοσυνειδησίας της ίδιας, αλλά και όλων των χριστιανικών Εκκλησιών εν γένει, σχετικά με την πραγματικότητα του μη ρωμαιοκαθολικού τρόπου της ύπαρξης του, δηλαδή του μη δυτικού τρόπου της χριστιανικής θρησκευτικότητας. Συνειδητοποιείται έτσι, ότι διαφορετικές πολιτισμικές και κοινωνικές ιστορικές μορφές επιζητούν και ένα σχετικά διαφορετικό εκκλησιαστικό μήνυμα και τρόπο.

Αυτή η έμφαση στην ιδιαιτερότητα δημιουργεί ενδεχομένως ένα ζήτημα σχετικοποίησης του ευαγγελικού μηνύματος. Όμως τελικά το πρόβλημα δεν είναι η σχετικοποίηση του νοήματος της ύπαρξης και του λόγου του Χριστού. Το ζήτημα που θα τεθεί και θα το αντιληφθεί ολόκληρο το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης», είναι ότι η ίδια η θεολογία και η Εκκλησία καλείται να αλλάξει τη συνείδηση της, βαφτισμένη και η ίδια μέσα στον λαό και στα πραγματικά του προβλήματα και ζητούμενα. Και η πραγματικότητα του καθενός δεν είναι ούτε όμοια, ούτε καθολική. Η καθολικότητα της αγάπης επιτάσσει την προσαρμογή του μηνύματος στις διαφορετικές ανάγκες της ύπαρξης. Η δυνατότητα του καθενός είναι το μέτρο της προσφοράς και της δωρεάς του και η ανάγκη του το μέτρο της αγάπης του «Άλλου».[77]

Ολοκληρώνοντας αυτή την αναφορά στην Β΄Βατικανή Σύνοδο θα επανέλθουμε και θα εστιάσουμε στο βασικό όρο-διάταγμα της (Συνταγμάτιο) το «Gaudium et spes» του 1965. Με αυτό τον όρο-διάταγμα αν και διακρίνεται η επίγεια κοσμική κοινωνική πρόοδος από την εξέλιξη της «Βασιλείας του Θεού», εντούτοις στο

κοινωνικούς, πολιτιστικούς και πολιτικούς σκοπούς, ακόμα και εάν αυτά οφείλουν την καταγωγή τους και αντλούν την έμπνευση τους από αυτές τις θεωρίες. Μια κοσμοθεωρία, μια και προσδιοριστεί και πάρει τον τύπο της, δεν αλλάζει πια, ενώ κινήματα που έχουν για αντικείμενο τις συγκεκριμένες και μεταβλητές συνθήκες της ζωής, δεν μπορούν να μην είναι επηρεασμένα από αυτή την εξέλιξη. Άλλωστε, στο μέτρο που αυτά τα κινήματα είναι σύμφωνα με τις υγιείς αρχές του λόγου και ανταποκρίνονται στις δίκαιες προσδοκίες του ανθρώπου, ποιος θα αρνιόταν ν΄αναγνωρίσει σε αυτά, τα θετικά και άξια στοιχεία για επιδοκιμασία; Μπορεί να φτάσουμε, κατά συνέπεια, στο ότι ορισμένες συναντήσεις με σκοπό πρακτικές πραγματοποιήσεις, που μέχρι σήμερα φαινόντουσαν ανεπίκαιρες ή στείρες, μπορούν τώρα να παρουσιάζουν πλεονεκτήματα πραγματικά ή ελπιδοφόρα για το μέλλον». Αναφέρεται από τον Camilo Torres στο: Camilo Torres Restrepo, *Λαϊκή Ενότητα, Επανάσταση,* μτφρ. Πέτρος Πεντελικός, Μνήμη, Αθήνα 1974, σελ.22.

[77] Δεν μπορεί παρά να μας έρθει στο μυαλό η σύλληψη της δικαιοσύνης στην κομμουνιστική κοινωνία για τον Μαρξ, όπου ισχύει η αρχή: «*από τον καθένα ανάλογα με τις ικανότητες του, στον καθένα ανάλογα με τις ανάγκες του*» (Karl Marx, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα,* Σύγχρονη Εποχή, 2007 (1891), σελ.23. Η διαφορά των δύο προσεγγίσεων είναι υπαρκτή. Για τον Μαρξ αυτή αρχή καθίσταται εφικτή μόνο: *«Σε μια ανώτερη φάση της κομμουνιστικής κοινωνίας, όταν θα έχει εξαφανιστεί η υποδουλωτική αρχή του καταμερισμού της εργασίας και μαζί της και η αντίθεση στην πνευματική και χειρωνακτική δουλειά, όταν η εργασία θα έχει γίνει μέσο όχι μόνο για να ζεις, αλλά και η πρώτη ανάγκη της ζωής, όταν με την ολόπλευρη ανάπτυξη των ατόμων θα έχουν αναπτυχθεί και οι παραγωγικές δυνάμεις και θα αναβλύζουν άφθονες όλες οι δυνάμεις του κοινωνικού πλούτου […]»* (Karl Marx, *Κριτική του Προγράμματος της Γκότα, ο.π.,* σελ.23). Στο χριστιανισμό η αρχή αυτή δεν αναμένει κάποια ανάπτυξη των παραγωγικών μέσων, ούτε κάποια άρση του διαχωρισμού χειρωνακτικής και πνευματικής εργασίας κ.λ.π., αλλά καθίσταται αιώνιο διακύβευμα αλλά και παντοτινή δυνατότητα, έστω και μη ολοκληρωμένη έως τα έσχατα, εξαιτίας της δύναμης της αγάπης ως προσφοράς εαυτού στον «Άλλο». Η προσφορά κινείται από αγάπη και αναφέρεται στον «Άλλο» από αγάπη. Δεν επιδιώκει ανταμοιβή. Η κατάσταση της αγάπης που προσφέρεται είναι η ανταμοιβή.

βαθμό που αυτή η πρόοδος συμβάλει στο να οργανώσει καλύτερα την ανθρώπινη κοινωνία, καθίσταται ιδιαίτερα μεγάλης σημασίας για τη «Βασιλεία του Θεού».[78] Η πρακτική αντιμετώπιση των ιστορικών κοινωνικών προβλημάτων εφόσον οδηγεί σε κοινωνική πρόοδο, συμβάλει στην εξέλιξη προς τη «Βασιλεία του Θεού». Ο κοινωνικός και πολιτικός μετασχηματισμός, ακόμα και η κοινωνική επανάσταση βίαιη ή ειρηνική, τίθεται στο επίκεντρο της διερώτησης της δυτικής πολιτικής θεολογίας, αλλά και της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στη Λατινική Αμερική. Ο Ιησουίτης Λουίς Σεγκούντο (Juan Luis Segundo) προκαλεί τη λατινοαμερικάνικη επίσημη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και την χριστιανική Εκκλησία γενικά, να μην μένει αδιάφορη στις πολιτισμικές, πολιτικές, κοινωνικές και οικονομικές ιδιαιτερότητες.[79]

Είναι σαφές ότι η κοινωνιοκεντρική μεταστροφή του ρωμαιοκαθολικισμού με τη Β΄Βατικανή Σύνοδο πρόσφερε αέρα φιλελευθεροποίησης στην Εκκλησία η οποία ακολουθεί την παγκόσμια πολιτιστική αλλαγή που γίνεται από το τέλος της δεκαετίας του ΄50 έως και τη δεκαετία του ΄70. Σε σημαντικό βαθμό η φιλελεύθερη στροφή της Β΄Βατικανής Συνόδου δεν προκάλεσε μόνο τεράστιες αλλαγές στον καθολικό κόσμο με τις δυναμικές που απελευθέρωσε, αλλά ήταν και η ίδια συνέπεια του ισχυρού φιλελεύθερου πνεύματος της εποχής της. Οι δυνάμεις που απελευθερώνονται σε ολόκληρο τον κόσμο, έχουν επηρεαστεί από παγκόσμιας σημασίας γεγονότα, όπως ο γαλλικός Μάης του 1968, ή «Άνοιξη» της Πράγας την ίδια χρονιά, ο πόλεμος στο Βιετνάμ (1959-1973), οι συγκλονιστικοί αγώνες της μαύρης κοινότητας στις Η.Π.Α. και η δολοφονία του εφημέριου των Βαπτιστών Μάρτιν Λούθερ Κιγκ (Martin Luther King: 1929-1968), αλλά και πλήθος άλλων συγκλονιστικών παγκόσμιας εμβέλειας γεγονότων. Οι δυνάμεις αυτές ευνοούν την εισροή καινούριων ιδεών μέσα στην ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, στην ριζοσπαστικοποίηση ιερέων και επισκόπων, στο διάλογο τους με κοινωνικά κινήματα, αλλά και με τον μαρξισμό. Συνολικά η παγκόσμια κινητικότητα πιέζει τον καθολικισμό για διευρυμένη επικοινωνία. Στη Σύνοδο ψηφίζεται το άνοιγμα στις άλλες Εκκλησίες, η δυνατότητα τέλεσης της θείας λειτουργίας και σε άλλες εθνικές, πλην της λατινικής γλώσσες, η εισαγωγή μουσικής στη θεία λειτουργία και η καθιέρωση μίας διευρυμένης συλλογικότητας στη διοίκηση της Εκκλησίας.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης ανθεί στηριζόμενη σε μεγάλο βαθμό πάνω στις αποφάσεις της Β΄Βατικανής Συνόδου. Ο Ντομ Χέλντερ Καμάρα προσδιορίζοντας τη σημασία της Β΄Βατικανής Συνόδου στην πολιτιστική επανάσταση που επιθυμούσε ως προϋπόθεση της επακόλουθης επανάστασης αλλαγής των κοινωνικών δομών, έλεγε: *«Αν μου ζητάτε τι γνωρίζω σαν πιο άξιο, πιο δυνατό και πιο αποτελεσματικό για ζύμη της πολιτιστικής επανάστασης […] θα σας απαντούσα αδίστακτα: ο αυθεντικός χριστιανισμός, όπως γεννιέται από τη Β΄ Σύνοδο του Βατικανού»*.[80]

[78] Ο πάπας Παύλος ο VI, είχε εκδώσει λίγο μετά τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο, την εγκύκλιο «Populorum Prograssio» («Για την Πρόοδο των Λαών»), στην οποία τόνιζε ότι δεν αρκεί η οικονομική ανάπτυξη για την ανάπτυξη του ανθρώπου (Paul VI, *Populorum Prograssio*, 1967, §14, στο: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_en.html, πρόσβαση: 5/3/2013.), αλλά χρειάζεται και η απομάκρυνση των «δεσμών της εξάρτησης» ανάμεσα στα ασθενή και τα πιο υγιή έθνη και την αντικατάσταση τους με *«δεσμά αλληλεγγύης»* (*ο.π.,* §52), με τα οποία όλοι μπορούν να γίνουν *«δημιουργοί του πεπρωμένου τους»* (*ο.π.,* §65). Μια *«νέα ανθρωπότητα»* είναι ο στόχος, ανθρωπότητα αγάπης και φιλίας (*ο.π.,* §20). Η συγκεκριμένη εγκύκλιος θα παίξει καθοριστικό ρόλο έμπνευσης, αλλά και θεσμικής νομιμοποίησης, συμβάλλοντας στην απελευθέρωση σκέψεων, ενεργειών και λόγων πολλών ιερέων και χριστιανών της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Ο Γκουτιέρρεζ αναφέρεται πολύ συχνά στην συγκεκριμένη εγκύκλιο ως την πιο προωθημένη και προοδευτική εγκύκλιο του Βατικανού, η οποία παροτρύνει τους ιερείς να παίρνουν πρωτοβουλίες χωρίς να περιμένουν υπομονετικά τις οδηγίες από άλλους (*ο.π.,* §81). Οι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» θα αναλάβουν αυτή την ευθύνη.

[79] Σκουτέρης Κωνσταντίνος, «Το δικαίωμα αντίστασης στη Θεολογία της απελευθέρωσης, *ο.π.*

[80] Camara Dom Helder, *Δημοκρατία , Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, *ο.π.,* σελ.101.

2.1.2. Η πνευματική «παλινόρθωση» του συντηρητικού ρωμαιοκαθολικισμού.

Οι θέσεις της Β΄Βατικανής Συνόδου αρχίζουν να ανατρέπονται από τον πάπα Ιωάννη Παύλο τον Β΄, κατά κόσμο Κάρολ Γιόζεφ Βοϊτίλα (Karol Józef Wojtyła: 1920-2005), με την εκλογή του στον παπικό θρόνο τον Οκτώβριο του 1978, μετά από 13 χρόνια ρωμαιοκαθολικού φιλελευθερισμού. Ο Βοϊτίλα διαδέχεται τον μόλις για 33 ημέρες πάπα Ιωάννη Παύλο τον Α΄, κατά κόσμο Αλμπίνο Λουτσιάνι (Albino Luciani: 1912-1978). Ο Λουτσιάνι ήταν συνεπής φιλελεύθερος άνθρωπος σε αντίθεση με τον Βοϊτίλα που στηρίζονταν ιδεολογικά αλλά και πρακτικά σε σημαντικό βαθμό από την υπερσυντηρητική ακροδεξιά παραεκκλησιαστική οργάνωση Opus Dei («Έργο του Θεού»). Ο Βοϊτίλα προωθεί τα μέλη της οργάνωσης σε όλη την εκκλησιαστική ιεραρχία, και το 1982 της αποδίδει ιδιαίτερα ευνοϊκό καθεστώς λειτουργίας, καθιστώντας την ηγεσία της ισότιμη με τους καρδινάλιους και τους αρχιεπισκόπους και ανώτερη των επισκόπων.[81] Ουσιαστικά μετατρέπει την οργάνωση σε θεσμικό εκκλησιαστικό φορέα του ρωμαιοκαθολικισμού και μάλιστα με ιδιαίτερα σημαντική ισχύ. Ο πάπας Ιωάννης Παύλος Β΄ πρόλαβε να αγιοποιήσει τον ιδρυτή της οργάνωσης Χοσεμαρία Εσκριβά το 2002,[82] μόλις 27 χρόνια μετά τον θάνατο του, στην ταχύτερη αγιοποίηση της ιστορίας του ρωμαιοκαθολικισμού. Η Opus Dei είναι η οργάνωση που συνδέθηκε άμεσα με τον φρανκισμό στην Ισπανία και τις δικτατορίες στην Λατινική Αμερική, ενώ παραμένει ακόμα και σήμερα πανίσχυρη μέσα στο Βατικανό.[83]

Ο Βοϊτίλα εντούτοις, δεν ήταν απλά ένας ακόμα υπερσυντηρητικός ρωμαιοκαθολικός πάπας, ακραιφνής υποστηρικτής κάθε συντηρητικής πολιτικής και κοινωνικής έκφρασης. Η μακροχρόνια θητεία του ήταν πολύ πιο πλούσια και αμφίσημη από μια τέτοια απλοϊκή και άρα λανθασμένη ανάγνωση της,[84] ενώ θα πρέπει να λάβουμε

---

[81] Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *Le Monde Diplomatique,* 7 Ιουλίου 2002, στον ιστότοπο: http://www.monde-diplomatique.gr/spip.php?article128, πρόσβαση 20/1/2013.

[82] Οι αγιοποιήσεις του Βοϊτίλα ξεπερνούν κάθε προηγούμενο. Μέχρι το 2005 είχε αγιοποιήσει περισσότερους από 1340 ανθρώπους. Βέβαια η θητεία του είναι η μακροβιότερη στην ιστορία του παπισμού (http://el.wikipedia.org/wiki/, πρόσβαση 24/5/2013).

[83] Λεπτομέρειες για την οργάνωση βλέπε στο Anciberro Jerome, «Από το Μαύρο Θρύλο στη νέα Εικόνα της Opus De», *Le Monde Doplomatique*, 11ος χρόνος, Νο532, (αναδημοσίευση *Ελευθεροτυπία,* 26-27 Απριλίου 2008, σελ.23-26). Η Opus Dei ιδρύθηκε στην Ισπανία το 1928 από τον υπερσυντηρητικό και φανατικά αντικομμουνιστή ιερέα ιερέα Χοσεμαρία Εσκριβά Ντε Μπαλάγκουερ (Josemaría Escrivá de Balaguer: 1902-1975). Ο χαρακτήρας της διαμορφώνεται μέσα σε μια ιδιαίτερα ταραγμένη εποχή για την ισπανική κοινωνία. Ο εμφύλιος πόλεμος του 1936, τα βίαια πολιτικά και κοινωνικά γεγονότα πολύ πριν από αυτόν αλλά και μετά κατά τη διάρκεια της δικτατορίας του Φράνκο, σημαδεύουν την οργάνωση, που διατηρεί και ενισχύει τον αντι-επαναστατικό της πυρήνα. Η ιδεολογία της οργάνωσης είναι πολύ κοντά στον ισπανικό φρανκισμό ο οποίος εξέφρασε ένα πλαίσιο (corpus) ιδεών που επένδυαν τις δυτικές Σταυροφορίες ενός «ένδοξου» ισπανικού παρελθόντος. Ο θρησκευτικός συντηρητισμός, ο αυστηρά ιεραρχικός τρόπος οργάνωσης της, οι δημόσιες τοποθετήσεις των μελών της, η έλλειψη εσωτερικής δημοκρατίας στη λειτουργία της προσδιορίζουν τον χαρακτήρα της. Η οργάνωση συμμετέχει με 8 έως 12 περίπου μέλη στις κυβερνήσεις του δικτάτορα στρατηγού Φρανσίσκο Φράνκο (Francisco Franco: 1892-1975) από το 1957 έως και το θάνατο του το 1975. Πέρα από κάποιες προσωπικές και σποραδικές επιφυλάξεις κάποιων μελών της, η οργάνωση ποτέ δεν αποδοκίμασε τις δικτατορίες και τα εγκλήματα τους στην Λατινική Αμερική. Αυτή η ιστορική της τοποθέτηση καθιστά την Opus Dei μια πολιτικά υπερσυντηρητική και αντιδραστική δύναμη, ενώ μελετητές της αναγνωρίζουν αυταρχικά, αλλά και φασιστικά χαρακτηριστικά να ευδοκιμούν κατά καιρούς στο εσωτερικό της. Η Opus Dei υποστήριξε τα δικτατορικά καθεστώτα στη Λατινική Αμερική όπως του Βιντέλα (Jorge Rafael Videla: 1925-2013) στην Αργεντινή, του Αουγκούστο Πινοσέτ (Augusto Pinochet: 1915-2006) στη Χιλή, κ.α.

[84] Επί Βοϊτίλα το Βατικανό δηλώνει τη μετάνοια του για ένα σύνολο από λάθη του, αν και: *«[…] Παρά το γεγονός ότι ζητήθηκε συγνώμη για τα σφάλματα που διέπραξαν τα μέλη της Καθολικής Εκκλησίας -τον καιρό των Σταυροφοριών, της Ιεράς Εξέτασης, ή ακόμα για τις ρατσιστικές ή αντισημιτικές συμπεριφορές τους- το ζήτημα των ευθυνών του ίδιου του θεσμού δεν τέθηκε ποτέ»* (Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*). Ο Βοϊτίλα υπήρξε ο πρώτος ποντίφικας σλαβικής καταγωγής. Ο χαρακτήρας του διαμορφώνεται στην Πολωνία από όπου και κατάγεται. Μεγαλώνει υπό σοβιετική κυριαρχία ενώ παραδοσιακά οι Πολωνοί και οι Ρώσοι δεν έχουν τις καλύτερες σχέσεις. Αντιτάσσεται τόσο στον κολεκτιβιστικό κομμουνισμό, όσο και στον αχαλίνωτο καπιταλισμό, αλλά και στα καθεστώτα πολιτικής καταπίεσης. Οι θέσεις του είναι ένα κράμα φιλελευθερισμού και συντηρητισμού. Η εναντίωση του στον άθεο μαρξισμό είναι αυτή που βαραίνει περισσότερο στις πολιτικές και ιδεολογικές του επιλογές. Ο Βοϊτίλα γίνεται ο κατάλληλος άνθρωπος την κρίσιμη στιγμή για πολλά καθεστώτα που παρενοχλούνται από μαρξιστικά αντάρτικα και κοινωνικά ριζοσπαστικά κινήματα. Ήταν σαφές ότι μετά τη Β΄Βατικανή σύνοδο είχε διαμορφωθεί ένα πλαίσιο για τις περιφερειακές Εκκλησίες που έθετε σε κίνδυνο τα τοπικά πολιτικά και κοινωνικά κατεστημένα, ευνοώντας έναν κοινωνικό και πνευματικό ριζοσπαστισμό. Η κατάσταση έπρεπε να ελεγχθεί και ο Βοϊτίλα υπήρξε για πολλούς ο κατάλληλος πάπας για να συνδράμει σε αυτή την προσπάθεια εξαιτίας του κομβικού του ρόλου.

υπόψη και το συνολικότερο πνεύμα αμφισημίας ολόκληρης της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, κυρίως στο δοκιμασμένο μη δυτικό κόσμο, και συνεπώς και στη Λατινική Αμερική. Μεγάλο μέρος των ιερωμένων, των μοναχών, των επισκόπων στη Λατινική Αμερική, τα χρόνια πριν τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο, αλλά και αμέσως μετά από αυτόν, είναι ιδεολογικά πολύ κοντά στον ισπανικό φρανκισμό, ασκώντας έντονη κριτική στον καπιταλιστικό καταναλωτισμό και τον άθεο κομμουνισμό. Ταυτόχρονα, συνυπάρχει μέσα στους εκκλησιαστικούς κόλπους ένα άλλο σημαντικό τμήμα ιερέων, θεολόγων και επισκόπων που συνδέεται με την άνοδο ενός ριζοσπαστικού φιλελευθερισμού μέσα στους κόλπους της Εκκλησίας εξαιτίας και σε αντιπαράθεση με τον κυρίαρχο συντηρητισμό. Ένα μέρος του αναδυόμενου ριζοσπαστικού φιλελευθερισμού αποκτά κοινωνιοκεντρικά χαρακτηριστικά και συνδιαλέγεται με το μαρξισμό, ρεύμα που εκδηλώνεται έντονα στις δεκαετίες της από-αποικιοποίησης μετά το 1950, κυρίως στον λεγόμενο «Τρίτο Κόσμο».[85]

Η άνοδος του Βοϊτίλα στον παπικό θρόνο είναι συνέπεια του συσχετισμού δύναμης στα θεσμικά όργανα του Βατικανού. Αυτοί οι συσχετισμοί δεν είναι στατικοί, αλλά διαμορφώνονται από τις ιστορικές συνθήκες εντός των οποίων υπάρχουν, και επηρεάζονται από τις αλλαγές αυτών των συνθηκών στις οποίες και οι ίδιοι συμβάλλουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο. Η εκλογή του Βοϊτίλα είναι συνεπώς και απόρροια των προβλημάτων που προέκυψαν από την δεκαετή εφαρμογή των αποφάσεων της Β΄ Βατικανής Συνόδου. Ο Βοϊτίλα δεν εκφράζει μόνο το συσχετισμό δύναμης, αλλά είναι και παράγοντας ισορροπίας αυτών των δυνάμεων. Ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄, όταν ανήλθε στην ηγεσία της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας: *«[…] θεώρησε ότι είχε μια διπλή αποστολή: να αποκαταστήσει την Εκκλησία που είχε κλονιστεί από τη Δεύτερη Σύνοδο του Βατικανού και να ενισχύσει την παρουσία της μέσα στην κοινωνία, έτσι ώστε να είναι σε θέση να πραγματοποιήσει το έργο της, τη διάδοση του λόγου του Ευαγγελίου»*.[86] Ο Βοϊτίλα δεν ανέλαβε τον αποκλειστικό ρόλο της πλήρους ανατροπής του πνεύματος και των ρυθμίσεων της Β΄Βατικανής Συνόδου, αλλά της ριζικής διόρθωσης των προβληματικών πρακτικών εφαρμογών της. Αυτή η διόρθωση οπωσδήποτε δεν είναι μια μη πολιτική διαδικασία ανεξάρτητη από ιδεολογικές προτιμήσεις και συγγένειες, ούτε όμως μπορεί να παρακάμψει τον αναγκαίο μοντερνισμό που κομίζει πάντα ο χρόνος ως εκσυγχρονισμό του παλιού και της παράδοσης.

Ο Πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄, έλαβε μέρος στη Β΄Βατικανή Σύνοδο και μάλιστα με την εκσυγχρονιστική πλευρά. Το πνευματικό πλαίσιο του καθολικισμού ήταν εκείνη την εποχή πολύ ασφυκτικό για κάθε νέο

[85] Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι στην Κούβα την περίοδο του Β΄ Παγκοσμίου Πολέμου ο Φιντέλ Κάστρο ήταν μαθητής σε σχολείο Ισπανών Ιησουιτών. Το πνεύμα της εποχής σε αυτούς τους χώρους είναι άμεσα επηρεασμένο από τον Ισπανικό εμφύλιο πόλεμο, τη συντριβή των «Δημοκρατικών δυνάμεων» (φιλελεύθεροι, αναρχικοί, σοσιαλιστές, κομμουνιστές κ.α.), και τον θρίαμβο των εθνικιστών, των «σταυροφόρων» του Φράνκο (Φαλαγγίτες, Καρλιστές, η επίσημη Εκκλησία, Βασιλόφρονες κ.α.). Ο Φιντέλ εκπαιδεύεται μέσα σε αυτό το πνευματικό περιβάλλον. Σε μια συνέντευξη του στον σημαντικό θεολόγο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» Φράϊ Μπέττο, αφηγείται την εμπειρία του στο Ιησουίτικο «Κολλέγιο των Παθών» στο Σαντιάγκο της Κούβας: *«[…] όλοι αυτοί οι παπάδες, και εκείνοι που δεν είχαν μπει ακόμη στο τάγμα, οι οποίοι όμως συμμετείχαν στη διδασκαλία, ήταν από πολιτική άποψη εθνικιστές· και για να μιλήσουμε ειλικρινά, ήταν οπαδοί του Φράνκο, όλοι χωρίς εξαίρεση, σχεδόν όλοι Ισπανοί στην καταγωγή, αν και υπήρχαν και μερικοί Κουβανοί, αλλά λιγοστοί […] Άκουγα να μιλάνε για κομμουνισμό εδώ και καιρό, ότι ήταν κάτι πολύ κακό. Με αυτό τον τρόπο μιλούσαν πάντα για τον κομμουνισμό […] οι Ιησουίτες εκείνοι ήταν όλοι άνθρωποι της Δεξιάς. Μερικοί ήταν χωρίς αμφιβολία καλοί άνθρωποι […] η ιδεολογία τους όμως ήταν δεξιά, φρανκική, αντιδραστική […] είναι πραγματικά αλήθεια ότι δεν μπορούσε κανείς να πει ότι υπήρχε εκείνη την εποχή στην Κούβα ένας Ιησουίτης αριστερός. Σήμερα ξέρω ότι υπάρχουν πολλοί αριστεροί και νομίζω ότι υπήρξαν στην ιστορία περισσότεροι αριστεροί Ιησουίτες»* (Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.153). Πάντως η Κούβα δεν είναι η πιο χαρακτηριστική περίπτωση της Λατινικής Αμερικής. Όπως επισημαίνει ο ίδιος ο Φιντέλ, η Εκκλησία αποτελείται αυτή την εποχή (1952) από πολλούς Ισπανούς, ενώ είναι αποκομμένη από το 70% του πληθυσμού που ζούσε στην ύπαιθρο χωρίς εκκλησίες και την παρουσία ιερέων αλλά και θεσμών ευαγγελισμού (θεία λειτουργία, βάφτιση, γάμοι, κηδείες, κ.λ.π.). Η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία διατηρεί ισχυρούς δεσμούς με τις πολιτικές και οικονομικές ελίτ της χώρας και το καθεστώς. Η κατάσταση της Κούβας δεν ισχύει στην υπόλοιπη Λατινική Αμερική, όπου σε πολλές χώρες η Εκκλησία είναι αρκετά διαιρεμένη. Πάντως, ακόμα και στην υπερσυντηρητική κουβανική Εκκλησία, αρκετοί ιερωμένοι συμμετέχουν τελικά στον αγώνα της επανάστασης, όπως ο ιδιαίτερα γνωστός και αγαπητός πάτερ Σαρδίνιας (Father Guillermo Sardinas, βλ. Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.203-205). Πολύ σημαντικό ρόλο εξάλλου στην προστασία των αιχμαλώτων από την κυβέρνηση Μπατίστα μετά την αποτυχημένη επίθεση στο στρατόπεδο Μονκάδα (1953) θα παίξει και ο τότε αρχιεπίσκοπος του Σαντιάγκο, Πέρες Σεράντες (Enrique Pérez Serantes, βλ. Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.191, 193, 199).

[86] Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*

ιερωμένο. Ο θεολογικός χρόνος έμοιαζε να έχει παγώσει επί πολλούς αιώνες όταν ο κοινωνικός χρόνος της δεκαετίας του ΄60 εξεγείρονταν δυναμικά απέναντι σε κάθε αναχρονισμό. Ο Βοϊτίλα υποστήριξε πολλές από τις αποφάσεις της Συνόδου, αλλά καθώς αυτές εφαρμόζονταν στην πράξη, τα προβλήματα για τον ρωμαιοκαθολικισμό γίνονταν ολοένα και μεγαλύτερα. Η φιλελευθεροποίηση της ζωής των περιφερειακών Εκκλησιών και η πρωτόγνωρη γι΄αυτές σχετική ανεξαρτησία από το Βατικανό, δημιούργησε σύγχυση ανάμεσα τους, αφού επέτρεψε μεγάλες διαφοροποιήσεις στο εκφερόμενο από αυτές δόγμα, στις ερμηνείες του αλλά και στις εφαρμοζόμενες ποιμαντικές πρακτικές των λειτουργών τους. Το Βατικανό αντιδρά και οι εκάστοτε περιφερειακές «Σύνοδοι των Επισκόπων» υπάγονται ξανά κάτω από την παπική έγκριση και έλεγχο. Αν και η φιλελευθεροποίηση δεν μπορούσε πλέον να ελεγχθεί πλήρως, και ούτε ήταν και η βασική αγωνία του Βατικανού να συμβεί κάτι τέτοιο, εντούτοις τα γενναία βήματα της Β΄Βατικανής Συνόδου υλοποιούνταν πολύ πιο δειλά, ενίοτε ακυρώνονταν ενώ άλλοτε συντελούνταν και μεγάλες οπισθοχωρήσεις.[87]

Ο Πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ αγωνίστηκε να διατηρήσει κάποιες ισορροπίες σε μια εποχή πολλών εντάσεων και αντιπαραθέσεων, χωρίς να κατορθώνει να αποφεύγει τις αμφισημίες αφενός και αφετέρου να ευνοεί στην πράξη κάποια από τις αντιμαχόμενες πλευρές. Έτσι, υπερασπίζεται τη θέση ότι η στράτευση της Εκκλησίας υπέρ της αξιοπρέπειας της εργασίας και των συμφερόντων των εργαζομένων αποτελεί: *«[…] επιβεβαίωση της αφοσίωσης της στο Χριστό, ώστε να μπορεί όντως να είναι η Εκκλησία των φτωχών»* («Laborem Exercens», §8). Ταυτόχρονα όμως τάσσεται συστηματικά με σκεπτικισμό, αν όχι με εχθρότητα, απέναντι στη «θεολογία της απελευθέρωσης», υπονομεύοντας έμμεσα τον διακηρυγμένο στόχο της και την εμπράγματη απόπειρα πολλών μελών της να μετασχηματίσουν τις καταπιεστικές κοινωνικές δομές που παράγουν και αναπαράγουν την εργασιακή αλλοτρίωση και εκμετάλλευση, την αναξιοπρέπεια του κόσμου της εργασίας. Η σχέση του Βατικανού με τη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν υπήρξε μια σχέση ακραίας αντιπαράθεσης. Δεν υπήρξε όμως ποτέ και μια σχέση απροϋπόθετης συμπάθειας.

Ένα σύνολο από γεγονότα θέτουν το Βατικανό σε θέση αντιπάλου με τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Τα πιο επώδυνα από αυτά υπήρξαν οι περιπτώσεις συμπόρευσης ιερέων και χριστιανικών οργανώσεων που πρόσκεινται στο ρεύμα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» με τον μαρξιστικό ριζοσπαστισμό και την επαναστατική πολιτική. Ίσως το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της σχέσης συνέβη με τη συμμετοχή κληρικών στην κυβέρνηση των Σαντινίστας στην Νικαράγουα. Το 1979 η επανάσταση των Σαντινίστας[88] επικρατεί στην πολυετή αντιπαράθεση με το στρατιωτικό καθεστώς, με την είσοδο του

[87] Να αναφέρουμε χαρακτηριστικά ότι πολλές Εκκλησίες, ειδικά στην Αφρική ή στην Ασία, προκειμένου να γίνουν πιο προσιτές στους τοπικούς πληθυσμούς, επιδίδονταν σε ένα είδος «συγκρητισμού» συγχωνεύοντας στοιχεία της τοπικής κουλτούρας στο τελετουργικό τους. Η διαδικασία αυτή για το Βατικανό αλλοίωνε την καθολική χριστιανική μαρτυρία και αλήθεια του βίου, ενώ ευνοούσε τη διολίσθηση σε έναν ακραίο και άκριτο, εντέλει α-θεολόγητο εκσυγχρονισμό και σε μια άνευ όρων εκκοσμίκευση. Έτσι: *«[…] διακόπηκαν οι προσαρμογές της θείας Λειτουργίας που επιχείρησαν ορισμένες τοπικές επισκοπές στην Ασία -και ιδιαίτερα στην Ινδία- οι οποίες αποσκοπούσαν στο να επιτευχθεί μια έκφραση της πίστης προσαρμοσμένη στην τοπική κουλτούρα»* (Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*).

[88] «Σαντινιστικό Μέτωπο Εθνικής Απελευθέρωσης» (στα ισπανικά: Frente Sandinista de Liberación Nacional, F.S.L.N.). Δημιουργήθηκε το 1961 από τον Κάρλος Φονσέκα Αμαντόρ (Carlos Fonseca Amador: 1936-1976) και τον Τομάς Μπόρχε (Thomas Borge: 1930-2012). Πήρε το όνομά του από τον Αουγκούστο Σαντίνο (Augusto César Sandino: 1895-1934) ο οποίος ηγήθηκε της Νικαραγουανής επανάστασης ενάντια στην Αμερικανική κατοχή κατά τη δεκαετία του 1930. Ο Σαντίνο δολοφονήθηκε το 1934 από τον δικτάτορα Αναστάσιο Σομόζα (Anastasio ("Tacho") Somoza García: 1896-1956). Ο Σομόζα ήταν ο εκλεκτός των Αμερικανών ήδη από το 1936. Δολοφονείται με τη σειρά του το 1956. Θα τον διαδεχτεί ο υιός του, Αναστάσιο Σομόζα Ντεμπαλιέ (Anastasio Somoza Debayle: 1925-1980). Το 1979 οι Σαντινίστας ανατρέπουν τον δικτάτορα Σομόζα μετά από πολυετή αντάρτικο αγώνα (ο οποίος δολοφονείται και αυτός ένα χρόνο αργότερα στην εξορία του στην Παραγουάη). Οι Σαντινίστας κυβέρνησαν την Νικαράγουα από το 1979 έως το 1990. Το 1981 δημιουργήθηκαν οι αντάρτικες οργανώσεις των «Κόντρας» (Contras, σημαίνει αυτοί που είναι ενάντιοι/κόντρα στους επαναστάτες), που αντιπαρατέθηκαν στους Σαντινίστας, και οι οποίες υποστηρίζονταν από τη C.I.A. και το δικτατορικό καθεστώς του Βιντέλα της Αργεντινής. Σε αυτές αντεπαναστατικές ομάδες συρρέουν και πληθυσμοί που υφίστανται τα πλήγματα του ριζοσπαστικού επαναστατικού κοινωνικού μετασχηματισμού, που πολλές φορές, όπως στις πολιτικές που υλοποιεί για τους ιθαγενικούς πληθυσμούς, υπήρξαν ιδιαίτερα βίαιες. Ο ριζοσπαστισμός της επανάστασης και οι υπαρκτές

αντάρτικου στρατού στην πρωτεύουσα Μανάγκουα και την εκδίωξη του δικτάτορα Σομόζα. Οι επαναστατικές δυνάμεις έχουν στις τάξεις τους πολλούς λαϊκούς χριστιανούς, αλλά και κληρικούς ενώ εμπλέκονται στον αντάρτικο αγώνα πολλές «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» (επόμενο κεφάλαιο) ήδη από το 1973.

Η κατάσταση που διαμορφώνεται στη Νικαράγουα είναι ιδιαίτερη. Το αντάρτικο απολαμβάνει την ανοχή ή ακόμα και την υποστήριξη της επίσημης Εκκλησίας της Νικαράγουας, η οποία ως το 1977 είχε κρατήσει μια ακραία συντηρητική και φιλοκυβερνητική στάση, την οποία όμως αλλάζει άρδην εξαιτίας των εγκλημάτων του καθεστώτος Σομόζα που στρέφονται και εναντίον πολλών μελών της και τάσσεται στην πλειοψηφία της με το μέρος των επαναστατών.[89] Από την πλευρά τους οι επαναστάτες δεν καταφέρονται εναντίον της Εκκλησίας, ούτε και διακηρύττουν την αθεΐα. Δεν είναι κίνηση πολιτικής τακτικής από την πλευρά των επαναστατών. Έχει να κάνει με την ίδια τη φύση του συγκεκριμένου αντάρτικου. Η επιρροή των χριστιανών είναι μεγάλη και σε σημαντικό βαθμό επηρεάζουν τον χαρακτήρα της επανάστασης. Είναι χαρακτηριστικό ότι δεν γίνονται πράξεις αντεκδίκησης με την επαναστατική νίκη και η «συγχώρεση» προωθείται ως κρατική πολιτική (σύντομα βέβαια η βίαιη αντιπαράθεση επανέρχεται). Ο ιερέας Φερνάντο Καρντενάλ[90] δηλώνει πως: *«Η επανάσταση δεν θέλει το θάνατο των αμαρτωλών· θέλει μόνο το θάνατο της αμαρτίας».*[91]

Τα αδέρφια Καρντενάλ[92] ιερείς και οι δύο, αλλά και ο πάτερ Μιγκέλ Ντ΄Εσκότο,[93] συμμετέχουν στην επαναστατική κυβέρνηση ως υπουργοί, (και παραμένουν και μετά τον ανασχηματισμό του 1985 που κάνει ο

κοινωνικές αντιθέσεις αυξάνουν την ένταση στη χώρα δημιουργώντας δυσφορία και στην επίσημη Εκκλησία της Νικαράγουας που σημαντικό μέρος της είχε υποστηρίξει την επαναστατική μετάβαση, αλλά και σε ανθρώπους που αγωνίστηκαν με τους Σαντινίστας ενάντια στο Σομόζα, όπως η Βιολέτα Καμόρρο (Violeta Barrios de Chamorro: 1929-), η μετέπειτα νικήτρια των εκλογών με τις οποίες έθεσε τέλος στη διακυβέρνηση τους. Οι εκλογές του 1984, τις οποίες κέρδισαν οι Σαντινίστας χαρακτηρίστηκαν από ξένους παρατηρητές ως δίκαιες και ελεύθερες, αλλά αμφισβητήθηκαν από τους «κόντρας» οι οποίοι συνέχισαν τις βίαιες επιθέσεις τους έναντι του κράτους και των πολιτών μέχρι το 1989. Μπροστά στα πρόθυρα επισιτιστικής κρίσης οι αντιμαχόμενοι συμφωνούν να διενεργηθούν εκλογές. Οι Σαντινίστας ηττώνται στις εκλογές του 1990 από τη Βιολέτα Καμόρρο, διατηρώντας, ωστόσο, την πλειοψηφία στο κοινοβούλιο. Οι Σαντινίστας έκτοτε αποτελούσαν ένα από τα δύο μεγαλύτερα κόμματα της χώρας. Σήμερα (2013) είναι το κυβερνών κόμμα της χώρας από το 2006, ενώ πέτυχαν και δεύτερη νίκη στις εκλογές του 2011. Πρόεδρος είναι ο Ντανιέλ Ορτέγκα (Daniel Ortega: 1945) ο ιστορικός τους ηγέτης, ο οποίος επανεξελέγη μετά από 16 χρόνια.

[89] Χαρακτηριστικό είναι το κείμενο που εκδίδουν τον Ιούνιο του 1979 οι επίσκοποι της Νικαράγουας στο οποίο διαβάζουμε: *«Μας λυπεί πολύ να βλέπουμε τις ακρότητες στις οποίες οδηγούν οι επαναστατικές εξεγέρσεις, αλλά δεν μπορούμε να αρνηθούμε την ηθική και δικαιϊκή τους νομιμότητα εξαιτίας της τυραννίας που προσβάλλει τα στοιχειώδη δικαιώματα του προσώπου και βλάπτει επικίνδυνα το κοινό καλό της χώρας»* (εισαγωγή του Νιανιού Ε.Δ., στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *Και Χριστός και Μαρξ,* μτφρ.Νιάνιος Βαγγέλης, προλ.Κωστής Μοσκώφ, παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1986, σελ.15). Ο Φερνάρντο Καρντενάλ δηλώνει ότι τόσο ο αρχιεπίσκοπος Ομπάντο όσο και το Τάγμα στο οποίο ανήκε ο Καρντενάλ, ουδέποτε τον έψεξαν για την πολιτική του στράτευση με το σαντινιστικό μέτωπο (Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.47-48). Αυτή η σχέση ισχύει μέχρι τη νίκη της επανάστασης, αφού η στάση της Εκκλησίας αλλάζει έκτοτε, ασκώντας κριτική στις όποιες ακρότητες του σαντινιστικού καθεστώτος.

[90] Ο Ιησουίτης ιερέας Φερνάντο Καρντενάλ (Fernando Cardenal: 1934-) κατά τη διάρκεια του τελευταίου, τρίτου σταδίου κατά την εκπαίδευση του ως Ιησουίτης, δραστηριοποιείται σε κάποιες φτωχογειτονιές στο Μεντεγίν. Η εμπειρία αυτή υπήρξε καταλυτική για την εξέλιξη του. Το 1970 ορκίζεται ότι θα αφιερώσει τη ζωή του στους φτωχούς. Το 1973 ιδρύει μαζί με νέους το «Χριστιανικό Επαναστατικό Κίνημα» το οποίο στην πράξη έδινε στελέχη στους Σαντινίστας, ενώ ο ίδιος έθεσε τον εαυτό του στις υπηρεσίες του F.S.L.N. Είχε ήδη από καιρό συμμετάσχει σε διαμαρτυρίες, στην αρθογραφία, είχε εκπονήσει λόγους, ενώ είχε πάρει μέρος στην κατάληψη του καθεδρικού ναού ενάντια στη δικτάτορα του Σομόζα, αλλά και σε δράσεις για την αποφυλάκιση κρατουμένων του Σαντινιστικού Μετώπου. Αν και πιστά ταγμένος στον ειρηνικό δρόμο των Γκάντι και Μάρτιν Λούθερ Κιγκ, η εμπλοκή του στους Σαντινίστας ήδη από το 1973, δείχνει ότι αποδέχτηκε εν μέρει την ένοπλη βία, χωρίς ποτέ να την ασκήσει ο ίδιος στον αγώνα για την απελευθέρωση του λαού του. Το 1979 με το θρίαμβο της επανάστασης αναλαμβάνει επικεφαλής στην ονομαζόμενη «Σταυροφορία εναντίον του αναλφαβητισμού», συμβάλλοντας καθοριστικά στην μείωση του από το 51% στο 12%, ενώ το 1984 γίνεται Υπουργός Παιδείας, έως και την πτώση της κυβέρνησης των Σαντινίστας το 1990. Υπήρξε από την πρώτη στιγμή ταγμένος στη «θεολογία της απελευθέρωσης».

[91] Επιστολή του Φερνάντο Καρντενάλ στη La Prensa, στις 1 Σεπτεμβρίου 1979, στην εισαγωγή του Νιανιού Ε.Δ., στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D΄Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.11.

[92] Ο Ιησουίτης ιερέας Ερνέστο Καρντενάλ (Ernesto Cardenal: 1925-), διετέλεσε Υπουργός πολιτισμού στην κυβέρνηση των Σαντινίστας από το 1979 έως το 1987, χρονιά στην οποία καταργείται το υπουργείο πολιτισμού για οικονομικούς λόγους. Το 1966 ιδρύει την κοινότητα του Σολεντινάμε ως «Εκκλησιαστική Κοινότητα Βάσης», όπου ενεργοποιείται ως αντιπρόσωπος του F.S.L.N. από το 1976. Στους Σαντινίστας εντάσσονται το σύνολο σχεδόν των νέων της χριστιανικής κοινότητας του Σολεντινάμε με αποτέλεσμα να καταστραφεί από το στρατό του Σομόζα το 1977. Το 1983 ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ ψέγει τον Καρντενάλ επειδή συμμετέχει στην κυβέρνηση των Σαντινίστας ζητώντας

πρόεδρος Ντανιέλ Ορτέγκα), ενώ πλήθος ιερωμένων στελεχώνουν κυβερνητικές θέσεις σε χαμηλότερα επίπεδα. Το παράδειγμα της Νικαράγουα γίνεται το πιο χαρακτηριστικό της κοινής πορείας κληρικών και λαϊκών χριστιανών με τους μαρξιστές επαναστάτες. Ταυτόχρονα είναι και το σημαντικότερο παράδειγμα εμπλοκής ιερέων στην επαναστατική πολιτική και στην άμεση επιτέλεση κυβερνητικών πολιτικών καθηκόντων.

Το Βατικανό αντιδρά με έντονο τρόπο. Αμέσως μετά την επικράτηση της επανάστασης δίνει εντολή για αποχώρηση του εκπροσώπου του πάπα Γκαμπριέλ Μοντάλβο (Gabriel Montalvo Higuera: 1930-2006) από τη Νικαράγουα. Πολλοί επίσκοποι δηλώνουν ανήσυχοι από την επικράτηση μίας «άθεης και ξένης» επανάστασης, ενώ το 1980 το σύνολο των επισκόπων έρχονται σε οριστική ρήξη με το καθεστώς των Σαντινίστας. Ο πάπας: *«Πιστεύει ότι μια άθεη ιδεολογία δεν είναι σε θέση να προσανατολίσει την προσπάθεια προώθησης της κοινωνικής δικαιοσύνης».*[94] Η Εκκλησία ζητά έκτοτε ειρήνευση της κυβέρνησης των Σαντινίστας με τους αντικαθεστωτικούς αντάρτες, ενώ ο αρχιεπίσκοπος Ομπάντο (Obando y Bravo, στο αξίωμα από το 1970 έως το 2005), τάσσεται με ξεκάθαρο τρόπο ενάντια στην σαντινιστική κυβέρνηση και στην επαναστατική βία. Ο Πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ με μία ανακοίνωση τον Ιανουάριο του 1979, απέσυρε την υποστήριξή του προς τη «θεολογία της απελευθέρωσης», τονίζοντας πως *«[…] η εικόνα του Χριστού ως πολιτικής φυσιογνωμίας ή ενός επαναστάτη, δε συνάδει με τα διδάγματα της Εκκλησίας».*[95]

Με πολλές ομιλίες του ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ καταφέρεται εναντίον των πρωταγωνιστών της «θεολογίας της απελευθέρωσης» ως της «Εκκλησίας των Φτωχών», άλλοτε κατηγορώντας τους για φιλοκομμουνισμό, και άλλοτε για μια βίαιη ριζοσπαστικότατα, ξένη στο καθολικό σώμα της αγάπης. Ο πάπας απειλεί τους «παραστρατημένους αδελφούς» με αφαίρεση του χρίσματος του ιερέα, ώστε να συνετιστούν και να επιστρέψουν στην «ορθή πίστη». Εγκαλεί τους πιο επώνυμους από αυτούς, που δέχτηκαν ακόμα και κυβερνητικές θέσεις, -όπως στην κυβέρνηση των Σαντινίστας οι επίσκοποι αδερφοί Καρντενάλ-, να εγκαταλείψουν τα εγκόσμια αξιώματα τους και να μεταμεληθούν στα ιερατικά. Θεολογικά, ο ποιμαντορικός ρόλος πρέπει να διακρίνει πάντα το δημόσιο και κοινωνικό έργο που εν τέλει είναι και πολιτικό έργο, από τη συμμετοχή στα κρατικά και άμεσα αξιώματα της πολιτικής σφαίρας. Εντούτοις, αν και η θέση αυτή θεολογικά είναι ορθή, δύσκολα συναντάει κανείς κάποια ανάλογη καταδίκη από το Βατικανό εκείνων των ιερέων που συμμετείχαν κατά το παρελθόν στις κυβερνήσεις του Φράνκο στην Ισπανία, αλλά ούτε και διαπιστώνει κάποιον αντίστοιχο ζήλο μέσω μιας έκκλησης σε μεταμέλεια του νούντσιου και μετέπειτα καρδινάλιου Άντζελο Σολντάνο (Angelo Sodano) που συμμετείχε αργότερα ως υφυπουργός στην κυβέρνηση του δικτάτορα Πινοσέτ στη Χιλή.[96]

Το Βατικανό επιμένει και ζητά με τελεσίγραφο στους ιερωμένους που συμμετείχαν στην κυβέρνηση των Σαντινίστας να διαλέξουν ανάμεσα στη θέση του μέλους της κυβέρνησης και του κληρικού. Η απαίτηση αυτή, θεολογικά είναι εν μέρει σωστή.[97] Είναι βεβαίως σαφές ότι έχει και συγκεκριμένες πολιτικές συνέπειες και

του να αποκαταστήσει τις σχέσεις του με την Εκκλησία και να παραιτηθεί από το πολιτικό αξίωμα. Σήμερα αναγνωρίζεται ως ένας από τους μεγαλύτερους ποιητές της Λατινικής Αμερικής.

[93] Ο πατήρ Μιγκέλ Ντ΄Εσκότο (Miguel D Escoto: 1933-), ήταν μέλος της ιεραποστολικής αδελφότητας της Maryknoll και ιδρυτής των εκδόσεων Orbis Books που θα εκδώσουν το σύνολο σχεδόν των έργων της «θεολογίας της απελευθέρωσης» και πλήθος μελετών σχετικά μ΄αυτή. Η δραστηριοποίηση του με τους Σαντινίστας χρονολογείται από το 1975. Ο Μιγκέλ Ντεσκότο διετέλεσε υπουργός εξωτερικών της Νικαράγουας.

[94] «Documentation Catholique», 18 Μαΐου 1980, στην εισαγωγή του Νιανιού Ε.Δ., στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.*, σελ.16.

[95] Στον ιστότοπο: http://www.tovima.gr/world/article/?aid=465238, πρόσβαση 15/3/2013.

[96] Ο Σολντάνο είχε δηλώσει για το δικτατορικό καθεστώς ότι: *«[…] ακόμα και τα αριστουργήματα μπορεί να έχουν κηλίδες. Σας καλώ να μην σταματάτε στις κηλίδες του πίνακα, αλλά να κοιτάζετε το σύνολο, το οποίο είναι υπέροχο»* (Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*, υποσημείωση 11).

[97] Ανάλογη έκκληση για επιλογή ανάμεσα στο ράσο και το πολιτικό αξίωμα, εκφράστηκε από τη «Σύνοδο των Επισκόπων» της Κύπρου το 1972, η οποία κήρυξε τον αρχιεπίσκοπο Μακάριο έκπτωτο για άσκηση πολιτικών καθηκόντων. Η ενέργεια αυτή αν και καταστατικά, με

ενδεχομένως και αφετηριακές στοχεύσεις. Αντίθετα με τις επιθυμίες του Βατικανού, οι ιερείς αυτοί, δέχθηκαν την παγκόσμια υποστήριξη πλήθους χριστιανικών οργανώσεων και 20 περίπου διάσημων θεολόγων.[98] Ο Φερνάρντο Καρντενάλ διαγράφεται από τα Τάγμα των Ιησουιτών το Δεκέμβρη του 1984 (και αποκαθίσταται το 1990 με το πέρας της θητείας του). Όλο αυτό το διάστημα απολαμβάνει την αλληλεγγύη για το έργο του, του Βαλεντίν Μενέντεζ (Valentín Menéndez), του επικεφαλής του τάγματος του στην Κεντρική Αμερική.[99]

Αυτή η πολιτική εμπλοκή του Βατικανού και των επίσημων Εκκλησιών δε θα μπορούσε να περάσει απαρατήρητη από τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Ο Γκουστάβο Γκουτιέρρεζ διαπιστώνει πως: *«[…] έχουμε με τρόπο οδυνηρό συνειδητοποιήσει πως ένα ευρύ τμήμα της Εκκλησίας, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, έχει σχέσεις με όλους όσους κατέχουν σήμερα την οικονομική και πολιτική εξουσία στον κόσμο. Είτε ανήκει στους πλούσιους λαούς που ασκούν καταπίεση είτε στις φτωχές χώρες –όπως είναι οι λατινοαμερικάνικες- το τμήμα αυτό της Εκκλησίας έχει σχέσεις με τις κοινωνικές τάξεις που ασκούν την καταπίεση. Υπό αυτές τις συνθήκες, μπορεί άραγε κανείς να πει με εντιμότητα ότι η Εκκλησία δεν εμπλέκεται στα εγκόσμια; Όταν στηρίζει ένα δικτατορικό και καταπιεστικό καθεστώς, είτε με τη σιωπή της ή με τις καλές σχέσεις που διατηρεί μαζί του, εκτελεί άραγε μόνο τα θρησκευτικά της καθήκοντα; Ανακαλύπτει τότε κανείς ότι η μη παρέμβαση σε θέματα πολιτικής ισχύει για ορισμένες περιπτώσεις που φέρνουν σε δύσκολη θέση τις εκκλησιαστικές αρχές, αλλά όχι για άλλες»*.[100]

Τη δεκαετία του 1980 η «θεολογία της απελευθέρωση» καταδικάζεται από το Βατικανό για εκκοσμίκευση. Αν και η κριτική μπορεί θεολογικά να υποστηριχτεί σε κάποιο βαθμό ως ακριβής, εντούτοις η εκκοσμίκευση αποτελεί παράδοση αιώνων του ίδιου του Βατικανού και την ρωμαιοκαθολικής παράδοσης. Την περίοδο αυτή στις Η.Π.Α. εκλέγεται ο Ρόναλντ Ρήγκαν (Ronald Reagan: 1911-2004) και η υπερσυντηρητική κυβέρνηση του έρχεται σε άμεση αντιπαράθεση με τα ριζοσπαστικά κινήματα της Λατινικής Αμερικής τα οποία προσπαθεί να ελέγξει και να καταστείλει. Στο στόχαστρο της μπαίνει και η «θεολογία της απελευθέρωσης». Με τα δύο κείμενα/μνημόνια της Σάντα Φε που συγγράφουν οι σύμβουλοι του Ρήγκαν λίγο πριν την άνοδο του στην προεδρεία των Η.Π.Α., και λίγο πριν την αποχώρηση του από αυτή, η πολιτική απειλή της «θεολογίας της απελευθέρωσης επισημαίνεται ως ένας βασικός εχθρός στον ζωτικό για τις Η.Π.Α. χώρο της Λατινικής Αμερικής, καθώς κρίνεται ότι υποθάλπει την κοινωνική κομμουνιστική επανάσταση. Στα κείμενα διαβάζουμε πως: *«[…] η θεολογία της απελευθέρωσης είναι μια πολιτική διδασκαλία με μια τάση εναντίον του πάπα και εναντίον της ελεύθερης αγοράς, η οποία καμουφλάρεται ως θρησκευτική πίστη»*.[101] Οι πιέσεις των Η.Π.Α. προς το Βατικανό και τις τοπικές Εκκλησίες να τοποθετηθούν ενάντια στη «θεολογία της απελευθέρωσης», εντείνονται.

Ο Πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ το 1984 ορίζει ως επικεφαλή στη «Συνοδική Επιτροπή για τη διδασκαλία/δόγμα της πίστης» τον Γερμανό καρδινάλιο Γιόζεφ Ράτζινγκερ (Joseph Alois Ratzinger), μετέπειτα

βάση το εκκλησιαστικό δίκαιο στο πλαίσιο ενός πολιτικού κράτους, είναι σύννομη πράξη, ήταν βέβαιο πως εντάσσονταν στους σχεδιασμούς της χούντας και των Αμερικανών για ανατροπή του «ενοχλητικού» Μακάριου ή έστω για το διχασμό των υποστηρικτών του.

[98] Fernando Cardenal, *Το Ευαγγέλιο της Επανάστασης των Σαντινίστας,* μτφρ.Βαγγέλης Νιάνιος, προλ.Στέλιος Παπαθεμελής, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη, 1985, σελ55. Αλλού, διαβάζουμε για 44 διακεκριμένους θεολόγους (Νιανιού Ε.Δ., στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.18).

[99] Ο Καρντενάλ δεν αντιλαμβάνονταν κάποια αντίφαση ανάμεσα στο πολιτικό και το θρησκευτικό του έργο, διότι και τα δύο ασχολούνταν με την εκπαίδευση όπως έλεγε και ο ίδιος. Κυρίως όμως ακολουθώντας την οπτική της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αντιλαμβάνονταν τον ποιμαντορικό και χριστιανικό του ρόλο, ως καθημερινό αγώνα για την απελευθέρωση των φτωχών του λαού του. Με τη συμμετοχή του στο κυβερνητικό έργο ήθελε όπως έλεγε: *«[…] να θυμίζω έτσι με την παρουσία μου ότι ένας ιερέας, ένας χριστιανός, μπορεί και πρέπει να στρατεύεται στον αγώνα του λαού του […]»,* καθώς, *«[…] όλα αυτά ήταν κήρυγμα, μαρτυρία. Ήταν λοιπόν σημαντικό να συνεχίσω αυτό το έργο»* (Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.19, 30, 34, 36, 49, 60-61, 67).

[100] Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.177.

[101] http://www.iospress.gr/ios2001/ios20010506a.htm, πρόσβαση: 24/5/2013.

διάδοχο του στον παπικό θρόνο.[102] Το 1984 το Βατικανό λαμβάνει επίσημη θέση εναντίον της επαναστατικής θεολογίας της Λατινικής Αμερικής.[103] Με την βατικάνεια οδηγία «Οδηγίες πάνω σε συγκεκριμένες όψεις για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» (Congregation of the Doctrine of the Faith, *Instructions on Certain Aspects of the «Theology of Liberation»*), υπογεγραμμένη από τον Ράτζιγκερ, η «θεολογία της απελευθέρωσης» αναγνωρίζεται ως παραχάραξη της πίστης στην οποία υιοθετείται άκριτα η μαρξιστική ιδεολογία έχοντας προσανατολισμό ασύμβατο με το χριστιανικό δόγμα.[104] Ο Ράτζινγκερ επιτίθεται αμέσως εναντίον του Γκουτιέρρεζ και της «θεολογίας της απελευθέρωσης», ζητώντας από τους επισκόπους να τοποθετηθούν εναντίον του, αποκηρύσσοντας το κίνημα, ως «μαρξιστική αίρεση».[105]

Ο Ράτζινγκερ εκφράζοντας την συντηρητική στροφή του Βατικανού εντάσσει την αντιμετώπιση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» μέσα στο πλαίσιο αντιμετώπισης εκείνων των Εκκλησιών που εξαιτίας της φιλελευθεροποίησης της Β΄Βατικανής Συνόδου οδηγήθηκαν σε αιρετικές παρεκλήσεις: *«Μετά τις υπερβολές ενός ανοίγματος στον κόσμο χωρίς διακρίσεις, μετά τις υπερβολικά θετικές ερμηνείες για τον αγνωστικιστή και άθεο κόσμο (η αποκατάσταση) είναι επιθυμητή και, εξάλλου, έχει ήδη δρομολογηθεί»*.[106] Για τον Ράτζινγκερ η «θεολογία της απελευθέρωσης» ή κάποια: *«[…] παρόμοια προοπτική οδηγούσε απευθείας στην αθεΐα. Έτσι, απαγορεύτηκε σε πολλούς θεολόγους να διδάσκουν ή να εκδίδουν το έργο τους. Τα εκπαιδευτικά κέντρα της Εκκλησίας έλαβαν την εντολή να απαγορεύσουν οποιαδήποτε διδασκαλία μιλούσε για τη θεολογία της απελευθέρωσης. Έτσι βρήκε καταφύγιο σε οικουμενικά κέντρα σπουδών και στα λαϊκά πανεπιστήμια […]».*[107] Η επίθεση του Βατικανού είναι τέτοια που το κίνημα αρχίζει να οπισθοχωρεί. Είκοσι χρόνια μετά το κείμενο του Γκουτιέρρεζ και τη Σύνοδο του Μεντεγίν τίποτα δεν μοιάζει να είναι όπως πριν. Ο Λεονάρντο Μποφφ γράφει: *«Δεν υπάρχει πλέον χώρος για τον ενθουσιασμό της δεκαετίας του ΄60, όταν ήταν δυνατό να ονειρεύεται κανείς μια θεαματική νίκη της λαϊκής απελευθέρωσης»*.[108]

---

[102] Ο Γιόζεφ Ράτζινγκερ γίνεται πάπας το 2005 και παραιτείται το Φεβρουάριο του 2013 εξαιτίας προβλημάτων υγείας. Για πολλούς η παραίτηση γίνεται υπό το βάρος σκανδάλων (Έρη Πανσέληνα, «Σεξ και Σκάνδαλα στην αυλή του Βατικανού», *Το Έθνος της Κυριακής*, 17 Φεβρουαρίου 2013, σελ.40). Υπήρξε επί 24 χρόνια αρμόδιος στο Βατικανό για τα σκάνδαλα σεξουαλικής κακοποίησης ανηλίκων, αποτρέποντας τις υποθέσεις να βγουν στη δημοσιότητα για να μην προσβληθεί η εικόνα της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, αναλαμβάνοντας την πειθάρχηση των υπαιτίων με εσωτερικές διεργασίες. Ως πάπας άρει τον αφορισμό στον καρδινάλιο Πίο ΙΒ΄, ο οποίος υπήρξε αρνητής του ολοκαυτώματος ενώ είχε συνεργαστεί και με τους ναζί. Ο ίδιος ο Ράτζινγκερ υπήρξε στα νιάτα του μέλος της ναζιστικής νεολαίας (βλ. Κουριδάκης Νικήτας, «Το αμαρτωλό χαρτοφυλάκιο του Βατικανού», *Το Έθνος της Κυριακής*, 24 Φεβρουαρίου 2013, σελ.7).

[103] Ανδρέας Αργυρόπουλος, *Η Θεολογία της Απελευθέρωσης στο μάθημα των θρησκευτικών*, manifesto, Αθήνα, 2011, σελ.17.

[104] Στο: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html, πρόσβαση 7/3/2013.

[105] http://www1.rizospastis.gr/storyPlain.do?id=4046748&action=print, πρόσβαση 21/1/2013. Ο έλεγχος των λατινοαμερικάνων θεολόγων του κινήματος από το Βατικανό είναι ασφυκτικός. Ο Ράτζινγκερ επιβάλλει ποινές για να πετύχει τη συμμόρφωση. Χαρακτηριστικά να αναφέρουμε την περίπτωση επιβολής ποινής («επιτίμιο της σιωπής») το 1986 στον Βραζιλιάνο φραγκισκανό θεολόγο Λεονάρντο Μποφφ (Leonardo Boff: 1938-) ενός πολύ σημαντικού θεολόγου της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Ο Μποφφ περιγράφει τις ποινές που υπέστη ως εξής: *«Με καθαιρούσαν από την έδρα της Θεολογίας, με έπαυαν από τη συντακτική επιτροπή των εκδόσεων Vozes και της Εκκλησιαστικής Επιθεώρησης Βραζιλίας και μου επέβαλαν μια «νεκρική σιωπή» για απροσδιόριστο χρονικό διάστημα, πράγμα που σήμαινε ότι δεν μου επιτρεπόταν να μιλώ δημόσια ή να δημοσιεύω κείμενα»* (Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *Ελευθεροτυπία*, 15/5/2005). Το «επιτίμιο της σιωπής» αίρεται μετά από πολλές εκδηλώσεις συμπαράστασης στον Μποφφ, από επισκόπους και άλλες προσωπικότητες διεθνούς εμβέλειας. Ο Μποφφ εμφανίζεται από τους διαμαρτυρόμενους ως νέος Γαλιλαίος και οι τιμωροί του ως η σύγχρονη «Ιερά Εξέταση». Έξι χρόνια αργότερα του επιβάλλεται η επιλογή της απόσυρσης σε μοναστήρι μακριά από τη Λατινική Αμερική προκειμένου να μην του αφαιρεθεί το χρίσμα. Ο Μποφφ εγκαταλείπει το ράσο του φραγκισκανού το 1992: *«Χωρίς το ράσο του Φραγκισκανού καλόγερου πήρε την έδρα της Ηθικής, Θρησκείας και Σύγχρονων Θεμάτων στο κρατικό πανεπιστήμιο του Ρίο (U.E.R.J.), έγινε επισκέπτης καθηγητής στο Χάρβαρντ, τη Βασιλεία, τη Χαϊδελβέργη και πέρυσι άρχισε να διδάσκει στο Μόναχο, την έδρα δηλαδή του Ράτζινγκερ! Το συγγραφικό του έργο ξεπερνά τα εξήντα βιβλία»* (Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *ο.π.*).

[106] Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*

[107] Houtart François, *ο.π.*

[108] Στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.430.

Ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ με την περίφημη εγκύκλιο «Για το Δόγμα της Πίστης» προσπαθεί να διαχωρίσει την «υγιή» «θεολογία της απελευθέρωσης» από την «ασθενή». Οι λεπτές διακρίσεις του Βατικανού στηρίζονται σε θεολογική βάση και η επίκριση του στην «ασθενή» «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν διολισθαίνει σε πολιτική και ιδεολογική αντιπαράθεση. Είναι εξάλλου γεγονός ότι πολλές εκφρασμένες ιδέες και ενέργειες αρκετών χριστιανών και ιερέων που κινήθηκαν μέσα στο πλαίσιο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» δεν ξέφυγαν από μια απλοϊκή εικόνα και πρόσληψη της θεολογίας και εντέλει την παρανόηση της. Το Βατικανό ως ο κατεξοχήν εκκλησιαστικός θεσμός του ρωμαιοκαθολικισμού, είχε ευθύνη να προβεί στις απαραίτητες διευκρινήσεις.[109]

Οι διακρίσεις του Βατικανού, εκτός από μια θεολογική λειτουργία αποσαφήνισης του δόγματος, επιτελούν και μια πολιτική λειτουργία. Αφενός, με τον τρόπο αυτό της διάκρισης σε «υγιή» και «ασθενή» «θεολογία της απελευθέρωσης» διασφαλίζεται μια ισορροπία ανάμεσα στους υποστηρικτές και τους αντιπάλους της, αλλά και ένα άλλοθι έτσι ώστε να μην είναι καθόλου εύκολο να κατηγορηθεί το Βατικανό για σαφή πολιτική τοποθέτηση εναντίον της. Μια συνολική άρνηση από το Βατικανό ενός θεολογικού ρεύματος με εκατομμύρια υποστηρικτές σε ολόκληρο τον κόσμο και στέρεες κοινωνικές βάσεις στην πιο καθολική περιοχή του κόσμου, δύσκολα θα απόφευγε έναν ενδοεκκλησιαστικό διχασμό και μια πόλωση που θα οδηγούσε στην απόλυτη απόρριψη του από τα λαϊκά λατινοαμερικάνικα στρώματα. Αφετέρου, η παραπάνω διάκριση επιτρέπει στον υπεύθυνο που επιφορτίζεται με το ρόλο του κριτή που κρίνει και διακρίνει την «υγεία» από την «ασθένεια» να αποκτά μεγάλη εξουσία επί του κρινόμενου. Ενισχύεται έτσι ο ρόλος του Βατικανού ως πηγής της θεολογικής αλήθειας και αυξάνεται ο έλεγχος επί των Εκκλησιών και των πιστών, ενώ ταυτόχρονα διεκδικείται ο προσεταιρισμός των κοινωνικών κινημάτων και η οικειοποίηση των ταξικών αγώνων από αυτό. Ταυτόχρονα η διάκριση δημιουργεί και έναν διχασμό, εξυπηρετώντας τη λογική του *«διαίρε και βασίλευε»*, στρέφοντας «υγιείς ιερείς» εναντίον άλλων «άρρωστων αδελφών». Ο διχασμός αυτός στην πράξη, ευνόησε μια εσωστρέφεια και μια αυτοκριτική στάση μέσα στην Εκκλησία που αποβαίνει σε βάρος της ενεργούς κοινωνικής της δραστηριοποίησης και υπέρ της διατήρησης του καταπιεστικού κατεστημένου. Αυτή είναι και η κριτική που ασκήθηκε από το σύνολο των θεολόγων της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στο Βατικανό, και ήταν ιδιαίτερα έντονη.

Πράγματι· παρά τις προσπάθειες ορισμένων του Βατικανού να ανακτήσει τον πλήρη έλεγχο των Εκκλησιών, οι εποχές έχουν αλλάξει ανεπιστρεπτί και η Β΄Βατικανή Σύνοδος έχει συμβάλει καθοριστικά στη διαμόρφωση μιας διαφορετικής παράδοσης. Ο Λεβί (Michael A. Levi) σημειώνει σχετικά για τις θέσεις του Βατικανού σε ότι αφορά τη «θεολογία της απελευθέρωσης» όπως εκφράστηκαν μέσα από το κείμενο του Ράτζινγκερ: *«[…] Το κείμενο αυτό καταδίκαζε τη νέα λατινοαμερικανική θεολογία ως αίρεση βασισμένη στη χρήση μαρξιστικών εννοιών. Σε αντίθεση με τη μακραίωνη παράδοση της Καθολικής Εκκλησίας που συνοψίζεται στην παροιμιώδη λατινική φράση «Roma locuta, causa finita» («από τη στιγμή που μίλησε η Ρώμη, δηλαδή το Βατικανό, η συζήτηση θεωρείται λήξασα»), οι λατινοαμερικάνοι θεολόγοι θα ασκήσουν κριτική στον πάπα»*.[110] Το Βατικανό αναδιπλώνεται.

---

[109] Ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄, είχε αμφίσημο ρόλο στα ζητήματα που θίγουμε, διατηρώντας σταθερά μια θεολογική οπτική, εμπειρικά προσανατολισμένη και αντίπαλη στα ιδεολογικά «παιδιά» του Διαφωτισμού, τον ηδονιστικό και εγωιστικό φιλελευθερισμό και τον κολλεκτιβιστικό και άθεο μαρξισμό. Υπό αυτή την έννοια η συγκεκριμένη θεολογική οπτική συγγενεύει με τον συντηρητισμό, χωρίς να αποφεύγει και την δική της ιδεολογικοποίηση, αν και το κίνητρο της είναι μάλλον η εμπειρική διαπίστωση πέρα από τις ιδεολογικές παραμορφώσεις. Βεβαίως οι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» που αντιμετωπίζουν θετικά τον μαρξισμό επικαλούνται ακριβώς το ίδιο πράγμα. Ότι ο μαρξισμός αποτελεί βασικό θεωρητικό εργαλείο ανάλυσης της εμπειρικής πραγματικότητας της εποχής τους, ειδικά σε ότι αφορά την πραγματικότητα της Λατινικής Αμερικής.

[110] Michael A. Levi, «Το δόγμα του Ιωάννη Παύλου του Β΄», *Ελευθεροτυπία*, 6 Μαΐου 2001. Το κείμενο υπάρχει και στον ιστότοπο: http://leonjes.blogspot.gr/2009/07/blog-post_22.html, πρόσβαση 19/1/2013.

Αναγνωρίζοντας η Αγία Έδρα την ελλιπή μελέτη και πραγμάτευση από μέρους της, του ζητήματος της ελευθερίας και της απελευθέρωσης στη λατινοαμερικάνικη θεολογία, επανέρχεται το 1986 με την βατικάνεια οδηγία «Χριστιανική ελευθερία και απελευθέρωση», (Congregation of the Doctrine of the Faith, *Instruction on Christian Freedom and Liberation*)[111] με την οποία ολοκληρώνει τις εργασίες που ξεκίνησαν το 1984. Και αυτή η οδηγία είναι υπογεγραμμένη από τον Ράτζινγκερ. Η νέα οδηγία ήταν το αποτέλεσμα μιας συνολικότερης και πιο προσεγμένης θεολογικής εργασίας. Στη δεύτερη αυτή οδηγία σε ότι αφορά την απελευθέρωση υιοθετείται η οπτική της «θεολογίας της απελευθέρωσης» που την κατανοεί ως ιστορική διαδικασία που συντελείται εντός των κοινωνικών σχέσεων ως συνέπεια της πνευματικής δωρεάς της χάριτος του Θεού, ενώ θα ακολουθηθεί και η θέση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» σχετικά με την «προνομιακή σχέση της Εκκλησίας με τους φτωχούς» (§68). Η δεύτερη οδηγία είναι ιδιαίτερα θετική απέναντι στο θεολογικό κίνημα της Λατινικής Αμερικής. Η αποστολή της στις λατινοαμερικάνικες Εκκλησίες συνοδεύεται από μια επιστολή προς την «Εθνική Διάσκεψη των Επισκόπων της Βραζιλίας», στην οποία ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ επιβεβαιώνει ότι: *«[…] στο μέτρο κατά το οποίο συμμορφώνεται προς τη διδασκαλία του Ευαγγελίου, προς τη ζώσα παράδοση και την αιώνια διδασκαλία της Εκκλησίας, η «θεολογία της απελευθέρωσης δεν είναι μόνο επίκαιρη, αλλά χρήσιμη και αναγκαία».*[112] Αυτές οι ενέργειες διόρθωσης από το Βατικανό ευνοήθηκαν αλλά και επέτρεψαν ανάλογες διορθωτικές κινήσεις από αρκετούς θεολόγους της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Και οι δύο πλευρές οδηγούνταν σε σχετικές αναθεωρήσεις οι οποίες συμπεριελάμβαναν τη διεξαχθείσα θεολογική διαμάχη, επιτρέποντας μια νέα αισιοδοξία για την πορεία της χριστιανικής θεολογίας συνολικά.[113]

Όμως αυτό το σχετικό άνοιγμα του Βατικανού στη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν ήταν τόσο συνέπεια μιας ειλικρινούς διάθεσης από αυτό, αλλά μάλλον μια προσπάθεια να ενσωματώσει τη δυναμική του κινήματος και να το ελέγξει. Το πνεύμα της Β΄Βατικανής Συνόδου ήταν πλέον δύσκολο να χειραγωγηθεί από τον ποντίφικα. Ο δρόμος για την αντιμετώπιση του θεολογικού λατινοαμερικάνικου κινήματος δεν μπορεί να στηρίζεται πάνω στις παπικές βούλες και τις εγκυκλίους προς τις Εκκλησίες και τους πιστούς. Πόσο δε μάλλον όταν πολλές από αυτές ήταν ιδιαίτερα θερμές υπέρ της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Χαρακτηριστικά να αναφέρουμε πάλι το παράδειγμα της Νικαράγουα. Το 1985 ορίζεται καρδινάλιος Κεντρικής Αμερικής ο αρχιεπίσκοπος της Νικαράγουα Ομπάντο, με στόχο την καταπολέμηση των κληρικών επαναστατών σε όλη την περιοχή, αφού όπως είδαμε ήδη από το 1980 άρχισε να γίνεται επικριτικός απέναντι στην επανάσταση. Στη Νικαράγουα η ρωμαιοκαθολική Εκκλησία διχάζεται. Νέο τελεσίγραφο του Βατικανού το 1985 οδηγεί στην καθαίρεση του Ερνέστο Καρντενάλ. Αρκετοί όμως επίσκοποι εκφράζουν την αναγνώριση τους στο έργο του στο Υπουργείο Παιδείας, ενώ άλλοι τάσσονται υπέρ του διαλόγου ανάμεσα στην Εκκλησία και την επαναστατική κυβέρνηση. Ο Μιγκέλ Ντεσκότο διαπιστώνει: *«[…] η απόπειρα ανάδειξης του Ευαγγελίου είναι δύσκολη, όταν ο κύριος εχθρός του Ευαγγελίου είναι η ίδια η ρωμαιοκαθολική εκκλησία. Αυτό είναι πολύ καθαρό εδώ. Πολλές φορές προσευχήθηκα στον κύριο: σου προσφέρω την ζωή μου. Πάρτη, αλλά δώσε λίγη καρδιά στον καρδινάλιο Ομπάντο!*

---

[111] Στο: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_en.html, πρόσβαση 7/3/2013.

[112] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.472, υποσημείωση 82 αλλά και: Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.83.

[113] Αυτή την επιθυμία μιας κοινής πορείας της χριστιανικής Εκκλησίας μέσα από τις διαφορετικές μορφές και μετασχηματισμούς της αγάπης στις επιμέρους Εκκλησίες, την βλέπουμε διατυπωμένη από τον Γκουτιέρρεζ στο τέλος της εισαγωγής της δεύτερης έκδοσης του θεμελιώδους του έργου για τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Η έκδοση αυτή πραγματοποιείται 17 χρόνια μετά την πρώτη έκδοση (1971). Διαβάζουμε στην εισαγωγή του 1988 τον Γκουτιέρρεζ να δηλώνει αυτή την αλλαγή της εκφραστικότητας της αγάπης από τη «θεολογία της απελευθέρωσης»: *«Το βιβλίο αυτό είναι μια επιστολή αγάπης προς τον Θεό, την Εκκλησία και το λαό που ανήκω. Η αγάπη εξακολουθεί να είναι ζωντανή, αλλά ο τρόπος με τον οποίο εκφράζεται γίνεται πιο βαθύς και αλλάζει»* (Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.88).

Αυτό που κάνει ο καρδινάλιος καταστρέφει τη χριστιανική πίστη των ανθρώπων».[114] Φαίνεται πως οι προσευχές του Μιγκέλ Ντεσκότο έπιασαν τόπο αφού στον διάλογο προσχωρεί και ο αρχιεπίσκοπος Ομπάντο.[115]

Χρειαζόταν συνεπώς και πολλές άλλες δράσεις από το Βατικανό. Αυτές οι ενέργειες στις οποίες θα προβεί η Αγία Έδρα δεν αποτελούν κάποια σημαντική καινοτομία στη συμπεριφορά της, αφού τις είχαμε συναντήσει και κατά το παρελθόν όταν προσπαθούσε ο ποντίφικας να ελέγξει τα χριστιανικά τάγματα στο «Νέο Κόσμο» ήδη από την εποχή του Μοντεσίνος και του Ντε Λα Κάσας.

Ο τρόπος ελέγχου από το Βατικανό των Εκκλησιών που εφαρμόζεται στη Λατινική Αμερική συνίσταται από την άμεση επέμβαση και την αντικατάσταση των ριζοσπαστών επισκόπων και καρδιναλίων από ιερείς προερχόμενων από την Opus Dei.[116] Ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ εισήγαγε την Opus Dei στη Λατινική Αμερική αρχικά μέσω του Περού για να αντιμετωπίσει την δράση και την μεγάλη επιρροή του περουβιανού θεολόγου Γκουστάβο Γκουτιέρρεζ, υπό μια έννοια «πατέρα» του κινήματος της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Ο Γκουτιέρρεζ είναι μάλλον και ο πιο καταρτισμένος θεολογικά ιερέας του κινήματος διαθέτοντας συστηματική θεολογική σκέψη.

Ανάλογη στάση επιδεικνύει το Βατικανό ακόμα και σε περιπτώσεις ιερέων που αν και δεν εντάχθηκαν ποτέ στο κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης», εντούτοις η ποιμαντική τους δυναμική δράση και ο πύρινος λόγος τους κείται φιλικά προσκείμενα σε αυτό. Τέτοια υπήρξε η περίπτωση του σπουδαίου θεολόγου και αρχιεπισκόπου του Σαν Σαλβαδόρ, Όσκαρ Ρομέρο (Oscar Arnulfo Romero y Galdamez: 1917-1980) ενός από τα χαρακτηριστικότερα παραδείγματα της αγωνιζόμενης θεολογίας αν και ο ίδιος διατηρούσε μια αμφίσημη σχέση με το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Το Μάρτιο του 1980 ο αρχιεπίσκοπος δολοφονείται κατά τη διάρκεια της θείας λειτουργίας και στην κηδεία του η αστυνομία ανοίγει πυρ εναντίον ενός πλήθους 100.000 ανθρώπων, σκοτώνοντας 20 και τραυματίζοντας 200.[117] Μετά την δολοφονία του αρχιεπισκόπου Ρομέρο, αντικαταστάτης του αναλαμβάνει στον αρχιεπισκοπικό θώκο ο Φερνάρντο Λακάλλε (Fernando Sáenz Lacalle: 1932-), μέλος της Opus Dei και στρατιωτικός ιερέας των ενόπλων δυνάμεων της χώρας. Το οξύμωρο της υπόθεσης είναι ότι μέσα από το στρατό δημιουργούνται τα «Τάγματα Θανάτου» που δολοφόνησαν τον Ρομέρο. Ο Ρομέρο είχε έρθει πολλές φορές όσο ζούσε σε αντιπαράθεση με τον Λακάλλε τον οποίο και είχε αφορίσει το 1980 λίγο πριν τη δολοφονία του. Το Βατικανό με την άνοδο του Βοϊτίλα στη θέση του ποντίφικα επιλέγει να εναντιωθεί δυναμικά στα σοσιαλιστικά καθεστώτα,[118] αλλά και να υπονομεύσει το ενδεχόμενο δημιουργίας καινούριων όπως φαίνεται να μπορεί να συμβεί σε ολόκληρη τη Λατινική Αμερική (Νικαράγουα, Σαν Σαλβαδόρ, Χιλή, κ.λ.π.). Μέρος αυτής της υπονόμευσης μιας τέτοιας προοπτικής ήταν και η καταπολέμηση του δυναμικού χριστιανικού εκείνου τμήματος της Εκκλησίας στο Σαν Σαλβαδόρ που αντιστέκονταν στην απολυταρχική στρατιωτική κυβέρνηση της χώρας επιδιώκοντας την ανατροπή της. Αιχμή αυτού του αγώνα είχε γίνει προς το τέλος της ζωής του ο Όσκαρ Ρομέρο.[119]

---

[114] Ο Ιός της Κυριακής, «Η Θεολογία της Υποδούλωσης», *Ελευθεροτυπία*, 6 Μαΐου 2001.

[115] Νιανιού Ε.Δ., στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.21.

[116] Michael A. Levi, «Το δόγμα του Ιωάννη Παύλου του Β΄», *ο.π.*, αλλά και: Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*

[117] Στον ιστότοπο: nadaparanosotros.blogspot.com/, πρόσβαση: 28/1/2103.

[118] Ενδεικτικά αναφέρουμε ότι αυτή την εποχή το Βατικανό του Πολωνού πάπα Βοϊτίλα, ενισχύει οικονομικά την «Αλληλεγγύη» του Λεχ Βαλέσα εναντίον της σοσιαλιστικής πολωνικής κυβέρνησης.

[119] Άλλοτε πάλι η συντηρητική και αντιδραστική στάση του Βατικανού σε κάποιες περιπτώσεις είναι κραυγαλέα. Στην Αϊτή το 1990 εκλέγεται στις πρώτες ελεύθερες εκλογές που έγιναν στη χώρα ο πάστορας Ζαν Μπερτράντ Αριστίντ (Jean Bertrand Aristide: 1953-), οπαδός της «θεολογίας της απελευθέρωσης», λαμβάνοντας 64%. Την επόμενη χρονιά θα ανατραπεί βίαια και το Βατικανό γίνεται το μοναδικό κράτος που αναγνωρίζει το νέο μη εκλεγμένο καθεστώς μετά το πραξικόπημα.

Η πρακτική αυτή του Βατικανού ακολουθείται ακόμα και σήμερα. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση του επισκόπου Σαμουέλ Ρουίζ (Samuel Ruiz García: 1924-2011) στην επαρχία Σαν Κριστομπάλ ντε λα Κάσας (San Cristobal de la Casas) της περιοχής Τσιάπας (Chiapas) του νοτιοανατολικού Μεξικού (απ΄όπου θα ξεκινήσει η εξέγερση των Ζαπατίστας).[120] Για τους ιθαγενείς ήταν ο «επίσκοπος των φτωχών» ενώ τον αποκαλούν «Ο Πατέρας μας» στην επονομαζόμενη «Αυτόχθονη Ιθαγενική Εκκλησία». Για το καθεστώς στο Μεξικό και στην επαρχία Τσιάπας είναι ο «κόκκινος επίσκοπος».[121]

Ο Ρουίζ τάσσεται εναντίον της ένοπλης βίας, αλλά: *«[…] στις 16 Μαρτίου 1994, οι δημοτικοί άρχοντες και οι οργανώσεις ιδιοκτητών του San Cristobal ζητούν επίσημα την άμεση απομάκρυνση του «κόκκινου επισκόπου» και των «κατηχητών, πρακτόρων και ιερέων που προωθούν τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Παρακρατικές οργανώσεις μοιράζουν φυλλάδια, απαιτώντας από τον πληθυσμό να μποϊκοτάρει τη «διαβρωμένη από τον κομμουνισμό» εκκλησία, τα γραφεία της επισκοπής λεηλατούνται το 1995 από 300 «αγανακτισμένους πολίτες» και «άγνωστοι» ανοίγουν πυρ το 1997 κατά του μητροπολίτη και της συνοδείας του. Αποτελεσματικότερες θα είναι οι διαπραγματεύσεις ανάμεσα στη μεξικανική κυβέρνηση και το Βατικανό, τον Ιούλιο του 1998. Σύμφωνα με απόρρητο έγγραφο της εποχής, αποσπάσματα του οποίου δημοσιεύτηκαν στην εφημερίδα La Jornada (6/5/2000), αντικείμενο της συνεννόησης ανάμεσα στον τότε υπουργό Εσωτερικών, Λαμπαστίδα, και τον υπουργό Εξωτερικών του πάπα, Άντζελο Σολάνο, ήταν η επαναφορά της «κανονικότητας» στην εξεγερμένη πολιτεία με τη «συνταξιοδότηση» του 75χρονου Ρουίς, τη μετάθεση του βοηθού του Ραούλ Βέρα σε άλλη περιοχή της χώρας, τη «συστηματική εισαγωγή νομιμοφρόνων ιερέων (ως επί το πλείστον φραγκισκανών) σε διάφορες ενορίες της μητρόπολης» και την απομάκρυνση των (υπερβολικά ριζοσπαστών) Ιησουιτών μοναχών από την περιοχή. Όπερ και εγένετο: ο δυναμικός Βέρα «προήχθη» με διαταγή του ίδιου του Ιωάννη-Παύλου του Β' σε επίσκοπο του Σαλτίγιο (στο Βορρά του Μεξικού) το 1999, ο δε «κόκκινος επίσκοπος» βγήκε στη σύνταξη το 2000. Μια άλλη ιδέα αφορούσε την υπαγωγή των εξεγερμένων Υψιπέδων του Τσιάπας σε μια νέα μητρόπολη, με ποιμένα κάποιον «ανώτερο κληρικό αντίθετο στη «θεολογία της απελευθέρωσης».*[122]

Η πολιτική του Βατικανού φέρνει σταδιακά αποτελέσματα. Κυρίως όμως ακολουθεί την παγκόσμια συγκυρία. Η πτώση του Ανατολικού μπλοκ παίζει καθοριστικό ρόλο στην αποδιοργάνωση των μαρξιστικών δυνάμεων σε ολόκληρο τον κόσμο. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» και κυρίως εκείνο το τμήμα της που είχε συνδεθεί με τον μαρξισμό και αντίστοιχες πολιτικές οργανώσεις βρίσκεται σε οπισθοχώρηση. Η λατινοαμερικάνικη θεολογία στρέφεται κυρίως προς την πολιτισμική της αναφορά. Έως το 1992 ο πάπας

---

[120] Διαβάζουμε στον Ιό: *«Ο Samuel Ruiz ονομάστηκε επίσκοπος του Σαν Κριστόμπαλ ντε λας Κάσας το 1960 [...] Τα πρώτα χρόνια της θητείας του θα διακριθεί για τα κηρύγματά του κατά των «άθεων κομμουνιστών». Όμως η καθημερινή επαφή του με την αθλιότητα των ινδιάνικων κοινοτήτων, τις οποίες επισκέπτεται με άλογο ή με τα πόδια, τον οδηγεί σταδιακά να αναθεωρήσει ριζικά απόψεις. Η συμμετοχή του στη Σύνοδο του Μεντεγίν, το 1968, θα αποτελέσει το σημείο τομής: Οπαδός της θεολογίας της απελευθέρωσης πλέον, αφιερώνει όλη τη δραστηριότητά του στη δημιουργία μιας «αυτόχθονος εκκλησίας» που θα κινητοποιεί, αντί να καταστέλλει, τους ιθαγενείς για την κατάκτηση των δικαιωμάτων τους [...] το 1972 ο Ρουίς επιβλέπει τη μετάφραση της «Εξόδου» στα τσελτάλ, μια από τις βασικές γλώσσες της περιοχής, προκειμένου να καταπολεμήσει τις τάσεις μοιρολατρίας του πληθυσμού. Το 1974 οργανώνει ένα συνέδριο ιθαγενών των «φτωχότερων ανάμεσα στους φτωχούς», και πυροδότη ενός ευρύτατου κοινωνικού κινήματος τα επόμενα χρόνια. Στην πορεία, θα συνεργαστεί με μια οργάνωση μαοϊκών φοιτητών, την «Προλεταριακή Γραμμή». Εντυπωσιασμένος από τη δουλειά τους στο βόρειο Μεξικό, τους καλεί το 1977 να έρθουν να οργανώσουν τους χωρικούς της επισκοπής του σε συνδικάτα και συνεταιρισμούς. Όλη αυτή η πολιτικοσυνδικαλιστική δραστηριότητα, και κυρίως η αμείλικτη καταστολή της, θα οδηγήσουν στην ένοπλη εξέγερση των Ζαπατίστας»* (Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *ο.π.*). Η κατήχηση μέσα στην Εκκλησία γίνεται ως μια ζωντανή συνέλευση-συζήτηση κατά τον ινδιάνικο τρόπο και η απόφαση προκύπτει ως αποτέλεσμα κοινής συμφωνίας (ακουέρδο). Ο κομμαντάντε Δαβίδ του ζαπατιστικού κινήματος αναγνωρίζει ότι η συνειδητοποίηση των ιθαγενών οφείλεται σε μεγάλο βαθμό στη *«μελέτη του Θείου Λόγου»,* (La Jornada 21 Νοεμβρίου 1996). Ο Ρουίζ θα πρωτοστατήσει και στην κατάπαυση του πυρός ανάμεσα στο ζαπατιστικό στρατό και τον κυβερνητικό στρατό, αλλά και στη διαμεσολάβηση για την ειρήνη στην Τσιάπας μετά την έκρηξη της εξέγερσης των ζαπατιστικών κοινοτήτων το 1994.

[121] Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *ο.π*

[122] Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *ο.π.*.

εδραιώνει τη θέση του στη Λατινική Αμερική. Τη χρονιά αυτή συμπληρώνονται 500 χρόνια από την «ανακάλυψη» της Αμερικής και την κατάκτηση της.

Στην τέταρτη «Σύνοδο των Επισκόπων» της Λατινικής Αμερικής το 1992 στον Άγιο Δομίνικο, η «θεολογία της απελευθέρωσης» έχει συρρικνωθεί αρκετά και υπό τον έλεγχο του Βατικανού η Σύνοδος οδηγείται σε ισχνά αποτελέσματα. Η Βραζιλία αυτή την εποχή είναι η βασική χώρα όπου η «θεολογία της απελευθέρωσης» διατηρεί μια ιδιαίτερη δυναμική. Η «Συνέλευση της «Εθνικής Επισκοπικής Συνόδου» της Βραζιλίας, απευθύνει έκκληση προς την ρωμαιοκαθολική Εκκλησία και την προτρέπει να εκφράσει την έμπρακτη μετάνοια της για τότε και για σήμερα: *«[…] ενώπιον των σφαλμάτων των διαπραχθέντων υπό της εκκλησίας κατά την εποχή της κατάκτησης και της κατοχής και σε σχέση με τους ιθαγενείς και νέγρικους πληθυσμούς […] συγχώρεση για τις παραλείψεις και την ανοικτή ή κεκαλυμμένη σύμπραξη της με κατακτητές και καταπιεστές μέχρι τις μέρες μας».*[123] Ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ αναγγέλλει την ίδια χρονιά ότι θα ζητήσει συγγνώμη από τους ιθαγενείς πληθυσμούς με την συμπλήρωση 500 χρόνων από την κατάκτηση της ηπείρου, αλλά οι διατυπώσεις του Βατικανού είναι πολύ αμβλυμμένες. Ενώ επιρρίπτει ευθύνες στους κατακτητές, απαλλάσσει πλήρως τον εαυτό της, θέτοντας τον στο ρόλο του αποκλειστικού αρωγού στην προσπάθεια επιβίωσης των ιθαγωνών: *«Η Εκκλησία με τους μοναχούς, τους ιερείς και τους επισκόπους της στάθηκε πάντα στο πλευρό των ιθαγενών. Πως λοιπόν θα μπορούσε να λησμονήσει τις τεράστιες οδύνες που προκλήθηκαν στους πληθυσμούς της ηπείρου την περίοδο της κατάκτησης και της αποικιοκρατίας;».*[124]

Η πτώση της Ε.Σ.Σ.Δ., η παγκόσμια οπισθοχώρηση του κομμουνιστικού κινήματος και η περιθωριοποίηση του μαρξισμού, επιτρέπει μια διαφορετική αυτοπεποίθηση στο Βατικανό στις επαφές του με τις σοσιαλιστικές χώρες. Ο πάπας Ιωάννης-Παύλος Β': *«[…] κατά τη διάρκεια του ταξιδιού του στη Νικαράγουα το 1996, δήλωσε ότι η θεολογία της απελευθέρωσης δεν είχε πια λόγο ύπαρξης, δεδομένου ότι ο μαρξισμός ήταν νεκρός».*[125] Το 1996 ο Φιντέλ Κάστρο επισκέπτεται τον πάπα Ιωάννη Παύλο τον Β΄ στο Βατικανό σε μια προσπάθεια να βρει διεθνείς συμμάχους και το 1998 ο πάπας ανταποδίδει την κίνηση και επισκέπτεται την Κούβα. Σε αυτό το ταξίδι καταδικάζει έντονα τις υπερβολές του καπιταλισμού και τον νεοφιλελευθερισμό· η καταδίκη είναι πάντα διπλή για τον Βοϊτίλα: αφενός ενάντια στα κομμουνιστικά καθεστώτα τα έχοντα τον αθεϊσμό ως κρατική τους θρησκεία και από την άλλη η κριτική στον νεοφιλελευθερισμό και τον ακραίο καπιταλισμό που έχουν για Θεό το χρήμα. Όμως ο πάπας: *«[…] αν και στην εγκύκλιο Centesimus Annus καταδίκαζε την ίδια τη φύση του σοσιαλισμού επειδή είναι φορέας της αθεΐας, στιγμάτιζε τον άγριο καπιταλισμό μόνο για τις πρακτικές του και όχι για τη λογική του».*[126]

Ο υπεύθυνος του πάπα Ιωάννη Παύλου του Β΄ για την τήρηση του δόγματος Γιόζεφ Ράτζιγκερ πρωτοστάτησε στον αγώνα εναντίον της «θεολογίας της απελευθέρωσης».[127] Μετά τον θάνατο του Ιωάννη Παύλου του Β΄, χειροτονήθηκε ο ίδιος πάπας, με το όνομα Βενέδικτος ΙΣΤ΄. Θα παραιτηθεί υπό το βάρος πλήθους σκανδάλων και προβλημάτων υγείας στις 28 Φεβρουαρίου του 2013. Τον διαδέχεται ο πάπας Φραγκίσκος Α΄ ή κατά κόσμο Χόρχε Μάριο Μπεργκόλιο (Jorge Mario Bergoglio: 1936-), καρδινάλιος του Μπουένος Άιρες.[128]

---

[123] Δημοσιευμένο στην El Pais στις 14/5/92, βρέθηκε στο Πρατσίνης Νίκος εισαγωγή στο: Alvar Nunez Cabeza de Vaca, *Ναυάγια: ένας τυχοδιώκτης στον Νέο Κόσμο,* μτφρ-εισαγ.-σχόλια: Νίκος Πρατσίνης, Στοχαστής, Αθήνα, 1995, σελ.59.

[124] Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *ο.π.*.

[125] Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*

[126] Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *ο.π.*

[127] Στον ιστότοπο: http://www1.rizospastis.gr/story.do?id=2823548&publDate=24/4/2005, πρόσβαση 19/1/2013.

[128] Ο Χόρχε Μάριο Μπεργκόλιο εξελέγη καρδινάλιος Αργεντινής το 2001, την περίοδο της μεγάλης οικονομικής κρίσης και κοινωνικής έκρηξης στη χώρα, στηλιτεύοντας τις καταστροφικές επιπτώσεις του «αχαλίνωτου καπιταλισμού» στις ζωές εκατομμυρίων ομοεθνών του. Το όνομα του ως πάπας θα το πάρει από τον Άγιο Φραγκίσκο της Ασίζης, ιδρυτή του Τάγματος των Φραγκισκανών, αν και ο ίδιος είναι μέλος

2.2 Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» προετοιμάζουν τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Η πολιτική «επανάσταση» του λαϊκού χριστιανού.

«Αυτή η κοινότητα έχει ονομαστεί «μικρός ναός»
σε αντίθεση με τον «μεγάλο ναό» της ανθρώπινης ιστορίας.
Δίχως τη στήριξη της κοινότητας δεν είναι δυνατή ούτε η εμφάνιση
ούτε το βίωμα μιας νέας πνευματικότητας»
Gustavo Gutierrez[129]

Αν η Β΄ Βατικανή Σύνοδος υπήρξε η καταλυτική συνεισφορά της επίσημης ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στη «θεολογία της απελευθέρωσης», οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» υπήρξαν οι πυλώνες του κινήματος στα λαϊκά στρώματα της λατινοαμερικάνικης υπαίθρου και των προαστίων των αστικών κέντρων, τα μεγάλα εμπειρικά «σχολεία» των θεολόγων του κινήματος, οι τόποι όπου η χριστιανική πίστη γίνεται πράξη και η πράξη διαμορφώνει και ανακαινίζει την πίστη. Ονομάστηκαν έτσι στη «Σύνοδο του Μεντεγίν» (Comunidades Eclesiades de Base). Αυτές οι κοινότητες προϋπήρχαν της Συνόδου, αποτελώντας πηγές έμπνευσης της ίδιας της Συνόδου, αλλά και της «θεολογίας της απελευθέρωσης».[130]

Για τον Φράϊ Μπέττο η λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης» ως: *«[…] καρπός των προκλήσεων που η διαδικασία της απελευθέρωσης των καταπιεσμένων εξαπέλυσε στη χριστιανική πίστη […]»*, είναι η θεολογία που: *«[…] γεννήθηκε μέσα στις Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης της Λατινικής Αμερικής […]»*.[131] Εντούτοις, η «Σύνοδος του Μεντεγίν» θα τις προσδώσει την οριστική τους κατεύθυνση και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά τους, θα τους παράσχει την απαραίτητη θεσμική νομιμοποίηση της επίσημης Εκκλησίας και θα συμβάλλει στην αυτοσυνειδησία τους. Ως συνέπεια της δράσης τους και της «Συνόδου του Μεντεγίν» οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» απέκτησαν επιπλέον δυναμική και μπόρεσαν να μετατραπούν σε σημαντικό θεολογικό υπόδειγμα ενός ιδιαίτερου τρόπου σχέσεων και να μετασχηματιστούν σε κοινωνικό κίνημα λαϊκής βάσης. Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» αποτελούν εμπειρικό παράδειγμα εφαρμογής στην πράξη μιας καινοτόμου ποιμαντικής και θεολογικής οπτικής. Μετά τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» πραγματοποιείται μια έκρηξη δημιουργίας «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης». Στο Μεντεγίν, τόσο οι συντηρητικοί επίσκοποι, όσο και οι φιλελεύθεροι, είχαν εξίσου πολλές κοινές αναφορές και εμπειρίες από τέτοιες κοινότητες. Οι κοινότητες αυτές έγιναν γέφυρες για να ξεπεραστούν ιδεολογικές και ψυχολογικές αγκυλώσεις και να συναντηθούν άνθρωποι με ετερόκλητες ακόμα και ανταγωνιστικές κοινωνικές αντιλήψεις.

του τάγματος των Ιησουιτών από το 1958 ενώ την περίοδο της δικτατορίας ήταν ο επικεφαλής του. Οι περισσότεροι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι Ιησουίτες. Ο ίδιος ο Μπεργκόλιο στη νεότητα του βρίσκεται κοντά στην «Εκκλησία των φτωχών» και τη «θεολογία της απελευθέρωσης», όχι μέσω της μαρξιστικής της έκφρασης, αλλά ως μετριοπαθής συντηρητικός που είναι μέσα από την αποδοχή της κλίσης της υπέρ των φτωχών. Ο νέος πάπας φέρει τον τιμητικό τίτλο του «καρδινάλιου των φτωχών», εξαιτίας του λιτού τρόπου του βίου του, και των σταθερών ενεργειών του υπέρ των φτωχών. Αναφερόμενος γιατί επέλεξε το όνομα Φραγκίσκος δήλωσε πως του ήρθε στο μυαλό όταν μετά την εκλογή του, τον πλησίασε ο φίλος του και επίτιμος αρχιεπίσκοπος του Σάο Πάολο, ο Βραζιλιάνος Κλαούντιο Χιούμς (Claudio Hummes) και του ζήτησε φιλώντας τον, να μη ξεχάσει τους φτωχούς. Ο Μπεργκόλιο σκέφτηκε αμέσως τον Φραγκίσκο της Ασίζης, του οποίου επέλεξε το όνομα, αφού όπως και αυτός, επιθυμεί μια «φτωχή Εκκλησία και μια Εκκλησία για τους φτωχούς» (http://www.ethnos.gr/article.asp?catid=22769&subid=2&pubid=63798655, πρόσβαση 14/8/2013). Είναι ο πρώτος Ιησουίτης πάπας, ο πρώτος λατινοαμερικάνος πάπας και ο πρώτος μη ευρωπαίος πάπας. Η εκλογή του Μπεργκόλιο δεν είναι άσχετη με το γεγονός ότι στη Λατινική Αμερική ζει το 40% των καθολικών παγκοσμίως όπου όμως παρατηρείται σημαντική διείσδυση των ευαγγελιστών, των πεντηκοκοστιανών, αλλά και αύξηση του αθεϊσμού (Κατσαρού Χρυσούλα, «Εξαργύρωσε το ποιμαντικό του έργο», *Το Έθνος*, 16-17 Μαρτίου 2013, σελ.39).

[129] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.364.

[130] Cavanaugh William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities», *ο.π.*, σελ.67.

[131] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.*, σελ.67.

Πράγματι, στην ενότητα «Συμμετέχοντας στο ιερατικό σχέδιο», των συμπερασματικών κειμένων της «Συνόδου του Μεντεγίν», και συγκεκριμένα στις παραγράφους 10 και 11, διαβάζουμε ότι οι χριστιανοί πρέπει να βρουν τη ζωή στις κοινότητες, οι οποίες αποκαλούνται «κοινότητες βάσης». Η ζωή υπάρχει σε αυτές γιατί το μέγεθος τους επιτρέπει την επικοινωνία ανάμεσα στους ανθρώπους μετασχηματίζοντας τες άμεσα σε «οικογένεια του Θεού». Χαρακτηρίζονται ως «εκκλησιαστικοί θεμελιώδεις πυρήνες» οι οποίοι γίνονται πηγές του ευαγγελισμού και της ανθρώπινης ανάπτυξης. Γίνονται έτσι αντιληπτές, ως το πρώτο επίπεδο στην εκκλησιαστική πυραμίδα, μη διαχωριζόμενες από το εκκλησιαστικό σώμα, ως η πιο σημαντική πηγή της ανθρώπινης ανάπτυξης και προόδου, μετατρέποντας ένα φοβισμένο λαό σε δυναμικό κίνημα για τα δικαιώματα του σε ολόκληρη την ήπειρο.[132] Για τον όσκαρ Ρομέρο: *«Αυτές οι κοινότητες πρέπει να ενισχυθούν γιατί αποτελούν τα ζωντανά κύτταρα της Εκκλησίας. Αυτές συγκεκριμενοποιούν την Εκκλησία και την αποστολή της»*.[133]

Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» για τον Λεονάρντο Μποφφ είναι: *«[…] η οργάνωση των καταπιεσμένων ανθρώπων για την απελευθέρωση».*[134] Ο επίσκοπος του Σάο Πάολο Πάουλο Άρνς (Paulo Evaristo Arns: 1921-) χαρακτηρίζει τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» ως μια: *«[…] αναγεννητική ευαγγελική αύρα στους κόλπους της Εκκλησίας»* ως θεσμούς που αυξάνουν την κριτική συνείδηση και συμβάλλουν στη βελτίωση των συνθηκών της ζωής.[135] Ο Φίλιπ Μπέρρυμαν (Phillip Berryman) υπήρξε ποιμαντορικός λειτουργός σ΄ένα Μπάριο (κοινότητα) στον Παναμά την περίοδο που η «θεολογία της απελευθέρωσης» αρχίζει τη δράση της. Αν και αποδίδει κεντρικό ρόλο στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» για την εξέλιξη της «θεολογίας της απελευθέρωσης», εντούτοις δεν θεωρεί την τελευταία: *«[…] μια απλή κωδικοποίηση των εμπειριών των Χριστιανικών Κοινοτήτων Βάσης».*[136] Βεβαίως η αμοιβαία αλληλοεμπλοκή τους είναι ξεκάθαρη ιστορικά. Για να την κατανοήσουμε ας δούμε τι είναι οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης».

Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης», δημιουργήθηκαν μέσα από μια συγκεκριμένη ιστορική ανάγκη. Οι καθολικοί ιερείς και οι μοναχές ασχολούνταν κυρίως με ζητήματα εκπαίδευσης της μεσαίας τάξης που είχε και τη δυνατότητα να σπουδάζει, και πήγαιναν στην ύπαιθρο και στα χωριά μόνο για την τέλεση κάποιων μυστηρίων, όπως για γάμους, βαφτίσια ή για τη θεία λειτουργία· *«Έτσι η θρησκευτική ζωή των ανθρώπων ακολουθούσε το δικό της δρόμο, και διεκπεραιώνονταν περισσότερο μέσω της λαϊκής κουλτούρας παρά από όσα έκαναν ή έλεγαν οι εκπρόσωποι της Εκκλησίας […] χρειάζονταν ένα νέο μοντέλο ποιμαντορικού έργου».*[137]

---

[132] Cavanaugh William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities, *ο.π.,* σελ.74, 75.

[133] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα*, μτφρ. Ε.Δ.Νιάνιος, Μήνυμα, Αθήνα, 1985, σελ.34.

[134] Boff Leonardo, *Ecclesiogenesis,* trans.Robert R. Barr, MaryKnoll New York: Orbis Books, New York, 1986, σελ.40.

[135] W.E.Hewitt, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln: Univercity of Nebraska Press, 1991, σελ.37, στο: Matthew John Paul Tan, *ο.π.,* σελ.207, όπως και οι πληροφορίες που ακολουθούν. Ο Βραζιλιάνος Αρνς αρχίζει το έργο του αμέσως μόλις ανακηρυχθεί αρχιεπίσκοπος στο Σάο Πάολο της Βραζιλίας το 1970. Εκδίδει το 1972 ένα κείμενο με τίτλο «Διαθήκη για την Ειρήνη» όπου καταγγέλει τα βασανιστήρια του στρατιωτικού καθεστώτος ενάντια στους πολιτικούς κρατουμένους. Θα επισκεφτεί πολλούς φυλακισμένους και θα ασκήσει πίεση στην κυβέρνηση γι΄αυτούς. Από το ραδιόφωνο στηλιτεύει διαρκώς το στρατιωτικό καθεστώς και τη διαφθορά του, αλλά και τα βασανιστήρια και τις δολοφονίες που διαπράττει για να διατηρηθεί στην εξουσία. Το 1973 με το κείμενο: «Άκουσα τα κλάματα του λαού μου» αποκηρύσει μαζί με τους επισκόπους του Σάο Πάολο τους ισχυρούς και τάσσεται με τους φτωχούς. Θα συστήσει επιτροπές για τα ανθρώπινα δικαιώματα και ομάδες υποστήριξης όπως αυτή που θα συνδράμει τους εργαζόμενους μεταλλωρύχους στις απεργιακές κινητοποιήσεις του 1980. Πλήθος ιερέων τάσσονται το 1982 με το δημοκρατικό πολίτευμα στις εκλογές, διατηρώντας με πάθος τη συζήτηση ζωντανή στις Εκκλησίες και στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης». Η Βραζιλία σήμερα διαθέτει το πιο αναπτυγμένο δίκτυο αυτών των κοινοτήτων και τη πιο ζωντανή συνέχεια της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στη Λατινική Αμερική.

[136] Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.,* σελ.40. Ο Μπέρρυμαν προτιμά τον όρο «χριστιανικές» από τον όρο «εκκλησιαστικές» για να εστιάσει στο γεγονός της ομολογίας πίστης και στο χαρακτήρα των κοινοτήτων και όχι στη σύνδεση τους με την επίσημη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Βέβαια, ο όρος «εκκλησιαστικές» δεν αναφέρεται σε μια σχέση εξάρτησης ή κτήσης των κοινοτήτων αυτών από την επίσημη Εκκλησία, αλλά στην πρωταρχική πρόσληψη της Εκκλησίας ως «σώματος Χριστού», ως κοινότητας πιστών. Συνεπώς και οι δύο όροι είναι δόκιμοι.

[137] Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.,* σελ.33.

Ταυτόχρονα η επέκταση του προτεσταντισμού στη Λατινική Αμερική με την πιο προσιτή λειτουργία και την συνεπή δράση του μέσω λαϊκών λειτουργών και έχοντας οργανωτική δομή πιο κοινοτική έναντι του ελιτισμού του καθολικισμού, οδήγησε έστω και ανταγωνιστικά, σε μια επανα-οριοθέτηση του ποιμαντορικού έργου της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας. Τουλάχιστον στην αρχή, μοιάζει να έχουμε κυρίως μια κίνηση επανα-προσηλυτισμού και μια απόπειρα ανάκτησης του χαμένου χώρου και των «χαμένων ψυχών» από την επίσημη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία. Για τον Αμερικάνο καθηγητή Διεθνών Σχέσεων Τόμας Μπρουνό (Thomas Bruneau), οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» ήταν μια στρατηγική επιλογή της εκκλησιαστικής ιεραρχίας για να κερδίσουν ξανά τις κατώτερες τάξεις οι οποίες είχαν χαθεί από την Εκκλησία μέσα στην διαδικασία της αστικοποίησης.[138] Τα πράγματα όμως εξελίχθηκαν αρκετά διαφορετικά από τις αρχικές διαθέσεις της εκκλησιαστικής ιεραρχίας.

Στα μέσα της δεκαετίας του ΄60, και καθώς ήδη η Β΄ Βατικανή Σύνοδος είχε παράξει σημαντικό θεολογικό έργο, αρκετοί ιερωμένοι και πολλές μοναχές, αρχίζουν να πηγαίνουν προς το λαό: *«Τον πρώτο καιρό, και μόνο το θέαμα των παπάδων με πουκάμισα κι ανασκουμπωμένα μανίκια ή των καλογριών με απλοποιημένα ράσα ή ακόμα και με «λαϊκό» φόρεμα ήταν μια καινοτομία που συνέβαλε στην κατάρριψη της στερεότυπης εικόνας που τους ήθελε εκπροσώπους ενός άλλου κόσμου»*. [139] Υπήρχε μια σημαντική πολιτιστική και κοινωνικοοικονομική απόσταση ανάμεσα στην πόλη και την ύπαιθρο ή ακόμα και ανάμεσα στο αστικό κέντρο και τις περιφερειακές γειτονιές. Χρειάζονταν συνεπώς εντελώς άλλες ενέργειες από τις έως τότε καθιερωμένες από την Εκκλησία για να γεφυρωθεί αυτό το χάσμα να μειωθεί η απόσταση και να καταστεί η συνάντηση των δύο κόσμων δημιουργική. Η κίνηση προς το λαό, συνοδεύτηκε από μια διαφορετική αντίληψη και από ένα διαφορετικό ποιμαντορικό έργο, αφού οι ιερείς και οι μοναχές: *«Χώριζαν την ενορία σε μικρότερες τοπικές ενότητες (χωριά στην ύπαιθρο, μπάρριος ή γειτονιές στις πόλεις), έτσι ώστε να μπορεί να δημιουργηθεί η αίσθηση της κοινότητας, ύστερα άρχιζαν να γνωρίζουν τους ανθρώπους με επισκέψεις στα σπίτια, μερικές φορές υιοθετώντας μεθόδους της κοινωνιολογίας ή της κοινωνικής ανθρωπολογίας για να μπορέσουν να καταλάβουν τις εμπειρίες, το λεξιλόγιο, τις αξίες και την κοσμοθεωρία των απλών ανθρώπων και γενικότερα τη λαϊκή κουλτούρα».*[140] Η κατάσταση που θα διαμορφωθεί σταδιακά συντελείται περισσότερο ως μια συνύπαρξη εκκλησιαστικών λειτουργών και λαού στα κοινά ζητήματα και στις κοινές πραγματικότητες μιας κοινής ζωής, παρά ως μια φορμαλιστική οργάνωση της κοινότητας κάτω από τον έλεγχο της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, όπως συνέβαινε με άλλες οργανωτικές προσπάθειες όπως η «Καθολική Δράση».[141]

Υπήρχε ένας διάλογος αμοιβαίος, μια αλληλοτροφοδότηση εμπειρίας. Οι ιερείς άλλοτε διάβαζαν τη βίβλο μέσα στις ενορίες και συζητούσαν γι΄αυτήν με τους λαϊκούς, άλλοτε έκαναν διάλογο για τα προβλήματα των κοινοτήτων και προσπαθούσαν να δουν τι θα σήμαινε μια απάντηση μέσα στο χριστιανικό πνεύμα. Αν η πρώτη

---

[138] Cavanaugh William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities, *ο.π.,* σελ.75.

[139] Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.,* σελ.33.

[140] Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.,* σελ.34.

[141] Matthew John Paul Tan, *ο.π.,* σελ.209. «Καθολική Δράση» είναι το όνομα που χρησιμοποίησαν πολλές χριστιανικές ρωμαιοκαθολικές οργανώσεις του 19ου και του 20ου αιώνα που προσπάθησαν να αυξήσουν την επιρροή του στην κοινωνία. Συντελώντας κοινωνικό έργο χωρίς να είναι πολιτικά κόμματα, οι ομάδες αυτές λειτούργησαν ως οργανωτικές μορφές παρέμβασης της επίσημης Εκκλησίας στα κοινωνικά δρώμενα. Ας δούμε δύο χαρακτηριστικά παραδείγματα ο Αλκέου Λίμα (Alceu Amoroso Lima: 1893-1983) ηγέτης το 1928 της «Καθολικής Δράσης» της Βραζιλίας, οικειοποιείται αρκετές θέσεις του βραζιλιάνικου Ιντεγκραλισμού διατηρώντας το σκοπό της κοινωνικής ενότητας σε αντιπαράθεση με τη μαρξιστική «πάλη των τάξεων» που τη διαιρεί, αλλά ταυτόχρονα εναντιώνεται με σφοδρότητα στο φασισμό και το δικτατορικό καθεστώς της χώρας του. Επίσης πολύ σημαντική είναι η «Καθολική Δράση» στη Χιλή. Ο Λουίς Ουρτάδο (Luis Alberto Hurtado Cruchaga: 1901-1952), Χιλιανός Ιησουίτης ιερέας τίθεται επικεφαλής της οργάνωσης το 1941. Το κοινωνικό του έργο υπήρξε τεράστιο. Προσπάθησε να ενσταλάξει χριστιανικές αξίες στην εργατική τάξη και να την υπερασπιστεί. Το 1947 θα έρθει πολύ κοντά στο εργατικό κίνημα διατηρώντας όμως τη βασική γραμμή του Βατικανού της ταυτόχρονης κριτικής στον καπιταλιστικό και τον κομμουνιστικό δρόμο (θα ανακηρυχθεί άγιος από τον πάπα Βενέδικτο τον XVI το 2005).

μέθοδος ήταν παλιά και στηριζόταν στην κατήχηση του ιερέα στον λαϊκό, η δεύτερη ήταν καινοτόμα και στηριζόταν στην αμοιβαία αλληλοκατανόηση και στην επανακατάρτιση αμφοτέρων. Οι πάστορες άκουγαν και προσπαθούσαν να κατανοήσουν, αλλά και να διδαχτούν από το λαό. Δεν μετέφεραν μόνο το μήνυμα του ευαγγελίου, αλλά λάμβαναν και το μήνυμα των τοπικών πληθυσμών. Τους «ευαγγελίζουν», αλλά και ευαγγελίζονται από αυτούς.[142] Ακόμα και η πρώτη μέθοδος διενεργούνταν με δημοκρατικό τρόπο, μέσα από τον συμμετοχικό διάλογο. Συστηματικά και σταδιακά, δημιουργούνταν μια αίσθηση κοινότητας και αλληλεγγύης, συνέπεια της δημιουργικής συνάντησης και γνωριμίας δύο έως τότε εντελώς διακριτών κόσμων.

Την εποχή που αναπτύσσεται η «θεολογία της απελευθέρωσης», οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» αριθμούν μόνο στη Βραζιλία 50.000 κοινότητες.[143] Ο πολιτικός τους αντίκτυπος είναι τεράστιος. Σε πολλές χώρες όπως η Βραζιλία, η Χιλή, η Ουρουγουάη, η Βολιβία, η Παραγουάη και η Αϊτή, βρίσκονται υπό δικτατορικά καθεστώτα. Σύντομα αναπτύσσεται μέσα σε αυτές ένας κοινωνικός ριζοσπαστισμός, συνέπεια των ιδιαίτερων ιστορικών συνθηκών των λατινοαμερικάνικων κοινωνιών, των ριζοσπαστικών μεταβολών στη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, αλλά και της κοινωνικής διεύρυνσης και νομιμοποίησης τους στους πληθυσμούς κυρίως της υπαίθρου και των υποβαθμισμένων γειτονιών των αστικών κέντρων. Οι ίδιες οι ιδέες και οι δράσεις των κοινοτήτων είναι ολοένα και πιο ριζοσπαστικές. Στην ποιμαντορική δράση τους οι καθολικοί ιερείς, αλλά και οι αδελφές μοναχές, εμπνέονται από τις ιδέες του μεγάλου καινοτόμου Βραζιλιάνου παιδαγωγού Πάουλο Φρέϊρε (Paulo Freire).[144] Ο δημιουργικός διάλογος, οι νέες συμπεριφορές και ιδέες και ο κοινοτικός τρόπος ζωής, δημιουργεί μια νέα αυτοπεποίθηση.

Η άμεση κοινωνική εμπλοκή των ανθρώπων στις κοινότητες και η έμφαση στη πράξη και την καθημερινή προσπάθεια για τη βελτίωση των συνθηκών της ζωής τους, οδηγούν τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» να αποκτήσουν σύντομα έναν ιδιαίτερα εγκόσμιο χαρακτήρα, πολύ περισσότερο κοινωνικό, υλιστικό και πραγματιστικό από τον εσχατολογικά μεταφυσικό και ατομοκεντρικά υπαρξιστικό των προτεσταντών. Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» οργανώνουν χώρους συνάντησης και κοινοτικής πρόνοιας, όπως προγράμματα ιατρικής βοήθειας και σίτισης, συναντήσεις εκπαίδευσης και κοινωνικού έργου, όπου ο κόσμος αισθάνεται την αλληλεγγύη, αλλά και αναπτύσσει αντιστασιακή συνείδηση μιλώντας διαρκώς για αγώνα, τόσο για την άμεση βελτίωση των όρων της ζωής του, όσο και για αγώνα ενάντια στις εδραιωμένες πραγματικότητες που καταστρέφουν αυτή την επιθυμητή ζωή. Οι κοινότητες δραστηριοποιούνται ολοένα και πιο έντονα στον ευρύτερο κοινωνικό χώρο και η ανησυχία τους μετασχηματίζεται σε κοινωνική ανησυχία. Αυτή η ανησυχία θα φτάσει μέχρι το Βατικανό που δεν φαίνεται να κατανοεί ακόμα το χαρακτήρα τους.[145] Αυτή η έλλειψη κατανόησης δημιουργεί ακόμα μεγαλύτερη ανησυχία στην «Αγία Έδρα».

---

[142] Ακόμα και στη θεία λειτουργία επιδιώκονταν μια παράλληλη ερμηνεία και συσχέτιση των εμπειριών των καθημερινών συγκρούσεων και των προβλημάτων των λαϊκών, με την πνευματικότητα των γραφών και των ενεργειών των ποιμένων. Χαρακτηριστικοί είναι οι διάλογοι που λαμβάνουν χώρα μέσα στην ενορία, όπως αυτοί που αποτυπώθηκαν στο: Cardenal Ernesto, *Το Ευαγγέλιο της Επανάστασης των Σαντινίστας*, μτφρ.Βαγγέλης Νιάνιος, προλ.Στέλιος Παπαθεμελής, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη, 1985.

[143] Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.*, σελ.33.

[144] Ο Βραζιλιάνος Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) υπήρξε πολύ σημαντικός παιδαγωγός, φιλόσοφος και συγγραφέας του πολύ σημαντικού έργου: «Παιδαγωγική της καταπίεσης» (Paulo Freire*, Pedagogy of the Oppressed*, trans.Myra Bergman Ramos, Penguin Education, London, 1996) το οποίο και θα αποτελέσει βασικό κείμενο έμπνευσης για την επισκοπική «Σύνοδο του Μεντεγίν». Στη Σύνοδο πρώην συνεργάτες του Φρέϊρε συμμετέχουν στην ομάδα εμπειρογνωμόνων και συμβάλλουν στη σύνταξη των κειμένων της Συνόδου, εισάγοντας τη φρεϊριανή ορολογία στον Καθολικό λόγο (Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.*, σελ.48, υποσημείωση 3). Αποτελεί το έργο του μόνιμη αναφορά για όλους τους θεολόγους της «θεολογίας της απελευθέρωσης», ενώ οι πρακτικές του εφαρμόστηκαν στο ποιμαντορικό έργο σε πολλές «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης».

[145] Στις «Εκκλησιαστικές κοινότητες Βάσης» συμμετάσχει και ο πολύ σημαντικός Βραζιλιάνος φραγκισκανός «θεολόγος της απελευθέρωσης» Λεονάρντο Μποφφ. Ο Μποφφ εκπονεί την διδακτορική του διατριβή με εισηγητή τον πρώην πάπα Γιόζεφ Ράτζιγκερ πριν αναλάβει ο τελευταίος τα καθήκοντα του. Ο Ράτζιγκερ το 1981 καλεί τον Μποφφ στο Βατικανό σε απολογία εξαιτίας της έκδοσης ενός βιβλίου του, στο οποίο συμπεριέλαβε ένα μέρος της διδακτορικής του διατριβής, όπου αναφέρονταν στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης»: *«Ο Boff άρχισε*

Αυτή η κοινωνική δραστηριοποίηση, συνεπάγεται και μια αναπόφευκτη πολιτικοποίηση. Σύντομα θα τεθεί το ζήτημα της βίας. Αν και ο χαρακτήρας των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» ήταν και είναι ειρηνικός, εντούτοις σε αρκετές περιπτώσεις τα όρια ανάμεσα στην αποδεκτή ένταση και την απευκταία βία ρευστοποιούνται σε σημαντικό βαθμό. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Σαν Σαλβαδόρ όπου η σχέση ανάμεσα στις αντιστασιακές επαναστατικές οργανώσεις και τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» είναι η πιο ξεκάθαρη από οπουδήποτε αλλού. Ένα πλήθος από λαϊκές οργανώσεις που δραστηριοποιούνται πολιτικά ή συγκροτούν ένα δυναμικό κοινωνικό κίνημα εμπλέκονται άμεσα με τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» της χώρας. Συνήθως οι λαϊκές οργανώσεις και οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» αποτελούνται από τα ίδια άτομα. Η δράση του ιερέα Ρουτίλιο Γκράντε (Rutilio Grande: 1928-1977), μέντορα του αρχιεπισκόπου του Σαλβαδόρ Όσκαρ Ρομέρο, στις κοινότητες βάσης, οδηγεί στη δολοφονία του. Ο αρχιεπίσκοπος Ρομέρο, ο οποίος αργότερα θα δολοφονηθεί και αυτός από τα «Τάγματα Θανάτου», γράφει μια επιστολή με τίτλο: «Η Εκκλησία και οι Λαϊκές Οργανώσεις» αναγνωρίζοντας το δικαίωμα του λαού να δημιουργεί οργανώσεις αντίστασης, αλλά ταυτόχρονα να μπορεί και να τις διακρίνει από την Εκκλησία. Κατανοώντας την οργή του λαού για τα εγκλήματα της χούντας, ο Ρομέρο θα νομιμοποιήσει την αντίσταση του ενάντια σε αυτή. Η βία όμως αυτής της αντίστασης δεν θα μπορούσε να συνδεθεί με το χριστιανικό μήνυμα αγάπης και ειρήνης, ούτε με την εσχατολογική προσδοκία της ειρηνικής και αγαπητικής «Βασιλείας του Θεού». Αν και η διάκριση που ζητά ο Ρομέρο προσπαθεί να μην προσβάλλει και αλλοιώσει τον αγαπητικό χαρακτήρα του χριστιανικού μηνύματος, εντούτοις αυτός ο διαχωρισμός πρακτικά ήταν αδύνατος ή έστω πολύ αμφίσημος. Το 1977 περίπου 12 ιερείς και πολλοί λαϊκοί χριστιανοί που εργάζονταν για την Εκκλησία δολοφονούνται. Η εμπειρία αυτή ριζοσπαστικοποιεί ακόμα περισσότερο πολλά μέλη της Εκκλησίας και των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης», ακόμα και τον ίδιο τον αρχιεπίσκοπο Ρομέρο. Οι αντάρτες θα στρατολογήσουν πολλά μέλη μέσα στις κοινότητες,[146] και οι πολιτικοί αντίπαλοι θα εντείνουν την καταστολή.

Επίσης χαρακτηριστικό παράδειγμα πολιτικοποίησης και επαναστατικής ριζοσπαστικοποίησης των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης», αποτελεί η Νικαράγουα και η Γουατεμάλα, όπου: *«[…] οι Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης συμμετείχαν στον αγώνα ενάντια στο δικτάτορα Somoza. Ένας εκπρόσωπος των Σαντινίστας είπε ότι οι Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης ήταν σαν «λατομεία» για το F.S.L.N. Το C.E.P.A. (Κέντρο Αγροτικής Εκπαίδευσης), ένα πρόγραμμα της εκκλησίας για την εκπαίδευση στελεχών στην ύπαιθρο, λειτούργησε τελικά σαν σύνδεσμος με τους Σαντινίστας και ήταν ο πυρήνας του A.T.C. (Σύνδεσμος Εργατών Υπαίθρου), που σήμερα αποτελεί το επίσημο σωματείο των αγρεργατών της Νικαράγουα. Στη Γουατεμάλα η C.U.C. (Επιτροπή για την Ενότητα των Αγροτών), η μεγαλύτερη μαχητική οργάνωση της αγροτιάς, ήταν προϊόν εκκλησιαστικής δουλειάς, ενώ η Επιτροπή Δικαιοσύνης και Ειρήνης ήταν ένα δίκτυο παστόρων που πολλοί από αυτούς δούλευαν μέσα στις Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης».*[147] Η σύνδεση των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» και του επαναστατικού αγώνα για κοινωνικό μετασχηματισμό και πολιτική χειραφέτηση υπήρξε σε σημαντικό βαθμό ανεπτυγμένη. Σε αυτό συνέβαλλε και η ίδια η πολιτειακή και πολιτιστική ανελευθερία αυτών των χωρών, που

να διαβάζει αυτά που είχε προετοιμάσει. Ο Καρδινάλιος τον διέκοψε μόνο δύο φορές. Πρώτα θέλησε να μάθει τι είναι μια Εκκλησιαστική Κοινότητα Βάσης […]». «Ο Καρδινάλιος», σχολιάζει ο Μποφφ, *«[…] φανταζόταν ότι πρόκειται για κομμουνιστικούς πυρήνες, όπου εκπαιδεύονται οι αγωνιστές, επειδή σ' αυτές τις κοινότητες μιλάμε συνεχώς για τον αγώνα»* (Ο Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *ο.π.*). Το 1985 ο Ράτζιγκερ με αφορμή το βιβλίο του «Εκκλησία: Χάρισμα και Εξουσία» καταδίκασε τον Μποφφ σε «υποχρεωτική σιωπή» όπως έχουμε ήδη αναφέρει. Ο Μποφφ βρίσκει ευκαιρία να ταξιδέψει στην Κούβα και να φιλοξενηθεί από τον Κάστρο, συζητώντας μαζί του θεολογικά θέματα ατελείωτες ώρες. Μετά από αυτές τις συναντήσεις δηλώνει στον Φιντέλ: *«Αν ο Καρδινάλιος Ράτζιγκερ κατανοούσε τα μισά από αυτά που εσύ καταλαβαίνεις για τη Θεολογία της Απελευθέρωσης, η προσωπική μου τύχη και το μέλλον αυτής της θεολογίας θα ήταν πολύ διαφορετικά»* (Boff Leonardo, «Ο Φιντέλ στα 80: εμπιστευτικές αναμνήσεις», *Monthly Review*, τχ.19, Ιούλιος 2006).

[146] Matthew John Paul Tan, *ο.π.,* σελ.212.

[147] Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», *ο.π.,* σελ.43-44.

οδηγούσε πολλούς ανθρώπους που ήθελαν να αγωνιστούν για πολιτική και κοινωνική απελευθέρωση να συσπειρώνονται γύρω από αυτές τις κοινότητες και το χριστιανικό μήνυμα τους. Οι κοινότητες αυτές σε πολλές περιπτώσεις ήρθαν σε διάλογο με το μαρξισμό μέσα από τις κοινές δράσεις με μαρξιστικά αντάρτικα και οργανώσεις ή με έναν ευρύτερο λατινοαμερικάνικο ριζοσπαστισμό για εθνική, πολιτισμική και κοινωνική απελευθέρωση.

Ο Μπέρρυμαν συνοψίζοντας επισημαίνει ότι αν και αριθμητικά οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» αποτελούν μειοψηφία στις χώρες της Λατινικής Αμερικής, οι άνθρωποι που συμμετέχουν σε αυτές τις οργανωτικές δομές έχουν μεγάλη ενεργητικότητα δράσης, ενώ τα πολιτισμικά παράγωγα αυτών των εμπειριών μετασχηματίζουν τους τρόπους που οι λαοί κατανοούν τον εαυτό τους. Τα βιβλικά σχήματα που έπαιξαν στη λαϊκή κινητοποίηση βασικό ρόλο, αν και θεολογικά αποτελούν πολλά από αυτά απλοποιημένες συμβολικές μορφές, εντούτοις «ενσαρκωμένα» μέσα στο λαϊκό σώμα αποκτούν στοιχεία και περιεχόμενα των δικών του συνηθειών, ενδιαφερόντων, κοσμοαντιλήψεων και καθημερινών αγωνιών. Συντελείται έτσι μια νέα επιμειξία, ένας νέος εκμιγαδισμός, ιδεών, πρακτικών, παραδόσεων, μια νέα «μεταμόρφωση».[148]

Όπως είδαμε, ο ριζοσπαστισμός των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» προκάλεσε την ανησυχία του Βατικανού το οποίο με τον πάπα Ιωάννη Παύλο τον Β΄ θα κατορθώσει να τις ελέγξει (όπως και τη «θεολογία της απελευθέρωσης»), θα τις περιθωριοποιήσει συστηματικά και, σε ορισμένες περιπτώσεις, θα τις καταστρέψει, αφού: *«[…] οι ιερείς που τις καθοδηγούσαν μετατέθηκαν, τους απαγορεύτηκε η πρόσβαση στις εγκαταστάσεις της ενορίας και, μερικές φορές, δημιουργήθηκαν νέες ομάδες, με την ίδια ονομασία, αλλά υπό την αιγίδα του κλήρου»*.[149] Ο ρόλος τους σήμερα δεν είναι αυτός του παρελθόντος, χωρίς να είναι όμως και αμελητέος. Πράγματι· ακόμα και σήμερα, ειδικά στη Βραζιλία οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» –όπως άλλωστε και το ίδιο το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης»- παίζουν ρόλο στηρίζοντας την φιλολαϊκή κυβέρνηση του Λούλα (Luiz Inácio Lula da Silva) και πλέον της Ντίλμα Ρούσσεφ (Dilma Rousseff).[150] Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» και γενικότερα η «θεολογία της απελευθέρωσης» θα παίξει σπουδαίο ρόλο και στο κίνημα των ακτημόνων στη Βραζιλία (στα πορτογαλικά: «Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra–M.S.T.»),[151] το σημαντικότερο κίνημα στη Λατινική Αμερική με περίπου 1,5 εκατομμύριο μέλη. Πολλοί ιερείς θα αγωνιστούν στις κοινότητες και στο κίνημα των ακτημόνων, κάποιοι από αυτούς θα δολοφονηθούν. Σήμερα η σύνδεση αυτή κοινοτήτων και κινήματος ακτημόνων, φέρνει τη Βραζιλία στο προσκήνιο, τόσο σε ότι

[148] Για παράδειγμα η έννοια του «λαού» χρησιμοποιήθηκε περισσότερο από αυτή του «προλεταριάτου» από τα κινήματα αντίστασης και τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης», συνδέοντας την κοσμική πολιτειότητα της «Κοινωνίας των Πολιτών» με την βιβλική έννοια του «λαού του Θεού». Συνδυάζεται έτσι η δυναμική της κοσμικής πολιτειότητας και της προσωπικής ευθύνης για το δημόσιο γεγονός με την θεϊκή και ιστορική εύνοια της πατρικής αγάπης του Θεού που υποσχέθηκε τη λύτρωση στο λαό του, την οποία ήρθε η στιγμή να υλοποιήσει. Η βιβλική έννοια της «εξόδου» προς τη «Βασιλεία του Θεού» κινητοποίησε συνειδήσεις στον αγώνα για μια «έξοδο» από την κατάσταση της εξαθλίωσης και της καταπίεσης προς μια άλλη κοινωνία αλληλεγγύης που προεικονίζει τη «Βασιλεία του Θεού» στη γη και όχι στα έσχατα, μέσα στην ιστορία εδώ και τώρα και όχι στο παραδείσιο επέκεινα του μη χρόνου. Το ίδιο το λυτρωτικό σχήμα του θανάτου και της Ανάστασης του Χριστού θα συνδεθεί με το σταυρωμένο και αναστημένο λαό. Αυτές οι «αναλογίες», είναι εφικτές και ευνοούνται από τις κοινωνικές και ιστορικές εμπειρίες. Αυτές οι κοινές εμπειρίες διακρίνονται και στο ύφος, αλλά και στο περιεχόμενο του λόγου που εκφέρεται από πολλά λαϊκά κινήματα στη Λατινική Αμερική, τόσο στην εποχή που δημιουργούνται το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» και οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης», όσο και σήμερα. Χαρακτηριστικό σημερινό παράδειγμα αποτελούν οι ζαπατιστικές κοινότητες, όπου ο χριστιανικός βιβλικός λόγος και το χριστιανικό ύφος, αλλά και η ιθαγενική ποιητική του μύθου, δηλαδή το συμβολικό σύμπαν, είναι πολύ περισσότερο διαδεδομένα σε αυτές από την «επιστημονική» ορολογία και ορθολογικά συνεπή γλώσσα του μαρξισμού ή την αστική δικαιϊκή γλώσσα των φιλελεύθερων δικαιωμάτων (χωρίς βεβαίως να απουσιάζουν οι γλώσσες αυτές εντελώς).

[149] Houtart François, *ο.π.*

[150] Μανωλάς Νίκος, «Βραζιλία: Μεγάλη νίκη του Κόμματος των Εργαζομένων και του Λούλα», *Εποχή*, Οκτώβριος 2010.

[151] Edward L. Cleary, *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*, Paulist Press, Mahwah, NJ, 2009, σελ.32, αλλά και: Angus Lindsay Wright & Wendy Wolford, *To inherit the earth: the landless movement and the struggle for a new Brazil*, Food First Books, Oakland, 2003, σελ.74. Δες και στον ιστότοπο: http://left.gr/news/katalamvano-antistekomai-parago-vrazilia-kinima-ton-aktimonon, πρόσβαση 18/3/2013, αλλά και το εκτεταμένο κείμενο στο: http://en.wikipedia.org/wiki/Landless_Workers%27_Movement, πρόσβαση 18/3/2013.

αφορά τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης», αλλά και γενικότερα σε ότι αφορά τη «θεολογία της απελευθέρωσης».

Το 1975 στη Βιτόρια της Βραζιλίας είχε συγκληθεί η πρώτη συνάντηση των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης». Ακούγεται σε αυτή, συνεχώς η έννοια «Εκκλησιογέννεση». Ο Λεονάρντο Μποφφ στο έργο του «Χάρισμα και εξουσία» το 1981, προσδιορίζει την έννοια, η οποία αναφέρει ο Τζιμπελλίνι ότι διευκρινίζει ότι έχουμε τη νέα πραγματικότητα των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης»: *«[...] -τις οποίες χαρακτηρίζουν πέντε στοιχεία: γεννιούνται στη βάση· γεννιούνται από το λόγο του Θεού· πραγματώνουν ένα νέο τρόπο αντίληψης της εκκλησιαστικής οντότητας, στηριγμένης στις έννοιες της κοινότητας και της αδελφοσύνης· αποτελούν σημείο και όργανο απελευθέρωσης· λειτουργούν στην υπηρεσία της πίστης και της ζωής*– (και αυτή η νέα πραγματικότητα) *επιφέρει μια μετατόπιση του εκκλησιαστικού άξονα: από μια Εκκλησία συνυφασμένη με τις κυρίαρχες τάξεις προς μια Εκκλησία συνυφασμένη με τις λαϊκές και κατώτερες τάξεις (εξού και «λαϊκή Εκκλησία»), από μια Εκκλησία που δρα ως παράγοντας συντήρησης και νομιμοποίησης προς μια Εκκλησία που έχει αποφασίσει υπέρ της απελευθέρωσης, από μια αποικιακή Εκκλησία που έχει αποφασίσει* ***για*** *τους φτωχούς προς μια Εκκλησία* ***με*** *τους φτωχούς και* ***των φτωχών****, από μια εκκλησιολογία ιεραρχολογική (gerarcologica), σύμφωνα με την οποία όλη η εξουσία επικεντρώνεται στην ιεραρχία, προς μια πνευματολογική εκκλησιολογία, σύμφωνα με την οποία κάθε χριστιανός/ή είναι φορέας του χαρίσματος του/της».*[152]

Για τον σπουδαίο Βάσκο Ιησουίτη θεολόγο Ζον Σομπρίνο (Jon Sobrino: 1938-) που έζησε και δίδαξε στο πανεπιστήμιο της Κεντρικής Αμερικής στο Σαν Σαλβαδόρ, στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης»: *«[...] το πιο σπουδαίο χαρακτηριστικό τους είναι το ότι είναι ριζωμένες σε μια ζωντανή πραγματικότητα»*.[153] Αυτό είναι και το πιο σπουδαίο χαρακτηριστικό της «θεολογίας της απελευθέρωσης» η οποία θα τροφοδοτήσει και θα τροφοδοτηθεί από την τεράστιας σημασίας πρακτική εμπειρία των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης», χωρίς τις οποίες δεν θα ήταν εφικτός ο τρόπος με τον οποίο ενήργησε μέσα στην ιστορία. Αυτό τον τρόπο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» θα προσεγγίσουμε τώρα.

[152] Gibellini Rosino, *ο.π.*, σελ.464. Η έμφαση δική του.
[153] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *The Way,* October 2004, σελ.55.

ΜΕΡΟΣ Γ:

«Το κίνημα:
Μια θεολογία υπέρ των φτωχών
σε απελευθερωτική πορεία μέσα στην ιστορία
υπό το φως της πίστης».

«Επιτρέψτε μου να σας πω, ακόμα και αν κινδυνεύω να φανώ γελοίος,
πως ο πραγματικός επαναστάτης διακατέχεται από υψηλά αισθήματα αγάπης.
Είναι αδύνατο να σκεφτεί κανείς έναν αυθεντικό επαναστάτη
δίχως αυτό το γνώρισμα»
Ernesto che Guevara[154]

[154] Ernesto che Guevara, «El socialismo y el hombre», στο *Obras Completas,* Μοντεβιδέο, 1967, σελ.20, στο: Gutierrez Gustavo, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.545, υποσημείωση 45.

ΜΕΡΟΣ Γ:

«Μια θεολογία υπέρ των φτωχών σε απελευθερωτική πορεία μέσα στην ιστορία υπό το φως της πίστης».

«[…] ζούμε σ΄ έναν παράξενο κόσμο,
όπου οι Καθολικοί γίνονται ριζοσπάστες
και οι Κομμουνιστές αντιδραστικοί».
Fidel Castro[155]

3.1 Ιστορικά στοιχεία.

3.1.1. Η «Σύνοδος του Μεντεγίν»

Η Β΄ Βατικανή Σύνοδος είχε ανοίξει τους πνευματικούς ορίζοντες για μια «ανακαινισμένη» θεολογία και ποιμαντική πρακτική σε ολόκληρο τον κόσμο. Οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» έδωσαν το εμπειρικό υπόδειγμα της στη Λατινική Αμερική, ενώ ταυτόχρονα μετασχημάτιζαν τον δημόσιο τρόπο των κοινωνικών, πολιτικών, εντέλει πολιτισμικών σχέσεων των ανθρώπων. Χρειάζονταν επιπλέον μια συστηματοποίηση αυτού του νέου θεολογικού τρόπου σκέψης και πράξης και σε θεωρητικό επίπεδο, μια διακηρυκτική ιδρυτική πράξη και μια θεολογική παραγωγή που να αποτυπώνει στο λόγο αυτή την πρακτική. Ένα λόγο που να την ερμηνεύει, να την επικοινωνεί με τους άλλους, να την θέτει σε διάλογο και σχέση διαπιστώνοντας την αποδοχή ή την απόρριψη της και να διερευνά την αλήθεια της, εντέλει να συμβάλλει στον προσδιορισμό της αυτοσυνειδησίας της. Προσδιορίζοντας την ταυτότητα της, η νέα θεολογία, ορίζει την ιδιαιτερότητα της, καθιστώντας πλέον εφικτό το διάλογο με τον έτερο άλλο. Συνθέτοντας την πρακτική δράση με το λόγο της δράσης αυτής, -το λόγο ως αιτία, ως νόημα, αλλά και ως εκφορά μηνύματος που κομίζει σημασία- η ανακαινισμένη θεολογία εισέρχεται στην ιστορία, αφού πλέον διαλέγεται μέσα στο χώρο και το χρόνο. Αυτή η θεολογία ενεργεί ανιχνεύοντας, διακηρύσσοντας, αλλά και ελέγχοντας την «αλήθεια» της ειδικά, αλλά και την αλήθεια του τρόπου που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο γενικά. Αυτή τη διερώτηση και τον έλεγχο της αλήθειας της τον πραγματώνει και τον διαμορφώνει μαζί με τον κάθε «Άλλο», τον πλησίον, συνέπεια της υπαρκτικής κατάστασης της σχέσης με αυτόν ως κοινωνία και της σχέσης με τον κόσμο.

Η «ανακαινισμένη» λατινοαμερικάνικη θεολογία αποκτά σαφή στοιχεία αυτοπροσδιορισμού και αυτοσυνειδησίας της ύπαρξης της και του διακριτού της τρόπου, αρχικά μέσα από τις σκέψεις του Περουβιανού Δομινικανού θεολόγου Γκουστάβο Γκουτιέρρεζ (Gustavo Gutierrez), όπως τις πρωτοδιατύπωσε σε μία διάλεξη του στην πόλη Τσιμπότε του Περού τον Ιούλιο του 1968.[156] Η διάλεξη αυτή δίνεται λίγο πριν την πολύ σημαντική και αναμενόμενη «2η Επισκοπική Σύνοδο της Λατινικής Αμερικής» (C.E.L.A.M.: Consejo Episcopal LatinoAmericano) την οποία και θα προεικονίσει. Η Επισκοπική Σύνοδος των λατινοαμερικάνικων Εκκλησιών θα συγκληθεί στο Μεντεγίν της Κολομβίας στις 24 Αυγούστου με 6 Σεπτεμβρίου του 1968. Στη σύνοδο συμμετέχουν περισσότεροι από 130 επίσκοποι. Το κεντρικό θέμα της Συνόδου είναι: «Η Εκκλησία στη σύγχρονη μεταμόρφωση της Λατινικής Αμερικής υπό το φως της Συνόδου». Ήδη από το ίδιο το θέμα της Συνόδου προσδιορίζεται με ακρίβεια ο τρόπος που επιθυμεί να θεολογεί και να ενεργεί η «ανακαινισμένη» Εκκλησία στη

[155] Αργυρόπουλος Ανδρέας, *Η Θεολογία της Απελευθέρωσης στο μάθημα των θρησκευτικών, ο.π.,* σελ.54.
[156] Gutierrez Gustavo, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.500, υποσημείωση 1.

Λατινική Αμερική: ως Εκκλησία σε μια συγκεκριμένη ιστορική περιοχή, αυτή της Λατινικής Αμερικής, σε μια συγκεκριμένη εποχή, αυτή των δεκαετιών του ΄50 και του ΄60, της οποίας οι νέες ιστορικές της πραγματικότητες, οι μεταμορφωμένες κοινωνικές σχέσεις και τα προβλήματα τους, θα προσεγγίζονται υπό το φως της χριστιανικής πίστης ως της αλήθειας που προκύπτει μέσα από μια «Σύνοδο», δηλαδή από μια συνάθροιση για διάλογο, από μια κοινότητα εμπειριών.

Η αφετηριακή, διακηρυκτική θέση της Συνόδου, αποτυπωμένη στο κεντρικό της θέμα, είναι δηλωτική της κατανόησης σύμφωνα με την οποία η «αλήθεια» δεν είναι αποκλειστικά μια εξωκοινωνική, εξωιστορική και μεταφυσική αποκάλυψη, μια αναλλοίωτη και παγιωμένη ουσία που παραδίδεται από έναν παντογνώστη Θεό σε έναν ανυποψίαστο άνθρωπο για να την πιστέψει και να την ακολουθήσει απροϋπόθετα, να υπακούσει σε αυτήν και να την εφαρμόσει χωρίς συζήτηση. Αντίθετα, για την νέα θεολογία, η «αλήθεια» είναι το ίδιο το γεγονός της σχέσης με το Θεό και με τον άνθρωπο, με τον «άκτιστο» και τον «κτιστό» κόσμο. Συνεπώς είναι γεγονός συνοδικό, διαλεκτικό, γεγονός επικοινωνίας και κοινωνίας με τον άχρονο άκτιστο Θεό και τον κτιστό κόσμο του χρόνου. Καθώς αυτή η κοινωνία, ο διάλογος κτιστού και άκτιστου, πραγματώνεται μέσω του φωτισμού των «θείων ενεργειών» δια της δράσης του «Αγίου Πνεύματος» στον κόσμο, αλλά και του ενσαρκωμένου Θεού στο πρόσωπο του Χριστού και συνεπώς και του πλησίον ως εικόνα Χριστού, καθίσταται τελικά πρωτίστως διάλογος ιστορικός και εγκόσμιος. Η συνοδικότητα σημαίνει κοινωνία και ιστορία σχέσεων, και η κοινωνία μέσα στην ιστορία καταφάσκει ή όχι την «αλήθεια» της. Η κοινωνία και η Εκκλησία στο χώρο της Λατινικής Αμερικής, και στο χρόνο της δεκαετίας του ΄60, είναι αυτή που θα συζητήσει την «αλήθεια» της, θα αποφασίσει την πορεία της, τον τρόπο της «μεταμόρφωσης» της, θα αναλάβει τις ευθύνες της ελευθερίας της.

Αυτή η συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση που η «Σύνοδος του Μεντεγίν» κλήθηκε να φωτίσει, είναι η κατάσταση των φτωχών και των καταπιεσμένων της Λατινικής Αμερικής. Και τούτο, γιατί σε αυτή την περιοχή του πλανήτη, η φτώχεια και η καταπίεση ήταν ιδιαίτερα εκτεταμένες, μια καθημερινή εμπειρία που προσδιόριζε το χαρακτήρα της. Είναι οι εμπειρίες των συγκεκριμένων ανθρώπων (των φτωχών), της συγκεκριμένης περιοχής του πλανήτη (της Λατινικής Αμερικής) που έχουν στρατευθεί στη διαδικασία της απελευθέρωσης τους και που στοχάζονται τις εμπειρίες τους υπό το φως του Ευαγγελίου, μέσα από το διάλογο με τους άλλους. Αν για τις Εκκλησίες της Ευρώπης ή της Βόρειας Αμερικής ο στόχος της «ανάπτυξης» τίθεται στο επίκεντρο του προβληματισμού τους, αφού αφορά κοινωνίες που αυτοκατανοούνται ως «ώριμες» και ελεύθερες, στη Λατινική Αμερική αυτή η προϋπόθεση της ελευθερίας για ένα τέτοιο στοχασμό δεν είχε ακόμα κατακτηθεί. Το ζητούμενο για τον λατινοαμερικάνο άνθρωπο είναι η κατάκτηση της ελευθερίας του, ώστε στη συνέχεια να αναρωτηθεί πως θα τη διαχειριστεί και θα την αναπτύξει. Σε αυτή την προσέγγιση της νέας θεολογίας, η ελευθερία δεν είναι τόσο μια αφετηριακή ανθρώπινη ιδιότητα συνδεδεμένη με την ικανότητα επιλογής και απόφασης, αλλά κυρίως μια δυνατότητα προς κατάκτηση, μια εμπειρικά βιωμένη κατάσταση που υπάρχει ή απουσιάζει. Για να έχεις τη δυνατότητα να αποφασίσεις ελεύθερα πρέπει να διαθέτεις αυτή τη δυνατότητα, την οποία η πραγματικότητα της Λατινικής Αμερικής την αφαιρεί από το φτωχό λαό. Η προσωπική ευθύνη του προσώπου συνδέεται με την κοινωνική του κατάσταση.

Στη «Σύνοδο του Μεντεγίν» θα εμπλουτιστεί και εν τέλει θα ξεπεραστεί ο στόχος της «ανάπτυξης» της Λατινικής Αμερικής, με το στόχο της «απελευθέρωσης» της.[157] Η Σύνοδος θα εκδώσει ένα τελικό κείμενο που

[157] Για τον ρωμαιοκαθολικό βραζιλιάνο θεολόγο της «θεολογίας της απελευθέρωσης», Ούγκο Ασσμάν (Hugo Assman: 1933-2008), έχουμε μια αντικατάσταση του στόχου της «ανάπτυξης» από αυτό της «απελευθέρωσης» (Assman Hugo, *Practical Theology of Liberation*, trans.Paul Burns, Search Press, London, 1975, σελ.45-46). Ο Καβανό υποστηρίζει ότι στη «Σύνοδο του Μεντεγίν» υπήρχε μια κατάσταση διατήρησης των ισορροπιών ανάμεσα στους παραδοσιακούς και τους φιλελεύθερους θεολόγους, αυτούς που υποστηρίζουν την «ανάπτυξη» και αυτούς που υποστηρίζουν την «απελευθέρωση», αφού στο τελικό της κείμενο εμφανίζονται τόσο οι έννοιες «ανάπτυξη», όσο και «απελευθέρωση». Δεν έχουμε μια σαφή αντικατάσταση των όρων και συνεπώς μια καθαρή επικράτηση των φιλελεύθερων θεολόγων, αλλά έναν συμβιβασμό

χαρακτηρίζεται από την ριζοσπαστικότητα του. Καταδικάζει τα δυτικά βιομηχανικά κράτη ως υπεύθυνα για την καταλήστευση του «Τρίτου Κόσμου», δηλαδή για τη φτώχεια, την αγραμματοσύνη, την εξαθλίωση και την υπανάπτυξη του. Το ζήτημα δεν είναι η «ανάπτυξη», γιατί αυτή δεν είναι εφικτή εξαιτίας των σχέσεων των υπανάπτυκτων χωρών της Λατινικής Αμερικής με τις αναπτυγμένες χώρες της δύσης. Συνεπώς η απεξάρτηση από αυτές τις σχέσεις, η «απελευθέρωση», καθίσταται αναντίρρητη προϋπόθεση κάθε ανάπτυξης, μία ενέργεια που προηγείται.

Το τελικό κείμενο της Συνόδου, συντάσσεται από τον Γκουτιέρρεζ και φέρει τίτλο: «Θεολογία της Απελευθέρωσης» («Teologia de la liberacion»). Στη «Σύνοδο του Μεντεγίν» για πρώτη φορά τίθεται στο επίκεντρο του ποιμαντορικού έργου και του θεολογικού ενδιαφέροντος ο φτωχός και η απελευθέρωση του, και η θεολογία ως λόγος και ως πράξη, μπαίνει αδιαπραγμάτευτα στην υπηρεσία του. Η «Σύνοδος του Μεντεγίν» διακηρύσσει πέρα από την «ώρα του Λόγου» και την «ώρα της Δράσης», προκρίνει την πράξη ως στράτευση στον αγώνα για την απελευθέρωση.

Η εξειδίκευση και προσαρμογή της Β΄ Βατικανής Συνόδου στη Λατινική Αμερική με την «Σύνοδο του Μεντεγίν», σηματοδοτεί μια εξέλιξη, μια μεταμόρφωση, μετατοπίζει το βάρος της ευθύνης από το κέντρο, στην περιφέρεια. Ο Γκουτιέρρεζ συγκρίνοντας τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο και τη «Σύνοδο των Επισκόπων στο Μεντεγίν» γράφει: *«Η Β΄ Βατικανή Σύνοδος κάνει λόγο για υπανάπτυξη των λαών σε σχέση με τις αναπτυγμένες χώρες και για το τι μπορούν και πρέπει να κάνουν οι τελευταίες για τις πρώτες. Η Σύνοδος του Μεντεγίν προσπαθεί να δει το πρόβλημα ξεκινώντας από τις φτωχές χώρες, γι΄αυτό και τις χαρακτηρίζει ως λαούς που έχουν πέσει θύματα μιας νέας μορφής αποικιοκρατίας. Η Β΄ Βατικανή Σύνοδος μιλά για την Εκκλησία εντός του κόσμου και την περιγράφει τείνοντας να εξομαλύνει τις συγκρούσεις. Η Σύνοδος του Μεντεγίν διαπιστώνει ότι ο κόσμος μέσα στον οποίο πρέπει να είναι παρούσα η λατινοαμερικάνικη Εκκλησία, βρίσκεται σε πλήρη επαναστατική διεργασία. Η Β΄ Βατικανή Σύνοδος διατυπώνει τις κατευθυντήριες γραμμές για την ανανέωση της Εκκλησίας, η Σύνοδος του Μεντεγίν ορίζει τους κανόνες για το μετασχηματισμό της Εκκλησίας σε αναφορά προς την παρουσία της σε μια ήπειρο φτώχειας και αδικίας».*[158] Η «Σύνοδος του Μεντεγίν» και τα κείμενα της αποτελούν την «Magna Carta» της «θεολογίας της απελευθέρωσης.[159]

Η «Σύνοδος του Μεντεγίν» θα συμβάλει τα μέγιστα και στην περεταίρω ανάπτυξη των εκκλησιαστικών κινημάτων και των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης»,[160] από τα οποία σε σημαντικό βαθμό επικαθορίστηκε και η ίδια.[161] Αμέσως μετά τη Σύνοδο, ξεπηδούν οργανώσεις στην κοινωνική βάση της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας («Ιερείς για τον Τρίτο Κόσμο», «Χριστιανοί για το Σοσιαλισμό», «Χριστιανοί για την απελευθέρωση», «Ιερείς για το λαό», κ.α.), σε ολόκληρη την Λατινική Αμερική: στη Χιλή, στο Μεξικό, στο Περού, στην Κολομβία,

---

ανάμεσα σε δύο διακριτές θεολογικές τάσεις. Από την άλλη υπάρχει μια σημαντική ποιοτική μετατόπιση: η έννοια της «ανάπτυξης», όπως επισημαίνει ο Καβανό, δε συνδέεται με τους τεχνοκράτες της νεο-αποικιοκρατίας, αλλά αναφέρεται στην κοινή δράση όλων των κοινωνικών συντελεστών, τόσο σε εθνικό, όσο και σε ηπειρωτικό επίπεδο, όπως αποσαφηνίζεται στην ενότητα «Δικαιοσύνη» (§13), των συμπερασματικών κειμένων της «Συνόδου του Μεντεγίν» (Cavanaugh, William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities», *ο.π.*, σελ.70-74). Το τελικό κείμενο της «Συνόδου του Μεντεγίν» ακολουθεί εν μέρει τον «τρίτο δρόμο» του κορπορατισμού των μεσαιωνικών κοινοτήτων και της ιδέας ενός οργανικού εναρμονισμένου όλου («Δικαιοσύνη», §12, §13), την ίδια στιγμή που διεκδικείται η αφύπνιση και η οργάνωση των κοινωνικών φορέων ενάντια στη θεσμική βία («Ειρήνη», §16, §18) και η απελευθερωτική τους δράση, που βεβαίως δεν μπορεί παρά να είναι ριζοσπαστική και συγκρουσιακή. Έτσι χωρίς να προκρίνεται ή να δικαιώνεται, ακόμα και η ένοπλη επαναστατική πάλη αναγνωρίζεται ότι μετατρέπεται για πολλούς ανθρώπους, και δικαιολογημένα, ως το έσχατο καταφύγιο τους («Ειρήνη», §19). Συγκρίνονται μάλιστα στο κείμενο, οι επαναστάτες που έχουν: *«μεγάλη ευαισθησία για τον γείτονα»*, με τους τεχνοκράτες της ανάπτυξης που δίνουν έμφαση μόνο στην οικονομική διαδικασία και όχι στη βελτίωση των κοινωνικών συνθηκών των απλών ανθρώπων («Ιερατικό ενδιαφέρον για τις ελίτ», §7-8, §12).

[158] Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.255.

[159] Berryman Phillip, *Liberation Theology*, Meyer-Stone Books, Oak Park, 1987, σελ.22-24.

[160] Boff Leonardo, *Ecclesiogenesis, ο.π.*, σελ.4.

[161] Cavanaugh, William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities», *ο.π.*, σελ.67.

στην Αργεντινή, στη Βραζιλία. Κοινό χαρακτηριστικό αρκετών χριστιανικών οργανώσεων ή και μεμονωμένων συλλογικών δράσεων, είναι η επιδίωξη συμβιβασμού χριστιανισμού και μαρξισμού, ενώ πολλές άλλες θα εστιάσουν στα πολιτιστικά στοιχεία της Λατινικής Αμερικής. Συνολικά πάντως, αυτές οι οργανώσεις, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, θα συνδεθούν με τη σφαίρα του πολιτικού και του κοινωνικού χώρου, απορρίπτοντας έναν αυτοαναφορικό, ατομοκεντρικό και υπαρξιστικό φιλελευθερισμό. Ο Φράϊ Μπέττο (Frei Betto) εκφράζοντας τον κοινωνικό τρόπο της νέας θεολογίας, δηλώνονει πως: *«[...] είναι καιρός να περάσουμε από τα προσωπικά προβλήματα στα προβλήματα των προσώπων»*.[162] Ο κοινωνικός και πολιτικός χαρακτήρας της «θεολογίας της απελευθέρωσης» όπως αποσαφηνίζεται από το «πνεύμα» του Μεντεγίν, ακολουθεί με συνέπεια το ευρύτερο παγκόσμιο «πνεύμα» της δεκαετίας του ΄60. Το σύνολο των κοινωνικών κινημάτων αυτή την εποχή, αντιμετωπίζουν τα προσωπικά προβλήματα ως πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα, ως προβλήματα των προσώπων και των κοινωνικών τους σχέσεων. Η λατινοαμερικάνικη θεολογία βγαίνει από τον ιδιωτικό χώρο του εκκλησιαστικού ιδρύματος και της εσωτερικευμένης αυτο-αναφορικής πνευματικότητας, και διεκδικεί ξανά δημόσιο ρόλο μετά τη Β΄ Βατικανή Σύνοδο και τη «Σύνοδο του Μεντεγίν».[163]

Αυτός ο δημόσιος χαρακτήρας της θεολογίας τίθεται στο επίκεντρο της. Ο καθολικός θεολόγος Γιόχαν Μπαπτίστ Μετζ (Johann Baptist Metz: 1928-), βασικός εκφραστής μιας «πολιτικής θεολογίας»,[164] θα υποστηρίξει ότι με τον Διαφωτισμό διαρρηγνύεται η ενότητα μεταξύ θρησκείας και κοινωνίας, μεταξύ θρησκευτικής και κοινωνικής ύπαρξης, ενώ με τον μαρξισμό η θρησκεία επικρίνεται ως «ιδεολογικό εποικοδόμημα» κάποιων συγκεκριμένων σχέσεων εξουσίας της κοινωνικής παραγωγικής «βάσης». Η θεολογία αντιδρώντας σε αυτή την «κατάληψη» του δημόσιου χώρου από τις πολιτικές και κοινωνικές δυνάμεις της εκκοσμίκευσης του Διαφωτισμού, αποσύρθηκε στη σφαίρα του ιδιωτικού. Ακολουθώντας τη σκέψη του Μετζ, διαπιστώνουμε ότι ταυτίστηκε σταδιακά το δημόσιο με το κρατικό, το κρατικό με το πολιτικό, και καθώς η Εκκλησία αποσυνδέθηκε από το κράτος που απέκτησε κοσμικό χαρακτήρα, διαχωρίστηκε και από την πολιτική που έγινε προνομοιακός του χώρος του κράτους. Σταδιακά αποσυνδέθηκε και από το δημόσιο λόγο και τη δημόσια πράξη, αφού το δημόσιο ταυτίστηκε με το κρατικό.[165]

Όμως, όπως επισημαίνει ο Γκουτιέρρεζ, η θετική αποστολή της Εκκλησίας είναι να αναπτύξει τη δημόσια και κοινωνική διάσταση του χριστιανικού μηνύματος,[166] να αναπτυχθεί μια νέα σχέση θεωρίας και πράξης, να μην επιδιωχθεί μόνο ο φωτισμός των συνειδήσεων, αλλά και η μεταμόρφωση τους. Η αποστολή της Εκκλησίας για τον Μετζ, είναι μια στάση κριτική του κόσμου και απελευθερωτική ταυτόχρονα. Αυτή η πράξη μεταμορφώνει και την ίδια την Εκκλησία στις σχέσεις της με την κοινωνία.[167] Με τη «Σύνοδο του Μεντεγίν», ανακτάται ο δημόσιος χαρακτήρας και ο ρόλος της θεολογίας και της Εκκλησίας και προσδιορίζεται το απελευθερωτικό περιεχόμενο της, συγκροτώντας μια «θεολογία της απελευθέρωσης».

---

[162] Νιάνος Βαγγέλης, εισαγωγή στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *Και Χριστός και Μαρξ, ο.π.,* σελ.12-13.

[163] Αυτός ο δημόσιος ρόλος που αναλαμβάνει η λατινοαμερικάνικη «Εκκλησία των φτωχών» αποκτά ένα προφητικό δημόσιο λόγο και περιεχόμενο, μέσα από τον αγώνα για την πραγμάτωση της κοινωνικής δικαιοσύνης και της κοινωνικής απελευθέρωσης των φτωχών. Σε αυτή την προσπάθεια επικοινωνίας και διαλόγου θα χρησιμοποιηθούν όλα τα Μέσα Μαζικής Επικοινωνίας (ραδιόφωνο, τηλεόραση, εφημερίδες, περιοδικά κ.λ.π.) για να φέρει η Εκκλησία στο επίκεντρο του δημόσιου διαλόγου ζητήματα που αφορούν τους φτωχούς. Σημαντικό ρόλο σε αυτή την προσπάθεια δημοσιότητας με τη χρήση σύγχρονων τεχνολογιών παίζει ο Ντομ Χέλντερ Καμάρα, στο Σαν Σαλβαδόρ ο αρχιεπίσκοπος Όσκαρ Ρομέρο και στη Βραζιλία ο επίσκοπος Πάουλο Αρνς.

[164] Σχετικά με το θεολογικό ρεύμα που ονομάστηκε «Πολιτική Θεολογία» δες σχετικά: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.371-397.

[165] Να διευκρινίσουμε εδώ, ότι περιγράφουμε γενικές τάσεις με σημαντικό βαθμό αφαίρεσης. Συνεπώς είναι σαφές, ότι μέσα στη νεωτερικότητα σε πολλές περιπτώσεις η Εκκλησία διατήρησε τον δημόσιο λόγο της και μάλιστα πολλές φορές τον συνέδεσε και με την κρατική σφαίρα. Επίσης εδώ αναφερόμαστε στο ζήτημα κυρίως της αυτοκατανόησης των ενεργειών των υποκειμένων. Διότι η δημόσια λειτουργία δεν είναι επιλογή, αλλά τρόπος υπάρξεως. Η αυτοσυνειδησία αυτού του τρόπου, ο βαθμός εμπλοκής, αλλά και ο τρόπος εμπλοκής είναι που διαφοροποιεί τις εποχές και τις καταστάσεις.

[166] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.111.

[167] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.372-374.

3.1.2 Από τη «Σύνοδο του Μεντεγίν», στη «θεολογία της απελευθέρωσης».

Η θεολογική παραγωγή δεν είναι ποτέ ανεξάρτητη από τις κοινωνικές πραγματικότητες με τις οποίες διαλέγεται και μέσα στις οποίες υπάρχει. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ενεργεί μέσα σε ένα ιδιαίτερα βίαιο κοινωνικό περιβάλλον στις λατινοαμερικάνικες κοινωνίες. Στη διαμόρφωση του χαρακτήρα του κινήματος, κομβικό ρόλο θα παίξουν τα καθημερινά γεγονότα βίας που εκδηλώνονται και ενάντια στις Εκκλησίες και τους ιερείς. Σε πολλές λατινοαμερικάνικες χώρες οι κεντρικές τους κυβερνήσεις είναι στρατιωτικά καθεστώτα τα περισσότερα από τα οποία ανήλθαν στην εξουσία με πραξικοπήματα, και τα οποία χρησιμοποιούσαν απροσχημάτιστα πολλές παραστρατιωτικές ομάδες ασκώντας παρακρατική βία για να αντιμετωπίσουν τις κοινωνικές συγκρούσεις που αναπτύσσονται, απόρροια της κοινωνικής και πολιτικής καταπίεσης. Η παρακρατική βία και καταπίεση γίνεται καθημερινή εμπειρία πολλών χριστιανών, αλλά και πολλών μελών της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, αποκτώντας εν μέρει θεσμικό και κανονιστικό χαρακτήρα ως τρόπος άσκησης πολιτικής. Το αποτέλεσμα αυτής της καθεστωτικής ακραίας βίας ήταν η εξώθηση μεγάλου μέρους του κλήρου στην αντίσταση σε αυτή και στα καθεστώτα από τα οποία πηγάζει.[168]

Κατά το παρελθόν, οι Εκκλησίες είτε σιωπούσαν, είτε συνεργάζονταν με τις αυταρχικές κυβερνήσεις. Σε ολοένα και περισσότερες περιπτώσεις όμως τις δεκαετίες του ΄50 και του ΄60, άρχισαν να εκδηλώνουν έντονα επικριτική θέση.[169] Οι χριστιανοί βλέπουν πλέον: *«[…] τον κόσμο ως πεδίο συγκρούσεων»*.[170] Άλλοτε πάλι, η άνοδος απολυταρχικών καθεστώτων «εκτάκτου ανάγκης», και η αποθάρρυνση της Εκκλησίας για οποιαδήποτε αντιπαράθεση με αυτά, οδήγησε πολλούς χριστιανούς ή και ιερωμένους στην ριζοσπαστικοποίηση, ακόμα και την ένοπλη αντιπαράθεση, τόσο με το κράτος, όσο και με την ίδια την Εκκλησία, όπως στην περίπτωση του ιερέα Καμίλλο Τόρρες.[171] Αυτός ο συγκρουσιακός, διαιρεμένος, διχασμένος κόσμος, είναι ο κόσμος του «πολιτικού», εντός του οποίου συνειδητοποιείται διαρκώς η λατινοαμερικάνικη θεολογία και μεταμορφώνεται σε «θεολογία της απελευθέρωσης». Εξάλλου, η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι μια θεωρητική, συνοδική διαδικασία, αλλά μια πρακτική, εμπειρική άσκηση στο κοινωνικό πεδίο. Και το κοινωνικό πεδίο της είναι η συγκρουσιακή, και συνεπώς πολιτική, Λατινική Αμερική.

---

[168] Ο Μπέρρυμαν αναφέρει χαρακτηριστικά, ότι ειδικά στην Παραγουάη εξαιτίας της απουσίας κάποιας κοινωνικής ή και πολιτικής δύναμης που να μπορεί να αντιπαρατεθεί στη δικτατορία του Αλφρέντο Στρέσσνερ (Alfredo Stroessner: 1912-2006), η Εκκλησία αναλαμβάνει αυτό το ρόλο και μετατρέπεται σε αντιστασιακό σύμβολο. Ως παράδειγμα να αναφέρουμε ότι το 1969 η κυβέρνηση θα διώξει ποινικά μια χριστιανική φοιτητική ομάδα η οποία διαμαρτύρονταν για τα βασανιστήρια των πολιτικών κρατουμένων. Στη διένεξη η εκκλησιαστική ιεραρχία τάσσεται με το πλευρό των φοιτητών. Σε μια άλλη περίπτωση, ο Κολομβιανός ιερέας Έκτορ Γκαλιέγο (Hector Gallego) ο οποίος εργάζονταν μαζί με εργάτες γης στη Σάντα Φε θα εξαφανιστεί μετά από μια μη βίαιη διένεξη με τις αρχές και τους ιδιοκτήτες γης της περιοχής. Η αδιαφορία των αρχών να διερευνήσουν σοβαρά την υπόθεση σε βάθος, φέρνει σε αντιπαράθεση επί μήνες τις πολιτικές αρχές με την επίσημη Εκκλησία της χώρας (Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *Theological Studies,* τχ.34, 1973, σελ.365-366).

[169] Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *Theological Studies,* τχ.34, 1973, σελ.365-366.

[170] Assman Hugo, *Oppresion-liberacion: Desafio a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, σελ.69.

[171] Ο Τόρρες πίστευε πως: *«Η βία προέρχεται από αυτόν που αφαιρεί την μπουκιά από το στόμα του φτωχού και όχι από αυτόν που αμύνεται να συντηρηθεί στη ζωή […] Εμείς οι Χριστιανοί μπορούμε και πρέπει να αγωνιζόμαστε εναντίον της τυραννίας. […]»* (http://e-theologia.blogspot.gr/search/label, πρόσβαση 18/11/2012). Ο ίδιος έλεγε πως ήταν επαναστάτης ως Κολομβιανός, ως κοινωνιολόγος, ως χριστιανός και ως ιερωμένος: *«Σαν Κολομβιανός, γιατί, δεν μπορεί να παραμένει ξένος στους αγώνες του λαού. Σαν κοινωνιολόγος, γιατί, χάρη στην επιστημονική γνώση που έχει της πραγματικότητας, έχει πειστεί πως δεν υπάρχουν αποτελεσματικές τεχνικές λύσεις χωρίς επανάσταση. Σαν χριστιανός, γιατί η ουσία του Χριστιανισμού είναι η αγάπη στον πλησίον, και το καλό της πλειοψηφίας δεν μπορεί να επιτευχθεί παρά μόνο με επανάσταση. Σαν ιερέας, γιατί το δόσιμο του ίδιου του εαυτού σου για τον πλησίον που απαιτεί η επανάσταση, είναι ένας όρος της αδερφικής αγάπης, αδιαχώριστης για την τιμητική ολοκλήρωση της αποστολής σου»* (Camilo Torres Restrepo, *Λαϊκή Ενότητα, Επανάσταση, ο.π.,* σελ.76-77, αλλά και στη δημοσίευση του στην εφημερίδα El Tiempo, (*ο.π.,* σελ.77,78). Ο Τόρρες προσχωρεί στον Στρατό Εθνικής Απελευθέρωσης (E.L.N.) τον Οκτώβριο του ΄65, σε ένα αντάρτικο το οποίο ασπάζεται την επαναστατική πολιτική του Φιντέλ Κάστρο (Παπαθανασίου Θανάσης, «Ο παπάς δίπλα στον Τσε», *Ελευθεροτυπία,* 23 Νοεμβρίου 2007). Στις 15 Φεβρουαρίου του 1966 σε μια συμπλοκή με κυβερνητικές δυνάμεις σκοτώνεται, χωρίς να έχει σκοτώσει έως τότε κανέναν. Ο Τόρρες γίνεται μια προδρομική μορφή για τη «θεολογία της απελευθέρωσης».

Μετά τη «Σύνοδο του Μεντεγίν», και μέσα σε αυτό το υπερπολιτικοποιημένο περιβάλλον, ο Γκουτιέρρεζ το 1970 δημοσιεύει το πιο πολυδιαβασμένο άρθρο για την «ανακαινισμένη» λατινοαμερικάνικη θεολογία, με τίτλο: «Σημειώσεις για μια θεολογία της απελευθέρωσης».[172] Την επόμενη χρονιά η θεολογική σκέψη συστηματοποιείται και ο Γκουτιέρρεζ εκδίδει το έργο-σταθμό, «Θεολογία της Απελευθέρωσης» (Teología de la liberación).[173] Το όνομα «θεολογία της απελευθέρωσης» καθιερώνεται ως δηλωτικό του θεολογικού ρεύματος αλλά και κινήματος των λατινοαμερικάνων ιερέων και των λαϊκών χριστιανών, που σύμφωνα με τον σημαντικό ρωμαιοκαθολικό Βέλγο θεολόγο Έντουαρντ Σίλλεμπεξ (Edward Cornelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx: 1914-2009), ακολουθούν: *«[…] το πνεύμα του Μεντεγίν, εκφρασμένο σε θεολογία».*[174] Το βιβλίο του Γουτιέρρεζ δεν συνοψίζει απλά αυτά που είχαν ειπωθεί στην επισκοπική «Σύνοδο του Μεντεγίν», αλλά ταυτόχρονα ευνοεί τη θεολογική παραγωγή προς οδούς που ούτε καν η Σύνοδος είχε διανοίξει.

Για τον Γκιμπελλίνι, η «θεολογία της απελευθέρωσης» περιοδολογείται σε τρεις φάσεις·[175] την πρώτη, την ονομάζει «φάση της προετοιμασίας» (1962-1968). Είναι η περίοδος από την Β΄ Βατικανή Σύνοδο μέχρι την 2η Επισκοπική Σύνοδο των λατινοαμερικάνων Επισκοπών στο Μεντεγίν της Κολομβίας που εξειδίκευσε και ενσωμάτωσε τις αποφάσεις της Βατικανής Συνόδου στις πραγματικότητες της Λατινικής Αμερικής.[176] Είναι η περίοδος ωρίμανσης των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» και της ριζοσπαστικοποίησης πολλών επισκόπων, ιερέων και λαϊκών χριστιανών. Την δεύτερη φάση, την ονομάζει «φάση της διατύπωσης» (1968-1975) και την προσδιορίζει χρονικά από τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» μέχρι τη «Σύνοδο στο Ντητρόιτ» τον Αύγουστο του 1975, που ονομάστηκε «Η Θεολογία στις Αμερικές» (Theology in the Americas). Στη «Σύνοδο του Ντητρόιτ» συναντιούνται οι λατινοαμερικάνοι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» με αυτούς της «Μαύρης Θεολογίας» και της «Φεμινιστικής Θεολογίας»,[177] και πλέον μιλούν όλοι μαζί για «Θεολογίες της Απελευθέρωσης» στον πληθυντικό.[178] Η Τρίτη φάση, ονομάζεται «φάση της συστηματοποίησης» και συμπίπτει με την ίδρυση του «Οικουμενικού Συνδέσμου των Θεολόγων του Τρίτου Κόσμου» (ASETT/EATWOT) το 1976 οπότε και εντάσσεται η «θεολογία της Απελευθέρωσης» στο πλαίσιο της «θεολογίας του Τρίτου Κόσμου».[179]

Μέσα σε αυτά τα χρόνια, η λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης», αφενός οπισθοχώρησε από τον αρχικό της ενθουσιασμό και την δυναμική της σε ότι αφορά την αρχική περιοχή της δράσης της, αφετέρου όμως διασφάλισε τον οικουμενικό της χαρακτήρα ερχόμενη σε διάλογο με τις άλλες «θεολογίες της απελευθέρωσης» που εμπνεύστηκαν από αυτή. Αν και παράγοντας ιστορικής καινοτομίας στη θεολογική σκέψη

---

[172] Gustavo Gutierrez, «Notes for a Theology of Liberation», *Theological Studies,* τχ.31, 1970, σελ.243-261.

[173] Gustavo Gutierrez, *Teología de la liberación: Perspectivas*, C.E.P., Lima, 1971. Για την εργασία χρησιμοποιήθηκε και η μετάφραση στα αγγλικά της έκδοσης του 1988 από όπου και η μετάφραση της ελληνικής έκδοσης από τις εκδόσεις «Αρτος Ζωής» (Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation,* Introduction, trans. and Edited. Sister Caridad Inda and John Eagleson, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988 (1973)).

[174] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.431.

[175] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.429-430 και 443.

[176] Σε αυτή την περίοδο της «φάσης της προετοιμασίας» θα συμβάλλουν πολλά σημαντικά κείμενα και οδηγίες της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, όπως για παράδειγμα η επίσημη οδηγία: «Λαϊκή πρόοδος» («Populorum Progressio») ή και το «Γράμμα δεκαέξι επισκόπων του Τρίτου Κόσμου («Letter of Sixteen Bishops of the Third World»).

[177] Για την Μαύρη Θεολογία και τη Φεμινιστική Θεολογία δες τα αντίστοιχα κεφάλαια στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.475-506, και σελ.515-541. Επίσης δες μεταφρασμένα στα ελληνικά, για τη «Μαύρη Θεολογία» τα: Wilmore S. Gayraud, «Θρησκεία και ριζοσπαστισμός στο χώρο του μαύρου πληθυσμού», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984., σελ.144-151, και: Boesak Allan, «Η θεολογία και ο απελευθερωτικός αγώνας των μαύρων στη Νότια Αφρική», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984, σελ.152-164, ενώ για τη φεμινιστική θεολογία το: Kalven Janet, «Δεκαπέντε χρόνια αναβρασμού», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση*, Γόρδιος, Αθήνα, 1984, σελ.88-97.

[178] Αυτή τη δεύτερη φάση ο Τζιμπελλίνι τη διακρίνει σε δύο υποπεριόδους: η πρώτη, από τη Σύνοδο του Μεντεγίν έως και το 1972, οπότε και η «θεολογία της απελευθέρωσης» χάνει τον αρχικό της ενθουσιασμό, και από το 1972 έως το 1975 την περίοδο της «αιχμαλωσίας» και της «εξορίας» όπου το κίνημα δέχεται μια οπισθοχώρηση εξαιτίας και των πολλών επιθέσεων και αντιπαραθέσεων μέσα στην ρωμαιοκαθολική Εκκλησία, αλλά και στην καθημερινή της δράση (Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.430).

[179] Για τις «θεολογίες του Τρίτου Κόσμου», δες: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.555-605.

και πράξη, και πηγή έμπνευσης για άλλους, η λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν επέδειξε κανένα ηγεμονισμό στις σχέσεις της με τις άλλες «θεολογίες της απελευθέρωσης», σε αντίθεση με τη δυτική ρωμαιοκαθολική Εκκλησία σε όλο το ιστορικό της παρελθόν. Αυτή η διαφοροποίηση στη συμπεριφορά, είναι οπωσδήποτε συνέπεια της πολιτισμικής διαφοροποίησης των δύο πολιτισμικών τρόπων. Ο οικουμενικός αυτός χαρακτήρας της «θεολογίας της απελευθέρωσης», δεν διασφαλίστηκε από μια αφομοιωτική και καθολική θεολογική παραγωγή και πρακτική. Αντίθετα, διασφαλίστηκε με τον σεβασμό στην ετερότητα και την ιδιαιτερότητα των συμμετεχόντων, συνομιλούντων και συνεργαζόμενων απελευθερωτικών θεολογιών, μέσα από τις κοινές συναντήσεις ανταλλαγής εμπειριών και τον δημιουργικό διάλογο, αλλά και τις κοινές τους δράσεις. Υπήρξε ως οικουμενικός τρόπος συνύπαρξης και αλληλοαναγνώρισης των Εκκλησιών της απελευθέρωσης, μέσα από μια ενότητα και ισότητα ετεροτήτων.

Μιλάμε για λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης». Είναι όμως η «θεολογία της απελευθέρωσης» μια ολοκληρωμένη ενιαία αλλά και συστηματική θεολογική σκέψη; Είναι γεγονός, ότι διαβάζοντας κείμενα θεολόγων του κινήματος διαπιστώνουμε ότι δύσκολα βρίσκουμε μια συστηματική θεολογία όπως στον δυτικό ρωμαιοκαθολικισμό ή και τον προτεσταντισμό. Το αρχικό κείμενο του Γκουτιέρρεζ είναι ένα ιδιαίτερα συστηματικό και πλήρες κείμενο. Γι΄αυτό ίσως είναι και το πιο χαρακτηριστικό κείμενο αποτελώντας θεμελιακή βάση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» (και αυτής της εργασίας). Αν λοιπόν ενδιαφερόμαστε για μια συστηματική, ακαδημαϊκή, σχολαστική θεολογική σκέψη, δύσκολα θα την βρούμε στη «θεολογία της απελευθέρωσης». Μια τέτοια θεολογική παραγωγή παρατηρείται κυρίως στην Ευρώπη και ειδικότερα σε περιβάλλοντα όπου παραδοσιακά έχει αναπτυχθεί και μια κουλτούρα ενός τέτοιου διαλόγου και ανάλογων επιστημονικών πειθαρχιών. Στη Λατινική Αμερική ο ακαδημαϊκός διάλογος αυτού του επιπέδου ή του επιστημονικού τρόπου έκφρασης ενός πρακτικού λόγου, δεν ήταν ποτέ ιδιαίτερα αναπτυγμένος. Πλήθος από κείμενα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι εμπειρικά κείμενα, βιογραφικά, διακηρυκτικά, κείμενα διατύπωσης σκέψεων, συνεντεύξεις και διαλέξεις.

Αυτή όμως ακριβώς η θεολογική παραγωγή του δυτικού κόσμου καταγγέλεται από τη λατινοαμερικάνικη θεολογία η οποία και θα διαχωρίσει τη θέση της. Στη δύση, αναπτύχθηκαν μέσα στα ακαδημαϊκά περιβάλλοντα θεολογικά ρεύματα που πήραν και τα ανάλογα ονόματα. Στον τόμο του Γκιμπελλίνι παρουσιάζονται πολλά από αυτά: «θεολογία της ελπίδας», «Φεμινιστική θεολογία», «Υπαρξιστική θεολογία», «Διαλεκτική θεολογία», «Ερμηνευτική θεολογία» κ.λ.π. (βεβαίως και «θεολογία της Απελευθέρωσης). Όλες αυτές όμως οι θεολογικές προσεγγίσεις, για πολλούς λατινοαμερικάνους θεολόγους, όπως παράδειγμα για τον Ούγκο Ασσμάν, είναι θεολογίες των πλούσιων χωρών, των οποίων οι θεολόγοι έχουν γίνει «αναίσθητοι» σε ότι αφορά την πραγματικότητα της καταπίεσης και ιδεολογικοποιούν την πραγματικότητα θεολογώντας. Δεν κάνουν δηλαδή θεολογία, αλλά ιδεολογία. Έτσι υποτιμούν το πολιτικό θέμα της σχέσης άνθρωπος-φύση-άνθρωπος, θέτοντας μόνο το τεχνικό της σχέσης άνθρωπος-φύση, ασχολούμενοι με θέματα που δεν είναι τα σημαντικότερα σήμερα στον κόσμο.[180] Για να θεολογήσεις, για τους θεολόγους της «θεολογίας της απελευθέρωσης» πρέπει να είσαι θεολόγος του «Τρίτου Κόσμου» εκεί που ζεις μαζί με τους «κολασμένους της γης». Υπό το πρίσμα του βιώματος και της αγάπης που υπάρχει σε αυτό, η θεολογική πτυχή παραμένει πάντα παρούσα. Συνεπώς, ο εμφανής σχολαστικισμός της διατύπωσης και η συστηματικότητα/πειθαρχία της δυτικής θεολογίας, προκύπτει ενδεχομένως από την ιδεολογικοποίηση της πραγματικότητας, από μια δημιουργία ενός κλειστού συστήματος σκέψης. Συνεπώς η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως περισσότερο κινηματική θεολογία της στράτευσης και της πράξης και όχι της ακαδημαϊκής ενεργητικότητας, δεν εμφανίζει την συστηματικότητα των δυτικών θεολογιών. Είναι όμως ενιαίο θεολογικό ρεύμα;

[180] Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.391.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι ένα απόλυτα ενιαίο θεολογικό πλαίσιο ιδεών και πρακτικών συμπεριφορών. Επαναλαμβάνοντας τη διάκριση του Τζιμπελλίνι που παραθέσαμε στην εισαγωγή, διαπιστώνουμε ότι στο πλαίσιο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» λειτουργούν αρκετά θεολογικά ρεύματα τα οποία τα ομαδοποιεί σε τέσσερα: *«[...] α) μια θεολογία που αναπτύσσεται έχοντας ως αφετηρία την ποιμαντική πρακτική της εκκλησίας [...] εστιάζει το ενδιαφέρον της περισσότερο στις ποιμαντικές και πνευματικές όψεις της απελευθέρωσης και λιγότερο στις πολιτισμικές και κοινωνικοπολιτικές β) μια θεολογία που ξεκινά από την πρακτική των λαών της Λατινικής Αμερικής [...] αυτό το θεολογικό ρεύμα δεν ευνοεί τόσο τις κοινωνικοπολιτικές, όσο τις πολιτισμικές όψεις του λαϊκού ήθους γ) μια θεολογία με αφετηρία την ιστορική πρακτική [...] το ρεύμα αυτό αναδεικνύει στο πλαίσιο της ολοκληρωτικής απελευθέρωσης, τη σπουδαιότητα των κοινωνικοπολιτικών όψεων της απελευθέρωσης δ) μια θεολογία με αφετηρία την πρακτική των επαναστατικών ομάδων: σε αυτήν δεσπόζει η συζήτηση για την επαναστατική πολιτική δράση των χριστιανικών ομάδων»*.[181] Ακόμα όμως και με αυτές τις διαφοροποιήσεις, κάποια κοινά στοιχεία σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό παραμένουν ενεργά, προσδιορίζοντας μια κοινή αναφορικότητα και παραπεμπτικότητα αυτών των τάσεων στην κοινή τους εμπειρία μέσα στο χρόνο.

Το 1979, δέκα χρόνια μετά τη «Σύνοδο στο Μεντεγίν», πραγματοποιείται η 3η Επισκοπική Σύνοδος των λατινοαμερικάνικων Επισκοπών στην Πουέμπλα στο Μεξικό (27 Ιανουαρίου-13 Φεβρουαρίου 1979). Στα συμπεράσματα της Συνόδου διαβάζουμε μια επιβεβαίωση των προηγούμενων δεσμεύσεων, ενώ ο σκοπός θα τεθεί με ακόμα μεγαλύτερη σαφήνεια: *«Διακηρύττουμε την ανάγκη μεταστροφής σύνολης της Εκκλησίας σε μια ελεύθερη απόφαση υπέρ των φτωχών, με στόχο την επίτευξη της ολοκληρωτικής απελευθέρωσης τους»*.[182] Μετά από δέκα χρόνια από την ιδρυτική της πράξη, η «θεολογία της απελευθέρωσης» είχε αποκτήσει σαφή ταυτότητα.[183] Στην επόμενη ενότητα αναλύουμε αυτή την κοινή εμπειρία και ταυτότητα των διαφορετικών θεολογικών λόγων και τρόπων που συμπεριλαμβάνονται σε αυτό που ονομάζουμε ιστορικά «θεολογία της απελευθέρωσης».

[181] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.442.

[182] Σημείωση 1134 , στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.432.

[183] ο Λεονάρντο Μποφφ περιγράφει αυτή την ταυτότητα ως εξής: *«Η θεολογία της απελευθέρωσης προσπαθεί να δομήσει μια ερμηνευτική ανάγνωση της πραγματικότητας με αφετηρία τους φτωχούς και από ενδιαφέρον για την απελευθέρωση των φτωχών. Στην προσπάθεια της αυτή, χρησιμοποιεί τις επιστήμες του ανθρώπου και της κοινωνίας, στοχάζεται θεολογικά και αξιώνει μια ποιμαντική δράση στο πλευρό των καταπιεσμένων»* (Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.438).

3.2 Η ταυτότητα του κινήματος

3.2.1 Η «θεολογία».

«Πιστεύω ότι τους μάρτυρες τους κάνει η πίστη.
Δεν πιστεύω ότι γίνεται κανείς μάρτυρας
απλά και μόνο επειδή περιμένει μια επιβράβευση ή γιατί φοβάται κάποια τιμωρία […]»
Fidel Castro[184]

3.2.1.1. Το πρωτείο της πίστης.

Το πρώτο χαρακτηριστικό στοιχείο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι βεβαίως ότι είναι θεολογία. Υπάρχει δηλαδή το πρωτείο της θρησκευτικής πίστης που αναφέρεται και παραπέμπει στο Θεό. Η χριστιανική πίστη καθίσταται η αφετηρία και η πηγή κάθε θεολογικού στοχασμού, κάθε θεολογούμενης πρακτικής δράσης.

Ο θεολογικός στοχασμός της «θεολογίας της απελευθέρωσης», ως απόρροια της πίστης, δεν αποτελεί μια νοητική άσκηση διερεύνησης του υπερβατικού Θεού, μια σχολαστική εννοιολόγηση θείων ιδιοτήτων και λογικών συνεπαγωγών που οδηγούν σε Αυτόν και την «αλήθεια» του κόσμου. Δεν είναι μια θεωρία περί Θεού ή μια ιδεολογία που συμπυκνώνει τις εντολές και τις βουλήσεις Του. Βεβαίως δεν υποτιμάται καθόλου η θεωρία, ή η νοητική λειτουργία της λογικής σκέψης, αλλά δεν αποκτά κάποια προτεραιότητα έναντι άλλων λειτουργιών της ανθρώπινης ύπαρξης, ούτε και διατηρεί την αποκλειστικότητα στον τρόπο που η ύπαρξη αναζητά το μέτρο και την αλήθεια της. Η πίστη προηγείται της διανοητικής επεξεργασίας της, καθώς ταυτίζεται με την όλη ενεργούσα ύπαρξη, καθίσταται ο τρόπος που αυτή υπάρχει.

Από την άλλη, η πρακτική δραστηριότητα της «θεολογίας της απελευθέρωσης», ως απόρροια της πίστης, δεν αποτελεί μια αδιαφιλονίκητη πρακτική θεολογία κάποιας αδιαμφισβήτητης «πρακτικής της πίστης» χωρίς θεωρητικό στοχασμό, ένας επιβεβαιωμένος από την πίστη κοινωνικός ακτιβισμός, χωρίς διανοητική απορία και κριτικό στοχασμό, αλλά αντίθετα ο τελευταίος αποτελεί: *«[…] ένα μόνιμο καθήκον της θεολογίας»*.[185] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» σχετίζεται άμεσα με την ορθολογικότητα και την έλλογη γνώση, άρα και με τις επιστήμες, όπως τη ψυχολογία, τη βιολογία και την κοινωνιολογία.[186] Ο θεολογικός στοχασμός δεν γίνεται ερήμην των επιστημών και του ίδιου του κόσμου, ως ένα κλειστό πεδίο ενδιαφέροντος αναφερόμενο μόνο στην πίστη. Η πίστη διατηρεί το πρωτείο της αλλά μέσα στον κόσμο, σχετιζόμενη με αυτόν, αναφερόμενη σε αυτόν. Πίστη και κόσμος, πίστη και άνθρωπος τίθενται στο επίκεντρο της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Ο θεολογικός στοχασμός συνδέεται με την πράξη, ενώ αποτελεί πράξη και ο ίδιος. Εντάσσεται μέσα στις κοινωνικές και πολιτισμικές σχέσεις και στη σχέση της πλάσης με το Θεό. Έτσι συντίθεται η συνολική ανθρώπινη εμπειρία που αποτελεί την αφετηρία της θεολογικής παραγωγής, τόσο στο επίπεδο των ιδεών, όσο και στην πρακτική συμπεριφορά του πιστού. Όπως διασαφηνίζει ο πάτερ Σομπρίνο: *«[…] Η θεολογία μας είναι πνευματική, ορισμένες φορές έχει λεχθεί ότι η θεολογία της απελευθέρωσης στηρίζεται στην καλή πίστη και στην*

---

[184] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.141.

[185] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.100.

[186] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.100. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» εστιάζει ως επί το πλείστον στην κοινωνιολογία. Από αυτή την οδό θα συναντηθεί η θεολογία με τον μαρξισμό, ακόμα και αν αυτή η συνάντηση σημαίνει μια γόνιμη αντιπαράθεση (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.108).

πνευματικότητα, και όχι στη γνώση [...] αλλά πιστεύω ότι οι καλύτεροι θεολόγοι αφήνουν την πνευματική εμπειρία, την εμπειρία με το Θεό, να σχηματοποιεί την ακαδημαϊκή δραστηριότητα τους ως θεολόγων».[187]

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» εδράζεται πάνω στο στέρεο υπόστρωμα της ιστορίας του «κτιστού» και της επικοινωνίας του, συσχέτισης του με το «άκτιστο». Η ίδια η ιδιαιτερότητα της κάθε σχέσης ανάμεσα στα υπαρκτά, δημιουργεί την μοναδικότητα του τρόπου της ύπαρξης τους. Συνεπώς η «θεολογία της απελευθέρωσης» θέτει στο επίκεντρο ένα ανθρωποκεντρικό ενδιαφέρον, και αναφέρεται και παραπέμπει εμπειρικά στον τρόπο που υπάρχει ο κάθε συγκεκριμένος άνθρωπος μέσα στην ιστορία. Ούτε μια γενική και αφηρημένη θεολογία είναι, ούτε στο υπερβατικό ενδιαφέρον περιορίζεται κατά προτίμηση, εγκαταλείποντας τον κόσμο του κτιστού στην προσωρινότητα και την φθαρτότητα του. Είναι μια συγκεκριμένη θεολογία της Λατινικής Αμερικής που αντιμετωπίζει τα μεγάλα προβλήματα της περιοχής με τη συνδρομή του φωτισμού του γεγονότος της πίστης. Συνεπώς υπάρχει ένα πρωτείο πίστης.

Πρωτείο στην πίστη όμως υπάρχει σε κάθε θεολογία. Τι το ιδιαίτερο εν τέλει κομίζει η λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης»; Στο επίκεντρο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» τοποθετείται και ένα ενδιαφέρον για την ιστορία, την κοινωνία και την πολιτική δράση. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι υπάρχει ένα πολιτικό πρωτείο στη θεολογία της, αν και η πολιτική πρακτική τίθεται στο επίκεντρο της (σε αρκετές περιπτώσεις θεολόγων και χριστιανικών κινήσεων αυτή η κεντρικότητα του πολιτικού στοιχείου, οδήγησε σε μια σύγχυση των ενδιαφερόντων και των προτεραιοτήτων σε σημείο να θολώνει η διάκριση του θεολογικού τρόπου και του πολιτικού). Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι αποκλειστικά ένας στοχασμός για την πολιτική δράση και τους κανόνες της, ούτε απλά μια χριστιανική πολιτική πρακτική, γιατί τότε δεν θα διέφερε από κάποια πολιτική οργάνωση ή πολιτική κίνηση ακόμα και αν η πολιτική ιδεολογία τους είχε αντικατασταθεί από μια θεολογία. Ούτε δεσμεύει την πολιτική δράση σε εκκλησιαστικές και χριστιανικές αρχές, αφού δεν είναι μια αμιγώς «πολιτική θεολογία», ούτε μια απόπειρα εγκαθίδρυσης θεοκρατικού καθεστώτος από μια εκκλησιαστική ιεραρχία που οριοθετεί, θεσπίζει τους θεσμούς και τη λειτουργία τους, προσεγγίζοντας το πολιτικό γεγονός ως άμεση απόρροια θεϊκών κανόνων και θεϊκών βουλήσεων. Ο Μετζ τονίζει ότι κάτι τέτοιο θα οδηγούσε σε μια πολιτικοποίηση της εσχατολογίας και σε μια ιδεολογικοποίηση της πολιτικής.[188] Είναι κυρίως η έντονη πολιτική εμπλοκή των θεολόγων του κινήματος και των λαϊκών χριστιανών, η οποία αν και έπεται της πίστης τους, είναι κυρίως αυτή που προσδίδει ταυτότητα στο συγκεκριμένο θεολογικό φαινόμενο και το μετατρέπει από καθαρό θεολογικό ρεύμα και σε κοινωνικό και πολιτικό κίνημα. Ο Θεός εντούτοις, και η πίστη δεν χάνεται ποτέ από τον ορίζοντα της.

Πως όμως κατορθώνει να μετέχει η πίστη και η θεολογία που απορρέει από αυτή, στην πολιτική και κοινωνική πρακτική, πως σχετίζεται μαζί τους χωρίς να εκτροχιαστεί σε ακραίο φονταμενταλισμό ή να οπισθοχωρήσει έντρομη μπροστά σε αυτό το ενδεχόμενο πίσω στη θεολογική ιδιώτευση και στην ιδρυματοποίηση μιας ατομικής αυτοβελτίωσης του εαυτού και διασφάλισης του εύθραυστου ψυχισμού; Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν αποτελεί η ίδια μια πολιτική ηθική οπότε και θα οδηγούνταν στον πειρασμό να αποπειραθεί να «κατεβάσει» τη «Βασιλεία των Ουρανών» στη γη. Αν κατανούσε κατ΄αυτό τον τρόπο τον εαυτό της, ο κίνδυνος του θεοκρατικού φονταμενταλισμού θα ήταν ορατός.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» εδράζεται στην πίστη και είναι πρωτίστως μια θεολογία, συνεπώς μια θεολογική ερμηνευτική του κόσμου και άρα και κάθε πολιτικής ηθικής και πολιτικής και κοινωνικής πρακτικής εμπειρίας. Γίνεται βεβαίως και ένας πολιτικός στοχασμός που πηγάζει από την ερμηνεία του Λόγου και των

[187] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.64 (αλλά και: Gustavo Gutierrez, «Speaking about God», *Concilium,* τχ.171, Φεβρουάριος 1984, σελ.27-31).
[188] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.380.

πράξεων του Κυρίου και των αποστόλων του. Ως όμως πολιτικός στοχασμός διατηρεί το πεδίο της ενδεχομενικότητας και της αμφιβολίας ανοικτό. Η θεολογία θέτει την πίστη και την πολιτική, την πηγή και το έργο της, σε διάλογο. Δεν προσδιορίζει η θεολογία εξ αρχής τι πρέπει πολιτικά να κάνει κανείς, δεν αναλαμβάνει το στόχο το ήθος του τρόπου της να γίνει πολιτική ηθική, αλλά ελέγχει και κρίνει αυτό που κάποιος αποφάσισε να κάνει γενικά, και άρα και στο δημόσιο πολιτικό χώρο ειδικά. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» παραμένει «γενικά» μια θεολογία, αλλά χαρακτηρίζεται από το «ειδικό» πολιτικό της ενδιαφέρον. Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» υπάρχει μια στράτευση στην υπόθεση της απελευθέρωσης του ανθρώπου, όμως το πως πολιτικά θα καταστεί αυτή εφικτή, δεν προκύπτει από κάποιο θεολογικό κείμενο που αντανακλά επακριβώς την πίστη στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο, από κάποιο θεολογικό αυθεντικό στοχασμό. Η πολιτική ένταξη του κάθε πιστού, θεολόγου, ιερέα ή και λαϊκού, καθίσταται έτσι μια πολιτική επιλογή, μια απόφαση σχετιζόμενη με τη θεολογική του θέση, αλλά εν τέλει ανεξάρτητη από αυτή. Και είναι ανεξάρτητη η πολιτική τοποθέτηση από τη θεολογική τοποθέτηση γιατί δεν απορρέει ούτε και προκύπτει από αυτή, αλλά σχετίζεται μαζί της, αφού ελέγχεται και κρίνεται από αυτή. Η θεολογική στάση, ο θεολογικός τρόπος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι μια κριτική στάση, ένας κριτικός στοχασμός: *«[…] απέναντι στους οικονομικούς, κοινωνικούς και πολιτισμικούς παράγοντες της ζωής και της σκέψης της χριστιανικής κοινότητας […] μια κριτική θεωρία, υπό το φως του Λόγου που γίνεται δεκτός μέσω της πίστης, η οποία εμπνέεται από μια πρακτική στόχευση και, ως εκ τούτου, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιστορική πράξη».*[189]

Ο Γκουτιέρρεζ διευκρινίζει πως: *«[…] πρόκειται για θεολογική κρίση περί πίστης, ελπίδας και αγάπης έτσι ακριβώς όπως βιώνονται στη στράτευση στην απελευθέρωση»*.[190] Η θεολογία καθίσταται ένας κριτικός στοχασμός υπό το φως του Λόγου του Θεού και ως τέτοιος: *«[…] βρίσκει καταφύγιο στην πίστη, ως στοχασμός περί της ιστορικής πράξης και συνεπώς της παρουσίας των χριστιανών στον κόσμο […]».*[191] Δεν υπαγορεύει η θεολογία την πολιτική πρακτική, αλλά ερμηνεύεται και εμπνέεται η πολιτική πρακτική από το φως του Ευαγγελίου, αφού: *«Κατά βάθος συμβάλλει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ώστε η στράτευση στην απελευθέρωση να έχει περισσότερες επιρροές από το Ευαγγέλιο, να είναι πιο αυθεντική, συγκεκριμένη και αποτελεσματική».*[192]

Εντέλει, και αυτό είναι το σημαντικότερο σημείο της «θεολογίας της απελευθέρωσης», και η ίδια η θεολογία επηρεάζεται και εμπνέεται, ή ακόμα και κρίνεται και ερμηνεύεται από την πολιτική στράτευση για την απελευθέρωση, αφού: *«[…] είναι ο καρπός της αντανάκλασης της πίστης που έχει η χριστιανική κοινότητα όντας βυθισμένη σε μια πραγματικότητα».*[193] Η πίστη είναι ο πυρήνας του θεολογικού τρόπου. Η θεολογία της

---

[189] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.111,112.

[190] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.*, σελ.500, υποσημείωση α.

[191] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.*, σελ.269.

[192] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.*, σελ.270. Αντίστοιχα ο Α.Νικολαϊδης αναφερόμενος σε μια «Ορθόδοξη Πολιτική Θεολογία» αναφέρει: *«Μια Ορθόδοξη Πολιτική Θεολογία μπορεί να βοηθήσει στη συνειδητοποίηση της πολιτικο-κοινωνικής κρίσης και να προσδώσει προοπτικές υπέρβασης της»* (Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, Τέτριος, Κατερίνη, 1987, σελ.165). Αυτό δεν σημαίνει ότι η θεολογία θα συνδεθεί με κάποιο κόμμα ή θα ιδρύσει κόμμα, ότι θα αναλάβει η Εκκλησία κρατική εξουσία ή ότι θα ταυτιστεί η θεολογία με κάποιο κοινωνικοπολιτικό σύστημα. Ο ρόλος μίας «Ορθόδοξης Πολιτικής Θεολογίας» είναι κυρίως ρόλος κριτικός από θεολογική σκοπιά, ακόμα και των πολιτικών επιλογών, στο κατά πόσο αυτές ευνοούν ή αντιπαρατίθενται στην ανάπτυξη της αγάπης και της χριστιανικής ελευθερίας του προσώπου. Συνεπώς ο λόγος αυτός καθίσταται λόγος πολιτικός, ως λόγος δημόσιος για τις υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις. Η αγάπη είναι το κίνητρο της θεολογίας, και η πολιτική η συνέπεια της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου και της Εκκλησίας, ειδικά σε μια ιστορική εποχή όπως το πλαίσιο της νεωτερικότητας, όπου η πολιτική καταλαμβάνει μεγάλο μέρος της δημόσιας κοινής ζωής. Η «Ορθόδοξη Πολιτική Θεολογία» του Νικολαϊδη και η «θεολογία της απελευθέρωσης» ακολουθούν κοινούς θεολογικούς δρόμους.

[193] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.*, σελ.66. Ο Μπέττο συνεχίζει: *«Έτσι, όλοι οι χριστιανοί κάνουν θεολογία, όπως όλες οι νοικοκυρές στην αγορά κάνουν οικονομία. Ωστόσο δεν είναι όλες οι νοικοκυρές οικονομολόγοι, όπως ούτε όλοι οι χριστιανοί είναι θεολόγοι. Θεολόγοι είναι εκείνοι που κατέχουν τις επιστημονικές βάσεις της θεολογίας και την ίδια στιγμή συλλαμβάνουν την αντανάκλαση της πίστης της κοινότητας και την επεξεργάζονται συστηματικά»* (*ο.π.*, σελ.66-67).

«θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι ο καρπός, η συνέπεια της σχέσης πίστης και κόσμου, πίστης και πραγματικότητας έτσι όπως η σχέση ενεργείται μέσα στον συγκεκριμένο ιστορικό της χρόνο και χώρο.

3.2.1.2. Θεολογία «δεύτερης ενέργειας». Η σημασία του πολιτικού.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, αν η θεολογία είναι αποκλειστικά μια κριτική ματιά αυτού του κόσμου υπό το φως της πίστης όπως αυτή ενεργεί μέσα σε αυτόν, πως δικαιολογείται για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», αφενός η σημασία του πολιτικού γεγονότος για τη θεολογία της, αλλά κυρίως η άμεση πολιτική εμπλοκή πολλών ιερέων και θεολόγων της, αλλά και λαϊκών χριστιανών; Γιατί δεν παρέμειναν στην θεολογική κριτική στάση της πολιτικής υπό το φως της πίστης και επέλεξαν να γίνουν και οι ίδιοι αντικείμενο αυτής της κριτικής σκοπιάς, εμπλεκόμενοι άμεσα με την πολιτική πρακτική;

Όπως είπαμε η προτεραιότητα αλλά και η πηγή της «θεολογίας της απελευθέρωσης» όπως και κάθε θεολογίας είναι η πίστη. Η εμπειρία της πίστης προηγείται των πάντων. Συνεπώς η ίδια η θεολογία έπεται της εμπειρίας της πίστης. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι συνεπώς μια θεολογία «δεύτερης ενέργειας», αφού η «πρώτη ενέργεια» είναι η εμπειρία της πίστης και της πνευματικότητας της.[194] Ο πάτερ Σομπρίνο θα πει: *«Από την αρχή, οι θεολόγοι της απελευθέρωσης είχαν επιμείνει ότι η θεολογία τους είναι μια δευτερεύουσα ενέργεια (συνέπεια), και αυτό που είναι πρωτεύον είναι η εμπειρία της πίστης και της απελευθερωτικής πράξης […]»*.[195] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως δεύτερη ενέργεια, αποτελεί κοινωνικό και ιστορικό γεγονός σχέσης. Είναι στοχασμός και πρακτικός τρόπος που εκκινεί από την πίστη, ενεργεί κοινωνικά, και συνεπώς βρίσκεται διαρκώς σε κίνηση και μεταβολή μέσα στην ιστορική κίνηση και μεταβολή. Ως τρόπος κοινωνικός, είναι τρόπος δημόσιος και συνεπώς καθώς στοχάζεται για τα ανθρώπινα, στοχάζεται και για τα κοινά, δημόσια ζητήματα, συνεπώς για τα πολιτικά ζητήματα. Η διάκριση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» από άλλες θεολογίες έγκειται όπως επισημάναμε συν τοις άλλοις και στην έμφαση της στην πολιτική και κοινωνική σφαίρα η οποία έχει δευτερεύουσα σημασία σε σχέση με το γεγονός της πίστης, όπως όμως και η ίδια η θεολογία. Ο πιστός μπορεί συνεπώς να πολιτεύεται όπως και να θεολογεί. Αν και σε μεγάλο τμήμα της «θεολογία της απελευθέρωσης» η πολιτική τίθεται στο επίκεντρο της και το δευτερεύον γίνεται το κύριο χαρακτηριστικό της, εντούτοις αυτό δεν είναι πρόβλημα, αφού και ως «θεολογία», και ως «πολιτική θεολογία» παραμένει μια «Δεύτερη Ενέργεια» χωρίς να αναιρείται το πρωτείο της πίστης που φωτίζει και τις δύο επακόλουθες της ενέργειες.

Το γεγονός της πίστης παραμένει βασικό θεμέλιο, το μέτρο που κρίνει την πολιτική και κοινωνική πρακτική, όπως κρίνει και τη θεολογία. Έτσι η θεολογία μπορεί να ασχολείται με την πολιτική γενικά και ειδικότερα η «θεολογία της απελευθέρωσης» να δίνει μεγάλη έμφαση σε αυτή, μέσα στις ιδιαίτερες συγκρουσιακές και συνεπώς ακραία πολιτικές καταστάσεις της Λατινικής Αμερικής, παραμένοντας σαφώς μια θεολογία χωρίς να χρειάζεται να μετασχηματιστεί ή να διολισθήσει σε μια καθαρά πολιτική οργάνωση ή επιστημονική ομάδα. Διότι η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν αποτελεί απλά μια ιστορική ματιά πάνω στα κοινωνικά προβλήματα, αλλά για τον Λεονάρντο Μποφφ είναι: *«[…] κριτικός στοχασμός πάνω στην ανθρώπινη πρακτική (των ανθρώπων γενικά και των χριστιανών ειδικά), στο φως της πρακτικής του Ιησού και των*

[194] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.433, 434, 438-439, αλλά και: Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.56-57.
[195] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.64 (αλλά και: Gustavo Gutierrez, «Speaking about God», *Concilium,* τχ.171, Φεβρουάριος 1984, σελ.27-31).

απαιτήσεων της πίστης».[196] Δεν πρέπει συνεπώς να λησμονήσουμε στιγμή, ότι πρόκειται περί θεολογίας, συνεπώς το ζήτημα της πίστης παραμένει θεμελιακό, αφετηριακό και μέτρο των λόγων και των ενεργειών της.

Το ότι η ιστορία φωτίζεται μέσα από την πίστη, σημαίνει ότι το άδικο και η αμαρτία του κόσμου, το ηθικό πρόβλημα του καλού και του κακού, θεμελιώνονται και εν τέλει κρίνονται από την πεποίθηση της κτίσης ως δημιουργίας Θεού, και του τρόπου που η κτίση αυτή υπάρχει όπως φωτίζεται από την εμπειρική παρουσία του Χριστού. Σημαίνει ότι η ανθρώπινη ιστορία έχει νόημα ως υπαρκτός τρόπος δυνατότητας σωτηρίας δια της μετοχής στην κατάσταση ελευθερίας της αγάπης, αλλά έχει και τέλος, έως το οποίο τίποτα δεν μπορεί να παγιωθεί και να ολοκληρωθεί, να σωθεί οριστικά και καθολικά. Τα πάντα μετέχουν σε μια διαδικασία και πορεία, σε έναν αγώνα μέσα στο ανεκπλήρωτο της ιστορίας προς την πληρότητα της «Βασιλείας του Θεού» στο πέρας της. Η «αλήθεια» του τρόπου του Θεού ως αγάπης και συνεπώς η πίστη σε αυτή την αλήθεια για τον άνθρωπο, καθορίζει την ιστορική πορεία του και το πέρας της.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν χαρακτηρίζεται μόνο ως «δεύτερη ενέργεια», αλλά επιπλέον και από αυτό το ίδιο το γεγονός της ενέργειας, δηλαδή της δράσης. Ο Τζιμπελλίνι διασαφηνίζει αυτό το σημείο: *«[…] είναι μια θεολογία της πίστης που δρα […] η οποία ξεκινά από την πρακτική και στοχάζεται πάνω στην πρακτική στρατευμένων χριστιανικών κοινοτήτων […] εφόσον υπάρχουν λαϊκά απελευθερωτικά κινήματα, υπάρχει και μια θεολογία της απελευθέρωσης. Εδώ η πίστη δεν γίνεται αμέσως λόγος περί την ιστορία, αλλά πρακτική εντός της ιστορίας, πάνω στην οποία η θεολογία καλείται να στοχαστεί».*[197] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» καθίσταται μια ορθοδοξία της πίστης ακριβώς επειδή υπάρχει ως μια ορθοπραξία της πίστης.

Αυτή η ορθοπραξία της πίστης συντελείται στην κοινωνική και πολιτική πρακτική η οποία για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια κοινή εμπειρία αγώνα για την κατάργηση της παρούσας κατάστασης αδικίας και για το κτίσιμο μιας διαφορετικής κοινωνίας. Συνεπώς δεν προηγείται ο θεολογικός στοχασμός της κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής. Αυτό που προηγείται ως προϋπόθεση θεολογικής ορθοδοξίας και ορθοπραξίας, είναι η πίστη. Αντίθετα, αυτή η κοινωνική και πολιτική πρακτική, αυτή η στράτευση σε έναν αγώνα ενάντια στην κοινωνική αδικία υπό το φως της πίστης, γεννά το θεολογικό στοχασμό.[198] Συνεπώς η πολιτική και κοινωνική εμπλοκή αποτελεί μια προσωπική επιλογή, μια απόφαση συνέπεια της πίστης, όχι όμως και του θεολογικού στοχασμού, τον οποίο και μεταμορφώνει διαρκώς μέσα στη δράση. Έτσι τόσο για τον Μετζ, όσο και για τον Γουτιέρρεζ δεν επιδιώκεται να αρθρωθεί μια θεολογία: *«[…] από την οποία να «συνάγεται» μια συγκεκριμένη πολιτική δράση […] (αφού) στην πολιτική παρουσιάζονται ελεύθερες επιλογές και, προκειμένου να διαλέξει κανείς το δρόμο που θα πάρει, είναι αναγκαίο να λάβει υπόψη του παράγοντες άλλου είδους (κοινωνική ανάλυση, τη συγκεκριμένη ιστορία κάθε έθνους). Είναι γεγονός ότι μέσα από την πίστη τίθενται ηθικά ερωτήματα για αυτές τις αποφάσεις, αλλά δεν καταλήγουν αναγκαστικά σε κάποιο συγκεκριμένο πολιτικό πρόγραμμα».* [199]

Ο θεολογικός στοχασμός και ο τρόπος δράσης της «θεολογίας της απελευθέρωσης», δεν είναι προνόμιο ενός ιερατείου, ούτε αποκλειστικά των πιστών χριστιανών, αλλά διατηρεί τον λαϊκό του χαρακτήρα, επειδή όλοι οι άνθρωποι έχουν μέσα τους: *«[…] κάτι σαν μια προκατανόηση μιας πίστης που γίνεται ζωή, […] πάνω σε αυτή τη*

---

[196] Leonardo Boff, «Eine Kreative Rezeption des II. Vatikanums aus der sicht der Armen: Die Theologie der Befreiung», σελ.640, στο: E.Klinger-K.Wittstadt (επιμ.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Fur Karl Rahner), Φράιμπουργκ-Βασιλεία-Βιέννη, 1984, αντλήθηκε στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.434.

[197] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.434.

[198] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.89.

[199] Ο Γκουτιέρρεζ μνημονεύει τον πάπα Ιωάννη Παύλο τον Β΄: *«Μας το θύμισε πρόσφατα ο πάπας Ιωάννης Παύλος Β΄ όταν είπε με ακρίβεια: «Η κοινωνική διδασκαλία της Εκκλησίας δεν είναι, λοιπόν, ένας «τρίτος δρόμος» ανάμεσα στον φιλελεύθερο καπιταλισμό και στον μαρξιστικό κολεκτιβισμό. Δεν είναι καν μια πιθανή εναλλακτική πρόταση απέναντι σε άλλες λύσεις που δεν είναι τόσο ριζικά αντίθετες. Έχει τη δική της υπόσταση» (Sollicitudo rei socialis §41). Πράγματι η κοινωνική θεολογία της Εκκλησίας ανήκει στο χώρο «της θεολογίας και ειδικότερα της ηθικής θεολογίας»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.500, υποσημείωση α).

βάση, και μόνο χάρις σε αυτή, μπορεί να ορθωθεί το οικοδόμημα της θεολογίας […]».[200] Εδώ διασαφηνίζεται ο κοινωνικός και διαλογικός χαρακτήρας της ίδιας της θεολογίας όπως κατανοείται από τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Η θεολογία δεν είναι αποκλειστικό γεγονός επιφοίτησης και αποκάλυψης, αλλά κυρίως εμπειρία διαλογικής σχέσης, σχέσης κοινωνίας και επικοινωνίας. Αυτή ακριβώς η θέση επιτρέπει πολλούς θεολόγους αλλά και λαϊκούς να θεολογούν μέσα από τους διαλόγους με τους άλλους ανθρώπους και να στοχάζονται πάνω στις εμπειρίες τους, όπως συμβαίνει κατά κόρον στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης».[201] Πρώτα υπάρχει η αγάπη ως προσφορά, ως πράξη, ως πίστη και μετά έρχεται η θεολογία, ως «δεύτερη ενέργεια»: *«[…] η ποιμαντική δράση της Εκκλησίας δεν θεωρείται απόρροια θεολογικών στοχασμών. Η θεολογία δεν παράγει τον ποιμαντικό λόγο, αποτελεί μάλλον στοχασμό επ΄αυτού».*[202]

Η θεολογία είναι λόγος και τρόπος αγάπης. Η αγάπη είναι η εμπειρική κατάσταση επιθυμίας προσφοράς στον πλησίον, είναι χαρά. Αυτή η εκδήλωση είναι πρακτική ενέργεια. Αυτός ο τρόπος ύπαρξης ως τρόπος ζωής χαρακτηρίζει την στράτευση των θεολόγων της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Η θεολογία αναφέρεται σε μια χριστιανική στρατευμένη ζωή δίπλα στον πλησίον και μαζί με αυτόν εν αγάπη.[203] Η στράτευση αυτή, δεν είναι μία θυσία, ένας μόχθος και μια πληρωμή που καλείται να καταβάλλει ο πιστός για να κερδίσει την «Βασιλεία του Θεού» στη «Δευτέρα Παρουσία». Δεν είναι η αγάπη αντικείμενο συναλλαγής και μέσο για την ποθούμενη ευτυχία της «Βασιλείας του Θεού». Η χαρά της «Βασιλείας του Θεού» είναι κατάσταση αγάπης. Συνεπώς η αγάπη δεν είναι μέσο ευτυχίας, αλλά εφικτός σκοπός, είναι κατάσταση χαράς εδώ και τώρα, που όταν υπάρχει μέσα στις σχέσεις, συγκροτεί την επιθυμία της στράτευσης και της προσφοράς/δωρεάς στον άλλο και όταν απουσιάζει η κατάσταση της λύπης οδηγεί στην απόσυρση και το χωρισμό από τη σχέση, στη μοναξιά. Η θεολογία που στοχάζεται μια βιωμένη αγάπη, υπάρχει συνεπώς μόνο στρατευμένη, μόνο ως προσφορά, μόνο ως σχέση. Αυτή η δωρεά είναι αδύνατη χωρίς τον άλλο. Ο άλλος καθώς γίνεται η προϋπόθεση της αγάπης, καθίσταται η προϋπόθεση της σωτηρίας. Η σωτηρία και ο άλλος, τίθεται στο επίκεντρο της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» καθώς παραπέμπει στη σωτηρία γίνεται μια προφητική θεολογία. Ο Φερνάρντο Καρντενάλ το προσδιορίζει επακριβώς: *«[…] η χριστιανική λειτουργία έπρεπε να είναι προφητική, να αναγγέλλει τη σωτηρία εν Χριστώ Ιησού και να καταγγέλλει ό,τι αποτελεί εμπόδιο σε αυτή: κάθε αμαρτία, κάθε αδικία, κάθε ανθρώπινο εγωισμό ως προσβολή του Θεού […]. Ο Θεός […] δεν είναι ουδέτερος· είναι ένας Θεός που παίρνει το μέρος των φτωχών· και εμείς, ως ιερείς –προφήτες της Εκκλησίας της Καινής Διαθήκης, δεν μπορούμε να παραμένουμε ουδέτεροι σε αυτή την υπόθεση […]».*[204] Η υπόθεση αυτής της θεολογίας, ως προϋπόθεση της σωτηρίας, είναι η απελευθέρωση.

---

[200] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.97.

[201] Για τους ενορίτες του Φερνάντο Καρντενάλ στην εκκλησιαστική κοινότητα που λειτουργεί, ο Χριστός *«[…] είναι ένας επαναστάτης»* (Cardenal Fernando, *Το Ευαγγέλιο της Επανάστασης των Σαντινίστας, ο.π.,* σελ.33), η Παναγία *«[…] κρύβεται κυνηγημένη από την εξουσία του Ηρώδη ως άλλη κομμουνίστρια»*, (*ο.π.,* σελ.17), *«[…] ο ελευθερωτής γεννιέται από τους καταπιεσμένους γιατί αυτοί τον έχουν ανάγκη»*, (*ο.π.,* σελ.15), ενώ *«η ευαγγελική αγάπη για τον εχθρό μεταφράζεται στην επαναστατική πρακτική που παλεύει για ενότητα ενάντια στη διαίρεση και το μίσος για την εδραίωση της αγάπης»* (*ο.π.,* σελ.68). Το λαϊκό σώμα δεν είναι σώμα θεολόγων, ώστε να μπορεί να συστηματοποιήσει μια θεολογική σκέψη. Μπορεί όμως να θεολογεί τις εμπειρίες του, να τις εντάσσει δηλαδή στον λόγο και τον τρόπο του Χριστού, στον τρόπο της αγάπης και της ελευθερίας του προσώπου.

[202] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.112.

[203] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.103,111.

[204] Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.*, σελ.40-41.

3.2.2. Η «Απελευθέρωση».

«Η νηστεία, όπως εγώ (ο Θεός) *τη θέλω,*
δεν είναι να κακουχείστε για μια μέρα, και το κεφάλι κάτω να το σκύβετε,
καθώς το βούρλο, με ρούχα πένθιμα να κάθεστε στη στάχτη […]
Η νηστεία που θέλω εγώ είναι τούτη:
Να σπάτε των αδικημένων τα δεσμά, να λύνετε τα φορτία που τους βαραίνουν,
τους καταπιεσμένους ν' απελευθερώνετε και να συντρίβετε κάθε ζυγό»
Ησαΐας 58: 5-6

3.2.2.1. Η απελευθέρωση ως ιστορική πορεία «Μεταμόρφωσης» της «αμαρτωλής κατάστασης».

Στο καταληκτικό κείμενο της Β΄ Σύνοδου των Επισκόπων της Λατινικής Αμερικής στο Μεντεγίν, διαβάζουμε: *«Ο αγώνας για τη δικαιοσύνη και η συμμετοχή στη μεταμόρφωση του κόσμου αποτελούν συνιστώσες του κηρύγματος του Ευαγγελίου, που είναι αποστολή της Εκκλησίας για τη σωτηρία της ανθρωπότητας και την απελευθέρωση από την καταπιεστική κατάσταση»*.[205] Το μήνυμα για απελευθέρωση είναι ένα μήνυμα «αναστάσιμο», ένα «πασχαλινό» μήνυμα: *«Έχει καθαρά παρουσιαστεί στη Λατινική Αμερική μια Εκκλησία αυθεντικά φτωχή, αποστολική και πασχαλινή, απελευθερωμένη από όλες τις προσωρινές δυνάμεις και γενναία τασσόμενη στην απελευθέρωση του όλου ανθρώπου και όλων των ανθρώπων».*[206] Η Εκκλησία στη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν υπάρχει για τον εαυτό της, ούτε και λειτουργεί ως φάρος και παράδειγμα σταθερό για τον υπόλοιπο κόσμο που βρίσκεται εκεί έξω για να την κατευθύνει. Η Εκκλησία υπάρχει για τον κόσμο, μέσα σε αυτόν, μαζί με αυτόν. Η Εκκλησία ζει, ενεργεί, αγωνίζεται μέσα στην ιστορία και την κοινωνία, μέσα στις καταπιεστικές καταστάσεις, για τη μεταμόρφωση αυτών των καταστάσεων. Η αποστολή της Εκκλησίας, ο ρόλος της, είναι η σωτηρία μέσα από τη «Μεταμόρφωση», μέσα από την «Ανάσταση» της ιστορίας, της κοινωνίας και του ανθρώπου που διενεργείται με την απελευθερωτική δράση στην οποία μετέχει.

Η καταπιεστική κατάσταση επιζητά μια ολοκληρωτική απελευθέρωση. Η ολοκληρωτική απελευθέρωση αναφέρεται τόσο στην προσωπική απελευθέρωση από την προσωπική αμαρτία, όσο και στην ιστορική, κοινωνική, αλλά και πολιτική απελευθέρωση από την «κοινωνική αμαρτία». Συνεπώς είναι η «θεολογία της απελευθέρωσης», ταυτόχρονα μια «αναστάσιμη», «πασχαλινή θεολογία» για την προσωπική απελευθέρωση από την αμαρτία και το θάνατο, και ταυτόχρονα μια θεολογία της βιβλικής «Εξόδου», ανάλογης της «Εξόδου» του Μωϋσή από την Αίγυπτο, ως της απελευθέρωσης από την πολιτική, κοινωνική και οικονομική καταπίεση. Αυτή η απελευθερωτική κίνηση είναι μια επαναστατική κίνηση, αφού ανατρέπει το παλιό ανακαινίζοντας το. Αυτή η επαναστατική κίνηση αρνείται την αμαρτία και όχι τον αμαρτωλό. Καθώς αντιμετωπίζεται η προσωπική και η κοινωνική αμαρτία, ο αμαρτωλός και η αμαρτωλή κοινωνική δομή μεταμορφώνεται και σώνεται από αυτή. Παύει έτσι να είναι αμαρτωλός, παύει να υπάρχει κοινωνική αμαρτία. Όπως διευκρινίζει ο Φερνάντο Καρντενάλ: *«Η επανάσταση δεν θέλει το θάνατο των αμαρτωλών· θέλει μόνο το θάνατο της αμαρτίας»*.[207]

Η απελευθέρωση λέει ο Γκουτιέρρεζ, βρίσκεται σε τρία επίπεδα, καθώς είναι: *«[…] πολιτική απελευθέρωση, απελευθέρωση του ανθρώπου μέσα στην πορεία της ιστορίας, απελευθέρωση από την αμαρτία και*

---

[205] Νιάνιος Βαγγέλης, εισαγωγή στο: Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *Και Χριστός και Μαρξ, ο.π.,* σελ.13.
[206] Μεντεγίν, *Συμπεράσματα για τη παρουσία της Εκκλησίας στον πραγματικό μετασχηματισμό της Λατινικής Αμερικής,* (C.E.L.A.M.), ενότητα: «Νεότητα», §15.
[207] Επιστολή του Fernando Cardenal στη La Prensa, στις 1 Σεπτεμβρίου 1979, στην εισαγωγή του Νιανιού Ε.Δ., *ο.π.,* σελ.11.

πρόσβαση στην κοινωνία με το Θεό».[208] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δίνει έμφαση κυρίως στην πολιτική, κοινωνική και ιστορική διάσταση της απελευθέρωσης από την «εξωτερική» αμαρτία, αν και γνωρίζει ότι πηγή της αμαρτίας στον κόσμο είναι η προσωπική «εσωτερική» αμαρτία, η αμαρτία που προκύπτει από τον εγωισμό που απορρίπτει την αγαπητική σχέση ως προσφορά στον άλλο. Έτσι, επιβεβαιώνεται η προσήλωση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στις αποφάσεις της «Συνόδου του Μεντεγίν» που επικεντρώνει στον εγωισμό ως πηγή της «εσωτερικής» και συνεπώς και της «εξωτερικής» αμαρτίας των κοινωνικών δομών.[209] Ο Όσκαρ Ρομέρο το θέτει ξεκάθαρα: *«Αμαρτία είναι, πριν απ΄όλα, μια πράξη κατά την οποία ο άνθρωπος αρνείται συνειδητά το Θεό και τον προσβάλλει. Η σημερινή όμως Εκκλησία τονίζει περισσότερο τη βαρύτητα της αμαρτίας σε σχέση με τις κοινωνικές της συνέπειες. Το κακό της εσωτερικής αμαρτίας διαμορφώνει, με τη σειρά του, το κακό των εξωτερικών και ιστορικών καταστάσεων».*[210] Η άρνηση του Θεού, είναι άρνηση της αγάπης. Οι κοινωνικές συνέπειες της προσωπικής αμαρτίας εκδηλώνονται και στις «αμαρτωλές κοινωνικές δομές». Ο αγώνας ενάντια στην αμαρτία για ένα θεολόγο, είναι αγώνας αγάπης και πίστης στη δύναμη της, από ένα αγωνιζόμενο πρόσωπο που αγαπά και πιστεύει.

Υπάρχει όπως είδαμε θεολογικά το πρωτείο της πίστης και της αγάπης. Η θεμελιώδης αμαρτία είναι μια εκδήλωση απιστίας και έλλειψης αγάπης. Είναι μια προσωπική στάση. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» εντούτοις, αν και θεμελιώνεται σε αυτό το πρωτείο, εστιάζει στην πολιτική και κοινωνική αμαρτία και επιδιώκει την ολοκληρωτική απελευθέρωση εκκινώντας από εκεί. Μοιάζει υπό μια έννοια ως μια θεολογία ιστορικών σταδίων. Αν για την παραδοσιακή Καθολική θεολογία η συντελούμενη «Μεταμόρφωση» και η εσωτερική αλλαγή του ίδιου του ανθρώπου εξασφαλίζει την ελευθερία του και συνεπάγεται αλλαγή των κοινωνικών συνθηκών της ύπαρξης, στη «θεολογία της απελευθέρωσης» τα πράγματα φαίνεται εν μέρει να αντιστρέφονται, τουλάχιστον σε ότι αφορά τις προτεραιότητες της. Τώρα προηγείται η «Μεταμόρφωση» (μετασχηματισμός) των κοινωνικών και πολιτικών «αμαρτωλών» συνθηκών μέσα στην ιστορία, ώστε να πραγματωθεί μια αρχική απελευθέρωση και να δημιουργηθούν οι προϋποθέσεις της αναμενόμενης κατάστασης της ολοκληρωμένης προσωπικής και κοινωνικής ελευθερίας των προσώπων.

Υπάρχει συνεπώς, ένα πρωτείο του «κοινωνικού» έναντι του «ατομικού» στο πως παράγεται και αναπαράγεται η αμαρτία, αλλά και η σωτηρία, αφού κοινωνικά δημιουργείται η δυνατότητα της ελευθερίας, η απώλεια της και η επανάκτηση της. Και η ελευθερία είναι κατάσταση του ανθρώπου αλλά και δυνατότητα του. Είναι αφετηριακή κατάσταση δυνατότητας επιλογής, αφού για τη θεολογία ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατ΄εικόνα και ομοίωση ελεύθερου Θεού, άρα δημιουργήθηκε ο ίδιος ως ελεύθερος άνθρωπος. Η ελεύθερη επιλογή του επιτρέπει να αποδέχεται ή να απορρίπτει την πίστη, να άρει ή όχι τον εγωισμό, να υπάρχει ή όχι μέσα στην αγάπη. Ταυτόχρονα, η ελευθερία εκτός από επιλογή είναι και κατάσταση που υπάρχει όταν υπάρχει αγάπη και δεν υπάρχει στην περίπτωση της απουσίας της. Η αγάπη όμως αναφέρεται στον άλλο, συνεπώς και η ελευθερία. Τόσο η αγάπη, όσο και η ελευθερία υπάρχουν προσωπικά επειδή υπάρχουν κοινωνικά. Είναι προσωπικές καταστάσεις και δυνατότητες μέσα στην κοινωνική σχέση. Αυτή η κατανόηση της αγάπης και της ελευθερίας, δεν υποτιμά την προσωπική ευθύνη και ετερότητα, απλά τη συμπληρώνει ή την εντάσσει μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο των σχέσεων που ο καθένας συνάπτει ως κοινωνικό ον. Ο άνθρωπος υπάρχει κοινωνώντας και επικοινωνώντας με τους άλλους, με τη φύση, και με το Θεό. Η «προσωπική αμαρτία» βρίσκεται σε διαλεκτική σχέση με την «κοινωνική αμαρτία». Ο άνθρωπος ως κοινωνικό ον δεν μπορεί να αποσυρθεί στην ατομική του εξασφάλιση και να σωθεί ατομικά όταν όλος ο κόσμος γύρω του καταρρέει μέσα στην αμαρτία. Η απόσυρση του

[208] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.125.
[209] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.432.
[210] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.23.

από την κοινωνία, η ιδιώτευση μιας υποτίθεται προσωπικής επαφής και σχέσης με το Θεό, είναι χωρισμός από τον κόσμο, κατάσταση μοναξιάς, διακοπή κοινωνίας και επικοινωνίας, αλλοτρίωση της κοινωνικής φύσης του, έλλειψη σχέσης, συνεπώς είναι κατάσταση πτώσης, αμαρτίας, απουσίας αγάπης και ελευθερίας. Η ατομική σωτηρία είναι αδύνατη όταν αρνείται την αγάπη που ενεργεί μόνο κοινωνικά, σε σχέση με τον πλησίον. Η προσωπική απελευθέρωση περνάει μέσα από την κοινωνική απελευθέρωση και συμβάλλει σε αυτή.

Συνεπώς η έμφαση που δίνουν στις κοινωνικές συνθήκες και στις πολιτικές δομές οι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» για την υπόθεση της σωτηρίας, οφείλεται αφενός στη δυνατότητα για αγάπη και ελευθερία που αυτές ευνοούν ή όχι, αλλά και στο ότι το γεγονός της αγάπης και της ελευθερίας συντελείται κοινωνικά και μόνο, άρα υπάρχει προσωπικά όταν υπάρχει και κοινωνικά. Εκτός όμως από το θεολογικό αίτιο, υπάρχει και ένα ιστορικό που δικαιολογεί σε μεγάλο βαθμό, αυτή την έμφαση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στο κοινωνικό και πολιτικό πεδίο· είναι η αδιαφορία που επιδείκνυε γι΄αυτά τα πεδία η παραδοσιακή θεολογία, ειδικά η κυρίαρχη δυτική θεολογία. Αυτή η αδιαφορία ήταν αδύνατη όμως για μια θεολογία που υπάρχει στις συνθήκες της Λατινικής Αμερικής.

Η «κοινωνική αμαρτία» είναι μια «αμαρτωλή κατάσταση». Στη Λατινική Αμερική αυτή η «αμαρτωλή κατάσταση» είναι παρούσα. Η αντιμετώπιση της «κοινωνικής αμαρτίας» είναι κοινωνική όπως είδαμε ήδη. Αυτή είναι και η ιδιαιτερότητα της έμφασης της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στον κοινωνικό και πολιτικό αγώνα και περιγράφεται με σαφήνεια από τον Γκουτιέρρεζ, ο οποίος διευκρινίζει τη διαφοροποίηση της από τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» αφού: *«[…] η Σύνοδος του Μεντεγίν περιγράφει την κατάσταση στη Λατινική Αμερική σαν μια «αμαρτωλή κατάσταση» και σαν «απόρριψη του Κυρίου […] αλλά από τη σκοπιά της θεολογίας της απελευθέρωσης η αμαρτία δεν αντιμετωπίζεται σαν ατομική, ιδιωτική, ή εσωτερική υπόθεση –που έτσι διατυπωμένη απαιτεί μόνο μια «πνευματική» λύτρωση, η οποία δεν απειλεί το υπάρχον σύστημα. Η αμαρτία θεωρείται σαν ένα κοινωνικό, ιστορικό γεγονός, σαν απουσία αδελφοσύνης και αγάπης στις σχέσεις ανάμεσα στους ανθρώπους, σαν ρήξη της φιλίας με το Θεό και με τους άλλους ανθρώπους, και από εκεί, μόνο, σαν εσωτερικό, προσωπικό ρήγμα […] η αμαρτία φανερώνεται στις καταπιεστικές δομές, στην εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, στην υποδούλωση λαών, φυλών και κοινωνικών τάξεων. Αποτελεί τη θεμελιώδη αλλοτρίωση, τη ρίζα της αδικίας και της εκμετάλλευσης […] η αμαρτωλή κατάσταση απαιτεί μια ριζική απελευθέρωση, που με τη σειρά της προϋποθέτει μια πολιτική απελευθέρωση».*[211]

Η «κοινωνική αμαρτία», η «αμαρτωλή κατάσταση» είναι το σύμπτωμα, η συνέπεια της προσωπικής αμαρτίας. Η «κοινωνική αμαρτία» όμως, ταυτόχρονα συμβάλλει στην προσωπική αμαρτία, δημιουργεί ευνοϊκούς όρους για να αναπτυχθεί αν και δεν την επικαθορίζει μονοσήμαντα.[212] Προσωπική και κοινωνική αμαρτία βρίσκονται σε σχέση διαλεκτική μεταξύ τους και σχέση ανατροφοδότησης. Η μία είναι έκφραση της ύπαρξης της άλλης. Βεβαίως, η προσωπική ευθύνη διατηρεί το πρωτείο έναντι της κοινωνικής ευθύνης, εξαιτίας της καταστατικής υπαρκτικής προσωπικής ελευθερίας της ανθρώπινης κοινωνικής φύσης διατηρώντας τη δυνατότητα της επιλογής. Έτσι, η προσωπική αμαρτία τίθεται στη ρίζα του κακού αλλά και στο τέλος της πορείας του ανθρώπου μέσα στις ιστορικές κοινωνικές του σχέσεις. Η κοινωνική «αμαρτωλή κατάσταση»

---

[211] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.123-124.

[212] Ένα παράδειγμα αυτής της «αμαρτωλής κοινωνικής κατάστασης» που ευνοεί την ανάπτυξη της προσωπικής αμαρτίας ή την ανατροφοδότηση της βρίσκουμε στον Γκουτιέρρεζ ο οποίος παραθέτει τα λόγια του πάπα Παύλου του Στ΄ σχετικά με τις συνέπειες που έχει η τεχνική πρόοδος στη μορφή της εργασίας: *«Δεν σκέφτηκε κανείς άραγε ότι η νέα μορφή εργασίας θα ξυπνούσε στον εργαζόμενο τη συνείδηση της αλλοτρίωσης του, δηλαδή τη συνείδηση ότι δεν εργάζεται πλέον για τον ίδιο, αλλά για τους άλλους, με μέσα που δεν ανήκουν στον ίδιο αλλά σε άλλους, όχι μόνος του αλλά μαζί με άλλους; Δεν σκέφτηκε κανείς ότι γεννιόταν μέσα του η δίψα οικονομικής και κοινωνικής απελευθέρωσης που θα τον εμπόδιζε να εκτιμήσει την ηθική και πνευματική λύτρωση που του πρόσφερε η πίστη στο Χριστό; Αυτή δεν είναι σε καμία περίπτωση αντίθετη με την πρώτη, αφού αποτελεί τη βάση της και τη κορυφαία στιγμή της (ομιλία 1ης Μαΐου 1965)»* (Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.*, υποσημείωση 46, σελ.516-517).

εκφράζει, αποτυπώνει αυτή την κατάσταση προσωπικής αμαρτίας, την εκδηλώνει και την αποκαλύπτει στον κόσμο· είναι σύμπτωμα της προσωπικής αμαρτίας, αλλά και τόπος του αγώνα για την διαδικασία της «Μεταμόρφωσης» της. Η «κοινωνική αμαρτία» εκφράζει την προσωπική αμαρτία και καθώς ο άνθρωπος υπάρχει και σώζεται κοινωνικά, ο προσωπικός αγώνας για τη σωτηρία, είναι κοινωνικός αγώνας γι΄αυτή, αλλά και το αντίστροφο, αφού ο κοινωνικός αγώνας για την απελευθέρωση από την «κοινωνική αμαρτία» είναι προσωπικός αγώνας απελευθέρωσης από την προσωπική αμαρτία. Λέει ο Γκουτιέρρεζ: *«[…] κάθε αγώνας ενάντια στην εκμετάλλευση και την αλλοτρίωση –μέσα στην ιστορία, που είναι ουσιαστικά ενιαία- αποτελεί μια προσπάθεια να κατανικηθεί ο εγωισμός, η άρνηση της αγάπης. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο κάθε απόπειρα οικοδόμησης μιας δίκαιης κοινωνίας είναι απελευθερωτική, και έχει μια έμμεση αλλά σημαντικότατη επίδραση στη θεμελιώδη αλλοτρίωση. Είναι μια λυτρωτική διεργασία, αλλά όχι το άπαν της Σωτηρίας».*[213] Συνεπώς, ο αγώνας για κοινωνική απελευθέρωση είναι απελευθερωτικός, αλλά δεν είναι ο αγώνας που επιτυγχάνει την ολοκληρωτική απελευθέρωση, αλλά συμβάλλει σε αυτή ως το έργο του πιστού στον κόσμο.

Ο αγώνας υπέρ του φτωχού πλησίον και μαζί με αυτόν, που είναι το θύμα αυτών των εκμεταλλευτικών «αμαρτωλών κοινωνικών καταστάσεων», είναι ο απελευθερωτικός αγώνας μέσα στην ιστορία που μπορεί και καλείται να κάνει ο άνθρωπος στην πορεία του προς την ολοκληρωτική σωτηρία. Ο αγώνας είναι ο ίδιος σωτήριο γεγονός, αφού εκκινεί και εμβαθύνει μια κατάσταση αγάπης που απελευθερώνει το δρων υποκείμενο και τον πλησίον, αλλά όχι ολοκληρωτικά. Έτσι: *«[…] το ιστορικό, πολιτικό απελευθερωτικό γεγονός είναι η εξάπλωση της Βασιλείας και είναι γεγονός Σωτηρίας. Αλλά δεν είναι η έλευση της Βασιλείας, δεν είναι το όλον της Σωτηρίας. Είναι η ιστορική πραγμάτωση της Βασιλείας, και άρα, προαναγγέλει την πλήρωση της»*.[214] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» διακηρύττει αυτόν τον αγώνα μέσα στην ιστορία, ως πορεία προς την πληρότητα της ελευθερίας, ως διαδικασία απελευθέρωσης που προετοιμάζει την «Βασιλεία του Θεού» μέσα από τον αγώνα δίπλα και μαζί με το φτωχό: *«Αυτό σημαίνει ότι δεν νοείται «θεολογία της απελευθέρωσης» χωρίς την αντίσταση και τον αγώνα, ούτε πάλι νοείται αντίσταση η οποία δεν αφορά στην απελευθέρωση».*[215] Ο αγώνας για τον φτωχό πλησίον συντελεί γεγονός απελευθέρωσης, όχι όμως και κατάσταση πλήρους και διαρκούς ελευθερίας ως παρουσίας που αναμένεται στο γεγονός της «Βασιλείας του Θεού» με το πέρας του χρόνου, δηλαδή στα έσχατα της ιστορίας (όπου μια «Κρίση», αυτή της «Δευτέρας Παρουσίας», ανακαινίζει τον κόσμο ολοκληρωτικά και τον καθιστά κόσμο οριστικά «Σωσμένο» ως ελεύθερο μέσα στην αγάπη του Θεού).

Ο αγώνας μαζί με το φτωχό, η στράτευση στο πλευρό του, είναι ο «Σταυρός» του χριστιανού, η θυσιαστική λυτρωτική του πράξη. Αυτή την προσφορά, τη «θυσία», το «Σταυρό» ο πιστός τον επιθυμεί. Και είναι θυσιαστική και σταυρική αυτή η πράξη, γιατί αφενός ο πιστός βιώνει ελευθερία μέσα από τη διαδικασία της απελευθέρωσης, και αυτή είναι η αμοιβή του, αλλά και αφετέρου γεύεται: *«[…] την ικανοποίηση αυτής της επιθυμίας […] μιας καινούριας ανθρωπότητας […]* (την οποία) *η παρούσα γενιά μπορεί απλώς και μόνο να την υποψιαστεί, αλλά αυτή η επιδίωξη την παρακινεί από τώρα να αναλάβει τη συγκεκριμένη στράτευση».*[216] Η διαδικασία της απελευθέρωσης είναι η πορεία προς τη «Βασιλεία του Θεού». Είναι κατάσταση της αγάπης και της ελευθερίας που πορεύεται προς την κατάσταση της ολοκλήρωσης της. Η θυσία σε αυτό το πλαίσιο αίρεται, καθώς γίνεται θρίαμβος εμπειρίας απελευθέρωσης και αγάπης μέσα στον αγώνα για απελευθέρωση. Η θυσία δεν θυσιάζει τίποτα, αφού είναι επιθυμία. Γίνεται το θέλημα του αγωνιζόμενου ανθρώπου, η αγάπη του για την «Μεταμόρφωση» του ίδιου και του κόσμου.

---

[213] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.125.
[214] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.126.
[215] Σκουτέρης Κωνσταντίνος, «Το δικαίωμα αντίστασης στη θεολογία της απελευθέρωσης», *ο.π.*
[216] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.271.

3.2.2.1. Η πραγματική και συνολική απελευθέρωση.

Η έμφαση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στις κοινωνικές καταστάσεις ως «αμαρτωλές καταστάσεις» γίνεται επειδή αποτελούν συμπτώματα, δημιουργήματα προσωπικής αμαρτίας, όπως είναι η εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, η υποδούλωση φυλών, λαών και κοινωνικών τάξεων. Η κατάσταση της αμαρτίας είναι η προσβολή της αξιοπρέπειας του ανθρώπινου προσώπου ως προσώπου Χριστού. Ο μετασχηματισμός της «αμαρτωλής κατάστασης», αφορά τόσο τις αλλαγές των αποικιοκρατικών σχέσεων (άρση της φυλετικής και εθνικής καταπίεσης των λαών), των κοινωνικών σχέσεων (άρση της ταξικής καταπίεση και της πολιτικής καταπίεσης δικτατορικών καθεστώτων), αλλά και των πολιτισμικών σχέσεων και των συλλογικών νοοτροπιών (απελευθέρωση των λατινοαμερικάνικων ιδιαιτεροτήτων και πολιτισμικών ταυτοτήτων, δημιουργική συσχέτιση τους με τον κόσμο και αλλαγή τους, κ.α.).

Πρόκειται συνεπώς για μια «πραγματική και συνολική απελευθέρωση».[217] Δεν είναι ολοκληρωμένη, επειδή δεν πληρούται εδώ και τώρα, αλλά είναι πραγματική και συνολική, επειδή αναφέρεται στο σύνολο κόσμο του κοινωνικού και στην πραγματικότητα των ανθρώπινων σχέσεων. Δεν αναφέρεται συνεπώς η απελευθέρωση, μόνο στην κοινωνικοπολιτική σωτηρία και χειραφέτηση. Τονίζει όμως ότι αυτή η πτυχή έχει μεγάλη σημασία, αφού καμία πραγματική ελευθερία δεν μπορεί να συμβεί μέσα σ΄ένα ιστορικοκοινωνικό πλαίσιο καταπίεσης. Μέσα σε ένα καταπιεστικό κοινωνικό πλαίσιο, η αποστολή της σωτηρίας δεν μπορεί να αναφέρεται αποκλειστικά στο εκκλησιαστικό γεγονός που συμβαίνει μέσα σε μια θριαμβεύουσα Εκκλησία. Είναι αδύνατη η πραγματικότητα μιας Εκκλησίας που υπάρχει ως «κράτος εν κράττει», ή ως άλλος ένας «επικούρειος κήπος» που ταυτίζεται με τη «Βασιλεία του Θεού» και διαχωρίζεται από τον υπόλοιπο κόσμο της αμαρτίας. Αυτή η αντίληψη εύκολα οδηγεί στην αποστασιοποίηση και την αδιαφορία της Εκκλησίας για την κοινωνική εξαθλίωση, αφού το «απάνεμο λιμάνι» της εκκλησιαστικής θαλπωρής και «θεραπείας» υπάρχει για τον καθένα που αρκεί να καταφύγει εκεί για να σωθεί. Δεν είναι όμως η Εκκλησία μόνο «λιμάνι» που πρέπει και μπορούν να έρθουν οι καραβοτσακισμένοι στα βάσανα της ζωής άνθρωποι, ούτε μόνο «κιβωτός» που μεταφέρει το μήνυμα του Θεού στο λαό Του. Η κοινωνική κατάσταση δεν αφήνει απέξω την Εκκλησία και τους πιστούς της. Η Εκκλησία μετέχει εκ των πραγμάτων αυτής της κατάστασης, αφού υπάρχει κοινωνικά και ιστορικά, και δεν αποσύρεται από αυτή τόσο γιατί δεν πρέπει να το επιθυμεί, όσο και γιατί δεν μπορεί. Η Εκκλησία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι πάσχουσα Εκκλησία δίπλα στο λαό για τις δικές του ανάγκες, τη σωτηρία και την απελευθέρωση του.

Έτσι, η σωτηρία της απελευθέρωσης δεν είναι ένα αποκλειστικά εσχατολογικό ζήτημα. Δεν συμβαίνει μόνο με το τέλος της ιστορίας και αναμένεται στα έσχατα και μόνο εκεί. Η πορεία συμβάλλει και μετέχει στην πληρότητα του τέλους της. Υπάρχει μια κατάσταση που συντελείται «ήδη» και μια ολοκλήρωση αυτής της κατάστασης που αναμένεται, επιθυμείται, διεκδικείται και «δεν είναι ακόμα» εδώ. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» μιλά για την απελευθέρωση του «ήδη» και του «όχι ακόμα», της παρουσίας μέσα στην ιστορία και της αναμενόμενης πληρότητας της με το πέρας της. Αυτή η πορεία που κινείται από την επιθυμία του απολύτου, αλλά και από την εμπειρία της μετοχής στην πραγμάτωση του μέσα από τη διαδικασία της απελευθέρωσης, θέτει την ίδια την ιστορία σε κίνηση, ως διαδικασία απελευθερώσεων «ήδη» εδώ και τώρα, μέχρι τον τελικό θρίαμβο της «Βασιλείας του Θεού», της ολοκληρωτικής απελευθέρωσης, της βιωμένης ελευθερίας στα έσχατα που δεν «είναι ακόμα».

Ο Φερνάρντο Καρντενάλ προσδιορίζει αυτή την κατάσταση του «ήδη» και του «όχι ακόμα», ως την πραγματικότητα της ιστορίας που του έδειξε τον αγώνα που είχε ευθύνη να δώσει: *«[…] ασχολήθηκα με το πιο*

[217] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.143.

επείγον καθήκον για την ολοκληρωμένη σωτηρία και την έλευση της βασιλείας του Θεού: την διακονία της απελευθέρωσης των φτωχών του λαού μου, την ανθρώπινη, οικονομική, κοινωνική και πολιτική τους απελευθέρωση, ως προδρομικά και προκαταρκτικά στοιχεία της ολοκληρωμένης απελευθέρωσης τους, όπως και με την έλευση της βασιλείας, αναμένοντας τη φανέρωση στην πληρότητα της».[218] Η πληρότητα της ελευθερίας είναι στη «Βασιλεία του Θεού», αλλά ο αγώνας εδώ και τώρα είναι προδρομική ελευθερία, προκαταρκτική παρουσία, συμβολή στη διαδικασία της ολοκληρωτικής απελευθέρωσης, πραγματική και συνολική απελευθέρωση η ίδια.

Το ζήτημα της «Σωτηρίας» τίθεται με ανάλογους όρους. Δεν είναι η ζωή εδώ μια πρακτική προσπάθεια για το «τρόπαιο» και την αμοιβή της «Σωτηρίας» μετά θάνατον, στα έσχατα της «Βασιλείας του Θεού»· αλλά: *«[…] η σωτηρία είναι επίσης μια πραγματικότητα εντός της ιστορίας. Ακόμα περισσότερο, η σωτηρία –η κοινωνία των ανθρώπων με τον Θεό και μεταξύ τους- προσανατολίζει, μετασχηματίζει και οδηγεί την ιστορία στην πληρότητα της».*[219] Η αγώνας του πιστού για τον πλησίον, δεν είναι μια λύπη που αναμένει το αντάλλαγμα της χαράς στο επέκεινα. Είναι χαρά εδώ και τώρα, όχι πλήρης χαρά, αλλά χαρά. Ο θυσιαζόμενος Χριστός στο πρόσωπο του κάθε αγωνιζόμενου τίθεται στο επίκεντρο της ιστορίας ως το υποκείμενο της απελευθέρωσης της. Αν στο Μαρξ το ιστορικό υποκείμενο της απελευθέρωσης είναι μια τάξη, η εργατική τάξη (προλεταριάτο), στη «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι κάθε πρόσωπο, ο εν Χριστό (εν αγάπη) αγωνιζόμενος και θυσιαζόμενος αδελφός. Αν στο Μαρξ το υποκείμενο είναι ταξικά προσδιορισμένο και συγκεντρωμένο, στη «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι απροσδιόριστο και αποκεντρωμένο, αφού ο καθένας είναι μια δυνατότητα να γίνει το υποκείμενο και το αντικείμενο της απελευθέρωσης.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια «πραγματική και συνολική» προσπάθεια για ελευθερία γιατί αναφέρεται στη σύνολη πραγματικότητα του υπαρκτού. Με τα λόγια του Γκουτιέρρεζ: *«[…] οι άντρες και οι γυναίκες του σήμερα δεν φιλοδοξούν απλώς και μόνο να απελευθερωθούν από εκείνο που, ερχόμενο από έξω, τους εμποδίζει να ολοκληρωθούν ως μέλη μιας κοινωνικής τάξης, μιας χώρας ή μιας συγκεκριμένης κοινωνίας. Αναζητούν επίσης εσωτερική απελευθέρωση, που να έχει ατομική και εσωτερική διάσταση· μια απελευθέρωση όχι μόνο σε κοινωνικό αλλά και σε ψυχολογικό επίπεδο. Αλλά μιλάμε για μια εσωτερική ελευθερία που δεν θα είναι ιδεολογική φυγή από την κοινωνική σύγκρουση ή εσωτερίκευση μιας κατάστασης υποτέλειας […]».*[220]

3.2.3. Ο ανθρωποκεντρισμός της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Ο ελευθερωτής Χριστός σε μια θεολογία της ενσάρκωσης.

Ο Όσκαρ Ρομέρο σε ομιλία του τον Απρίλιο του 1979, την ημέρα του Πάσχα θα πει: *«Ο Χριστιανός είναι ο μεγαλύτερος επαναστάτης που υπάρχει, γιατί δεν υποτάσσεται σε καμιά γήινη ιδεολογία: Κατέχει τη μεγάλη ελευθερία του Ιησού Χριστού, του Ελευθερωτή».*[221]

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι χριστολογική και ανθρωποκεντρική. Σύμφωνα με τον Τζιμπελλίνι, για τον σπουδαίο Γερμανό Ιησουίτη θεολόγο Καρλ Ράνερ (Karl Rahner: 1904-1984): *«[…] από τη σχολαστική μέθοδο που προχωρεί από πάνω, από το ύψος των διατυπώσεων, και λειτουργεί μέσω της κατήχησης, πρέπει να περάσουμε στην ανθρωπολογική μέθοδο, η οποία ξεκινά από χαμηλά και προχωρεί δυνάμει μιας αντιστοιχίας μεταξύ ζωής και αλήθειας, εμπειρίας και έννοιας. Ο Ράνερ προτείνει να εφαρμοστεί μια*

[218] Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.*, σελ.33.
[219] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.279.
[220] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.137.
[221] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.43.

ανθρωπολογική προσέγγιση, η οποία να ξεκινά από την εμπειρία που έχει ο άνθρωπος για τον εαυτό του και να εξετάζει με ποιον τρόπο η θεολογία είναι δυνατό να ανταποκριθεί».[222]

Ο εμπειρισμός του Ράνερ,[223] της συγκεκριμένης ιστορικής ανθρώπινης κατάστασης ως πηγής του θεολογικού στοχασμού και της ποιμαντικής δράσης, συγγενεύει άμεσα με τον τρόπο που η «θεολογία της απελευθέρωσης» θεολογεί και ενεργεί. Ο ίδιος ο Ράνερ, αναφερόμενος στη θεολογία της εποχής του θα πει ότι ζούμε έναν: *«[…] χειμώνα, […] αν και υπάρχουν ορισμένα τμήματα της Εκκλησίας που ζουν μια ιερή και χαρισματική ζωή, που κομίζουν ελπίδα […] όπως οι Εκκλησίες στη Λατινική Αμερική, με την μαρτυρία τους, την πρακτική τους, την θεολογία τους και πάνω απ΄όλα με τους μάρτυρες τους»*.[224] Ο ενθουσιασμός του Ράνερ με τη «θεολογία της απελευθέρωσης» προκύπτει από τον ανθρωποκεντρισμό της τελευταίας, από την ανθρωπολογική της μέθοδο.

Η ανθρωπολογική μέθοδος είναι χριστολογική μέθοδος. Για τον Ελβετό θεολόγο Καρλ Μπαρτ (Karl Barth: 1886-1968): *«[…] από τότε που ο Θεός έγινε άνθρωπος, ο άνθρωπος είναι το μέτρο των πάντων».*[225] Ο Θεός ενανθρωπίστηκε στο πρόσωπο του Χριστού, διατηρώντας σύμφωνα με τη θεολογία διπλή φύση: θεϊκή και ανθρώπινη. Καθίσταται ο Χριστός με τον τρόπο αυτό γέφυρα διαλόγου, επικοινωνίας, κοινωνίας και σχέσης του κόσμου του «άκτιστου» με τον κόσμο του «κτιστού», του Θεού με τον άνθρωπο. Θέτοντας τον Χριστό στο επίκεντρο της θεολογίας, θέτουμε τελικά τον άνθρωπο, γιατί ο λόγος σωτηρίας που κομίζει ο Χριστός είναι λόγος σωτηρίας του ανθρώπου. Η «Σωτηρία» έγκειται στην απελευθέρωση από τις «αμαρτωλές κοινωνικές δομές» και από τα εγωιστικά προσωπικά πάθη. Ο Χριστός ως «Σωτήρας» είναι και «Ελευθερωτής».[226]

Ο «Ελευθερωτής Χριστός», ελευθερώνει τον άνθρωπο δείχνοντας του τον δρόμο της «Σωτηρίας» του. Όμως ο άνθρωπος τίθεται στο επίκεντρο της θεολογίας όχι μόνο ως «αντικείμενο» της «Σωτηρίας» του ενανθρωπισμένου Θεού, αλλά και ως εικόνα Χριστού ο ίδιος, ως αγαπώμενο πρόσωπο, ως τρόπος σχέσης και δυνατότητα ελευθερίας και αγάπης. Χωρίς τον άλλο, τον κάθε άλλο άνθρωπο, σωτηρία δεν υπάρχει. Αιτία και μέτρο της «Σωτηρίας» του καθενός είναι ο «Άλλος». Όπως λέει ο βραζιλιάνος επίσκοπος Αντόνιο Φραγκόζο: *«[…] ο κάθε άνθρωπος, ο οποιοσδήποτε άνθρωπος, είναι μια εικόνα τον Θεού. Άρα, δε σέβεται το Θεό αυτός πού δε σέβεται την εικόνα Του, είτε είναι σκουπιδιάρης ο άνθρωπος, είτε ζει σε τρώγλη, είτε πρόκειται για θύμα πορνείας ή αλκοολισμού, είτε είναι κομμουνιστής ή αντάρτης. Εκείνος πού δε σέβεται την εικόνα τον Θεού μέσα στην*

---

[222] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.281. Περισσότερα για τη θεολογία του Ράνερ δες: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.277-294.

[223] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» συγγενεύει σε μεγάλο βαθμό σε ότι αφορά τον ανθρωποκεντρισμό της και με την ονομαζόμενη δυτική «θεολογία της Εμπειρίας» του Φλαμανδού θεολόγου Έντουαρντ Σύλλεμπεξ. Στο επίκεντρο του θεολογικού στοχασμού και της ποιμαντικής δράσης τίθεται η ανθρώπινη εμπειρία του χριστιανού, η εμπειρία της «Σωτηρίας» του.

[224] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.54. Ο Ράνερ δύο εβδομάδες πριν πεθάνει, τον Μάρτιο του 1984, γράφει στον καρδινάλιο της Λίμα υπερασπίζοντας τον Γκουτιέρρεζ από την κατηγορία ότι είναι ανορθόδοξος ή μη ορθόδοξος ρωμαιοκαθολικός, επισημαίνοντας την αυθεντικότητα του. Αναγνώριζε και θαύμαζε τον δυναμισμό του Ντομ Χέλντερ Καμάρα και θεωρούσε τον Όσκαρ Ρομέρο μάρτυρα (Sobrino Jon, *ο.π.,* σελ.55.). Ο Σομπρίνο είχε μεγάλη πνευματική συγγένεια αλλά και προσωπική φιλία με τον Ιγνάσιο Ελλακουρία (Ignacio Ellacuria: 1930-1989), μαθητή του Ράνερ, από τον οποίο θα επηρεαστεί πολύ. Ο Ελλακουρία δολοφονείται τον Νοέμβριο του 1989 μαζί με άλλους πέντε Ιησουίτες μοναχούς (βλ. Sobrino Jon, *ο.π.,* σελ.53).

[225] Στο: Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.106.

[226] Ο πάτερ Σομπρίνο γράφει: *«Στον Ιησού Χριστό πιστεύουν εκείνοι οι άνθρωποι και εκείνες οι κοινότητες που αναγγέλλουν τη Βασιλεία του Θεού στους φτωχούς. Πιστεύουν στον Ιησού Χριστό εκείνοι που πασχίζουν αντάξια των παιδιών του Θεού, που αναζητούν και επιδιώκουν την απελευθέρωση από κάθε σκλαβιά της απέραντης πλειοψηφίας των ανδρών και των γυναικών που είναι σταυρωμένοι. Στον Ιησού Χριστό, πιστεύουν εκείνοι, που αναζητώντας τη δικαιοσύνη, χτίζουν την ειρήνη και χτίζοντας την ειρήνη αναζητούν τη δικαιοσύνη. Αν οι άνθρωποι πραγματοποιούν όλα αυτά επειδή θέλουν να ακολουθήσουν τον Ιησού Χριστό και επειδή αυτά είναι τα έργα που πραγματοποίησε ο Ιησούς Χριστός, τότε αυτοί οι άνθρωποι πιστεύουν στον Ιησού Χριστό»* (Jon Sobrino, «Πίστη στο Χριστό σημαίνει επιδίωξη απελευθέρωσης από κάθε σκλαβιά», *Σύγχρονα Βήματα,* τ.53, χ-χ, σελ.5-6. Στην ιστοσελίδα: http://e-theologia.blogspot.gr/search/label/ΘΕΟΛΟΓΙΑΤΗΣ ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗΣ -ΑΝΘΟΛΟΓΙΟΚΕΙΜΕΝΩΝ, πρόσβαση στις: 18/11/2012).

αξιοπρέπεια των παιδιών Του, όσο καλός χριστιανός και αν λέγεται, αυτός ο ίδιος είναι, και μόνο απ΄αυτό το γεγονός, βλάσφημος».[227]

Η θεολογική και ανθρωπολογική αρχή συμπορεύονται στην ιστορία μέχρι τα έσχατα (εσχατολογική αρχή) με οδηγό και συνοδοιπόρο τον Χριστό (χριστολογική αρχή) μέσα στην εκκλησιαστική ζωή (εκκλησιολογική αρχή) που συνειδητά ακολουθεί ο πιστός.[228] Η χριστιανική «Σωτηρία» είναι η σωτηρία των ανθρώπων μέσα από την εμπειρία της αποκάλυψης του λόγου του Θεού, δηλαδή του νοήματος της ζωής του ανθρώπου στον κόσμο από τον «Ελευθερωτή Χριστό». Αυτή η «Σωτηρία» δεν είναι ένα ανιστορικό, εξατομικευμένο και εσωτερικό γεγονός, αλλά αντίθετα μια ιστορική, κοινωνική και εξωστρεφής διαδικασία σχέσεων. Η «Σωτηρία» δεν είναι άσχετη με τις κοινωνικές δομές, τις πολιτισμικές συνθήκες, την πρακτική δραστηριότητα, τις ανθρώπινες σχέσεις. Δεν είναι σωτηρία αλλόκοσμη και μεταφυσική, αλλά αφορά τον ιστορικό και φυσικό άνθρωπο. Αφορά τον κοινωνικό, πολιτισμικό και πολιτικό του χώρο.

Η «Σωτηρία» δεν περιορίζεται μόνο στην Εκκλησία, ούτε μόνο στη «Βασιλεία του Θεού». Η «θεολογία της απελευθέρωσης» συμμερίζεται τα κοινωνικά κινήματα χειραφέτησης, καθώς και τη σημασία μιας σωτηρίας μέσα στην κοινωνία, τοποθετώντας όμως τη χριστιανική σωτηρία σε ένα ανώτερο επίπεδο, όχι όμως άσχετο, παράπλευρο, παράλληλο, με την κοινωνική χειραφέτηση: *«Η χριστιανική λύτρωση είναι κάτι παραπάνω σε σχέση προς την απελευθερωτική αυτοχειραφέτηση, παραμένει όμως συνδεδεμένη με αυτήν μέσα από μια κριτική σχέση αλληλεγγύης».*[229] Η προσευχή, η θεία λειτουργία, τα εκκλησιαστικά μυστήρια, η ίδια η πίστη παίζουν κεντρικό ρόλο. Τίποτα όμως δεν μπορεί να επιτελεστεί ως σωτήριο γεγονός αν δεν «βαπτίζεται» στον κόσμο, δεν εμποτίζεται στην εμπειρία του και στην καθημερινή πράξη. Αυτή η συγκεκριμένη απελευθερωτική σωτήρια εμπειρία και πρακτική είναι εφικτή μόνο με τον Χριστό, αλλά γίνεται και αφορά τον άνθρωπο.

Η χριστολογία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» θέτει τον άνθρωπο στο επίκεντρο της, όχι βέβαια εξαιτίας κάποιου χριστιανικού μονοφυσιτισμού στον οποίο υποτιμάται ή παραβλέπεται η θεϊκή φύση του Χριστού, αλλά εξαιτίας του ότι δια του Χριστού αποκαλύπτεται ο Θεός στον κόσμο ως άνθρωπος με σώμα και αίμα. Η πνευματικότητα επισημαίνει ο Όσκαρ Ρομέρο είναι ενσαρκωμένη: *«Η «σάρκα» είναι το συγκεκριμένο πρόσωπο. Σάρκα είμαστε εμείς που βρισκόμαστε εδώ –άνθρωποι στους οποίους είναι ορατά τα σημάδια του χρόνου: το παιδί που μόλις αρχίζει να ζει, ο σθεναρός έφηβος, ο γέρος που πλησιάζει στο τέλος. Η σάρκα είναι η αληθινή ανθρώπινη κατάσταση, τα ανθρώπινα όντα μέσα στην αμαρτία, τα ανθρώπινα όντα μέσα σε οδυνηρές καταστάσεις, ο λαός ενός έθνους που φαίνεται να βρίσκεται σε αδιέξοδο. Η σάρκα είμαστε όλοι εμείς που ζούμε ενσαρκωμένοι. Η σάρκα, αυτή η εύθραυστη σάρκα, αυτή η σάρκα που έχει αρχή και τέλος, που αρρωσταίνει και πεθαίνει, που αμαρτάνει, που δυστυχεί ή ευτυχεί ανάλογα με το αν υπακούει το Θεό –αυτό το πράγμα έγινε ο Λόγος. Ο Λόγος σαρξ εγένετο»*.[230] Αυτή η έμφαση στο σώμα δε γίνεται για να μετακινήσουμε το ενδιαφέρον μας από το πνεύμα στη σάρκα, από το άϋλο στο υλικό, αλλά για να καταδειχτεί ότι το άϋλο δεν είναι η υπαρκτική κατάσταση του ανθρώπου. Ο τρόπος που υπάρχει ο άνθρωπος είναι η ψυχοσωματική ενότητα, η πνευματοϋλικότητα, η ενανθρώπιση του Λόγου ως νοήματος, η κοινότητα σχέσης. Άρα, η σωματικότητα είναι πνευματικότητα και οι ανάγκες της δεν είναι ανεξάρτητες, υποδεέστερες, διακριτές από την πνευματικότητα.

---

[227] Fragozo Antonio, *Ευαγγέλιο και Κοινωνική Επανάσταση Φοιτητές και Επανάσταση. Φοιτητές και Πολιτική,* Μήνυμα, Αθήνα, 1976, σελ.11.
[228] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.418.
[229] E.Schillebeeckx*, Il Cristo, la storia di una nuova prassi,* Μπρέσια, 1980, σελ.907, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.419.
[230] Oscar Romero, «Ένας μάρτυρας Αρχιεπίσκοπος», *ο.π.,* σελ.65, στον ιστότοπο: http://proskynitis.blogspot.gr/2011/08/ oscar-romero.html πρόσβαση: 18/11/2012.

Ο Λεονάρντο Μποφφ στο σημαντικό του έργο, «Ιησούς Χριστός ελευθερωτής (1972),[231] τονίζει ότι τη χριστολογία τη χαρακτηρίζει: *«[…] α) το πρωτείο του ανθρωπολογικού στοιχείου έναντι του εκκλησιολογικού: στη Λατινική Αμερική, στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος δεν βρίσκεται η Εκκλησία, αλλά ο άνθρωπος, τον οποίο αυτή καλείται να ανυψώσει και να εξανθρωπίσει· β) το πρωτείο του ουτοπικού στοιχείου έναντι του πραγματικού: η ιστορία προλαμβάνει τη Βασιλεία και κυοφορεί τον καινό άνθρωπο· η επαγγελθείσα και πραγματοποιημένη καταλλαγή εν Χριστώ είναι ολοκλήρωση των επιτευγμάτων του ανθρώπου· γ) το πρωτείο του κριτικού στοιχείου έναντι του δογματικού, […] δ) το πρωτείο του κοινωνικού έναντι του ατομικού […] ε) το πρωτείο της ορθοπραξίας έναντι της ορθοδοξίας […]».*[232]

Αν για τη δυτική ρωμαιοκαθολική Εκκλησία το πρωτείο αποδίδεται στη θριαμβεύουσα Εκκλησία, για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» το πρωτείο το έχει ο άνθρωπος. Και αυτός ο άνθρωπος είναι ο λατινοαμερικάνος φτωχός και καταπιεσμένος, ένας άνθρωπος καθημαγμένος που καλείται η Εκκλησία να ανυψώσει. Ο άνθρωπος τίθεται στο επίκεντρο, καθώς για τις δικές του ανάγκες μεριμνά η θεολογία, τη δική του υπόσταση εκπληρώνει. Συνεπώς, ο άνθρωπος είναι τόσο το «υποκείμενο» της δράσης για τη «Σωτηρία», όσο και το «αντικείμενο». Είναι τόσο το μέσο, όσο και ο σκοπός της «Σωτηρίας».

Η θεολογία της απελευθέρωσης» είναι αγώνας (ορθοπραξία), μαζί με τον πλησίον (σχέση κοινωνίας), που διαρκώς γίνεται (κριτικό στοιχείο) και δεν είναι (δογματικό στοιχείο) μέσα από μια ουτοπική προοπτική της «Βασιλείας του Θεού» (εσχατολογικό στοιχείο). Σταδιακά, προοδευτικά, εξελικτικά, γίνεται τρόπος (εμπειρικό στοιχείο), μέσω του γεγονότος της «Ανάστασης» του Χριστού, δηλαδή της απελευθέρωσης της συνείδησης του ανθρώπου από την αλλοτρίωση και την αμαρτία. Σε αυτή τη διαδικασία συμβαίνουν προληπτικές ιστορικές πραγματώσεις, κοινωνικές χειραφετήσεις, δομικοί μετασχηματισμοί. Όλο το κοινωνικό απελευθερώνεται σταδιακά και τείνει στην «ουτοπία» της ολοκληρωτικής ελευθερίας που συμβαίνει με το να ακολουθεί κανείς το δρόμο, το έργο και το λόγο του Χριστού. Ο Χριστός είναι «Ελευθερωτής» γιατί δείχνει, αποκαλύπτει την οδό της ελευθερίας και της Ανάστασης από την αμαρτία και το κακό. Αυτή η οδός είναι ο φωτισμός των πρακτικών κοινωνικών δράσεων. Καθώς ο Χριστός παροντοποιεί τη «Βασιλεία του Θεού», αυτός που ακολουθεί το δρόμο του συμβάλλει στο ίδιο το γεγονός της «Σωτηρίας». Αν για το Χριστό το γεγονός της «Σωτηρίας» υπάρχει ως κατάσταση απόλυτης ελευθερίας, για τον πιστό είναι οπωσδήποτε μια διαδικασία απελευθέρωσης. Αυτή η διαδικασία είναι ιστορική και κοινωνική. Έτσι η χριστολογία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» γίνεται τελικά μια θεολογία ή και ανθρωπολογία της ενσάρκωσης.

---

[231] Boff Leonardo, *Jesus Christ Liberator: a critical Christology for our time,* trans. Patrick Hughes, MaryKnoll New York Orbis Books, New York, 1978 (1972).

[232] Στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.450.

3.2.4. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως στράτευση «υπέρ» και «μαζί» με τους φτωχούς.

«[…] στο βαθμό που οι φτωχοί εισέβαλαν στην Εκκλησία,
καθολικοί παπάδες και επίσκοποι άρχισαν να στρέφονται στο χριστιανισμό»
Frei Betto[233]

3.2.4.1. Η «Εκκλησία του φτωχού λαού» (Iglesia Popular).

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» χαρακτηρίζεται από πολλούς ως η «Εκκλησία του φτωχού λαού» (Iglesia Popular). Υπάρχουν τρεις διαστάσεις αυτής της προνομιακής σχέσης ανάμεσα στη «θεολογία της απελευθέρωσης» και τον φτωχό λαό. Η πρώτη αναφέρεται σε μια προνομιακή στράτευση των ιερέων και των πιστών «για» και «υπέρ του φτωχού» και τον αδικημένο πλησίον. Η δεύτερη διάσταση αναφέρεται στον τρόπο του φτωχού και του αδικημένου από την οπτική του οποίου η «θεολογία της απελευθέρωσης» θεολογεί. Είναι μια σχέση «μαζί με τον φτωχό» και τον αδικημένο πλησίον. Η τρίτη διάσταση αναφέρεται στον τρόπο που υπάρχει «η Εκκλησία του φτωχού λαού» ως «φτωχή Εκκλησία». Ας δούμε αυτές τις τρεις διαστάσεις αναλυτικότερα.

Η πρώτη διάσταση αναφέρεται στη στράτευση «για» και «υπέρ του φτωχού». Ο Φερνάρντο Καρντενάλ κατανοεί τη στράτευση υπέρ των φτωχών ως μια υπόθεση του Θεού. Ο Θεός τάσσεται με την πλευρά των φτωχών στη Λατινική Αμερική, εκεί όπου η φτώχεια, η εκμετάλλευση και η καταπίεση είναι η μόνιμη κατάσταση για μεγάλα τμήματα του πληθυσμού. Δεν είναι λοιπόν ο φτωχός λαός μια υπόθεση του Θεού γενικά και αφηρημένα. Είναι η συγκεκριμένη κατάσταση αυτή που θέτει την αναγκαιότητα της αντιμετώπισης αυτής της υπόθεσης. Λέει ο Καρντενάλ: *«Υπερασπιζόμενοι την υπόθεση των φτωχών, υπερασπιζόμαστε την υπόθεση του Θεού, […] την οποία ο Θεός αναλαμβάνει μέσα στη ιστορία ως δική του υπόθεση […] Αισθάνομαι βαθιά ιερέας, και ταυτόχρονα, βαθιά στρατευμένος στην υπόθεση της επανάστασης μας»*.[234] Ο πατήρ Μιγκέλ Ντεσκότο, τη στράτευση του την ταυτίζει με το νόημα της ίδιας του της ζωής: *«Εδώ αρχίζει μια ολόκληρη σκέψη για τη ζωή: δεν μπορούμε να τη μετρούμε με τον αριθμό των ημερών που ζήσαμε, αλλά με το βάθος της στράτευσης».*[235]

Ο Φράϊ Μπέττο επισημαίνει πως: *«Από θεολογική άποψη […] δεν σημαίνει ότι ο Ιησούς έκανε διακρίσεις με τους πλούσιους, σημαίνει ότι επέλεξε τους φτωχούς. Δηλαδή, ο Θεός αποφάσισε να ενσαρκωθεί στον Ιησού σε μια κοινωνία που χαρακτηριζόταν από την κοινωνική ανισότητα […] προτίμησε, ωστόσο, να γεννηθεί ανάμεσα στους φτωχούς, σαν γιος ενός οικοδόμου […] Δηλαδή δεν πρόκειται για ουδέτερο, παγκόσμιο, αφηρημένο λόγο, αλλά για λόγο που αντανακλά τα συμφέροντα των καταπιεσμένων στρωμάτων της εποχής του. Επομένως, για να έχει κι ο πλούσιος θέση μαζί με τον Ιησού, πρέπει αναγκαστικά να επιλέξει πρώτα τους φτωχούς».*[236] Ο Όσκαρ Ρομέρο το διατυπώνει ως εξής: *«Ο ιερέας δεν είναι ούτε αριστερός, ούτε δεξιός. Ο ιερέας βρίσκεται στο ύψος της καρδιάς για να αγαπά όλους τους ανθρώπους. Ο ιερέας, φωνή της Εκκλησίας, είναι αγάπη. Αν δίνει προτεραιότητα και παίρνει το μέρος των φτωχών, δε το κάνει για να αρνηθεί τους γαιοκτήμονες αλλά για να τους πει ότι δεν μπορούν να σωθούν όσο η αγωνία του φτωχού δεν αποτελεί και δική τους έγνοια».*[237]

Ο επονομαζόμενος και «επίσκοπος των φτωχών», Ντομ Χέλντερ Καμάρα, τόνιζε: *«[…] όσοι ομολογούν πως δεν πιστεύουν στο Θεό αλλά πιστεύουν στον Άνθρωπο, αγωνιζόμενοι για την απελευθέρωση του, βρίσκονται*

---

[233] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.302.
[234] Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.67.
[235] Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D΄Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.106.
[236] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.345, 346.
[237] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.46.

στα μισά του δρόμου που οδηγεί στο Θεό. Ανακαλύπτονται οι κοινωνικές διαστάσεις της αμαρτίας και δημιουργείται μια νέα θεολογία: η θεολογία της απελευθέρωσης για την οποία ο Χριστός ζει σήμερα στο πρόσωπο των φτωχών και εξαθλιωμένων. Θαμμένες, για αιώνες, χριστιανικές αλήθειες έρχονται και πάλι στην επιφάνεια: αφού ο Θεός είναι πατέρας όλων των ανθρώπων, τότε, όλοι είμαστε αδέλφια και σε κανέναν δεν επιτρέπεται να εκμεταλλεύεται τον αδερφό του, πολύ περισσότερο να τον ταπεινώνει, να τον βασανίζει και να τον σκοτώνει […] αφού ο άνθρωπος είναι εικόνα του Θεού σε κανέναν δεν επιτρέπεται να προσβάλλει την εικόνα του Θεού καταδικάζοντας την σε μία χαμοζωή».[238]

Η δεύτερη διάσταση της προνομιακής σχέσης ανάμεσα στη «θεολογία της απελευθέρωσης» και τον φτωχό λαό είναι επίσης πολύ σημαντική· η «Εκκλησία του φτωχού λαού» είναι τέτοια γιατί κατανοεί τον κόσμο, μέσα από τον κόσμο του φτωχού και του αδικημένου. Είναι μια θεολογία «μαζί με τον φτωχό», ενεργούσα από την οπτική του. Ο Φίλλιπ Μπέρρυμαν προσδιορίζει τη «θεολογία της απελευθέρωσης» ως: *«[…] μια ερμηνεία της Χριστιανικής πίστης, για τον αγώνα και την πάλη αυτών που υποφέρουν από την φτώχεια, καθώς και μια κριτική της κοινωνίας για την Καθολική πίστη και τον Χριστιανισμό, μέσα από τα μάτια των φτωχών».*[239] Ο Σομπρίνο επισημαίνει: *«[…] το Πνεύμα του Ιησού είναι στους φτωχούς και ξεκινώντας από αυτούς ανα-δημιουργείται η ολότητα της Εκκλησίας […] Για τον λόγο αυτόν λέγαμε ότι η Εκκλησία των φτωχών δεν είναι μόνο γι΄αυτούς, αλλά ότι πρέπει να αναπτύσσεται ξεκινώντας από αυτούς, βρίσκοντας σε αυτούς τη δομική, οργανωτική και αποστολική αρχή […] αυτό σημαίνει ότι οι φτωχοί είναι ο γνήσιος* ***θεολογικός τόπος*** *της κατανόησης της χριστιανικής αλήθειας και πρακτικής, και επομένως και της σύστασης της Εκκλησίας».*[240] Αυτή η «ματιά» του φτωχού ως ο θεολογικός του τρόπος, δε θα υιοθετηθεί από τη «θεολογία της απελευθέρωσης» για να αποκτηθεί μόνο μια γνώση και να επιτευχθεί μια θεολογική, ψυχολογική ή κοινωνιολογική κατανόηση του κόσμου του, αλλά για να συμβάλει στον πρακτικό μετασχηματισμό αυτής της κατάστασης του, αλλά και του κόσμου στο σύνολο του. Ο φτωχός γίνεται το ιστορικό υποκείμενο όχι μόνο της δικής του απελευθέρωσης, αλλά της απελευθέρωσης όλης της πλάσης. Αν ο Χριστός υπήρξε ο αναμορφωτής του κόσμου με την παρουσία και την Ανάσταση Του ως παράδειγμα αγάπης, ο φτωχός πλησίον γίνεται ο Χριστός στον κόσμο και την ιστορία έως την επιστροφή του στη «Δευτέρα Παρουσία». Όχι γιατί ο κάθε φτωχός και αδικημένος αγαπά, αλλά γιατί ο φτωχός θέτει το πρόβλημα της αγάπης στον κόσμο αφού κυρίως αυτός υφίσταται την αμαρτία του και την έλλειψη της.

Σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο της «Μεταμόρφωσης» που διενεργείτε στη Λατινική Αμερική, η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν έρχεται τόσο να ερμηνεύσει τις αποφάσεις της «Β΄ Βατικανής Συνόδου» και να τις εφαρμόσει στην περιοχή δράσης της υπέρ των φτωχών. Ήδη από τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» επανερμηνεύει αυτές τις αποφάσεις μέσα από το πλαίσιο της Λατινικής Αμερικής και ενεργεί αυτήν τη συνθετική θεολογική παραγωγή και ποιμαντική πρακτική στην πραγματικότητα των κοινωνιών της. Η πραγματικότητα της περιοχής επιβάλει στην νέα επανερμηνεία τα δεδομένα της και τον τρόπο του στοχασμού της. Δεν είναι η Λατινική Αμερική το πεδίο εφαρμογής της θεολογίας. Είναι αντίθετα η πηγή της. Καθώς η πραγματικότητα της Λατινικής Αμερικής είναι η κατάσταση της εκμετάλλευσης και της καταπίεσης, της φτώχειας, της αδικίας και της εξαθλίωσης, το να επανερμηνεύεται η θεολογία μέσα από αυτό το συγκεκριμένο πλαίσιο της Λατινικής Αμερικής, σημαίνει ότι επανερμηνεύεται μέσα από το πρίσμα των φτωχών και των αθλίων της.[241]

---

[238] Νιάνος Βαγγέλης, *Και Χριστός και Μαρξ, ο.π.,* σελ.13.

[239] Berryman Phillip, *Liberation Theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond,* Pantheon Books, New York, 1987.

[240] Jon Sobrino, *Resurreccion de la verdadera Iglesia. Los Probres, lugar teologico de la Ecclesiologia,* Santantér, 1981, σελ.108-109, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.461 (η έμφαση δική του).

[241] Ο Πάμπλο Ρίτσαρντ (Pablo Richard), καθηγητής θεολογίας στο Πανεπιστήμιο της Κόστα-Ρίκα, λέει: *«Οι δυνάμεις του θανάτου τις οποίες βιώνουμε στην Κεντρική Αμερική προέρχονται από τα οικονομικά χρηματιστικά και στρατιωτικά κέντρα των Η.Π.Α., της Ευρώπης και της Ιαπωνίας. Αυτά τα κέντρα προκαλούν το θάνατο των φτωχών του Τρίτου Κόσμου. Σήμερα πεθαίνουν κάθε χρόνο πάνω από 48 εκατ. άνθρωποι*

Ο Σομπρίνο αναφέρεται στο Θεό ως «Άγιο μυστήριο» γιατί δεν μπορεί να κατανοηθεί από τον άνθρωπο. Ο «ενσαρκωμένος Θεός», ο Χριστός είναι συνεπώς και Αυτός ένα «μυστήριο». Ο φτωχός είναι ο Χριστός στον κόσμο ανάμεσα στις δύο παρουσίες. «Μυστήριο» συνεπώς είναι και ο φτωχός για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», ο οποίος υπάρχει: *«[…] όχι απλά ως μια συγκεκριμένη περίπτωση που έχει ηθικές απαιτήσεις, ούτε ως ένα πρόσωπο που μπορεί να σωθεί, αλλά περισσότερο ως μια πραγματικότητα που κομίζει ένα μυστήριο […] ο φτωχός είναι ο «Άλλος» που βρίσκεται σε απόσταση, μακριά, ο οποίος δεν μπορεί να χειραγωγηθεί γιατί υφίσταται καταπίεση και γι΄αυτό είναι διαφορετικός και απαιτητικός. Ταυτόχρονα όμως είναι ο «Άλλος» ο οποίος είναι κοντά, σώζοντας το Άγιο Μυστήριο […] ο Θεός είναι το Άγιο Μυστήριο»*.[242]

Καλείται συνεπώς η θεολογία να επαναπροσδιοριστεί μέσα από την ύπαρξη των φτωχών και ειδικότερα μέσα από τους δομικούς κοινωνικούς, πολιτικούς και προσωπικούς μηχανισμούς που παράγουν και αναπαράγουν τη φτώχεια και την εξαθλίωση, να θεολογήσει γι΄αυτούς, σε μια προσπάθεια μεταβολής τους. Η Εκκλησία της Λατινικής Αμερικής γίνεται έτσι η «Εκκλησία των φτωχών» επειδή επανασυγκροτείται θεολογικά και ποιμαντικά μέσα από την πραγματικότητα των φτωχών, από τις αιτίες της αδικίας, από τον αποστολικό ρόλο της στράτευσης της στον αγώνα μεταμόρφωσης αυτής της πραγματικότητας. Η στράτευση «υπέρ» και «μαζί» με τον φτωχό πλησίον, αποτελεί το κομβικό σημείο της «θεολογίας της απελευθέρωσης», το στοιχείο που «ανακαινίζει» την Εκκλησία και τη θεολογία.[243]

Αυτή η διπλή τοποθέτηση «υπέρ των φτωχών» και «μαζί» με αυτούς, αφενός ως εκδήλωση φιλίας προς τον άνθρωπο και το Θεό και αφετέρου ως μια κίνηση «ανακαίνισης» της Εκκλησίας, της θεολογίας και της κοινωνίας από την εμπειρία των φτωχών και καταπιεσμένων, σηματοδοτεί το πέρασμα από την δυτική «φιλελεύθερη» θεολογία, στη λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης». Με τη Β΄Βατικανή Σύνοδο και τον πάπα Ιωάννη τον ΚΓ΄ έχουμε μια πρώτη και σαφή εκδήλωση τοποθέτησης υπέρ όλων και κυρίως υπέρ των φτωχών, ως της κεντρικής «υπόθεσης» της σωτηρίας του Θεού όπως αυτή εκδηλώνεται με την δράση της Εκκλησίας: *«Προς τις υπανάπτυκτες χώρες η Εκκλησία παρουσιάζεται όπως είναι και όπως θέλει να είναι, ως η Εκκλησία όλων, και ιδιαίτερα ως η Εκκλησία των φτωχών»*.[244] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» συμπληρώνει και εμπλουτίζει, άρα ανακαινίζει αυτή τη στάση, μεταμορφώνει την εκκλησιολογία και την θεολογία της. Με τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» και μετά από αυτήν, επανερμηνεύει την προωθημένη και συνεπή εκκλησιαστική και θεολογική θέση του Βατικανού, επιδιώκοντας την εμπειρία της φτώχειας και όχι απλά την ανακούφιση της, αφού: *«[…] από τη μαρτυρία της φτώχειας εξαρτάται η αυθεντικότητα του ευαγγελικού κηρύγματος»*.[245] Η εμπειρία και η μαρτυρία του Βατικανού είναι η εμπειρία των πλούσιων, αναπτυγμένων, μητροπολιτικών χωρών, ενώ η εμπειρία και η μαρτυρία των λατινοαμερικάνικων Εκκλησιών είναι αυτή των φτωχών, υπανάπτυκτων και εξαρτημένων περιφερειακών χωρών. Η λατινοαμερικάνικη θεολογική και ποιμαντική επανερμηνεία είναι

στο φτωχό κόσμο. Υπάρχουν πάνω από 500 εκατ. που ζουν σε κατάσταση άκρας αθλιότητας εξαιτίας της οικονομικής και πιστωτικής πολιτικής αυτών των κέντρων θανάτου. Τα στρατιωτικά κέντρα επενδύουν πάνω από ένα εκατομμύριο δολάρια κάθε λεπτό σε εξοπλισμούς για το θάνατο. Ενάντια σ' αυτές τις δυνάμεις του θανάτου δεν μένει παρά η επιλογή της ζωής. Αυτή είναι η επιλογή των φτωχών ολόκληρου του κόσμου» (στον ιστότοπο: www.larkoslarkou.org.cy/e-book_theologia.shtml)

[242] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.59.

[243] Όπως λέει ο Γκουτιέρρεζ: *«[…] εντέλει δεν θα έχουμε δημιουργήσει μια γνήσια θεολογία της απελευθέρωσης παρά μόνο όταν οι ίδιοι οι καταπιεσμένοι μπορέσουν να αρθρώσουν ελεύθερα τον δικό τους λόγο και να εκφραστούν άμεσα και δημιουργικά στην κοινωνία και στους κόλπους του λαού του Θεού […] όταν εκείνοι διαχειριστούν τη δική τους απελευθέρωση […] αν ο θεολογικός στοχασμός δεν αναζωογονήσει τη δράση της χριστιανικής κοινότητας στον κόσμο, αν δεν κάνει πιο σαφή και ριζοσπαστική τη στράτευση της αγάπης, αν, ιδιαίτερα στη Λατινική Αμερική, δεν οδηγήσει την Εκκλησία στο να τοποθετηθεί απολύτως στο πλευρό των καταπιεζόμενων λαών και κοινωνικών τάξεων, αν δεν συμβούν όλα αυτά, τότε ο θεολογικός στοχασμός θα έχει πολύ μικρή χρησιμότητα. Ακόμα χειρότερα, δεν θα είναι χρήσιμος παρά μόνο για να δικαιολογήσει συμβιβασμούς και καταστάσεις υποτέλειας, σε μια προσπάθεια εξορθολογισμού της σταδιακής απομάκρυνσης της Εκκλησίας από το Ευαγγέλιο»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.493-494).

[244] Ραδιοφωνικό μήνυμα του πάπα Ιωάννη τον ΚΓ΄ στις 11.9.1962 (στο Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.466).

[245] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.467.

καινούρια, γιατί δεν απευθύνεται στους ισχυρούς λαούς αυτού του κόσμου, όπως συμβαίνει με τα κείμενα της Β΄ Βατικανής Συνόδου, αλλά: *«[…] υιοθετείται η οπτική γωνία των λαών της περιφέρειας […]».*[246]

Ο Τζιμπελλίνι τονίζει πως: *«[…] η εκκλησιολογία στο πλαίσιο της θεολογίας της απελευθέρωσης τοποθετείται στη γραμμή των μετα-βατικάνειων εκκλησιολογιών, που κατάφεραν να απομακρύνουν την εκκλησιολογία από το επίκεντρο του ενδιαφέροντος, επισημαίνοντας το γεγονός ότι η Εκκλησία δεν υφίσταται καθαυτήν, αλλά σε λειτουργική σχέση προς τον κόσμο, τη σωτηρία του οποίου ευαγγελίζεται […] σ΄έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από τη φτώχεια και την αδικία […]»,*[247] και όχι σε έναν εύπορο αναπτυγμένο κόσμο, όπως αυτό των δυτικών κοινωνιών, όπου η θεολογική αγωνία και το ποιμαντορικό ενδιαφέρον προσανατολίζεται στο πώς θα απαντηθεί το πρόβλημα της εκκοσμίκευσης και της περιθωριοποίησης των Εκκλησιών.

Αυτή η λατινοαμερικάνικη εμπειρία του φτωχού λαού, είναι εμπειρία μιας «Εκκλησίας των φτωχών», δηλαδή μιας «Φτωχής Εκκλησίας». Θα ήταν αδύνατο μια εύπορη Εκκλησία να κατορθώσει να δει μέσα από την εμπειρία του φτωχού. Αυτή είναι η τρίτη διάσταση της προνομιακής σχέσης ανάμεσα στη «θεολογία της απελευθέρωσης» και τον φτωχό λατινοαμερικάνικο λαό.[248]

3.2.4.2. Η αναγκαία ελεύθερη πολιτική και ευαγγελική επιλογή υπέρ του φτωχού.

Αυτή η στάση «μαζί με το φτωχό λαό» και «υπέρ» του, αλλά κυρίως η μετοχή στη μαρτυρία/εμπειρία του βίου του, για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» αποτελεί μια ελεύθερη επιλογή. Βεβαίως η στάση αυτή είναι «υπόθεση του Θεού», όπως επισημαίνει ο Καρντενάλ ή ο πάπας Ιωάννης ο ΚΓ΄, αλλά αυτός ο τρόπος να υπάρχει κανείς ως χριστιανός στην Λατινική Αμερική, δε συνεπάγεται και ότι ο πιστός θα αναλάβει την ευθύνη της πραγμάτωσης του. Δεν υπάρχει καμία πραγματικότητα που να τον δεσμεύει σε αυτή την στάση, αλλά μια ελεύθερη επιλογή στράτευσης που τον κινεί. Αυτή η επιλογή για τον πιστό εκτός από ελεύθερη είναι και αναγκαία.

Ο Τζιμπελλίνι σημειώνει: *«[…] πρώτα απ΄όλα η θεολογία της απελευθέρωσης προϋποθέτει μια αναγκαία πολιτική, ηθική και ευαγγελική ελεύθερη επιλογή υπέρ των φτωχών […] πρόκειται για μια επιλογή α) πολιτική, γιατί τοποθετεί τον θεολόγο σε έναν συγκεκριμένο κοινωνικό χώρο: στο πλευρό των καταπιεσμένων β) ηθική, γιατί γεννιέται από αγανάκτηση, ακριβώς ηθική, για το σκάνδαλο της φτώχειας, και γ) ευαγγελική, γιατί τα βαθύτερα κίνητρα της ριζώνουν στο Ευαγγέλιο (κατά Ματθαίον 25: 35-46),*[249] *σύμφωνα με το οποίο οι φτωχοί είναι το*

---

[246] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.145.

[247] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.459.

[248] Το ότι όμως η Εκκλησία δεν επιλέγει τον πλούσιο τρόπο, δε σημαίνει ότι προκρίνεται από αυτή ένα πρότυπο υλικής φτώχειας για όλη την κοινωνία. Ο Γκουτιέρρεζ είναι σε αυτό σαφής: *«[…] στα χριστιανικά περιβάλλοντα υπάρχει πολύ συχνά η τάση να δοθεί στην υλική φτώχεια μια θετική χροιά, αφού θεωρείται σχεδόν ανθρώπινο και θρησκευτικό ιδανικό, ένα ιδανικό λιτότητας και αδιαφορίας προς τα αγαθά αυτού του κόσμου, ένας απαραίτητος όρος για μια ζωή σύμφωνη με τις επιταγές του Ευαγγελίου. Αυτό θα έφερνε τα χριστιανικά ιδεώδη σε αντίφαση με τη μεγάλη προσδοκία ανδρών και γυναικών, που συνίσταται στην επιθυμία τους να απελευθερωθούν από την υποτέλεια στη φύση, να καταργήσουν την εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο και να δημιουργήσουν πλούτο για όλους […] η υλική φτώχεια […] είναι η υποανθρώπινη συνθήκη […] το να είσαι φτωχός σημαίνει ότι πεθαίνεις από την πείνα, είσαι αναλφάβητος, πέφτεις θύμα εκμετάλλευσης, αγνοείς ότι είσαι ανθρώπινο ον»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.469-470, αλλά και στις σπουδαίες σελίδες, 473-492). Αυτή η «υλική φτώχεια» δε γίνεται αποδεκτή από τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Είναι σύμπτωμα, συνέπεια και απόδειξη της έλλειψης αγάπης στον κόσμο, της παρουσίας δηλαδή της αμαρτίας του εγωισμού σε αυτόν.

[249] Ενδεικτικά διαβάζουμε στο Κατά Ματθαίον στα αναφερθέντα χωρία: *«[…] ελάτε, οι ευλογημένοι απ΄τον Πατέρα μου, κληρονομήστε τη βασιλεία που σας έχει ετοιμαστεί απ΄την αρχή του κόσμου (34) Γιατί, πείνασα και μου δώσατε να φάω, δίψασα και μου δώσατε να πιω, ήμουν ξένος και με περιμαζέψατε, (35) γυμνός και με ντύσατε, άρρωστος και μ΄ επισκεφθήκατε, φυλακισμένος κι ήρθατε να με δείτε (36) Τότε θα του απαντήσουν οι άνθρωποι του Θεού: «Κύριε, πότε σε είδαμε να πεινάς και σε θρέψαμε ή να διψάς και σου δώσαμε να πιεις; (37) Πότε σε είδαμε ξένο και σε περιμαζέψαμε ή γυμνό και σε ντύσαμε; (38) Πότε σε είδαμε άρρωστο ή φυλακισμένο κι ήρθαμε να σε επισκεφθούμε; (39) Τότε θα τους απαντήσει ο βασιλιάς: «σας βεβαιώνω πως αφού τα κάνατε αυτά για έναν από τους άσημους αδερφούς μου, τα κάνατε για μένα (40)»,*

εσχατολογικό κριτήριο της σωτηρίας ή της απώλειας [...] αυτή η αναγκαία ελεύθερη επιλογή καθορίζει τον «κοινωνικό χώρο», το «που» ο θεολόγος θεολογεί, και αυτό, με τη σειρά του, αποτελεί «παρεμβολή» και στον «επιστημολογικό χώρο», στο «πως» ο θεολόγος θεολογεί».[250]

Η έκφραση του Τζιμπελλίνι περί: *«[...] αναγκαίας πολιτικής, ηθικής και ευαγγελικής ελεύθερης επιλογής υπέρ των φτωχών»* ως προϋπόθεσης της «θεολογίας της απελευθέρωσης» δεν πρέπει προσπεραστεί εύκολα. Διότι η επιλογή «υπέρ των φτωχών» και «μαζί» με αυτούς είναι και ελεύθερη και αναγκαία. Είναι ελεύθερη επιλογή γιατί θα μπορούσαν οι πιστοί, οι ιερείς, οι μοναχοί και οι μοναχές να επιλέξουν μία άλλη στάση· για παράδειγμα να συνταχθούν υπέρ του πλούτου και των κοινωνικών ελίτ[251] ή να μην τοποθετηθούν αλλά να ταχθούν υπέρ πάντων χωρίς προτιμήσεις και προτεραιότητες. Γιατί λοιπόν «υπέρ του φτωχού;» Διότι η επιλογή αυτή είναι και αναγκαία για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», γιατί η Αγία Γραφή είναι σαφέστατη στο ευαγγελικό της μήνυμα και στο αποστολικό έργο για το οποίο προορίζει τους πιστούς της, τοποθετώντας το Χριστό στο πλευρό των φτωχών και στην ανάδειξη τους σε μέτρο και κριτήριο της σωτηρίας του καθενός. Η Εκκλησία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» γίνεται μια «Εκκλησία των φτωχών» όχι γιατί αποκλείονται από αυτή οι πλούσιοι, αλλά γιατί μακριά από τον φτωχό δεν υπάρχει σωτηρία: *«[...] ο φτωχός παρουσιάζει την πραγματικότητα η οποία αποφασίζει για το αν οι ζωές μας είναι ανθρώπινες ή απάνθρωπες, αν αιώνια θα σωθούμε ή θα καταδικαστούμε. Στο πρόσωπο του φτωχού, η σωτηρία σημαίνει να εργάζεσαι για την απελευθέρωση»*,[252] επισημαίνει ο πάτερ Σομπρίνο, καταλήγοντας: *«[...] ο πάπας Ιωάννης Παύλος ο Β΄ έθεσε αυτό το σημείο με αιχμηρό τρόπο στον Καναδά το 1985: «οι φτωχές χώρες θα κρίνουν τις πλούσιες». Αλλά, από την εμπειρία μου στο Ελ Σαλβαδόρ, θα πρέπει να προσθέσουμε ότι οι φτωχοί επίσης μας συγχωρούν, εμπειρία η οποία με κάνει να ανακαλώ την αλήθεια που έλεγε ο Ράνερ ότι ξέρεις ότι είσαι αμαρτωλός μόνο αν έχεις συγχωρεθεί»*.[253]

Αυτή η τοποθέτηση της «θεολογίας της απελευθέρωσης», η ελεύθερη κατάφαση για σχέση με τον φτωχό και καταπιεσμένο πλησίον, εδράζεται στην αναγκαία ελευθερία επιλογής όχι όμως στην αυθαιρεσία της πηγής της αναγκαιότητας της. Δεν είναι για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» μια τυχαία στάση, μια ελεύθερη βούληση που δεν θεμελιώνεται πουθενά παρά στη δυνατότητα για απόφαση, μια υπαρξιακή αυτοαναφορική προτίμηση γούστου, μία ατομική κλίση ή μια ιδεολογική τοποθέτηση. Δεν είναι επίσης «αναγκαία» η ελεύθερη επιλογή υπέρ των φτωχών γιατί το γράφει το ευαγγέλιο του Ματθαίου ή του Λουκά και ο πιστός καλείται να υπακούσει κατά γράμμα την εντολή από χριστιανικό καθήκον. Ούτε είναι «αναγκαία» ελεύθερη επιλογή γιατί αποκαλύφθηκε ως θέλημα και βουλή Θεού, αναιτιολόγητη καθώς «Αυτός ξέρει», και την οποία ο άνθρωπος αποδέχεται απροϋπόθετα, είτε από το φόβο της τιμωρίας στο ενδεχόμενο της παραβίασης της, είτε ακόμα από προσμονή οφέλους εξαιτίας της εκπλήρωσης της, είτε τέλος από αγάπη στον «πατέρα» του οποίου τις επιθυμίες εκπληρώνει με χαρά.

Η θεμελίωση αυτής της επιλογής, η αναγκαιότητας της, πατά στο στέρεο εμπειρικό, υπαρκτικό γεγονός του τρόπου που υπάρχει ο άνθρωπος στον κόσμο και στην επιθυμητή βιωμένη ελευθερία της κατάστασης της αγάπης. Εδράζεται δηλαδή στο γεγονός της χαράς που συμβαίνει όταν υπάρχει αγαπητική σχέση με τον άλλο,

---

(Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο: 25: 31-46, *Καινή Διαθήκη*, μτφρ.Γαλίτης Γεώργιος, Καραβιδόπουλος Ιωάννης, Βασιλειάδης Πέτρου, Γαλάνης Ιωάννης, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα, 2003, σελ.42).

[250] Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.438.

[251] Η ελεύθερη επιλογή της «Εκκλησίας των φτωχών» διατυπώνεται από τον ιερέα Χουάν Ερνάντεζ Πίκο (Juan Hernández Pico) που αναγνωρίζει δύο δυνατότητες: *«Η συνεργασία με τον επαναστατημένο λαό, είναι αγάπη και πίστη στο λαό, που βοηθημένος από την εκκλησία στον αγώνα του κατά της αδικίας, αποκτάει εμπιστοσύνη στη θρησκεία του. Πρέπει πρώτα να υπακούμε στη θέληση του λαού, γιατί αυτή είναι η θέληση του θεού κι όχι εκείνης της συνεργαζόμενης με τους δικτάτορες εκκλησίας»* (http://yperboles.wordpress. com/2011/03/14/ theolog_apel/, πρόσβαση 27/1/2013).

[252] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.63.

[253] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.63.

και συντελεί κατάσταση κοινής εμπειρίας αισθήματος ελευθερίας και χαράς. Είναι «αναγκαία» γιατί η επιθυμία για αγαπητική σχέση με τον κάθε άλλο πλησίον, οδηγεί στην «αναγκαία» προτεραιότητα του φτωχού, αυτού που έχει περισσότερο ανάγκη από βοήθεια, από προσφορά αγάπης και χαράς, γιατί του λείπει περισσότερο από άλλους. Η υπαρκτική αυτή κατάσταση και η τοποθέτηση του ανθρώπου μέσα στον εμπειρικό του κόσμο είναι που αιτιολογεί την πολιτική, την ηθική και την ευαγγελική επιλογή υπέρ του φτωχού. Με την ευαγγελική, πολιτική και ηθική στράτευση υπέρ του φτωχού ο πιστός βιώνει το γεγονός της αγάπης και της χαράς εδώ και τώρα, μετέχει στο απελευθερωτικό γεγονός της πορείας προς τη «Βασιλεία του Θεού» και στην εμπειρία της «Σωτηρίας» μέσα από την προσφορά αγάπης στον πλησίον που έχει την ανάγκη του. Άρα, αυτή η «αναγκαία ελεύθερη επιλογή», είναι «αναγκαία» γιατί δε γίνεται να είναι αληθής τρόπος ύπαρξης, δηλαδή τρόπος απελευθερωτικός, οποιοσδήποτε άλλος τρόπος, οποιαδήποτε άλλη ελεύθερη επιλογή. Η ελευθερία της επιλογής αναφέρεται στην επιλογή κατάφασης ή άρνησης της αγάπης υπέρ του φτωχού. Η αναγκαιότητα της ελευθερίας της επιλογής αναφέρεται στο ότι αναγκαία η αγάπη βρίσκεται στον τόπο του φτωχού.

Η αναγκαία αυτή επιλογή είναι επιλογή ευαγγελική, συνεπώς θεολογική, πνευματική, επιλογή ήθους. Είναι όμως και πολιτική και ηθική επιλογή. Είναι πολιτική επιλογή για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» και την ποιμαντική της δραστηριότητα, είτε γιατί έχει πολιτικές και ηθικές συνέπειες ακόμα και αν δεν ήταν αυτό το κίνητρο της, είτε γιατί ριζώνοντας στο ευαγγελικό μήνυμα και την εμπειρική του επιβεβαίωση, κατανοεί ότι η πολιτική και η κοινωνική εμπλοκή είναι αναπόφευκτη και αναλαμβάνει τη συνειδητή στράτευση για την πολιτική και κοινωνική αλλαγή. Αυτή η «αναγκαία επιλογή» είναι στην πράξη ενεργητική κατάφαση στην πολιτική δράση. Διαβάζουμε τον Φράϊ Μπέττο: *«Ο κόσμος που θέλει να γίνει χριστιανός δεν ρωτά σε τι να πιστέψει, ρωτά τι πρέπει να κάνει. Κι ο Ιωάννης απαντά: όποιος έχει δύο χιτώνες να δώσει τον ένα σ΄αυτόν που δεν έχει κανέναν. Όποιος έχει ένα πιάτο φαΐ, να δώσει το μισό σ΄όποιον δεν έχει να φάει τίποτα. Επομένως, πρέπει να εξηγούμε, ότι η παγκοσμιότητα της διδασκαλίας του Ιησού είναι παγκοσμιότητα από μια επιλογή, μια κοινωνική και πολιτική θέση συγκεκριμένη, δηλαδή επιλογή στην υπόθεση των φτωχών»*.[254]

Η «απελευθέρωση» του ανθρώπου μέσα στις αγαπητικές σχέσεις με τους άλλους και το Θεό, είναι το γεγονός της «σωτηρίας» του, ο τρόπος της ολοκληρωμένης ύπαρξης του. Σε ένα κόσμο που επικρατεί η μοναξιά, η αλλοτρίωση, η αποξένωση, ο ατομικισμός, η αδιαφορία για το φτωχό και τον καταπιεσμένο είναι αναγκαία συνέπεια. Σε αυτό τον κόσμο δε γίνεται η ελευθερία και η αγάπη να αναπτυχθούν στο βαθμό που μπορούν. Εκεί όπου υπάρχει η αγάπη ο κόσμος της εκμετάλλευσης διαλύεται. Όπου υπάρχει εκμετάλλευση η αγάπη και ο Θεός, η σωτηρία και η απελευθέρωση απουσιάζουν. Συνεπώς η στράτευση με τον φτωχό δεν είναι μία πολιτική και ηθική στάση πρωτίστως, αλλά μια πνευματική στάση ήθους που υπάρχει και ενεργεί πολιτικά. Ο φτωχός δεν είναι πια μόνος στον κόσμο, έχει συνάνθρωπο να βοηθηθεί, έχει πλησίον να κοινωνεί, έχει σχέση να αγαπά. Η μοναξιά ως η μεγαλύτερη κατάσταση αμαρτίας εξορίζεται από την πόλη. Η «Σωτηρία» έρχεται μέσα από την υλοποιημένη δυνατότητα της αγάπης, από την επιθυμία της και την κίνηση της. Καθώς «Μεταμορφώνεται» η πόλη μέσα από τις αγαπητικές σχέσεις, «Μεταμορφώνεται» και ο τόπος των κοινών ενδιαφερόντων και συμφερόντων της. Ο τόπος αυτός είναι ο τόπος του πολιτικού.

Από τα παραπάνω προκύπτει αβίαστα ένα τελευταίο ερώτημα: αφού είναι πρωτίστως πνευματική και δευτερευόντως πολιτική η απελευθέρωση, η σωτηρία, η αγάπη, γιατί τότε αυτή η έντονη εμμονή στην αλλαγή των πολιτικών και κοινωνικών δομών από τη «θεολογία της απελευθέρωσης»; Είναι αδύνατον να υπάρξει αγαπητική κατάσταση σχέσεων στους φτωχούς σ΄έναν κόσμο αδικίας και μόχθου; Είναι η χαρά της αγάπης συνέπεια καθολικής ευμάρειας, προνόμιο του εύπορου ανθρώπου; Βεβαίως και δεν είναι. Όπως δεν είναι αποκλειστικό προνόμιο και του φτωχού. Η τοποθέτηση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» που επιζητά την

[254] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η θρησκεία, ο.π.,* σελ.347.

πολιτική και κοινωνική απελευθέρωση και δεν περιορίζεται στην προσωπική αυτοαπασχόληση και τη φιλανθρωπία, δεν προκύπτει από το γεγονός ότι όλοι οι άνθρωποι δεν είναι εύποροι και από την επιθυμία της να τους κάνει, αλλά από την κοινωνική κατάσταση όπου κάποιοι πεθαίνουν από την πείνα, ενώ άλλοι πετάνε την τροφή τους. Και αν για τον κάθε φτωχό, αδικημένο και καταπιεσμένο άνθρωπο δεν είναι αδύνατη η σωτηρία, η κατάσταση της αγάπης και της χαράς, για τον αλλοτριωμένο από τις κοινωνικές συνθήκες και με τσακισμένη αξιοπρέπεια άνθρωπο, η ψυχολογική μοναξιά δυσκολεύει τη σωτηριολογική του προοπτική. Μέσα σε αυτή την πραγματικότητα η «Σωτηρία» απομακρύνεται και από αυτόν που δεν τον βοήθησε, αν και εύπορος αφού: *«είναι ευκολότερο να περάσει καμήλα από βελονότρυπα, παρά να μπει ένας πλούσιος στην βασιλεία του Θεού».*[255]

Συνεπώς, η «αναγκαία ελεύθερη επιλογή» υπέρ του φτωχού και μαζί με αυτόν, για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», είναι τελικά μια «αναγκαία ελεύθερη επιλογή» υπέρ όλων. Η «Εκκλησία των φτωχών» είναι η Εκκλησία που μαρτυρά την πνευματική φτώχεια στον κόσμο που την αποκαλύπτει η ύπαρξη του φτωχού, του αδικημένου, του κατατρεγμένου. Η «Εκκλησία των φτωχών» «Μεταμορφώνοντας» τις κοινωνικές και πολιτικές δομές, συμβάλει στη «Μεταμόρφωση» όλων των ψυχών και των πνευμάτων και συνδράμει στη «Σωτηρία» τους· πρώην πλούσιων και πρώην φτωχών, αφού πλέον δεν υπάρχει ο πλούτος και η φτώχεια και η «αμαρτωλή κατάσταση» τους. Ο αγώνας της «Εκκλησίας των φτωχών» μέσα στη διχασμένη εκκλησιαστική πραγματικότητα, είναι αγώνας μέσα στη διχασμένη κοινωνική πραγματικότητα, αγώνας θεολογικός, κοινωνικός πολιτικός. Αγώνας για την άρση του διχασμού, για την ενότητα μέσα στην απελευθερωμένη από την αγάπη σχέση. Η απελευθέρωση του κόσμου καθίσταται εφικτή από την απελευθερωτική δύναμη που αναδύεται από το σκάνδαλο του φτωχού.

3.2.5. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως ορθοπραξία μέσα στην ιστορία.

«[…] η πίστη, αν δεν εκδηλώνεται με έργα, μόνη της είναι νεκρή»
Ιάκωβος[256]

«Ο κόσμος που θέλει να γίνει χριστιανός δεν ρωτά σε τι να πιστέψει, ρωτά τι πρέπει να κάνει».
Frei Betto [257]

3.2.5.1. Η θεολογία ως μια «Μεγάλη Ιστορία» του Θεού.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» αναφέρεται και στοχεύει στην ελευθερία της «Βασιλείας του Θεού», προεικονίζοντας την εδώ και τώρα, μέσα από τη στράτευση της μαζί με τον καταπιεσμένο πλησίον, στον απελευθερωτικό αγώνα της «Μεταμόρφωσης» των «αμαρτωλών κοινωνικών δομών» και της προσωπικής αμαρτίας του εγωισμού. Αυτή η θεολογία διατηρεί έντονη μια εσχατολογική διάσταση και σημασία των λόγων και των ενεργειών της. Η εσχατολογική διάσταση είναι ταυτόχρονα παρούσα, «ήδη εδώ», ως προεικόνιση και μετοχή στην οικοδόμηση της «Βασιλείας του Θεού», αλλά είναι και ουτοπική, «όχι ακόμα», ως αναμενόμενη και ποθούμενη να έρθει, να συμβεί και να ολοκληρωθεί στο πλήρωμα του χρόνου της «Δευτέρας Παρουσίας», στο τέλος του χρόνου και της ιστορίας.

---

[255] Κατά Ματθαίον ευαγγέλιο: 19: 24, *Καινή Διαθήκη, ο.π.,* σελ.32.
[256] Επιστολή Ιακώβου: κεφ.2: 14-15, 17, *Ελληνική Βιβλική Εταιρία, ο.π.,* σελ.362.
[257] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η θρησκεία, ο.π.,* σελ.347.

Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» δίνεται έμφαση στην «Ιστορική Σωτηρία» για να επιτευχθεί η εσχατολογική «Βασιλεία του Θεού», αφού η «Εσχατολογική Σωτηρία» περνά μέσα από ιστορικές απελευθερώσεις χωρίς να ταυτίζεται με αυτές ή να αποτελεί ένα άθροισμα τους. Από τη θεολογική θέση της σωτηρίας ως «ήδη εδώ» και «όχι ακόμα», η έμφαση δίνεται στο «ήδη εδώ», για να προετοιμαστεί, να καταστεί εφικτό το «όχι ακόμα». Όχι γιατί η «θεολογία της απελευθέρωσης» υποτιμά το «όχι ακόμα», την εσχατολογική προοπτική, σε σχέση με την ιστορική του «ήδη εδώ», αλλά γιατί επιλέγει να δώσει έμφαση στην ιστορική πράξη του «ήδη εδώ». Αυτή η επιλογή δεν γίνεται από θεωρητικό καπρίτσιο, αλλά από πρακτική αναγκαιότητα, διότι η «θεολογία της απελευθέρωσης» φωτίζει και φωτίζεται, ενεργείται και ενεργεί στη ζωή της Λατινικής Αμερικής και όχι κάποιας αναπτυγμένης περιοχής του δυτικού κόσμου. Υπό αυτό βέβαια το πρίσμα, η προτίμηση στην «Ιστορική Σωτηρία» είναι εντέλει προτίμηση στην «Εσχατολογική Σωτηρά», αφού συνδέεται με την ιστορική προοπτική καθώς προετοιμάζονται τα «Έσχατα» μέσα στην «Ιστορία».

Δεν είναι η «Ιστορία» του κτιστού κόσμου αποκλειστικό μέρος του Εσχατολογικού της τέλους. Δεν υπάρχει μόνο η «Ιστορία» για να εξυπηρετεί τα «Έσχατα» και τον σκοπό της «Σωτηρίας» τους. Δεν είναι η ιστορία που ενεργεί μέσα στο πλάνο του Θεού. Είναι και τα «Εσχατα» που ενεργούν μέσα στην «Ιστορία» και τον σκοπό της «Σωτηρίας» της, είναι το πλάνο του Θεού που κινεί την ανθρώπινη θέληση ως αρχή της, είναι το εσχατολογικό τέλος, μέρος της «Ιστορίας» του κτιστού. Η εσχατολογία προσλαμβάνεται με έναν τρόπο που τη θέτει ξανά στο προσκήνιο, όμως σε ισορροπία με την ιστορία ως μέρος της, διότι: *«[…] αν η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν συμβάλει στην ύπαρξη του ανθρώπου χάνει το νόημα της».*[258] Συνεπώς, ο λόγος του Θεού ως ενανθρωπισμένος τρόπος Χριστού, έχει νόημα για τον άνθρωπο, ακριβώς γιατί αναφέρεται σε αυτόν και στον τρόπο της σωτηρίας του, ήδη από «εδώ και τώρα». Με αυτό τον τρόπο αποδίδεται και το νόημα του Ευαγγελίου ως αγώνας μέσα στη ιστορία: *«Από τότε που εμφανίστηκε ο Ιωάννης ο Βαπτιστής ως τώρα, η Βασιλεία του Θεού κερδίζεται με προσπάθεια, και την κατακτούν αυτοί που αγωνίζονται»*.[259] Ο αγώνας διεξάγεται «εδώ και τώρα», «ήδη εδώ», μέσα στην ιστορία και το χρόνο του κτιστού κόσμου, με ταυτόχρονο σκοπό τις ιστορικές απελευθερώσεις και την εσχατολογική προοπτική της «Βασιλείας του Θεού». Η σωτηρία στην «Ιστορία» δεν γίνεται το μέσο για το σκοπό της σωτηρίας της «Βασιλείας του Θεού», αλλά και η σωτηρία της «Βασιλείας του Θεού» γίνεται το μέσο για την σωτηρία μέσα στην «Ιστορία». Τελικά «Μέσο» ζωής και «Σκοπός» ζωής, ενοποιούνται σε έναν «Τρόπο» ζωής.

Ο εσχατολογικός σκοπός, το νόημα ως υπαρκτικός τρόπος και ως ο λόγος της «Βασιλείας του Θεού» κινεί την ανθρώπινη επιθυμία και δραστηριότητα σήμερα. Εδώ μεσολαβεί ένα γεγονός πίστης, ένα πρωτείο πίστης. Ακριβώς εξαιτίας αυτής της πίστης της μέλλουσας πληρότητας στα έσχατα που δεν είναι ακόμα εδώ, αλλά κυρίως εξαιτίας της εμπειρίας της «ήδη εδώ» ελευθερίας κατά τη διαδικασία της απελευθέρωσης, αποδίδεται από τη «θεολογία της απελευθέρωσης» αυτός ο κεντρικός ρόλος στην ιστορική πράξη και την ιστορική προοπτική. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» γίνεται έτσι, αλλά και είναι, μια ορθοπραξία και μια ορθοδοξία ταυτόχρονα, μια εμπειρία.[260] Η ιστορική πρακτική ύπαρξη του ανθρώπου συνδέει και συσχετίζει το φυσικό και το μεταφυσικό, το κτιστό και το άκτιστο, τον άνθρωπο και το Θεό, εντέλει την ιστορία του ανθρώπου και της πλάσης με το πέρας της στα έσχατα του χρόνου. Αυτή η συσχέτιση συμβαίνει μέσα στην ανθρώπινη ιστορία, μέσα στο χρόνο και αποκτά τη δική της δυναμική ως διαδικασία, ως πορεία προς το «Τέλος» της. Ο ιστορικός χρόνος ενοποιείται στον χρόνο του ανθρώπου. Ο άνθρωπος κοινωνεί με τον άνθρωπο και με τον Θεό εδώ και τώρα. Ο λόγος που αφορά τη σχέση ανθρώπου με άνθρωπο, συνδέεται με το λόγο που αναφέρεται

[258] Σκουτέρης Κωνσταντίνος, «Το δικαίωμα αντίστασης στη Θεολογία της απελευθέρωσης», *ο.π.*
[259] Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο, 11: 12, Καινή Διαθήκη, *ο.π.*, σελ.19
[260] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.110.

στη σχέση ανθρώπου και Θεού. Η κοινωνιολογία και η θεολογία μπαίνουν σε διάλογο, αλληλοσυμπληρώνονται, επικοινωνούν. Ο λόγος περί κοινωνίας και ο λόγος περί Θεού, αποκτά ιστορική διάσταση. Ο λόγος περί Θεού και ο λόγος περί κοινωνίας, γίνονται λόγος ιστορικός, μια «Μεγάλη Ιστορία» του Θεού στην Κοινωνία του ανθρώπου.

Ας διαβάσουμε τον πάτερ Σομπρίνο: *«Η χυδαία κριτική στη «θεολογία της απελευθέρωσης» ότι είναι επηρεασμένη περισσότερο από την κοινωνιολογία απ΄ότι από τη θεολογία, απλά χάνει το κεντρικό σημείο ότι η ιστορία εκφράζει το Θεό, είναι μυστηριακά σε κοινωνία με το Θεό […] η ιστορία του Θεού και της ανθρωπότητας γίνεται μια και μόνο μεγάλη ιστορία του Θεού […] η θεολογία της απελευθέρωσης επιμένει ότι υπάρχει μόνο μια ιστορία με δύο διαστάσεις που πρέπει να δούμε ως ιστορία της αμαρτίας και ιστορία της χάριτος […]».*[261]

Αυτή η διάκριση του Σομπρίνο σε δύο διαστάσεις μίας και ενιαίας «Μεγάλης Ιστορίας του Θεού», δεν σημαίνει ότι ο κτιστός κόσμος της ανθρώπινης ιστορίας είναι κόσμος αμαρτωλός και «πτώσης» και ο άκτιστος κόσμος της θεϊκής ιστορίας είναι κόσμος χάριτος και ανάστασης. Δεν υπάρχει για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» μια κοσμική ιστορία του κτιστού και μια υπερκόσμια ιστορία του άκτιστου ώστε να έχουν και διακριτές ιδιότητες. Το άκτιστο είναι αιώνιο, δεν έχει χρόνο, συνεπώς δεν έχει ιστορία. Το κτιστό έχει χρόνο, έχει ιστορία. Η ιστορία και ο κόσμος δε διαιρείται στον εδώ κόσμο της αμαρτίας και στον επέκεινα κόσμο της σωτηρίας και της χάριτος. Αμαρτία και σωτηρία βρίσκονται «ήδη εδώ». Η ιστορία της αμαρτίας και η ιστορία της χάριτος συνδιαλλέγονται μέσα στην ανθρώπινη ιστορία του τραγικού και της λύτρωσης, που είναι η ιστορία των ενεργειών του Θεού δημιουργού της, και του δημιουργήματος του, του ανθρώπου, μέσα στη χρονική πορεία «Μεταμόρφωσης» του κόσμου: *«[…] δεν υπάρχουν δύο ιστορίες, μια κοσμική και μια ιερή, που «αντιπαρατίθενται» μεταξύ τους ή «έχουν μεγάλη σημασία» η μια για την άλλη, αλλά υπάρχει μόνο μια πορεία της ανθρωπότητας, την οποία έχει απαρέγκλιτα χαράξει ο Χριστός, ο Κύριος της ιστορίας. Το σωτήριο έργο του περιλαμβάνει όλες τις διστάσεις της ύπαρξης και τις οδηγεί στην απόλυτη πραγμάτωση. Η ιστορία της σωτηρίας είναι τα ίδια τα σωθικά της ανθρώπινης ιστορίας».*[262]

Η λατρεία προς το Θεό, λέει ο π.Μπαθρέλλος: *«[…] και η διακονία προς των άνθρωπο, την εικόνα του, αποτελούν το χώρο όπου κανείς συναντά την αλήθεια του χριστιανισμού, δηλαδή τον Θεό του. Ο χώρος αυτός είναι μέσα και όχι έξω από την ανθρώπινη ιστορία, στην οποία έχει ενταχθεί ο ίδιος ο Θεός με την ενανθρώπιση του. Ο Θεός της Βίβλου είναι παρών στην ιστορία, και μάλιστα πρωτίστως εκεί που οι άνθρωποι αγωνίζονται να ζήσουν ως εικόνες της τριαδικής αγαπητικής κοινωνίας και ως μιμητές του Χριστού μέσα από μια καθημερινή, βήμα βήμα, θυσιαστική πορεία συνάντησης με τον Θεό και με τον συνάνθρωπο».*[263]

3.2.5.2. Η ιστορία ως πηγή θεολογικής ορθοδοξίας και ορθοπραξίας. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως μια «θεολογία της πράξης».

Η συγκεκριμένη «Ιστορία» που «ανακαινίζει» τον θεολογικό στοχασμό και την ποιμαντική δράση της «θεολογίας της απελευθέρωσης», αλλά και της θεολογίας γενικά, είναι η ιστορία της Λατινικής Αμερικής, η εμπειρία της οποίας στρέφει τους θεολόγους του κινήματος στον πρακτικό λόγο και στην πράξη εν γένει. Ο Ούγκο Ασμάν είναι δεικτικός: *«[…] αν η ιστορική κατάσταση της εξάρτησης και της υποτέλειας των δύο τρίτων της ανθρωπότητας, με τα τριάντα εκατομμύρια θανάτους από πείνα και υποσιτισμό ετησίως, δεν αποτελεί σήμερα αφετηριακό σημείο κάθε σύγχρονης χριστιανικής θεολογίας, ακόμη και στις πλούσιες και ισχυρές χώρες, τότε αυτή*

---

[261] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.61.

[262] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.280.

[263] π.Δημήτριος Μπαθρέλλος, «Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων στην Πατερική Θεολογία», στο συλλογικό: *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων,* επιμ.Σταύρος Ζουμπουλάκης, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012.

η θεολογία δεν θα μπορέσει να θέσει και να συγκεκριμενοποιήσει ιστορικά τα θεμελιώδη ζητήματα της».[264] Αυτή η συγκλονιστική κατάσταση, απαιτεί έργα και λόγια, πράξεις και στοχασμό, μια πρακτική θεολογία ή μια θεολογία της πράξης.

Ο πρακτικός λόγος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» εγκολπώνεται και τα ανάλογα εννοιολογικά εργαλεία. Αν σε μεγάλο βαθμό, λέει ο Τζιμπελλίνι, η θεολογία χρησιμοποίησε φιλοσοφικές έννοιες, όπως τον πλατωνισμό στην πατερική εποχή τον αριστοτελισμό στη σχολαστική, η «θεολογία της απελευθέρωσης» χρησιμοποιεί την εννοιολογική γλώσσα της κοινωνιολογίας και των κοινωνικών επιστημών.[265] Διατηρώντας βεβαίως και φιλοσοφικές έννοιες, επεκτείνεται στην οικονομία, την κοινωνιολογία, την πολιτική θεωρία, την ψυχολογία κ.α. Η χρήση από τη «θεολογία της απελευθέρωσης» γλωσσών και εννοιών από τα επιστημονικά πεδία με τα οποία η παραδοσιακή θεολογία διατηρούσε μια σχέση επιφυλακτική και μια διακριτική ή και επικριτική απόσταση, αιτιολογείται από την αποδοχή του πολιτικού γεγονότος και την εμπλοκή της σε αυτό με τη στράτευση στο πλευρό των φτωχών, αλλά και από την αναγνώριση του κεντρικού ρόλου των κοινωνικών δομών και των πολιτικών θεσμών και την απαίτηση του μετασχηματισμού τους.

Ο πάτερ Σομπρίνο επισημαίνει ότι αυτή η γλωσσική προτίμηση και η στροφή στις επιστήμες δεν υποβαθμίζουν τη θεολογία, αλλά αντίθετα τη βοηθούν. Με τον τρόπο αυτό, η «ανακαινισμένη» και γλωσσικά θεολογία εναρμονίζεται στην ιστορική κοινωνική πραγματικότητα μέσα στην οποία καλείται να θεολογήσει και δεν αποτελεί μια ακαδημαϊκή θεωρητική ενασχόληση του νου. Θα πει: *«Πιστεύω πως οι θεμελιώδεις στιγμές της «θεολογίας της απελευθέρωσης» έχουν σημαδευτεί από την επιμονή να τοποθετείται η πραγματικότητα στο κέντρο της σκέψης· «Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν ξεκινά από την ιδέα ή από ένα σοφιστικέ, εξεζητημένο επιχείρημα, αλλά από την πραγματικότητα».*[266] Και ποια είναι αυτή η πραγματικότητα στην οποία καλείται να απαντήσει και να ενεργήσει η «θεολογία της απελευθέρωσης»; Ο Σομπρίνο διευκρινίζει: *«Η θεμελιώδης δήλωση και πεποίθηση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι ότι οι φτωχοί –και ο Θεός μέσα στους φτωχούς- έχει κομματιαστεί μέσα στην ιστορία. Ο πιστός, το ανθρώπινο πρόσωπο, πρέπει να αποκριθεί σε αυτή την πραγματικότητα, και να ανταποκριθεί. Καλούμαστε να απελευθερώσουμε τους φτωχούς, και με την φράση του Ellacuria, να τους κατεβάσουμε από το σταυρό. Η θεολογία δεν μπορεί να είναι άλλο πια, η ιδεολογία που ενθαρρύνει την καταπίεση».*[267]

Αυτή η έμφαση στην ιστορική ορθοπραξία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» δεν την ιεραρχεί σε προτεραιότητα σε σχέση με την ορθοδοξία. Δεν είναι μια προσέγγιση υπέρ της πράξης και υποτίμησης της θεωρίας και του στοχασμού. Εξάλλου και ο στοχασμός είναι πράξη. Είναι περισσότερο μια θέση περί της γόνιμης σύνδεσης τους, αφού: *«[…] αν επιλέξουμε να μείνουμε μόνο με τη μία, αυτό θα σημάνει αυτόματα την απώλεια και των δύο. Η ορθοπραξία και η ορθοδοξία απαιτούν η μία την άλλη, η μία δίχως την άλλη* ***δεν έχει καμία αξία».***[268]

Αφετηρία και πηγή για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι η βιωμένη ιστορική πραγματικότητα της Λατινικής Αμερικής και γι΄αυτό η θεολογία ως στοχασμός φωτίζεται από αυτήν τη συγκυρία και τη φωτίζει με την αλήθεια της, χωρίς να αναφέρεται σε γενικές και αφηρημένες καταστάσεις. Η θρησκεία παύει να ιδεολογικοποιείται και καθίσταται εμπειρικό γεγονός που από την εμπειρία διαμορφώνεται και εμπειρικά ενεργεί. Η Εκκλησία και η θεολογία για να μιλήσει και να ενεργήσει απελευθερωτικά, πρέπει πρώτα να κατανοήσει σε πιο πράγμα αναφέρεται και πως πρέπει να το αντιμετωπίζει. Πρέπει δηλαδή πρώτα να ακούσει, να αφουγκραστεί, να συνλειτουργήσει απελευθερωτικά με το υποκείμενο που απελευθερώνει. Η κατανόηση που

[264] Hugo Assmann, *Opresion-Liberacion. Desafio a los Cristianos*, Μοντεβιδέο, 1971, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.433.
[265] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.439.
[266] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.58.
[267] Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.58.
[268] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.58 (η έμφαση δική του).

της προσφέρεται στην πράξη, την απελευθερώνει από ιδεαλισμούς, άσκοπες εκτός τόπου και χρόνου ερμηνείες που δεν ανακουφίζουν και απελευθερώνουν τον άνθρωπο γιατί δε σχετίζονται με την πραγματικότητα και τις ανάγκες του. Το ιστορικό πλαίσιο και η πράξη μέσα σε αυτό είναι που φωτίζει τη θεολογία και την απελευθερώνει από τις ιδεοληψίες της, γιατί της επιτρέπει να κατανοεί και να ενεργεί την αγάπη της αποτελεσματικά.[269]

Η πρακτική «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι συνεπώς μια λατινοαμερικάνικη θεολογία της πράξης. Η δυτική θεολογία, λέει ο Τζιμπελλίνι, είναι ως επί το πλείστον ακαδημαϊκή.[270] Ακόμα και όταν αποκτά κάποιες άλλες εκφράσεις με πρακτικά χαρακτηριστικά και πολιτικές μέριμνες, όπως οι «Πολιτικές θεολογίες» που αναπτύσσονται στον αμερικάνικο βορρά και την ηπειρωτική Ευρώπη, δεν ξεφεύγει από το ενδιαφέρον σχετικά με το πως ενεργείται ο θεολογικός στοχασμός και η ποιμαντική δράση στο πλαίσιο της νεωτερικότητας και του εκκοσμικευμένου 20ου αιώνα στον οποίο εμφανίζεται το άθεο, άπιστο υποκείμενο.[271] Το πρόβλημα τη αθεΐας και της κοσμικότητας, είναι το πρόβλημα του δυτικού κόσμου, ο μηδενισμός είναι η εμπειρία του δυτικού ανθρώπου που επιζητά τη δική της πρακτική θεολογική επίλυση. Συνεπώς δεν έχει τις ίδιες αγωνίες, και τα ίδια προβλήματα η δυτική και η λατινοαμερικάνικη θεολογία, γιατί δεν υπάρχουν και δεν ενεργούν στα ίδια πολιτισμικά και κοινωνικά περιβάλλοντα. Άρα και η πρακτική τους είναι διαφορετική γιατί ο λόγος της ύπαρξης τους διαφέρει. Η αγάπη τους πρέπει να βρει διαφορετικούς τρόπους για να ενεργήσει στον ιδιαίτερο τους κόσμο.

Οι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» επισημαίνουν τις κεντρικές διαφορές τους σε σχέση με τον πρακτικό λόγο των «πολιτικών θεολογιών» του δυτικού κόσμου αμφισβητώντας το πρωτείο της ευρωπαϊκής θεολογίας και του ακαδημαϊσμού της. Η λατινοαμερικάνικη πραγματικότητα διαφοροποιεί την πολιτική της θεολογία, από τη δυτική αντίστοιχη. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως μια λατινοαμερικάνικη «πολιτική θεολογία» εστιάζει σε αυτό που εύστοχα θέτει ο Γκουτιέρρεζ, όταν λέει ότι: *«[…] Σε μια ήπειρο όπως είναι η Λατινική Αμερική, η πρόκληση δεν προέρχεται κυρίως από τον μη πιστό, αλλά από τον μη άνθρωπο, δηλαδή από αυτόν που δεν αναγνωρίζεται ως άνθρωπος από την ανώτερη τάξη: τον φτωχό, αυτόν που γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης, αυτόν που έχει συστηματικά και νόμιμα απογυμνωθεί από την ανθρώπινη οντότητα του, αυτόν που σχεδόν αγνοεί τι σημαίνει να είσαι άνθρωπος […] γι΄αυτό ωθείται (αυτός ο απών μη άνθρωπος) στην επαναστατική μεταμόρφωση των ίδιων των θεμελίων μιας κοινωνίας που οδηγεί στην απανθρωποποίηση* (και άρα, το ζήτημα είναι) *[…] πως θα αναγγείλουμε το Θεό ως Πατέρα σε έναν κόσμο μη ανθρώπινο. Το ερώτημα, εντέλει, είναι ποια σημασία έχει το να λέγεται στον μη άνθρωπο ότι είναι παιδί του Θεού»*.[272] Άρα για τον Γκουτιέρρεζ το πρόβλημα μίας πολιτικής θεολογίας της δύσης είναι η αθεΐα ή ο φασισμός που στρέφεται ενάντια

---

[269] Ο Πωλ Μ. Σουήζυ (Paul Sweezy) αναφερόμενος στον μαρξισμό υποστηρίζει πως ενεργείται μια σύνθεση επαν-ερμηνεύοντας τη γερμανική φιλοσοφία, τον γαλλικό σοσιαλισμό και την αγγλική πολιτική οικονομία: *«[…] το κλειδί για την κατανόηση αυτού του επιτεύγματος, βρίσκεται στις «Θέσεις για τον Φόυερμπαχ» που γράφτηκαν το 1845, και ειδικά στην εξαιρετικά σύντομη Ενδέκατη (και τελευταία) Θέση: «Οι φιλόσοφοι έχουν ως τώρα* ερμηνεύσει *τον κόσμο, όμως το ζήτημα είναι να τον* αλλάξουμε» (Paul Sweezy, «Μαρξισμός και Επανάσταση», μτφρ.Αναστασία Λαμπροπούλου, *Montly Review,* Αθήνα, τχ.48, Δεκέμβριος 2008, στον ιστότοπο: http://www.monthlyreview.gr/antilogos/greek/periodiko/arxeio/article_fullstory_html?obj_path=docrep/docs/arthra/MR48_Sweezy/gr/html/index&page=3&step=1, πρόσβαση 11/2/2013). Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» γίνεται κάτι ανάλογο, καθώς έχουμε μια νέα θεολογία ως σύνθεση θεολογίας, κοινωνιολογίας, νέο-μαρξισμού, λατινοαμερικάνικης ανθρωπολογίας και πολιτισμικής θεωρίας, με την ίδια προοπτική και στόχευση: μέσα από την απαραίτητη κατανόηση του κόσμου να επιτευχθεί ο σκοπός της αλλαγής του προς την κατεύθυνση της κοινωνικής και προσωπικής χειραφέτησης και απελευθέρωσης, με απώτερο, αλλά και παρόντα σκοπό, την πνευματική ελευθερία της εν Χριστώ ζωής.

[270] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.443.

[271] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.442-449.

[272] Gustavo Gutierrez, «Prassi di Liberazione, teologia e annuncio», *Concilium*, Ιούνιος 1974, σελ.87-88, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.443-444.

στον φιλελεύθερο κόσμο. Μία τέτοια θεολογία όμως είναι λιγότερο ευαίσθητη: *«[...] απέναντι στις αδικίες του κόσμου πάνω στον οποίο ήταν ουσιαστικά θεμελιωμένη αυτή η κοινωνία»*.[273]

Ο Γκουτιέρρεζ επιπλήττει την προοδευτική δυτική θεολογία ότι ασχολείται με τα προβλήματα της νεωτερικότητας και όχι με τις ιστορικές βάσεις στις οποίες οικοδομήθηκε και τις οποίες αναπαράγει. Συνεπώς επισημαίνει πως οι προοδευτικές θεολογίες ασχολούνται με τις προκλήσεις της αστικής κοινωνίας, ενώ η «θεολογία της απελευθέρωσης» με τους απόντες της ιστορίας, σε μια απελευθερωτική πορεία που αμφισβητεί κοινωνικές, οικονομικές, πολιτικές δομές και την κυρίαρχη ιδεολογία. Τελικά μέσα από το δυναμικό διάλογο που διεξάγεται εκείνα τα χρόνια, όλοι τελικά οι εμπλεκόμενοι θεολόγοι σε τέτοιες κοινωνικές στρατεύσεις που νομιμοποιούνται γι΄αυτούς από τον θεολογικό στοχασμό –δυτικοί και λατινοαμερικάνοι-, θα συγκλίνουν στο ότι αν και τα περιβάλλοντα στα οποία δραστηριοποιούνται είναι διαφορετικά, όλοι επιδιώκουν τη διεκδίκηση της σύνδεσης μεταξύ πίστης, θεολογίας και κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής.[274]

Μέσα στην ιστορία του κόσμου και μέσα από το φωτισμό της πίστης, αναδύεται για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» το ιστορικό υποκείμενο της στο πρόσωπο του καταπιεσμένου φτωχού λατινοαμερικάνου. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μία ιστορική θεολογία για τον Γκουτιέρρεζ, έχει δηλαδή τόπο και χρόνο αφού: *«[...] οι κοινωνικοί χώροι που γίνονται αντικείμενο εκμετάλλευσης, οι υποτιμημένες φυλές, οι περιθωριοποιημένοι πολιτισμοί είναι το ιστορικό υποκείμενο μιας νέας κατανόησης της πίστης»*.[275] Αυτός ο ιστορικός τόπος και χρόνος είναι που απαντά στην ερώτηση τι πρέπει να κάνει ένας χριστιανός. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι η σκληροπυρηνική πολιτική πτέρυγα της προοδευτικής δυτικής «Πολιτικής Θεολογίας», όχι γιατί δεν επικοινωνεί και δεν επηρεάζεται από αυτή, αλλά γιατί η μόνιμη πηγή έμπνευσης της είναι η εμπειρική εμπλοκή με την πραγματικότητα της Λατινικής Αμερικής. Γι΄αυτό και η θεολογική της παραγωγή είναι πρωτότυπη και όχι συνέπεια κάποιας άλλης. Γι΄αυτό και η ορθοδοξία και η ορθοπραξία της, αποκτούν ιστορικότητα, εμπειρική υπόσταση και απελευθερωτικό χαρακτήρα για τις κοινωνίες που δραστηριοποιείται.

Αυτή η ιστορική ιδιαιτερότητα της λατινοαμερικάνικης Εκκλησίας δεν την απομονώνει, δεν την καθιστά μεμονωμένη περίπτωση που δεν κομίζει τίποτα στον υπόλοιπο κόσμο, που δεν σχετίζεται μαζί του δημιουργικά. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δε θα αποδεχθεί έναν ρόλο αμιγώς λατινοαμερικάνικο, αν και ο τόπος της είναι η Λατινική Αμερική, αλλά καθολικό και οικουμενικό. Δεν αντιλαμβάνεται τον εαυτό της ως μια περιφερειακή ή και περιθωριακή θεολογία. Είναι μια θεολογία για όλο τον κόσμο, μια κλήση σε μια θεολογία πρακτική, που εξειδικεύεται όπου υπάρχει εκμετάλλευση. Και εκμετάλλευση και αδικία υπάρχει σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό παντού. Είναι μια θεολογία που εκδηλώνεται σε μια συγκεκριμένη ιστορική περιοχή ως η ιδιαιτερότητα της απελευθέρωσης της, αλλά σχετίζεται και ανοίγεται σε όλο τον κόσμο αφού κομίζει μήνυμα γι΄αυτόν. Αυτά ακριβώς τα στοιχεία, η ιστορική και τοπική ιδιαιτερότητα (πολιτισμική, κοινωνική, πολιτική, κ.λ.π.) και η πρακτική στράτευση στην υπόθεση της απελευθέρωσης, καθιστούν τη «θεολογία της απελευθέρωσης» οικουμενική θεολογία. Είναι μια ιστορική ιδιαιτερότητα σχέσεων και ενεργειών μέσα στην

---

[273] Στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.448. Ο Γκουτιέρρεζ γράφοντας για τον σπουδαίο Γερμανό θεολόγο Μπονχόφφερ, ο οποίος θα εκτελεστεί από του Ναζί, λέει: *«Ωστόσο, αν ο Bonhoeffer κατά καιρούς έστρεφε την προσοχή του στον φασιστικό εχθρό που επετίθετο πισόπλατα κατά της φιλελεύθερης κοινωνίας, ήταν λιγότερο ευαίσθητος απέναντι στις αδικίες του κόσμου πάνω στον οποίο ήταν ουσιαστικά θεμελιωμένη αυτή η κοινωνία»* (Gustavo Gutierrez, «I limiti della teologia moderna: un testo di Bonhoeffer», *La forza storica dei poveri*, σελ.281, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.448). Βέβαια εδώ ο Γκουτιέρρεζ υποτιμά ότι το άμεσο πρόβλημα της εποχής που δολοφονείται ο Μπονχόφφερ είναι ο ναζισμός. Και είναι προς τιμή του σπουδαίου αυτού θεολόγου που αγωνίστηκε με τίμημα τη ζωή του, μαζί με λίγους ακόμα Γερμανούς θεολόγους και ιερείς εναντίον του ναζισμού.

[274] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.449.

[275] Στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.448. Για τη διαφοροποίηση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» με τη δυτική «πολιτική θεολογία» δες: Gibellini Rosino, *ο.π.* σελ.444-449.

οικουμενική ενότητα έτερων και πολλαπλών σχέσεων και ενεργειών. Για τον Γκουτιέρρεζ *«Η πραγματική οικουμενικότητα δεν συνίσταται στο να μιλάς την ίδια γλώσσα με τους άλλους, αλλά στο να κατορθώσεις την πλήρη συνεννόηση μέσω της γλώσσας του καθενός»*.[276]

3.2.6. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως κοινωνικό και πολιτικό κίνημα.

«Σε ολόκληρη την κοινωνία μας,
η πρώτη αντίληψη μιας ηθικής αρχής μπορεί να έχει ως βάση τη θρησκεία […]
μέσα σ΄εκείνη τη θρησκευτική ατμόσφαιρα […] ένιωθες από παράδοση ένα σύνολο ηθικών κανόνων […]
δεν δέχτηκες μόνο μια ηθική, δέχτηκες και μια εμπειρία του τι σημαίνει η παραβίαση των ηθικών αρχών,
του τι θα πει άνθρωπος χωρίς ηθική.
Αρχίζεις να αποκτάς μια ιδέα για το δίκαιο και το άδικο.
Αρχίζεις ακόμη να έχεις αντίληψη για την προσωπική αξιοπρέπεια.
Αν αναμίξεις τις ηθικές αξίες, το πνεύμα ανταρσίας, την απόρριψη της αδικίας, […]
μια έννοια προσωπικής αξιοπρέπειας, τιμής, χρέους, όλα αυτά, […]
είναι η στοιχειώδης βάση που μπορεί να κάνει έναν άνθρωπο να αποκτήσει αργότερα πολιτική συνείδηση»
Fidel Castro[277]

3.2.6.1. Το πρόβλημα των κοινωνικών και πολιτικών δομών.

Το πρόβλημα των κοινωνικών και πολιτικών δομών για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι το πρόβλημα της παρουσίας της αμαρτίας στον κόσμο. Πως όμως και πότε η αμαρτία μπήκε στον κόσμο; Βεβαίως η σωστή απάντηση είναι όσο υπάρχουν άνθρωποι, αφού στον άνθρωπο υπάρχει αμφισημία, άρα δυνατότητα για αμαρτία αλλά και για σωτηρία. Συνεπώς η αμαρτία δεν μπήκε κάποια στιγμή στον κόσμο με μια πράξη ρήξης και άρα δεν θα βγει ποτέ με μια άλλη πράξη ρήξης, τουλάχιστον μέχρι τη «Δευτέρα Παρουσία», όπου και θα νικηθεί οριστικά από τη χάρη του Θεού και όχι από το κατόρθωμα του ανθρώπου. Συνεπώς, ο αγώνας της «θεολογίας της απελευθέρωσης» δεν είναι κατόρθωμα νίκης επί της αμαρτίας ή των «αμαρτωλών κοινωνικών δομών», αλλά αγώνας αναμέτρησης μαζί της, προσπάθεια περιορισμού της, δια του μετασχηματισμού της πλάσης και όχι δια της τελείωσης/ολοκλήρωσης της. Είναι αγώνας απελευθέρωσης και όχι κατόρθωμα κάποιας οριστικής κατάστασης ελευθερίας.

Τι όμως είναι αυτό που συγκροτεί σε πραγματικότητα την αμαρτία; Τι είναι η αμαρτία; Στη «Γένεση» έχουμε την αφετηριακή στιγμή της γενεαλογίας της αμαρτίας για τη θεολογία. Έχουμε το «προπατορικό αμάρτημα». Αυτή η αφετηριακή πράξη αποτελεί οπωσδήποτε έναν «μύθο». Αν και ο μύθος των πρωτοπλάστων δεν μπορεί να αποκτήσει ιστορική υπόσταση, εντούτοις διατηρεί ένα ισχυρό συμβολικό και επεξηγηματικό περιεχόμενο για το τι είναι πραγματικά η αμαρτία. Η αμαρτία σημαίνει βεβαίως αστοχία. Είναι η προσπάθεια που έφυγε από το στόχο της. Συνεπώς προσεγγίζοντας την αμαρτία του ανθρώπου, προσεγγίζουμε και τον στόχο του. Τι έγινε λοιπόν στο κήπο της Εδέμ; Ποια ήταν η αμαρτία των πρωτόπλαστων, ως αστοχία από τον στόχο τους; Ποιος ήταν ο στόχος, ο σκοπός των πρωτόπλαστων;

Εδώ, στον κήπο της Εδέμ συντελείται για πρώτη φορά η εμφάνιση της αμαρτίας ως αστοχίας. Με το «προπατορικό αμάρτημα» εισέρχεται το κακό στον κόσμο και αναδύεται το ηθικό πρόβλημα ως το πρόβλημα

[276] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.63.
[277] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η θρησκεία, ο.π.,* σελ.163-164.

της διάκρισης του καλού και του κακού. Το καλό και το κακό αποκτούν υπόσταση μέσα στον πολιτισμό της «πτώσης» που εμφανίζεται με το προπατορικό αμάρτημα. Ο κόσμος της «πτώσης» δεν είναι ο κόσμος της αμαρτίας. Είναι ο κόσμος της δυνατότητας. Δυνατότητας για αμαρτία ή για απελευθέρωση από αυτή. Δυνατότητα για το κακό αλλά και για το καλό. Είναι «πτώση» γιατί δεν είναι το καλό μια μόνιμη κατάσταση του ανθρώπου, όχι όμως και η μοναδική δυνατότητα του κόσμου του. Τι είναι όμως το κακό και το καλό; Γιατί, και πως υπάρχουν στον κόσμο της πτώσης, στον οποίο ακόμα ζούμε;

Συνοπτικά: οι πρωτόπλαστοι ζούσαν ελεύθεροι αφού ζούσαν με αγάπη και εμπιστοσύνη στον Πατέρα Θεό. Ο τρόπος τους στον κήπο ήταν φυσικός τρόπος (ήταν γυμνοί και αμέριμνοι), δηλαδή τρόπος που πληρούσε την όλη τους φύση. Ο κήπος της Εδέμ είναι βεβαίως ο κήπος της απόλαυσης (Εδέμ στα εβραϊκά σημαίνει απόλαυση, όχι τόσο με την έννοια της αισθητικής ηδονής όσο της ερωτικής χαράς). Βεβαίως το καλό και το κακό δεν υπάρχου ακόμα στον κήπο. Υπό μια έννοια υπάρχει μόνο το καλό, ως χαρά και δύναμη ζωής, κατάσταση συνδεδεμένη με τον φυσικό, μη αλλοτριωμένο τρόπο ζωής τους μέσα στην αγαπητική σχέση εμπιστοσύνης με το Θεό.

Ο Θεός/πατέρας τους τονίζει από την αρχή της δημιουργίας τους να μην φάνε τον καρπό ενός συγκεκριμένου δέντρου, του «δέντρου της γνώσης του καλού και του κακού» γιατί θα πεθάνουν, ενώ μπορούν να φάνε οποιονδήποτε άλλο καρπό του κήπου. Ενώ δίνεται μια οδηγία δεν ενεργεί ως εντολή αφού δεν δημιουργείται καμία αίσθηση απαγόρευσης, άρα αίσθηση έλλειψης κάποιας απόλαυσης, ώστε να δημιουργηθεί και μια επιθυμία ικανοποίησης της, παραβίασης του θεϊκού Νόμου/εντολής (όπως θα περιμέναμε ακολουθώντας τον Λακάν). Οι πρωτόπλαστοι δεν αντιλαμβάνονται το λόγο του Θεού ως εντολή, αλλά ως διατύπωση μιας βεβαιότητας που τους προστατεύει. Συνεπώς υπάρχει εμπιστοσύνη και αγάπη ανάμεσα τους. Η κατάσταση είναι συμβατή με τον φυσικό τρόπο του ανθρώπου, δηλαδή με τον πλήρη άνθρωπο σε σχέση αγάπης και κοινωνίας/επικοινωνίας με το Θεό και τον άλλο άνθρωπο. Αυτός ο φυσικός τρόπος είναι ο σκοπός και ο στόχο του ανθρώπου η πληρωμένη δυνατότητα της ύπαρξης του.

Παρουσιάζεται κάποια στιγμή ο πειρασμός με τη μορφή ενός φιδιού και τους λέει ότι ο Θεός τους έκρυψε την αλήθεια, ότι δηλαδή αν φάνε από αυτόν τον καρπό θα γίνουν και αυτοί θεοί. Οι πρωτόπλαστοι έχουν μια ελεύθερη επιλογή, μια δυνατότητα να αμφισβητήσου το λόγο του Πατέρα πιστεύοντας τον όφι, ή να αμφισβητήσουν τον όφι εμπιστευόμενοι τον Πατέρα. Επιλέγουν και αμφισβητώντας το λόγο του Θεού, αίρουν την σχέση εμπιστοσύνης μαζί του και τρώνε τον καρπό. Ήσυχοι ξαπλώνουν κάτω από το δέντρο και αποκοιμούνται.

Στο κάλεσμα του πατέρα, οι πρωτόπλαστοι τρομοκρατούνται και κρύβονται. Το βλέμμα του Θεού πάνω τους, τους ντροπιάζει. Η τιμωρία έρχεται αδυσώπητη, όχι από τον Πατέρα, ούτε από την πράξη τους καθαυτή, αν και βέβαια η πράξη υπήρξε η αιτία της τιμωρίας. Τρώγοντας τον καρπό του «δέντρου της γνώσης του καλού και του κακού», γνώρισαν τι είναι το καλό και το κακό. Το καλό και το κακό, δηλαδή η ηθική εισέρχεται στην ιστορία και τον πολιτισμό της «πτώσης». Η «πτώση» από τον κήπο της Εδέμ, η τιμωρία της πράξης της βρώσης του καρπού, είναι μια κατάσταση. Με τη βρώση του καρπού διαλύεται η σχέση αγάπης, φιλίας και εμπιστοσύνης με τον Πατέρα θεό και οι πρωτόπλαστοι γνωρίζουν το καλό ως την κατάσταση που έχασαν, την κατάσταση χαράς, αγάπης, ελευθερίας, φιλίας και συνεπώς γνωρίζουν το κακό ως την εμπειρικά βιωμένη κατάσταση της απουσίας τους που πλέον ζουν. Η αμαρτία έχει συντελεστεί, έχει εμφανιστεί στον κόσμο.

Οι πρωτόπλαστοι διέπραξαν αμαρτία γιατί αρνήθηκαν τη φιλία και την αγάπη που τους προσφέρθηκε, αμφισβήτησαν την ειλικρίνεια της αγάπης του πλησίον και δημιουργού Πατέρα, ενώ στρεφόμενοι ο ένας εναντίον του άλλου διέλυσαν και τη σχέση μεταξύ τους. Οι πρωτόπλαστοι μέσα από την πράξη τους «Μεταμόρφωσαν» την κατάσταση χαράς (απόλαυση) στην οποία βρίσκονταν πριν το προπατορικό αμάρτημα

και ήταν ο πλήρης τρόπος της ύπαρξης τους, ο σκοπός και το νόημα της, σε μια κατάσταση λύπης (έλλειψη απόλαυσης, έλλειψη χαράς) στην οποία πλέον βρίσκονται και είναι ένας ατελής, ένας ελλειμματικός, ένας αλλοτριωμένος τρόπος της ύπαρξης τους. Έμαθαν το καλό και το κακό τρώγοντας τον «καρπό της γνώσης του καλού και του κακού». Απέκτησαν γνώση αυτού που είχαν (καλό) μέσα από την απώλεια του (κακό). Το κακό είναι μια αμαρτία, μια κατάσταση απώλειας καλού. Είναι κατάσταση απώλειας αγάπης, χαράς, ελευθερίας, δύναμης, φιλίας, εντέλει σχέσης προσφοράς με το «Άλλο». Είναι εγωισμός και μοναξιά. Μια αστοχία από τον τρόπο που μπορεί να υπάρξει ο άνθρωπος σε πληρότητα, μια αμαρτία έχει συντελεστεί με τη διάλυση αυτής της σχέσης και την ανάδυση του Εγώ που απαιτεί μόνο για τον εαυτό του.

Η αμαρτία εισέρχεται στον κόσμο μαζί με τον εγωισμό των πρωτοπλάστων που συντελείται τη στιγμή της ελεύθερης από αυτούς αποδοχής της πρόκλησης που θέτει το φίδι. Αποδεχόμενοι την πρόταση του φιδιού ως αληθινή, την κατέστησαν πειρασμό γι΄αυτούς. Δεν ήταν η πρόταση από μόνη της πειρασμός. Έγινε με την αποδοχή της από τους πρωτόπλαστους ως αλήθειας. Θεώρησαν ότι κάτι τους έχει κρατηθεί μυστικό από το Θεό, μια δυνατότητα να γίνουν Θεοί. Η δυνατότητα της θέωσης τους, καθώς γίνεται από αυτούς αποδεκτή ως αληθής, τους αποκαλύπτει την έλλειψη τους με με την βρώση του καρπού θα πληρώσουν όπως τους υποσχέθηκε το φίδι. Αμέσως η πατρική παρότρυνση του Θεού να μη φάνε από το καρπό του «Δέντρου της γνώσης του καλού και του κακού» γιατί θα πεθάνουν μετατρέπεται από αγαπητική συμβουλή και αδιαπραγμάτευτη αλήθεια εκφερόμενη από το αγαπημένο πρόσωπο του Θεού, σε εντολή και απαγόρευση μιας απόλαυσης που πρέπει να διεκδικηθεί και να κερδηθεί. Ακολουθώντας και εμπιστευόμενοι το φίδι, οι πρωτόπλαστοι τρώνε από το «δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού» για να γίνουν και οι ίδιοι θεοί, προδίδοντας τη σχέση εμπιστοσύνης με τον Πατέρα ο οποίος πλέον δεν είναι Πατέρας γι΄αυτούς. Πίστεψαν ότι τους είχε προδώσει, προδίδοντας την αγάπη τους λέγοντας τους ψέματα και δεν κατανοούσαν ότι τον πρόδιδαν αυτοί προδίδοντας την αγάπη του.

Η αμαρτία των πρωτόπλαστων που συνιστά την «πτώση» τους δεν ήταν ο καρπός, ούτε η πράξη της βρώσης του. Είναι αυτή ακριβώς η απόφαση τους, η επιλογή του χωρισμού και της διάλυσης της αγαπητικής και ελεύθερης σχέσης ανάμεσα τους και με το Θεό-Πατέρα. Η αμαρτία είναι η κατάσταση της μοναξιάς, η αδυναμία σύναψης σχέσης με τον πλησίον και με τον Θεό. Η αμαρτία του κοινωνικού, αγαπητικού και στρεφόμενου στον «Άλλο» για διάλογο και σχέση όντος που είναι ο άνθρωπος ως πρόσωπο, είναι ο χωρισμός από τον «Άλλο» και το δημιουργό του. Η αμαρτία είναι ο εγωισμός, η έλλειψη φιλίας και πίστης σε οτιδήποτε έξω από τον εαυτό. Ο εγωισμός είναι κατάσταση αμαρτίας αφού απουσιάζει η σχέση εμπιστοσύνης με τους άλλους, η φιλία με το Θεό. Η αμαρτία, η «πτώση» είναι προσωπική κατάσταση. Αφού όμως το πρόσωπο υπάρχει κοινωνικά, είναι κοινωνικό ον, η προσωπική αμαρτία σχετίζεται με την κοινωνία. Η προσωπική κατάσταση γίνεται κοινωνική κατάσταση. Η προσωπική αμαρτωλή κατάσταση του εγωισμού γίνεται αμαρτωλή κοινωνική και πολιτική κατάσταση χωρισμού, διαίρεσης, εχθρότητας, σύγκρουσης.

Αυτή η αμαρτωλή προσωπική κατάσταση αναπόφευκτα αναπαράγεται στις κοινωνικές μορφές που οργανώνει ο άνθρωπος άρα και στις κοινωνικές δομές και τους πολιτικούς θεσμούς. Οι «αμαρτωλές κοινωνικές δομές» που φτιάχνει ο εγωιστής άνθρωπος στον κόσμο είναι σύμπτωμα της κατάστασης του μετά την «πτώση» στην συμβολική αφήγηση της Γένεσης. Στην πτωτική του κατάσταση ο άνθρωπος παράγει τα ανάλογα έργα, όπως τις αμαρτωλές κοινωνικές και πολιτικές δομές. Σε αυτή την κατάσταση ο άνθρωπος δεν έχει συμφιλιωθεί ακόμα με τον Θεό και τον άνθρωπο, δεν έχει συμφιλιωθεί με την αμαρτία του, την αστοχία του, για να επιδιώξει τη συγχώρεση του δια της μετάνοιας του. Και συγχώρεση σημαίνει να χωρέσει ξανά με τον πλησίον και το Θεό στο ίδιο χώρο, να κοινωνήσει μαζί τους και να αποκαταστήσει τις σχέσεις φιλίας και εμπιστοσύνης που διέρηξε. Και η συγχώρεση προϋποθέτει μια μετάνοια, μια τοποθέτηση στα πράγματα και μια διαφορετική νοοτροπία από την εγωιστική η οποία έρχεται «μετά» την «πτώση», ως νέα, ως καινή-καινούρια συνθήκη και κατάσταση ζωής.

Η νέα αυτή τοποθέτηση είναι η θέση του απελευθερωμένου ανθρώπου εν αγάπη κοινωνία με τον πλησίον και με τον Θεό. Αυτός ο απελευθερωμένος εν αγάπη άνθρωπος, απελευθερώνει και τις κοινωνικές και πολιτικές δομές, αφού ενός τέτοιου ανθρώπου οι δομές δεν μπορεί να είναι καταπιεστικές και αμαρτωλές. Ο αγώνας κατά της προσωπικής αμαρτίας, γίνεται έτσι και αγώνας ενάντια στις αμαρτωλές δομές. Συνεπώς: *«[...] η Επανάσταση των δομών προϋποθέτει, απαραίτητα, την πολιτιστική Επανάσταση»*.[278] Και η πολιτιστική επανάσταση είναι η επανάσταση της αγάπης, της προσφοράς στον «Άλλο» και της σχέσης ελευθερίας μαζί του και με τον Θεό.

Τη θέση που αναπτύξαμε παραπάνω την βλέπουμε διατυπωμένη και στη «Β΄ Βατικανή Σύνοδο». Στην παράγραφο 39 του τρίτου κεφαλαίου του πρώτου μέρους της Συνοδικής εγκυκλίου «Gaudium et Spes» (Η Εκκλησία μέσα στο σύγχρονο κόσμο) της «Β΄ Βατικανής Συνόδου», διαβάζουμε: *«[...] αν και πρέπει να διακρίνουμε με μεγάλη προσοχή μεταξύ εγκόσμιας προόδου και ανάπτυξης της Βασιλείας του Χριστού, η πρώτη δεν παύει να συμβάλλει, όταν μπορεί, στην καλύτερη οργάνωση της ανθρώπινης κοινωνίας και, κατά συνέπεια, έχει μεγάλη σημασία για τη Βασιλεία του Θεού»*. Η «Βασιλεία του Θεού» και ο κόσμος του ανθρώπου δεν ταυτίζονται.

Οι κοινωνικές δομές εκφράζουν την κατάσταση της προσωπικής αμαρτίας αποκαλύπτοντας την κοινωνικά, αφού αυτή: *«[...] φανερώνεται στις καταπιεστικές δομές, στην εκμετάλλευση ανθρώπου από άνθρωπο, στην υποδούλωση λαών, φυλών και κοινωνικών τάξεων. Αποτελεί τη θεμελιώδη αλλοτρίωση, τη ρίζα της αδικίας και της εκμετάλλευσης [...]»*.[279] Ταυτόχρονα επηρεάζουν την ανθρώπινη συνείδηση, την ψυχολογία, αλλά και την συμπεριφορά, εν τέλει την ανθρώπινη κατάσταση, ευνοώντας ή δυσχεραίνοντας την είσοδο των ανθρώπων στην αγαπητική κατάσταση και στην πορεία για τη «Βασιλεία του Θεού». Το πρόβλημα τίθεται σε ότι αφορά τις δομές που δυσχεραίνουν την ανθρώπινη πνευματικότητα και ευνοούν την αμαρτία ή και την εκφράζουν. Άρα η αμαρτία δεν είναι μόνο προσωπικό γεγονός, αλλά και κοινωνικό. Κοινωνικό όχι μόνο ως εκδήλωση, ως σύμπτωμα της προσωπικής αμαρτωλής κατάστασης, αλλά και ως πηγή της.[280] Κυρίως όμως οι δομές καθίστανται το μέτρο της κατάστασης του καθενός. Διότι ο άνθρωπος που βρίσκεται σε κατάσταση αγάπης είναι αδύνατο να μην αγωνιστεί άμεσα για την αλλαγή των άδικων κοινωνικών και πολιτικών δομών ή με το καθημερινό του έργο να μην συμβάλλει έμμεσα σε αυτή την αλλαγή.

Συνεπώς, αν και πηγή της κοινωνικής αμαρτίας είναι ο εγωισμός ως προσωπική αμαρτία, εντούτοις δεν προηγείται ο προσωπικός αγώνας του κοινωνικού, αφού ο προσωπικός αγώνας συντελείται, αναφέρεται, αλλά και εκφράζεται κοινωνικά. Η προσωπική «Μεταμόρφωση» περνά μέσα από μια προσπάθεια που συντελείται κοινωνικά, αφού ο άνθρωπος υπάρχει κοινωνικά, και συντελεί μια κοινωνική «Μεταμόρφωση». Καθώς η «Μεταμόρφωση» συντελείται προσωπικά και κοινωνικά, συντελείται και πολιτικά: *Η αμαρτωλή κατάσταση απαιτεί μια ριζική απελευθέρωση, που με τη σειρά της εμπεριέχει μια πολιτική απελευθέρωση. Αυτή η ριζική απελευθέρωση είναι το δώρο που μας προσφέρει ο Χριστός»*.[281]

Στην εγκύκλιο «Gaudium et Spes» δεν αποσαφηνίζεται ποιες είναι αυτές οι «αμαρτωλές κοινωνικές δομές», αλλά και με ποιο τρόπο θα αντικατασταθούν από άλλες που θα ευνοούν την ανθρώπινη πρόοδο, και αυτό γιατί είναι σαφές ότι η δημιουργία ή η καταστροφή των κοινωνικών δομών είναι έργο πολιτικό. Γίνεται και θεολογικό έργο στο βαθμό που η θεολογία κρίνει αλλά και αγωνίζεται για την αγάπη στον κόσμο, για την «Μεταμόρφωση» της κατάστασης της απουσίας της, σε κατάσταση παρουσίας. Σε αυτό το έργο η προσωπική ευθύνη μέσα σε οποιοδήποτε περιβάλλον παραμένει ο βασικός παράγοντας της αμαρτίας ή της λύτρωσης από

---

[278] Camara Dom Helder, *Δημοκρατία , Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, *ο.π.,* σελ.100.

[279] Gustavo Gutierrez, «Μια Θεολογία της Απελευθέρωσης», Αριστερά και Θρησκεία-Η Θεολογία της Απελευθέρωσης, μτφρ Μ.Φραγκοπούλου, *Montly Review*, Αθήνα, 1984, σελ.124.

[280] Καλαϊτζίδης Παντελής, «Ορθοδοξία και Πολιτική Θεολογία», *ο.π.,* σελ.45-46.

[281] Gustavo Gutierrez, «Μια Θεολογία της Απελευθέρωσης», Αριστερά και Θρησκεία-Η Θεολογία της Απελευθέρωσης, *ο.π.,* σελ.124.

αυτή, αλλά δε θα πρέπει καθόλου να υποτιμάται η σημασία των κοινωνικών δομών. Υπάρχει μια διαλεκτική σχέση προσώπου και δομής και ένα πρωτείο ευθύνης στο πρόσωπο. Το πιο σημαντικό όμως σε αυτή τη θεολογική σκέψη είναι ότι η αμαρτία κατανοείται ως κοινωνικό και όχι ως προσωπικό γεγονός. Οι πρωτόπλαστοι δεν θα είχαν διαπράξει καμία αμαρτία αν δεν είχαν προσβάλει τη σχέση με τον Πατέρα, αν ο Πατέρας δεν υπήρχε. Και η σχέση συνιστά κοινωνία. Η διάλυση της σχέσης, η αμαρτία, είναι ένα αντικοινωνικό γεγονός.

3.2.6.2. Η πολιτική και κοινωνική δικαιοσύνη ως έκφραση αγάπης.

Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», η σχέση ανάμεσα στη θεολογία, την Εκκλησία, την κοινωνία και την πολιτική είναι άμεση, αλλάζοντας μόνο τα όρια που τις διακρίνουν. Όποια και αν είναι αυτά τα όρια, το ζητούμενο της πολιτικής και κοινωνικής πρακτικής της παραμένει η αγάπη. Η αγάπη γίνεται έτσι η κατεξοχήν πολιτική ενέργεια. Εκδήλωση της αγάπης στον κόσμο, έκφραση της στις κοινωνικές και πολιτικές δομές είναι η δικαιοσύνη. Ο Γκουτιέρρεζ αποσαφηνίζει αυτή τη θέση και θεολογικά: *«Το να γνωρίσεις τον Θεό στη γλώσσα της Βίβλου σημαίνει να τον αγαπήσεις […] Τον Θεό της βιβλικής Αποκάλυψης τον αναγνωρίζεις από τη δικαιοσύνη μεταξύ των ανθρώπων. Όταν αυτή δεν υφίσταται αγνοείται ο Θεός, είναι απών».*[282]

Υπάρχει συνεπώς ένα μέτρο, ένα κριτήριο αλλά και κίνητρο της κοινωνικής και πολιτικής πρακτικής, και αυτό είναι η αγάπη. Ταυτόχρονα υπάρχει ένα κριτήριο της παρουσίας της αγάπης του Θεού στην κοινωνία και της ειλικρινούς σχέσης του ανθρώπου μαζί του. Είναι η ύπαρξη κοινωνικής δικαιοσύνης και προσωπικής αξιοπρέπειας στον κόσμο. Όταν και όπου υπάρχει αδικία ο Θεός δεν υπάρχει, γιατί αγάπη δεν υπάρχει, αφού ο Θεός «αγάπη εστί». Και η αδικία όπως και η δικαιοσύνη στον κόσμο του ανθρώπου και του κτιστού, είναι άμεσα συνδεδεμένη με την κοινωνική και πολιτική πρακτική, με τις κοινωνικές δομές και τους πολιτικούς θεσμούς που υπάρχουν σε έναν κοινωνικό σχηματισμό, χωρίς να ταυτίζονται αποκλειστικά μαζί τους. Το αν αυτοί οι πολιτικοί θεσμοί και οι κοινωνικές πρακτικές είναι δίκαιες ή άδικες οφείλεται ως σύμπτωμα στην παρουσία ή την απουσία αγάπης στους ανθρώπους. Ταυτόχρονα όμως η αγάπη ευνοείται ή αποθαρρύνεται από τις εκάστοτε δομές. Η κοινωνική «επιφάνεια» των δομών, μαρτυρά τι υπάρχει στο ψυχικό και πολιτισμικό «βάθος» των σχέσεων των προσώπων.

Υπάρχει μια άμεση συσχέτιση ανάμεσα στις σχέσεις των ανθρώπων με τον Θεό, τις σχέσεις των ανθρώπων μεταξύ τους, και την αποτύπωση αυτών των σχέσεων στους πολιτικούς και κοινωνικούς θεσμούς και στις αντίστοιχες πρακτικές. Όπως λέει ο απόστολος Ιωάννης σε μια περίφημη έκφραση του: *«Αν κάποιος πει «αγαπώ το Θεό», μισεί όμως τον αδελφό του, είναι ψεύτης. Γιατί, πραγματικά, αυτός που δεν αγαπάει τον αδερφό του, τον οποίο βλέπει, πως μπορεί να αγαπάει το Θεό, τον οποίο δεν βλέπει;»*.[283] Αυτή η αγάπη δεν υπάρχει μόνο ως μεμονωμένο συναισθηματικό γεγονός ανάμεσα σε δύο ή περισσότερους μοναχικούς ανθρώπους ανεξάρτητα από τις υπόλοιπες σχέσεις που ρυθμίζουν την κοινή ζωή τους. Ο Γκουτιέρρεζ διευκρινίζει: *«Θα λέγαμε ότι είναι ο άνθρωπος μέσα στο πλέγμα των κοινωνικών σχέσεων. Είναι το άτομο ενταγμένο στις οικονομικές, κοινωνικές, πολιτισμικές και φυλετικές συντεταγμένες του»*.[284] Ο άνθρωπος για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» υπάρχει ως «Κοινωνικό Ζώο», όπως για τον Αριστοτέλη υπάρχει αντίστοιχα ως «Ζώο Πολιτικό». Συνεπώς αυτή η αγάπη,

---

[282] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.340. Επίσης διαβάζουμε σχετικά στην πρώτη επιστολή του ευαγγελιστή Ιωάννη: *«Αγαπητοί μου, ας αγαπάμε ο ένας τον άλλο, γιατί η αγάπη προέρχεται από το Θεό. Όποιος αγαπάει, δείχνει ότι έχει αναγεννηθεί από το Θεό και ότι γνωρίζει το Θεό. Όποιος δεν αγαπάει, δε γνώρισε το Θεό, γιατί ο Θεός είναι αγάπη»* (Α΄ Ιωάννη, 4: 7-8, *Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, ο.π.*, σελ.386), και: *«Εμείς ξέρουμε πως από το θάνατο έχουμε περάσει στη ζωή· κι αυτό το ξέρουμε επειδή αγαπάμε τους αδερφούς μας. Αυτός που δεν αγαπάει τον αδερφό του παραμένει στο θάνατο»* (Α΄ Ιωάννη, 3: 14, *Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, ο.π.*, σελ.385).

[283] Α΄ Ιωάννου, 4: 20, *Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, ο.π.*, σελ.386, 387.

[284] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.355.

συνεχίζει ο Γκουτιέρρεζ, *«[...] είναι σήμερα «πολιτική αγάπη» σύμφωνα με μια έκφραση του πάπα Πίου ΙΒ΄. Πράγματι το να δώσεις σε κάποιο να φάει ή να πιει είναι στις μέρες μας πολιτική πράξη: σημαίνει το μετασχηματισμό μιας κοινωνίας που είναι δομημένη για να εξυπηρετεί τα συμφέροντα κάποιων λίγων, οι οποίοι σφετερίζονται την υπεραξία της εργασίας των περισσοτέρων. Αυτός ο μετασχηματισμός πρέπει, συνεπώς, να φτάσει μέχρι τη ριζική αλλαγή της βάσης αυτής της κοινωνίας: την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής»*.[285]

Αυτή η «πολιτική αγάπη», η αγάπη ως πολιτική πράξη, δεν περιορίζει τη θεολογία και την αγάπη στον ορίζοντα της πολιτικής, ούτε ταυτίζει ολόκληρη την ύπαρξη του κόσμου με το πολιτικό γεγονός. Δεν είναι όλα πολιτική, αν και όλα μοιάζουν να έχουν πολιτικές συνέπειες, να μετέχουν του πολιτικού. Αυτό το γεγονός ο Γκουτιέρρεζ το κατανοεί καλά: *«Όταν ισχυριζόμαστε ότι η Εκκλησία πολιτικοποιεί δια του ευαγγελισμού, δεν θέλουμε να πούμε ότι το Ευαγγέλιο περιορίζεται στο να δημιουργήσει στους ανθρώπους πολιτική συνείδηση [...] Εννοούμε ότι το κήρυγμα του Ευαγγελίου, ακριβώς ως μήνυμα συνολικής αγάπης, έχει αναπόφευκτα πολιτική διάσταση, γιατί απευθύνεται σε εκείνους που ζουν σε ένα πλέγμα κοινωνικών σχέσεων που εν προκειμένω τους κρατά σε υπάνθρωπη κατάσταση».*[286]

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» καθίσταται εντέλει «Πολιτική Θεολογία» αφού θέτει το πρόβλημα της θεωρίας και της πράξης, αναλαμβάνοντας την ευθύνη του θεολογικού στοχασμού της κοινωνικής και πολιτικής δράσης. Δεν ενδιαφέρεται κυρίως για το πώς το θεολογικό «Δόγμα» προσαρμόζεται στην συγκεκριμένη ιστορική και κοινωνική συνθήκη αλλά κυρίως για τη σημασία της πράξης στο δημόσιο, κοινωνικό χώρο. Στο χώρο αυτό κατοικεί το «πολιτικό γεγονός» ως ταυτόχρονη σύγκλιση και απόκλιση, ως συμπόρευση και σύγκρουση, ως φιλότητα και εχθρότητα, ως παρουσία αγάπης και απουσία αυτής.

3.2.6.3. Ο κοινωνικός και πολιτικός αγώνας ως «Σωτηρία».

Εδώ προκύπτει ένα ερώτημα: αν οι κοινωνικές δομικές σχέσεις παράγουν και αναπαράγουν ή απλά ευνοούν την αμαρτία, πως γίνεται ο αγώνας για τη νίκη επί της αμαρτίας να μην είναι αγώνας για τη νίκη επί των «αμαρτωλών» και καταπιεστικών δομών και τον μετασχηματισμό τους; Πως γίνεται τελικά ο αγώνας για απελευθέρωση από την αμαρτία να μην είναι και αγώνας για απελευθέρωση από τις καταπιεστικές δομές, άρα και αγώνας πολιτικός; Ο Γκουτιέρρεζ είναι σαφής: *«[...] κάθε αγώνας ενάντια στην εκμετάλλευση και την αλλοτρίωση, [...] είναι προσπάθεια να μειωθεί ο εγωισμός, η άρνηση της αγάπης [...] είναι από μόνη της μια πράξη σωτηρίας, παρότι η σωτηρία δεν εξαντλείται σε αυτήν. Ως ανθρώπινο έργο, δεν είναι απαλλαγμένο από αμφισημίες [...]».*[287]

Πράγματι υπάρχουν αμφισημίες. Στον αγώνα για δικαιοσύνη διαπράττονται και αδικίες. Αυτό είναι αναπόφευκτο να συμβεί αφού η ανθρώπινη κατάσταση είναι κατάσταση αμφισημίας, συνεπώς και τα ανθρώπινα έργα της. Αυτή η διαπίστωση όμως δεν πρέπει να μας επιτρέπει να αναπτύξουμε κάποιον κυνισμό και να αποδεχτούμε αυτές τις αδικίες ως αναπόφευκτες. Σημασία για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» μοιάζει να έχει κυρίως το αρχικό κίνητρο της αγάπης, η αρχική προδιάθεση για ελευθερία, εντέλει η ίδια η στράτευση και ο αγώνας υπέρ του καταπιεσμένου. Η πρώτη και αναγκαία πολιτική πράξη, ως αναγκαία ελεύθερη επιλογή, είναι

---

[285] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.355. Σε αυτό το σημείο ο δομικός μετασχηματισμός των κοινωνικών σχέσεων, αποκτά για τον Γκουτιέρρεζ μια μαρξιστική διάσταση, αλλά ταυτόχρονα και χριστιανική. Η κομμουνιστική κοινωνία συναντά τις πρωτοχριστιανικές κοινότητες της κοινοκτημοσύνης. Εδώ θα επανέλθουμε αναλυτικά αργότερα.

[286] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.448. Ο Γκουτιέρρεζ μετέχει στην Εκκλησία του Περού. Στο προσυνεδριακό κείμενο τους για τη «Σύνοδο του Μεντεγίν», οι επίσκοποι του Περού δήλωναν ότι: *«Η παρουσία και η δραστηριότητα της Εκκλησίας έχει αναπόφευκτα πολιτικές εμπλοκές, από τη στιγμή που δεν γίνεται ευαγγελισμός χωρίς μια τοποθέτηση για το ζήτημα της πάλης ενάντια στην κυριαρχία του συστήματος»* (Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology, *ο.π,* σελ.372).

[287] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.325.

η τοποθέτηση υπέρ του φτωχού και κατά των συνθηκών που παράγουν και αναπαράγουν τη φτώχεια του. Είναι ο αγώνας της διόρθωσης των αδικιών ακόμα και αν παράγονται από τις καλύτερες προθέσεις.

Στο στοχασμό της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αυτό που μειώνει την αμαρτία στον κόσμο δεν είναι μόνο ο μετασχηματισμός, ή η «Μεταμόρφωση» των «αμαρτωλών κοινωνικών δομών» που αναπαράγουν την αμαρτία, αλλά κυρίως ο αγώνας εναντίον τους. Ο προσωπικός, ο κοινωνικός και ο πολιτικός αγώνας, η στράτευση δίπλα στον πλησίον, καθίσταται αγώνας ποιμαντικός, αφού συνιστά διαδικασία απελευθέρωσης από την αμαρτία και τον εγωισμό, καθώς το κίνητρο του είναι η αγάπη ως προσφορά που αίρει την εγωιστική εξασφάλιση. Μέσα από τον αγώνα καταπολεμιέται η αμαρτία. Αφενός γιατί μετασχηματίζονται οι δομές. Αφετέρου όμως, και κυρίως αυτό, γιατί ήδη με την επιλογή της στράτευσης έχει συντελεστεί η αρχή της προσωπικής «Μεταμόρφωσης» του αγωνιζόμενου πιστού. Η «Μεταμόρφωση» αυτή συνεχίζεται καθόλη τη διάρκεια της στράτευσης, τη διάρκεια μιας προσφερόμενης ζωής στους άλλους. Σε αυτή την οπτική «η αμαρτωλή καταπιεστική δομή» αν και σκοπός προς αλλαγή, λειτουργεί ως μέσο και κίνητρο αφού ο αγώνας για το μετασχηματισμό της τίθεται στο επίκεντρο της σωτηρίας του ανθρώπου.[288] Βεβαίως αν δεν υπήρχε ο σκοπός δεν θα είχε ξεκινήσει ο αγώνας. Αλλά όπως φαίνεται ο σκοπός υπάρχει πάντα για τον πιστό. Μένει από αυτόν η ελεύθερη επιλογή του αγώνα, της στράτευσης υπέρ του φτωχού στη Λατινική Αμερική.[289]

Αυτός ο κοινωνικός αγώνας, είναι αγώνας εμπειρίας του νοήματος του λόγου του Θεού, είναι ο αγώνας κάθε χριστιανού: *«Η κοινωνική πράξη αποτελεί όλο και περισσότερο το πεδίο όπου ο χριστιανός -μαζί με άλλους- διαμορφώνει τόσο το πεπρωμένο του σαν άνθρωπος όσο και τη ζωή της πίστης προς τον Κύριο της ιστορίας. Η συμμετοχή στη διαδικασία της απελευθέρωσης είναι πια ένα βασικό και ουσιώδες στοιχείο της χριστιανικής ζωής και σκέψης. Στη συμμετοχή αυτή θα ακουστούν έννοιες του λόγου του Θεού που δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές*

---

[288] Η προσέγγιση αυτή θυμίζει τον υπαρξισμό του Καβάφη και του «ταξιδιού προς την Ιθάκη». Για πολλούς ο Καβάφης δίνει έμφαση στο ταξίδι και όχι στον σκοπό, στην πορεία για την Ιθάκη και όχι στην άφιξη σε αυτήν και την εκπλήρωση του σκοπού. Σημασία δεν έχει η Ιθάκη, ο σκοπός, αλλά το ταξίδι και ότι κέρδισες από αυτό. Ο Σαρτρ θα εστίαζε σε ότι έδωσες, σε ότι έπραξες και ενέργησες σε αυτό το ταξίδι, σε αυτή την πορεία. Όμως ο Σαρτρ δείχνει ότι το σχέδιο, ο σκοπός είναι πάντα παρόν, διαμορφώνει τη δράση, συγκροτεί το νόημα. Δεν υλοποιείται στο μέλλον, αλλά υπάρχει εδώ και τώρα. Χωρίς τον σκοπό, χωρίς νόημα, κανένα ταξίδι, καμία περιπέτεια δεν θα ήταν εφικτή. Κανένα ταξίδι δεν θα είχε λόγο και νόημα να υπάρξει. Ο Αλεξανδρινός ποιητής θα προτρέψει πονηρεμένος για τους κινδύνους να λυγίσεις στις δοκιμασίες: *«Πάντα στον νου σου να έχεις την Ιθάκη»* (Κωνσταντίνος Καβάφης, *Τα Ποιήματα,* Ίκαρος, Αθήνα, 1995, σελ.30). Και βέβαια όταν κάποιος έχει κάθε στιγμή στον νου του την Ιθάκη του, τον προορισμό και τον σκοπό του, αυτός ο προορισμός είναι πάντα παρών, είναι η κινητήρια δύναμη, αιτία, μέσο και σκοπός ταυτόχρονα. Όπως επισημαίνει ο Καβάφης: *«Η Ιθάκη σ΄έδωσε τ΄ωραίο ταξίδι. Χωρίς αυτήν δεν θα ΄βγαινες στον δρόμο»*. Με τον στίχο αυτό αποκαθίσταται από τον ποιητή το πρωτείο της σπουδαιότητας του σκοπού. Διότι:

«Κι αν πτωχική την βρεις, η Ιθάκη δεν σε γέλασε.
Έτσι σοφός που έγινες, με τόση πείρα,
ήδη θα το κατάλαβες οι Ιθάκες τι σημαίνουν».

Συνεπώς στη «θεολογία της απελευθέρωσης» οι θεολόγοι της ως άλλοι Αλεξανδρινοί ποιητές, γνωρίζουν το πρωτείο του σκοπού και τη σημασία που έχει ο αγώνας για την απελευθέρωση και τη «Βασιλεία του Θεού» γιατί με αυτό τον αγώνα ο σκοπός είναι ήδη εδώ, παρουσία και κινητήρια δύναμη. Άρα, δεν υπάρχει υποτίμηση των εσχάτων, κάθε άλλο, διότι χωρίς την πίστη στην ελευθερία του ανθρώπου και στη σωτηρία του ως δωρεά Θεού, ο αγώνας ως ταξίδι δεν θα είχε ξεκινήσει για τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Εδώ έγκειται και το πρωτείο της πίστης στο οποίο αναφερθήκαμε στην αρχή. Η πίστη είναι αφετηρία και τέλος, αλλά και οδός. Είναι πανταχού παρούσα και τα πάντα πληρούσα. Ο σκοπός και η πίστη υπάρχουν διαρκώς. Ο αγώνας είναι πηγή τους και συνέπεια τους. Δεν θα είχε όμως ξεκινήσει αν δεν υπήρχε η πίστη στον σκοπό.

[289] Τη σημασία του αγώνα την εκφράζει ο Βραζιλιάνος επίσκοπος Αντόνιο Φραγκόζο με τα εξής λόγια: *«Αν πιστεύουμε στο Χριστό και το Ευαγγέλιο Του, οφείλουμε να οργανώσουμε την κοινωνική, πολιτική, και οικονομική μας ζωή σύμφωνα με αυτή την πίστη. Πίστη στη βαθειά αξιοπρέπεια του μικρού, του αδύνατου, του φτωχού [...] χριστιανός που θέλει να είναι συνεπής με την πίστη του οφείλει να στρατευθεί στον αγώνα για την απελευθέρωση των αδελφών του Χριστού, για την απελευθέρωσή τους από την πείνα, την αρρώστια, τη δυστυχία, την καταπίεση [...] Ο χριστιανός πρέπει να είναι, αν είναι πιστός στο Ευαγγέλιο, άνθρωπος ελπίδας. Ο άνθρωπος της ελπίδας δεν οπισθοχωρεί [...] φοβόμαστε μήπως μας ονομάσουν «ανατρεπτικούς»; Ας φοβόμαστε, αυτό μάλιστα, να μην προδώσουμε το Ευαγγέλιο, να μην προδώσουμε την κοινωνική δικαιοσύνη, να μην προδώσουμε την εμπιστοσύνη των αδελφών μας. Ας μη φοβόμαστε όμως μήπως μας αποκαλέσουν «ανατρεπτικούς», αν η συνείδησή μας διαβεβαιώνει πως το μόνο που θέλουμε είναι να ανατρέψουμε την ηθική αταξία της οποίας είμαστε μάρτυρες. Ο χριστιανός που δεν αγωνίζεται για τη δικαιοσύνη είναι μια μετριότητα, μια καρικατούρα της εικόνας του Θεού Δημιουργού, της καλοσύνης του Πατέρα και της ευσπλαχνίας του Κυρίου»* (Antonio Fragkozo, *Ευαγγέλιο και Κοινωνική Επανάσταση*, Μήνυμα, Αθήνα, 1976, σελ.14-19).

σε άλλες καταστάσεις, και χωρίς τις οποίες δεν μπορεί να υπάρξει αυθεντική και γόνιμη πίστη προς τον Κύριο. Αν κοιτάξουμε βαθύτερα το ζήτημα της αξίας της σωτηρίας, όπως εμφανίζεται μέσα στην κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης -δηλαδή σαν μια απελευθερωτική πράξη-βλέπουμε ότι πρόκειται για ένα ζήτημα που αφορά την πεμπτουσία του χριστιανισμού. Το να είσαι χριστιανός σημαίνει το να αποδέχεσαι και να ζεις το νόημα που δίνει ο λόγος του Θεού, καθώς και η συνάντησή μας με αυτό το λόγο, στο ιστορικό γίγνεσθαι προς τη πλήρωση της ανθρώπινης κοινότητας. Το να θεωρείς την απόλυτη και μοναδική σχέση με τον Θεό σαν τον ορίζοντα της κάθε ανθρώπινης πράξης, σημαίνει να θέτεις εξ αρχής, τον εαυτό σου σε ένα βαθύτερο και ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο».[290]

Η πολιτική πρακτική στη «θεολογία της απελευθέρωσης» αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της. Ο «ανακαινισμένος» θεολογικός λόγος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» δεν μιλά για τη φτώχεια μέσα από ένα φιλάνθρωπο πνεύμα, αλλά επιδιώκει τη θεσμική μεταβολή όλων εκείνων των σχέσεων που οδηγούν και αναπαράγουν τη φτώχεια. Τα ερμηνευτικά αναλυτικά εργαλεία που χρησιμοποιούνται κατά κόρον από τη «θεολογία της απελευθέρωσης» προέρχονται κυρίως από την κοινωνιολογία και ειδικότερα από την νέο-μαρξιστική ανάλυση των «θεωριών της εξάρτησης». Αν αυτή η αναπαραγωγή της αμαρτίας και της εκμετάλλευσης οφείλεται στις ταξικές σχέσεις μέσα στην κάθε κοινωνία ή αν γίνεται εξαιτίας των διεθνών σχέσεων εξάρτησης που οδηγούν στην καταπίεση εθνών, λαών, φυλών, τότε η απελευθέρωση από αυτές τις καταπιεστικές σχέσεις και η ανεξαρτησία των εθνών και των λαών καθίσταται αποστολικό έργο. Αυτός όμως ο κοινωνικός και θεσμικός μετασχηματισμός είναι το κατεξοχήν πεδίο της πολιτικής και σε μεγάλο βαθμό και του κράτους. Ακόμα όμως και αν δεν επιδιώκεται η κατάληψη της πολιτικής ή της κρατικής εξουσίας από τους θεολόγους, πως είναι δυνατό να αποφευχθεί αυτή η πολιτική εμπλοκή; Η πολιτική εμπλοκή είναι συνέπεια και όχι αφετηρία μίας πνευματικής επιλογής. Αυτό οφείλεται στην έμφαση που θα δώσουν οι θεολόγοι στην ιστορική και κοινωνική πρακτική ενεργητικότητα εναντίον της αμαρτίας, αλλά και στην αναγκαία ελεύθερη επιλογή ως στράτευση υπέρ των φτωχών. Η στάση αυτή δεν θα ήταν εφικτό να μην προκαλέσει την άμεση αντιπαράθεση των κοινωνικών εκείνων ομάδων που η θέση και η πρακτική της «θεολογίας της απελευθέρωσης» προσβάλλει τα συμφέροντα τους, οικονομικά, πολιτικά, εν τέλει κοινωνικά. Η σύγκρουση καθίσταται αναπόφευκτη. Ποια είναι όμως τα όρια αυτής της έντασης του πολιτικού για τη «θεολογία της απελευθέρωσης»;

3.2.6.4. Θεολογία και πολιτική.

Η στάση της «θεολογίας της απελευθέρωσης», είναι μια τέταρτη χριστιανική ιστορική τοποθέτηση πάνω στο πρόβλημα της θρησκείας και της πολιτικής της εμπλοκής. Με την «ανακαινισμένη» θεολογική της θέση, απορρίπτει τρεις άλλες ιστορικές τοποθετήσεις της χριστιανικής θεολογίας που προηγήθηκαν αυτής, και οι οποίες σχηματικά θα ομαδοποιήσουμε ως ένα είδος ιδεοτύπων.

Η πρώτη θεολογική τοποθέτηση προσεγγίζει τη σχέση θεολογίας και πολιτικής μέσα από τη σχέση της «εξαφάνισης» του κτιστού κόσμου μέσα στο εκκλησιαστικό γεγονός και την εσχατολογική του προοπτική. Ιστορικά αυτή η θέση παίρνει δύο εκφραστικές μορφές. Την μορφή της ενοποίησης του ιστορικού χρόνου στο άχρονο της αιωνιότητας. Η προσαρμογή δηλαδή όλου του εγκόσμιου βίου στον εσχατολογικό σκοπό. Μέσα σε αυτή την παράδοση σκέψης η θεία θέληση ερμηνεύει όλες τις φυσικές, κοινωνικές και πολιτικές πραγματικότητες και οι ανθρώπινες συμπεριφορές εναρμονίζονται σε αυτή. Κίνητρο και ορίζοντας παραμένει η στιγμή της «Ημέρας της Κρίσης», στα έσχατα. Ο ιστορικός χρόνος της προσωρινότητας και της φθαρτότητας

[290] Gustavo Gutierrez, «*Αριστερά και θρησκεία, η Θεολογία της Απελευθέρωσης*», μτφ Μίλτος Φραγκόπουλος, Monthly Review, 1984 σ.115-116, αλλά και: Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.160

διαλύεται μέσα στο άχρονο και αναλλοίωτο της αιωνιότητας και η ίδια η ελλειμματική ζωή εδώ και τώρα, υπάρχει για να θυσιάζεται για τη μέλλουσα εκπλήρωση της.

Αυτή η πρώτη θέση συνδέει άμεσα τη θρησκεία και την πολιτική εξαφανίζοντας πλήρως τη δεύτερη στην πρώτη. Δεν διακρίνει την πολιτική και τη θρησκεία ούτε και της επιτρέπει οποιαδήποτε αυτονομία, ενώ ταυτόχρονα η θρησκευτική σφαίρα αποκτά πλήρη ανωτερότητα από την πολιτική σφαίρα. Σε αυτή την προοπτική το κράτος είναι θρησκευτικό και η Εκκλησία αναλαμβάνει πολλές του λειτουργίες (κοινωνική πρόνοια, παιδεία, κ.λ.π.). Εδώ έχουμε μια υπερπολιτικοποίηση της Εκκλησίας ακόμα και αν υπάρχει μια εδραιωμένη και κραταιά πολιτική τάξη πραγμάτων. Αυτή η θέση εκφράζει κυρίως τη μεσαιωνική εποχή και τη λογική της θείας ολότητας και ενότητας που διατρέχει τον δυτικό χώρο μέχρι και την εποχή της Αναγέννησης και μετέπειτα του Διαφωτισμού, οπότε και οπισθοχωρεί η πολιτική εμπλοκή της Εκκλησίας στις υποθέσεις του αναδυόμενου εθνικού κράτους και η πολιτική τάξη αποκτά κεντρικό ρόλο. Ο Γκουτιέρρεζ αναγνωρίζει αυτή την αντίληψη και μετά το 16ο αιώνα, όπως στη Λατινική Αμερική της κατάκτησης.[291] Η πρώτη αυτή θέση, είναι η θέση μιας ηγεμονικής Εκκλησίας.

Η ίδια θεολογική θέση αποκτά στη νεωτερικότητα του κοσμικού κράτους μια δεύτερη μορφή έκφρασης. Το εσχατολογικό πρωτείο έναντι του κόσμου διατηρείται, η ανθρώπινη συμπεριφορά και η ερμηνεία του κόσμου παραμένει εσχατολογική, μόνο που η ενότητα του κόσμου και η ολότητα του κατακερματίζονται σε ιεραρχημένα πεδία. Ο αναδυόμενος ατομοκεντρισμός αποσύρεται στον ιδιωτικό του ανώτερο θρησκευτικό χώρο, αδιαφορώντας για το δημόσιο χώρο και την πολιτική. Σε αυτή την περίπτωση δεν αφομοιώνει η θρησκεία την πολιτική, αλλά την διαχωρίζει από αυτή και την εγκαταλείπει. Η ατομική κατασφάλιση του εαυτού αποτελεί τη βασική μέριμνα και το κακό της κοινωνικής και δημόσιας σύγκρουσης ενός μάταιου και αμαρτωλού κόσμου που εγκαταλείπεται στη μοίρα του. Η δεύτερη μορφή της πρώτης στάσης που συνεχίζει να αναφέρεται στον κόσμο αποκλειστικά μέσα από το εσχατολογικό πλαίσιο, προκύπτει ιστορικά μέσα από την ήττα της Εκκλησίας από την αναδυόμενη «Κοινωνία των Πολιτών» και τον επιστημονικό εργαλειακό λόγο της τεχνικής του δυτικού πολιτισμού. Σε αυτή τη μορφή έχουμε μια υπο-πολιτικοποίηση της Εκκλησίας. Είναι η θέση μιας παρακμάζουσας Εκκλησίας. Η μορφή αυτή προκύπτει άμεσα και από την οδό της τρίτης στάσης όπως θα δούμε αμέσως μετά.

Η δεύτερη απορριπτέα για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» θεολογική θέση προσεγγίζει τη σχέση θεολογίας και πολιτικής με τον ακριβώς αντίθετο τρόπο από την πρώτη. Εδώ έχουμε την «εξαφάνιση» του Θεού, του εσχατολογικού και σωτηριολογικού μηνύματος Του μέσα στον εκκοσμικευμένο, απομαγευμένο κόσμο και τον χρόνο της ιστορίας. Εδώ εντάσσονται ποιμαντικές συμπεριφορές και θεολογικές απόψεις που υποβαθμίζουν ή ακόμα και εξαφανίζουν το γεγονός της ενσάρκωσης του Χριστού, το ρόλο της δράσης του Αγίου Πνεύματος μέσα στην ιστορία, τη διαλεκτική σχέση κτιστού και άκτιστου, παρόντος χρόνου και εσχάτων. Εμφανίζεται συνεπώς το φαινόμενο μιας άμεσης εμπλοκής με τα κοινά ζητήματα και την πολιτική, ενώ το θεολογικό και ποιμαντικό έργο παραγκωνίζεται. Τέτοια θεολογική στάση συναντάμε σε υπαρξιστικές και ψυχολογικές θεολογικές θέσεις, αλλά και στις λεγόμενες «Πολιτικές θεολογίες» όχι όπως τις επεξεργάζονται μεγάλες θεολογικές προσωπικότητες (π.χ. Μετζ), αλλά όπως εκφράζονται από ιερείς και λαϊκούς χριστιανούς μέσα στην καθημερινή τους συμπεριφορά ή από το λόγο που αναδύεται μέσα από έντονες κοινωνικές και πολιτικές αντιπαραθέσεις . Τέτοια στάση κράτησαν αρκετοί κληρικοί και ιεράρχες, είτε από συντηρητική πολιτική σκοπιά, είτε ακόμα και μέσα στο ρεύμα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» από μαρξιστική και επαναστατική σκοπιά. Σε αυτή τη θέση, θρησκεία και πολιτική δεν διακρίνονται καθώς αφομοιώνεται η πρώτη στη δεύτερη.

Η τρίτη απορριπτέα για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» θεολογική θέση προσεγγίζει τη σχέση θεολογίας και πολιτικής μέσα από τη διάκριση τους ως δύο αυτόνομων κοινωνικών πεδίων, τεμαχίζοντας το

[291] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.164-165.

επιστητό και μοιράζοντας ανταγωνιστικούς ρόλους μέσα σε αυτό. Από τη μία πλευρά υπάρχει το φυσικό, το κτιστό, το υλικό, το ιστορικό που συνδέεται με την πολιτική και τη σύγκρουση, με τη φθορά και την πτώση. Απέναντι του και σε αντιπαράθεση με αυτό, βρίσκεται το μεταφυσικό, το άκτιστο, το άϋλο και άχρονο και συνδέεται με τη θεολογία, την αιωνιότητα και την ανάσταση. Αυτά τα δύο επίπεδα είναι ριζικά έτερα και ακοινώνητα, με αποτέλεσμα να διακρίνεται η ηθική ατομική στάση από το πολιτικό και κοινωνικό γεγονός, και να αποδίδεται η πρώτη στην ευθύνη της Εκκλησίας και το δεύτερο στην πολιτική κρατική εξουσία. Ο δημόσιος χώρος του πολιτικού αφομοιώνεται στον κρατικό χώρο της πολιτικής, και ο μυστικός χώρος της εσωτερικής πνευματικής αυτοβελτίωσης εγκλωβίζεται στο εκκλησιαστικό καθίδρυμα και στην ακαδημαϊκή θεολογία των ιδεών επιτρέποντας δειλές και διακριτικές κοινωνικές παρεμβάσεις όποτε το επιτρέπει το κράτος. Άμεση συνέπεια αυτού του υπαρκτικού δυϊσμού είναι η πνευματικότητα να γίνεται αντιληπτή ως ψυχική ηθική διεργασία που ασχολείται αποκλειστικά με την πίστη (άϋλη προσωπική ψυχή) ως ιδιωτική υπόθεση της ανθρώπινης αυτοδιάθεσης και βούλησης και η πολιτική να κατανοείται ως η ενασχόληση με τα κοινά πράγματα (υλικό συλλογικό σώμα) απαλλαγμένη από τα θρησκευτικά πάθη και τον θρησκευτικό ανορθολογισμό.

Αυτή η αντίληψη του κοινωνικού σχηματισμού ως κατακερματισμένου σε υποσυστήματα συνόλου και η τοποθέτηση του θρησκευτικού γεγονότος στην ιδιωτική σφαίρα, εντέλει ιδρυματοποιεί, αποσύρει και κλείνει το θρησκευτικό φαινόμενο στη «φυλακή» του ιδιωτικού χώρου, ευνουχίζοντας το από την κοινωνική και δημόσια του ύπαρξη και λειτουργία. Συνέπεια αυτής της ιστορικής εξέλιξης είναι ο θεολογικός στοχασμός και η χριστιανική πρακτική να αποσύρονται από τον δημόσιο χώρο και άρα εντέλει και από την ίδια την κοινωνική, την πολιτική, την πολιτισμική και άρα και την προσωπική ζωή (τη ζωή του προσώπου εν κοινωνία σχέσεων), αφού το πολιτικό σύστημα και το κράτος εμφανίζεται στο νεωτερικό πλαίσιο ως το κατεξοχήν αν όχι το αποκλειστικά αρμόδιο για την αντιμετώπιση των κοινών ζητημάτων της κοινωνικής ζωής. Η Εκκλησία και η θεολογία μοιάζουν ανήμπορες να δώσουν οποιαδήποτε λύση και μετασχηματίζονται σε τόπους ψυχικής ατομικής υποστήριξης, σε κλειστές «ουτοπίες», στο εσωτερικό των οποίων ο άνθρωπος υπάρχει ως πιστός και έξω από αυτές μετατρέπεται σε πολίτη.[292] Ο κατακερματισμός του κοινωνικού χώρου, κατακερματίζει και την ανθρώπινη προσωπικότητα του πιστού.

Η αποκοπή του χριστιανικού τρόπου από το δημόσιο κοινωνικό και πολιτικό γεγονός μετατρέπει αυτό τον τρόπο σε καρικατούρα με δύο ενδεχόμενες συνέπειες. Είτε τη μετατροπή της θρησκευτικής πίστης σε ένα μυστικιστικό ενδιαφέρον ενός εσωτερικού ατομικού ψυχισμού που αναφέρεται στα έσχατα ως έκφραση μιας εκστασιακής θρησκευτικότητας που εγκαταλείπει το ενδιαφέρον της για τον κόσμο. Είτε οδηγεί στο ακριβώς αντίθετο, σε μια οριστική εγκατάλειψη της πίστης μέσα από τη μετατροπή της θρησκευτικής πράξης σε ένα τυπικό τελετουργικό ψυχολογικής κατασφάλισης και κοινωνικής ένταξης. Σε αυτή την τρίτη θεολογική στάση, υπάρχει συνεπώς μια πλήρης διάκριση και καμία συσχέτιση της πολιτικής και της θρησκείας που αποβαίνει εις βάρος και των δύο. Η θεολογία χάνει τον τόπο και τον τρόπο της και η πολιτική το μέτρο της.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης», αντιτίθεται με όλες τις παραπάνω θέσεις. Διαφωνεί με την πρώτη και τη δεύτερη θέση, γιατί δε διακρίνουν την πολιτική και τη θρησκεία αφομοιώνοντας στην πρώτη περίπτωση την πολιτική στη θρησκεία και στη δεύτερη το αντίθετο. Με την τρίτη θέση η διαφωνία έγκειται στο ότι ενώ διακρίνει τα πεδία, εντούτοις δεν τα συσχετίζει, δεν τα θέτει σε διάλογο. Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» ο

[292] Έτσι μπορεί να ερμηνευτεί και το γεγονός της ανάπτυξης μιας θρησκευτικότητας σε εποχές κοινωνικής κρίσης, όταν δηλαδή φαντάζει το πολιτικό σύστημα και το κράτος να μην μπορεί να δώσει λύσεις και να αντιμετωπίσει τα προβλήματα του κοινού βίου των πολιτών. Αυτή η θρησκευτικότητα επειδή αναπτύσσεται σχεδόν εκβιαστικά σε αυτές τις συνθήκες, εκδηλώνεται είτε ως ατομική απόσυρση και ιδιώτευση, είτε ως ακραίος εκδικητικός φονταμενταλισμός. Συνεπώς ενεργεί ως κοινωνικό σύμπτωμα μιας παρακμασμένης αλλοτριωμένης κοινωνίας που δεν μπορεί τελικά να απαντήσει στα κοινωνικά προβλήματα της.

τρόπος της ύπαρξης του ανθρώπου συντίθεται ως κοινωνία σχέσεων όπου η πολιτική διακρίνεται από τη θεολογία αλλά σχετίζεται μαζί της, χωρίς να ανταγωνίζονται κατ΄ανάγκη μέσα στην ιστορία.

Η τρίτη θέση είναι άμεσα συνδεδεμένη με την εκκοσμίκευση και τον δυτικό κόσμο. Είτε αναγνωρίζει την ιστορική ωριμότητα του ανθρώπου μέσα στον κόσμο και επιδιώκει μια «διάλυση» του θεολογικού κοινωνικού λόγου και του ποιμαντικού δημόσιου τρόπου μέσα σε έναν κοινωνιοκεντρικό, ανθρωπολογικό λόγο και μια κοσμική επιστημονική πρακτική όπου η πίστη παραμένει ως θρησκευτική τακτοποίηση και ηθικός άνευ αντικρίσματος κανόνας. Είτε αναζητά αυτή την ωριμότητα σε μια αποκοπή από το κοινωνικό σώμα και την άμεση επικοινωνία με το άφθαρτο θεϊκό σύμπαν μέσα από μυστικά μονοπάτια του νου και της ψυχής. Η διάκριση που κομίζει αυτή η τρίτη θέση ανάμεσα στο θεολογικό και το πολιτικό είναι ένας διχασμός, ένας χωρισμός, μια προβληματική εκκοσμίκευση. Ο διχασμός που κομίζει αυτή η θέση έχει συνεπώς δύο εκφράσεις: είτε ο άνθρωπος διχάζεται από το Θεό και εγκαταλείπεται στον κόσμο να ωριμάσει και να αναλάβει τις ευθύνες του, είτε διχάζεται από τον κόσμο και τον εγκαταλείπει για να βιώσει την έκσταση της εσχατολογικής θέωσης. Σταδιακά η πολιτική σφαίρα, ως κρατική σφαίρα, εδραιώνει την αυτονομία της από τη θρησκεία και η Εκκλησία θα περιοριστεί μόνο σε πνευματικό και ηθικό ρόλο ψυχολογικής εμψύχωσης μέσα από το κήρυγμα και την διάδοση του ευαγγελίου όπως αυτό τελούνταν μέσα στα ιδρύματα της. Υπενθυμίζουμε ότι μέχρι τη Β΄Βατικανή Σύνοδο και την ανάπτυξη των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» στη Λατινική Αμερική, η λατινοαμερικάνικη Εκκλησία ήταν ιδιαίτερα αποκομμένη από την ύπαιθρο και τις φτωχογειτονιές.[293]

Στην πράξη, τα λαϊκά ιεραποστολικά κινήματα και οι κοινωνικές ποιμαντικές μορφές όπως οι «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης», διαπίστωναν και ένιωθαν ότι ο ρόλος τους δεν μπορεί να είναι μόνο ηθικός, ψυχολογικός, θεραπευτικός, διακηρυκτικός και εντέλει πλήρως διαχωρισμένος από το κοινωνικό και πολιτικό γεγονός, αλλά: *«[…] ένιωθαν ότι έπρεπε να υιοθετήσουν σε βάθος τα προβλήματα του περιβάλλοντος στο οποίο υποτίθεται ότι εγγυούνταν «[…] την παρουσία της Εκκλησίας»*.[294] Ήταν πλέον σαφές ότι αν δεν «βαφτίζεται» η Εκκλησία και η θεολογία μέσα στον όλο κόσμο του επιστητού, άρα στα κοινωνικά προβλήματα και τις πολιτικές διεξόδους τους, χάνει το νόημα της και μετατρέπεται σε μια θεωρητική, χωρίς νόημα, κατασκευή. Μια νέα εκκοσμίκευση ήταν απαραίτητη για την Εκκλησία.

Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» και τη λατινοαμερικάνικη Εκκλησία: *«[…] τίθεται […] η πρόκληση να ορίσει εκ νέου τον εαυτό της σε σχέση με έναν όλο και πιο ενήλικο κόσμο […] η εγκοσμιότητα εμφανίζεται έτσι ως όρος και συνθήκη για μια αυθεντική σχέση του ανθρώπου με τη φύση, των ανθρώπων μεταξύ τους και, τέλος, των ανθρώπων με το Θεό».*[295] Αποδέχεται την εκκοσμίκευση ως μια νέα αυτοκατανόηση όπου οι άνθρωποι γίνονται: *«[…] φορείς της ιστορίας, υπεύθυνοι του πεπρωμένου τους»*, όπου *«[…] η διάνοια τους ανακαλύπτει όχι μόνο τους νόμους της φύσης, αλλά εισέρχεται επίσης σε εκείνους της κοινωνίας, της ιστορίας και της ψυχολογίας […] μια νέα αυτοκατανόηση που συνεπάγεται έναν διαφορετικό τρόπο να κατανοήσουν τη σχέση τους με το Θεό […]»*, οπότε *«Υπό αυτή την έννοια, η εκκοσμίκευση […] είναι μια διαδικασία που όχι μόνο είναι απολύτως συμβατή με μια χριστιανική θεώρηση της ανθρώπινης ιστορίας και του κόσμου, αλλά η οποία ευνοεί μάλιστα την ακόμη*

---

[293] Αυτή η κατάσταση διαχωρισμού της μεσαιωνικής ενότητας, οδήγησε στον αντίποδα της: *«[…] στο να διαχωρίζονται επίσης οι λειτουργίες του κληρικού από εκείνες του λαϊκού. Ο κληρικός παύει να εμπλέκεται με τα του κόσμου. Η αποστολή του ταυτίζεται με εκείνη της Εκκλησίας: είναι η διάδοση του Ευαγγελίου και η εμψύχωση της κοσμικής κοινωνίας. Τυχόν άμεση εμπλοκή στην πολιτική πράξη σημαίνει προδοσία της λειτουργίας του. Τον λαϊκό, αντίθετα, η θέση του στην Εκκλησία δεν τον υποχρεώνει να παραμερίσει την ενασχόληση του με τα του κόσμου. Σε αυτόν εναπόκειται, λοιπόν, τόσο να οικοδομήσει την Εκκλησία όσο και να συγκροτήσει τον κόσμο»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.172).

[294] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.175.

[295] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.184 και 181. Αυτή η διάσταση της σχέσης ανθρώπου και φύσης δείχνει μια συμπερίληψη και του οικολογικού ζητήματος, θέτοντας στο επίκεντρο του κόσμου και τη φύση, μετατοπίζεται το επίκεντρο από την αποκλειστικότητα του ανθρώπου. Ο ανθρωποκεντρισμός εν μέρει οπισθοχωρεί υπέρ ενός ένθεου νατουραλισμού χωρίς φυσικά να διολισθαίνει σε έναν υφέρπον πανθεϊσμό.

μεγαλύτερη πληρότητα της χριστιανικής ζωής, στο βαθμό που προσφέρει στους ανθρώπους τη δυνατότητα να κατακτήσουν μεγαλύτερη πληρότητα ως άνθρωποι».[296]

Αυτός ο χωρισμός των επιπέδων πολιτικής και θεολογίας και η μη συσχέτιση ανάμεσα τους, απέκρυβε κάποιες πολιτικές επιλογές και σκοπιμότητες και είχε σαφείς πολιτικές συνέπειες. Ο Γκουτιέρρεζ είναι δεικτικός: *«Στη Λατινική Αμερική η διάκριση των επιπέδων χρησιμεύει για να αποκρύπτονται οι πραγματικές πολιτικές επιλογές που κάνει μια μεγάλη μερίδα της Εκκλησίας για τη στήριξη της καθεστηκυίας τάξης [...] οι κυρίαρχες τάξεις, που χρησιμοποίησαν πάντα την Εκκλησία για να προασπίσουν τα συμφέροντα τους και να διατηρήσουν την προνομιακή τους θέση, τώρα επικαλούνται, βλέποντας τις επαναστατικές τάσεις που εκδηλώνονται στους κόλπους της χριστιανικής κοινότητας, την αμιγώς θρησκευτική και πνευματική λειτουργία της Εκκλησίας. Η σημαία της διάκρισης άλλαξε χέρια. Ενώ μέχρι πριν από μερικά χρόνια την υπερασπίζονταν κύκλοι της πρωτοπορίας, σήμερα την κρατούν ομάδες που έχουν την εξουσία, πολλές από τις οποίες δεν έχουν την παραμικρή σχέση με την χριστιανική πίστη»*.[297] Συνεπώς, η επικράτηση μιας αποκλειστικά ηθικής και πνευματικής Εκκλησίας ευνοεί αυτές τις πολιτικές ομάδες στων οποίων τις θέσεις η «θεολογία της απελευθέρωσης» αντιπαρατίθεται. Αυτή η πολιτική πραγματικότητα επιβεβαιώνει στην πράξη τον αδιαμφισβήτητο πολιτικό χαρακτήρα της Εκκλησίας και την αξεδιάλυτη συσχέτιση των διακριτών επιπέδων της θεολογίας και της πολιτικής.

Ειδικά στη Λατινική Αμερική, η επίσημη ρωμαιοκαθολική Εκκλησία εδραιώνεται την εποχή της Αντιμεταρρύθμισης, εξαρτημένη από το Βατικανό και ενεργώντας ως επί το πλείστον μετά τη «Μεταρρύθμιση» με μια διάχυτη φοβία για κάθε άνοιγμα, ή για κάθε νεωτερισμό. Συμμαχεί τις περισσότερες φορές με την συντηρητική καθεστηκυία τάξη και τις ισχυρές οικονομικές και πολιτικές ομάδες της, αφενός για να προστατέψει ή και να επεκτείνει τη θεολογική της θέση και πίστη έναντι των αναδυόμενων ριζοσπαστικών και επικίνδυνων γι΄αυτήν αιρετικών ρευμάτων, αλλά και αφετέρου έναντι των αντικληρικαλικών πολιτικών ιδεολογιών του 19ου αιώνα. Βεβαίως, η ιστορική αυτή συνεργασία προκύπτει και από την προσπάθεια της Εκκλησίας ως θεσμού, αλλά και των ιεραρχών της ως προσώπων, να μην υποστούν διώξεις και απωλέσουν επιπλέον προνόμια μέσα από μια ενδεχόμενη σύγκρουση με τις πολιτικές αρχές.

Όταν η Εκκλησία δεν συντάσσεται με τις ελίτ επιλέγει για να μην ενοχλήσει τις πολιτικές δυνάμεις και τις εξουσίες τους να σιωπά μπροστά στα πολιτικά εγκλήματα ώστε να μην κατηγορηθεί για πολιτική εμπλοκή και ιδεολογική και πολιτική προτίμηση, διατηρώντας έναν ηθικό και αποστασιοποιημένο κοινωνικά ρόλο. Σε αυτές τις δύο περιπτώσεις, της ενεργητικής υποστήριξης ή της απόσυρσης στη σιωπή, οι συντηρητικές εξουσίες και τα αυταρχικά καθεστώτα βρίσκουν στην Εκκλησία έναν πολύτιμο σύμμαχο. Στην πρώτη περίπτωση επιτρέπουν και προτρέπουν την Εκκλησία σε ενεργό πολιτικό ρόλο αφού τους ευνοεί ενώ στη δεύτερη, την καλούν σε σιωπή υπενθυμίζοντας τον μη πολιτικό της ρόλο. Αντίθετα, οι επαναστατικές δυνάμεις, ή οι δυνάμεις της αντιπολίτευσης, στην πρώτη περίπτωση επιτίθενται στην Εκκλησία για την πολιτική της εμπλοκή και την εγκατάλειψη της αποκλειστικά πνευματικής και ηθικής αποστολής της, ενώ στη δεύτερη περίπτωση την ψέγουν για τη σιωπή της που δεν παίρνει θέση στα κοινωνικά προβλήματα και τα πολιτικά εγκλήματα.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» αντίθετα δε θα λειτουργήσει με «δύο μέτρα και δύο σταθμά». Διακηρύττει και αναγνωρίζει τον δημόσιο χαρακτήρα της Εκκλησίας και της θεολογίας, και συνεπώς τον πολιτικό της χαρακτήρα και επιλέγει πολιτική στάση. Δεν επιδιώκει ένα διαχωρισμό Εκκλησίας και πολιτικής που οδηγεί σε διχασμό και στην εκκλησιαστική ιδιώτευση. Διαπιστώνει όμως ότι η θεολογία δεν μπορεί να διασφαλίσει μια ουδετερότητα παρά μόνο ως επίφαση. Η ίδια εμφανίζεται στη Λατινική Αμερική ακριβώς εξαιτίας της στάσης της επίσημης Εκκλησίας

[296] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.181.
[297] Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.177-178.

Πράγματι· συνέπεια αυτού του κυρίαρχου συντηρητισμού της επίσημης Εκκλησίας που εκδηλώνεται άλλοτε ως σιωπηλή ιδρυματοποίηση και άλλοτε μέσα από τη δυναμική μετατροπή της σε πολιτικό οργανισμό χωρίς θεολογία αλλά με σαφή πολιτική αντιδραστική ιδεολογία, αναπτύσσονται πολλά ριζοσπαστικά εκκλησιαστικά κινήματα και ομάδες που στη δεκαετία του ΄60 και έκτοτε συμπεριλαμβάνουν στις τάξεις τους επισκόπους, ιερείς, μοναχούς/ές αλλά και ολόκληρες εθνικές Εκκλησίες, αποκτώντας μαζικότητα και δύναμη.[298] Εξαιτίας αυτής της εξέλιξης πολλοί συντηρητικοί πολιτικοί, οικονομικοί κύκλοι, ιερείς και θεολόγοι που δικαιολογούσαν την πολιτική εμπλοκή της Εκκλησίας έως τότε, θα ζητήσουν τον περιορισμό της σε αμιγώς πνευματικό ρόλο. Αντίθετα, οι επαναστατικές δυνάμεις θα χαιρετήσουν την συνεπή στροφή αυτών των τμημάτων της Εκκλησίας στον αγώνα για την κοινωνική χειραφέτηση που αποτελεί και το παντοτινό της αποστολικό έργο. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δε θα αισθανθεί στιγμή ότι συγχέει το ποιμαντικό της έργο με το πολιτικό. Γνώριζε από πολύ νωρίς τη συσχέτιση τους.

3.2.6.5. Χριστιανισμός, Εκκλησία και πολιτική· μια άμεση σχέση.

Ο Χιλιανός ιερέας Πάμπλο Ρίτσαρντ Γκουσμάν (Pablo Richard Guzman: 1939-) διαπιστώνει ότι: *«Οι Χριστιανοί στην Κεντρική Αμερική έχουν αποδεχτεί την πρακτική της απελευθέρωσης με όλες τις πολιτικές, οργανικές και θεωρητικές απαιτήσεις της. Στην περιοχή αυτή της ηπείρου, αυτό που μετράει είναι η ενότητα και η απελευθέρωση του λαού και σε αυτόν τον σκοπό ενώνονται όλοι οι επαναστάτες, πιστοί και μη»*. Και συνεχίζει*: «Οι Χριστιανοί στην Κεντρική Αμερική έχουν επιμείνει περισσότερο από κάθε άλλο στη ρίζα της θεολογίας της απελευθέρωσης στη βίωση του Θεού ως Θεού των φτωχών μέσα στους απελευθερωτικούς αγώνες. Εδώ η Θεολογία της Απελευθέρωσης αποκαλείται συχνά Θεολογία της Ζωής»*.[299] Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια «θεολογία της ζωής» με πολιτικές απαιτήσεις. Καθίσταται «θεολογία της ζωής» καθώς είναι μια «λατινοαμερικάνικη πολιτική θεολογία», δηλαδή μια θεολογία που ενεργεί στο συγκεκριμένο ιστορικό περιβάλλον, άμεσα εμπλεκόμενη με αυτό. Αυτή η άμεση εμπλοκή στη λατινοαμερικάνικη ζωή, συσχετίζει στην πράξη και στο λόγο τη χριστιανική θεολογία και την Εκκλησία της Λατινικής Αμερικής με την πολιτική. Τι σημαίνει όμως για την ορθοδοξία και την ορθοπραξία της Εκκλησίας και της θεολογίας αυτή η συσχέτιση;

Στη διερεύνηση αυτής της σχέσης ανάμεσα στη χριστιανική θεολογία, την Εκκλησία και την πολιτική πρέπει να λάβουμε υπόψη ότι η Λατινική Αμερική, είναι μια θρησκευόμενη Αμερική.[300] Η συντριπτική πλειοψηφία του πληθυσμού της είναι χριστιανοί. Βέβαια εύκολα κανείς μπορεί να διαπιστώσει έναν θρησκευτικό συγκρητισμό, μια θρησκευτική επιμειξία, ανάλογη της φυλετικής και πολιτισμικής ανάμειξης και αλληλοεμπλοκής επί αιώνες. Δεν είναι συνεπώς μόνο ο αριθμός των δηλωμένων πιστών σε αυτή την περιοχή του κόσμου που την χαρακτηρίζει ως θρησκευόμενη, αλλά κυρίως η ένταση, η συναισθηματική εμπλοκή, ο βαθμός

---

[298] Τη δεκαετία του΄60 η Χιλή θα κυβερνηθεί από το χριστιανοδημοκρατικό κόμμα του Εντουάρντο Φρέϊ (Eduardo Frei Montalva). Ο Φρέϊ ανέβηκε στην εξουσία με το σαρωτικό 56% των ψήφων, υποσχόμενος την «Επανάσταση με Ελευθερία». Η αποτυχία μιας κυβέρνησης που δεν κέρδισε ποτέ τη συμπάθεια των ελίτ και των Αμερικανών, οδήγησε σε κοινωνική πόλωση και διάσπαση του κόμματος του Φρέϊ με αποτέλεσμα δυναμικά μέρη του να ριζοσπαστικοποιηθούν στο μαρξισμό. Πάρα πολλοί ήταν και χριστιανοί οι οποίοι συνδέοντας τις δύο κοσμοαντιλήψεις στο νέο πολιτικό φορέα με το όνομα «Κίνημα Λαϊκής Ενωμένης Δράσης» (The Popular Unitary Action Movement ή M.A.P.U.) θα ενωθούν με τον Αλλιέντε. Μάλιστα για πολλούς θα αποτελέσει η δράση τους σημαντική αιτία έμπνευσης για ολόκληρο το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

[299] www.larkoslarkou.org.cy/e-book_theologia.shtml, πρόσβαση: 27/1/2013.

[300] Γι΄αυτό το θρησκευτικό πολιτιστικό περιβάλλον της Λατινικής Αμερικής, σε ότι αφορά την Κούβα, ο Φιντέλ λέει: *«Θα μπορούσα να πω ότι προέρχομαι κατά πρώτο λόγο από ένα θρησκευόμενο έθνος […]»* (Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η θρησκεία, ο.π.,* σελ.93). Ο Φράϊ Μπέττο συμφωνεί: *«Αν ρωτήσουμε έναν αγρότη, έναν εργάτη, μια νοικοκυρά της Λατινικής Αμερικής: τι άποψη έχετε για τον κόσμο; σίγουρα η απάντηση θα εκφραστεί σε θρησκευτικό πεδίο. Η στοιχειώδης θεώρηση που έχει ο καταπιεσμένος κόσμος της Λατινικής Αμερικής είναι θρησκευτική»* (Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.303).

της θρησκευτικής πίστης γενικά. Αυτή η λατινοαμερικάνικη θρησκευτικότητα είναι εμφανής στη γλώσσα πολλών λαϊκών στρωμάτων, στο εκφραστικό τους ύφος, στο νοηματικό πλαίσιο μέσα από το οποίο κατανοείται ο κόσμος τους και οι λειτουργίες του, κ.λ.π. Αυτή η θρησκευτικότητα έχει γι΄αυτούς τους σημαντικούς πληθυσμούς καθολικό και συνεπώς δημόσιο χαρακτήρα. Καθώς η θρησκευτικότητα διατηρεί πάντα έναν κοινωνικό και δημόσιο χαρακτήρα όπως και η πολιτική, η συσχέτιση θρησκείας και πολιτικής καθίσταται αναπόφευκτη με τόπο συνάντησης και συσχέτισης τους, τον δημόσιο χώρο. Για τους ιερείς της «θεολογίας της απελευθέρωσης» τίθεται αφενός το ζήτημα των ορίων αυτής της συσχέτισης θρησκείας και πολιτικής, αφετέρου το ζήτημα της μορφής της, αν θα είναι σχέση ειρηνική ή αν θα είναι συγκρουσιακή συμπεριλαμβάνοντας ακόμα και την επαναστατική βία.

Ο Όσκαρ Ρομέρο θέτει την περιπλοκότητα της σχέσης θεολογίας και πολιτικής, αναγνωρίζοντας ένα πρόβλημα: *«Καταλαβαίνουμε ότι μερικές φορές είναι δύσκολο να ξεχωρίσουμε τι είναι αυστηρά χριστιανικό και τι δεν είναι, γιατί η χριστιανική πίστη, επειδή είναι ιστορική, πρέπει να αντιμετωπίζει τις νέες καταστάσεις δίνοντας νέες απαντήσεις. Καταλαβαίνουμε επίσης ότι η πολιτική δράση τείνει να απορροφήσει και ακόμα να μονοπωλήσει τα ενδιαφέροντα των προσώπων».*[301] Για τα πρόσωπα που μετέχουν ταυτόχρονα και στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» και σε λαϊκές πολιτικές οργανώσεις ο Ρομέρο επισημαίνει έναν διπλό κίνδυνο αν δεν κάνουν τη διάκριση ανάμεσα στην χριστιανική πίστη και την πολιτική τους δράση: *«[…] ή να υποκαταστήσουν ότι χαρακτηρίζει την πίστη και τη Χριστιανική δικαιοσύνη με ότι χαρακτηρίζει μια δεδομένη πολιτική οργάνωση· ή να πιστέψουν ότι μόνο σε μια τέτοια οργάνωση μπορεί να συγκεκριμενοποιηθεί η χριστιανική απαίτηση για δικαιοσύνη που πηγάζει από την πίστη»*.[302] Αυτό το πρόβλημα της σχέσης θεολογίας και πολιτικής, έκφραση μιας εμπειρικής πραγματικότητας, θέτει ένα ζήτημα προς θεολογικό στοχασμό.

Οι θεολόγοι και οι λατινοαμερικάνοι ιερείς της «θεολογίας της απελευθέρωσης» χωρίστηκαν σε τρεις κυρίως κατηγορίες θέτοντας αλλού τα όρια της σχέσης πολιτικής και θεολογίας και των μορφών αυτής της σχέσης. Καμία κατηγορία όμως δεν αρνήθηκε την πολιτική εμπλοκή, δεν επέλεξε τη φενάκη μιας ιδιώτευσης της θρησκείας και μιας μυστικοποίησης της. Όλοι οι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αποδέχτηκαν έναν ιδιαίτερα ενεργητικό κοινωνικό και δημόσιο ρόλο αναλαμβάνοντας περισσότερο ή λιγότερο ενεργητικό πολιτικό ρόλο.

Η πρώτη κατηγορία αποτελείται από αυτούς τους ιερείς οι οποίοι κράτησαν αποστάσεις από την άμεση πολιτική εμπλοκή στις υποθέσεις του κράτους ή από την ευθεία υποστήριξη πολιτικών ιδεολογιών ή πολιτικών ομάδων (κόμματα, αντάρτικα, ομάδες πίεσης κ.λ.π.) και τη συμμετοχή τους σε αυτές. Η πολιτική θέση και πρακτική αποτέλεσε γι΄αυτούς μια αναπόφευκτη συνέπεια του δημόσιου θεολογικού κηρύγματος και του δημόσιου ποιμαντικού τους έργου και όχι κίνητρο και αυτοσκοπό των ενεργειών τους. Σε καμία περίπτωση δε θα αποδεχτούν την πολιτική βία, αν και οι περισσότεροι θα δικαιολογήσουν την κοινωνική βία των καταπιεσμένων αποδίδοντας ευθύνη στους καταπιεστές. Αυτοί οι ιερείς θα κατανοήσουν το ρόλο τους όπως αυτός προσδιορίστηκε στη «Σύνοδο του Μεντεγίν», σύμφωνα με την οποία: *«[…] στην οικονομική και κοινωνική τάξη, και κυρίως στην πολιτική τάξη, στην οποία διαφορετικές απόψεις παρουσιάζονται, ούτε οι αποφάσεις αλλά ούτε και η ηγεσία, αλλά ούτε και ο σχεδιασμός των λύσεων σχετίζεται με τους ιερείς»*.[303]

Οι ιερείς και οι επίσκοποι, οι μοναχές και οι θεολόγοι που ακολούθησαν αυτή τη στάση, θα αναλάβουν ένα κοινωνικά δημιουργικό ρόλο σχετικά με την οικοδόμηση των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης», τη συγκρότηση δομών αλληλοβοήθειας, τη στήριξη κοινωνικών δικτύων προστασίας άπορων ομάδων κ.λ.π. Όπου

[301] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.35.
[302] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.35.
[303] «Σύνοδος του Μεντεγίν», ενότητα «Ιερείς», §19.

διαπίστωναν μια «αμαρτωλή κοινωνική και πολιτική κατάσταση» ασκούσαν ήπια ή και έντονη κριτική, ενώ προέβαιναν ακόμα και σε δυναμικές διαμαρτυρίες, σε παθητική αντίσταση και μη βίαιη ανυπακοή. Ο ρόλος του ποιμένα διακρίνονταν εμφανώς από αυτό του πολιτικού, του άμεσα εμπλεκόμενου με την πολιτική διαχείριση ή την διεκδίκηση της. Βέβαια, η άρνηση ανάληψης πολιτικού αξιώματος ή συμμετοχής σε πολιτικές οργανώσεις δε σημαίνει ότι δεν υπάρχει πολιτική εμπλοκή. Καθώς οι άνθρωποι αυτοί εμπλέκονται άμεσα στον κοινό δημόσιο χώρο, εκεί που οι δράσεις και οι λόγοι των ανθρώπων, των θεσμών και των οργανώσεων αναπόφευκτα συναντιούνται, επικοινωνούν και κοινωνούν, οδηγούνται άμεσα και έμμεσα σε συγκλίσεις και συγκρούσεις, δηλαδή μετέχουν στο πολιτικό γεγονός, στο γεγονός των κοινών υποθέσεων.

Η δεύτερη κατηγορία αποτελείται από θεολόγους και ιερείς για τους οποίους η πολιτική εμπλοκή σε πολιτικές οργανώσεις, στις κρατικές λειτουργίες, σε πολιτικά κινήματα κ.λ.π. υπήρξε άμεση, ως αναγκαία επαναστατική πράξη πίστης. Αυτή η πολιτική εμπλοκή αποτελεί γι΄αυτούς καθήκον κάθε χριστιανού, ενώ δε συγχέει καθόλου τους ρόλους της θεολογίας και της πολιτικής, απλά τους βάζει σε διάλογο. Ο Λεονάρντο Μποφφ γράφει: *«Δε χρειάζεται να είσαι χριστιανός για να είσαι καλός πολιτικός. Οι σχολαστικοί του Μεσαίωνα το ήξεραν και το έλεγαν αυτό. Αλλά για να είσαι καλός χριστιανός είναι απαραίτητο να ενδιαφέρεσαι για την κοινωνική δικαιοσύνη, και η κοινωνική δικαιοσύνη είναι μια πολιτική πραγματικότητα […] Η κοσμική και η πολιτική πραγματικότητα έχουν μια αυτόνομη διάσταση την οποία θα πρέπει να προσέξουμε αν το Βασίλειο της ελευθερίας είναι να επιτευχθεί».*[304]

Για τους περισσότερους ιερείς και επισκόπους της «θεολογίας της απελευθέρωσης» που μετείχαν στην άμεση πολιτική δράση, ο βίαιος δρόμος ήταν απορριπτέος, αν και κατανοητός και πολλές φορές δικαιολογημένος και δίκαιος.[305] Κάποιοι από αυτούς θα συμμετάσχουν, χωρίς οι ίδιοι να ασκήσουν ποτέ βία, και σε επαναστατικά αντάρτικα, όπως τα αδέρφια Καρντενάλ που συμμετείχαν από νωρίς στον Σαντινιστικό εθνικοαπελευθερωτικό στρατό. Μάλιστα για ορισμένους, αυτή η επαναστατική εμπλοκή δεν είναι πολιτική εμπλοκή, αφού όπως υποστηρίζει ο Ερνέστο Καρντενάλ είναι άλλο η πολιτική και άλλο η επανάσταση της αγάπης. Συνεπώς, οι ιερείς που συμμετείχαν στην κυβέρνηση των Σαντινίστας δεν θεωρούσαν ότι ασκούσαν πολιτική, αλλά επαναστατική πρακτική: *«Δεν θεωρώ τον εαυτό μου πολιτικό αλλά επαναστάτη. Με τον όρο επανάσταση εννοώ μια αποτελεσματική πρακτική της αγάπης του πλησίον στο επίπεδο της κοινωνίας και του ατόμου. Η πολιτική, όπως τη θεωρούμε συνήθως, γίνεται με τους αγώνες των κομμάτων για την κατάκτηση ή τη διατήρηση της εξουσίας. Αυτό δεν με ενδιαφέρει καθόλου».*[306]

---

[304] Boff Leonardo, *Ecclesiogenesis,* trans.Robert R. Barr, MaryKnoll New York: Orbis Books, New York, 1986, σελ.38 και 41.

[305] Υπάρχει στη θεολογική σκέψη και την εκκλησιαστική πρακτική μια μακρά παράδοση απόρριψης της βίας, αλλά και ταυτόχρονης δικαιολόγησης της σε διάφορες περιστάσεις. Αυτή η στάση δεν είναι πρωτόγνωρη στον ορθόδοξο κόσμο. Για παράδειγμα, ο άγιος Αθανάσιος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως και εισηγητής του ησυχασμού, επιθυμούσε όπου υπήρχαν θεσμικά και κοινωνικά προβλήματα καταπίεσης να δίνονται ανάλογες μεταρρυθμιστικές λύσεις και όχι να γίνονται επαναστατικές ανατροπές και βίαιες εξεγέρσεις. Ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος απέρριπτε επίσης τη βία, αλλά δικαιολογούσε τους βίαια, αλλά και δίκαια εξεγερμένους, όπως τον πεινασμένο λαό της Αντιόχειας της εποχής του. Εντούτοις το σύνολο των «πατέρων της Εκκλησίας» και της παράδοσης της (στην οποία ανήκουν και ο Αθανάσιος και ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος) θα απορρίψουν τη βία και θα προσεγγίσουν με σκεπτικισμό κάθε ακτιβιστική ριζοσπαστικότητα, τόσο για τα κίνητρα της όσο και για τα αποτελέσματα της. Ταυτόχρονα όμως με αυτή την σκεπτικιστική στάση, στο σύνολο τους, ασκούν σφοδρή κριτική και ελέγχουν δυναμικά απο-νομιμοποιώντας την τυραννική εξουσία όταν αυτή ασκείται βάναυσα πάνω στο λαό. Τοποθετούνται δηλαδή στον αντίποδα της συντηρητικής και αντιδραστικής θεολογικής θέσης, ότι η εκάστοτε μορφή εξουσίας είναι απόρροια θελήματος Θεού αφού της επιτρέπεται να υπάρχει ως τέτοια. Τη σαφή αυτή στάση υπέρ του λαού θα κρατήσουν με σθένος ο άγιος Αναστάσιος ο Σιναΐτης, ο Γρηγόριος Νύσσης, ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, ενώ ο Νικόλαος ο Μυστικός μιλά για καθήκον απειθαρχίας στον άδικο άρχοντα και δεν είναι ο μόνος (Επιστολαί, 32, σελ.111, 209C, στο: Παπαθανασίου Θανάσης, «Προοπτικές της Πατερικής Σκέψης για μια Θεολογία της Απελευθέρωσης», από το συλλογικό της Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών: *Βιβλική θεολογία της απελευθέρωσης, Πατερική θεολογία και αμφισημίες της Νεωτερικότητας,* Ίνδικτος, Αθήνα, 2012, σελ.162-164). Στο θέμα θα επανέλθουμε.

[306] Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.,* σελ.155.

Τέλος, μια Τρίτη κατηγορία είναι αυτή στην οποία συμπεριλαμβάνουμε πολλούς λαϊκούς χριστιανούς και κάποιους λίγους ιερείς οι οποίοι αποδέχτηκαν την πολιτική εμπλοκή αλλά και την επαναστατική βία την οποία θεωρούσαν ότι αποτελεί μια ιστορική αναγκαιότητα. Ετσι, άλλοτε πήραν όπλο οι ίδιοι όπως ο «προφήτης» του θεολογικού κινήματος Καμίλο Τόρρες με την άμεση επαναστατική ένοπλη εμπλοκή του, άλλοτε πάλι όχι.

3.2.6.6. «Θεολογία της απελευθέρωσης» και πολιτική.

Η οδός της «θεολογίας της απελευθέρωσης», ορίζει εκ νέου το πολιτικό. Η διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού που συντελείται στη νεωτερικότητα δεν αρκεί για να το περιγράψει, διότι στέλνει τη θρησκεία στην ιδιώτευση, ιδιωτικοποιεί την πίστη, και για τον Γκουτιέρρεζ: *«[...] το πρώτιστο καθήκον της πολιτικής θεολογίας είναι η αποϊδιωτικοποίηση που θα καταστήσει δυνατή την κριτική στα «ίδια τα θεμέλια της σημερινής θεολογίας μας»*.[307] Περεταίρω, η νεωτερική διάκριση δημόσιου και ιδιωτικού ταυτίζει το δημόσιο με το κρατικό και το κρατικό με το πολιτικό. Αποσυνδέεται τελικά το θρησκευτικό από το δημόσιο και το πολιτικό αφού το κρατικό επικαλύπτει αυτά τα πεδία του επιστητού. Όμως η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν δέχεται τη διάκριση ιδιωτικού και δημόσιου, αλλά δέχεται μια πιο καίρια διάκριση, έτσι όπως την επεξεργάστηκε ο Μετς με την «πολιτική θεολογία» του· είναι η διάκριση δημόσιου και κρατικού ή κρατικού και κοινωνικού, αν ταυτίσουμε το δημόσιο με το κοινωνικό. Μέσω αυτής της διάκρισης, όχι μόνο δε συγχέεται και δεν εμπλέκεται η Εκκλησία με την πολιτική ως ανταγωνιστική δύναμη που διεκδικεί την κρατική λειτουργία ή ως πολιτική εξουσία του κράτους, αλλά διαχωρίζεται πλήρως και αποφασιστικά από αυτή. Η νέα δημόσια και κοινωνική λειτουργία της Εκκλησίας για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι κρατική λειτουργία. Αντίθετα είναι σε πλήρη χωρισμό και διάκριση με την κρατική εξουσία αφού λειτουργεί και κριτικά απέναντι της.[308] Το κράτος ασκεί πολιτική και λειτουργεί στο δημόσιο, κοινωνικό χώρο. Δεν είναι όμως ο μόνος και αποκλειστικός θεσμός του. Δεν εξαντλείται το δημόσιο, το κοινωνικό και το πολιτικό στο κράτος. Το δημόσιο και το κοινωνικό ταυτίζονται και το πολιτικό αναδύεται στον τόπο τους. Η θεολογία στοχάζεται όλο το δημόσιο και το κοινωνικό, εμπλέκεται άρρηκτα με το πολιτικό, αλλά δεν εμπλέκεται στο κρατικό που διατηρεί τη μερική και διακριτή του δημόσια, κοινωνική και πολιτική λειτουργία.

Το κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι ένα θεολογικό και ποιμαντικό κίνημα που: *«[...] έχει αναντίρρητα πολιτική διάσταση. Πάντα έτσι ήταν»*.[309] Ο Γκουτιέρρεζ σημειώνει: *«Ο ανθρώπινος λόγος έχει γίνει πολιτικός λόγος. Για τη σύγχρονη ιστορική συνείδηση, το πολιτικό δεν είναι πλέον κάτι με το οποίο ασχολείται κανείς στον ελεύθερο χρόνο που του αφήνει η ιδιωτική του ζωή, ούτε καν μια πολύ καλά οριοθετημένη περιοχή της ανθρώπινης ύπαρξης [...] τίποτε δεν ξεφεύγει από το πολιτικό [...] τα πάντα έχουν πολιτική χροιά [...] εκεί όπου οι άνθρωποι εμφανίζονται ως ελεύθερα και υπεύθυνα πλάσματα απέναντι στην ιστορία»*.[310]

---

[307] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.383.

[308] Σε αυτή τη θέση της «πολιτικής θεολογίας» του Μετς δεν θα συμφωνήσουν όλοι οι συμμετέχοντες στη «θεολογία της απελευθέρωσης». Η πολιτική στράτευση πολλών θεολόγων του κινήματος και η έμφαση στην πολιτική πρακτική πέρα από την κριτική στάση, θα τους οδηγήσει ακόμα και σε κρατικά αξιώματα ή σε συμμετοχή σε επαναστατικές πολιτικές οργανώσεις. Ακόμα και τότε όμως η ιδέα ενός κράτους της Εκκλησίας τους είναι αδιανόητη. Σε ένα διάλογο ανάμεσα στον Φιντέλ Κάστρο και τον Φράι Μπέττο, ο Κάστρο σε μια αποστροφή του λόγου του, λέει: *«Αν η Εκκλησία επρόκειτο να δημιουργήσει ένα Κράτος σύμφωνα με τις αρχές αυτές, θα οργάνωνε ένα Κράτος σαν το δικό μας»*, και ο Μπέττο του απαντά: *«Ναι, αλλά ελπίζω ότι η Εκκλησία δεν θα έχει ξανά αυτή την πρόθεση, ότι η χριστιανοσύνη της Δεξιάς δεν θα είναι η χριστιανοσύνη της Αριστεράς»* (Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.282. Εδώ βέβαια ο Μπέττο ταυτίζει την «θεολογία της απελευθέρωσης» άμεσα με την αριστερά, κάτι που δεν ισχύει για πολλούς εκ των θεολόγων του κινήματος. Άλλο πράγμα η ταύτιση με την αριστερά και το μαρξισμό και άλλο ο δημιουργικός διάλογος ή η θετική προδιάθεση.

[309] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.160.

[310] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.157.

Η Εκκλησία ως ίδρυμα γίνεται ένας θεσμός της κοινωνίας, του δημόσιου πλουραλιστικού και δημοκρατικού χώρου, ενώ ως σώμα πιστών αλλά και ως θεολογικός στοχασμός και χριστιανική πράξη μετέχει όλου αυτού του χώρου. Ο δημόσιος κοινωνικός χώρος είναι πλέον ο κατεξοχήν πολιτικός χώρος, όχι γιατί το κοινωνικό, το πολιτικό και το δημόσιο ταυτίζονται, αλλά το κοινωνικό και το δημόσιο είναι ο τόπος του πολιτικού. Ο δημόσιος και κοινωνικός χώρος εμπερικλείει χωρίς να ταυτίζεται με αυτούς, τον κρατικό και τον εκκλησιαστικό χώρο. Αφού το πολιτικό συμβαίνει στον τόπο του δημόσιου και του κοινωνικού, συμβαίνει τόσο στον κρατικό, όσο και στον εκκλησιαστικό χώρο. Η Εκκλησία συνεπώς ως ίδρυμα, αναλαμβάνει τον κοινωνικό και δημόσιο της ρόλο, αλλά και τις πολιτικές συνέπειες αυτού του ρόλου, την πολιτική της λειτουργία. Αναλαμβάνει την ευθύνη της κριτικής και της παρέμβασης στο δημόσιο χώρο και την κριτική των πεπραγμένων σε αυτόν, άρα και τον έλεγχο μέσα από την πίστη των κρατικών λειτουργιών ειδικά όταν αυτές συμβάλλουν στην αδικία και την προσβολή της ανθρώπινης αξιοπρέπειας. Η Εκκλησία όμως δεν είναι μόνο θεσμός αλλά είναι κυρίως σώμα πιστών. Ως τέτοιο δεν μετέχει μόνο εκ των πραγμάτων στον κοινωνικό, δημόσιο χώρο και στο πολιτικό γεγονός, αλλά μετέχει και στην κρατική πολιτική, στην πολιτική εξουσία. Εξαιτίας αυτής της διάκρισης, η ίδια η θεολογία γίνεται κριτικός στοχασμός όχι μόνο του κράτους ή της πολιτικής ζωής, αλλά των κοινωνικών πρακτικών, συνεπώς ακόμα και αυτών των θεολογικών στοχασμών και πρακτικών. Η θεολογία και η Εκκλησία είναι σε δημόσιο, κοινωνικό και πολιτικό διάλογο, ενώ ασκούν δημόσια, κοινωνική και πολιτική λειτουργία.

Η οδός της «θεολογίας της απελευθέρωσης» σε σχέση με τις «πολιτικές θεολογίες» του δυτικού κόσμου, όπως αυτή του Μετς, λαμβάνει υπόψη δύο στοιχεία ακόμα: πρώτον, είναι μια θεολογία κυρίως της στράτευσης και της πράξης και όχι τόσο μια θεολογία του στοχασμού και του κειμένου. Συνεπώς δεν περιορίζεται μόνο στον κριτικό της ρόλο, αλλά αναλαμβάνει και κοινωνικό ρόλο. Δεύτερον, είναι μια θεολογία που στρατεύεται στις πραγματικές, συγκεκριμένες και όχι αφηρημένες συνθήκες της Λατινικής Αμερικής. Συνεπώς το τι σημαίνει στην πράξη η μετοχή της Εκκλησίας στο δημόσιο και κοινωνικό γεγονός, ενίοτε σε αντιπαράθεση με την κρατική πολιτική εξουσία, θα πρέπει να αποσαφηνιστεί ενεργητικά με συγκεκριμένες δράσεις. Η δράση και η στράτευση θα φωτίσει τον νέο θεολογικό δρόμο. Και αυτή η δράση, αλλά και ο λόγος γύρω από τη δράση αυτή, δεν γίνεται να μην έχει πολιτικές συνέπειες, δεν γίνεται, ακόμα και αν δεν το επιδιώκει, να μην λειτουργεί πολιτικά, να μην οδηγείται σε συγκρούσεις και συναινέσεις. Δεν γίνεται εντέλει η Εκκλησία είτε ως θεσμός, είτε ως σώμα πιστών να μην εμπλακεί στο πολιτικό γεγονός, έμμεσα ή άμεσα, αν είναι πράγματι ένας ζωντανός θεολογικός και εκκλησιαστικός τρόπος, άρα δημόσιος και κοινωνικός θεσμός, παρά μόνο αν από φόβο ή συμφέρον αποσυρθεί στην φενάκη της ιδιωτικής εξασφάλισης της ίδιας και των μελών της από το φόβο της πολιτικής πρακτικής του κράτους και των ομάδων συμφερόντων.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» επιθυμεί να ανοιχτεί στον κόσμο και όχι να κλείσει τον κόσμο στους κόλπους της. Επιθυμεί να αναφερθεί στον κόσμο, να ευαγγελιστεί μαζί του, να διακινδυνεύσει μαζί του. Η Εκκλησία δεν είναι η ίδια μια κλειστή δομή. Γίνεται σημείο αναφοράς, μια «μυστηριακή κοινότητα» υπό την έννοια ενός ορατού σημείου της σωτηρίας, ή της «Βασιλείας του Θεού» μόνο όταν «βαπτίζεται» μέσα στον κόσμο, όταν συσχετίζεται με τα προβλήματα της εποχής της και αγωνίζεται δυναμικά για την επίλυση τους. Το διαρκές κριτήριο της είναι η αγάπη, η ελευθερία, η δικαιοσύνη, η πίστη. Αυτά γίνονται διαρκές διακύβευμα και για την ίδια, αφού είναι διακυβεύματα του κόσμου στον οποίο γεννιέται και ενεργεί. Δεν αποτελούν εσωτερικά της ζητήματα, αλλά πάντα τίθενται σε σχέση με τον κόσμο στον οποίο αναφέρονται και από τον οποίο πηγάζουν.

Τι σημαίνουν όλα αυτά για την συγκεκριμένη ιστορική εποχή και γεωγραφική περιοχή της Λατινικής Αμερικής; Ο Γκουτιέρρεζ είναι σαφής: *«Στη Λατινική Αμερική, ο κόσμος στον οποίο πρέπει να ζήσει και να εορτάσει την εσχατολογική της ελπίδα η χριστιανική κοινότητα είναι ο κόσμος της κοινωνικής επανάστασης· […] η Εκκλησία πρέπει να είναι το ορατό σημείο της παρουσίας του Κυρίου στην επιθυμία για απελευθέρωση και στον*

αγώνα για μια κοινωνία πιο ανθρώπινη και πιο δίκαιη. Μόνο έτσι η Εκκλησία θα κάνει πειστικό και αποτελεσματικό το μήνυμα αγάπης που κομίζει στον κόσμο».[311] Αυτή η πραγματικότητα της κοινωνικής επανάστασης θέτει το πρόβλημα των κοινωνικών και πολιτικών δομών.

Οι κοινωνικές δομές δεν είναι αφηρημένες κοινωνικές σχέσεις. Υπάρχουν μέσα σε συγκεκριμένα ιστορικά περιβάλλοντα. Αυτή η κατανόηση απαιτεί και ανάλογα εργαλεία ανάλυσης. Οι επιστήμες θα συνδράμουν σε αυτό το έργο συνειδητοποίησης που καθίσταται και έργο πολιτικοποίησης. Η κατανόηση των κοινωνικών συνθηκών και των αιτίων τους, αμφισβητούν την έως τότε ποιμαντική δράση της εκκλησίας. Η κατανόηση τους οδηγεί τον χριστιανό και τον ιερέα και στον πολιτικό και κοινωνικό αγώνα, συνεπώς και στην αναγκαία σύγκρουση. Ο Γκουτιέρρεζ τονίζει πως: *«Στο παρελθόν, η θεολογική σκέψη στην ενασχόληση με το ζήτημα της κοινωνικής πράξης δεν λάμβανε επαρκώς υπόψη την πολιτική διάσταση. Στους χριστιανικούς κύκλους - υπήρχε και συνεχίζει να υπάρχει- δυσκολία στην αντίληψη και κατανόηση των συγκεκριμένων συνθηκών της πολιτικής σφαίρας. Η έμφαση δινόταν στην ιδιωτική ζωή και στην καλλιέργεια των ατομικών αξιών. Τα πολιτικά πράγματα υποβιβάζονταν σε ένα κατώτερο επίπεδο, στον αόριστο και παρεξηγημένο χώρο του «κοινού καλού» […] «Έτσι αναπτύχθηκε εκείνη η αδιαφορία, μέσα σε μια γενικότερη και «φιλάνθρωπη» θεώρηση της πραγματικότητας σε βάρος της επιστημονικής και δομικής ανάλυσης και γνώσης των κοινωνικο-οικονομικών μηχανισμών και της δυναμικής της ιστορίας. Από εκεί προήλθε και η έμφαση στις προσωπικές και συμφιλιωτικές πλευρές του μηνύματος του Ευαγγελίου, παρά στην πολιτική και συγκρουσιακή του διάσταση. Σήμερα όμως πρέπει να σταθούμε κριτικά απέναντι σ' αυτή τη Χριστιανική παράδοση […]»*.[312]

3.2.6.7. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως «επαναστατική θεολογία».

Ο σπουδαίος Έλληνας θεολόγος Νικόλαος Νησιώτης αναφερόμενος στην ορθόδοξη μαρτυρία του βίου τόνιζε πως: *«[…] δίδει προτεραιότητα εις την επαναστατικήν προσπάθειαν προς αναδημιουργίαν των κοινωνικών αναδιαρθρώσεων, εκεί όπου η κοινωνική αδικία, η ποικιλόμορφος πολιτική και οικονομική καταπίεσις και αι φυλετικαί διακρίσεις επιβάλλουν επιτακτικήν την ανάγκην εις την θεολογικήν σκέψιν να ανακαινισθή δια της συσχετίσεως αυτής μετά των καταστάσεων τούτων κατά κύριον και πρωταρχικόν λόγον. Η σχέσις είναι δεδομένη, διότι ο Θεός, ως αποκαλύπτεται δια του Χριστού ενεργεί μέσω αυτών δια μιαν καινήν κτίσιν, ένα νέον και ανανεούμενον δια της συνεχούς μεταβολής κόσμον, μέσω δηλαδή της δράσεως των αδίκως κατατρεγμένων»*.[313]

Το κείμενο του Νησιώτη θα μπορούσε να έχει γραφτεί από οποιονδήποτε θεολόγο του κινήματος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αφού αποδίδεται προτεραιότητα σε ότι αφορά το τι πρέπει ο χριστιανός να κάνει. Και αυτό που καλείται να κάνει είναι μια «επαναστατική» πράξη για την αναδημιουργία των άδικων κοινωνικών συσχετίσεων και πραγματικοτήτων. Η «επαναστατική πράξη» γίνεται αντιληπτή ως τέτοια γιατί ανακαινίζει ριζικά όλο τον κόσμο. Τίποτα δεν είναι το ίδιο μετά από αυτή.

Η δράση αυτή για τον Νησιώτη, αλλά και για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» ανακαινίζει την ίδια τη θεολογία, την ριζοσπαστικοποιεί και την επαναστατικοποιεί. Δεν ανακαινίζει μόνο η θεολογία τον κόσμο ως να ήταν ένας ανιστορικός λόγος, αλλά και η ίδια φωτίζεται και ανακαινίζεται από την απελευθερωτική πράξη μέσα στην ιστορία ως ιστορικός λόγος που είναι. Μέσα από την επαναστατική πράξη των αδικημένων και αυτών που

---

[311] Gustavo Gutierrez, «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.432.

[312] Gustavo Gutierrez, «*Αριστερά και θρησκεία, η Θεολογία της Απελευθέρωσης*», *ο.π.*, σελ.160

[313] Ν. Νησιώτη, «*Η απολογία της Ελπίδος*», *Θεολογία*, Αθήνα, 1975, σελ.54, στο: Καλαϊτζίδης Παντελής, «Ορθοδοξία και Πολιτική Θεολογία», από το συλλογικό της Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών: *Βιβλική θεολογία της απελευθέρωσης, Πατερική θεολογία και αμφισημίες της Νεωτερικότητας*, ο.π., σελ.41.

αγωνίζονται στο πλευρό τους, η ίδια η θεολογική σκέψη και ο κόσμος ανακαινίζεται, αφού ενεργεί ο Χριστός ως αποκαλυπτόμενος Θεός, ως αγάπη, μέσω αυτών των ενεργειών και των φορέων τους.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» γίνεται κατά τον τρόπο αυτό μια **«θεολογία της επανάστασης»**.[314] Η επανάσταση στη «θεολογία της απελευθέρωσης» αποκτά δύο έννοιες και ανάλογους τρόπους κατανόησης και πρακτικής συμπεριφοράς. Ο πρώτος τρόπος αναφέρεται στην άμεση, ριζοσπαστική αλλαγή των κοινωνικών και θεσμικών πολιτικών δομών και συνδέεται άλλοτε με τη βία και την ένοπλη σύγκρουση, και άλλοτε με την προσπάθεια αποφυγής της βίας μέσα από την στάση της παθητικής αντίστασης και την ειρηνική δημιουργική δράση. Σε αυτή την οπτική έχουμε μια «θεολογία της επανάστασης» ή μια «θεολογία επαναστατημένη» ή μια «θεολογία σε επανάσταση». Ο δεύτερος τρόπος είναι ενδεχομένως και ο πιο σημαντικός. Η επαναστατικότητα δεν είναι μια εξωτερική επιλογή δράσης για τη θεολογία, αλλά εσωτερικό, εγγενές της χαρακτηριστικό. Η ίδια η χριστιανική θεολογία είναι επαναστατική από την ύπαρξη της και όχι από επιλογή. Η επιλογή στον πιστό έγκειται στο αν θα αναλάβει να ζήσει τον επαναστατικό χριστιανικό τρόπο ή όχι. Δεν έγκειται στο αν αυτός ο τρόπος είναι ή όχι επαναστατικός. Ο Χριστός με το λόγο και τον τρόπο του βίου Του, διαλύει τον παλιό κόσμο, την παλαιά συμφωνία (Διαθήκη) και κομίζει τον νέο κόσμο, την καινή/καινούρια συμφωνία (Διαθήκη), Θεού και ανθρώπου. Η «Μεταμόρφωση» ως ο μετασχηματισμός της ζωής και του τρόπου της, συντελεί επαναστατική πράξη και αποτελεί επαναστατική κατάσταση. Συνεπώς, σε αυτή την οπτική δεν έχουμε μια «θεολογία της επανάστασης» αλλά μια **«επαναστατική θεολογία».**

---

[314] Είναι μια λατινοαμερικάνικη «θεολογία της επανάστασης» και όχι μια δυτική. Η δυτική «θεολογία της επανάστασης» που συμπληρώνει τις «πολιτικές θεολογίες», αποδέχεται τη μαρξιστική πρόκληση για μια θεολογία που στρέφεται εναντίον της κατεστημένης τάξης και της «Εκκλησίας των Κυρίων», της Εκκλησίας δηλαδή που υπερασπίζεται ή συμμαχεί με τις πολιτικές και οικονομικές ελίτ των κοινωνιών στις οποίες υπάρχει. Στην επονομαζόμενη «θεολογία της επανάστασης» συναντούμε ονόματα όπως αυτά των H.Collwitzer, W.Pannenberg, J.Moltmann, R.Schaull, H.Cox, E.Feil, R.Weth, A.Rich, J.B.Metz. Ο Γερμανός Λουθηρανός θεολόγος Χέλμουτ Κολβίτζερ (Helmut Gollwitzer: 1908-1993), θεωρούσε ότι η αγάπη και η βία δεν σχετίζονται, αν και η αγάπη αναφέρεται στο υποκείμενο της πράξης, ενώ η βία στη μέθοδο. Συνεπώς σκοπός της Εκκλησίας είναι η ελαχιστοποίηση της βίας η οποία αποτελεί πραγματικότητα και μετέχουμε όλοι σε αυτήν ενεργά ή παθητικά. Το καλύτερο παράδειγμα επαναστατικής μεθόδου είναι η μη βία του Γκάντι και του Μάρτιν Λούθερ Κιγκ (Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.,* σελ.125, 136). Για τον Μόλτμαν η βία είναι επιτρεπτή αρκεί να είναι δίκαιη, αφού οι αλλαγές γίνονται μόνο με βία, ενώ προκρίνει και τη λύση ενός χριστιανικού πολιτικού κόμματος. Κάθε άνθρωπος που αγαπά έχει καθήκον να κάνει επανάσταση και κάθε επαναστάτης έχει καθήκον να ασκεί αγάπη (*ο.π.,* σελ.126, 137). Για τον Γερμανό θεολόγο Έρνστ Φέιλ (Ernst Feil), η θεολογία δεν συνδέεται με την επανάσταση, αλλά μπορεί να συνδεθεί ο θεολόγος. Ο Φέιλ διακρίνει συνεπώς το θεολογικό πεδίο από το πολιτικό και από την επανάσταση που την τοποθετεί στο δεύτερο (*ο.π.,* σελ.128). Για τον Ριτς (A.Rich) η επανάσταση δεν είναι εντολή του Χριστού, αλλά η εντολή Του είναι επαναστατική. Δεν υπάρχει χριστιανική επανάσταση, αλλά επαναστατικότητα που απορρέει από τη χριστιανική ευθύνη. Συνεπώς υπάρχει το ανθρώπινο και το θεϊκό «επαναστατικό». Το «ανθρώπινο επαναστατικό» φέρει εντός του βία η οποία είναι δίκαιη ή άδικη ανάλογα με το κίνητρο της. Το «θείο επαναστατικό» μπορεί να ασκεί κριτική και στο «ανθρώπινο επαναστατικό» και όχι απλά να το αποδέχεται χωρίς προϋποθέσεις. Το «επαναστατικό» του ανθρώπου και του Θεού εναρμονίζονται μέσα από την επαναστατική δύναμη της αγάπης (*ο.π.,* σελ.128-129). Για τον Αμερικανό προτεστάντη και υποστηρικτή της «θεολογίας της απελευθέρωσης» Ρίτσαρντ Σαούλ (Richard Schaull: 1919-2002) ο επαναστατικός χαρακτήρας του βιβλικού μεσσιανισμού, ο εσχατολογικός χαρακτήρας του χριστιανισμού και τα ιστορικά ενεργήματα του Θεού δια του Χριστού και του Αγίου Πνεύματος, επιβεβαιώνουν την επαναστατικότητα του χριστιανισμού. Καλεί την Εκκλησία να συμμετάσχει στην επανάσταση και όχι να περιμένει για ένα διάλογο μαζί της όταν αυτή νικήσει (*ο.π.,* σελ.131-132). Γενικά, οι «θεολογίες της επανάστασης» έρχονται σε αντιπαράθεση με την επίσημη Εκκλησία, καθώς δεν αναφέρονται μόνο σε μια «εσωτερική επανάσταση» του κάθε ανθρώπου που μεταμορφώνεται δια της μετάνοιας (δηλαδή δια της αλλαγής νοοτροπίας και τρόπου ζωής από το εγωιστικό άτομο στο αλτρουιστικό πρόσωπο), αλλά και σε μια «εξωτερική επανάσταση» των κοινωνικών και πολιτικών δομών που παράγουν, αναπαράγουν, ή εκφράζουν την αδικία. Κατηγορούν μάλιστα την Εκκλησία για υποκρισία, αφού ενώ ψέγει τις «θεολογίες της επανάστασης» για χρήση βίας, η ίδια ιστορικά χρησιμοποίησε βία κατά κόρον («Ιερός Πόλεμος» εναντίον των μουσουλμάνων, Κυνήγι Μαγισσών, Ιερά Εξέταση, βίαιοι προσηλυτισμοί στον κατακτημένο «Νέο Κόσμο», Σταυροφορίες στους Αγίους Τόπους και κατάλυση της Ανατολικής (βυζαντινής) αυτοκρατορίας, κ.α.). Και όλη αυτή η βία υπό το μανδύα του «Δίκαιου Πολέμου». Οι «θεολογίες της επανάστασης» αποτελούν στην πραγματικότητα ως επί το πλείστον συνεχιστές αυτού του δόγματος περί «Δίκαιου Πολέμου», μόνο που αλλάζουν το περιεχόμενο του δικαίου, τους συμμάχους και το αντικείμενο της σύγκρουσης. Επιπλέον όμως, τόσο οι υποστηρικτές της βίας, όσο και οι αντίπαλοι της, τη συζητούν, την αναγνωρίζουν και προσπαθούν να την μετριάσουν, να της θέσουν όρια. Εδώ κοντά κινείται και η «θεολογία της απελευθέρωσης», αν και θα κατηγορήσει τους θεολόγους των «θεολογιών της επανάστασης», ότι είναι η θεολογία τους γεμάτη από «αδύνατες θεολογικές αφηρημάδες» και ότι συνολικά εντάσσεται στη δυτική θεολογία που παραμένει μια «θεολογία της αφθονίας» (*ο.π.,* σελ.141).

Θα εστιάσουμε στη δεύτερη κατανόηση της επαναστατικότητας ως εγγενούς δύναμης στον χριστιανικό τρόπο του βίου, διαπιστώνουμε ότι αυτή δεν συνδέεται κατ΄αρχάς με κανένα κοινωνικό ή οικονομικό σύστημα. Δεν αποτελεί πρωτίστως μια κοινωνική ή μια εθνικοαπελευθερωτική επανάσταση. Είναι σαφές ότι ο Χριστός δεν συντάχθηκε με το κίνημα των Ζηλωτών που ανέμενε από τον Μεσσία μια εθνική και κοινωνική απελευθέρωση. Αυτή η στάση δεν υποτιμά τις κοινωνικές και πολιτικές δομές και την ιστορική πραγματικότητα της καταπίεσης και εξαιτίας τους, αλλά εστιάζει στην πρωταρχική αιτία των «αμαρτωλών δομών», της εκμετάλλευσης ανθρώπου και φύσης, που είναι ο εγωισμός και η απουσία αγάπης. Συνεπώς, η εγγενής επαναστατικότητα του χριστιανισμού δεν αποτελεί μια απόπειρα εσωτερικής αλλαγής του ανθρώπου χωρίς ενδιαφέρον για τις κοινωνικές του σχέσεις σαν να μπορεί ο άνθρωπος να υπάρξει χωρίς αυτές. Οι άνθρωποι οικοδομούν νέες σχέσεις, αλλά και οι ήδη υπάρχουσες ευνοούν ή αποθαρρύνουν μια τέτοια προσπάθεια. Αλλιώς για ποιο λόγο οι σχέσεις των πιστών μέσα στο εκκλησίασμα, ως εμπειρικός τρόπος ζωής εν Χριστό να είναι τόσο σημαντικές για τον κάθε νέο χριστιανό αν δεν αποδεχόμαστε ότι συγκροτούν ένα ευνοϊκό περιβάλλον για την πνευματική του ανάπτυξη; Και αν αυτό ισχύει για τις εκκλησιαστικές σχέσεις γιατί να μην ισχύει για όλες τις κοινωνικές σχέσεις; Συνεπώς πως γίνεται ο προσωπικός αγώνας να μην είναι και κοινωνικός αγώνας ανακαίνισης όλων των προβληματικών σχέσεων άρα και των προβληματικών κοινωνικών και πολιτικών δομών;

Συνεπώς, η επαναστατικότητα του Χριστού ως πρότασης τρόπου ύπαρξης για τον άνθρωπο, έγκειται στην υποστήριξη της αλλαγής ως εσωτερικής αλλοίωσης του εγωισμού και ανάδυσης της αγάπης προς τον πλησίον και το Θεό. Πρόκειται δηλαδή για μια «εσωτερική επαναστατική αλλαγή» η οποία όμως δεν αποδεσμεύεται από την κοινωνία και τον κόσμο, κάθε άλλο, συντελείται εντός του, εξαιτίας του και τον ανακαινίζει συμβαίνοντας, αναφέρεται σε αυτόν, παρεμβαίνει σε αυτόν. Τον καθιστά κόσμο «Αναστάσιμο» καθώς συντελείται η προσωπική επανάσταση της «προσωπικής Ανάστασης». Η αγάπη καθίσταται κατά τον τρόπο αυτό επαναστατική και αναστάσιμη δύναμη. Δεν συμβάλλει μόνο η αγάπη σε επαναστατικές, κοινωνικές και ανθρωπολογικές αλλαγές, αλλά αποτελεί η ίδια επαναστατική, ανακαινισμένη, αναστάσιμη ύπαρξη. Για τη θεολογία της κατεξοχήν επαναστατική και αναστάσιμη δύναμη. Αυτή η «εσωτερική επανάσταση» συμβαίνει ταυτόχρονα με την «εξωτερική επανάσταση», καθώς αλλάζοντας τον εαυτό, αλλάζει και ο κόσμος. Δεν υπάρχει μια χρονική προτεραιότητα της αλλαγής, αλλά μια ταυτόχρονη «Μεταμόρφωση».

Ο Χριστός καταδικάζεται από τη Ρώμη ως εθνικός επαναστάτης, προδίδεται από το ζηλωτή Ιούδα για να αναλάβει αυτό το ρόλο ή επειδή δεν τον είχε αναλάβει, λοιδορείται από την ιουδαϊκή ιεραρχία εξαιτίας του φόβου της για μια κοινωνική επανάσταση υπό την δικαιολογία της βλασφημίας. Όλοι αυτοί οι δρώντες κατανόησαν μια διαφορετική επαναστατικότητα στο πρόσωπο του Χριστού. Κατανόησαν λάθος αφού κατανόησαν μερικά την επαναστατικότητα του. Είδαν σε αυτή τον κίνδυνο που τους αφορούσε. Η επαναστατικότητα της αγάπης του Χριστού είναι όμως καθολική. Η αγάπη ως δύναμη μετασχηματισμού του κόσμου είναι δύναμη μετασχηματισμού και του ανθρώπου, είναι συνεπώς δύναμη μετασχηματισμού των κοινωνικών, πολιτικών, εθνικών και πολιτισμικών του σχέσεων. Δεν περιορίζεται όμως σε κάποια από αυτές, τις ανακαινίζει όλες. Αλλάζοντας η αγάπη τις καρδιές των ανθρώπων, αλλάζει το σύνολο κόσμο. Η επαναστατική δύναμη της αγάπης, ανασταίνει τον άνθρωπο και ανακαινίζει τον κόσμο.

Ήδη με τη γέννηση του Χριστού έχουμε μια επανάσταση αφού ο Θεός ενσαρκώνεται σε άνθρωπο. Το άχρονο αποκτά χρονικότητα, το αν-ιστορικό αποκτά ιστορία, το ριζικά έτερο καθίσταται οικείο. Το άκτιστο και το κτιστό, ο Θεός και ο άνθρωπος έρχονται σε διάλογο. Η βάπτιση του Χριστού είναι μια δεύτερη επανάσταση, γιατί η σχέση Θεού και ανθρώπου που έσπασε με την «πτώση» και τον χωρισμό της αμαρτωλής κατάστασης αποκαθίσταται οριστικά. Το προπατορικό αμάρτημα συγχωρείται, αφού ο Θεός ενανθρωπίστηκε και ήρθε να ζήσει ως άνθρωπος (αφού έχει και ανθρώπινη φύση) και να συν-χωρέσει, δηλαδή να χωρέσει μαζί με τους

ανθρώπους στον ίδιο χώρο. Είναι επανάσταση αφού ο άνθρωπος καλείται από το Θεό να εγερθεί από την «πτώση» και να μετάσχει στην αποκατεστημένη αγαπητική σχέση με τον Πατέρα και τον πλησίον όπως στον κήπο της Εδέμ. Επαναστατεί ο Χριστός και ο άνθρωπος εν Χριστό με τη βάπτιση του, αναλαμβάνοντας την υπεύθυνη στάση να τοποθετηθεί απέναντι στην αμαρτία, στην αστοχία ενός πτωτικού κόσμου χωρίς αγάπη και να αναλάβει ξανά το ρίσκο της. Επαναστατεί ακόμα και με το θάνατο του, αφού πεθαίνει ο Θεός ως άνθρωπος, επειδή τόσο αγάπησε το δημιούργημα Του που πέθανε με τον τρόπο του, αλλά επαναστατεί και με την Ανάσταση Του με την οποία νικάει το θάνατο ο άνθρωπος οριστικά.

Ο Χριστός είναι καθολικός επαναστάτης μιας «εσωτερικής επανάστασης» του ανθρώπου, συνεπώς ένας καθολικός ανακαινιστής του υπαρξιακού τρόπου και κόσμου που υπάρχει ο άνθρωπος. Άρα είναι ταυτόχρονα και επαναστάτης κοινωνικός, πολιτικός και πολιτιστικός, ανεξάρτητα από το κίνητρο του που είναι η αγάπη.[315] Δεν καλεί ο Χριστός σε κάποια κοινωνική ή πολιτική ανατροπή και επανάσταση. Δε ζητά την κατάλυση της Ρώμης, ούτε των θεσμών που αναπαράγουν τις ταξικές και κοινωνικές αντιθέσεις. Γνωρίζει ότι η μεταβολή αυτών των θεσμών δε θα φέρει από μόνη της την ειρήνη στις καρδιές των ανθρώπων. Την επαναστατικότητα Του την συντελεί τόσο στην πράξη όσο και στον λόγο, τόσο στις καρδιές όσο και στα μυαλά των ανθρώπων. Εντέλει στη σύνολη πνευματική επαναστατικότητα Του συμπεριλαμβάνονται και οι υλικοί όροι της ύπαρξης των ανθρώπων όπως αυτοί μεταμορφώνονται μέσα από την προσωπική αλλαγή στάσης. Δεν αγνοεί συνεπώς ο Χριστός τις κοινωνικές δομές μέσα στις οποίες έγιναν οι πόρνες πόρνες και οι τελώνες τελώνες,[316] αλλά αφενός εστιάζει στη βαθύτερη αιτία αυτών των δομών (στην απουσία αγάπης) και αφετέρου δείχνει τον δρόμο στον άνθρωπο για την «Έξοδο» από την αμαρτία (με την παρουσία αγάπης). Τελικά αυτή η «εσωτερική πολιτιστική επανάσταση» εκδηλώνεται σε «εξωτερική επανάσταση» καθώς συντελείται αλλάζοντας ακούσια τον κόσμο, αλλά επιπλέον αναφέρεται και παραπέμπει σε αυτόν. Η «εσωτερική» και η «εξωτερική» επανάσταση είναι αλληλένδετες στην πράξη.

Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» αυτή η διπλή επαναστατικότητα συνδέεται πράγματι στην πράξη. Η επαναστατική δύναμη της αγάπης, συντελεί επαναστατικό έργο με όλες τις σημασίες και τις μορφές. Γι΄αυτό η «εξωτερική επανάσταση» αποκτά μια διπλή αναφορικότητα. Αναφέρεται τόσο στην αλλαγή του «εξωτερικού» κοινωνικού τρόπου που συμβαίνει μαζί με την αλλαγή του προσωπικού «εσωτερικού» επαναστατημένου τρόπου της ύπαρξης που επηρεάζει έμμεσα τις κοινωνικές και πολιτικές δομές, όσο και στον επαναστατικό τρόπο της ύπαρξης που επιδιώκει συνειδητά την αλλαγή αυτών των άδικων κοινωνικών και πολιτικών δομών, αλλάζοντας «εσωτερικά» μέσα από τον «εξωτερικό» αγώνα.

---

[315] Τα παραδείγματα επαναστατικότητας του Χριστού που αναφέρει ο Νικολαΐδης (Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.*, σελ.173-176), έχουν σαφώς κοινωνική, πολιτισμική και πολιτική διάσταση και λειτουργία. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά: τη συμπεριφορά του Χριστού προς τη μητέρα του (κατά Λουκά: 2:49 και κατά Ιωάννη: 2:4), προς τη Συναγωγή: (κατά Λουκά: 4:15-30), την τοποθέτηση του ενάντια στην αργία του Σαββάτου (κατά Ματθαίο: 12:1-7), την παρατήρηση του ότι οι παραδόσεις μπορεί να γίνουν αιτία παραβίασης θείων εντολών (κατά Ματθαίο: 15:1-20 και κατά Μάρκο: 7:1-23), την κριτική του στους γραμματείς και τους φαρισαίους ως υποκριτές (κατά Ματθαίο: 23 και κατά Λουκά: 11:37-53 και 16:14-18), την άσκηση κριτικής στον πλούτο και στον πλούσιο (κατά Μάρκο: 10:17-31 και κατά Λουκά: 18:18-30), τη διδασκαλία της αγάπης προς τους εχθρούς (κατά Λουκά: 10:30-37), το ότι συντάσσεται με τις πόρνες και τους αμαρτωλούς (κατά Ματθαίο: 9:9-13 και κατά Ιωάννη: 8:1-11), τους φτωχούς και καταπιεσμένους (κατά Ματθαίο: 11:28-30 και κατά Λουκά:16:19-31 και 14:12-14), και νοηματοδοτεί ξανά τη δικαιοσύνη (κατά Ματθαίο: 20:1-16), κ.α.

[316] Αυτή τη θέση περί αγνόησης των κοινωνικών δομών από τον Χριστό τη συναντούμε στο: Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.*, σελ.172

3.2.6.8. Το πρόβλημα της πολιτικής σύγκρουσης και της επαναστατικής βίας.

Ο επαναστατικός δρόμος της «Εξόδου» από την αμαρτία του Χριστού, είναι δρόμος χωρίς βία.[317] Υπάρχει βέβαια και το επεισόδιο στο ναό (κατά Ιωάννη: 2:13-25), όπου αν και ασκείται βία από τον Χριστό, είναι μια μετριασμένη βία επάνω σε πράγματα και όχι σε ανθρώπους.[318] Η οργή του Χριστού στον ναό καθιστά εντούτοις τα όρια της βίας διαπερατά. Την ίδια στιγμή που ασκεί βία θέτει το ζήτημα του μετριασμού της, του κινήτρου της, του τρόπου της άσκησης της, του αντικειμένου της, της συγκυρίας στην οποία εμφανίζεται, κ.α. Η βία αυτή ως εκδήλωση αγανάκτησης καταφέρεται όχι ενάντια σε ανθρώπους, αλλά ενάντια σε έναν θεσμό και σε μια πράξη δηλωτική μιας κατάστασης. Στον θεσμό της εμπορίας μέσα στον ναό του Θεού και στην πράξη της ασέβειας των ανθρώπων, δηλωτική της απουσίας αγάπης προς Αυτόν. Είναι εντέλει η οργή του Χριστού ο τρόπος αντιμετώπισης μιας εξοργιστικής πραγματικότητας της κοινωνικής αμαρτίας των κοινωνικών δομών. Ο Χριστός δε μένει αμέτοχος σε αυτή την πραγματικότητα, δεν ασκεί κριτική και διδαχή ως ουράνιος κριτής, αλλά μετέχει με μια πράξη οργής στην αλλαγή αυτής της κατάστασης ως ιστορικό ανθρώπινο πρόσωπο. Η πράξη Του δεν είναι πράξη εκδίκησης, ούτε μίσους προς τους εμπόρους. Είναι συνέπεια της εμπλοκής με τον κόσμο, συνέπεια του αγώνα του ανθρώπου σε αυτόν. Είναι ενέργεια δηλωτική της παρουσίας της αγάπης στο πρόσωπο του Χριστού που οργίζεται και εξεγείρεται για την απουσία της στον τόπο του ναού, για την αλλοτριωμένη ανθρώπινη κατάσταση που συναντά. Αυτός είναι ο τρόπος του Χριστού. Ποιος είναι όμως ο τρόπος του χριστιανού;

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» αναλαμβάνει τον ρόλο της στη Λατινική Αμερική μέσα σε μια ιστορική συγκυρία ακραίας κοινωνικής και πολιτικής σύγκρουσης και βίας, μεγάλης αδικίας και ανελευθερίας, όπου το σκάνδαλο του φτωχού και καταπιεσμένου πλησίον της θέτει επιτακτικά το πρόβλημα της βίας. Η επαναστατικότητα της αγάπης του πιστού βαπτίζεται μέσα στη βία των λατινοαμερικάνικων κοινωνιών. Τι θέση καλείται να κρατήσει στον αγώνα της ενάντια στην αμαρτία και υπέρ του αδικημένου;

Ο αγώνας ενάντια στις καταπιεστικές κοινωνικές δομές και τους άδικους πολιτικούς θεσμούς, είναι ένας επαναστατικός αγώνας. Ως τέτοιος, όπως είδαμε, έχει και πολιτική διάσταση, καθίσταται δηλαδή και αγώνας πολιτικός. Και ως τέτοιος είναι και συγκρουσιακός, αφού η πολιτική είναι εκ των πραγμάτων και συγκρουσιακή.[319] Και ως σύγκρουση εννοούμε από την απλή αντιπαράθεση, την παθητική αντίσταση, έως και την ένοπλη εμπλοκή. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» κατανοεί αυτό το γεγονός της σύγκρουσης, το αναγνωρίζει ότι υπάρχει, διαπιστώνει ότι είναι αδύνατο να εξαλειφθεί πλήρως σε αυτόν τον κόσμο, αλλά δεν το επιθυμεί. Επιθυμεί και ελπίζει στην αλληλεγγύη και στην ειρήνη. Είναι όμως αναγκασμένος κάθε θεολόγος να ζει σε έναν κόσμο όπου υπάρχει ταυτόχρονα και η αμαρτία και η σωτηρία, συνεπώς υπάρχει και η δικαιοσύνη με την οποία διασφαλίζεται η ειρήνη, αλλά υπάρχει και η αδικία που ασκεί βία και δημιουργεί συγκρούσεις μέσα από την προσπάθεια για απελευθέρωση από αυτήν. Η ίδια η κατάσταση της αδικίας είναι συνέπεια αλλά και πραγματικότητα σύγκρουσης και βίας. Της βίας που διασφαλίζει την κατάσταση της αδικίας, της σύγκρουσης που την επιβάλλει, αλλά και της σύγκρουσης που διεκδικεί την δικαιοσύνη και την απελευθέρωση από τη βία.

Αυτή η σύγκρουση, η βία, δεν οφείλεται στην Εκκλησία που αγαπά, δεν οφείλεται στο κίνητρο της αγάπης. Είναι πραγματικότητα και κατάσταση απουσίας αγάπης. Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» ο

---

[317] Χαρακτηριστικό είναι το επεισόδιο της σαφούς άρνησης της βίας από τον Ιησού στον κήπο της Γεσθημανής: *«Ένας όμως απ΄τη συντροφιά του Ιησού έσυρε το μαχαίρι του, χτύπησε το δούλο του αρχιερέα και του έκοψε το αυτί. Τότε του λέει ο Ιησούς: βάλε το μαχαίρι σου ξανά στη θήκη του· γιατί όλοι όσοι τραβούν μαχαίρι, από μαχαίρι θα πεθάνουν»* (κατά Ματθαίο: 26:51-53). Ο ίδιος ο Χριστός επιβεβαιώνει αυτή τη θέση με τη ζωή και το θάνατο Του. Αν και ο Χριστός δεν άσκησε ποτέ βία, εντούτοις εκτελέστηκε στον Σταυρό.

[318] Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.*, σελ.173.

[319] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.159, 160, 317, 320.

χριστιανός ή η Εκκλησία δεν είναι σε σύγκρουση με κάποιον. Η σύγκρουση και η βία εκκινεί από τις καταπιεστικές δομές και από τους καταπιεστές δημιουργούς ή εκφραστές τους.[320] Ο επίσκοπος Ρομέρο επισημαίνει: *«[…] πρέπει να καταλάβετε καλά ότι η σύγκρουση είναι ανάμεσα στην κυβέρνηση και στο λαό. Υπάρχει σύγκρουση με την Εκκλησία, επειδή παίρνουμε το μέρος του λαού. Επιμένω ότι η Εκκλησία δεν επιδιώκει τη σύγκρουση με την κυβέρνηση. Εγώ από την πλευρά μου δεν θέλω καυγάδες με την κυβέρνηση. Όταν λέμε ότι είμαι ανατρεπτικός και ότι ανακατεύομαι στις πολιτικές διαμάχες, εγώ απαντώ ότι αυτό δεν είναι αλήθεια. Προσπαθώ να προσδιορίσω την αποστολή της Εκκλησίας, που είναι η προέκταση του Χριστού. Η Εκκλησία πρέπει να σώσει το λαό και να τον συντροφεύει στην αναζήτηση δικαιοσύνης. Επίσης δεν πρέπει να τον αφήσει ν΄ακολουθήσει την άδικη βία, το μίσος και την εκδίκηση. Με αυτή την έννοια συμπορευόμαστε με το λαό, ένα λαό που υποφέρει φοβερά. Σίγουρα αυτοί που καταπιέζουν το λαό πρέπει να βρίσκονται σε σύγκρουση με την Εκκλησία».*[321]

Αυτή η θυσιαστική πράξη αγάπης που δεν αποδέχεται τη βία της καταπίεσης, την αδικία στον κόσμο, την ίδια τη σύγκρουση και τον πόλεμο, μετέχει τελικά σε αυτόν. Αναδύεται πάντα ένα οξύμωρο σχήμα: η ίδια η κίνηση για ενότητα να οδηγεί στη διαίρεση ακόμα και αν δεν ευθύνεται γι΄αυτή. Η ίδια η προσπάθεια για ειρήνη να περνά μέσα από τον πόλεμο ακόμα και αν δεν πολεμά. Ο ίδιος ο αγώνας για απελευθέρωση και για εξαφάνιση της βίας, να βαπτίζεται στη βία ακόμα και αν δεν την ασκεί. Πως αντιμετωπίζει αυτή την κατάσταση η «θεολογία της απελευθέρωσης»;

Η πολιτική της «θεολογίας της απελευθέρωσης» είναι μια επαναστατική πράξη, χωρίς βία, από θέση θεολογικής αρχής.[322] Είναι επαναστατική γιατί αποδέχεται την πρόκληση του ριζικού μετασχηματισμού (Μεταμόρφωσης) της προσωπικής ύπαρξης και της κοινωνικής και θεσμικής ζωής μέσα από την επαναστατική δύναμη της αγάπης. Ταυτόχρονα είναι επαναστατική, γιατί αναγνωρίζει τη σύγκρουση στον κόσμο, δεν αποστασιοποιείται από αυτή, και αναλαμβάνει το έργο της αλλαγής των κοινωνικών και πολιτικών δομών. Ταυτόχρονα είναι πράξη χωρίς τη βία είτε ως μέσο, είτε ως σκοπό της επανάστασης. Είναι επαναστατική ακριβώς και γιατί προκρίνει μια επανάσταση χωρίς βία αγωνιζόμενη για την αδελφοποίηση όλων. Ο Ρομέρο το θέτει με σαφήνεια στον επικήδειο του πατέρα Ρουτίλιο Γκράντε*: «[…] βρίσκουμε πρώτα μια διαμαρτυρία, μια άρνηση της βίας: «Με σκοτώνουν γιατί τους δείχνω το δρόμο». Και εμείς, η Εκκλησία, ξαναλέμε ακόμα μια φορά: η βία δεν λύνει τίποτα […]».*[323]

Είναι μη βίαιη από θέση αρχής, επειδή ως θεολογία είναι τρόπος αγάπης, και η αγάπη δεν έχει βία. Καθώς η «θεολογία της απελευθέρωσης» στρατεύεται ως αγάπη δίπλα στον καταπιεσμένο και ενεργεί στον κόσμο υπέρ του προσπαθώντας να αλλάξει τις δομές της καταπίεσης, και αφού ενεργώντας ανακαινίζει τον

---

[320] Η επίμαχη φράση που συναντούμε στο κατά Ματθαίο (10:34-36), όπου διαβάζουμε τον Χριστό να λέει: *«Μη νομίσετε πως ήρθα για να επιβάλω αναγκαστική ομόνοια μεταξύ των ανθρώπων. Δεν ήρθα να φέρω τέτοια ομόνοια αλλά διαίρεση. Πράγματι, ο ερχομός μου έφερε το διχασμό του ανθρώπου με τον πατέρα του, της θυγατέρας με τη μάνα της, της νύφης με την πεθερά της. Κι έτσι εχθροί του ανθρώπου είναι οι δικοί του»*, ή και η φράση που συναντούμε στο κατά Λουκά: (12:49-53), όπου διαβάζουμε: *«Φωτιά ήρθα να βάλω στη γη και τι άλλο θέλω αν έχει κιόλας ανάψει! […]»*, δεν ερμηνεύεται ως πρόκληση του Χριστού σε διχασμό, σύγκρουση και βία. Η σύγκρουση υπάρχει στον κόσμο της αμαρτίας και της σωτηρίας, δεν την έφερε ο Χριστός. Ο Χριστός ερχόμενος δείχνει το δρόμο της σωτηρίας της αγάπης από την αμαρτία της απουσίας της και της βίας. Αυτό το δρόμο κάποιοι θα τον ακολουθήσουν και κάποιοι όχι. Τη σύγκρουση δεν την επιδιώκουν αυτοί που θα τον ακολουθήσουν, αλλά αυτοί που θα τον αρνηθούν.

[321] Oscar Romero, «Ένας μάρτυρας Αρχιεπίσκοπος», *ο.π.,* σελ.67.

[322] Θα υπάρξει και μια μειοψηφική τάση στη «θεολογία της απελευθέρωσης» που θα προκρίνει την ένοπλη βία, αφού θα την αναγνωρίσει ως τη μόνη οδό, το μόνο μέσο για την αλλαγή των κοινωνικών και πολιτικών δομών και την κατάκτηση της δικαιοσύνης. Η τάση αυτή δε συσχετίζει την πίστη με τη βία, δεν θεωρεί ότι η δεύτερη θέτει σε δοκιμασία την πρώτη, αφού δεν αποτελεί τόσο μια προσωπική επιλογή, όσο ένα αναγκαίο γεγονός. Η βία δεν είναι επιλογή για τον πιστό αλλά αποτέλεσμα οικονομικών, ιστορικών και κοινωνιολογικών νόμων. Αυτή την αντίληψη τη συναντάμε στον Ισπανό ιερέα D.Lain που εργάστηκε στην Κολομβία (στο: M.J.Stähli, *Reich Gottes und Revolution,* Hamburg, 1976, σελ.129 στο: Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία, ο.π*., σελ.148).

[323] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.19.

κόσμο και ανακαινίζεται από τον αγώνα της γι΄αυτή την αλλαγή, ένας βίαιος αγώνας από μέρους της γίνεται εμπόδιο στην ανάδυση αυτού του απελευθερωμένου από τη βία κόσμου που επιζητά. Η εμπειρία της άσκησης βίας είναι κατάσταση έλλειψης αγάπης. Ο «θαυμαστός καινούριος κόσμος» που προεικονίζει τη «Βασιλεία του Θεού» και δημιουργείται μέσα στον βίαιο αγώνα, μένει έτσι στα μισά του δρόμου μη θυμίζοντας τίποτα το θαυμαστό και αναστάσιμο από αυτό που στην αρχή επιθύμησε. Η επαναστατικότητα του τρόπου της αγάπης, άρα και του τρόπου της «θεολογίας της απελευθέρωσης» δεν χωράει τη βία, αν και ζει μέσα σε αυτή.

Πως όμως στην πράξη αλλάζεις τις ιστορικές κοινωνικές και πολιτικές δομές χωρίς σύγκρουση που περιέχει βία και από τη μεριά του απελευθερωτή; Εξάλλου πολύ δύσκολα, αν όχι ποτέ δε θα βρούμε στην ιστορία ριζοσπαστικές επαναστατικές αλλαγές που ενεργούνται χωρίς βία. Αυτή η προσέγγιση της επαναστατικής βίας, ως αντι-βίας στη βία της κυριαρχίας, δεν παύει όμως να αποτελεί πολλές φορές απλά ένα θεωρητικό, ρητορικό σχήμα. Και αυτό γιατί παραμένει βία και ως τέτοια φέρει εντός της την αδικία. Δεν επιλύει τελικά τα σοβαρά προβλήματα που προκύπτουν από την πραγματικότητα της άσκησης της στην πράξη. Το πρόβλημα επανέρχεται ανεπίλυτο.

Η σύγκρουση στην πραγματικότητα και όχι στις προθέσεις, είναι περισσότερο ή λιγότερο πράξη βίας. Η βία, όπως και η σύγκρουση στον κόσμο αναγνωρίζονται ως υπαρκτές, ως καταστάσεις αδικίας και απουσίας αγάπης. Όλοι οι θεολόγοι της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αναγνωρίζουν αυτή τη βία αρχικά στον καταπιεστή και στην καταπιεστική δομή που υπερασπίζεται. Η επαναστατική πράξη της Εκκλησίας δεν οφείλεται για τη βία. Αντιστέκεται όμως σε αυτή, αγωνίζεται να μεταμορφώσει το μίσος ή το συμφέρον σε αγάπη και προσφορά.[324] Συνεπώς η αντίσταση σε αυτές τις πράξεις αδικίας ή η προσπάθεια μετασχηματισμού των άδικων δομών, είναι μια πράξη δικαιοσύνης, αφού αλλάζει το κίνητρο της πράξης. Και η αντίσταση όμως εμπεριέχει βία. Βία επαναστατική. Η επαναστατική βία που θα ασκηθεί είναι συνέπεια, σύμπτωμα της ύπαρξης της βίας της ανισότητας, της αδικίας, της καταπίεσης, της αναξιοπρέπειας, δηλαδή της αμαρτίας στον κόσμο.

Βέβαια, η σύγκρουση με την Εκκλησία ή με το λαό δεν μπορεί να περιλαμβάνει μόνο μια πλευρά. Εκκινεί από τη βία των καταπιεστικών δομών που αναπαράγουν την καταπίεση και τους καταπιεστές, συνέπεια οι ίδιες της αμαρτίας και της αδικίας των καταπιεστών στον κόσμο, αλλά συντελείται ως σύγκρουση με τη δράση των καταπιεσμένων και με τη συμμετοχή αυτής της Εκκλησίας που τάσσεται στο πλευρό των φτωχών. Συνεπώς, η σύγκρουση δεν προκύπτει μόνο αν αποδεχτεί τη βίαιη αντιπαράθεση ο λαός ή η Εκκλησία. Προκύπτει και από την ίδια την πράξη αγάπης ή ως πράξη αγάπης. Τη στιγμή που από αγάπη για τον φτωχό κάποιος τοποθετείται κοινωνικά και πολιτικά, τοποθετείται και στην πραγματικότητα της σύγκρουσης. Συνεπώς υπάρχει η επαναστατική λαϊκή βία, ως μια «δεύτερη βία» στην «πρωταρχική βία» που ασκούν οι καταπιεστές.[325] Η βία υπό αυτή την έννοια υπάρχει και στο επαναστατημένο υποκείμενο αλλά διακρίνεται από τη βία των καταπιεστών.

---

[324] *«Το δικαίωμα της αντίστασης, στη γλώσσα της θεολογίας της απελευθέρωσης, περιγράφεται ως μορφή χριστιανικής μαρτυρίας, ως ένας δυναμικός τρόπος υπάρξεως, καθημερινής δηλ. συμπεριφοράς στο εδώ και στο τώρα. Αφετηριακό σημείο για τη δικαίωση αυτής της τοποθέτησης είναι ότι η πίστη στο πρόσωπο του Χριστού, του «Λυτρωτή» από τις δυνάμεις του κακού, οι οποίες καταδυναστεύουν τον κόσμο, την ανθρώπινη ιστορία και αποσυνθέτουν το ανθρώπινο πρόσωπο, δεν μπορεί να είναι παρά πίστη στη δύναμη της αλήθειας εκείνης, η οποία μπορεί να συντρίβει τα δαιμονικά στοιχεία τα οποία βρίσκονται στο υπόβαθρο και στο κέντρο της σημερινής κοινωνικής πραγματικότητας»* (Σκουτέρης Κωνσταντίνος, «Το δικαίωμα αντίστασης στη Θεολογία της απελευθέρωσης», *ο.π.*).

[325] Camara Dom Helder, *Die Spirale der Gewalt*, Graz/Wien/Köln, 1970, σελ.13, στο: Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία, ο.π.*, σελ.148. Ο Ντομ Χέλντερ Καμάρα θα επισημάνει σχετικά αναφερόμενος σε μια ομιλία του στην νεολαία: *«Η νεολαία δεν έχει πλέον υπομονή να περιμένει πότε οι προνομιούχοι θα παραιτηθούν από τα προνόμια τους. Η νεολαία βλέπει συχνά τις κυβερνήσεις συχνά συνδεδεμένες με την τάξη των προνομιούχων. Η νεολαία χάνει την εμπιστοσύνη της στις εκκλησίες που διακηρύσσουν ωραίες αρχές – μεγάλα κείμενα, αξιόλογα συμπεράσματα- μα χωρίς ποτέ να αποφασίσουν ως σήμερα τουλάχιστον, να τις μετατρέψουν σε αληθινή ζωή. Η νεολαία λοιπόν στρέφεται όλο και περισσότερο στο ριζοσπαστισμό και στη βία. Η βία γεννά βία. Ας το επαναλάβουμε άφοβα και αδιάκοπα: οι αδικίες γεννούν την επανάσταση, είτε των καταπιεζόμενων, είτε της νεολαίας, που είναι αποφασισμένη να αγωνισθεί για ένα κόσμο πιο δίκαιο και πιο ανθρώπινο»* (Dom Helder Camara, *Δημοκρατία, Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη, ο.π.*, σελ.16).

Οι θεολόγοι κάνουν εδώ μια διπλή παραδοχή: αν και η βία απορρίπτεται, εντούτοις η βία των καταπιεσμένων χωρίς να προκρίνεται ως μέσο ή σκοπός εντούτοις διαπιστώνεται, κατανοείται και αιτιολογείται. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν αρνείται την πραγματικότητα του κόσμου της αδικίας και της σύγκρουσης. Δεν ζει σε μια εικονική πραγματικότητα, ιδρυματοποιημένη σε ασφαλή καταφύγια και αποστασιοποιημένη από τον κόσμο. Αν το έκανε αυτό δε θα ήταν θεολογία, αλλά ιδεολογία.

Το κείμενο του Καμάρα συνοψίζει τη στάση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στο ζήτημα της επανάστασης και της βίας. Η βία των επαναστατών είναι βία. Δεν είναι η αντι-βία, η μια μη-βία η ένοπλη και ριζοσπαστική επαναστατική βία. Ως βία, είναι και αδικία, είναι και αμαρτία. Είναι όμως σύμπτωμα και συνέπεια της πρωταρχικής βίας των κυρίαρχων και προνομιούχων στρωμάτων ή των καταπιεστικών δομών και κοινωνικών σχέσεων που εγκαθίδρυσαν. Η αδικία γεννά την επανάσταση και γι΄αυτό είναι άτοπο οι φορείς της αδικίας να καταγγέλλουν την επανάσταση την οποία αυτοί γέννησαν. Αυτή η κατανόηση αποτελεί τη βάση για τη συνειδητή δράση. Αυτή η κατανόηση φωτίζει την πρακτική της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Το να κλίνει η θεολογία ή η Εκκλησία τα μάτια στη βία και την επανάσταση που γεννά ή να περιμένει την κατάληξη της για να τοποθετηθεί, δεν αποτελεί τρόπο της αποστολικής της δράσης. Πρέπει να σταματήσει η βία που γεννά βία.

Αν μάλιστα δεν υπάρχει άλλη δυνατότητα από το να ασκηθεί βία για τη ριζοσπαστική αλλαγή των «αμαρτωλών» κοινωνικών δομών, τότε η βία αυτή νομιμοποιείται «ηθικά» και ως απαραίτητη γίνεται αντιληπτή ως δίκαιη βία, ως πράξη δικαιοσύνης, γι΄αυτό και καμία σχέση δεν έχει με την άδικη βία των καταπιεστών.[326] Αυτή ήταν και η θέση του Καμίλο Τόρρες που τον οδήγησε στο ένοπλο αντάρτικο όπου και δολοφονήθηκε. Θεωρούσε ότι δεν υπήρχε άλλη λύση. Δεν έχουμε εδώ απλά μια αναγνώριση της επαναστατικής βίας ως μιας έτερης, δεύτερης βίας, αλλά και τη νομιμοποίηση της ως αναγκαίας. Μάλιστα σε κάποιες περιπτώσεις δεν αποτέλεσε απλά ένα ένοπλο κίνημα αντίστασης, αλλά ένα πολιτικό αντάρτικο για την κατάληψη της κρατικής εξουσίας.[327]

Για τον Ρομέρο η διάκριση στις διάφορες μορφές βίας υπάρχει επίσης. Έτσι διακρίνει στην πιο οξεία βία που είναι η «θεσμοθετημένη βία» (όρος που τον αντλεί από τη «Σύνοδο του Μεντεγίν»), η βία δηλαδή που είναι το αποτέλεσμα μίας άδικης κατάστασης όπου οι άνθρωποι στερούνται τα απαραίτητα για την καθημερινή τους ζωή εξαιτίας ενός άδικου και συνεπώς βίαιου κοινωνικού και πολιτικού συστήματος. Υπάρχει επίσης η «καταπιεστική βία» των δυνάμεων ασφαλείας του κράτους, και η «στασιαστική» και «τρομοκρατική βία» των αντάρτικων ομάδων (δεν την ονομάζει επαναστατική γιατί το επαναστατικό δεν είναι κατ΄ανάγκη και κακό. Όλες οι παραπάνω μορφές βίας απορρίπτονται από την Εκκλησία). Υπάρχει επιπλέον η «αυθόρμητη βία» και η «βία της αυτοάμυνας», αλλά και η «μη-βία» ως δημιουργική δύναμη την οποία και η Εκκλησία προτιμά.[328]

Ακόμα και τη «δεύτερη βία» που διακρίνει ο Καμάρα ως τη βίαιη αντίδραση στη βία των καταπιεστών, ο Ρομέρο την απορρίπτει υπέρ της αγάπης: *«Η Εκκλησία που συνεχίζει τη διδασκαλία του Χριστού απορρίπτει τη βία»,*[329] αφού: *«Ο Θεός και Κύριος μας εξεγείρεται κατά της αδικίας, κατά του εγκλήματος και κατά της βίας […] η εντολή «ου φονεύσεις» είναι πάντοτε η κραυγή του Θεού στην καρδιά του ανθρώπου»*.[330] Ο Ρομέρο διαπιστώνει

---

[326] Ομολογία 900 επισκόπων στο: M.J.Stähli, *ο.π.*, σελ.109, στο: Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία, ο.π.*, σελ.148.

[327] Η επαναστατική πολιτική πρακτική τμημάτων της «θεολογίας της απελευθέρωσης» σε κάποιες περιορισμένες περιπτώσεις θα πάρει τη μορφή της βίαιης επαναστατικής δράσης για την κατάληψη της κεντρικής κρατικής πολιτικής εξουσίας, όπως στις περιπτώσεις των επισκόπων και ιερέων του εθνικοαπελευθερωτικού αντάρτικου στρατού των Σαντινίστας και της συμμετοχής τους στη μετέπειτα κυβέρνηση του, ή στην περίπτωση του Καμίλο Τόρρες. Στην πολιτική του κράτους και στην κεντρική πολιτική σκηνή, αναφέρονται και δραστηριοποιούνται πολλά κοινωνικά χριστιανικά κινήματα κάποια από τα οποία δεν θα αποφύγουν εντελώς τη βίαιη αντιπαράθεση. Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» στην πλειοψηφία της, αυτή η βία δεν επιλέγεται, αλλά αιτιολογείται.

[328] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.35-37 και 49-50.

[329] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.18 και 29.

[330] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα, ο.π.,* σελ.19.

ότι: *«Η αληθινή αγάπη είναι εκείνη που οδήγησε τον π.Ρουτίλιο Γκράντε στον θάνατο, πιασμένο χέρι-χέρι με τους δύο χωρικούς. Να πως αγαπά η Εκκλησία: πεθαίνει μαζί τους, και με αυτούς παρουσιάζεται στην πόρτα του ουρανού. Αυτό είναι το σημείο: Ο π. Γκράντε έπεσε -«θερισμένος» από τις σφαίρες- ενώ βάδιζε προς το λαό του για να του φέρει το μήνυμα της σωτηρίας και της θείας λειτουργίας»*.[331] Ο ίδιος ο Ρομέρο δολοφονείται το 1980 σε ηλικία 63 ετών από τα παρακρατικά ακροδεξιά «Τάγματα Θανάτου».[332]

Ο Ρομέρο, όπως και μεγάλο μέρος της «θεολογίας της επανάστασης» αν και τα πρώτα χρόνια είχε μάλλον μια επιφυλακτική στάση απέναντι στην πολιτική και κοινωνική επανάσταση, δίδασκε εντούτοις ότι η επανάσταση είναι δίκαιη απέναντι σε ένα «διαβολικό καθεστώς».[333] Χρησιμοποιώντας την παράδοση του Αγίου Αυγουστίνου και του Θωμά του Ακινάτη περί «Δίκαιου Πολέμου» εναντίον των απίστων που ασκούν βία, δικαιολογούσε μια τέτοια στάση αντίστασης. Για τον Ρομέρο ο «άπιστος» δικτάτορας ως άδικη και χωρίς αγάπη εξουσία δικαιολογεί το αντάρτικο των πιστών και την επανάσταση ενός αναστάσιμου τρόπου της αγάπης που εξοργίζεται από την αδικία και ασκεί μετριασμένη βία εξαιτίας της.[334] Η «απιστία» του εκμεταλλευτή στον Ρομέρο δεν συνίσταται στην παγανιστική ή αλλόθρησκη θρησκευτικότητα του την οποία θέλει και να επεκτείνει με έναν βίαιο κατακτητικό πόλεμο, αλλά από το ίδιο το έργο της εκμετάλλευσης και της αδικίας που ασκεί. Δεν είναι πρόβλημα το φρόνημα του αλλά ο τρόπος της δραστηριότητας του. Ήδη με το κείμενο «Gaudium et Spes» της Β΄Βατικάνειας Συνόδου, ο αθεϊσμός ή η απιστία γίνονται αντιληπτές ως έλλειψη μαρτυρίας αγάπης και των χριστιανών. Η παρουσία αγάπης ή η απουσία της ως κίνητρο του ασκούμενου έργου, γίνεται το μέτρο της πράξης, ο δείκτης της δικαιοσύνης και της αδικίας στον κόσμο.

Η κοινωνική και πολιτική επανάσταση, η «εξωτερική επανάσταση» δεν επιδοκιμάζεται ούτε και καταδικάζεται άκριτα, γενικά και αφηρημένα, δεν ιδεολογικοποιείται και φετιχοποιείται, αλλά ελέγχεται και κρίνεται και αυτή, με μέτρο την αγάπη και τη δικαιοσύνη. Για τον Ρομέρο η επανάσταση και η βία δεν έχουν τελικά πάντα το ίδιο περιεχόμενο, άρα δεν μπορούν να αντιμετωπίζονται από την Εκκλησία με τον ίδιο τρόπο. Ο Ρομέρο αναφέρεται στην εγκύκλιο του πάπα Παύλου του ΣΤ΄ με τίτλο «Για την πρόοδο των λαών» (Populorum Progresso) την οποία ασπάζεται και η «Σύνοδος του Μεντεγίν» και στην οποία αναγνωρίζει την κλασική διδασκαλία της Εκκλησίας: *«Μια επανάσταση είναι νόμιμη στην πολύ εξαιρετική περίπτωση της φανερής και μακροχρόνιας τυραννίας η οποία θα απειλούσε σοβαρά τα δικαιώματα του προσώπου και θα έθετε σε σοβαρό κίνδυνο το κοινό καλό της χώρας, είτε ασκείται από ένα πρόσωπο είτε είναι αποτέλεσμα φανερά άδικων δομών. Το Σύνταγμα μας κατοχυρώνει αυτό το δικαίωμα της δίκαιης επανάστασης»*.[335]

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» στο ζήτημα της βίας θα έχει τελικά μια αμφίσημη στάση,[336] μια στάση που ανταποκρίνεται στο κίνητρο, που θέτει το ζήτημα του μετριασμού της βίας, του τρόπου της άσκησης της,

---

[331] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα*, *ο.π.,* σελ.18.

[332] Στην κηδεία του θα παραστούν παραπάνω από 100.000 άτομα. Παρακρατικές ακροδεξιές ομάδες ανοίγουν πυρ στο πλήθος και δολοφονούν 20 άτομα και τραυματίζουν 200 (Αργυρόπουλος Ανδρέας, «Η Θεολογία της Απελευθέρωσης», *Manifesto*, τχ.15-16, 2009, σελ.53 και Αργυρόπουλος Ανδρέας, *Η Θεολογία της Απελευθέρωσης στο μάθημα των θρησκευτικών, ο.π.,* σελ. 12).

[333] Ο Ιός της Κυριακής, «Η θεολογία της υποδούλωσης», *Ελευθεροτυπία*, 6 Μαΐου 2001.

[334] Ίδια βεβαίως σημασία και νοηματοδότηση έχει και η αιτιολόγηση από τους Ζαπατίστας της δικής της ένοπλης επανάστασης ως «εξεγερμένης αξιοπρέπειας».

[335] Oscar Romero, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα*, *ο.π.,* σελ.50.

[336] Ο Καμάρα σε αυτή την επαναστατικότητα του τρόπου της αγάπης εντάσσει τόσο τον Μάρτιν Λούθερ Κιγκ που αρνήθηκε τη βία, όσο και τον Τσε Γκεβάρα, αλλά και τον Καμίλο Τόρρες που την αποδέχτηκαν και την άσκησαν. Συνεπώς μοιάζει κάπου να αποδέχεται ο ίδιος τη βία και αν και τη διακρίνει από την αγάπη δεν την αντιπαραθέτει κατ΄ανάγκη σ΄αυτή. Ο Ανδρέας Αργυρόπουλος επισημαίνει για το σημαντικό βιβλίο του Καμάρα «Ο φαύλος κύκλος της βίας», ότι: *«[...] καταγγέλλει με στοιχεία την εκμετάλλευση του Τρίτου Κόσμου από τις πλούσιες χώρες και υπογραμμίζει ότι ειρήνη στον κόσμο χωρίς την προϋπόθεση της κοινωνικής δικαιοσύνης αποκλείεται να υπάρχει. Αρνείται την ένοπλη βία σαν μέσον για την επικράτηση της κοινωνικής δικαιοσύνης, όμως πιστεύει πως είναι γέννημα της βίας των εκμεταλλευτών. Αυτούς θεωρεί απόλυτα υπεύθυνους για τις ακρότητες και τις επαναστατικές πράξεις των εξαθλιωμένων της Λατινικής Αμερικής»* (Camara Dom Helder, *Ο φαύλος κύκλος της βίας*, μτφρ. Στέλιος Παπαθεμελής, Μήνυμα, Αθήνα, 1972).

του αντικειμένου της, της συγκυρίας στην οποία εμφανίζεται, κ.α. Όμως η βασική της οδός είναι αυτή του αγώνα της αγάπης, της δικαιοσύνης και της δημιουργικής ανασύνθεσης των ανθρώπινων κοινωνικών σχέσεων χωρίς βία: δίνει έμφαση στην εκπαίδευση και την συνειδητοποίηση των πληθυσμών, αλλά και την ενεργοποίηση τους που ενισχύει αυτή την συνειδητοποίηση και εμπλουτίζει τη διδασκαλία. Παροτρύνει τους καταπιεσμένους να συμμετάσχουν σε κινήματα και συμβάλλει στην οργάνωση τους. Ηγείται των μεταρρυθμιστικών ενεργειών στις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης» της υπαίθρου και των γειτονιών στις παρυφές των αστικών κέντρων. Ενισχύει τους θεσμούς και το αίσθημα αλληλεγγύης ανάμεσα σε πιστούς και μη. Αναπτύσσει σχέσεις με ομάδες και οργανώσεις στα αναπτυγμένα κράτη που ενδιαφέρονται πραγματικά να βοηθήσουν στην ανάπτυξη εμπορικών σχέσεων δίκαιης ανταλλαγής, στην παραγωγική ανασυγκρότηση των υπανάπτυκτων χωρών, στην μείωση των εξοπλισμών και την εδραίωση της ειρήνης, κ.λ.π. Ο Καμάρα εκφράζοντας αυτό το πνεύμα θα κάνει μια πρόσκληση στους ανθρώπους όλου του πλανήτη για να αγωνιστούν για τη Δικαιοσύνη και την Ειρήνη πέρα από θρησκευτικές, φυλετικές και εθνικές διαφορές. Η επαναστατικότητα δεν πρέπει να τραυματίσει την αγάπη. Η αγάπη πρέπει να θυσιαστεί για τον άλλο. Καθώς η αγάπη γίνεται κίνητρο, μέτρο και κριτής των κοινωνικών δομών, η εντολή του Χριστού γίνεται επαναστατική και η αγάπη στηρίζει την επανάσταση.[337] Η αντεπανάσταση συνεπώς δεν κομίζει καθόλου αγάπη. Το μίσος είναι αντεπαναστατικό.

Η «θεολογία της απελευθέρωσης» στην πλειοψηφία της είναι στον πυρήνα της σκέψης, αλλά και των προθέσεων της, αντιδογματική, αντιαυταρχική και μη βίαιη. Δεν προκρίνει την αντι-βία, την επαναστατική βία, αλλά την εναντίωση στη βία. Ο επαναστατικός δρόμος της «θεολογίας της απελευθέρωσης», είναι και μια επαναστατική πρακτική άρνησης της επαναστατικής βίας. Ταυτόχρονα όμως αποτελεί και μια ματιά κατανόησης της, δικαιολόγησης της και ενίοτε και νομιμοποίησης της όταν οι συνθήκες και οι καταστάσεις δεν αφήνουν άλλο περιθώριο. Μέτρο αυτής της νομιμοποίησης είναι το κίνητρο της τοποθέτησης δίπλα στον καταπιεσμένο, φτωχό και αδικημένο πλησίον.

Δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι στη «θεολογία της απελευθέρωσης» όπως και σε κάθε θεολογία η αγάπη αποκτά πρωτείο έναντι της δικαιοσύνης. Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» όμως αναγνωρίζεται η σημασία της δικαιοσύνης σε έναν άδικο κόσμο. Συνδέεται η δικαιοσύνη με την αγάπη ως πράξη εκδήλωσης της. Όμως η αγάπη σε έναν άδικο και βίαιο κόσμο κινδυνεύει να μετατραπεί σε άλλοθι και δεκανίκι του, αν δεν μεριμνά και για την δικαιοσύνη. Και ο αγώνας για δικαιοσύνη όσο και να ελαχιστοποιήσει τη βία δε μπορεί να την εξαφανίσει από την αναπόφευκτη σύγκρουση στην οποία θα εμπλακεί.

Επιπλέον θα πρέπει να λάβουμε υπόψη, ότι η δικαίωση ή όχι της επαναστατικής βίας συμβαίνει εν μέρει και εκ του αποτελέσματος της, αλλά και εξαιτίας της κατάστασης στην οποία αναπτύσσεται. Η καταδίκη της κοινωνικής βίας, καταδικάζει τα αίτια που την προκαλούν. Καθώς η «θεολογία της απελευθέρωσης» ενδιαφέρεται και αγωνίζεται για την αλλαγή των δομών που συμβάλλουν στην βία, αναπόφευκτα σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό θα συμμετάσχει σε ενέργειες βίας. Το κίνητρο και ο βαθμός της βίας, η απελευθερωτική της πρακτική και οι συνέπειες της για ευρύτερα κοινωνικά στρώματα θα παίζουν ρόλο καθοριστικό.

Καθώς όμως η πραγματικότητα της βίας είναι πάντα παρούσα, η τελική στάση του χριστιανού είναι μια στάση υπεύθυνης προσωπικής επιλογής. Αν και το ζητούμενο είναι η οριοθέτηση της βίας, ο μετριασμός της, ακόμα και η δυνατότητα επιλογής μη χρήσης της, η τελική απόφαση αφορά τον πιστό. Ο Πάτερ Φραγκόζο είναι σαφής: *«Η βία είναι καμιά φορά η μόνη δυνατότητα για να απελευθερωθεί ο άνθρωπος από την ενεργό και μόνιμη*

[337] A.Rich, «Revolution als theologisches Problem, στο: *Diskussion zur «Thelogie der Revolution»*, E.Feil-R.Weth, München, 1969, σελ158, στο: Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία, ο.π.*, σελ.139.

καταπιεστική βία. Στην ώριμη συνείδηση των πολιτών αναγνωρίζεται η ευθύνη και το δίκαιο για την εκλογή της βίας».[338]

Ο επαναστατικός αγώνας του πιστού είναι απόδειξη της επαναστατικής πίστης του στον Πατέρα Θεό, του επαναστατικού τρόπου της ύπαρξης του εν αγάπη κοινωνία. Ο χριστιανισμός είναι ένας επαναστατικός τρόπος ύπαρξης για τον αλλοτριωμένο άνθρωπο που αγωνίζεται να τον ανακαινίσει στον τρόπο ζωής του Χριστού, στην κοινωνική κατάσταση της αγάπης και της ελευθερίας. Άρνηση αυτού του επαναστατικού τρόπου ζωής, είναι άρνηση της πίστης στο Θεό, άρνηση αγάπης. Ο Φράι Μπέττο το λέει με σαφήνεια: *«Η πίστη μας είναι από τη φύση της ανατρεπτική. Αν πιστέψουμε ότι υπάρχει ένας μόνο Θεός, ο Πατέρας, τότε όλοι είμαστε αδέρφια και δεν δικαιολογείται καμιά κοινωνική ή φυλετική διάκριση ανάμεσα μας. Το να αγωνίζεσαι για την ισότητα σημαίνει να αγωνίζεσαι να γίνει πραγματικότητα η αδελφοσύνη που επιθυμεί ο Θεός. Γιατί αν σταματήσουμε να αγωνιζόμαστε ενάντια στα εμπόδια που χωρίζουν τους ανθρώπους, αρνούμαστε την πατρότητα του Θεού»*.[339] Αν αρνηθούμε τα παιδιά του Θεού, αρνηθούμε τα αδέρφια μας, αρνούμαστε τον Πατέρα. Ο αγώνας για την απελευθέρωση του καταπιεσμένου και του φτωχού είναι μαρτυρία και εκδήλωση πίστης, δηλωτική πράξη κατάστασης αγάπης. Αλλά ο αγώνας αυτός δεν αφορά μόνο τον πιστό, αν και αποτελεί μέτρο της πίστης του, αλλά όλους. Διότι η πηγή του αγώνα είναι η αγάπη ως κατάσταση ενός τρόπου ύπαρξης που αγωνίζεται για τη ζωή της χαράς, καθώς: *«[...] όσοι αγωνίζονται για τη Ζωή, συμπεριλαμβάνονται στο σχέδιο του Θεού κι ας μην έχουν πίστη»*.[340] Η επανάσταση της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αφορά όλους.

3.2.6.9. Το πολιτικό ως πληρότητα αγάπης.

Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» βασικός σκοπός αυτού του απελευθερωτικού αγώνα είναι η δικαιοσύνη και κίνητρο του η αγάπη. Όμως υπό μια έννοια ο Θεός δεν είναι δίκαιος, είναι άδικος, γιατί προσφέρει απλόχερα συγχώρηση και αγάπη σε δίκαιους και αδίκους. Το μέτρο του Χριστού δεν είναι το μέτρο του ανθρώπου. Δεν καταδικάζει αυτός τους άδικους, αλλά η πράξη τους να αρνηθούν το δώρο της χάριτος ως αγάπης από τον Θεό και τον πλησίον ως εικόνα του.

Ο αμαρτωλός και άδικος άνθρωπος δεν καταδικάζεται οριστικά και αμετάκλητα με την πράξη του, αλλά διατηρεί τη δυνατότητα της μετάνοιας, της αλλαγής και της ανακαίνισης του πνευματικού του κόσμου. Διατηρεί τη δυνατότητα της συγχώρησης ως δυνατότητας να χωρέσει ξανά εν ειρήνη μέσα στον κόσμο, να υπάρξει σε κατάσταση φιλίας μαζί του και όχι σε διαζύγιο και χωρισμό όπως υπάρχει μέσα στην κατάσταση της αδικίας και της αμαρτίας. Συνεπώς, η δικαιοσύνη του Θεού διαφοροποιείται από αυτή του ανθρώπου και της πολιτείας. Η κοινωνική, θεσμική, πολιτειακή, κοσμική ρύθμιση, θέτει ως αφετηρία την τιμωρία, και μέσα από μια συμπληρωματική θεσμική συγκρότηση προβλέπει τις διαδικασίες της συγχώρεσης και της επανένταξης, ανάλογα και με την πολιτισμική παράδοση κάθε κοινωνίας. Στον χριστιανισμό η αγάπη υπερκεράζει τη ρύθμιση, υπερβαίνει τις «Δέκα Εντολές» και τον «Νόμο». Ο «Νόμος» της αγάπης υπερτερεί του «Νόμου» της δικαιοσύνης.

Η έμφαση στην δικαιοσύνη, ίσως και περισσότερο από την αγάπη, του συνόλου σχεδόν των χριστιανικών κινημάτων που εντάσσονται μέσα στην ευρύτερη παράδοση της «θεολογίας της απελευθέρωσης»,[341] είναι ενδεικτική του εκκοσμικευμένου, πολιτικού και κοινωνικού τους χαρακτήρα. Δεν υποτιμά η «θεολογία της απελευθέρωσης» την αγάπη ή την πίστη έναντι της δικαιοσύνης και της ειρήνης, αφού

---

[338] Στο: Informations Catholiques Internationales, 1.5.68, στο: A.Bezzera de Melo, «Christentum und Revolution», στο: *Diskussion zur «Thelogie der Revolution»*, *ο.π.,* σελ259, στο: Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική Επανάσταση και Πολιτική Θεολογία, ο.π.*, σελ.137.

[339] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία, ο.π.,* σελ.271.

[340] Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.,* σελ.75.

[341] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.241-244.

η αγάπη θεωρείται δεδομένη ως το κατεξοχήν θεολογικό κίνητρο και πηγή της καταδίκης της αδικίας και της συμπαράταξης υπέρ του αδικημένου και του φτωχού. Η αγάπη είναι μια «πρώτη ενέργεια» ενώ η «θεολογία της απελευθέρωσης» αποτελεί μια «δεύτερη ενέργεια». Συνεπώς η δικαιοσύνη είναι «δεύτερη ενέργεια» ως ανάγκη του κτιστού κόσμου, απόρροια της αγάπης και της ενέργειας της.

Η αγάπη χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και την σώζει μέσα στη χαρά της σχέσης με το Θεό και τον άλλο, ενώ η δικαιοσύνη αφορά τη συνέπεια της τοποθέτησης και της στράτευσης της αγάπης στον κόσμο. Συνδετική προϋπόθεση ανάμεσα στο γεγονός της αγαπητικής ύπαρξης και του αγώνα υπέρ της δικαιοσύνης για τον απόκληρο, είναι η ελεύθερη απόφαση αυτής της στάσης. Αυτή η «αναγκαία ελεύθερη επιλογή» για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι συνέπεια της ελευθερίας που αναδύεται από την αποδοχή της χάριτος που προσφέρεται στον άνθρωπο ως αγάπη από τον Θεό και τον πλησίον. Από αυτούς πηγάζει, σε αυτούς αναφέρεται.

Η ελευθερία αποκτά διπλή υπόσταση· είναι τόσο η πηγή της δυνατότητας επιλογής, όσο και η βιωμένη κατάσταση της χαράς της αγάπης όπως υπάρχει μέσα στις σχέσεις φιλίας με το Θεό και τους ανθρώπους, αλλά και όπως ενεργεί μέσα στον αγώνα της θυσιαστικής προσφοράς του πιστού στον πλησίον αλλά και της κοινής χαράς του αγώνα μαζί του. Αυτή η φιλία με τον άλλο είναι κατάσταση διαλόγου (σχέσης) ελεύθερων ενεργούμενων δυνατοτήτων. Διότι το κάθε πρόσωπο είναι ελεύθερο, πάντα εν ενεργεία και αποτελεί μονίμως μια δυνατότητα. Στην κατάσταση της αγαπητικής σχέσης ως εκπληρούμενης δυνατότητας υπάρχει μια αγαπητική αλληλοπεριχώρηση για να χωρέσουν στην κουβέντα και στη σχέση όλοι. Αυτή η αλληλοπεριχώρηση ευνοεί τη δικαιοσύνη στον κόσμο και περιορίζει την καταπίεση. Αυτή η πράξη, καθίσταται πράξη πνευματική, γεγονός πίστης, κοινωνική προσφορά, αλλά και πράξη πολιτική ως δημόσια συμμετοχή στον κοινό τρόπο της ύπαρξης.

Συνεπώς: *«Η πολιτική διάσταση δεν ενυπάρχει στο Ευαγγέλιο λόγω της τάδε ή της δείνα πολιτικής θέσης που διατυπώνεται σε αυτό αλλά λόγω του ίδιου του πυρήνα του μηνύματος του […] Η αναγγελία της έλευσης της Βασιλείας αποκαλύπτει στην κοινωνία την ελπίδα για μια δίκαιη κοινωνία, την κάνει να ανακαλύπτει διαστάσεις που ούτε καν είχε υποψιαστεί και δρόμους ακόμα αδιάβατους για να διαβεί: η Βασιλεία γίνεται πραγματικότητα σε μια κοινωνία αδελφοσύνης και δικαιοσύνης, ενώ ταυτόχρονα η πραγμάτωση της γίνεται επαγγελία και ελπίδα πλήρους κοινωνίας όλων μας με τον Θεό. Το πολιτικό γίνεται μέρος του αιώνιου. Αυτό το γεγονός δεν κάνει πιο φτωχό το μήνυμα του Ευαγγελίου, αντίθετα πλουτίζει το πολιτικό».*[342]

[342] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.401-402.

3.3. Ένας διάλογος με τον μαρξισμό.

«Και δεν είναι στο επίπεδο των αληθειών της πίστης,
που πρέπει να οικοδομηθεί ο διάλογος ανάμεσα σε χριστιανούς και μαρξιστές,
αλλά στο επίπεδο της απελευθερωτικής πρακτικής, των διεκδικήσεων για δικαιοσύνη,
της ανιδιοτελούς υπηρεσίας στη ζωή του συνόλου»
Frei Betto[343]

3.3.1. Η συνάντηση Μαρξισμού και «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Ο Φιντέλ Κάστρο εκφράζοντας το θαυμασμό του για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» είχε δηλώσει: *«θα μπορούσα να ορίσω την Εκκλησία της απελευθέρωσης ή τη θρησκεία της απελευθέρωσης σαν την επιστροφή του χριστιανισμού στις ρίζες του, στην πιο όμορφη ιστορία του, την πιο ελκυστική, την πιο ηρωική και την πιο ένδοξη […] έτσι που να υποχρεώνεται όλη η αριστερά στη Λατινική Αμερική να παίρνει το γεγονός αυτό υπόψη της σαν ένα από τα βασικότερα που έχουν συμβεί στην εποχή μας»*.[344] Είναι γεγονός, πως ένα μεγάλο μέρος της λατινοαμερικάνικης αριστεράς πήρε σοβαρά υπόψη της την «θεολογία της απελευθέρωσης», όσο και η «θεολογία της απελευθέρωσης», ή τουλάχιστον ένα πολύ σημαντικό της τμήμα, πήρε σοβαρά υπόψη της τον μαρξισμό.

Τις δεκαετίες του ΄60 και του ΄70 συντελείται ένας σημαντικός διάλογος ανάμεσα τους, που όμως δεν περιορίζεται σε ακαδημαϊκές συζητήσεις. Η επικοινωνία τους σε πολλές περιπτώσεις καταλήγει σε ταύτιση θέσεων αλλά και συμπόρευση στην κοινωνική και πολιτική πρακτική. Αρκετοί θεολόγοι, ιερείς ακόμα και επίσκοποι της «θεολογίας της απελευθέρωσης», αλλά κυρίως πολλοί λαϊκοί χριστιανοί των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» και άλλοι πιστοί, υπήρξαν ταυτόχρονα και μαρξιστές. Στο κοινωνικό και στο πολιτικό πεδίο συντάχθηκαν στην προσπάθεια ενός σοσιαλιστικού κοινωνικού μετασχηματισμού και αγωνίστηκαν γι΄αυτό. Υπήρχαν αυτοί που συμμάχησαν με πολιτικές και κοινωνικές οργανώσεις της αριστεράς και έλαβαν μέρος σε κοινωνικά κινήματα, ενώ βεβαίως ήταν και αυτοί που εισήλθαν σε έναν γόνιμο διάλογο με το μαρξισμό και τις οργανώσεις του διατηρώντας όμως με συνέπεια έναν διακριτό ρόλο. Σε κάθε περίπτωση, ο μαρξισμός, όσο και η «θεολογία της απελευθέρωσης» αποδίδουν έμφαση στην πράξη πάνω σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές ανάγκες. Η γόνιμη συνάντηση τους είναι μια συνάντηση στην πράξη της λατινοαμερικάνικης πραγματικότητας που απαντά στις ιδιαίτερες ανάγκες των καταπιεσμένων πληθυσμών της.

Αυτό το πλησίασμα μαρξισμού και χριστιανισμού, που σε ορισμένες περιπτώσεις έγινε το προσδιοριστικό χαρακτηριστικό της ταυτότητας κοινωνικών κινημάτων, χριστιανικών ή και μαρξιστικών οργανώσεων, θεολόγων ή και διανοούμενων της αριστεράς, ήταν μια αμφίδρομη κίνηση που ωρίμασε μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες. Αφενός, με το 20ο Συνέδριο του σοβιετικού κομμουνιστικού κόμματος (Κ.Κ.Σ.Ε.) το 1956 που σηματοδοτεί την αποσταλινοποίηση στην Ε.Σ.Σ.Δ. μετά τον θάνατο του Στάλιν το 1953, και αφετέρου μετά και την οπισθοχώρηση του ψυχροπολεμικού κλίματος παγκοσμίως, τα πράγματα άρχισαν να αλλάζουν σε όλα τα επίπεδα. Ένα τμήμα της μαρξιστικής παράδοσης, αλλά και της ευρύτερης αριστεράς, αρχικά για λόγους τακτικής αλλά και λόγω της βαθύτερης κατανόησης του θρησκευτικού φαινόμενου εξαιτίας των ιδιαίτερων ιστορικών του καταβολών, μπόρεσε να επιδιώξει έναν διάλογο με την θεολογία και τον χριστιανικό κόσμο.

---

[343] Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.82
[344] Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.312.

Εδώ μπορούμε να εντάξουμε νεομαρξιστές θεωρητικούς όπως τον Έρνστ Μπλοχ που οι έννοιες που θα επεξεργαστεί στο έργο του, όπως η έννοια της «Ελπίδας», θα παίξει σημαντικό ρόλο στις θεολογικές επεξεργασίες της λεγόμενης «θεολογίας της Ελπίδας» του προτεστάντη Γερμανού καθηγητή συστηματικής θεολογίας Γιούργκεν Μόλτμαν (Jürgen Moltmann: 1926-),[345] αλλά και στην «Πολιτική Θεολογία» του Μετς, της Ντόροθυ Σολ (Dorothee Steffensky-Sölle: 1929-2003) και πολλών άλλων. Αν ο μαρξισμός θέτει στη θεολογία και την Εκκλησία μια πρόκληση κατηγορώντας τες άλλοτε ως την «Ηθική των Κυρίων» και άλλοτε ως μορφή της αλλοτριωμένης συνείδησης, ως τον: *«[…] στεναγμό του καταπιεσμένου πλάσματος, την καρδιά ενός άκαρδου κόσμου […] ως το όπιο του λαού»*,[346] και αν ο Νίτσε (Friedrich Nietzsche) θέτει μια δεύτερη πρόκληση κατηγορώντας το χριστιανισμό για «Ηθική των σκλάβων»,[347] ο νεομαρξισμός του Έρνστ Μπλοχ, του Γάλλου φιλοσόφου Ροζέ Γκαροντύ (Roger Garaudy: 1913-2012), του Λέζεκ Κολακόφσκι (Leszek Kolakowski: 1927-2009), του Μίλαν Μάκοβετς (Milan Machovec: 1925-2003), κ.α., έρχεται να θέσει την πρόκληση του διαλόγου και της βαθύτερης αλληλοκατανόησης. Να καλέσει τον μαρξισμό να εγκαταλείψει τον δογματισμό του που φυσιολογικά οδηγεί στην αντιπαράθεση με την Εκκλησία και να αναγνωρίσει στον χριστιανισμό μια απελευθερωτική πλευρά. Αυτό το «ασεβές βάθος» του χριστιανισμού που του αναγνώριζε και ο Μαρξ,[348] καλείται να πραγματώσει μέσα από μια επαναστατικότητα ενάντια στο «Θεό των Κυρίων» και της «Εκκλησίας των Κυρίων» χωρίς να αποδεχτεί το ρόλο του «Θεού των σκλάβων» ή της «Εκκλησίας των δούλων». Ο Χριστός δεν είναι ούτε «Κύριος», ούτε «Σκλάβος». Η κριτική του μαρξισμού και του Νίτσε αστοχεί μπροστά στον ελευθερωτή Χριστό, τον φορέα της επαναστατικής πράξης που φέρνει τον ουρανό στη γη σύμφωνα με τον Μπλοχ.[349] Στους νεομαρξιστές η επανάσταση είναι κυρίως πολιτιστική και όχι πολιτικοκοινωνική. Και στον

---

[345] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.349. Επίσης για τον σημαντικό Γερμανό θεολόγο Βόλφαρτ Πάννεμπεργκ (Wolfhart Pannenberg: 1928-) η θεολογία ξαναβρίσκει το θάρρος της εσχατολογικής ελπίδας χάρη στον Μπλοχ (Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.,* σελ.110).

[346] Marx Karl, *Κριτική της Φιλοσοφίας του Δικαίου του Χέγκελ*, στο: Marx Karl- Engels Friedrich, *Για τη Θρησκεία, ο.π.,* σελ.68.

[347] Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.,* σελ.93-96.

[348] Κεφαλής Χρήστος, «Ο ιρασιοναλισμός, ιδεολογικό εργαλείο της αντίδρασης και του φασισμού: από τον Σοπενχάουερ και τον Νίτσε ως τις μέρες μας», *Μαρξιστική Σκέψη,* τόμος 10, Ιούλιος Σεπτέμβριος 2013, σελ.334.

[349] Πολλοί άλλοι νεομαρξιστές και αναρχικοί φιλόσοφοι (L.Koffer), διανοούμενοι και ακτιβιστές, κατανόησαν τον Χριστό ως επαναστάτη, ως αντάρτη, ως αναρχικό, αλλά κυρίως από μια αθεϊστική σκοπιά (χαρακτηριστικά να αναφέρουμε ότι στον Γκαροντύ η αγάπη διατηρεί μια υπερβατικότητα, αλλά δεν είναι η θεία αγάπη, η αγάπη που πηγάζει από τον Θεό. Για τον Μπλοχ η «Βασιλεία του Θεού» είναι μια θρησκευτική ουτοπία, η οποία συμβάλει στη «βασιλεία της ταυτότητας» και αντιστοιχεί σε αυτόν τον μέλλοντα κόσμο όπου θα έχει αρθεί κάθε αλλοτρίωση. Ο αθεϊσμός αυτός γίνεται αντιληπτός και ως υποβάθμιση του μεταφυσικού επέκεινα –είτε υπάρχει, είτε δεν υπάρχει- μπροστά στην επαναστατική αναγκαιότητα του «εδώ και τώρα». Η εσχατολογική προοπτική αν και διατηρείται, εντούτοις ιστορικοποιείται στους όρους της κάθε συγκεκριμένης κοινωνίας. Ο Χριστός ήταν επαναστάτης που δεν γνώριζε ιεραρχία, ηθική, προνόμιο ή κάποιον δικαστή Θεό-Πατέρα. Η επαναστατική αγάπη που κομίζει στον κόσμο σύντομα όμως μεταστρέφεται και γίνεται «θρησκεία της αγάπης» και μετά θεσμική Εκκλησία ενώ η ισότητα και η επί του όρους ομιλία μετατρέπεται σε ιεραρχία. Οι χριστιανοί πρέπει συνεπώς να επιστρέψουν στην επαναστατική πρακτική του Χριστού και να συνεργαστούν με τους μαρξιστές (Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.,* σελ.100, 104, 105, 110). Η πίστη κινεί τον άνθρωπο και γίνεται επαναστατική πρακτική διαρκούς αλλαγής, ενώ συγκροτεί την «Ελπίδα» για το μέλλον. Έλλειψη πίστης σημαίνει έλλειψη επαναστατικότητας, έλλειψη επιθυμίας και ελπίδας για αλλαγή. Αν και αυτή η «Ελπίδα» γίνεται αντιληπτή για τον Γκαροντύ ως ο εσχατολογικός χαρακτήρας της επανάστασης, εντούτοις η αλλαγή που προσμένει συντελείται «εδώ και τώρα», είναι μια ιστορική αλλαγή*: «Η επαναστατική παράδοση του Joachim de Fiore μέχρι τον J.Hus και τον Thomas Münzer και μέχρι την σημερινή «Θεολογία της ελπίδας» και την «Πολιτική Θεολογία» δέχεται ότι η βασιλεία του Θεού δεν κατανοείται σαν ένας άλλος κόσμος, αλλά σαν ένας κόσμος αλλιώτικος, αλλαγμένος μέσω των δικών μας προσπαθειών […] η βασιλεία του Θεού δεν ήταν μια υπόσχεση, στην εκπλήρωση της οποίας έμενε ο άνθρωπος απαθής, αλλά μια αποστολή που είναι για πραγμάτωση […] η ανθρώπινη ιστορία είναι ο μοναδικός «τόπος» όπου ιδρύεται η βασιλεία του Θεού. Ο νέος ουρανός και νέα γη δε θα πραγματοποιηθούν στον ουρανό […]»* (Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, *ο.π.,* σελ.102. Είναι βέβαια ξεκάθαρη η διαφορά του Γκαροντύ από τη «θεολογία της απελευθέρωσης» για την οποία η «Βασιλεία του Θεού» κινητοποιεί τις πράξεις «εδώ και τώρα» αλλά δεν πραγματώνεται «εδώ και τώρα»). Για τον Μπλοχ η «Ελπίδα» είναι συνδεδεμένη με τη θρησκεία και με την επανάσταση. Όπου υπάρχει «Ελπίδα» υπάρχει μια θρησκευτικού τύπου πίστη. Συνεπώς θα μπορούσαμε να συνάγουμε το συμπέρασμα ότι η «Ελπίδα» προκύπτει από την πτωτική κατάσταση του κόσμου ως η επιθυμία και η πεποίθηση για την αλλαγή του. Η θρησκεία υποσχόμενη έναν καλύτερο κόσμο εκφράζει την «Ελπίδα» για την έλευση του. Η ισχυρή χριστιανική πίστη, εκφράζει μια ισχυρή ενεργητικότητα που πηγάζει από την δύναμη της «Ελπίδας. Αυτή η οπτική επιτρέπει έναν διάλογο του νεομαρξισμού με τον χριστιανισμό και τη θεολογία, αλλά τον καθιστά

πολιτισμό κυρίαρχο ρόλο παίζει η θρησκεία. Η πολιτισμική επανάσταση είναι επανάσταση και στον τρόπο που θρησκεύει η επαναστατημένη κοινωνία.

Η τάση αυτή διαλόγου χριστιανισμού και μαρξισμού θα υποστηριχτεί ένθερμα στην Ιταλία από τον ηγέτη του ιταλικού κομμουνιστικού κόμματος Πάλμιρο Τολιάτι (Palmiro Togliatti: 1893-1964), ενώ από την πλευρά του χριστιανισμού το εγχείρημα θα το υποστηρίξει ο Άντζελο Ρονκάλλι (Angelo Roncalli: 1881-1963), ο μετέπειτα φιλελεύθερος και εκσυγχρονιστής πάπας Ιωάννης ΚΓ΄(23ος). Το νέο στοιχείο: *«[…] στην αντιμετώπιση της Χριστιανικής πίστης από την πλευρά των μαρξιστών ήταν η αναγνώριση της, όπως είπε ο Τσέζαρε Λουπορίνι (Cesare Luporini), σαν «[…] ένα δόγμα απελευθέρωσης του ανθρώπου […]»*.[350] Αυτό που είδαν ξανά οι μαρξιστές στο διάλογο εκείνο: *«[…] ήταν η διπλή λειτουργία της θρησκείας, δηλαδή, σαν παράγοντα συγκάλυψης της πραγματικότητας από τη μια, στην υπηρεσία της αστικής αδικίας, αλλά και σαν απελευθερωτική δύναμη από την άλλη»*.[351] Αυτή η απελευθερωτική δύναμη της θεολογίας, ειδικά μετά τη «Β΄Βατικανή Σύνοδο» και τον πνευματικό φιλελευθερισμό της, αλλά και τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» το 1968 και τον κοινωνιοκεντρισμό της, θα προκαλέσει το άμεσο ενδιαφέρον και της λατινοαμερικάνικης αριστεράς. Κυρίως όμως κινητοποιεί στον κοινωνικό αγώνα, ιερείς, επισκόπους, μοναχούς και λαϊκούς χριστιανούς πολλοί εκ των οποίων συσχετίζονται με διάφορος τρόπους με τον μαρξισμό.

Σε αυτή τη σχέση μαρξισμού και θεολογίας τέσσερα χαρακτηριστικά γεγονότα θα παίξουν τεράστιο ρόλο, ταυτόχρονα με τη σχετική «φιλελευθεροποίηση» της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας και του σοβιετικού μαρξισμού. Το πρώτο γεγονός και σημείο ορόσημο είναι η νίκη της Κουβανικής επανάστασης το 1959 που θέτει τη σύγχρονη πολιτική ιστορία της Λατινικής Αμερικής σε ένα «πριν» και ένα «μετά».[352]

Το δεύτερο γεγονός συμβαίνει το 1961 και: *«[…] ήταν η Σινο-Σοβιετική ρήξη, η οποία ανάμεσα στ΄άλλα επιτάχυνε την εσωτερική αποσύνθεση των παραδοσιακών Κομμουνιστικών Κομμάτων και οδήγησε στη δημιουργία νέων και πιο ριζοσπαστικών επαναστατικών ομάδων».*[353] Ένα σύνολο από μαοϊκά αγροτικά

ανολοκλήρωτο και εν μέρει προβληματικό. Αποζητά μια «θεολογία της επανάστασης» με πίστη στην επαναστατική ρήξη με το παρόν και στην οικοδόμηση μιας «Βασιλείας» όπου η αλλοτρίωση θα έχει εξοριστεί, μια «Βασιλεία» χωρίς Θεό. Εντάσσει όλη την ύπαρξη του ανθρώπου μέσα στην ιστορία και απορρίπτει την εσχατολογική προοπτική, αφού την ενσωματώνει ως «Ελπίδα» δυνατότητας μετασχηματισμού αυτού του κόσμου. Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» η επαναστατικότητα είναι και προσωπική και κοινωνική, και ιστορική και εσχατολογική, και ταυτόχρονα όλες οι ποιότητες της εμπλουτίζονται από το γεγονός της πίστης στο Θεό και όχι από την πίστη γενικά και αφηρημένα, ως η κατεξοχήν κινητήρια δύναμη αυτής της προσωπικής και κοινωνικής «Μεταμόρφωσης». Αυτή η διαφοροποίηση βέβαια δεν είναι καθόλου αποτρεπτική του διαλόγου και της συνεργασίας ανάμεσα στον μαρξισμό και τη θεολογία, αλλά καταδεικνύει μια θεμελιώδη διαφορά. Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» η «Βασιλεία του Θεού» δεν μπορεί να υπάρξει ως «Βασιλεία του ανθρώπου» όπως στον μαρξισμό, χωρίς τον Θεό. Διότι η «Βασιλεία» γίνεται εφικτή από τη χάρη του Θεού και όχι από τις δυνάμεις του ανθρώπου όπως στον μαρξισμό. Αυτή η θέση σημαίνει ότι αν αφαιρέσουμε τον Θεό και την «θεία Χάρη» η «Βασιλεία του ανθρώπου» είναι υπαρκτική αδυνατότητα και αυτή η αδυνατότητα ισχύει ακέραια μέσα στην ιστορία, σε αντίθεση με τον Μπλοχ που θέλει να την πραγματώσει εντός της. Συνεπώς για έναν μαρξιστή η θεολογική θέση είναι εκ των πραγμάτων θέση συντηρητική που τοποθετεί τον κόσμο στη σφαίρα του τραγικού και όχι στη σφαίρα της προόδου. Αυτό βέβαια για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» και για τον ελευθερωτή Χριστό δεν ισχύει. Διότι, το ότι δεν μπορεί να υπάρξει το «απόλυτο» μέσα στην ιστορία, δηλαδή η «Βασιλεία του Θεού» δεν σημαίνει καθόλου ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμία εξέλιξη αλλά και καμία πρόοδος. Οι «διαρκείς απελευθερώσεις» της «θεολογίας της απελευθέρωσης» έχουν αυτό ακριβώς το νόημα. Ο αγώνας της δε θα διεξάγονταν αν δεν υπήρχε η πίστη, η «Ελπίδα», στην δυνατότητα της βελτίωσης των ανθρώπινων συνθηκών. Ο τρόπος εξάλλου του ενανθρωπισμένου Χριστού υπάρχει ως οδός σωτηρίας για τον άνθρωπο «εδώ και τώρα» αλλά και ως προετοιμασία για την καθολική, ολοκληρωμένη σωτηρία στα έσχατα. Σε κάθε περίπτωση όταν κατανοείται η θέση του άλλου, οι κοινοί τόποι αρκούν για κάθε επικοινωνία και κοινωνία ανάμεσα στο μαρξισμό και τη θεολογία. Αν απαιτούνταν κάτι παραπάνω, ενδεχομένως να έχαναν και ο μαρξισμός και ο χριστιανισμός την ετερότητα και το διακριτό, αλλά όχι κατ΄ανάγκη και ανταγωνιστικό, περιεχόμενο τους.

[350] Dorothee Sölle, «Ο χριστιανο-μαρξιστικός διάλογος της δεκαετίας του ΄60», *ο.π.*, σελ.25. Ο Λουπορίνι ήταν φιλόσοφος, μαρξιστής και μέλος του κομμουνιστικού κόμματος Ιταλίας.

[351] Dorothee Sölle, «Ο χριστιανο-μαρξιστικός διάλογος της δεκαετίας του ΄60», *ο.π.*, σελ.26.

[352] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.*, σελ.209. Λέει ο Γκουτιέρρεζ: *«[…] μετά από μια περίοδο αποπροσανατολισμού ξεκίνησε μια διαδικασία έντονης ριζοσπαστικοποίησης. Εδώ, καταλυτικό ρόλο έπαιξε η Κουβανέζικη επανάσταση. Με ορισμένες επιφυλάξεις, η επανάσταση αυτή αποτελεί το διαχωριστικό ορόσημο της πρόσφατης Λατινοαμερικάνικης ιστορίας»* (Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.118-119).

[353] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.118-119.

αντάρτικα και ριζοσπαστικές πολιτικές οργανώσεις στα αστικά κέντρα εμφανίζονται στην Λατινική Αμερική. Ενσωματώνοντας στον επαναστατικό τους ριζοσπαστισμό σε κεντρική πολιτική θέση τα πολιτιστικά προβλήματα της περιοχής που γεννήθηκαν και δραστηριοποιούνται και αναδεικνύοντας την ιδιαιτερότητα και τη σημασία τους, θα βρεθούν πιο κοντά στα χριστιανικά στρώματα που διατηρούν πάντα ισχυρό πολιτισμικό φορτίο. Διαμορφώνεται ένας αριστερός ριζοσπαστισμός με λατινοαμερικάνικα χαρακτηριστικά. Πολλές πολιτικές και κοινωνικές οργανώσεις αλλά και διανοούμενοι συσχετίζουν το νέο-αποκιοκρατικό πρόβλημα με το εθνικοαπελευθερωτικό αίτημα, συνδέοντας την τοπική ιδιαιτερότητα και το πολιτιστικό της στοιχείο με το κοινωνικό και το ταξικό ζήτημα αλλά και με το πολιτικό πρόβλημα της ανεξαρτησίας και της αυτοδιάθεσης. Ταυτόχρονα επιδεικνύουν μια άμεσα δυναμική και αγωνιστική διάθεση. Αυτή η κοινωνική και πολιτική ενεργητικότητα ευρύτερων λαϊκών στρωμάτων δημιουργεί προνομιακό πολιτικό χώρο σε αυτές τις οργανώσεις ώστε να ενισχύσουν τις συμμαχίες τους με τα αναδυόμενα ριζοσπαστικά θεολογικά λαϊκά ρεύματα. Πολλές φορές εξάλλου, οι άνθρωποι που εμπλέκονται στις μαρξιστικές και τις χριστιανικές οργανώσεις είναι οι ίδιοι άνθρωποι. Θα ήταν αδύνατο εξάλλου τόσο για τον μαρξισμό όσο και για τη θεολογία να διατηρήσουν τον χαρακτήρα τους «καθαρό» και αναλλοίωτο καθώς συναντιούνται με πλατύτερα λαϊκά στρώματα και «βαπτίζονται» στον αγώνα μαζί τους. Αυτή η συνάντηση με τις λαϊκές αγωνίες και πραγματικότητες είναι πιο εύκολη με τις μαοϊκές οργανώσεις.

Δε θα ριζοσπαστικοποιηθούν μόνο πολλές αριστερές και μαρξιστικές ομάδες. Πολλές χριστιανικές ομάδες θα ριζοσπαστικοποιηθούν και αυτές. Κάποιες θα δεχτούν τον μαρξισμό χωρίς ιδιαίτερη κριτική διάθεση, εντελώς απροϋπόθετα, ως το κατεξοχήν κοινωνιολογικό εργαλείο ερμηνείας των κοινωνικών σχέσεων, αλλά και ως το αδιαμφισβήτητο πολιτικό εργαλείο της απελευθέρωσης από την ταξική καταπίεση και την αποικιοκρατική εξάρτηση. Κάποιες άλλες χριστιανικές οργανώσεις, και ομάδες θα προσεγγίσουν τον μαρξισμό ως σημαντικό ερμηνευτικό κοινωνιολογικό εργαλείο, μαζί όμως με άλλα, και θα ασπαστούν κάποιες μόνο από τις αναλυτικές του κατηγορίες όπως θα κάνει η πλειοψηφία των θεολόγων και των ομάδων της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Στην πρώτη κατηγορία της άκριτης αποδοχής του μαρξισμού μπορούμε εν μέρει να εντάξουμε τις ομάδες που συμμετείχαν στη συνάντηση των «Χριστιανών για τον Σοσιαλισμό» (Christians for Socialism) στο Σαντιάγκο της Χιλής τον Απρίλιο του 1972. Η συνάντηση αυτή είναι το τρίτο μεγάλο γεγονός που συνέβαλλε στη σχέση μαρξισμού και θεολογίας. Στη συνάντηση απορρίπτονται οι ρωμαιοκαθολικοί «τρίτοι δρόμοι» της επίσημης Εκκλησίας ανάμεσα στον καπιταλισμό και τον σοσιαλισμό και γίνεται αποδεκτός ο μαρξισμός τόσο ως αναλυτική, όσο και ως επαναστατική μέθοδος. Η συνάντηση θα παίξει κομβικό ρόλο στην άνοδο στην εξουσία του Σαλβαντόρ Αλλιέντε, θα επηρεαστεί και θα επηρεάσει βαθύτατα τη «θεολογία της απελευθέρωσης», συμβάλλοντας καθοριστικά στη ριζοσπαστικοποίηση των χριστιανών στη Λατινική Αμερική. Στη συνάντηση της Χιλής, η θέση ότι η ταξική πάλη και η χριστιανική ενότητα είναι ασύμβατες απορρίπτεται.[354] Αποδέχονται οι συμμετέχοντες ότι έχουν επιδοθεί σε: *«[…] μία νέα ανάγνωση της Βίβλου και της χριστιανικής παράδοσης, η οποία παρουσιάζει με νέο τρόπο τα βασικά θέματα και σύμβολα της χριστιανοσύνης με τέτοιο τρόπο που δεν αναιρεί τη χριστιανική δέσμευση στην επαναστατική διαδικασία, αλλά αντίθετα, την βοηθά να την προσεγγίσει δημιουργικά»*.[355]

[354] Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.377.

[355] Από το κείμενο της συνάντησης: «Cristianos por el socialismo», Final document, σελ.13 (στο: Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *ο.π.*, σελ.377).

Το τέταρτο, τέλος, μεγάλης σημασίας γεγονός που συνέβαλλε στη σχέση μαρξισμού και θεολογίας, είναι η σχεδόν σαφής υποστήριξη της επίσημης Εκκλησίας της Νικαράγουας στην επανάσταση των Σαντινίστας πριν την επιτυχία της, στο οποίο έχουμε ήδη αναφερθεί.

Αυτά τα γεγονότα μέσα στη λατινοαμερικάνικη πραγματικότητα αναπτύσσουν ιστορικά ανάμεσα στον μαρξισμό και τον χριστιανισμό μια σχέση που υπερβαίνει σταδιακά την τακτική συμμαχία και καθίσταται εν τέλει στρατηγική. Ο αριστερός Γάλλος δημοσιογράφος Ρεζίς Ντεμπρέ δίνει το στίγμα της πολιτικής γραμμής που κατά τη γνώμη του πρέπει να κρατά η αριστερά απέναντι στην Καθολική Εκκλησία: *«Δεν πρέπει να ακολουθούμε σεχταριστική πολιτική απέναντι των καθολικών στη φάση αυτή της πάλης, αλλά ούτε και στα επόμενα χρόνια»*.[356] Και αφού περιγράφει την επαναστατική δράση του ιερέα Καμίλο Τόρρες, καταλήγει με την εξής αποστροφή: *«Οι καθολικοί, όπως όλοι οι άλλοι, πρέπει να διαδραματίσουν επαναστατικό ρόλο και ίσως πιο σημαντικό χάρη, στις ηθικές ιδιότητες που μπορεί να έχει ένας πιστός καθολικός»*.[357]

Αργότερα ο Φιντέλ Κάστρο, ανοίγοντας τον δικό του κύκλο ανάλυσης για τη θεολογία και τους χριστιανούς, διακήρυσσε ότι: *«[…] στο αντι-ιμπεριαλιστικό μέτωπο υπάρχει θέση για όλους»*,[358] ενώ για τη συμμαχία μαρξιστών και χριστιανών ότι δεν είναι απλά ζήτημα τακτικής, αλλά ότι: *«Θα θέλαμε να είμαστε σύμμαχοι σε ζητήματα στρατηγικής, που σημαίνει οριστικοί σύμμαχοι»*.[359] Μάλιστα αναφερόμενος στο κλίμα της εποχής που επέτρεπε ακόμα μεγαλύτερες προσδοκίες σημείωνε: *«[...]μερικοί θρησκευτικοί ηγέτες στη Νικαράγουα μας ρώτησαν γιατί […] μονάχα στρατηγική συμμαχία, γιατί να μη μιλάμε για ενότητα μαρξιστών-λενινιστών και χριστιανών; Δεν ξέρω τι λένε οι ιμπεριαλιστές γι΄αυτό. Αλλά εγώ είμαι απολύτως σίγουρος ότι η συνταγή αυτή είναι κάτι παραπάνω από εκρηκτική»*.[360] Η ιστορία απέδειξε ότι ο Φιντέλ είχε δίκιο. Όποτε η σχέση αυτή υλοποιούνταν γιατί απαντούσε σε πραγματικές ιστορικές και κοινωνικές ανάγκες, το μείγμα ήταν εκρηκτικό. Επίσης απέδειξε η ιστορία, ότι αυτή η σχέση παραμένει ιδιαίτερα δύσκολη στο να υλοποιηθεί με ειλικρίνεια και να παγιωθεί στο χρόνο.

Η μαρξίστρια Ντόροθυ Σολ περιγράφοντας τις σχέσεις μαρξισμού και θεολογίας υποστηρίζει ότι: *«Το δρομολόγιο της πορείας έχει καταγραφεί: από τους αναθεματισμούς στο διάλογο ήταν το πρώτο βήμα, από το διάλογο στη συμμαχία το δεύτερο. Ωστόσο, υπάρχει κι ένα τρίτο βήμα που πολλοί ήδη το έχουν κάνει, άλλοι ακόμα διστάζουν: το βήμα προς μια νέα Χριστιανική-σοσιαλιστική ταυτότητα»*.[361] Το τρίτο αυτό βήμα υλοποιήθηκε σε σημαντικό βαθμό σε κάποιο τμήμα της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Το πρόβλημα έκτοτε δεν θα είναι η

---

[356] Debray Regis, *Λατινική Αμερική: Προβλήματα Επαναστατικής Στρατηγικής,* Αθήνα, Καρανάση, 1975, στο: http://larkoslarkou.org.cy/e-book_theologia.shtml, πρόσβαση: 13/2/2013.

[357] Debray Regis, *Λατινική Αμερική: ο.π.*, 1975, στο: http://larkoslarkou.org.cy/e-book_theologia.shtml, πρόσβαση: 13/2/2013.

[358] www.larkoslarkou.org.cy/e-book_theologia.shtml, πρόσβαση: 27/1/2013.

[359] Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.68.

[360] Δημοσιευμένο στην εφημερίδα Granma στις 28/7/80, στο: Schultz Kathleen, «Μια παρουσίαση της χριστιανικής αριστεράς στις Η.Π.Α.», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση*, Γόρδιος, Αθήνα, 1984, σελ.86.

[361] Dorothee Sölle, «Ο χριστιανο-μαρξιστικός διάλογος της δεκαετίας του ΄60», στο συλλογικό: *Αριστερά και θρησκεία: η θεολογία της απελευθέρωσης*, μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, ειδική έκδοση Μηνιαία Επιθεώρηση (Monthly Review), Γόρδιος, Αθήνα, 1984, σελ.31. Αυτή η κοινή ταυτότητα είχε τα ερείσματα της από πολύ παλιά. Ενδεικτικά, όπως ήδη έχουμε δει, στη Λατινική Αμερική θα ενεργοποιηθεί η παράδοση των χριστιανικών επαιτικών χριστιανικών ταγμάτων. Το ζήτημα της «ευαγγελικής φτώχειας» συνταράσσει την καθολική εκκλησία στις συγκρούσεις του παπικού θρόνου με τα επαιτικά τάγματα, κυρίως με αυτά των φραγκισκανών, την εποχή του ύστερου μεσαίωνα. Το πρόβλημα τέθηκε πάνω στο αν ο Χριστός και οι απόστολοι είχαν ή όχι ιδιοκτησία και αν κατά συνέπεια θα έπρεπε να είχε ο πάπας και οι πιστοί. Η θέση των φραγκισκανών ήταν πως όχι. Όλα τα αγαθά είναι κοινά. Η έννοια του κοινού (common) θα φέρει κοντά τον ανθρωποκεντρισμό και κοινωνιοκεντρισμό του σοσιαλιστικού ή και κομμουνιστικού μαρξισμού και αυτόν του θυσιαστικού χριστιανισμού. Χαρακτηριστικά ο Ερνέστο Καρντενάλ θα δηλώσει: *«Δεν υπάρχει ασυμβίβαστο ανάμεσα στο μαρξισμό και το χριστιανισμό. Δεν πρόκειται για όμοια πράγματα· είναι διαφορετικά αλλά όχι ασυμβίβαστα […] είμαι μαρξιστής χάρις στο Χριστό και στο Ευαγγέλιο του. Αυτό που με οδήγησε στο μαρξισμό δεν είναι η ανάγνωση του Μαρξ, αλλά περισσότερο η ανάγνωση του Ευαγγελίου. Το Ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού με έκανε μαρξιστή […] είμαι ένας μαρξιστής που πιστεύει στο Θεό, που ακολουθεί το Χριστό και που είναι επαναστάτης για τη Βασιλεία του»* (Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *ο.π.*, σελ.154).

ύπαρξη μιας τέτοιας ταυτότητας, αλλά οι προσδοκίες που δημιουργούσε και οι συνέπειες της μη πραγμάτωσης τους μέσα στην ιστορία.

Συνεπώς, ο διάλογος και η συμμαχία μεταξύ χριστιανισμού και μαρξισμού στη Λατινική Αμερική, δεν οφείλεται μόνο στο κοινό αξιακό τους φορτίο, και την συγγενική τους ανθρωπολογία και κοσμοθεώρηση ως μιας εμπειρικά διαπιστωμένης αλήθειας του τρόπου που υπάρχει ιστορικά και κοινωνικά ο άνθρωπος. Ούτε ήταν συνέπεια μιας ιδεολογικής τοποθέτησης κάποιων αριστερών ιερέων οι οποίοι γοητεύτηκαν από τον μαρξισμό και ήθελαν να δουν την ιδεολογία τους να εφαρμόζεται στην πράξη ή τα θεωρητικά τους σχήματα να κατακτούν ακαδημαϊκές κορυφές. Αντίθετα, αυτοί οι θεολόγοι αναζήτησαν θεωρητικά εργαλεία από τις σύγχρονες επιστήμες για να ερμηνεύσουν, να κατανοήσουν την κοινωνική καταπίεση των πληθυσμών, την πολιτική και πολιτισμική βία που τους ασκούνταν, την κατάσταση της φτώχειας και της εξαθλίωσης, αλλά και τη διαρκή αντίσταση των «μη-ατόμων» της Λατινικής Αμερικής. Ταυτόχρονα αναζήτησαν κοινωνικές και πολιτικές πρακτικές που να ευνοούν την αλλαγή της κατάστασης αυτών των «μη-ατόμων». Ο μαρξισμός πρόσφερε στην εποχή αυτή πειστικές απαντήσεις και στις δύο αναζητήσεις.

3.3.2. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» και η λατινοαμερικάνικη σοσιαλιστική πολιτική επιλογή.

Η πολιτική πρόκληση για σημαντικό μέρος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» και η ριζοσπαστικοποίηση πολλών κοινωνικών και πολιτικών χριστιανικών ομάδων, συνδέεται άμεσα με τη σοσιαλιστική προοπτική. Ο Γκουτιέρρεζ είναι σαφής ως προς αυτό: *«[…] οι ομάδες και τα άτομα που έχουν υψώσει το λάβαρο της Λατινοαμερικάνικης απελευθέρωσης, κατά κύριο λόγο, εμπνέονται από σοσιαλιστικές απόψεις. Και οπωσδήποτε ο σοσιαλισμός αντιπροσωπεύει την πιο θετική και μακρόπνοη αντιμετώπιση του ζητήματος».*[362] Το «ζήτημα» στο οποίο αναφέρεται ο Γκουτιέρρεζ είναι το πρόβλημα της πραγματικότητας των αμαρτωλών κοινωνικών δομών και της αναγκαιότητας και επιθυμίας της μεταμόρφωσης τους. Η σοσιαλιστική μεταμόρφωση των δομών είναι η θετικότερη από όλες τις άλλες πιθανές αλλαγές, γιατί είναι η πιο συμβατή πολιτική και κοινωνική μορφή με τον χριστιανικό τρόπο ζωής στη γη. Ο Φράϊ Μπέττο σημειώνει: *«Ήθελα να πω ότι, από την άποψη του Ευαγγελίου, η σοσιαλιστική κοινωνία που δημιουργεί τις προϋποθέσεις για τη ζωή του λαού, πραγματοποιεί ασυνείδητα αυτό που εμείς, οι άνθρωποι της πίστης, ονομάζουμε προγράμματα του Θεού στην ιστορία».*[363] Η ελπίδα της Ντόροθυ Σολ για μια νέα χριστιανική-μαρξιστική ταυτότητα φαίνεται να συντελείται με τη «θεολογία της απελευθέρωσης».

Το πρόβλημα που προκύπτει θεολογικά, είναι κατά πόσο η «θεολογία της απελευθέρωσης» μετατρέπεται μέσα από αυτή την πολιτική προτίμηση για την κοινωνική οργάνωση σε επαναστατική πολιτική ιδεολογία. Αυτή η «παραμόρφωση» της είναι εμφανής σε ορισμένες εκφράσεις κάποιων χριστιανικών οργανώσεων του εν λόγω θεολογικού ρεύματος που άκριτα ενσωματώθηκαν ή ασπάστηκαν τον μαρξισμό. Είναι όμως κύριο χαρακτηριστικό της «θεολογίας της απελευθέρωσης» η διολίσθηση της σε πολιτική ιδεολογία;

Είναι γεγονός η σχέση μεγάλου μέρους της «θεολογίας της απελευθέρωσης» με τον μαρξισμό ως το κατεξοχήν ερμηνευτικό πολιτικό και κοινωνιολογικό εργαλείο, αλλά και η προτίμηση στη σοσιαλιστική προοπτική του κοινωνικού σχηματισμού. Όμως το ζήτημα του μαρξισμού για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν τίθεται όπως το αντιλαμβάνεται η βατικάνεια οδηγία του 1984, ως ένα πρόβλημα νόθευσης της χριστιανικής πίστης και ιδεολογικοποίησης της. Ο μαρξισμός για τους θεολόγους δεν είναι ερμηνευτική αρχή που λειτουργεί a priori για τη θεολογική σκέψη, αλλά αναλυτικό και ερμηνευτικό κοινωνιολογικό «εργαλείο» για την κατανόηση

[362] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.120.
[363] Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η θρησκεία, ο.π.,* σελ.280.

της συγκεκριμένης κοινωνικής κατάστασης. Η σπουδαιότητα που αναγνωρίζει στην πρακτική της κοινωνικής απελευθέρωσης και στον μαρξισμό, είναι συγκυριακή και ιστορική προτεραιότητα. Αναδύεται a posteriori μέσα στις συγκεκριμένες υλικές συνθήκες της Λατινικής Αμερικής, και όχι a priori ως μια διιστορική πραγματικότητα της ανθρώπινης κατάστασης που προσδιορίζει τη θεολογία εσαεί. Καθώς η θεολογική σκέψη και πρακτική δημιουργείται μέσα στην ιστορική κατάσταση της σύγκρουσης της Λατινικής Αμερικής θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι η μαρξιστική αρχή της «ταξικής πάλης» τίθεται στην αφετηρία της σκέψης και της πρακτικής αυτής, εμποτίζοντας την διαρκώς με την παρουσία της. Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» όμως η a priori αρχή δεν είναι η «ταξική πάλη» ή οι σχέσεις εξάρτησης των χωρών, αλλά η «πίστη» και η «αγάπη». Η πολιτική και η κοινωνική κατάσταση γίνονται τα a posteriori (δεύτερη ενέργεια) άμεσα πεδία του επιστητού της εμπειρικής ενασχόλησης της a priori (πρώτη ενέργεια) της πίστης και της αγάπης της εν Χριστώ ζωής. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι ένας συνθετικός πρακτικός λόγος που δεν εγκαταλείπει κανένα πρακτικό, υλικό πεδίο του επιστητού έξω από την ανάλυση της, πάντα υπό το φως της πίστης: *«Σε αυτό το νοηματικό πλαίσιο η θεολογία θα είναι ένας κριτικός στοχασμός με αφετηρία (desde) και περί (sobre) την ιστορική πρακτική σε σύγκριση με το λόγο του Κυρίου που γίνεται αποδεκτός και βιώνεται εν πίστει»*.[364]

Επιπλέον, ο μαρξισμός δεν είναι καν το μοναδικό «εργαλείο» ανάλυσης και πολιτικής πρακτικής, αλλά χρησιμοποιείται μαζί με άλλα (ψυχανάλυση, φιλοσοφία, πολιτισμικές σπουδές κ.α.). Δεν υπάρχει συνεπώς μια άκριτη ενσωμάτωση του στη θεολογική σκέψη, αντίθετα συντελείται μια κριτική χρήση, αλλά και υπέρβαση του, μέσα από μια συνθετική πράξη συσχέτισης.[365] Η κοινωνιολογική μαρξιστική ματιά της «θεολογίας της

[364] Gustavo Gutierrez, *La Forza storica dei poveri*, Μπρέσια, 1981, σελ.75, στο: Gibellini Rosino, *Η Θεολογία του Εικοστού Αιώνα, ο.π.,* σελ.433.

[365] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.468. Για τον ιερέα Καμίλο Τόρρες που θα αναπτύξει ριζοσπαστική δράση και θα αποδεχτεί την επαναστατική βία, αυτή η συμμαχία ή καλύτερα ο διάλογος και η σύνθεση θεολογίας και μαρξισμού, δεν είναι συνέπεια μιας αγαστής συμφωνίας και ιδεολογικής ταύτισης. Δεν είναι μια άκριτη, απροϋπόθετη παραχώρηση και προσχώρηση της θεολογίας στον μαρξισμό. Δε θα μπορούσε εξάλλου να συμβεί κάτι τέτοιο, διότι για τον Τόρρες ο μαρξισμός έχει πλεονεκτήματα, αλλά και μειονεκτήματα. Πλεονεκτεί στο λαϊκό προσανατολισμό του και στην αξία της κοινωνιολογικής ανάλυσης των υπανάπτυκτων και των αναπτυσσόμενων κοινωνιών, ενώ τα μέλη των μαρξιστικών οργανώσεων αναπτύσσουν ικανότητες τεχνικής σχεδιοποίησης και αγωνιστική συνέπεια. Ταυτόχρονα όμως έχει και σοβαρά μειονεκτήματα, όπως ο δογματισμός του σε μεταβαλλόμενα οικονομικοκοινωνικά θέματα, ή ακόμα σε ότι αφορά τα μέσα που χρησιμοποιούν οι μαρξιστικές ομάδες για να πετύχουν τους σκοπούς τους, που παραβιάζουν τα ανθρώπινα δικαιώματα κ.α. Έτσι σε μια κατευθυνόμενη δράση από τους μαρξιστές, ο χριστιανός έχει να επιλέξει ανάμεσα στην αποχή, στο να αντιταχθεί σε αυτή τη δράση ή να συνεργαστεί. Θα συνεργαστεί: *«[…] στο μέτρο που οι ηθικές του, του το επιτρέπουν, παίρνοντας υπόψη το καθήκον που έχει να αποφεύγει μεγαλύτερα κακά και να επιζητεί το κοινό καλό»* (Camilo Torres Restrepo, *ο.π.*, σελ.64-69). Ο Γκουτιέρρεζ θα γράψει αποσαφηνίζοντας αυτή τη σχέση, ότι η ιστορική ανθρώπινη πρωτοβουλία: *«[…] πρέπει να διασφαλίσει το πέρασμα από τον καπιταλιστικό στον σοσιαλιστικό τρόπο παραγωγής, δηλαδή, πρέπει να προσανατολιστεί προς μια κοινωνία στην οποία, αφού έχει ήδη υποταχθεί η φύση, αφού έχουν δημιουργηθεί οι συνθήκες μιας κοινωνικοποιημένης παραγωγής του πλούτου, αφού έχει εξαλειφθεί ο ιδιωτικός σφετερισμός της υπεραξίας και αφού έχει εδραιωθεί ο σοσιαλισμός, τα άτομα θα μπορούν να αρχίσουν να ζουν ελεύθερα και ανθρώπινα. Αυτός ο σοσιαλισμός δεν πρέπει να είναι δογματικός και μηχανιστικός»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.136 και υποσημείωση β, σελ.516). Ο «Ιστορικός Υλισμός» μπορεί να δίνει ένα χρήσιμο επιστημονικό αναλυτικό εργαλείο, ακόμα και μια κατεύθυνση για την πολιτική και την κοινωνική οργάνωση, αλλά ταυτόχρονα παραμένει ιδιαίτερα μηχανιστικός και δογματικός. Η θεολογία δε μπορεί να συμφωνήσει με αυτές τις θέσεις απόλυτα. Ο Γκουτιέρρεζ επισημαίνει ότι πολλές φορές ο μαρξισμός εστιάζει αποκλειστικά στους οικονομικούς παράγοντες στο πλαίσιο ενός ιστορικού ντετερμινισμού. Όμως: *«[…] η ντετερμινιστική θεώρηση που ξεκινά από τον οικονομικό παράγοντα είναι τελείως ξένη προς την κοινωνική ανάλυση που χρησιμοποιείται στο πλαίσιο της «θεολογίας της απελευθέρωσης»* (Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.632, υποσημείωση 51). Γι΄αυτό η ταξική σύγκρουση χαρακτηρίζεται ως κοινωνικό γεγονός, όχι όμως ως «κινητήρια δύναμη της ιστορίας» ή ως «νόμος της ιστορίας» (Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.632, υποσημείωση 56). Συνεπώς, η «θεολογία της απελευθέρωσης» αναγνωρίζει το κοινωνικό γεγονός της ταξικής πάλης, όχι όμως τη μαρξιστική φιλοσοφική θέση ότι αποτελεί τον κατεξοχήν ιστορικό νόμο ή την βασική κινητήρια δύναμη της ιστορίας, ούτε και αποδέχεται την οικονομική ντετερμινιστική θέση των «μαρξισμών» της εποχής της. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» διατηρεί μια κοινωνιολογική ματιά, μαζί με πολλές άλλες ματιές και δεν είναι η μόνη θεολογία που το κάνει. Την ταξική σύγκρουση εξάλλου τη διαπιστώνει και το ίδιο το Βατικανό επί των ημερών του πάπα Ιωάννη Παύλου του Β΄, ο οποίος στην εγκύκλιο του για την ανθρώπινη εργασία σημειώνει: *«Είναι γνωστό ότι, καθ΄όλη αυτή την περίοδο που ακόμα δεν έχει ολοκληρωθεί, το πρόβλημα της εργασίας έχει συζητηθεί στο πλαίσιο της μεγάλης σύγκρουσης που έχει ξεσπάσει από την εποχή της βιομηχανικής ανάπτυξης (και μαζί με αυτή) ανάμεσα στον «κόσμο του κεφαλαίου» και τον «κόσμο της εργασίας», δηλαδή ανάμεσα στην ολιγάριθμη ομάδα, που ασκεί όμως μεγάλη επιρροή, των επιχειρηματιών και ιδιοκτητών ή κατεχόντων τα μέσα παραγωγής και τη μεγάλη μάζα ανθρώπων που δεν κατέχει αυτά τα μέσα αλλά αντίθετα συμμετέχει στην παραγωγική διαδικασία αποκλειστικά με την εργασία*

απελευθέρωσης» στα κοινωνικά προβλήματα της Λατινικής Αμερικής, απαντά στο αίτημα της εφικτής απελευθέρωσης στο ιστορικοκοινωνικό επίπεδο της και όχι σε αυτό της ολοκληρωμένης απελευθέρωσης που συντελείται με τη χάρη του Θεού στα έσχατα.

Η έμφαση στον πολιτικό και κοινωνικό αγώνα για την απελευθέρωση, ως μαρτυρία αγάπης μιας διαλεκτικής διαδικασίας ανακαίνισης του κόσμου και του ανθρώπου, καθιστά τη σοσιαλιστική επιλογή, μια πολιτική επιλογή που συγγενεύει σε μια συγκεκριμένη ιστορική στιγμή με τη θεολογική απαίτηση και την πίστη. Η σοσιαλιστική κοινωνία δεν αποτελεί πραγμάτωση της «Βασιλείας του Θεού» ως μιας «Σοσιαλιστικής Πολιτείας του Θεού στη γη». Ο σοσιαλισμός γίνεται αποδεκτός πολιτικά ως η πιο ανθρωποκεντρική και κοινωνιοκεντρική ιδέα για την κοινωνική θεσμική οργάνωση που αντιμετωπίζει τις δομικές αιτίες που αναπαράγουν την φτώχεια. Μια ιδέα και μια κοινωνική μορφή σχέσεων που δεν είναι όμως πανάκεια για την υπόθεση της «Σωτηρίας». Σε αυτή τη «Σωτηρία» το πρόβλημα των κοινωνικών δομών αποτελεί το πεδίο δόξης του ανθρώπου, εκεί που ενεργεί και δοκιμάζεται μαζί με τον δοκιμαζόμενο και κατατρεγμένο πλησίον. Όμως η «εν Χριστώ ελευθερία» δεν ταυτίζεται με τη «σοσιαλιστική κοινωνική χειραφέτηση». Συνεπώς, ο κοινωνικός μετασχηματισμός των δομών δεν επιφέρει αυτόματα και την ολοκληρωμένη απελευθέρωση του ανθρώπου από τον εγωισμό, τον πυρήνα της αμαρτίας στον κόσμο. Συγκροτεί όμως μια ευνοϊκή συνθήκη. Η κοινωνική και πολιτική απελευθέρωση δεν εξαντλεί τον αγώνα του επαναστατημένου ανθρώπου προς την καθολική απελευθέρωση του, όπως στον μαρξισμό. [366]

Ο μαρξισμός της «θεολογίας της απελευθέρωσης» και η σοσιαλιστική προοπτική προσαρμόζεται τελικά στις πραγματικότητες της περιοχής. Υπάρχει ένα πολιτιστικό πρωτείο έναντι του οικονομικού ή του πολιτικού, το οποίο εντάσσει τον σοσιαλιστικό μετασχηματισμό και τον μαρξισμό σ΄έναν λατινοαμερικάνικο δρόμο, όπως ακριβώς παράγει εντός του μια θεολογία για τη Λατινική Αμερική. Ο μαρξισμός και η θεολογία που ασχολούνται με τον λατινοαμερικάνικο πολιτισμό, ανακαινίζονται μέσα στο συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο του και δεν εκφράζονται μέσα σε αυτό ως αφηρημένες και γενικές αφηγήσεις. Ο σοσιαλιστικός δρόμος για τον Γκουτιέρρεζ είναι Λατινοαμερικάνικος.[367] Ας θυμηθούμε τη θέση του Μαριατεγκούι που παραθέσαμε πιο πάνω και που

της […] Έτσι λοιπόν, στο σύνολο αυτής της δύσκολης ιστορικής διεργασίας συναντάμε εξαρχής το πρόβλημα της ιδιοκτησίας» (§11 της εγκυκλίου, όπως παρατίθεται στο: Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.457), Επίσης πολύ ενδιαφέρουσα είναι η διάκριση του πάπα Ιωάννη Παύλου του Β΄, περί «πραγματικής ταξικής σύγκρουσης» και «προγραμματικής πάλης των τάξεων» ως πολιτικής στρατηγικής και ιδεολογικό πρόγραμμα (Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.,* σελ.635, υποσημείωση 59). Σε αυτή τη διάκριση μοιάζει να βρίσκεται το «κλειδί» για το πότε μια θεολογία γίνεται «πολιτική ιδεολογία». Όταν κατανοεί την «πραγματική ταξική σύγκρουση» και παρεμβαίνει σε αυτή με αγάπη και προσφορά τότε έχουμε ποιμαντικό έργο. Το πρόβλημα ανακύπτει όταν μετατρέπεται η θεολογία σε «προγραμματική πάλη των τάξεων», σε πολιτική στρατηγική και ιδεολογικό πρόγραμμα. Οι ισορροπίες είναι ιδιαίτερα δύσκολες να διατηρηθούν.

[366] Αν για τον μαρξισμό η επανάσταση θα επιλύσει τα προβλήματα που έχουν αιτίες τις κοινωνικές δομές, για τους θεολόγους της απελευθέρωσης η αιτία των δομών είναι η αμαρτία του ανθρώπου, ο εγωισμός του που δεν αγαπά: *«[…] πίσω από μια άδικη δομή υπάρχει η προσωπική ή συλλογική ευθύνη για όλα, μια διάθεση απόρριψης του Θεού και των άλλων. Θέλουμε επίσης να θυμίσουμε ότι μια κοινωνική μεταρρύθμιση, όσο ριζοσπαστική και αν είναι, δεν φέρνει αυτομάτως την απάλειψη όλων των κακών»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.146-147).

[367] Η προσέγγιση μαρξισμού και θεολογίας σε μια λατινοαμερικάνικη σύνθεση εκφράζεται ενδεικτικά από τον ποιητικό λόγο του Ερνέστο Καρντενάλ: *«[…] ο Τσε είχε πει πως όταν οι χριστιανοί θα γίνουν αυθεντικοί επαναστάτες, η λατινοαμερικάνικη επανάσταση θα γίνει ακατανίκητη […] με τον υλιστικό μαρξισμό, ο χριστιανός δεν έχει κανένα πρόβλημα. Γιατί ο υλιστικός μαρξισμός αντιτίθεται όχι στην πνευματικότητα, αλλά στον ιδεαλισμό. Και η Βίβλος δεν είναι ιδεαλιστική. Ο υλισμός που αντιτίθεται στην πνευματικότητα είναι ο αστικός υλισμός, τον οποίο ο Μαρξ απέρριπτε. Ο υλισμός του Μαρξ, που αντιτίθεται στον ιδεαλισμό, θα έπρεπε να ονομάζεται ρεαλισμός και έτσι θα αποφεύγονταν ορισμένες παρανοήσεις […] ο δήθεν αθεϊσμός του μαρξισμού δεν είναι επίσης πια πρόβλημα για τους χριστιανούς. Στη Βίβλο, ο εχθρός του Θεού δεν είναι ο αθεϊσμός, αλλά τα είδωλα. Όμως ακριβώς η καταναλωτική κοινωνία καπιταλιστικού τύπου είναι γεμάτη από είδωλα […] είναι αλήθεια ότι ο Μαρξ θεωρεί την θρησκεία ως το όπιο του λαού […] και ο Χριστός αντιμετώπιζε την θρησκεία με τον ίδιο τρόπο. Μήπως δεν είπε στη Σαμαρείτισα ότι ο Θεός δεν έχει καμία ανάγκη από ιερά για να λατρεύεται; […] ο μαρξισμός και η θρησκεία είναι πράγματα ασύμβατα, αλλά ο χριστιανισμός δεν είναι θρησκεία […] ο ευαγγελιστής Ιωάννης είπε επίσης αυτή την ελάχιστα θρησκευτική φράση: εκείνος που αγαπά τον πλησίον του γνωρίζει το Θεό και κείνος που δεν αγαπά τον πλησίον του δεν γνωρίζει το Θεό. Αυτό πάει να πει ότι ο άθεος επαναστάτης γνωρίζει το Θεό, αλλά ένας επίσκοπος που υποστηρίζει μία δικτατορία, αυτός δεν γνωρίζει το Θεό. Το Ευαγγέλιο δεν εμπεριέχει*

χρειάζεται εδώ να επαναλάβουμε: *«Οπωσδήποτε δεν επιθυμούμε, ο σοσιαλισμός στην Αμερική να είναι ένα ακριβές αντίγραφο του σοσιαλισμού κάποιων άλλων. Πρέπει να είναι μια ηρωική δημιουργία. Πρέπει να φέρουμε τον Ινδο-Αμερικάνικο σοσιαλισμό στη ζωή μέσα από τη δική μας πραγματικότητα, με τη δική μας γλώσσα […] ο μαρξισμός, σε κάθε χώρα, σε κάθε λαό, λειτουργεί και επιδρά μέσα στη συγκεκριμένη κατάσταση δίχως ποτέ να παραβλέπει τις ιδιομορφίες της».*[368] Και ο Γκουτιέρρεζ ακολουθώντας αυτή τη λογική επισημαίνει: *«[…] ο ιστορικός υλισμός είναι πάνω απ΄όλα μια μέθοδος για την ιστορική ερμηνεία της κοινωνίας […] και η θεωρία αυτή πρέπει να είναι Λατινοαμερικάνικη, όχι για λόγους πρωτοτυπίας, αλλά για λόγους στοιχειώδους ιστορικού ρεαλισμού […] Μόνο έτσι θα μπορέσουμε να προχωρήσουμε σε μια αληθινή πολιτιστική επανάσταση».*[369]

Αυτή η σχέση μαρξισμού και θεολογίας προς μια λατινοαμερικάνικη σοσιαλιστική σύνθεση, προκύπτει ως συνέπεια και μέσα από μια αποτυχία και των δύο. Ο Καμάρα διαπιστώνει ότι οι σοσιαλιστές και οι μαρξιστές που κατηγόρησαν την Εκκλησία ως το «όπιο του λαού» είχαν δίκιο, εξαιτίας της σχέσης της με την καπιταλιστική τάξη, την νοοτροπία και την κυριαρχία της.[370] Σε αυτή την ιστορική αποτυχία του ρωμαιοκαθολικού χριστιανισμού, στην μετατροπή της Εκκλησίας σε «Εκκλησία των Κυρίων», αναδύεται ο σοσιαλισμός και η πρόκληση του μαρξισμού στη θεολογία. Λάθη όμως αποδίδει ο Καμάρα και στη μαρξιστική πλευρά, που ενώ στηρίχτηκε θεωρητικά στον ανθρωπισμό, την ελευθερία και την ισότητα, στην πράξη ύψωσε το τοίχος του αίσχους, η μαρξιστική σκέψη έγινε δόγμα, η θρησκεία εκδιώχτηκε και στην καλύτερη περίπτωση περιορίστηκε στο εσωτερικό των ναών. Η Ε.Σ.Σ.Δ. διατηρεί κράτη δορυφόρους με όρους πιο αυστηρούς και από τα καπιταλιστικά κράτη ενώ επιπλέον συγκρούεται με την κομμουνιστική Κίνα σαν να πρόκειται για καπιταλιστικές αυτοκρατορίες.[371]

Οι μαρξιστές πρέπει να αναθεωρήσουν τις σχέσεις τους με τους χριστιανούς. Εντούτοις και οι χριστιανοί πρέπει να αναθεωρήσουν τις σχέσεις τους με τον μαρξισμό, να αναγνωρίσουν το δίκιο του στο πως εκφυλίστηκε η θρησκεία σε «όπιο του λαού» και να αναλάβουν ξανά τον ρόλο ως «Εκκλησία των φτωχών» του κριτικού θεσμού απέναντι στους ισχυρούς, να δεχτούν τις συνέπειες των διώξεων και τότε θα διαπιστώσουν και οι μαρξιστές ότι δεν είναι μόνο αυτός ο ρόλος της Εκκλησίας. Χωρίς να γίνει το σφάλμα της σύνδεσης χριστιανισμού και σοσιαλισμού, η μεταξύ τους σχέση μπορεί να συμβάλλει σε μια αμφίπλευρη ανακαίνιση. Ο χριστιανισμός ανακαινίζεται κατανοώντας τις πολιτικές και τις κοινωνικές δομές και τους τρόπους μετασχηματισμού τους, ενώ ευνοεί το σοσιαλισμό: *«[…] αξιοποιώντας τις αυθεντικές του αξίες,*

παρά ένα μόνο μήνυμα: την αναγγελία της βασιλείας του Θεού. Δηλαδή, τη δημιουργία μιας ιδανικής και δίκαιης κοινωνίας στη Γη. Δηλαδή, αυτή την ίδια την ιδανική κομμουνιστική κοινωνία που κάποια μέρα θα υπάρχει στη γη, όπως υποστηρίζει ο Μαρξ [...] θα μπορούσαν να πουν ότι εμείς οι Χριστιανοί πιστεύουμε σε κάτι που δεν πιστεύουν οι άθεοι μαρξιστές: στην ανάσταση του σώματος. Αλλά αυτό δεν είναι αλήθεια, μέχρι ένα ορισμένο σημείο. Τόσες αφίσες, τραγούδια, ποιήματα, λόγοι, δηλώνουν ότι ο Τσε δεν είναι νεκρός, ότι ο Αλλιέντε δεν είναι νεκρός, ότι εκείνοι που είναι νεκροί, για το λαό συνεχίζουν να υπάρχουν, είναι ζωντανοί μέσα στην καρδιά του λαού [...] ορισμένοι θα ρωτήσουν αν ο χριστιανισμός συμβιβάζεται με την επαναστατική βία. Θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ότι η εκκλησία παραδοσιακά αναγνώρισε την αρχή του δίκαιου πολέμου. Αλλά αν υπάρχει δίκαιος πόλεμος, τότε υπάρχει και δίκαιο αντάρτικο [...]» (Δημοσιευμένο στη γαλλική εφημερίδα Le Monde και στην Ελλάδα στην εφημερίδα «Θεσσαλονίκη». Αναδημοσιεύτηκε στο: Cardenal Ernesto, *Το Ευαγγέλιο της Επανάστασης των Σαντινίστας, ο.π.*, σελ.235-238).

[368] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.120.

[369] Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», *ο.π.*, σελ.122. Αυτός ο λατινοαμερικάνικος δρόμος απέχει τόσο από τον υπαρκτό σοσιαλισμό της Ε.Σ.Σ.Δ., όσο και από τον ευρωπαϊκό μαρξισμό. Ο Καμάρα το 1969 σε ομιλία του στη Νέα Υόρκη στη διεθνή συνδιάσκεψη του «Καθολικού Διαμερικανικού προγράμματος Συνεργασίας» απευθυνόμενος στους συνέδρους και στις ισχυρές χώρες από τις οποίες προέρχονταν, τόνιζε ότι: *«Όσο δε θα πετυχαίνετε τη ριζική αναδιάρθρωση του διεθνούς εμπορίου, μη παραξενεύεστε αν, σε μια πρώτη φάση, πιέζουμε τη λατινική Αμερική να οργανωθεί σε κοινή αγορά προσπαθώντας ν΄αποσπασθεί από την επιρροή σας, όχι βέβαια με σκοπό να προσκολληθεί στο σοβιετικό άρμα»* (Camara Dom Helder, *Δημοκρατία, Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, *ο.π.*, σελ.31).

[370] Ο Φράϊ Μπέττο αναγνωρίζει μια ισχύουσα ειδωλολατρία: *«[…] σε διάφορες εκφάνσεις πίστης, που καμία σχέση δεν έχουν με το Θεό, που ανήγγειλε και ενσάρκωσε ο Ιησούς, όπως είναι η περίπτωση αυτών που επαγγέλονται το όνομα του Θεού, για να υπερασπίσουν το κεφάλαιο, την αποικιοκρατία, τις κοινωνικές και φυλετικές διακρίσεις, την καταπίεση των εργαζομένων»* (Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.81,82).

[371] Camara Dom Helder, *Δημοκρατία, Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, *ο.π.*, σελ.97-98.

απελευθερώνοντας τον από άδικες και αρνητικές προκαταλήψεις, παρέχοντας του τις απρόσμενες και ασύγκριτες χριστιανικές αξίες».[372]

3.3.3. Ο νεομαρξισμός. Οι θεωρίες της εξάρτησης και της υπανάπτυξης.

Στα κείμενα της «Συνόδου του Μεντεγίν» η πραγματικότητα της Λατινικής Αμερικής περιγράφεται ως μια κατάσταση εξάρτησης: *«[…] στην οποία τα κέντρα αποφάσεων βρίσκονται εκτός Λατινικής Αμερικής· γι΄αυτό το λόγο μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι οι χώρες της Λατινικής Αμερικής εξακολουθούν να βρίσκονται σε νεο-αποικιακή κατάσταση».*[373] Συνέπεια: *«[…] των διαστροφών […] των διεθνών μονοπωλίων και του διεθνούς ιμπεριαλισμού του χρήματος […] είναι ότι τα έθνη μας συχνά δεν είναι ιδιοκτήτες των αγαθών τους, ούτε κύριοι των οικονομικών αποφάσεων που τους αφορούν».*[374] Αυτή η κατάσταση οικονομικής και πολιτικής επικυριαρχίας χαρακτηρίζεται ως κατάσταση «θεσμισμένης βίας» η οποία απαιτεί: *«[…] παγκόσμιο, επείγον και προφανή μετασχηματισμό».*[375] Ο μετασχηματισμός που έχει ανάγκη η Λατινική Αμερική δεν πρέπει να ακολουθεί τον δρόμο του φιλελεύθερου καπιταλιστικού κόσμου αλλά ούτε και του μαρξιστικού κολλεκτιβιστικού μοντέλου.[376] Συνεπώς μια διαδικασία απελευθέρωσης από κάθε εξάρτηση, εκφράζει την επιθυμία για έναν τρίτο, λατινοαμερικάνικο δρόμο που δε θα συντάσσεται με κάποιο από τα δύο ψυχροπολεμικά στρατόπεδα της εποχής.

Ο λατινοαμερικάνικος δρόμος μετά τη «Σύνοδο του Μεντεγίν» εκδηλώνεται με τη «θεολογία της απελευθέρωσης». Ένα μέρος της θα κρατήσει αποστάσεις από τον μαρξισμό, ενώ ένα άλλο θα έρθει σε άμεσο διάλογο ή και θα ταυτιστεί μαζί του. Όλες όμως οι τάσεις θα αποδεχτούν περισσότερο ή λιγότερο τις νεο-μαρξιστικές «θεωρίες της εξάρτησης»[377] ή «θεωρίες της υπανάπτυξης», ως τα επιστημονικά αναλυτικά εργαλεία τους, αφού: *«Η υπανάπτυξη των φτωχών λαών, ως παγκόσμιο γεγονός, […] εμφανίζεται ως το ιστορικό υποπροϊόν της ανάπτυξης άλλων χωρών».*[378] Το σύνολο των θεωρητικών του εν λόγω νέο-μαρξισμού κατάγονταν και δραστηριοποιούνταν στην αμερικάνικη ήπειρο.

Αυτός ο «αμερικάνικος μαρξισμός» ήταν πιο ταιριαστός στις καταστάσεις και το πολιτιστικό πλαίσιο της Λατινικής Αμερικής, όπου οι σχέσεις ανάμεσα στις χώρες θα τεθούν στο επίκεντρο της ανάλυσης και θα κατανοηθούν ως σχέσεις εξάρτησης, ως μια νεο-αποικιοκρατική συνθήκη.[379] Η κοινωνική και προσωπική

---

[372] Camara Dom Helder, *Δημοκρατία, Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, *ο.π.,* σελ.99.

[373] Μεντεγίν, *Συμπεράσματα για την παρουσία της Εκκλησίας στον πραγματικό μετασχηματισμό της Λατινικής Αμερικής,* (C.E.L.A.M.), §65-69, στο: Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.*, σελ.231.

[374] Μεντεγίν, *ο.π.*, ενότητα: «Ελίτ», §6, §8-10. Η έννοια του «ιμπεριαλισμού του χρήματος» αναπτύσσεται στην ενότητα «Ειρήνη» (§9). Ο Καβανό επισημαίνει ότι η έννοια αντλήθηκε από το «Populorum Progressio», το πιο συνεπές παπικό κείμενο για τον Γκουτιέρρεζ, το οποίο με τη σειρά του ακολουθεί το κείμενο «Quadragesimo Anno» του πάπα Πίου XI το οποίο δημοσιεύθηκε το 1931 (Cavanaugh William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities», *ο.π.*, σελ.82, υποσημείωση 22).

[375] Μεντεγίν, *ο.π.,* ενότητα: «Ελίτ», §16.

[376] Η «Σύνοδος του Μεντεγίν» απορρίπτει τόσο το φιλελεύθερο καπιταλιστικό σύστημα και τη νεο-αποικιοκρατική του εξέλιξη, όσο και το μαρξιστικό κολεκτιβιστικό μοντέλο ως τρόπους οργάνωσης της κοινωνικής ζωής που θίγουν αμφότερα την ανθρώπινη αξιοπρέπεια: το πρώτο με την επιδίωξη του κέρδους και το άλλο με την ιδεολογική και ολοκληρωτική κυριαρχία του κράτους. Διαπιστώνουν οι θεολόγοι της Συνόδου ότι η Λατινική Αμερική είναι εγκλωβισμένη ανάμεσα σε αυτά τα δύο κέντρα ισχύος από τα οποία και εξαρτάται άμεσα (Μεντεγίν, *ο.π.*, ενότητα: «Δικαιοσύνη», §10).

[377] Οι θεωρίες αυτές, αν και δεν εστιάζουν αποκλειστικά ή κυρίως στη σφαίρα του τρόπου της εσωτερικής παραγωγής μιας χώρας, αλλά στη σφαίρα του τρόπου της διανομής της υπεραξίας που παράγεται σε αυτή, εδράζονται εντούτοις πάνω στο μαρξιστικό έργο και κυρίως στο πρώτο μέρος του πρώτου τόμου του Κεφαλαίου στο οποίο αναπτύσσονται οι έννοιες του εμπορεύματος, του χρήματος και της κυκλοφορίας του (βλ. Karl Marx, *Το Κεφάλαιο,* μτφρ.Παναγιώτη Μαυρομμάτη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2008, σελ.49-158). Κυρίως όμως αποτελούν κοινωνιολογικές προσεγγίσεις που χρησιμοποιούν στοιχεία της μαρξιστικής παράδοσης αν και σε καμία περίπτωση δεν ανήκουν στην οικογένεια ενός «ορθόδοξου μαρξισμού».

[378] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.201.

[379] Ο Καμάρα ονομάζει την νεο-αποικιοκρατία: *«[…] φρούτο του μοντέρνου ιμπεριαλισμού, που είναι ο αιματηρότερος, ο υπουλότερος και ο αισχρότερος όλων των πολέμων»* (Camara Dom Helder, *Die Wüste ist Fruchtbar*, Graz, Wien, Köln, 1972, σελ.61-62), αν και αναγνωρίζει και

απελευθέρωση από τις καταπιεστικές δομές, θα πάρει το χαρακτήρα κυρίως της απελευθέρωσης από αυτές τις σχέσεις νεο-αποικιοκρατικής εξάρτησης. Ήδη στο ιδρυτικό του έργο ο Γκουτιέρρεζ αφιερώνει το 2ο και το 6ο κεφάλαιο για να πραγματευθεί το ζήτημα της απελευθέρωσης ως απεξάρτηση από την εξάρτηση μιας ανάπτυξης η οποία χαρακτηρίζεται από ένα εκσυγχρονιστικό περιεχόμενο που υπηρετεί την ανάπτυξη των χωρών που κατέχουν την εξουσία.[380] Η «ανάπτυξη» των χωρών της Λατινικής Αμερικής γίνεται η συνθήκη της υπανάπτυξης τους. Συνεπώς έχουμε μια «ανάπτυξη της υπανάπτυξης», μια διαλεκτική σχέση ενός ζεύγους αντιθέτων που υπάρχουν μαζί αφού: *«Εξάρτηση και απελευθέρωση είναι όροι αλληλένδετοι»*.[381] Αυτή η απεξάρτηση, η απελευθέρωση από την εξάρτηση, θα συντελεστεί μέσα από έναν επαναστατικό κοινωνικό και πολιτικό αγώνα για τη ριζική αλλαγή των κοινωνικών και πολιτικών δομών και όχι μέσα από μια μικρής κλίμακας μεταρρύθμιση.[382]

Το θεωρητικό πλαίσιο των «θεωριών της εξάρτησης» συναρθρώθηκε για πρώτη φορά στα κείμενα της «Οικονομικής Επιτροπής των Ηνωμένων Εθνών για τη Λατινική Αμερική» (C.E.P.A.L.–Comision Economica Para America Latina), το 1948.[383] Η συμβολή του Ραούλ Πρέμπις είναι καθοριστική αφού παίζει κεντρικό ρόλο στη σύνταξη των συμπερασματικών της κειμένων. Οι πρώτοι θεωρητικοί της «εξάρτησης» υποστηρίζουν ότι πλέον το καπιταλιστικό σύστημα είναι παγκόσμιο (κοσμοσύστημα[384]) και διακρίνεται σε δύο είδη κοινωνικών

μια εσωτερική αποικιοκρατία ορισμένων ελάχιστων εγχώριων προνομιούχων (Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία, ο.π.,* σελ.51).

[380] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.129, και το κεφάλαιο συνολικά, σελ.120-150, αλλά και σελ.195-207.

[381] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.195.

[382] Σε αυτό το ρεύμα των νεο-μαρξιστών θεωρητικών της «υπανάπτυξης» ή της «εξάρτησης» συναντούμε σπουδαίους διανοητές· από τον πρόδρομο του ρεύματος, Αργεντινό δομιστή οικονομολόγο Ραούλ Πρέμπις (Raul Prebich: 1901-1986) που εισάγει ήδη από τη δεκαετία του 1950 το μοντέλο «κέντρου-περιφέρειας», (Prebisch Raul, *Economic Survey of Latin America,* United Nations, New York, 1950) έως τον Γερμανοαμερικάνο Αντρέ Γκούντερ Φρανκ (Andre Gunder Frank: 1929-2005) που εισάγει τον όρο «Ανάπτυξη της Υπανάπτυξης», ώστε: *«[…] να περιγράψει τα αποτελέσματα που έχουν οι πολιτικές των μεγάλων εταιρειών, των ισχυρών κρατών από τις γεωγραφικές ζώνες του πυρήνα, και των διακρατικών φορέων που προωθούν το «ελεύθερο εμπόριο» στην παγκόσμια οικονομία. Η υπανάπτυξη άρχισε να αντιμετωπίζεται σα να μην ήταν μια αρχική κατάσταση των χωρών που έμεναν υπανάπτυκτες, για την οποία θα ευθύνονταν δηλαδή οι ίδιες, αλλά ως συνέπεια του ιστορικού καπιταλισμού»* (Wallerstein Immanuel, *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας,* μτφρ.-επιμ.Σπύρος Μαρκέτος, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2004, σελ.33), τον Βραζιλιάνο κοινωνιολόγο και πρόεδρο της χώρας Ενρίκε Καρντόσο (Fernando Henrique Cardoso: 1995-2002), τον Αιγύπτιο οικονομολόγο Σαμίρ Αμίν (Samir Amin: 1931-), τους Αμερικανούς οικονομολόγους Πωλ Μπάραν (Paul Baran: 1909-1964), τον Πωλ Σουήζυ (Paul Sueezy: 1910-2004), και τον κοινωνιολόγο Ιμμάνουελ Βαλλερστάιν (Immanuel Wallerstein: 1930-) αλλά και τον σπουδαίο Ιταλό κοινωνιολόγο και οικονομολόγο Τζιοβάνι Αρίγκι (Giovani Arrighi: 1937-2007). Ο Πωλ Μπάραν με το έργο του «Η Πολιτική Οικονομία της Ανάπτυξης» (Baran Paul, *Η Πολιτική Οικονομία της Ανάπτυξης,* μτφρ. Αγγελική Γαβριηλίδου, Κάλβος, Αθήνα, 1977) το 1957 ασκεί τη μεγαλύτερη επιρροή. Υποστήριξε ότι το πλεόνασμα της παραγωγής δεν το αποσπούσαν μόνο οι ξένοι και οι ντόπιοι κεφαλαιοκράτες από τη μισθωτή εργασία, αλλά ταυτόχρονα οι φεουδάρχες με τη γαιοπρόσοδο, οι δανειστές με τους τόκους επί των πιστώσεων, αλλά και οι έμποροι. Όλες αυτές οι τάξεις εμπόδιζαν την καπιταλιστική φιλελευθεροποίηση για να μη χάσουν τη μονοπωλιακή προνομιακή τους θέση και τα εύκολα κέρδη. Ο Μπάραν προτείνει μεγάλες κρατικές επενδύσεις για την εκβιομηχάνιση των χωρών της Λατινικής Αμερικής προς την επίτευξη της απεξάρτησης τους από τον φαύλο κύκλο της υπανάπτυξης (Martinussen John, *Κοινωνία, Κράτος, Αγορά: θεωρίες της Ανάπτυξης,* μτφρ.Λεωνίδας Βατικιώτης, εισ.-επιμ.Σταύρος Μαυρουδέας, Σαββάλας, Αθήνα, 2007, σελ.155-157). Δες επίσης ενδεικτικά στην ελληνική βιβλιογραφία εκτός από τα βιβλία που ήδη έχουν αναφερθεί και τα: Samir Amin, *Η Συσσώρευση σε Παγκόσμια Κλίμακα,* μτφρ. προλ.Ανδρέας Παπανδρέου, Νέα Σύνορα-Λιβάνη, Αθήνα, 1990, και: Baran Paul, Sweezy Paul, *Μονοπωλιακός Καπιταλισμός*, μτφρ.Σωκράτης Στεφανίδης, εισαγ. Κώστας Χατζηαργύρης, Gutenberg, Αθήνα, 1973. Αυτές οι αναλύσεις των νεο-μαρξιστών θεωρητικών έρχονται σε διάλογο με τη σχολή των Annals και τον Μπρωντέλ, αλλά και με τον Καρλ Πολάνυι. Βέβαια οι νεο-μαρξιστές θεωρητικοί διατηρούν σημαντικές μεταξύ τους διαφορές. Για παράδειγμα ο Μπάραν και ο Αμίν δίνουν ιδιαίτερη σημασία στις ιδιαιτερότητες των εσωτερικών σχέσεων παραγωγής (ότι υπάρχουν μεγάλοι τομείς της οικονομίας που δε λειτουργούν με καπιταλιστικές σχέσεις), ενώ ο Φρανκ θα επιμείνει στον παγκόσμιο καπιταλισμό και τις σχέσεις ανταλλαγής. Όλοι όμως θα συμφωνήσουν ότι την ευθύνη για τις στρεβλές οικονομικές δομές στην παραγωγή και την κυκλοφορία του εμπορεύματος την έχουν προκαλέσει οι χώρες του «κέντρου». Για παράδειγμα για τον Σαμίρ Αμίν οι χώρες του «κέντρου» επέβαλλαν τον υπερ-ανεπτυγμένο εξαγωγικό τομέα, εμπόδισαν τη δημιουργία εθνικών βιομηχανιών παραγωγής κεφαλαιουχικών αγαθών και αγαθών μαζικής κατανάλωσης, κ.λ.π. (βλ. Martinussen John, *ο.π.*, σελ.161).

[383] Η σημασία των πορισμάτων της επιτροπής σχετικά με την κατάσταση στη Λατινική Αμερική για τον Γκουτιέρρεζ υπήρξε καταλυτική για τη «θεολογία της απελευθέρωση» (βλ. Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.533, υποσημείωση 2).

[384] Η κοσμοσυστημική ανάλυση του Βαλερσταϊν υιοθετήθηκε τη δεκαετία του ΄90 από τους Φρανκ και Αμίν. Στον Βαλλερστάιν η διάκριση σε «πυρήνα» και «περιφέρεια» δεν αφορά κράτη, τουλάχιστον στην οικονομική σφαίρα, αφού: *«[…] τύπου πυρήνα και τύπου περιφέρειας είναι*

σχηματισμών που συσχετίζονται άμεσα και διαλεκτικά μεταξύ τους: το πρώτο είδος είναι το λεγόμενο «κέντρο» ή «πυρήνας» ή «μητρόπολη» και το άλλο είδος είναι η «περιφέρεια». Η βασική ιδέα αυτών των θεωριών, λέει ο Βαλλερστάιν, ήταν απλή: *«Το διεθνές εμπόριο, είπαν, δεν ήταν εμπόριο μεταξύ ίσων. Κάποιες χώρες ήταν οικονομικά ισχυρότερες από άλλες (ο πυρήνας) κι επομένως μπορούσαν να εμπορεύονται με όρους που επέτρεπαν να ρέει υπεραξία από τις πιο αδύναμες χώρες (περιφέρεια) στον πυρήνα»*.[385]

Η ανταλλαγή μεταξύ «κέντρου και περιφέρειας» είναι μια «άνιση» ή «ανισόμετρη» ανταλλαγή και η αντιμετώπιση του προβλήματος της θα επιτυγχάνονταν από την ίδια την περιφερειακή χώρα εφόσον οι πολιτικοί και κοινωνικοί θεσμοί της εξίσωναν τους όρους της ανταλλαγής με το μητροπολιτικό κέντρο.[386] Η σχέση «κέντρου»/«περιφέρειας» μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές συνθήκες είναι μια σχέση ισχυρών και αδύναμων κρατών, αφού οι διαφορετικοί τρόποι παραγωγής οργανώνονται σε εθνικό και διεθνές επίπεδο. Σε αυτή τη σχέση η Λατινική Αμερική τοποθετούνταν τα χρόνια της «θεολογίας της απελευθέρωσης» στην

οι παραγωγικές διαδικασίες και όχι τα ίδια τα κράτη» (Wallerstein Immanuel, *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας, ο.π.,* σελ.33). Αυτό που κάνει μια παραγωγική διαδικασία να είναι τύπου «πυρήνα» είναι η μονοπωλιακή της φύση και όχι η εναρμόνιση της με κάποια ελεύθερη αγορά και ο αναπτυσσόμενος ανταγωνισμός. Επειδή τα προϊόντα που είναι μονοπωλιακά έχουν πολύ μεγαλύτερη δυνατότητα στην παραγωγή υπεραξίας από εκείνα που παράγονται από πολλούς παραγωγούς στην ελεύθερη αγορά, οι μονοπωλιακές διαδικασίες είναι πολύ πιο επικερδείς. Αποτέλεσμα αυτής της σχέσης είναι η ροή υπεραξίας από την «περιφέρεια» στο «κέντρο», δηλαδή από διαδικασίες με μικρή μονοπωλιακή ισχύ προς αυτές με μεγάλη. Το μονοπώλιο χαρακτηρίζεται από το υπερ-συσσωρευμένο κεφάλαιο και αναπαράγει τους μηχανισμούς της διαιώνισης του λειτουργώντας ενάντια στην αγορά και τις ελευθερίες της. Πράγματι, ενώ στην ελεύθερη αγορά λειτουργεί ο ανταγωνισμός και η κερδοφορία πέφτει, στο μονοπωλιακό προϊόν η κερδοφορία διατηρείται υψηλή. Συνεπώς με αυτό το μηχανισμό έχουμε άμεση ροή πλούτου από τους παραγωγούς της «περιφέρειας» στους παραγωγούς του «πυρήνα». Αυτή η άνιση ή ανισόμετρη σχέση «κέντρου»/«περιφέρειας» που διαπιστώνεται στη σφαίρα της παραγωγής και της διανομής από τη σχέση μονοπώλιο/ελεύθερη αγορά, τελικά αφορά κράτη, καθώς: *«[…] τα οιωνεί μονοπώλια εξαρτώνται από την πατρωνία ισχυρών κρατών, και γενικά εντοπίζονται-από νομική, υλική και ιδιοκτησιακή άποψη –σε τέτοια κράτη»* (Wallerstein Immanuel, *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας, ο.π.,* σελ.60). Ο Βαλλερστάιν ακολουθεί τον Μπρωντέλ σύμφωνα με τον οποίο ο καπιταλισμός: *«[…] δεν ήταν διόλου το ίδιο πράγμα με την ελεύθερη αγορά, αλλά μάλλον ήταν η αντι-αγορά»* (Wallerstein Immanuel, *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας, ο.π.,* σελ.43, αλλά και: Braudel Fernard, *Η Δυναμική του Καπιταλισμού*, μτφρ. Μπενβενίστε Ρίκα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992). Και οι δύο διακρίνουν τον καπιταλισμό και την ελεύθερη αγορά. Για τον Μπρωντέλ ο καπιταλισμός είναι ο συνδυασμός αγοράς και κράτους, καθώς η δύναμη του τελευταίου είναι που συγκροτεί και εδραιώνει τα μονοπώλια (http://www.theory-talks.org/2012/02/theory-talk-47.html, πρόσβαση 2/9/2013). Ο Λένιν διαπιστώνει αυτό το γεγονός της αντιπαράθεσης της καπιταλιστικής συνθήκης και της ελεύθερης αγοράς μόνο στο τελικό στάδιο του καπιταλισμού και όχι στην «ουσία» του όπως ο Μπρωντέλ. Το τελικό στάδιο του καπιταλισμού είναι για τον Λένιν το λεγόμενο μονοπωλιακό ή ιμπεριαλιστικό στάδιο, αυτό που ο Βαλλερστάιν χαρακτηρίζει ως κοσμοσύστημα. Ο Λένιν αποδέχονταν ήδη ότι η εποχή του χαρακτηρίζονταν από την ιμπεριαλιστική φάση της ανάπτυξης του καπιταλισμού που είναι το ανώτατο στάδιο του και μάλιστα το στάδιο του υπερ-συσσωρευμένου και συνδυασμένου κεφαλαίου (μια κοινοπραξία μητρικών και θυγατρικών που απλώνεται σε πολλά οικονομικά πεδία), δηλαδή η φάση του μονοπωλιακού κεφαλαίου, όπου: *«[...] δεν έχουμε μπροστά μας την πάλη του συναγωνισμού (ανταγωνισμού) των μικρών και των μεγάλων, των τεχνικά καθυστερημένων και των τεχνικά προοδευμένων επιχειρήσεων, (αλλά ότι) έχουμε μπροστά μας το πνίξιμο από τους μονοπωλητές εκείνων που δεν υποτάσσονται στα μονοπώλια»*, (Λένιν, *Ο ιμπεριαλισμός: ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού, ο.π.,* σελ.29), ενώ: *«[...] έγινε αυτονόητη αλήθεια το ότι μεγάλοι τομείς της οικονομικής ζωής έχουν αφαιρεθεί κατά κανόνα από τον ελεύθερο συναγωνισμό (ανταγωνισμό)»* (Λένιν, *Ο ιμπεριαλισμός: ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού, ο.π.,* σελ.25). Ο Λένιν διαπίστωνε, όπως και ο Βαλλερστάιν, ότι αυτό το στάδιο αφορά τα κράτη καθώς: *«[...] στο κατώφλι του 20ου αιώνα […] δημιουργούνται άλλου είδους μονοπώλια: πρώτο, μονοπωλιακές ενώσεις των καπιταλιστών σε όλες τις χώρες του αναπτυγμένου καπιταλισμού· δεύτερο, μονοπωλιακή θέση λίγων πλουσιότερων χωρών, όπου η συσσώρευση του κεφαλαίου πήρε γιγάντιες διαστάσεις. Δημιουργήθηκε ένα τεράστιο «περίσσευμα κεφαλαίου» στις προηγμένες χώρες»* (Λένιν, *Ο ιμπεριαλισμός: ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού,* Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2009, σελ.73).

[385] Wallerstein Immanuel, *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας, ο.π.,* σελ.32.

[386] Όπως είδαμε για τον Φανόν την ευθύνη συγκρότησης της διαλεκτικής σχέσης του ζεύγους των αντιθέτων ανάμεσα στον αποικιοκράτη και τον αποικιοκρατούμενο που υπάρχουν μόνο ως ζεύγος και όχι μεμονωμένα (γι΄αυτό και μόλις εξαφανιστεί ο ένας πόλος εξαφανίζεται και ο άλλος) τη φέρει ο αποικιοκράτης και την ευθύνη της διάλυσης του ο αποικιοκρατούμενος. Ανάλογα στη σκέψη των νεο-μαρξιστών θεωρητικών της «εξάρτησης» την ευθύνη συγκρότησης της διαλεκτικής σχέσης του ζεύγους των αντιθέτων ανάμεσα στο κέντρο και την περιφέρεια που υπάρχουν μόνο ως ζεύγος τη φέρει το κέντρο και την ευθύνη της διάλυσης του η περιφέρεια. Αναλογία υπάρχει εξάλλου και με τη μαρξιστική συγκρότηση της διαλεκτικής σχέσης του ζεύγους των αντιθέτων ανάμεσα στην αστική τάξη και το προλεταριάτο, την καταγωγική ευθύνη της πρώτης και την απελευθερωτική ευθύνη της δεύτερης. Η συγγένεια της σκέψης αυτών των προσεγγίσεων είναι εμφανής με μια διαφοροποίηση στους πόλους που συγκροτούν το διαλεκτικό ζεύγος των αντιθέτων και στο ιστορικό υποκείμενο της χειραφέτησης το οποίο πάντα παραμένει το μέρος εκείνο που υφίσταται την καταπίεση και την αλλοτρίωση από την ύπαρξη αυτής της σχέσης για την οποία ευθύνεται το μέρος εκείνο που καρπώνεται τα οφέλη αυτής της καταπιεστικής σχέσης.

περιφέρεια, στον επονομαζόμενο «Τρίτο Κόσμο».[387] Καθώς, οι άνισες ή ανισόμετρες σχέσεις προκύπτουν ως συνέπεια της πολιτικής και οικονομικής εξάρτησης των χωρών της «περιφέρειας» από τις χώρες του «κέντρου», η διαδικασία της απεξάρτησης θα ήταν μια επαναστατική διαδικασία εθνικής και κοινωνικής απελευθέρωσης και ανάκτησης της ανεξαρτησίας των χωρών αυτών. Το απελευθερωτικό κοινωνικό και πολιτικό αίτημα, γίνεται αίτημα εθνικοαπελευθερωτικό.

Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης», όπως και για πολλούς ερευνητές των «θεωριών της εξάρτησης ή της υπανάπτυξης», αυτή η κατάσταση της άνισης κατανομής και εξάρτησης έχει ως αφετηρία την κατάκτηση και την αποικιοποίηση ήδη από την εποχή του Κολόμβου. Αυτή η ροή πλούτου από τη λατινοαμερικάνικη «περιφέρεια» προς τα δυτικά «μητροπολιτικά κέντρα» έγινε στην αφετηρία της με την λεηλασία, και στη συνέχεια με τη διαφοροποιημένη παραγωγή, την άνιση κατανομή και την οικονομική και πολιτική εξάρτηση. Όπως τονίζει ο Γκουτιέρρεζ: *«Αυτή η αρχική κατάσταση εξάρτησης είναι το σημείο εκκίνησης για μια σωστή ερμηνεία της υπανάπτυξης της Λατινικής Αμερικής. Οι χώρες της Λατινικής Αμερικής είναι «εξαρχής και εκ της συγκρότησης τους εξαρτημένες».*[388]

Η κατάσταση της «εξάρτησης» ή της «υπανάπτυξης» δεν μπορεί να τερματιστεί με μια αστική επανάσταση αλλά με μια σοσιαλιστική. Για τους ορθόδοξους κομμουνιστές η Λατινική Αμερική βρισκόταν ακόμα σε φεουδαρχικό στάδιο και γι΄αυτό έπρεπε πρώτα να γίνει η αστική επανάσταση και μετά η προλεταριακή ακολουθώντας μια «θεωρία των σταδίων». Ο Γκουτιέρρεζ διαφωνεί τη σκέψη των «σταδίων» και συμμερίζεται τη θέση των νεο-μαρξιστών θεωρητικών ότι καμία σταδιακή εξέλιξη δεν συμβαίνει ιστορικά, αλλά όλες οι δομές λειτουργούν και μετασχηματίζονται παράλληλα εξαιτίας των αμοιβαίων παγκοσμιοποιημένων αλληλοσυσχετισμών. Συνεπώς όπως έλεγε ο Φρανκ: *«[…] ο εθνικός καπιταλισμός και η εθνική αστική τάξη δεν μπορούν να φέρουν τη λύση στην υπανάπτυξη της Λατινικής Αμερικής»*.[389] Για τους υποστηρικτές των «θεωριών της εξάρτησης» το καπιταλιστικό σύστημα είναι παγκόσμιο κοσμοσύστημα και αυτό που χρειάζεται η Λατινική Αμερική είναι μια σοσιαλιστική επανάσταση και όχι μια καπιταλιστική ανάπτυξη.

Η συσχέτιση ανάμεσα στην εξάρτηση, το καπιταλιστικό κοσμοσύστημα και τον απεγκλωβισμό από αυτό μέσα από μια σοσιαλιστική κοινωνική και πολιτική επανάσταση, την βλέπουμε διάχυτη στο βασικό έργο της «θεολογίας της απελευθέρωσης» του Γκουτιέρρεζ. Όμως δεν αφορά μόνο τον Περουβιανό θεολόγο. Πλήθος από

---

[387] Ένας διάλογος σχετικά με την αξία του όρου «Τρίτος Κόσμος» έγινε εδώ και πολλά χρόνια (Martinussen John, *ο.π.,* σελ.45-50). Ο Σαμίρ Αμίν θα μιλήσει και για «Τέταρτο Κόσμο» αναφερόμενος στην Αφρική, διαπιστώνοντας την περεταίρω υποβάθμιση της (Samir Amin, *Empire of Chaos*, New York, Monthly Review Press, 1992, κεφ.2). Αρκετοί θεωρητικοί της «εξάρτησης» ή συνομιλητές με αυτή τη σχολή σκέψης όπως ο Καρντόσο, δεν αποδέχονταν τον γενικό όρο «Τρίτος Κόσμος» ως γενική κατηγορία που αναφέρεται σε ένα πλήθος χωρών με κοινά χαρακτηριστικά, αλλά προτιμούσε να μελετά τις συγκεκριμένες χώρες ξεχωριστά με τα ιδιαίτερα τους χαρακτηριστικά. Ήδη από τη δεκαετία του ΄70 οι θεωρητικοί που αντιμετώπιζαν ένα πλήθος χωρών κάτω από το γενικό πρίσμα του «Τρίτου Κόσμου» ή των «εξαρτημένων χωρών» διαπίστωναν πλήθος από αναλυτικά προβλήματα. Ο όρος είχε γίνει εμφανώς προβληματικός (βλ. Martinussen John, *ο.π., σελ.*167-168). Να αναφέρουμε χαρακτηριστικά τη σημαντική θεωρία του Γάλλου καθηγητή Αφρικανικών πολιτικών Ζαν-Φρανσουά Μπαγιάρ (Jean-Francois Bayart) ο οποίος ακολουθώντας τις αναλύσεις των στοιχείων «μακράς διάρκειας» (Μπρωντέλ) και χρησιμοποιώντας την μεθοδολογική προσέγγιση της ιδιαίτερης «ιστορικής διαδρομής» (Πέρρυ Άντερσον), επέμεινε στη διακριτή ιστορικότητα των πολλών τρόπων με τους οποίους αναπτύσσονται τα κράτη (Martinussen John, *ο.π.*, σελ.290). Ο Μπαγιάρ θα δώσει έμφαση στα ιδιαίτερα πολιτισμικά στοιχεία (π.χ. θρησκείες) στην ανάλυση της εκάστοτε χώρας που μελετά. Η ενοποιητική έννοια του «Τρίτου Κόσμου» ομαδοποιεί την ιδιαιτερότητα αλλοιώνοντας την πραγματικότητα της (είναι γεγονός ότι και η εργασία μας ακολουθεί μια προσέγγιση γενίκευσης και αφαίρεσης τη στιγμή που αναγνωρίζεται η αξία της προσέγγισης του Μπαγιάρ και των ιδιαίτερων ιστορικών διαδρομών. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» αντιμετωπίζεται σε αυτή την εργασία ως μια λατινοαμερικάνικη θεολογία γενικά και με σημαντικό βαθμό αφαίρεσης. Αυτό συμβαίνει και γιατί η ίδια αντιμετώπισε και κατανόησε τον εαυτό της ως ένα λατινοαμερικάνικο εγχείρημα. Μια πιο αναλυτική προσπάθεια οπωσδήποτε καλείται να εξειδικεύσει ειδικότερα ώστε να ερμηνεύσει ακριβέστερα το εν λόγω θεολογικό ρεύμα και να απαντήσει σε πολύ σημαντικά ζητήματα όπως το γιατί σε κάποιες χώρες είχε μεγαλύτερη ένταση και έκταση από άλλες, τι μορφές πήρε στις ιδιαίτερες και συγκεκριμένες ιστορικές τους συνθήκες, ποια προβλήματα αντιμετώπισε, πως εξελίχθηκε και γιατί. Διατηρεί συνεπώς η εργασία αυτή έναν εισαγωγικό χαρακτήρα).

[388] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.201.

[389] Frank A.G., *Capitalisme et sousdeveloppement en Amerique Latine*, Maspero, Paris, 1972, σελ.711, στο: Μιχαηλίδης Γιώργος, *ο.π.*

ιερείς, επισκόπους και αρχιεπισκόπους, αλλά και κοινωνικές χριστιανικές ομάδες λαϊκών σε ολόκληρη τη Λατινική Αμερική, απορρίπτουν το καπιταλιστικό σύστημα ως «αμαρτωλό», άδικο, απάνθρωπο, και προάγουν μια σοσιαλιστική προοπτική για μια δίκαιη κοινωνική οργάνωση.[390]

3.3.4. Μια αποτίμηση της σχέσης «θεολογίας της απελευθέρωσης» και μαρξισμού.

Είδαμε ότι ένα σημαντικό μέρος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» ήρθε σε διάλογο ή και συνεργάστηκε με μαρξιστικές ομάδες εντασσόμενο το ίδιο στη μαρξιστική παράδοση. Εντούτοις ο σοσιαλισμός της «θεολογίας της απελευθέρωσης» αποκτά ένα ιδιαίτερο λατινοαμερικάνικο πρόσημο. Να αναφέρουμε χαρακτηριστικά ότι βασικές κατηγορίες του μαρξισμού παρέμειναν ξένες σε πολλούς λατινοαμερικάνους διανοούμενους και θεολόγους.[391]

Έτσι: α) Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν υπάρχει μια συγκεκριμένη κοινωνική τάξη που αναλαμβάνει τον ιστορικό ρόλο της επαναστατικής απελευθέρωσης όλων των υπολοίπων τάξεων. Δεν είναι το προλεταριάτο το ιστορικό υποκείμενο που αναλαμβάνει αυτόν τον κοσμοϊστορικό ρόλο. Στην επανάσταση παίρνουν μέρος όλοι οι καταπιεσμένοι, οι αδικημένοι, οι εκμεταλλευόμενοι μέσα από οργανώσεις εργατών, χωρικών, από τις «Εκκλησιαστικές Κοινότητες Βάσης», από κοινωνικά κινήματα κ.α. Το ιστορικό υποκείμενο είναι ο καταπιεσμένος και φτωχός λαός που παίρνει τις τύχες του στα χέρια του.

β) Δεν προκρίνεται η επαναστατική πολιτική βία που σκοπεύει αποκλειστικά στην κατάληψη της πολιτικής εξουσίας, αλλά η επαναστατική πρακτική που είναι κυρίως ειρηνική και κοινωνική. Αυτό δε σημαίνει ότι υποτιμάται η πολιτική, ούτε και η ύπαρξη της βίας και της σύγκρουσης στον κόσμο. Ενίοτε εκδηλώνεται από τις επαναστατημένες μάζες μια δικαιολογημένη και αναπόφευκτη βία, η οποία όμως δεν αποτελεί για τους θεολόγους, σε αντίθεση με πολλούς μαρξιστές, ένα πολιτικό επιδιωκόμενο μέσο στην πορεία προς τη μετα-επαναστατική σοσιαλιστική κοινωνία, αλλά ένα κοινωνικό σύμπτωμα της ίδιας της κοινωνικής αδικίας. Η βία συμβαίνει αυθόρμητα και δεν πρέπει να επιδιώκεται από πολιτικούς και ιδεολογικούς σχεδιασμούς.

γ) Για τη «θεολογία της απελευθέρωσης» ο σοσιαλισμός δεν αποτελεί οργάνωση της κοινωνίας κάτω από την καθοδήγηση της «Δικτατορίας του Προλεταριάτου».[392] Η αλλαγή των «αμαρτωλών» κοινωνικών και

---

[390] Αν θέλουν οι χώρες της «περιφέρειας» να απεξαρτηθούν και να αναπτυχθούν πραγματικά θα πρέπει να οδηγηθούν σε μια αυτοδύναμη, αυτόκεντρη (και όχι αυτάρκη που θα ήταν και αδύνατο να συμβεί) περιφερειακή ενοποίηση και σύνδεση, ενώ ταυτόχρονα να αναπτύξουν σοσιαλιστικές δομές στο εσωτερικό τους (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.207, αλλά και: σελ.208, 211, 231, 234-240, σελ.539: υποσημείωση 26, σελ.559: υποσημείωση 53, σελ.560: υποσημείωση 55, 56, σελ.561: υποσημείωση 57, 58). Στο έργο του Ντομ Χέλντερ Καμάρα οι «θεωρίες της εξάρτησης ή της υπανάπτυξης» είναι διάχυτες παντού, *«Το σημαντικότερο σημείο πάνω στο οποίο δούλεψε πολύ»* σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο Ρότζερ Γκαροντύ (Camara Dom Helder, *Δημοκρατία , Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, *ο.π.,* σελ.168).

[391] Ο σημαντικός θεολόγος Ολιβιέ Κλεμάν (Olivier Clement: 1921-2009) θα πει για τη «θεολογία της απελευθέρωσης»: *«Απ΄όσο ξέρω, στη θεολογία αυτή υπάρχουν τρία μεγάλα ρεύματα. Το πρώτο ταυτίζει το Μαρξισμό με το Χριστιανισμό και υποστηρίζει πως κατά βάθος ο μόνος σοβαρός χριστιανισμός είναι ο μαρξισμός, ενώ τα υπόλοιπα δεν είναι παρά μυθολογία. Αυτή είναι η λεγόμενη «θεολογία του πολυβόλου», που, όσο κι αν είναι χρήσιμη μερικές φορές, δεν νομίζω ότι πρέπει να είναι υπόδειγμα για μας. Το δεύτερο βάζει πάνω απ΄όλα τη μη βία, μια «μη βία» ενεργητική και δημιουργική. Εκεί εντάσσεται και το γιγάντιο κίνημα των «κοινοτήτων της βάσης» της Βραζιλίας. Με αφετηρία τη θεία Ευχαριστία και την ευχαριστιακή κοινότητα οι άνθρωποι που βγαίνουν από κει είναι περήφανοι, ευγενείς, ικανοί να αναλάβουν τις πιο επικίνδυνες ευθύνες. Ξέρουν ότι αν, για παράδειγμα, συλληφθούν, η κοινότητα θα φροντίσει την οικογένεια τους. Μπορούν επίσης ν΄αναλάβουν την οργάνωση δραστηριοτήτων στα πλαίσια της «μη βίας», κατά το παράδειγμα του Γκάντι, του Μάρτιν Λούθερ Κιγκ, του Ντομ Χέλντερ Καμάρα. Το τρίτο ρεύμα εστιάζεται στην ανάγκη επανεύρεσης της πολιτιστικής ταυτότητας των χωρών της Λατινικής Αμερικής: ένα γοητευτικό μίγμα ισπανικών, πορτογαλικών, ινδιάνικων και αφρικανικών στοιχείων. Θα ήθελα λοιπόν να υπογραμμίσω ότι οι οπαδοί των δυο τελευταίων ρευμάτων είναι άνθρωποι βαθειά πνευματικοί που θεμελιώνουν τη δράση τους στην ασκητική ζωή. Παράλληλα πιστεύουν ότι πρέπει να χρησιμοποιούν μερικά στοιχεία της μαρξιανής ανάλυσης χωρίς να γίνουν μαρξιστές. [...]»* (Olivier Clement, *Ορθοδοξία και Πολιτική,* μτφρ.-επιμ.Γιάννης Λάππας-Γιάννης Ζερβός, Μήνυμα, Αθήνα, 1985, σελ.36-37).

[392] Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία, ο.π.,* σελ.54.

πολιτικών δομών αποτελεί άμεση προτεραιότητα του λαού, μέσα όμως από μια δημοκρατική και κοινωνιοκεντρική ριζοσπαστικότητα και όχι μέσα από την κυριαρχία μιας τάξης επί μίας άλλης.

δ) Ευδοκιμεί στη «θεολογία της απελευθέρωσης» ένα ήθος ως ο τρόπος κατανόησης της ανθρώπινης ύπαρξης, αλλά και ως πρόταση για τον τρόπο ζωής της, που θεμελιώνεται στη χριστιανική οντολογία και ανθρωπολογία η οποία αναγνωρίζει τον άνθρωπο ως δυναμική φύση που είναι και γίνεται μέσα στις ιστορικές του σχέσεις. Ανάλογη οντολογία και ανθρωπολογία συναντούμε στο πρώιμο έργο του Μαρξ με την έννοια της «αλλοτρίωσης» και τον αγώνα για την υπέρβαση της, αλλά και στο έργο ορισμένων νεο-μαρξιστών όπως με την «Ελπίδα» του Έρνστ Μπλοχ. Αυτή η διάσταση είχε εξοβελιστεί για καιρό από τον «ορθόδοξο μαρξισμό» του Αλτουσσέρ που κυριαρχούσε στη Λατινική Αμερική εκείνη την εποχή, αν και ήταν σχετικά εύκολο να ανιχνευθεί στα ηθικά σχήματα της λατινοαμερικάνικης λαϊκότητας.

ε) Αυτό το ήθος που συναντούμε στον ίδιο το Μαρξ δεν είναι θεμελιωμένο ατομοκεντρικά, μεταφυσικά, ούτε αποτελεί ζήτημα προσωπικής ή συλλογικής απόφασης (ντεσιζιονισμός). Αναφέρεται στον τρόπο που υπάρχει η ανθρώπινη προσωπικότητα μέσα στις εκάστοτε συγκεκριμένες ιστορικές κοινωνικές της σχέσεις εστιάζοντας στον σχεσιακό κοινωνικό της χαρακτήρα, όπως εξάλλου διαπιστώνεται και στο χριστιανικό ήθος της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Εντούτοις, αυτό το μαρξιστικό ήθος ως μια μαρξιστική «Ηθική» υπέτασσε τελικά τον άνθρωπο στην κοινωνική του τάξη και εντέλει στο κόμμα ως φορέα των συμφερόντων και του ήθους της. Αν μάλιστα το κράτος ήταν σοσιαλιστικό αποκτούσε πρωτείο έναντι του προσώπου. Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» το πρόσωπο μέσα στην κοινότητα και η κοινότητα ως το σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων αποκτούν ηθική προτεραιότητα. Εδώ, δεν υποτάσσεται το άτομο σε ένα συλλογικό σώμα, αλλά μετέχει σε ισότιμες σχέσεις που συγκροτούν το συλλογικό σώμα. Το συλλογικό σώμα αποκτά αξία και νόημα επειδή ακριβώς το πρόσωπο το συγκροτεί και το έχει ανάγκη για να απελευθερωθεί.

στ) Στη «θεολογία της απελευθέρωσης» τέλος, δεν επιδιώκεται η απελευθέρωση της εργατικής τάξης ή όποιας άλλης τάξης. Επιδιώκεται η απελευθέρωση: *«[…] του συγκεκριμένου ανθρώπου και όχι της τάξης. Η επιδιωκόμενη ελευθερία είναι προσωπική και κοινοτική. Αυτή είναι και η κύρια διαφορά στόχων από τη μαρξιστική σοσιαλιστική επανάσταση».*[393] Βεβαίως, αυτή η απελευθέρωση του προσώπου δεν αποκτά ατομοκεντρικό χαρακτήρα, αφού το πρόσωπο δεν είναι άτομο, υπάρχει δηλαδή κοινωνιοκεντρικά και όχι ατομοκεντρικά. Συνεπώς, δε διακρίνεται η προσωπική απελευθέρωση από την κοινωνική, άρα και την ταξική. Η διαφορά έγκειται στην εστίαση και είναι σημαντική, αφού ουδέποτε θα επέτρεπε στη «θεολογία της απελευθέρωσης» την αντιμετώπιση ενός ανθρώπου ως στατιστική κατηγορία προς χρήση για μια μελλοντικά υποσχόμενη αλλαγή.

Αν ο μαρξισμός «προσγειώνει» ομαλά τη θεολογία στη γη των κοινωνικών συγκρούσεων και της ταξικής διάρθρωσης στο βαθμό που αυτή ξέφυγε προς τον ουρανό της αγάπης των εσχάτων ή στο βαθμό που συντάχθηκε με τις κοινωνικές και πολιτικές ελίτ, η θεολογία με τη σειρά της προκαλεί τον μαρξισμό για μια «έφοδο στον ουρανό» στο βαθμό που τον λησμόνησε μέσα στον χυδαίο οικονομισμό του, τον ακραίο δογματισμό και τον θετικιστικό τρόπο αντίληψης της «κοινωνικής μηχανικής» του. Αυτή η συσχέτιση θεολογίας και μαρξισμού μπορεί να γίνει και προβληματική, αφού η γείωση στη γη του χριστιανισμού του αφαιρεί το εσχατολογικό στοιχείο ενώ η ρομαντική κίνηση στον ουρανό του μαρξισμού τον μετατρέπει σε ουτοπία: Συνέπεια μιας τέτοιας εξέλιξης αυτής της σχέσης είναι: *«[…] ο χριστιανισμός να εκφυλιστεί σε ένα επαναστατικό δόγμα και ο μαρξισμός να χάσει τον επιστημονικό του χαρακτήρα και να μετατραπεί σε ουτοπικό σοσιαλισμό»*.[394] Σύμφωνα όμως με τον Γκουτιέρρεζ, αυτή η ουτοπική διάσταση δεν είναι προβληματική, κάθε άλλο, αφού λειτουργεί ως κινητήρια δύναμη. Καθώς θα διατηρεί ο χριστιανισμός την πίστη του συνθέτοντας την με την

[393] Νικολαΐδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία, ο.π.,* σελ.54.
[394] Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *ο.π.,* σελ.375.

επιστήμη –άρα και με τον μαρξισμό- θα κινείται προς την «ουτοπία» του νέου απελευθερωμένου κόσμου μέσα από τη διαδικασία της απελευθέρωσης που σκοπεύει σε αυτήν.[395] Η θεολογία βρίσκει και στον μαρξισμό τα κοινωνιολογικά και πολιτικά εργαλεία για να ευνοήσει τις ιστορικές «απελευθερώσεις» προς τη «Βασιλεία του Θεού» και ο μαρξισμός βρίσκει την ανθρώπινη ματιά στην αλλοτριωμένη του θετικιστική και μηχανιστική «ψυχή».

Ο χρόνος έφθειρε τη σχέση με τον μαρξισμό και τις νεο-μαρξιστικές αναλύσεις καθώς «η θεολογία της απελευθέρωσης» διαπίστωσε κοινωνικούς και πολιτικούς μετασχηματισμούς που χρειάζονταν νέα σκέψη και νέα εργαλεία ανάλυσης. Στην οριστική δεύτερη έκδοση του 1988 (17 χρόνια μετά την πρώτη), του θεμελιώδους για το κίνημα έργου «θεολογία της απελευθέρωσης», ο Γκουτιέρρεζ θα παραδεχτεί ότι: *«Τα εργαλεία ανάλυσης αλλάζουν στο πέρασμα του χρόνου ανάλογα με το πόσο αποτελεσματικά αποδείχτηκαν τόσο στο να γίνει γνωστή η κοινωνική πραγματικότητα όσο και στις λύσεις που προτείνουν [...] Είναι φανερό [...] ότι η θεωρία της εξάρτησης, που είχε τόσο πολύ χρησιμοποιηθεί κατά τα πρώτα χρόνια της επαφής μας με την λατινοαμερικάνικη πραγματικότητα, αποδεικνύεται σήμερα -παρά τη συνεισφορά της- πως είναι ένα εργαλείο περιορισμένης εμβέλειας, δεδομένου ότι δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη της την εσωτερική δυναμική της κάθε χώρας, ούτε την πολυπλοκότητα που παρουσιάζει ο κόσμος των φτωχών»*.[396]

Η πραγματικότητα δεν φωτίζει μόνο την ιστορική συγκυρία, αλλά και τα εργαλεία που χρησιμοποιούνται για την ερμηνεία της και τις όποιες λύσεις στα ιστορικά προβλήματα της. Ο μαρξισμός, η ψυχανάλυση, η εθνολογία, η ανθρωπολογία θα χρησιμοποιηθούν όλα από μια κριτική θεολογική ματιά, θα εμπλουτίσουν τη «θεολογία της απελευθέρωσης» και θα εμβαθύνουν την αυτοσυνειδησία της. Ο μαρξισμός σταδιακά θα πάψει να αποτελεί το προνομιακό κοινωνιολογικό εργαλείο και η σοσιαλιστική προοπτική την προτιμητέα πολιτική διέξοδο. Με την πτώση του τοίχους και τη διάλυση της Ε.Σ.Σ.Δ. και του ανατολικού μπλοκ ο μαρξισμός θα υποστεί μεγάλο πλήγμα. Από την κεντρική θέση που κατείχαν στο πολιτιστικό περιβάλλον και στις κοινωνικές και πολιτικές πρακτικές τις δεκαετίες μέχρι το ’90 ο μαρξισμός και η σοσιαλιστική προοπτική μετασχηματισμού του κοινωνικού, πολιτικού και πολιτιστικού περιβάλλοντος, θα περάσουν σταδιακά στο ιστορικό περιθώριο. Με την επίσπευση των διαδικασιών της «παγκοσμιοποίησης» αναδύονται αιτήματα και κινήματα ταυτότητας (φυλετικής, θρησκευτικής, εθνικής, εν τέλει πολιτισμικής ταυτότητας). Σήμερα στη «θεολογία της απελευθέρωσης» κυριαρχούν προβληματισμοί κυρίως γύρω από ζητήματα ταυτότητας και πολιτισμικής ιδιαιτερότητας εντασσόμενα μέσα σε ένα ευρύτερο οικουμενικό πλαίσιο.

---

[395] Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *ο.π.,* σελ.376. Ο Γκουτιέρρεζ χρησιμοποιεί την έννοια «ουτοπία» όπως ο Ούγγρος κοινωνιολόγος Καρλ Μάνχαϊμ (Karl Mannheim: 1893-1947). Ο Μάνχαϊμ ορίζει ότι: *«Ουτοπική είναι η συνείδηση η οποία δεν βρίσκεται σε συμφωνία με το «είναι» που την περιβάλλει [...] ως ουτοπικό δεν θα θεωρούμε όμως κάθε προσανατολισμό αρκεί να είναι ασύμβατος, να υπερβαίνει το εκάστοτε «είναι» και, υπό την έννοια αυτήν, να είναι «εξωπραγματικός». Ουτοπικό θα ονομάζουμε εκείνον μόνο τον προσανατολισμό που όχι μόνο «υπερβαίνει την πραγματικότητα», αλλά και που, καθώς περνά στη δράση, διασπά συνάμα, εν μέρει ή τελείως, την εκάστοτε υφιστάμενη τάξη του είναι»* (Karl Mannheim, *Ιδεολογία και Ουτοπία*, μτφρ.Γιώργος Ανδρουλιδάκης, Γνώση, Αθήνα, 1997, σελ.232). Το ιστορικό και κοινωνικό «είναι» δεν είναι παγιωμένη ουσία και αναλλοίωτη οντότητα μέσα στο χώρο και τον χρόνο, αλλά μια συγκεκριμένη ιστορική κατάσταση, μια στιγμή πραγμάτων που την αμέσως επόμενη στιγμή αλλάζει περισσότερο ή λιγότερο, δηλαδή μετασχηματίζεται σε επίπεδο μεγαλύτερου ή μικρότερου βαθμού. Δε διερωτώμαστε αν η αλλαγή συντελείται αλλά σε ποιο βαθμό και προς ποια μορφή. Συνεπώς η Ουτοπία είναι ο μη τόπος του «Είναι», το αναμενόμενο, το υποσχόμενο, το επιθυμούμενο, που κινεί την ανθρώπινη δύναμη σε δράση αφού αποτελεί τον σκοπό και την επιθυμία της. Η ουτοπία καθώς συντελείται σε τόπο, μεταμορφώνει το έως τότε κοινωνικό και ιστορικό «Είναι» στο δικό της «Είναι». Αυτή η ουτοπία που γίνεται τόπος, αφενός γίνεται επειδή μπορεί (άρα δεν πρόκειται για ιδεαλισμό ή για φαντασία) και αφετέρου δεν παγιώνεται οριστικά ποτέ. Για τον Γκουτιέρρεζ συνεπώς, ο μαρξισμός ως αναλυτικό και πρακτικό εργαλείο ευνοεί αυτή την υπόσχεση για μια δυνατή ουτοπία, την επιθυμία που κινητοποιεί προς αυτή, την πλησμονή και την ελπίδα για μια απελευθερωμένη κοινωνία και για ένα απελευθερωμένο πρόσωπο να προσεγγίζεται στην πράξη μέσα από την ίδια τη διαδικασία του ιστορικού μετασχηματισμού.

[396] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της Απελευθέρωσης*, *ο.π.,* σελ.32).

3.4. Η θεολογία της απελευθέρωσης και ο Τρίτος Κόσμος

Το 1975 ο νεαρός Αφρικανός από το Ζαϊρ Oscar Bimwenyi, σπουδαστής στο καθολικό Πανεπιστήμιο της Λουβαίν στο Βέλγιο θα παραβρεθεί σε ένα θεολογικό συνέδριο στην Ινδία. Με έκπληξη διαπιστώνει την ομοιότητα των προβληματισμών που αναπτύχθηκαν γύρω από τον χριστιανισμό στην Ινδία σε σχέση με τις σκέψεις που αφορούσαν την Αφρικανική ήπειρο. Επιστρέφοντας στη Λουβαίν έρχεται σε επαφή με Αφρικανούς, Ασιάτες και Λατινοαμερικάνους φοιτητές απ΄όπου θα προκύψει μια επιτροπή που ανέλαβε την ευθύνη για την διοργάνωση ενός διηπειρωτικού θεολογικού διαλόγου. Η πρώτη διάσκεψη θα γίνει τον Αύγουστο του 1975 στο Ντιτρόιτ με θέμα: «Η θεολογία στις Αμερικές» (Theology in the Americas). Στο συνέδριο αυτό θα έρθουν σε επαφή η «θεολογία της απελευθέρωσης» της Λατινικής Αμερικής, η «Μαύρη Θεολογία»[397] και η «Φεμινιστική Θεολογία». Όλες αυτές οι θεολογίες θα αναφέρονται έκτοτε ως «Θεολογίες της Απελευθέρωσης». Μέσα από αυτή τη συνάντηση στο Ντιτρόιτ και μετά από προτροπή του Αργεντινο-Μεξικανού καθηγητή φιλοσοφίας της ιστορίας Ενρίκ Ντουσσέλ, θα προκύψει ο «Οικουμενικός Οργανισμός Θεολόγων του Τρίτου Κόσμου» (E.A.T.WO.T. -Ecumenical Association of Third World Theologians-) ο οποίος και θα πραγματοποιήσει τα επόμενα χρόνια συνέδρια σε όλο τον κόσμο.

Στο πρώτο συνέδριο του Νταρ ες Σαλάμ (Dar es Salaam) της Τανζανίας τον Αύγουστο του 1976 η ιδρυτική πράξη της «θεολογίας του Τρίτου Κόσμου» είναι γεγονός. Στην ιδρυτική πράξη διακηρύσσεται η διάθεση των θεολόγων του Τρίτου Κόσμου για μια επιστημολογική τομή και ρήξη με τη θεολογία που δεν ήταν απελευθερωτική και δεν προωθούσε αγωνιστικά τη δικαιοσύνη και την απελευθέρωση από την εκμετάλλευση, που ευνοούσε το ρατσισμό, τον σεξισμό και τις κοινωνικές διακρίσεις.[398]

Η δεύτερη συνάντηση των θεολογιών του Τρίτου Κόσμου θα γίνει στην Άκρα της Γκάνας και θα προωθήσει την αφρικανική θεολογία. Διακηρύσσει την πεποίθηση ότι κάθε θεολογία πρέπει να εντάσσεται στις ιδιαίτερες πολιτισμικές και κοινωνικές παραμέτρους της ζωής του λαού στον οποίο απευθύνεται και στον οποίο ενεργεί. Στο τρίτο συνέδριο που θα γίνει στο Γουεννάππουα στη Σρι Λάνκα αναδεικνύεται η ασιατική θεολογία. Τίθεται επίσης το πρόβλημα για το αν η βορειοαμερικανική «Μαύρη θεολογία» ανήκει στις «θεολογίες του Τρίτου Κόσμου», αφού γεωγραφικά δεν ανήκει σε αυτόν. Τελικά αναγνωρίζεται και η «Μαύρη θεολογία» ως «θεολογία του Τρίτου Κόσμου» διευρύνοντας το περιεχόμενο της έννοιας σε όλους τους αποκλεισμένους της γης ανεξάρτητα γεωγραφικού προσδιορισμού. Ο «Τρίτος Κόσμος» επεκτείνεται και συμπεριλαμβάνει πλέον «περιφέρειες» μέσα στα ίδια τα «μητροπολιτικά κέντρα».[399]

---

[397] Το 1970 ο μαύρος Αμερικανός καθηγητής της προτεσταντικής θεολογίας, Τζέιμς Κον (James Cone: 1938-), εκπονεί το έργο «Μαύρη θεολογία της απελευθέρωσης» το οποίο είναι και η πρώτη συστηματική διαπραγμάτευση της «θεολογίας της απελευθέρωσης»αλλά και ιδρυτικό έργο της «Μαύρης Θεολογίας». Το σπουδαίο αυτό έργο προηγείται χρονικά του ιδρυτικού κειμένου της λατινοαμερικάνικης «θεολογίας της απελευθέρωσης» του Γκουστάβο Γκουτιέρρεζ. Αν και ο Γκουτιέρρεζ είχε εκδώσει ήδη από το 1968 το δοκίμιο «Προς μια θεολογία της απελευθέρωσης», εντούτοις το δοκίμιο αυτό δεν αποτελούσε ένα συστηματικό θεολογικό έργο. Ο Τζέιμς Κον θα δηλώσει ότι αν η χριστιανική θεολογία είναι η θεολογία της παρουσίας του Θεού στον κόσμο και η ιστορική του δράση στο πλευρό των καταπιεσμένων τότε: *«[…] η χριστιανική θεολογία είναι μια θεολογία της απελευθέρωσης»* (James Cone, *A Black Theology of Liberation,* Lipincott, Νέα Υόρκη, 1970, αλλά δες και τη δεύτερη έκδοση από όπου και το απόσπασμα που παραθέσαμε: James Cone, *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, New York, 1986, σελ.1, στο Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.492-493), και *«ο Θεός είναι μαύρος»*, (James Cone, *ο.π.,* κεφ.6, σελ.55-81). Ο Θεός είναι μαύρος, γιατί: *«[…] σε μια κοινωνία που ορίζει το μαύρο χρώμα ως κακό και το λευκό ως καλό, το θεολογικό μήνυμα του Ιησού έγκειται στη δυνατότητα της απελευθέρωσης του ανθρώπου μέσω του μαύρου χρώματος. Ο Ιησούς είναι ο μαύρος Χριστός!»* (James Cone, *ο.π.,* σελ.121).

[398] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.559. Θα δοθεί απάντηση και στη διερώτηση που είχε θέσει δημόσια στις αρχές του ΄80 ο Γάλλος ρωμαιοκαθολικός θεολόγος Μαρί Ντομινίκ-Σενού (Marie-Dominique Chenu: 1895-1990) σχετικά με το αν η «θεολογία του Τρίτου Κόσμου» είναι συνέχεια της «Δυτικής Θεολογίας» ή μια διακριτή θεολογία όπως ήταν κάποτε η «Ανατολική Θεολογία» δηλαδή την Ορθοδοξία (Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.558).

[399] Η έκφραση «Τρίτος κόσμος» χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά από τον Γάλλο μελετητή της δημογραφίας Άλφρεντ Σαβύ (Alfred Sauvy: 1898-1990) το 1952 στο άρθρο του «Τρεις Κόσμοι, ένας πλανήτης», όπου τόνιζε: *«Επιτέλους, αυτός ο Τρίτος Κόσμος, που έχει γίνει αντικείμενο εκμετάλλευσης που έχει αγνοηθεί και υποτιμηθεί σαν μια τρίτη τάξη, θέλει να είναι κάτι»* (Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.555.).

Η τέταρτη Σύνοδος θα γίνει στο Σάο Πάολο της Βραζιλίας το 1980. Στη σύνοδο αυτή έχουμε μια επιστροφή στα ενδιαφέροντα της λατινοαμερικάνικης θεολογίας. Δίνεται έμφαση στην εκκλησιολογία των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» η οποία: *«[...] είχε χαρακτήρα κατεξοχήν λατινοαμερικάνικο: αποτύπωσε μια όψη της θεολογικής σκέψης που αναπτύχθηκε μετά την Τρίτη Διάσκεψη των Επισκόπων της Λατινικής Αμερικής στην Πουέμπλε (1979), η οποία, συνεχίζοντας την προβληματική της Διάσκεψης του Μεντεγίν (1968), τάχθηκε αποφασιστικά «στο πλευρό των φτωχών», αλλά συγχρόνως επεσήμανε τον σύνθετο και συμπληρωματικό χαρακτήρα των απελευθερωτικών αγώνων στον Τρίτο Κόσμο».*[400]

Στην συμπερασματική πέμπτη Σύνοδο στο Νέο Δελχί της Ινδίας το 1981 διαπιστώνεται ότι η «θεολογία του Τρίτου Κόσμου» αναφέρεται ως η θεολογία εκείνων των πολιτισμών, των κοινωνικών τάξεων, των φυλών, που έγιναν και γίνονται αντικείμενο εκμετάλλευσης από τη «Δύση». Ο «Τρίτος Κόσμος» ζητά την απελευθέρωση του και εξεγείρεται για τη διεκδίκηση μίας «πλήρους ανθρωπότητας» αποζητώντας δικαιοσύνη για όλους. Καθώς αγωνίζεται ο «Τρίτος Κόσμος» θέτει στη θεολογία μια πρόκληση. Η πρώτη ενέργεια του αγώνα για δικαιοσύνη προκαλεί μια δεύτερη ενέργεια από τη θεολογία η οποία καλείται να πάρει θέση στο δίλημμα που της θέτει η ιστορία.[401] Έτσι η πρακτική δράση για τον κοινωνικό και πολιτισμικό μετασχηματισμό, η στράτευση υπέρ κάθε εκμεταλλευόμενου από τον δυτικό κόσμο, τίθεται στο επίκεντρο των «θεολογιών του Τρίτου Κόσμου» στις οποίες εντάσσεται πλέον και η λατινοαμερικάνικη θεολογία.

Η μεγάλη σημασία αυτών των διασκέψεων έγκειται στο ότι αποδίδουν ιδιαίτερη σημασία και έμφαση τόσο στον πολιτισμικό όσο και στον κοινωνικό παράγοντα. Η απελευθέρωση πρέπει να είναι και πολιτισμική και κοινωνική. Αυτή η διαπίστωση προκύπτει αβίαστα από τις ιστορικές συνθήκες της καταπίεσης του «Τρίτου Κόσμου». Καταπίεση αφενός κοινωνική σε οικονομικό και πολιτικό επίπεδο, αφετέρου πολιτισμική σε επίπεδο συλλογικών αξιών, στην τοπική κοσμοαντίληψη του επιστητού και των αυτοχθόνων τρόπων ζωής, στην παράδοση των κοινωνικών πρακτικών. Βεβαίως η σημασία του κοινωνικού και του πολιτισμικού παράγοντα της καταπίεσης δεν είναι του ίδιου βαθμού για κάθε κοινωνία.

Στη «Σύνοδο του Ουατεπέκ» το 1986 διευρύνοντας οι θεολόγοι το πολιτισμικό και κοινωνικό υποκείμενο «Τρίτος Κόσμος» με τις μειονότητες ακόμα και των ευρωπαϊκών χωρών, κατέληξαν σε μια θεολογία του «Άλλου», δηλαδή όπως αναγράφεται και στο άρθρο 14 του Διακηρυκτικού κειμένου της Συνόδου: *«[...] της άλλης φυλής, του άλλου φύλλου, της άλλης κουλτούρας, της άλλης αξιοπρέπειας και τιμής, της άλλης Γης. Αυτό όμως συνεπάγεται μια θεολογία της μεταστροφής στον Άλλο και στον Θεό του Άλλου».*[402]

Αργότερα ως «Τρίτο Κόσμο» πολλοί εννοούν και τις μειονότητες ή τους αποκλεισμένους ακόμα και μέσα σε μια αναπτυγμένη χώρα (όπως στο παράδειγμα της ένταξης της «Μαύρης θεολογίας» της Βορείου Αμερικής στις «θεολογίες του Τρίτου Κόσμου»). Από πολλούς μελετητές ο όρος «Τρίτος Κόσμος» θεωρείται γενικός και αφηρημένος, προϊόν κυρίως της δυτικής διανόησης ο οποίος υποτιμά συστηματικά οτιδήποτε αγνοεί. Ο Γάλλος πολιτικός επιστήμονας Έντμοντ Ζουβέ (Edmond Jouve) διαφωνεί: *«Ο Τρίτος Κόσμος υπάρχει: κάθε μέρα ερχόμαστε σε επαφή μαζί του [...] Ήπειροι της ταπείνωσης, αλλά και της ανακτημένης υπερηφάνειας. Λαοί υποδουλωμένοι, που όμως καλούνται να αλλάξουν τη μοίρα τους»* (E.Souve, *Le Tiers Monde,* Presses Universitaires de France, Παρίσι, 1988, σελ.17, στο: Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.557).

[400] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.562.

[401] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.563.

[402] Gibellini Rosino, *ο.π.,* σελ.565.

ΜΕΡΟΣ Δ:

«θεολογία της απελευθέρωσης»: μια κριτική αποτίμηση

«Η πνευματικότητα δεν αναφέρεται μόνο στην πνευματική μας ζωή.
Αναφέρεται σ΄ολόκληρο τον άνθρωπο, στην ενότητα: πνεύμα-σώμα […]
Ο Άγιος Παύλος φτάνει να μιλάει για «πνευματικό σώμα, πράγμα που ακούγεται αντιφατικό.
Η πνευματική γνώση στην Αγία Γραφή είναι γνώση εμπειρική.
Στην πραγματικότητα, γνωρίζουμε μόνον, ό,τι γνωρίζουμε εμπειρικά […]
Στο Ευαγγέλιο, βρίσκεται η ολότητα του ανθρώπινου όντος, που καλεί για ζωή μέσα στο πνεύμα […]
επομένως η πνευματικότητα είναι ***τρόπος ζωής****,*
είναι η ζωή σύμφωνα με το Πνεύμα […]
για το χριστιανό ο καλύτερος τρόπος για να πιστεύει είναι να ζει»
Frei Betto[403]

[403] Betto Frei-Castro Fidel, *ο.π.*, σελ.68-69. Η έμφαση δική του.

ΜΕΡΟΣ Δ:

«θεολογία της απελευθέρωσης»: μια κριτική αποτίμηση

4.1. «θεολογία της απελευθέρωσης» και λαϊκισμός. Μια πολιτική ματιά χωρίς θεολογία.

Η κριτική του Αργεντινού καθηγητή Τορκουάτο Ντι Τέλα (Torcuato Di Tella) γίνεται στον λαϊκιστικό χαρακτήρα του θεολογικού ρεύματος, ως έκφρασης του ευρύτερου προβλήματος του λαϊκισμού στη Λατινική Αμερική. Ο Ντι Τέλα γράφει: *«[...] κατά τη διάρκεια της προβιομηχανικής εποχής οι άνθρωποι ζούσαν υπό το άκρως συντηρητικό καθεστώς των «τριών Πατεράδων», του πατέρα της οικογένειας, του παπά και του μεγαλοϊδιοκτήτη [...] με τον ερχομό της βιομηχανικής ανάπτυξης ολόκληροι πληθυσμοί μετακινήθηκαν από την ύπαιθρο προς τις πόλεις έσπασαν αυτά τα δεσμά αλλά ο κόσμος συνέχισε να χρειάζεται έναν τέταρτο Πατέρα σαν ορατό και συγκεκριμένο σημείο αναφοράς».*[404] Η ύπαρξη και η δράση ενός τέτοιου Πατέρα-Προστάτη συγκροτεί το λαϊκιστικό φαινόμενο. Ο προστάτης στη Λατινική Αμερική υπήρξε κάποιος ηγέτης, το κράτος, η Εκκλησία κ.ο.κ. Σημασία όμως δεν έχει το ποιος είναι ο προστάτης, αλλά το ίδιο το φαινόμενο της προστασίας και οι αιτίες του. Ο Ντι Τέλα μας δίνει ένα πολιτισμικό στοιχείο μακράς διάρκειας στη Λατινική Αμερική με την αφήγηση των «Τριών Πατεράδων».

Πως όμως αναδύεται ένα λαϊκιστικό φαινόμενο, ποιοι κοινωνικοί παράγοντες το ευνοούν; *«Πρώτα απ' όλα χρειάζεται να μην έχουν οργανωθεί οι εργαζόμενοι σε συνδικαλιστικά σωματεία ή, αν το έχουν κάνει αυτό, να μην είναι αποτέλεσμα μιας δικής τους αυθόρμητης κίνησης αλλά να έχει επιβληθεί με την παρέμβαση άλλων παραγόντων, όπως είναι μια στρατιωτική χούντα ή έστω η όποια κυβέρνηση. Εκτός όμως από την απαραίτητη ομάδα διανοουμένων που θα πριμοδοτήσει με την επιδοκιμασία της το όποιο λαϊκιστικό κίνημα χρειάζεται ένα προλεταριάτο συγκεντρωμένο σε αστικές περιοχές με κακές συνθήκες πληρωμής, διαβίωσης και μόρφωσης το έδαφος για τον λαϊκισμό γίνεται αρκούντως γόνιμο όταν προστεθούν τα μεσαία στρώματα των δυσαρεστημένων και ανασφαλών. Π.χ., πολλοί, όχι ανωτάτων βαθμών στρατιωτικοί μαζί με επιχειρηματίες που ζητούν προστατευτικά μέτρα πιστεύουν ότι μόνο με ισχυρά μέτρα προστασίας από την επίθεση των εξωτερικών προϊόντων θα μπορέσει η εγχώρια παραγωγή να τα βγάλει πέρα [...] Ο κάθε πολιτικός που παίζει με τις ευαίσθητες χορδές των μαζών, εκμεταλλευόμενος τις αντιδράσεις και τις αδυναμίες τους, δεν είναι απαραιτήτως λαϊκιστής ηγέτης. Ο Μουσολίνι παλαιότερα, η Θάτσερ, ο Ρίγκαν, ο Λεπέν σήμερα δεν ανήκουν σ' αυτούς. Είχαν την έγκριση και τη βοήθεια των στρωμάτων της ανώτερης τάξης, ενώ ο λαϊκισμός είναι ορκισμένος εχθρός όσων ανήκουν στους πλουτοκρατικούς αυτούς κύκλους».*[405]

Ο λαϊκισμός της Λατινικής Αμερικής για τον Ντι Τέλα δεν θα μπορούσε να μην αγγίξει και την Εκκλησία. Στον λατινοαμερικάνικο λαϊκισμό αποδίδει το ρεύμα της «θεολογίας της απελευθέρωσης» το οποίο και το θεωρεί ελεγχόμενο από την καθολική Εκκλησία: *«[...] η Θεολογία της Απελευθέρωσης προσπαθεί να επιτύχει έναν ακόμη πιο απροσδόκητο συγκερασμό [...] Καθολική σκέψη μαζί με αναμνήσεις από τους θεούς της Αφρικής! Η Θεολογία της Απελευθέρωσης δεν μπορούσε να είναι, φυσικά, αρεστή στο Βατικανό, αλλά τι να κάνει και ο Πάπας όταν έβλεπε ότι σε χώρες όπως η Βραζιλία υπήρχαν τρεις φορές περισσότερες θέσεις λατρείας, οι λεγόμενες Terreiros, όπου ετελείτο η λατρεία θεών της Αφρικής; Προτίμησε να ενσωματώσει όλα αυτά τα στοιχεία και να αποκτήσει ένα επαναστατικό κίνημα που συχνά εκτός από τη Βραζιλία καταπιέζεται».*[406] Συνεπώς για τον Ντι Τέλα η «θεολογία της απελευθέρωσης» αποτελεί ένα κίνημα διπλού ελέγχου-πατρωνείας: αφενός ελέγχου τόσο

[404] Γαλδαδάς Άκης, Ο «τέταρτος Πατέρας» και η «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *Το Βήμα,* 15 Μαρτίου 1998.
[405] Γαλδαδάς Άκης, *ο.π.*
[406] Γαλδαδάς Άκης, *ο.π*

του ίδιου του κινήματος από την καθολική Εκκλησία αλλά και της λαϊκής θρησκευτικότητας και των τοπικών παραδόσεων, άρα και των πολιτισμικών μορφών από τον ρωμαιοκαθολικισμό. Αφετέρου, έλεγχος των θρησκευόμενων πληθυσμών από τα λαϊκιστικά κέντρα πολιτικής εξουσίας.

Η διαμόρφωση όμως της «θεολογίας της απελευθέρωσης», συμβάλει διαλεκτικά στο περιεχόμενο και της πολιτικής ζωής της Λατινικής Αμερικής. Έτσι, σε πολλά κόμματα και κοινωνικές οργανώσεις με λαϊκιστικές τάσεις στη Λατινική Αμερική συναντούμε σήμερα τρία ρεύματα να συνυπάρχουν μαζί: πραγματιστικός συνδικαλισμός, μαρξισμός και «θεολογία της απελευθέρωσης».

4.2. «θεολογία της απελευθέρωσης» και λαϊκότητα. Μια πολιτική και θεολογική ματιά.

Η αναβίωση θρησκευτικών, εθνικών και γενικότερα πολιτισμικών μορφών που παρατηρείται έντονα στην εποχή της «παγκοσμιοποίησης» για τον θεολόγο Κόρνελ Γουέστ (Cornel West) οφείλεται σε τρεις βασικούς λόγους.[407] Ο πρώτος είναι ότι η καπιταλιστική κουλτούρα του φιλελεύθερου εγωισμού και του αγοραίου καταναλωτισμού δεν μπορεί να υποστηρίξει τις υπαρξιακές αγωνίες και τον συναισθηματισμό των πληθυσμών. Ενώ δηλαδή θα αναμένονταν ο καταναλωτισμός και η ανάπτυξη του υλικού πολιτισμού να επιτρέψει την αποσύνδεση από «αρχαϊκές» πολιτισμικές εκφράσεις, όπως η θρησκευτική ή και η εθνική πρόσδεση μέσα από την εδραίωση ενός μοντέρνου κοσμοπολιτισμού, συμβαίνει πολλές φορές το αντίθετο. Η θρησκευτικότητα να αυξάνεται στη φάση της υλικής ανάπτυξης και όχι αποκλειστικά στη φάση της κρίσης της.

Ο δεύτερος λόγος για τον Γουέστ αφορά τις μαζικές αντιδράσεις σε παραδοσιακές κοινωνίες απέναντι στην πιεστική καπιταλιστική επικυριαρχία, όπως συμβαίνει κατεξοχήν στον «Τρίτο Κόσμο», όπου η κουλτούρα είναι είτε τοπική, είτε αποικιακή, και το κεφάλαιο κυρίως ξένο: *«[…] Η βιομηχανοποίηση, η διόγκωση των πόλεων και η προλεταριοποίηση δημιουργούν συνθήκες όπου οι μορφές της πολιτιστικής ζωής, συνήθως θρησκευτικές, καλούνται να διαμορφώσουν στρατηγικές για ένα νέο νόημα στην προσωπική ζωή, για την κοινωνική προσαρμογή, και για τον πολιτικό αγώνα».*[408] Αυτή η δεύτερη αιτία είναι μεγάλης σημασίας και σε ότι αφορά τη «θεολογία της απελευθέρωσης», της οποίας η αντίδραση: *«[…] δεν πήγαζε μόνο από τη χριστιανική σκέψη και πρακτική αλλά και από το γεγονός ότι η εκκλησία αποτελούσε τον κυριότερο «ελεύθερο» χώρο μέσα στα καταπιεστικά αυτά καθεστώτα».*[409] Αυτός ο «ελεύθερος χώρος» μπορούσε να συνεργαστεί με τις ελίτ ή να τις αντισταθεί. Δεν ήταν λοιπόν η Εκκλησία μόνο τρόπος απελευθερωτικός, αλλά και πολλές φορές τόπος ελευθερίας.

Ο τρίτος λόγος των εθνικών και θρησκευτικών αναβιώσεων, που επίσης έχει σημασία για τις περιοχές του «Τρίτου Κόσμου», είναι ότι η αποικιοκρατία και η καπιταλιστική κυριαρχία αποτέλεσε πολιτιστικό παράδειγμα του δυτικού πολιτισμού. Ο εθνικοαπελευθερωτικός και θρησκευτικός αγώνας υπήρξε ο πολιτισμικός αγώνας των λαών των αποικιοκρατούμενων μη δυτικών χωρών, όχι μόνο ως αντίσταση στην καταστροφική δυναμική του κεφαλαίου πάνω στις κοινωνίες, αλλά κυρίως ως πολιτισμική αντίσταση στον δυτικό πολιτισμό και τον τρόπο ζωής που κομίζει. Διότι ο καπιταλισμός είναι κατεξοχήν υπόθεση του δυτικού πολιτισμού. Οι εθνικοαπελευθερωτικοί αγώνες και η «θεολογία της απελευθέρωσης» αποτελούν για τη Λατινική Αμερική μια αντίσταση ενός τρόπου ζωής, αλλά κυρίως μία πρόταση για έναν καινούριο τρόπο ζωής που αναδύεται και στέκεται απέναντι στον δυτικό τρόπο. Έτσι ερμηνεύεται και το γιατί στη Λατινική Αμερική η

---

[407] Cornel West, «Θρησκεία και αριστερά: μια εισαγωγή», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984. Ο Κόρνελ Γουέστ είναι θεολόγος της «Μαύρης θεολογίας της απελευθέρωσης» που συνέδεσε τη θεολογία με τη μαρξιστική σκέψη. Αυτή η εμπλοκή της μαρξιστικής κοινωνιολογίας με τη θεολογία ήταν άμεση συνέπεια της επιρροής που άσκησε η λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης» στην επονομαζόμενη «Μαύρη Θεολογία»

[408] Cornel West, «Θρησκεία και αριστερά: μια εισαγωγή», *ο.π.,* σελ.17-18.

[409] Cornel West, «Θρησκεία και αριστερά: μια εισαγωγή», *ο.π.*, σελ.18.

τοπική θρησκευτική ζωή τοποθετήθηκε απέναντι και στη δυτική θρησκευτικότητα: *«[...] αυτές οι θρησκείες λειτουργούν σαν πηγές αντίστασης ενάντια όχι μόνο στον Δυτικό ιμπεριαλισμό αλλά και σε πολλά στοιχεία του Δυτικού πολιτισμού –ιδιαίτερα στις δυτικές αξίες, αντιλήψεις και τις εικόνες πρότυπα που έχει ο δυτικός άνθρωπος για τον εαυτό του».*[410] Οι θρησκευτικές εκφράσεις, όπως και οι πατριωτικές, απορρέουν από την ανικανότητα του καπιταλιστικού πολιτισμού να παράξει νόημα και αξίες για να στηρίξουν τους ανθρώπους στις δυσκολίες της ζωής τους, πόσο δε μάλλον να προσαρμοστούν σε άλλα πολιτισμικά παραδείγματα.

Η διαπίστωση αυτή δεν σημαίνει ότι η θρησκευτική πίστη χρησιμοποιείται μόνο εργαλειακά από μια ομάδα που εκφράζει ένα εθνικό ή κοινωνικό συμφέρον (που ενίοτε συμβαίνει και αυτό). Ούτε ότι αποτελεί σύμπτωμα αποκλειστικά μιας κοινωνικής κατάστασης καταπιεστικών σχέσεων ή μια πολιτισμική μορφή αντίστασης σε μια σύγκρουση έτερων πολιτισμικών παραδειγμάτων και τρόπων ζωής. Σημαίνει επίσης, ότι εξαιτίας της ιστορικής αποικιοκρατικής κατάστασης της Λατινικής Αμερικής ως μιας διαρκούς πολιτισμικής (κοινωνικής, πολιτικής, οικονομικής κ.λ.π.) επικυριαρχίας, ο χριστιανισμός των ιθαγενικών πληθυσμών, των κοινωνικά καταπιεσμένων στρωμάτων, των πολιτισμικά επικυριαρχούμενων και των πολιτικά αποκλεισμένων, απέκτησε σταδιακά και διαχρονικά αντιστασιακά χαρακτηριστικά και εκδηλώθηκε αγωνιστικά σε όλη τη διάρκεια αυτών των χρόνων και σε όλα τα επίπεδα του συλλογικού βίου γεννώντας και τη λατινοαμερικάνικη «θεολογία της απελευθέρωσης».

Η πολιτισμική ταυτότητα και αυτοσυνειδησία είναι κομβικής σημασίας για κάθε στράτευση που επιδιώκει την πολιτική ελευθερία και την κοινωνική δικαιοσύνη, για κάθε απόπειρα αντίστασης στον ιμπεριαλισμό και την αποικιοκρατία, αλλά και για κάθε δημιουργική δράση που κομίζει το καινούριο. Είναι εξάλλου βέβαιο, ότι κάθε αποικιοκρατικό καθεστώς, καθόλη τη διάρκεια της κυριαρχίας του, εδραιώνεται όχι μόνο με τα όπλα, αλλά πολλές φορές με την πολιτισμική ηγεμονία που γίνεται αποδεκτή και από τον αποικιοκρατούμενο πληθυσμό, όπως έδειξε με σαφήνεια ο Φανόν. Η πολιτισμική συγκρότηση της συλλογικής ταυτότητας που έχουν οι λαοί για τον εαυτό τους, τους συλλογικούς τους τρόπους και τις νοοτροπίες τους, επηρεάζεται πάντοτε καθοριστικά από το θρησκευτικό φαινόμενο.[411] Συνεπώς η θρησκεία αποτελεί ισχυρό μέγεθος αντίστασης στον πολιτισμικό ιμπεριαλισμό του νοήματος, των αξιών και των κοσμοαντιλήψεων του κατακτητή, αλλά και στην οικονομική και πολιτική του επικυριαρχία.[412] Συνεπώς ποτέ δεν πρέπει να διαχωρίζεται το κοινωνικοοικονομικό και το πολιτισμικό πεδίο, και να υποτιμάται το ένα έναντι του άλλου.

---

[410] Cornel West, «Θρησκεία και αριστερά: μια εισαγωγή», *ο.π.*, σελ.19.

[411] Ο Μπρωντέλ διαπιστώνει το πιο σταθερό στοιχείο των πολιτισμών στη θρησκεία: *«[...] Αυτές οι θεμελιώδεις αξίες, αυτές οι ψυχολογικές δομές αποτελούν οπωσδήποτε το λιγότερο διαδόσιμο στοιχείο των πολιτισμών, το κατεξοχήν στοιχείο που τους απομονώνει και τους διακρίνει από τους άλλους. Επιπλέον, οι νοοτροπίες αυτές είναι πολύ ανθεκτικές στη φθορά του χρόνου. Εξελίσσονται αργά και δεν μεταβάλλονται παρά μόνο μετά από μακροχρόνια επώαση που, κι αυτή, γίνεται σχεδόν ασυνείδητα. Εδώ η θρησκεία είναι το εντονότερο χαρακτηριστικό που βρίσκεται στην καρδιά των πολιτισμών, είναι ταυτόχρονα το παρελθόν και το παρόν τους»* (Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών*, *ο.π.* σελ.78).

[412] Σύμφωνα με τον Ιησουίτη Καμερουνέζο θεολόγο Έ.Μβενγκ (Engelbert Mveng: 1930-1995) η κοινωνικοοικονομική φτώχεια είναι συνέπεια μιας ανθρωπολογικής και υπαρξιακής φτώχειας, μιας απουσίας πολιτισμικής ταυτότητας (Gibellini Rosino, *ο.π.*, σελ.580). Αυτή η απουσία καθιστά το απελευθερωτικό αίτημα πλήρως συνυφασμένο με το αίτημα για πολιτισμική ταυτότητα.

4.3. Συμπεράσματα

Φτάνουμε στον επίλογο μιας μελέτης που είχε ως θέμα της το λατινοαμερικάνικο θεολογικό ρεύμα και κοινωνικοπολιτικό κίνημα της «θεολογίας της απελευθέρωσης».

Ανακεφαλαιώνοντας και συνοψίζοντας αυτή την πορεία:

- Προσεγγίσαμε τα ιστορικά στοιχεία μακράς διάρκειας της Λατινικής Αμερικής που διατρέχουν την πραγματικότητα της μέσα στον ιστορικό χρόνο από την κατάκτηση της το 1492 έως και σήμερα. Γνωρίσαμε αδρά τον πολιτισμικό ρατσισμό και την αποικιοκρατική εξάρτηση της από τα μητροπολιτικά δυτικά κέντρα και αργότερα τις Η.Π.Α. αλλά και την εσωτερική κοινωνικοπολιτική διαίρεση των πληθυσμών της με βάση κριτήρια ακόμα και φυλετικά. Ταυτόχρονα διαπιστώσαμε τη διαρκή διαδικασία επιμειξίας πληθυσμών, φυλών, πολιτισμών που επιτρέπει τη σταδιακή ανάδυση μιας ιδιαίτερης λατινοαμερικάνικης πολιτισμικής ταυτότητας.
- Ανιχνεύσαμε το ρόλο της ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας μέσα σε αυτά τα χρόνια, τόσο της θεσμικής, όσο και των χριστιανικών ταγμάτων. Διαπιστώσαμε την ύπαρξη μιας παράδοσης αντίστασης στην εκμετάλλευση των αδύναμων πληθυσμών και μια στράτευση υπέρ του αδικημένου και καταπιεσμένου πλησίον, από τα πρώτα ήδη χρόνια της κατάκτησης. Η γραμμή αντίστασης που ενώνει τον Μπαρτόλομε Ντε Λας Κάσας, τη δράση του Μορέλος και του Χιντάλγκο και την πρακτική της «θεολογίας της απελευθέρωσης», αποτελεί βασικό ιστορικό στοιχείο μακράς διάρκειας, ιδιαίτερα σημαντικό για τις «συλλογικές νοοτροπίες» των λατινοαμερικάνικων λαών.
- Διαπιστώσαμε την τεράστια συμβολή της Β΄Βατικανής Συνόδου και των «Εκκλησιαστικών Κοινοτήτων Βάσης» τόσο στη «Σύνοδο του Μεντεγίν» όσο και στη «θεολογία της απελευθέρωσης» και την εξέλιξη της. Μελετήσαμε τις μετέπειτα προσπάθειες του Βατικανού να ελέγξει την φιλελευθεροποίηση που είχε το ίδιο επιτρέψει αλλά και να χαλιναγωγήσει τη «θεολογία της απελευθέρωσης» που είχε ευνοηθεί από αυτό τον φιλελευθερισμό και σημαντικό βαθμό ανεξαρτητοποιηθεί από την Αγία Έδρα.
- Μελετήσαμε διεξοδικά τα στοιχεία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» που συγκροτούν την ιδιαίτερη ταυτότητα της. Είδαμε ότι είναι:
  - ✓ Μια **«Θεολογία δεύτερης ενέργειας»** αφού αποδέχεται το «πρωτείο της πίστης» ενώ ο θεολογικός στοχασμός έρχεται ως επακόλουθο της.
  - ✓ Μια **«θεολογία της Απελευθέρωσης»** των καταπιεσμένων ανθρώπων από τις «αμαρτωλές» κοινωνικές και πολιτικές δομές. Η απελευθέρωση αναφέρεται τόσο στην πηγή της αμαρτίας που είναι ο ανθρώπινος εγωισμός, όσο και στο σύμπτωμα της, αλλά και στο μηχανισμό αναπαραγωγής της, που είναι οι άδικες κοινωνικές και πολιτικές δομές.
  - ✓ Μια **«θεολογία της Ιστορίας»** για την απελευθέρωση του ανθρώπου μέσα σε αυτήν. Η απελευθέρωση είναι μια αγωνιστική πορεία του ανθρώπου που συντελείται μέσα στην ιστορία αν και ολοκληρώνεται εκτός αυτής με τη «Βασιλεία του Θεού». Είναι έτσι και μια **«θεολογία των Εσχάτων»** αφού δεν τα εγκαταλείπει υπέρ του κόσμου, αλλά τα θέτει σε διάλογο με αυτόν, τα θέτει στον τελικό του στόχο. Η ανθρώπινη ιστορία γίνεται μια ιστορία του κόσμου και των εσχάτων του, μια «Μεγάλη Ιστορία» του ανθρώπου και του Θεού, και η «θεολογία της απελευθέρωσης» γίνεται μια **«θεολογία της Μεγάλης Ιστορίας του ανθρώπου και του Θεού».**

- ✓ Μια **«θεολογία του Ανθρώπου»** ως **«θεολογία του Ελευθερωτή Χριστού»**. Ο ελεύθερος εν αγάπη τρόπος ύπαρξης του ενανθρωπισμένου Χριστού γίνεται παράδειγμα δυνατότητας του αλλοτριωμένου ανθρώπου, ακριβώς εξαιτίας της ανθρώπινης κοινής φύσης Θεού και ανθρώπου στο πρόσωπο του Χριστού. Ο άνθρωπος καλείται ακολουθώντας τον τρόπο του Χριστού να απελευθερωθεί.
- ✓ Μια **«θεολογία της κοινωνίας»**. Καθώς ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπου είναι τρόπος κοινωνικός, η προσωπική απελευθέρωση είναι και κοινωνική και αντίστροφα.
- ✓ Μια **«θεολογία της Στράτευσης υπέρ του Φτωχού»** και «μαζί» του. Είναι μια «Εκκλησία των Φτωχών» επειδή είναι μια «Εκκλησία των πάντων», αφού ο φτωχός γίνεται το μέτρο της απελευθέρωσης και της Σωτηρίας όλων. Ταυτόχρονα είναι μια **«θεολογία της Φτωχής Εκκλησίας»** που ο λιτός της τρόπος δεν αγιοποιεί τη φτώχεια αλλά την αρνείται τόσο όσο αρνείται και τον πλούτο, που απορρίπτει τον δούλο όσο και τον αφέντη.
- ✓ Μια **«θεολογία της Πράξης»** αφού η πίστη ως πρώτη ενέργεια παρεμβαίνει στον κόσμο και τον ανακαινίζει, αλλά η παραγώμενη από την πίστη θεολογία ως δεύτερη ενέργεια διαλέγεται δημιουργικά με αυτόν στην πράξη. Συνεπώς, η θεολογία ανακαινίζεται η ίδια από τον κόσμο για να τον ανακαινίσει. Έτσι είναι και μια **«Διαλεκτική θεολογία»** καθώς βαπτίζεται στον συγκεκριμένο κόσμο που ενεργεί. Η λατινοαμερικάνικη θεολογία είναι τέτοια επειδή ο κόσμος της είναι η Λατινική Αμερική. Ταυτόχρονα, ακριβώς επειδή δεν εστιάζει στο κήρυγμα και την αυθεντικότητα της που μεταφέρεται στον κόσμο, αλλά στο διαλεκτικό γεγονός της εμπλοκής με αυτόν, είναι και μια **«θεολογία της Επικοινωνίας»**. Μόνο που σε αυτή την επικοινωνία και κοινωνία σχέσεων, συμμετέχει τόσο το κτιστό όσο και το άκτιστο. Διότι πρόκειται περί θεολογίας.
- ✓ Μια **«Πολιτική θεολογία»** αλλά και μια **«Κοινωνική θεολογία»** αφού αναγνωρίζει τη σημασία των πολιτικών και κοινωνικών δομών, τόσο στην αναπαραγωγή της αμαρτίας, όσο και ως σύμπτωμα της ύπαρξης της στον κόσμο. Ταυτόχρονα, είναι πολιτική θεολογία γιατί εκ των πραγμάτων ο χαρακτήρας της είναι δημόσιος και άρα πολιτικός. Καθώς στο δημόσιο χώρο αναδύονται οι συλλογικές μορφές, άρα και το «πολιτικό» που τις διαμορφώνει, η θεολογία καθίσταται de facto πολιτική. Δεν είναι όμως μια κρατική θεολογία αφού δεν επιδιώκει τη σύνδεση της με το κράτος (αν και κάποιοι θεολόγοι το έκαναν), ούτε και προκύπτει από αυτό. Κυρίως όμως δεν ταυτίζει το πολιτικό με το κράτος. Το «κρατικό» αν και είναι «πολιτικό» και «δημόσιο» εντούτοις δεν τα εξαντλεί. Συνεπώς η λατινοαμερικάνικη θεολογία είναι και μια «δημόσια θεολογία» ή μια **«θεολογία του δημόσιου χώρου ή της Δημοσιότητας**). Σε αυτό αντιπαρατίθεται και σε μια «θεολογία του ιδιωτικού χώρου ή της ιδιώτευσης».
- ✓ Μια **«θεολογία της Δικαιοσύνης»** αφού η πολιτική και κοινωνική δικαιοσύνη είναι έκφραση της ύπαρξης της αγάπης στον κόσμο, και η υπόθεση της αγάπης είναι η κατεξοχήν υπόθεση της θεολογίας.
- ✓ Μια **«πολιτική θεολογία της Αγάπης»** αφού η αγάπη γίνεται ο τρόπος της ελευθερίας του προσώπου και της κοινωνίας του και συνεπώς το μέτρο του πολιτικού.
- ✓ Μια **«θεολογία της Σωτηρίας»** καθώς η πολιτική και κοινωνική στράτευση υπέρ του αδικημένου γίνεται ο τρόπος της σωτηρίας όλων. Καθώς το κίνητρο της στράτευσης είναι η αγάπη, μέσα στην ίδια τη διαδικασία της απελευθέρωσης απελευθερώνεται ο στρατευμένος.

Σώζεται από την αμαρτία της αδιαφορίας για τον άλλο ως συνέπεια εγωισμού και απουσίας αγάπης.

- ✓ Μια **«επαναστατική θεολογία»**, τόσο εξαιτίας της επαναστατικής αναστάσιμης και ανακαινιστικής δύναμης του ελεύθερου αγαπητικού τρόπου του Χριστού, της εν Χριστό ζωής δηλαδή, όσο και εξαιτίας της ριζοσπαστικής της κοινωνικής και πολιτικής παρέμβασης. Είναι μια **«θεολογία της εσωτερικής και της εξωτερικής επανάστασης»**, της «Μεταμόρφωσης» του ανθρώπου και του κόσμου.

- Είδαμε επίσης τις τέσσερις τάσεις της «θεολογίας της απελευθέρωσης». Μια **«ποιμαντική θεολογία»** που αναπτύσσεται έχοντας ως αφετηρία τις ποιμαντικές και πνευματικές όψεις της απελευθέρωσης. Μια «**θεολογία του πολιτισμού των λαών της Λατινικής Αμερικής»** που εστιάζει στις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες. Μια **«κοινωνικοπολιτική θεολογία»** στην οποία εντάσσεται και η συσχέτιση ορισμένων τάσεων της με τον μαρξισμό, και τέλος μια «**θεολογία της επανάστασης»** με αφετηρία την πρακτική των επαναστατικών εθνικοαπελευθερωτικών και μαρξιστικών αντάρτικων και πολιτικών ομάδων.
- Ιδιαίτερα μελετήσαμε την προνομιακή, αλλά όχι απροϋπόθετη σχέση, μεγάλου μέρους της «θεολογίας της απελευθέρωσης» με τον νεο-μαρξισμό των Αμερικανών κοινωνιολόγων των θεωριών της «εξάρτησης» και της «υπανάπτυξης» αλλά και τη σύνδεση πολλών χριστιανικών οργανώσεων με μαρξιστικές ομάδες. Η θεολογία προσέγγισε τον μαρξισμό άλλοτε ως κοινωνιολογικό επιστημονικό εργαλείο και άλλοτε ως δύναμη κοινωνικού και πολιτικού μετασχηματισμού προς την κατεύθυνση ενός λατινοαμερικάνικου σοσιαλισμού. Διαπιστώσαμε την κοινή ανθρωπολογική βάση χριστιανισμού και μαρξισμού, την ευνοϊκή ιστορική συγκυρία γι΄αυτή τη σχέση, τον τρόπο που δομήθηκε, αλλά και τα προβλήματα της.
- Τέλος είδαμε την εξέλιξη του κινήματος της «θεολογίας της απελευθέρωσης» και τη συνάντηση του με άλλες αντίστοιχες θεολογίες, όπως και τον διάλογο των εμπειριών τους σε αυτό που θα ονομαστεί **«θεολογίες της απελευθέρωσης ή θεολογίες του Τρίτου Κόσμου»**.

Επίλογος:

Μια «θεολογία της Αγάπης σε Κίνηση».

«Γιατί οι άνθρωποι υπάρχουν
απ΄τη στιγμή που βρίσκουν μια θέση στη ζωή των άλλων
ή ένα θάνατο για τη ζωή των άλλων…»
Τάσος Λειβαδίτης[413]

[413] Τάσος Λειβαδίτης, *Συμφωνία αρ. 1*, Κέδρος, 1996 (1957).

Επίλογος:

Μια «θεολογία της Αγάπης σε Κίνηση».

«Εκείνος που αγαπά τον άλλον,
έχει εκπληρώσει δια της αγάπης τον όλον νόμον»
Απόστολος Παύλος[414]

Ο Γιανναράς αποδέχεται τη δυνατότητα μιας πολιτικής θεολογίας που απελευθερώνει. Διαβάζουμε: *«[...] μιλώ για μια πολιτική θεωρία και πράξη, που δεν εξαντλείται στην κοινωνική απλώς, χρησιμότητα και στη συμβατική, έστω και αποτελεσματικότατη, ρύθμιση των ανθρώπινων σχέσεων, αλλά σκοπεύει στην αλήθεια του ανθρώπου και στην υπαρκτή του γνησιότητα [...] η πολιτική μπορεί να είναι ένα κεφάλαιο της Θεολογίας, πραγματικά μια «πολιτική θεολογία», όταν αναλαμβάνει να υπηρετήσει τον «κατά φύσιν» και «κατ΄αλήθειαν» άνθρωπο, την πολιτική φύση του ανθρώπου, δηλαδή την «αγαπητική» δυνατότητα της ύπαρξης, που είναι η προϋπόθεση της αληθινής κοινωνίας των προσώπων, της αληθινής «πόλεως».*[415] Τι θα σήμαινε όμως στην πράξη η πρόταση του Γιανναρά; Πως υλοποιούνται οι σχέσεις που ζητά ο Γιανναράς χωρίς αγώνα, χωρίς παρέμβαση στον δημόσιο κοινωνικό και πολιτικό χώρο και στο πολιτισμικό επίπεδο; Πως μια πρόταση ζωής γίνεται ζωή η ίδια;

Για να απαντήσουμε σε αυτή την ερώτηση, θα στηριχτούμε πάνω στα τρία θεμελιακά στοιχεία της «θεολογίας της απελευθέρωσης» έτσι όπως προκύπτουν από αυτή την εργασία. Το πρώτο είναι η «πνευματικότητα» η οποία στη «θεολογία της απελευθέρωσης» δεν είναι διαχωρισμένη από το κοινωνικό, πολιτικό και πολιτισμικό γεγονός της υλικότητας και της σωματικότητας, από τον κόσμο της πράξης. Η πράξη ενός θεολογικού στοχασμού συνδέεται άμεσα με την πράξη ενός θεολογικού τρόπου. Καθώς ο κόσμος της θεολογίας είναι ο κόσμος της θεοπραξίας της, δηλαδή τόσο ο κόσμος του ανθρώπου όσο και αυτός της σχέσης του με το Θεό, η θεολογία συνδέεται με το πολιτικό de facto χωρίς να εξαντλείται σε αυτό, ούτε όμως και το εξαντλεί.[416]Αυτό είναι το δεύτερο θεμελιακό της στοιχείο. Το τρίτο θεμέλιο είναι το πρωτείο της πίστης και κυρίως η «αλήθεια» της αγάπης ως δυνατότητας. Ότι όταν η αγάπη υπάρχει είναι και το κατεξοχήν κίνητρο και ο μεγαλύτερος στόχος. Και η πορεία και η Ιθάκη. Η αγάπη κινητοποιεί τον αγώνα του ανθρώπου ως προσφορά στον άλλο μαζί με τον άλλο, αλλά και η αγάπη είναι η κατάσταση που το πρόσωπο επιθυμεί. Συνεπώς μια συνεπής «πολιτική θεολογία», είναι μια θεολογία που κατανοεί την κτιστότητα της πνευματικότητας, που αντιλαμβάνεται την πολιτική διάσταση της θεολογίας και κυρίως κινητοποιείται από την αγάπη και σκοπεύει σε αυτήν, πιστεύοντας στην αλήθεια της. Αγάπη με τους άλλους, την πλάση και το Θεό. Πως όμως τα θεμέλια ενεργούν στον κόσμο;

Το ερώτημα που τίθεται εν τέλει δεν είναι αν η θεολογία και το πολιτικό συνδέονται, αλλά ποιο είναι το μέρος του «πολιτικού» που αφορά τη θεολογία και ποιο όχι; Που μπαίνουν τα όρια ανάμεσα τους; Και ακόμα περισσότερο: που τοποθετούνται τα όρια εμπλοκής της πολιτικής διάστασης της θεολογίας με την πολιτική της κοινωνίας ή ακόμα και με αυτή του κράτους ειδικά όταν το τελευταίο επιδιώκει το ρόλο του κοσμικού Θεού

---

[414] Απόστολος Παύλος, *Προς Ρωμαίους*, 13:8.

[415] Γιανναράς Χρήστος, *Κεφάλαια Πολιτικής Θεολογίας, ο.π.,* σελ.10-11.

[416] Η Σαντάλ Μουφ θα επισημάνει αυτή την διάσταση του «πολιτικού» που χρησιμοποιούμε στην εργασία και την οποία υπενθυμίζουμε εδώ ξανά: *«Το πολιτικό δε μπορεί να αναχθεί σε ένα συγκεκριμένο τύπο θεσμών, ή να θεωρηθεί ως μια ξεχωριστή σφαίρα ή ένα ιδιαίτερο επίπεδο της κοινωνίας. Θα πρέπει να ερμηνευτεί ως μια διάσταση που ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινη κοινωνία και η οποία καθορίζει την ίδια μας την οντολογική συνθήκη»* (Mouffe Chantal, *The Return of the Political,* Verso, Λονδίνο, 1993, σελ.3).

επιθυμώντας να αγκαλιάσει όλα τα πεδία του επιστητού; Εντέλει τα όρια του πολιτικού ακτιβισμού της θεολογικής πνευματικότητας είναι τόσο σαφή, όσο και θολά ταυτόχρονα. Η «θεολογία της απελευθέρωσης» ως πολιτική θεολογία θα αποδεχτεί την πολιτική της λειτουργία και ευθύνη. Η ερώτηση όμως των ορίων θα δώσει τόσες διαφορετικές θεολογικές σκέψεις, όσους και διαφορετικούς θεολογικούς τρόπους. Η αμφισημία δεν θα αποφευχθεί.

Αυτό βεβαίως είναι απόλυτα λογικό, αφού τέτοιος είναι ο κόσμος του ανθρώπου: κόσμος ρευστός, σχεσιακά και κοινωνικά συγκροτημένος, αναντίρρητα αμφίσημος και αλληλοεμπλεκόμενος, διαρκώς μετασχηματιζόμενος: εκεί που μοιάζουν όλα να είναι καθάρια και σαφή, κάτι «θολώνει τα νερά» ξανά. Εκεί που το ανθρώπινο πρόσωπο με τις τοποθετήσεις του, τις σκέψεις και τους τρόπους του, εμφανίζεται απόλυτο και σίγουρο, κάτι αναδύεται στο προσκήνιο να επιβεβαιώσει την έλλειψη του, την αδυναμία παγίωσης του κάθε τι και να θέσει σε κίνηση τον τρόπο και τη σκέψη του ξανά, σε μια νέα προσπάθεια να καλυφθεί η έλλειψη, να αρθεί η αμφισημία, να πληρωθεί το κενό.[417] Αυτή η έλλειψη του απόλυτου και η δίψα γι΄αυτό, η επιθυμία για το κατόρθωμα του, συνεχίζει να κινεί τους ανθρώπους και τον κόσμο.[418] Ίσως μέχρι το πέρας των αιώνων, ίσως και πέρα από αυτό. Και η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι μια θεολογία που επιθυμεί να συναντήσει το απόλυτο, κατανοώντας ότι ζει σε έναν κόσμο σχετικό. Η σχετικότητα του κόσμου του κτιστού δεν την αποτρέπει από το να κινείται προς το απόλυτο του κόσμου των εσχάτων, ούτε να συμβιβάζεται με την κατάσταση του κόσμου της και της έλλειψης του. Συνεπώς η «θεολογία της απελευθέρωσης» είναι πάνω απ΄όλα μια **«θεολογία σε Κίνηση»** ή ακόμα καλύτερα μια **«θεολογία της Αγάπης σε Κίνηση»**.

Η κίνηση είναι η Ιστορία. Η κίνηση είναι ο κόσμος και ο τρόπος του ανθρώπου. Ο Μαρξ σημείωνε εύστοχα: *«Οι άνθρωποι δημιουργούν την ίδια τους την ιστορία, τη δημιουργούν όμως όχι όπως τους αρέσει, όχι μέσα σε συνθήκες που οι ίδιοι διαλέγουν, μα μέσα σε συνθήκες που υπάρχουν άμεσα, που είναι δοσμένες και που κληροδοτήθηκαν από το παρελθόν. Η παράδοση όλων των νεκρών γενεών βαραίνει σαν βραχνάς στο μυαλό των ζωντανών»*.[419] Αυτός ο βραχνάς δεν είναι δεσμά που δεν μπορούν να σπάσουν. Όταν μάλιστα η παράδοση των νεκρών είναι μια νεκρή παράδοση αφού οι συνθήκες έχουν ήδη αλλάξει, ο βραχνάς γίνεται απολίθωμα που αργά ή γρήγορα θα συντριβεί και θα ξεπεραστεί από την ενεργό δράση των ανθρώπων.

Ο Γκουτιέρρεζ επιδιώκει την αποτίναξη αυτού του βάρους μιας νεκρής θεολογικής παράδοσης όπως κληροδοτήθηκε από το παρελθόν, που εμποδίζει ως βραχνάς την διαμόρφωση ενός νέου «φωτισμού», μιας καινούριας συνειδητοποίησης μέσα στις άμεσες σύγχρονες συνθήκες της Λατινικής Αμερικής, που θέτει αναχρονιστικό φραγμό σε μια νέα θεολογία και συνεπώς μια νέα κοινωνία.[420] Προσδιορίζοντας τι είναι και τι θέλει η «θεολογία της απελευθέρωσης», ως η ανακαινισμένη θεολογία της λατινοαμερικάνικης Εκκλησίας, τονίζει: *«[…] δεν σκοπεύουμε να διατυπώσουμε μια ιδεολογία που να δικαιολογεί τις θέσεις που ήδη έχουμε υιοθετήσει […] αλλά ούτε και να αρθρώσουμε μια θεολογία από την οποία να συνάγεται μια συγκεκριμένη πολιτική*

---

[417] Όπως λέει ο Γιάννης Σταυρακάκης ακολουθώντας τον Λακάν: *«[...] η έννοια του υποκειμένου στον Λακάν δεν παραπέμπει μόνο στην έλλειψη, αλλά και σε όλες τις προσπάθειες μας να εξαλείψουμε την έλλειψη η οποία, ωστόσο, επανεμφανίζεται διαρκώς [...]»*. (Σταυρακάκης Γιάννης, *Ο Λακάν και το Πολιτικό,* μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Ψυχογιός, Αθήνα, 2009, σελ.76).

[418] Όπως επισημαίνει και ο Αργεντινός πολιτικός επιστήμονας Ερνέστο Λακλάου (Ernesto Laclau): *«[...] μολονότι η πληρότητα και καθολικότητα της κοινωνίας είναι ανέφικτη, η ανάγκη γι΄αυτήν δεν εξαφανίζεται: συνεχίζει πάντα να εκδηλώνεται μέσα από την παρουσία της απουσίας της»* (Laclau Ernesto, *Emancipation (s),* Verso, London, 1996, σελ.53). Ανάλογη είναι και η θέση του πατήρ Βασιλείου Θερμού: *«Ο άνθρωπος διψά πάντοτε για το απόλυτο. Αυτή είναι η θεϊκή δωρεά του αλλά ενδέχεται να αποβή και η καταστροφή του. Αν δεν το επιδιώξει, προδίδει την αποστολή του και αισθάνεται τη ζωή του μισή. Αν ταυτόχρονα δεν αποδεχθή την σχετικότητα της πραγματικής ζωής, τυραννεί τον εαυτό του και τους άλλους. Ολόκληρος ο προσωπικός και ο συλλογικός μας βίος ξετυλίγεται πάνω σε αυτή την απόπειρα ισορροπίας, στη διαπάλη μεταξύ σαγήνης της φαντασίας και απογοήτευσης εκ της πραγματικότητας»* (Θερμός Βασίλειος, *Ο έρωτας του απολύτου*, Αρμός, Αθήνα, 2010, σελ.7).

[419] Karl Marx, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2005, σελ.15.

[420] Λέει ο Γκουτιέρρεζ: *«[…] ο θεολογικός στοχασμός γεννιέται από την κοινή εμπειρία στον αγώνα για την κατάργηση της παρούσας κατάστασης αδικίας και για το κτίσιμο μιας διαφορετικής κοινωνίας […]»* (Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της απελευθέρωσης, ο.π.,* σελ.89-90).

δράση. Σκοπός μας είναι […] να στοχαστούμε την πίστη μας, να εμβαθύνουμε στην αγάπη μας […] μέσα από μια ριζικά διαφορετική οπτική γωνία και μέσα από τον νέο προβληματισμό που μας δημιουργεί αυτή η στράτευση. Αυτό θέλει να πετύχει η επονομαζόμενη «θεολογία της απελευθέρωσης».[421]

Σήμερα τόσο στην Ελλάδα, όσο και σε ολόκληρο τον κόσμο ένα μήνυμα αγάπης ασυμβίβαστο με κάθε μορφή πολιτικής, κοινωνικής και οικονομικής καταπίεσης αποτελεί επιτακτικό αίτημα για την Εκκλησία και την κοινωνία. Ο επίσκοπος Όσκαρ Ρομέρο λίγο πριν δολοφονηθεί συνοψίζει: *«Αυτό που δεν παρέρχεται είναι η αγάπη. Όταν κανείς μεταμορφώνει τα δικά του χρήματα, τη δική του περιουσία, τη δική του εργασία, σε διακονία των άλλων, τότε η χαρά της μοιρασιάς και η χαρά του αισθήματος ότι όλοι είναι οικογένεια του δεν-χάνεται. Στη δύση της ζωής σου θα κριθείς από το αν αγάπησες»*.[422]

[421] Gustavo Gutierrez, *Θεολογία της απελευθέρωσης, ο.π.*, σελ.89-90.

[422] Το απόσπασμα αυτό είναι από το κήρυγμα που έγινε στην κηδεία του Οκτάβιο Ορτίζ και τεσσάρων νέων που δολοφονήθηκαν από δυνάμεις ασφαλείας. Η φράση «στη δύση της ζωής σου θα κριθείς από το αν αγάπησες» είναι παραλλαγή των λόγων του Αγίου Ιωάννη του σταυρού (http://proskynitis.blogspot.gr/2011/08/oscar-romero.html, πρόσβαση: 6/3/2013).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Abesamis Carlos, «Faith and Life reflections from grassroots in the Philippines», στο: Virginia Fabella, *Asia΄s Struggle for full humanity,* Mary Knoll, Orbis Books, New York, 1980.
- Αθανασίου Κώστας, «Τα Ιθαγενικά Κινήματα στη Λατινική Αμερική», *Δελτίο Θυέλλης για τα ατομικά και κοινωνικά δικαιώματα,* τχ.19, Μάιος 2006.
- Aloysius Pieris, «Towards an Asian Theology of Liberation: Some Religio-Cultural Guidelines», στο: Virginia Fabella, *Asia΄s Struggle for full humanity,* Mary Knoll, Orbis Books, New York, 1980.
- Alvar Nunez Cabeza de Vaca, *Ναυάγια: ένας τυχοδιώκτης στον Νέο Κόσμο,* μτφρ-εισ.-σχόλια: Νίκος Πρατσίνης, Στοχαστής, Αθήνα, 1995.
- Amin Samir, *Η Συσσώρευση σε Παγκόσμια Κλίμακα,* προλ.Α.Παπανδρέου, Νέα Σύνορα, Αθήνα, 1990.
- Amin Samir, *Empire of Chaos*, Monthly Review Press, New York, 1992.
- Anciberro Jerome, «Από το Μαύρο Θρύλο στη νέα Εικόνα της Opus Dei», *Le Monde Doplomatique*, 11ος χρόνος, Νο532, (*Ελευθεροτυπία,* 26-27 Απριλίου 2008).
- Anderson Richard O' Gorman Benedict, *Φαντασιακές Κοινότητες,* μτφρ. Ποθητή Χαντζαρούλα, Νεφέλη, Αθήνα, 1997.
- Αντωνοπούλου Μαρία, *Οι κλασικοί της Κοινωνιολογίας,* Σαββάλας, Αθήνα, 2008.
- Αργυρόπουλος Ανδρέας, *Η Θεολογία της Απελευθέρωσης στο μάθημα των θρησκευτικών,* manifesto, Αθήνα, 2011.
- Αργυρόπουλος Ανδρέας, «Οι ελληνικές εκδόσεις βιβλίων της θεολογίας της απελευθέρωσης», *manifesto,* τχ.14, Αθήνα, Δεκέμβριος 2012.
- Ashley J. Matthew, «Oscar Romero, Religion and Spirituality», *The Way*, τχ.44/2, April 2005.
- Assman Hugo, *Practical Theology of Liberation*, trans. Paul Burns, Search Press, London, 1975.
- Associated Press, «Κάρλος Φουέντες: Η Παρθένος της Γουαδελούπης κέρδισε τις εκλογές στο Μεξικό», *Ελευθεροτυπία,* 6 Ιουλίου 2006.
- Αφιέρωμα συλλογικό «Οι Επεμβάσεις των Η.Π.Α. στη Λατινική Αμερική», *Σήματα Καπνού,* τχ.10, Αθήνα, Δεκέμβριος 2001.
- Β΄ Βατικανή Σύνοδος, *Διατάξεις, διατάγματα, δηλώσεις, μηνύματα*, μτφρ. Ασημάκης Ιωάννης, επιμ. Κισκίνης Λέων, Ασημάκης Ιωάννης, Αποστολικό Βικαριάτο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη, 2012.
- Bailby Edouard, «Το Αριστερό Ποντίκι Βρυχάται τώρα από την Ουρουγουάη», *Le Monde Diplomatique,* 9ος χρόνος, πο 474, 18 Μαρτίου 2007.
- Balibar Etienne, Wallerstein Immanuel, *Φυλή, Έθνος, Τάξη, Οι Διφορούμενες Ταυτότητες,* μτφρ.Άγγελος Ελεφάντης, Ελένη Καλαφάτη, Ο Πολίτης, Αθήνα, 1988.
- Balibar Etienne, «Λουί Αλτουσέρ: μια βιογραφική σημείωση», μτφρ. Χρ.Γιαννούλη, *Θέσεις,* τχ. 35, περίοδος: Απρίλιος - Ιούνιος 1991.
- Baran Paul, *Η Πολιτική Οικονομία της Ανάπτυξης,* μτφρ. Αγγελική Γαβριηλίδου, Κάλβος, Αθήνα, 1977.
- Baran Paul, Sweezy Paul, *Μονοπωλιακός Καπιταλισμός,* μτφρ. Σωκράτης Στεφανίδης, εισαγ. Κ. Χατζηαργύρης, Gutenberg, Αθήνα, 1978.
- Βασιλοπούλου Κορίνα, «Ο Ούγο, ο Έβο και τώρα ο Φερνάντο», *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία,* 26-27 Απριλίου 2008.

- Berdyaev Nikolai Alexandrovich, *Ο Χριστιανισμός και η Πάλη των Τάξεων,* μτφρ. Ραπατζίκος Τάσος, Καστανιώτης, Αθήνα, 2000.
- Berryman Phillip, «Latin American Liberation Theology», *Theological Studies,* τχ.34, 1973.
- Berryman Phillip, «Χριστιανικές κοινότητες βάσης και το μέλλον της Λατινικής Αμερικής», στο συλλογικό: *Αριστερά και θρησκεία: η θεολογία της απελευθέρωσης,* μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, ειδική έκδοση Μηνιαία Επιθεώρηση (Monthly Review), Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Berryman Phillip*, Liberation Theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond,* Pantheon Books, New York, 1987.
- Betto Frei-Castro Fidel, *Ο Φιντέλ και η Θρησκεία,* μτφρ. Δέσποινα Μάρκου, Γνώσεις, Αθήνα, 1987.
- Boesak Allan, «Η θεολογία και ο απελευθερωτικός αγώνας των μαύρων στη Νότια Αφρική», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Boff Leonardo*, Jesus Christ Liberator: a critical Christology for our time,* trans. Patrick Hughes, MaryKnoll New York Orbis Books, New York, 1978.
- Boff Leonardo, *Ecclesiogenesis,* trans. Robert R. Barr, MaryKnoll New York, Orbis Books, New York, 1986.
- Boff Leonardo, «Άγιος Βασίλης ή το βρέφος Ιησούς;», *Monthly Review*, τχ.23, 30 Δεκεμβρίου 2006.
- Boff Leonardo, «Ο Φιντέλ στα 80: εμπιστευτικές αναμνήσεις», *Monthly Review*, τχ.18, Αθήνα, 16 Ιουλίου 2006.
- Braudel Fernard, *Η Δυναμική του Καπιταλισμού*, μτφρ. Μπενβενίστε Ρίκα, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992.
- Braudel Fernand, *Γραμματική των Πολιτισμών,* μτφρ. Άρης Αλεξάκης, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (Μ.Ι.Ε.Τ.), Αθήνα, 2009.
- Brown Mc Afee Robert, *Theology in a new key: responding to liberation themes*, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky, 1978.
- Γαλδαδάς Άκης, Ο «τέταρτος Πατέρας» και η «Θεολογία της Απελευθέρωσης», *Το Βήμα,* 15 Μαρτίου 1998.
- Camara Dom Helder, *Spiral of Violence,* Sheed and Ward Ltd, London, 1971.
- Camara Dom Helder, *Ο φαύλος κύκλος της βίας*, μτφρ. Στέλιος Παπαθεμελής, Μήνυμα, Αθήνα, 1972.
- Camara Dom Helder, *Δημοκρατία , Πανεπιστήμιο, Ανάπτυξη*, μτφρ. Ε. Ορεινού, Μήνυμα, Αθήνα, 1974.
- Cardenal Ernesto, *Το Ευαγγέλιο της Επανάστασης των Σαντινίστας,* μτφρ. Βαγγέλης Νιάνιος, προλ. Στέλιος Παπαθεμελής, Μαλλιάρης, Θεσσαλονίκη, 1985.
- Cardenal Fernando, Cardenal Ernesto, D Escoto Miguel, *Και Χριστός και Μαρξ,* μτφρ. Νιάνιος Βαγγέλης, προλ. Κωστής Μοσκώφ, παρατηρητής, Θεσσαλονίκη, 1986.
- Cardenal Fernando, «Το ευαγγέλιο του Σολεντινάμε», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση*, Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Cavanaugh, William T., «The ecclesiologies of Medellín and the lessons of the base communities» *Cross currents*, τχ.44, no.1, Spring 1994.
- Chomsky Noam, *Λατινική Αμερική: από την Αποικιοκρατία στην Παγκοσμιοποίηση*, μτφρ. Γεωργία Γιαννακοπούλου, επιμ. Νίκος Β. Αλεξίου, Ελεύθερος Τύπος, Αθήνα, 2001.
- Chomsky Noam, «Η Λατινική Αμερική έχει Εναλλακτικό Μέλλον», *Ελευθεροτυπία,* 5-6 Μαρτίου 2007.
- Γιανναράς Χρήστος, *Η ελευθερία του ήθους,* Ίκαρος, Αθήνα, 1979.
- Γιανναράς Χρήστος, *Κεφάλαια Πολιτικής Θεολογίας,* Γρηγόρης, Αθήνα, 1983.
- Γιανναράς Χρήστος, *Ορθός Λόγος και κοινωνική πρακτική*, Δόμος, Αθήνα, 1984.

- Γιανναράς Χρήστος, *Πείνα και Δίψα,* Γρηγόρης, Αθήνα, 2005.
- Γιανναράς Χρήστος, *Οντολογία της σχέσης,* Ίκαρος, Αθήνα, 2008.
- Clement Olivier, *Ορθοδοξία και Πολιτική,* μτφρ.-επιμ.Γιάννης Λάππας-Γιάννης Ζερβός, Μήνυμα, Αθήνα, 1985.
- Γουνελάς Σωτήρης, «Ο Ν.Νησιώτης, ο Π.Νέλλας και η θεολογική γεννιά του ΄60», στο συλλογικό της Ιεράς Μητρόπολης Δημητριάδος: *Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία: η «θεολογία του ΄60»*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2009.
- Coe D. Michael, *Οι Μάγια,* μτφρ. Ελένη Αστερίου, Στάχυ, Αθήνα, 2000.
- Cone James, *A Black Theology of Liberation,* Orbis Books, New York, 1986.
- Γοντικάκης Βασίλειος, *Η παραβολή του ασώτου Υιού*, Δόμος, Αθήνα, 1995.
- Cortes Hernan, *Η Κατάκτηση του Μεξικού,* εισαγ.-μτφρ. Πηνελόπη Μαξίμου, Στοχαστής, Αθήνα, 1999.
- Colon Christobal, *Η Ανακάλυψη της Αμερικής, Ημερολόγιο Πλοίου 1492-1493,* μτφρ.-προλ. Ντίνος Βατικιώτης, Αίολος, Αθήνα, 1984.
- Δασκαλοπούλου Ντίνα, «Παπάδες της Απελευθέρωση: δεν είμαστε εμείς μαρξιστές, ο Μαρξ ήταν χριστιανός», *Έψιλον Ελευθεροτυπίας*, 25 Δεκεμβρίου 2009.
- Debray Regis, «La Guerilla Autrement», *Le Monde*, 14 Μαΐου 1996.
- Debray Regis, *Λατινική Αμερική: Προβλήματα Επαναστατικής Στρατηγικής,* εκδόσεις Καρανάση, 1975.
- De la Casas Bartolomeo, *Σύντομη Ανασκόπηση της Καταστροφής των Ινδιών,* μτφρ. Πηνελόπη Μαξίμου, Αίολος, Αθήνα, 1982.
- De la Casas Bartolomeo, *Η Καταστροφή των Ινδιάνων,* μτφρ. Πηνελόπη Μαξίμου, Στοχαστής, Αθήνα, 1989.
- De Landa Diego, *Ο Πολιτισμός των Μάγια,* μτφρ.-σχ.-εισ. Νίκος Πρατσίνης, Στοχαστής, Αθήνα, 1999.
- Dussel Enrique, *A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation (1492-1979),* trans. Alan Neely, Willliam B. Eerdmans, Publishing Company, Grand Rapids,1981.
- Ζαβάκου Βασιλική, *Αρχαίο Μεξικό: Από τους Ολμέκους στις Αυτοκρατορίες των Μάγια και των Αζτέκων,* Corpus, Αθήνα, 2004.
- Ellis M.-Maduro O. (επιμ.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honour of Gustavo Gutierrez*, Orbis Books, New York, 1989.
- Fabella Virginia, *Asia΄s Struggle for full humanity,* Mary Knoll, Orbis Books, New York, 1980.
- Fanon Frantz, *Της γης οι Κολασμένοι,* μτφρ. Άρτεμη Αγγελάς, Κάλβος, Αθήνα, 1982.
- Fragoso Antonio, *Evangelium und soziale Revolution,* Gelnhausen/Berlin, 1971.
- Fragozo Antonio, *Ευαγγέλιο και Κοινωνική Επανάσταση: Φοιτητές και Επανάσταση. Φοιτητές και Πολιτική*, Μήνυμα, Αθήνα, 1976.
- Freire Paulo, *Pedagogy of the Oppressed*, trans.Myra Bergman Ramos, Penguin Education, London, 1996.
- Freud Sigmund, *Ο Πολιτισμός πηγή Δυστυχίας*, μτφρ. Βαμβαλής Γιώργος, Επίκουρος, Αθήνα, 2005.
- Galeano Eduardo, *Οι Ανοιχτές Φλέβες της Λατινικής Αμερικής (τόμοι Α΄και Β΄),* μτφρ. Φώντα Κονδύλη, Θεωρία, Αθήνα, 1981.
- Galeano Eduardo, «Σπίτι, Ομίχλη, Αεροπλάνα, Κόσμος», *La Jornada,* 7 Αυγούστου 1996.
- Gellner Ernest, *Έθνη και Εθνικισμός,* μτφρ. Δώρα Λαφαζάνη, Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1992.
- Gibellini Rosino, *Η Θεολογία του εικοστού αιώνα,* μτφρ. Παναγιώτης Υφαντής, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2009.

- Gilli Adolfo, *Η Μεξικανική Επανάσταση,* μτφρ. Νίκος Κοκκάλας, επιμ. Ελένη Ζαχαροπούλου, Κουκίδα, Αθήνα, 2006.
- Gonzales Luis, *Συνοπτική Ιστορία Μεξικού,* Πρεσβεία Μεξικού, Αθήνα, 1973.
- Gutierrez Gustavo, «Notes for a Theology of Liberation», *Theological Studies,* τχ.31, 1970.
- Guterriez Gustavo, «Η διαδικασία της απελευθέρωσης είναι ουσιώδες στοιχείο της χριστιανικής ζωής», στο συλλογικό: *Αριστερά και Θρησκεία, η θεολογία της απελευθέρωσης,* μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση*, Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Gustavo Gutierrez, «Μια θεολογία απελευθέρωσης», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Gustavo Gutierrez, «Speaking about God», *Concilium,* τχ.171, Φεβρουάριος 1984.
- Gutierrez Gustavo, *A Theology of Libereation. History, Politics and Salvation,* introduction, translated, edited: Sister Caridad Inda and John Eagleson, Mary knoll, Orbis Books, New York, 1988.
- Gutierrez Gustavo, *Θεολογία της απελευθέρωσης,* μτφρ. Κωνσταντίνος Παλαιολόγος, επιμ. Θοδωρής Δρίτσας, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012.
- Θερμός Βασίλειος, «Ανθρωπολογία της θεώσεως: το αγιαζόμενο υποκείμενο επέκεινα του ρωμανίδειου «παραδείγματος», στο συλλογικό: *Αναταράξεις στη μεταπολεμική θεολογία: η θεολογία της γενιάς του ΄60,* ίνδικτος, Αθήνα, 2009.
- Θερμός Βασίλειος, *Ο έρωτας του απολύτου*, Αρμός, Αθήνα, 2010.
- Θωμά Λαμπρινή, «Καμίλλο Τόρρες: Ο θεμέλιος λίθος της Θεολογίας της Απελευθέρωσης», *άρδην,* τχ.59, Μάιος – Ιούνιος 2006.
- Hervieu-Leger Daniele, Jean-Paul Willaime*, Κοινωνικές θεωρίες και θρησκεία,* επιμ.-πρόλ.Νίκη Παπαγεωργίου, μτφρ. Κωνσταντίνος Τσικερδάνος, Κριτική, Αθήνα, 2005.
- Hewitt W.E, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil*, Lincoln: Univercity of Nebraska Press, 1991.
- Ιερά Μητροπόλη Δημητριάδος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών: *Βιβλική Θεολογία της Απελευθέρωσης, Πατερική Θεολογία και Αμφισημίες της Νεωτερικότητας,* Ίνδικτος, Αθήνα, 2012.
- Ιός της Κυριακής, «Η Θεολογία της Υποδούλωσης», *Ελευθεροτυπία*, 6 Μαΐου 2001.
- Ιός της Κυριακής, «Στο σκαμνί του Γαλιλαίου», *Ελευθεροτυπία*, 15/5/2005.
- Jørgensen W. Marianne & Philips Louise, *Ανάλυση Λόγου, Θεωρία και Μέθοδος*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Παπαζήση, Αθήνα, 2009.
- Κακαρινός Γιώργος, «Η μαρξιστική θεωρία της συνείδησης», *Ουτοπία,* τχ.101, Νοέμβριος-Δεκέμβριος, Αθήνα, 2012.
- Καλαϊτζίδης Παντελής, «Ορθοδοξία και Πολιτική Θεολογία», από το συλλογικό της Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών: *Βιβλική Θεολογία της Απελευθέρωσης, Πατερική Θεολογία και Αμφισημίες της Νεωτερικότητας,* Ίνδικτος, Αθήνα, 2012.
- Kalven Janet, «Δεκαπέντε χρόνια αναβρασμού», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση*, Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Καραχάλιας Στέφανος, Πηνελόπη Μπράτη, Δ.Πασσάκος, Γεώργιος Φίλιας, *Θρησκευτικά Γ΄ Γυμνασίου, Θέματα από την Ιστορία της Εκκλησίας*, ΟΕΔΒ, Αθήνα, 2006.
- Κασιούρας Δημήτρης, *Μαρξισμός και Νεορθόδοξοι,* Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1986.
- Klaiber L. Jeffrey, «Prophets and Populists: Liberation Theology 1968-1988», *The Americas,* τχ.46, νο.1, 1989.

- Klocke Andreas, «Εθνικό Ζήτημα: ο Μαρξισμός, η εμπειρία του Οκτώβρη και του σήμερα», *Μαρξιστική Σκέψη,* τόμος 8, Αθήνα, Ιανουάριος- Μάρτιος 2013.
- Πρώην μητροπολίτη Σισανίου και Σιατίστης Κόμπου Αντωνίου, «Σύντομος ιστορική ανασκόπησις του θεσμού της κοινοκτημοσύνης και χριστιανική θεώρησις του πλούτου», *Εκκλησία*, τχ.15-16, 1985.
- Κοντίδης Θεόδωρος, «Η Β' Σύνοδος του Βατικανού ανοίγει την Εκκλησία στο μέλλον», *Ανοιχτοί Ορίζοντες,* τχ.1028, Δεκέμβριος 2005.
- Κουριδάκης Νικήτας, «Το αμαρτωλό χαρτοφυλάκιο του Βατικανού», *Το Έθνος της Κυριακής,* 24 Φεβρουαρίου 2013.
- Laclau Ernesto, *Για την Επανάσταση της Εποχής μας,* μτφρ.-εισαγ.-επιμ. Γιάννης Σταυρακάκης, Νήσος, Αθήνα, 1997.
- Lambert Renaud, «Και οι αστοί ψήφισαν τον ιερέα της αλλαγής», *Le Monde Diplomatique,* νο 541, *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία,* 29 Ιουνίου 2008.
- Le Bot Yvon, *Το Όνειρο των Ζαπατίστας,* Νέα Σύνορα – Λιβάνη, Αθήνα, 1998.
- Le Bot Yvon, «Οι Ιθαγενείς Ενάντια στον Νεοφιλελευθερισμό», *Σήματα Καπνού,* τχ.3, Ιούλιος 2000, Jornada 6 Μαρτίου 2000.
- Λένιν, *Ο ιμπεριαλισμός: ανώτατο στάδιο του καπιταλισμού,* Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2009.
- Levi A. Michael, «Το δόγμα του Ιωάννη Παύλου του Β΄», *Ελευθεροτυπία,* 6 Μαΐου 2001.
- Λουδοβίκος Νικόλαος, στο συλλογικό: *Πρόσωπον προς Πρόσωπον*, επιμ.Δημήτριος Γερούκαλης, Αρμός, Αθήνα, 2013.
- Lynch John, *The Spanish-American Revolutions*, W. W. Norton & Company, 1986.
- Mannheim Karl*, Ιδεολογία και Ουτοπία*, μτφρ.Γιώργος Ανδρουλιδάκης, Γνώση, Αθήνα, 1997.
- Μανωλάς Νίκος, «Βραζιλία: Μεγάλη νίκη του Κόμματος των Εργαζομένων και του Λούλα», *Εποχή,* 10 Οκτωβρίου 2010.
- Martinussen John, *Κοινωνία, Κράτος, Αγορά: θεωρίες της Ανάπτυξης,* μτφρ. Λεωνίδας Βατικιώτης, εισ.-επιμ. Σταύρος Μαυρουδέας, Σαββάλας, Αθήνα, 2007.
- Marx Karl-Friedrich Engels, *The German Ideology Part I,* International Publishers, New York, 1970.
- Marx Karl-Friedrich Engels, *On Colonialism. Articles from the New York Tribune and Other Writings*, International Publishers, New York, 1972.
- Marx Karl-Friedrich Engels, *Collected Works*, Τρίτος Τόμος, Λονδίνο, 1975
- Marx Karl, *Grudrisse, Βασικές γραμμές της κριτικής της πολιτικής οικονομίας: τομ.Α΄,* μτφρ.-προλ.-σχολ.Δ.Διβάρης, Αθήνα, Στοχαστής, 1989.
- Marx Karl- Engels Friedrich, *Η γερμανική Ιδεολογία,* μτφρ.-επιμ. Κ.Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα, 1997.
- Marx Karl, *Κριτική της πολιτικής οικονομίας,* μτφρ.Χρήστος Μπαλωμένος, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2001.
- Marx Karl, *η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2005.
- Marx Karl, *Το Κεφάλαιο,* μτφρ. Παναγιώτη Μαυρομμάτη, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2008.
- Marx Karl-Friedrich Engels*, Για τη θρησκεία,* μτφρ.-εισ. Ελένη Αστερίου, ΚΨΜ, Αθήνα, 2009.
- Marx Karl-Friedrich Engels, *Διαλεχτά Έργα*, Πρώτος Τόμος, Κ.Ε. του Κ.Κ.Ε Αθήνα, χ-χ.
- Matthew John Paul Tan, *Bodies of Christ in Seas of Change: The Relationship between Ecclesiology, Politics and Practice in the conditioning of Twentieth century Roman Catholic Responses to Violence,* Australian Catholic Univercity (διπλωματική εργασία), Virginia, 2009.

- Μεταλληνός Γεώργος, «Θεολογία ελευθερίας και θεολογία απελευθερώσεως», στο συλλογικό: *Το δικαίωμα της αντίστασης,* Κέντρο Δικανικών Μελετών, Αθήνα, χ-χ.
- Μιχαηλίδης Γιώργος, «Ο αντίλογος στις θεωρίες της υπανάπτυξης: Οι θεωρίες για τη συνάρθρωση των τρόπων παραγωγής», *Θέσεις,* Αθήνα, τχ. 16, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 1986.
- McGovern, *Liberation Theology and Its Critics. Toward an Assessment,* Orbis Books, New York, 1989.
- Μόσχος Δημήτριος, «Θεολογία και Πολιτική: η χαμένη ευκαιρία της γενιάς του ΄60», στο συλλογικό της Ιεράς Μητρόπολης Δημητριάδος: *Αναταράξεις στη Μεταπολεμική Θεολογία: Η Θεολογία του ΄60*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2009.
- Μπαθρέλλος Δημήτριος, «Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων στην Πατερική Θεολογία», στο συλλογικό: *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων,* επιμ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012.
- Μπιρλιράκης Βασίλης, «Οι άνεμοι της ... Αλλαγής ... στη Λατινική Αμερική», *Λευκός Πύργος,* τχ.5, Νοέμβριος – Δεκέμβριος 2005.
- Munkler Herfried, *Οι Νέοι Πόλεμοι,* μτφρ. Αναστασία Δασκαρόλη, προλ. Νίκος Κοτζιάς, Καστανιώτης, Αθήνα, 2005.
- Neveu Erik, Κοινωνιολογία των κοινωνικών κινημάτων, μτφρ.-εισ.-επιμ. Μαρλέν Λογοθέτη, Σαββάλας, Αθήνα, 2010.
- Νησιώτης Νικόλαος, «*Η απολογία της Ελπίδος*», *Θεολογία*, Αθήνα, 1975.
- Νησιώτης Νικόλαος, *Από την ύπαρξη στη συνύπαρξη,* Μαϊστρος, Αθήνα, 2004.
- Νικολαϊδης Απόστολος, *Κοινωνικοπολιτική επανάσταση και πολιτική θεολογία*, Τέτριος, Κατερίνη, 1987.
- Henelly A.T. (επιμ.), *Liberation Theology. A Documentary History*, Orbis Books, New York, 1990.
- Hobsbawm Eric, *Έθνη και εθνικισμός,* μτφρ. Νάντρις Χρυσ., Καρδαμίτσας, Αθήνα, 1994.
- Holloway John, «Η Εξέγερση της Αξιοπρέπειας», μτφρ. Ευγενία Μιχαλοπούλου, Χρήστος Στεφάνου, *Ουτοπία,* τευχ.63, Ιανουάριος– Φεβρουάριος 2005.
- Houtart François, «Ιωάννης-Παύλος Β', πάπας συντηρητικός και μοντέρνος. Απολογισμός μιας αρχιεροσύνης», *Le Monde Diplomatique,* 7 Ιουλίου 2002.
- Paz Octavio, *Ο Λαβύρινθος της μοναξιάς,* μτφρ. Ντιάνα Μπομπόλου, Αλεξάνδρεια, 1995.
- Palm E. James & Elizabeth M. Bounds, «Σημειώσεις για τη θεολογία της απελευθέρωσης στην Ασία», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Πανσέληνα Έρη, «Σεξ και Σκάνδαλα στην αυλή του Βατικανού», *Το Έθνος της Κυριακής,* 17 Φεβρουαρίου 2013.
- Παπαθανασίου Θανάσης, «Ο παπάς δίπλα στον Τσε», *Ελευθεροτυπία,* 23 Νοεμβρίου 2007.
- Παπαθανασίου Θανάσης, «Προοπτικές της Πατερικής Σκέψης για μια Θεολογία της Απελευθέρωσης», από το συλλογικό της Ιεράς Μητροπόλεως Δημητριάδος της Ακαδημίας Θεολογικών Σπουδών: *Βιβλική Θεολογία της Απελευθέρωσης, Πατερική Θεολογία και Αμφισημίες της Νεωτερικότητας,* Ίνδικτος, Αθήνα, 2012.
- Παπαθεμελής Στέλιος, *Ένας διάλογος με το μαρξισμό,* παρατηρητής, Αθήνα, 1984.
- Παπαϊωάννου Κώστας, «Πλάτων ο ειδός», *Νέος Ερμής ο Λόγιος,* τχ.5ο-6ο, Μάϊος-Δεκέμβριος, Αθήνα, 2012.
- Παπαμιχαήλ Γιάννης, «Μετανεωτρικός Κοσμοπολιτισμός», *Νέος Λόγιος Ερμής,* τχ.4. Ιανουάριος-Απρίλιος, 2012.
- Παπαρήγας Θανάσης, *Μεξικό, Η Επανάσταση και το Σήμερα,* Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1987.

- Prebisch Raul, *Economic Survey of Latin America,* United Nations, New York, 1950.
- Polanyi Karl, *Ο μεγάλος μετασχηματισμός,* μτφρ. Κώστας Γαγανάκης, Νησίδες, Σκόπελος, χ-χ.
- Polanyi Karl, *Trade and Markets in the Early Empires,* επιμ. Arensberg Conrad M. & Pearson Harry, W, Free Press, Σικάγο, 1957.
- Ranciere Jacques, *Το Μίσος για την Δημοκρατία,* μτφρ.-επιμ. Βίκυ Ιακώβου, Πεδίο, Αθήνα, 2009.
- Renaud Lambert, «Και οι αστοί ψήφισαν τον ιερέα της αλλαγής», *Le Monde Diplomatique,* νο 541, *Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία,* 29 Ιουνίου 2008.
- Roberts J.M., *Παγκόσμια Ιστορία,* μτφρ. Τρισεύγενη Παπαϊωάννου, Οδυσσέας, Αθήνα, 1997.
- Romero Oscar, *Ο Ποιμένας μπροστά στα γεγονότα*, μτφρ. Ευάγγελος Νιάνιος, προλ.Κισάμου και Σελίνου Ειρηναίος, Μήνυμα, Αθήνα, 1985.
- Romero Oscar, *The Violence of love: The Pastoral Wisdom of Archibishop Oscar Romero,* trans.-edit. James Brockman, Harper and Row, San Francisco, 1988.
- Rosenzvaig, Eduardo «Η Δεύτερη Μεγάλη Αποικιοκρατική Φάση», μτφρ. Βασίλης Αλεξίου, *Ουτοπία,* τευχ.63, Ιανουάριος – Φεβρουάριος 2005.
- Said W. Edward, *Οριενταλισμός,* μτφρ. Φώτης Τερζάκης, Νεφέλη, Αθήνα, 1996.
- Sartre Jean Paul, *Το πρόβλημα της μεθόδου*, μτφρ.Λουκάς Θεοδωρακόπουλος, Εξάντας, Αθήνα, 1988.
- Schmitt Carl, *Η έννοια του πολιτικού,* μτφρ.-εισ.Αλίκη Λαβράνου, επιμ.Γιώργος Σταμάτης, Κριτική, Αθήνα, 1988.
- Schmitt Carl, *Πολιτική Θεολογία,* μτφρ.-σημεισ.-επιλεγ.Παναγιώτης Κονδύλης, Λεβιάθαν, Αθήνα, 1994.
- Schultz Kathleen, «Μια παρουσίαση της χριστιανικής αριστεράς στις Η.Π.Α.», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Sherburne F. Cook, *Woodrow Borah, Essays in population history: Mexico and the Carribean,* τ.Α΄, University of California Press, 1971.
- Shermann W. John, *Latin America in crisis,* Westview Press, Boulder Colorado, 2000.
- Σκιάνης Γιώργος, «50 Χρόνια από την Πολιτική Οικονομία της Ανάπτυξης», *Resistencias,* τευχ.8, Ιανουάριος 2008.
- Skinner Quentin, *Θεωρήσεις της Πολιτικής: σχετικά με την μέθοδο*, μτφ. Γιώργος Καράμπελας, Αλεξάδρεια, Αθήνα, 2008.
- Σκουτέρης Κ., «Το δικαίωμα αντίστασης στη Θεολογία της απελευθέρωσης», στο συλλογικό: *Το δικαίωμα της αντίστασης,* Κέντρο Δικανικών Μελετών, Αθήνα, χ-χ.
- Smith Anthony, *Εθνική ταυτότητα,* μτφρ. Εύα Πέππα, Οδυσσέας, Αθήνα, 2000.
- Sobrino Jon, «Πίστη στο Χριστό σημαίνει επιδίωξη απελευθέρωσης από κάθε σκλαβιά», *Σύγχρονα Βήματα,* τ.53, χ-χ.
- Sobrino Jon, «Karl Rahner and Liberation Theology», *The Way,* October 2004.
- Spinoza, *Ηθική,* μτφρ. Ν. Κουντουριώτου, Δωδώνη, Αθήνα, 2007.
- Σταυρακάκης Γιάννης, *Ο Λακάν και το Πολιτικό*, μτφρ. Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Ψυχογιός, Αθήνα, 2009.
- Συλλογικό, *Συνοπτική Ιστορία Μεξικού,* Πρεσβεία Μεξικού, Αθήνα, 1973.
- Συλλογικό, *«΄68 ντοκουμέντα μιας γενιάς που άλλαξε τον κόσμο»,* Α/συνέχεια, Αθήνα, 2008.
- Συλλογικό, *Ο Θεός της Βίβλου και ο Θεός των Φιλοσόφων,* επιμ. Σταύρος Ζουμπουλάκης, Άρτος Ζωής, Αθήνα, 2012.

- Sub-Comandante Marcos-E.Z.L.N., *Ζαπατίστας: Η φλόγα της εξέγερσης,* μτφρ.Γιάννης Καυκιάς, Κρίτωνας Ηλιόπουλος, Στάχυ, Αθήνα 1996.
- Σωτηρόπουλος Δ., Ρούσσος Σ., Σκλιάς Π., Χουλιάρας Α., *Ο Τρίτος Κόσμος: Πολιτική, Κοινωνία, Οικονομία, Διεθνείς Σχέσεις,* Παπαζήσης, Αθήνα, 2005.
- Sweezy Paul, «Μαρξισμός και Επανάσταση», μτφρ. Αναστασία Λαμπροπούλου, *Montly Review,* Αθήνα, τχ.48, Δεκέμβριος 2008.
- Sweezy Paul, «Πολυεθνικές Εταιρείες και Τράπεζες», *Montly Review,* Αθήνα, τχ.4, Ιανουάριος-Μάρτιος 1978.
- Tillich Paul, *Theology of Culture,* Galaxy Books, Νέα Υόρκη, 1959.
- Todorov Tzvetan, *Η Κατάκτηση της Αμερικής*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, επιμ. Ρίκα Μπενβενίστε, Νήσος, Αθήνα, 2004.
- Torres Restrepo Camillo, *Λαϊκή Ενότητα, Επανάσταση,* μτφρ. Πέτρος Πεντελικός, Μνήμη, Αθήνα 1974.
- Torres Restrepo Camillo, «Σχετικά με τους κομμουνιστές ιερείς», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Tutu Desmond, *The Theology of Liberation in Africa*, 1977 στο K.Appiah-Kubi-S.Torres (επιμ), *African Theology en Route,* Orbis Books, New York, 1979.
- Φλωρόφσκυ Γεώργιος, *Οι Ανατολικοί Πατέρες του τετάρτου αιώνα,* Πουρναρά, Θεσσαλονίκη, 1991.
- Vigil Lopez, *Memories in Mosaic*, trans.Kathy Ogle, London, CAFOD, 2000.
- Vives Vicens, *Σύντομη ιστορία της Ισπανίας,* μτφρ.-σχόλια-επιμ. Δημήτρης Φιλιππής, Αίολος/Θερβάντες, Αθήνα, 1997.
- Ψαρουδάκης Νίκος, *Η επανάσταση της αγάπης,* Χριστιανική Δημοκρατία, Αθήνα, 1966.
- Wallerstein Immanuel, *Ευρωπαϊκός Οικουμενισμός,* μτφρ. Σπύρος Μαρκέτος, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2010.
- Wallerstein Immanuel, *Για να Καταλάβουμε τον Κόσμο μας,* μτφρ., επιμ. Σπύρος Μαρκέτος, Θύραθεν, Θεσσαλονίκη, 2004.
- Weber Max, *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammler. Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού,* μτφρ.-εισαγ.-σχολ. Μ.Γ. Κυπραίος, Αθήνα, Παπαζήσης, 1990.
- Weber Max, *Η Μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών,* μτφρ.-εισαγ. Μ.Γ.Κυπραίος, Αθήνα, Παπαζήσης, 1990.
- Weber Max, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού,* μτφρ.Δημοσθένης Κούρτοβικ, Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη, Αθήνα, 2010.
- West Cornel, «Θρησκεία και αριστερά: μια εισαγωγή», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984
- Wjuniski Bernardo Stuhlberger & Fernandez, Ramon, «Ο Καρλ Πολάνυι, η Αθήνα και εμείς», μτφρ. Δεσύπρη Μαριάννα, επιμ. Γιώργος Καραμπελιάς, Χρήστος Δάλκος, *Νέος Ερμής ο Λόγιος,* τχ.4 Ιανουάριος-Απρίλιος 2012, Αθήνα.
- Wilmore S. Gayraud, «Θρησκεία και ριζοσπαστισμός στο χώρο του μαύρου πληθυσμού», μτφρ. Μίλτος Φραγκόπουλος, *Monthly Review-Μηνιαία Επιθεώρηση,* Γόρδιος, Αθήνα, 1984.
- Wilmore S. Gayraud, *Black Religion and black radicalism, an interpretation of the religions history of afro-american people,* Orbis Books, 1983.
- Woods Alan, «Μαρξισμός και Θρησκεία*», Μαρξιστική Σκέψη,* τόμος 3, Σεπτέμβριος- Δεκέμβριος 2011.