

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sandi Marinič

Odnos med politiko in religijo v Nikaragvi – Teologija
osvoboditve v Latinski Ameriki

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Sandi Marinič

Mentor: red. prof. dr. Marko Kerševan

Mentor: red. prof. dr. Bogomil Ferfila

Odnos med politiko in religijo v Nikaragvi – Teologija
osvoboditve v Latinski Ameriki

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

Diplomsko delo z naslovom
Odnos med politiko in religijo v
Nikaragvi – Teologija
Osvoboditve v Latinski Ameriki
je izdelano s soglasjem obeh
fakultet in urejeno po pravilniku
matične fakultete.

ODNOS MED POLITIKO IN RELIGIJO V NIKARAGVI – TEOLOGIJA OSVOBODITVE V LATINSKI AMERIKI

Odnos med državo in religijo je pogosto težko definirati, saj slednja pogosto, kljub uvedeni sekularizaciji vpliva na politične odločitve nosilcev oblasti. V Nikaragvi je bila tako katoliška cerkev prisotna že od samega začetka – kolonizacije Latinske Amerike. Svoj položaj in vpliv je utrjevala tudi v nadaljevanju ter prek povezovanja z aktualno politično oblastjo močno zaznamovala tako družbeno kot politično zgodovino Nikaragve. V zgodnjih osemdesetih letih dvajsetega stoletja, času družbenih in političnih nemirov, času po drugem vatikanskem koncilu se je rodila ideja teologije osvoboditve. Ponujala je možnost prenove katoliške cerkve, ki se je v tistem času v latinski Ameriki soočala tako s pomanjkanjem duhovnikov, vernikov kot identitete. Poleg tega pa je tudi običajnemu človeku dala novo upanje, možnost spremembe sistema s povezovanjem z revolucionarnim gibanjem, ki si je v tistem času prizadevalo za spremembe politične in družbene realnosti Nikaragve. Vendar Vatikan in del duhovščine v Nikaragvi v teologiji osvoboditve nista videla možnosti napredka, ampak zgolj marksistično nevarnost, kar je prineslo razcep znotraj same katoliške cerkve, kot nezmožnost popolnega udejstvovanja njenih ciljev v praksi ter nadaljevanje ustaljenega vpliva katoliške cerkve znotraj države.

Ključne besede: Latinska Amerika, Nikaragva, teologija osvoboditve, religija, država

THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICS AND RELIGION IN NICARAGUA – THEOLOGY OF LIBERATION IN LATIN AMERICA

The relationship between the state and religion is often difficult to define as the latter influences many decisions of political leaders regardless of the principal of secularization. In Nicaragua the Catholic Church was present from the very beginning - since the colonization of Latin America. Its position and influence was affirmed through history and its connections with the contemporary political leadership has caused it to have great influence on the social and political system in Nicaragua. In the early eighties of the previous century, in the times of social and political turmoil, and after the second ecumenical council in the Vatican, the theology of liberation was born. It offered the opportunity of rebuilding the Catholic Church which was facing a dwindling number of priests, believers and a lack of identity in Latin America. Aside from that it gave the ordinary people new hope, the chance to change the system through connections to a revolutionary movement, which at that time strived for changes of the socio-political reality of Nicaragua. However the theology of liberation was not seen as a chance for change by the Vatican and the Curia. Instead they saw it as a Marxist danger splitting the Catholic Church itself, causing it to lose the previously held influence in the state.

Key words: Latin America, Nicaragua, theology of liberation, religion, state

KAZALO

1. UVOD	6
2. ODNOS MED RELIGIJO IN DRŽAVO	9
2.1 OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV	9
2.1.1 RELIGIJA	9
2.1.2 CERKEV	11
2.1.3 DRŽAVA	12
2.2 OPREDELITEV ODNOSOV MED DRŽAVO IN RELIGIJO	13
2.3.1 ODNOS MED DRŽAVO IN VERSKIMI SKUPNOSTMI	15
2.3.2 ODNOS MED DRŽAVO IN CERKVIJO	16
2.4 TIPOLOGIJA ODNOSOV DRŽAVA – KATOLIŠKA CERKEV	20
2.4.1 TIPOLOGIJA Z. ROTERJA	20
2.4.2 TIPOLOGIJA LELANDA ROBINSONA	22
3. TEOLOGIJA OSVOBODITVE	25
3.1 OPREDELITEV POJMOV	25
3.1.1 OSVOBODITEV	25
3.1.2 UBOGI	26
3.2 OPREDELITEV TEOLOGIJE OSVOBODITVE	26
3.3 RAZVOJ TEOLOGIJE OSVOBODITVE	29
3.4 TEOLOGIJA OSVOBODITVE IN MARKSIZEM	34
3.5 SPORI IN POLEMIKE URADNE CERKVE IN TEOLOGIJE OSVOBODITVE	35
3.5.1 JOSEPH RATZINGER	35
3.5.2 LEONARDO IN CLODOVIS BOFF	37
3.5.3 GUSTAVO GUTIERREZ	38
3.5.4 SKUPNE TOČKE KRITIK	39
3.6 TEOLOGIJA OSVOBODITVE IN VATIKAN	39
4. ZGODOVINSKI PREGLED	41
4.1 PRIHOD ŠPANSKIH KONKVISTADORJEV	41
4.2 OSAMOSVOJITEV	42
4.3 30 LET KONZERVATIVNE OBLASTI	44
4.4 ZELAYIZEM – ‘JOSE SANTOS ZELAYA’	45
4.5 OBNOVITEV KONZERVATIVNE OBLASTI	46
4.6 SOMOCIZEM – ‘ANASTASIO SOMOZA GARCIA’	47
4.8 VLADAVINA FSLN	48
4.9 POSANDINISTIČNO OBDOBJE	51
5. ZAKLJUČEK	53
6. LITERATURA	56

1. UVOD

Sekularna država je tista, v kateri oblast izvolijo ljudje ter ni vezana na nikakršno religiozno prepričanje. Takšna država spoštuje svobodo čaščenja; ljudje lahko pripadajo določenemu prepričanju ali ne, v vsakem primeru mora biti njihova odločitev spoštovana. To je sekularna država, vodena s strani izvoljenih ljudi, ne glede na vero, družbeni ali ekonomski status. Ali je potem Nikaragva sekularna država? (Ramirez v Walker 2003: 143).¹

Povod za spremembo institucionalne ureditve razmerij med državo in religijo je bila cepitev krščanske vere v poznem srednjem veku. Verska nasprotja so pokazala, da prevlada svetne oblasti nad posvetno ne ustreza več (Orehar 2000: 22). Za prvo ustavno določilo o ločitvi cerkve in države pa velja prvi amandma k ameriški ustavi iz leta 1791, ki določa, da »ne sme Kongres sprejeti nobenega zakona, ki bi zadeval ustanovitev (establishment) religije ali prepovedoval njeno svobodno izvrševanje« (Kerševan 2005: 4).

Leta 1905 je bil sprejet francoski zakon z naslovom »Zakon o ločitvi cerkva in države«. Ta naj bi se od ameriškega amandmaja razlikoval v tem, da slednji preprečuje vmešavanje države v verske zadeve z namenom zagotavljanja svobode vere in verskih skupnosti, francoski pa varoval državo in državne ustanove pred cerkvenimi vplivi ter tako zmanjšal družbeni vpliv katoliške cerkve. Rečemo lahko, da je do različnih tipov ločitev prišlo v različnih političnih in verskih kontekstih (pluralizem pretežno protestantskih cerkva in verskih skupnosti v ZDA ter skoraj popolna prevlada katoliške cerkve v Franciji) (Kerševan 2005: 4).

Ločitev med državo in cerkvijo tako pomeni na eni strani avtonomnost verskih skupnosti v njihovih notranjih zadevah, na drugi strani pa sekularizacijo javnega življenja. Tako je država tista, ki je edina pristojna za izdajanje in izvrševanja

¹ Dr. Alvaro Gonzales Ramirez je predsednik Združenja demokratičnih odvetnikov Nikaragve.

pravnih predpisov, obvez za vse subjekte na njenem ozemlju, kar velja tudi za verske skupnosti. Iz tega pa sledi, da mora biti delovanje verskih skupnosti v skladu z ustavo, zakoni in drugimi predpisi. Tako jim država nalaga določene obveznosti in daje določene pravice, med drugim tudi možnost svobodnega ustanavljanja, ne da bi se opredeljevala do njene vsebine oziroma do vprašanj religije (Čepar ml. 2000: 339).

Vendar je ločnica med državo in cerkvijo pogosto zabrisana. Vpliv cerkve je tako pogosto prisoten, kljub institucionalni oziroma formalno drugačni ureditvi. In prav vpliv na ljudi in s tem tudi na položaj je tisti, ki definira odnos med politično in versko oblastjo. Religija lahko predstavlja tudi pomemben del upora proti aktualni oblasti s pridružitvijo revolucionarnim silam. Tako je tudi v Nikaragvi religija pomemben del družbe, ki sooblikuje realnost. Res je, da ustava Nikaragve predvideva sekularno državo z zagotovljeno versko svobodo od leta 1939, vendar je imela kljub pravni podlagi katoliška cerkev znotraj države privilegiran status.²

V diplomskem delu me bo tako zanimalo kakšen je bil odnos med cerkvijo in državo na primeru Nikaragve. Latinska Amerika v splošnem predstavlja kontinent, ki je specifičen tako glede kolonialne preteklosti, kulturno-civilizacijske pripadnosti kot družbeno-ekonomske ureditve. Kot takšen je nudil podlago za razvoj teologije osvoboditve, ki je s prepletanjem verskega, socialnega in političnega poskusila postaviti nove temelje družbe, kot redefinirati zakrnelo cerkveno organizacijo, ki se j izkazala za neprimerno v novih razmerah.

V prvem delu natančneje opredeljujem odnos med državo in religijo. Tako naprej definiram osnovne pojme, saj je razumevanje odnosa mogoče le ob poznavanju osnovnih pojmov. V nadaljevanju predstavljam tipologijo odnosov tako med državo in religijo, kot med državo in cerkvijo. Poseben del tega poglavja

² Tako se npr. od škofov pričakuje, da so prisotni na pomembnejših državnih proslavah, kjer pogosto govorijo o nacionalnih interesih. Poleg tega je tudi velik del šolskega sistema organiziran oziroma nadzorovan s strani katoliške Cerkve.

namenjam odnosu med državo in katoliško cerkvijo in vpletenostjo revolucionarnega gibanja, saj želim pokazati na kakšen način se je cerkev vpletala v revolucionarno gibanje v Nikaragvi v sklopu teologije osvoboditve.

Drugi del diplomskega dela namenjam teologiji osvoboditve. Tako najprej opredelim osnovne pojme, nadaljujem pa z definicijo teologije osvoboditve. Ker teologija osvoboditve ni (zgolj) teoretičen koncept v nadaljevanju predstavljam njen razvoj, saj lahko le na tak način razumemo njeno bistvo, hkrati pa tudi vpletenost v revolucionarno gibanje v Latinski Ameriki. Teologiji osvoboditve so predvsem cerkveni dostojanstveniki pogosto očitali vezanost na marksizem s čimer se ukvarjam v nadaljevanju drugega dela. Posebna pozornost je namenjena tudi različnim interpretacijam teologije osvoboditve, kar izpostavi odnos med njenimi zagovorniki ter nasprotniki, uradnim Vatikanom.

V zadnjem delu diplomskega dela predstavljam zgodovinski pregled dogodkov v Nikaragvi. Posebna pozornost je poleg politični zgodovini, namenjena vlogi in vplivu katoliške cerkve, s čimer želim prikazati prepletenost političnega in religijskega dogajanja v zgodovini Nikaragve.

2. ODNOS MED RELIGIJO IN DRŽAVO

2.1 OPREDELITEV OSNOVNIH POJMOV

Preden lahko govorimo o odnosih med religijo in državo je potrebno opredeliti osnovne pojme, saj lahko le na ta način natančneje definiramo posamezne odnose med omenjenima pojmomoma. Tako v nadaljevanju opredeljujem pojme religije, cerkve ter države.

2.1.1 Religija

Haralambos in Holborn pravita, da je religija » /.../ preprosto rečeno verovanje v nadnaravno. Ta definicija pa ne vključuje ideje, da imajo nadnaravne sile vpliv ali oblast nad svetom« (1999: 454).

Emile Durkheim religijo opredeljuje kot »enoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi stvarmi, to je tistim, kar je oddvojeno in prepovedano«. Sklepal je namreč, da družbe delijo svet na dve kategoriji: sakralno in profano. Kot glavno nalogo religije opredeljuje krepitev kolektivne zavesti, skupnih vrednot in moralnih prepričanj, brez katerih ne bi bilo družbenega življenja. Na ta način religija krepi enotnost skupine. Po drugi strani pa posamezniki s skupnim čaščenjem krepijo integracijo družbe (Haralambos 1999: 454-455).

Sanderson (1995: 473) Durkheimovi definiciji religije očita, da ni omejena na sistem človeškega verovanja in akcij ter ne postulira obstoja nadnaravnih sil ali moči. Sanders tako v svoji definiciji pravi, da je religija organiziran sistem verovanj in praks, ki se opirajo na nedokazano verovanje, hkrati pa govori o obstoju nadnaravnega bitja, moči ali sile, ki deluje v fizičnem in socialnem svetu.

Črnič se v navezovanju na Durkheima v njegovi definiciji religije osredotoči na definiranje religije, » /.../ ki vsebuje štiri glavne sociološke komponente: religijo

sestavljajo verovanja, prakse – rituali, sveto in skupnost ali socialna organizacija ljudi, ki jih združuje religijska tradicija» (Črnič 2001: 1010). Pri definiranju religije se uporabljajo pristopi, ki jih je mogoče deliti predvsem na vsebinske in funkcionalne definicije. Znotraj vsebinskih definicij je potrebno upoštevati, da običajno temeljijo na zahodnem, krščanskem dojemanju medtem pa pri funkcionalnih definicijah govorimo predvsem o funkcijah religije; običajno o integracijski in kompenzacijski. Durkheim tako zagovarja integracijsko funkcijo religije, saj naj bi religija ljudi združevala v moralno skupnost. Tudi Marx religiji pripisuje integracijsko funkcijo, saj pravi, da je religija sredstvo racionalizacije in legitimizacije obstoječega družbenega reda (Marx v Giddens 1989: 463-464).

V letu 1966 se je O'Dea (v Hamilton 2001: 138-139) lotil definicije religije, ki je vključevala tako sociološki kot psihološki pristop ter naštel šest funkcij religije, ki se nanašajo tako na posameznika, kot na družbo:

1. S tem ko religija nudi podporo in tolažbo pomaga podpirati uveljavljene vrednote in cilje.
2. Prek kulta in ceremonije religija zagotavlja emocionalno varnost in identiteto ter določeno točko povezave med konflikti različnih mnenj in idej. Na ta način daje stabilnost družbenemu redu in tako velikokrat pripomore pri vzdrževanju statusa quo.
3. Religija legitimizira družbeni red s tem da sakralizira norme in povišuje skupinske cilje nad individualne.
4. Religija postavlja standarde, ki tvorijo podlago za kritiko obstoječih družbenih vzorcev; tako lahko tvori temelj za družbeni protest.
5. Religija posamezniku pomaga spoznavati samega sebe ter vzpostavlja občutek identitete.
6. Religija je eden od pomembnih dejavnikov v fazi odraščanja, saj posamezniku pomaga pri življenjskih krizah in obdobjih prehoda. Tako je religija del izobraževalnega procesa.

2.1.2 Cerkev

V sociologiji in drugih družbenih vedah je obravnavanje cerkve običajno vključeno v neke širše in abstraktnejše okvire, umeščeno vanje in njim podrejeno. Znane so opredelitve cerkve kot »organizirane religije«, »ideološkega aparata države«; v jeziku, ki je bliže ustavnim opredelitvam, se govori o verskih skupnostih ali verskih institucijah. Problematika cerkve je subsumirana opredelitvi predmeta religije, ideologije in države, verske skupnosti ali institucije; v najboljšem primeru je specificirana znotraj nje, pogosto pa niti to ne. Od opredelitve predmeta religije, ideologije itd. so odvisni tudi usoda, okvir in domet obravnavanja cerkve. Težava ni toliko v tem, da se cerkev v nekem teoretskem ali pravnem okviru obravnava kot religiozna institucija, državni aparat itd., temveč da se/ker se iz tega pogosto delajo ali globalno posplošeni ali (navidezno) empirično konkretni sklepi, kaj je ali naj bo s cerkvijo v nekem prostoru in času (Kerševan 2005: 12).

Cerkev je tako oznaka za posebno vrsto verskih skupnosti oziroma organizacij, ki so nosilci konkretnih religij. Zanj je značilen poseben položaj religioznih funkcionarjev – duhovščine. S tem ko ta povečuje svoj vpliv na vernike, katerih število se tako poveča, postane veliko bolj zanimiva tudi za vodilne družbene skupine. Tako si lahko duhovščina pridobi določene privilegije, kar lahko vodi do demokratizacije odnosov znotraj cerkve in zmanjševanju razlik med duhovščino in verniki (Kerševan 1989: 161).

Vsekakor je na tem mestu potrebno izpostaviti tudi pojem rimskokatoliške cerkve, ki je danes največja izmed krščanskih cerkva. Kerševan (1989: 158) krščanstvo opredeljuje kot religijo, ki temelji na verovanju v Jezusa Kristusa, kot je predstavljen v novi zavezi svetega pisma. Rimsko katoliška cerkev je organizirana centralistično, posamezne cerkve v državah so popolnoma podrejene Svetemu sedežu, ki ga vodi papež. Cerkev se ne ukvarja le z

religioznimi ali moralnimi vprašanji, ampak se vpleta tudi v vsa ostala področja življenja; političnega, gospodarskega, socialnega ipd (Grgič 1983: 11-18).

2.1.3 Država

Država predstavlja organizirano politično skupnost, na njenem ozemlju ima ljudstvo suvereno oblast (Komac 2002: 13). Država je skupnost ljudi, institucija z zgodovino, ki traja že več kot šest tisoč let. O nastanku prvih modernih držav, ki imajo suvereno avtoriteto nad določenim ozemljem ter so sposobne zagotavljati red, varnost, zakone in pravice pa lahko govorimo v 16. in 17. stoletju v Evropi (Fukuyama 2005: 1).

Connor (2000: 36) državo opredeljuje kot pravni koncept, ki označuje družbeno skupino, ki zaseda določeno ozemlje in je podvržena skupnim političnim institucijam ter učinkoviti vladi. Država je tako organizacija družbe na določenem ozemlju kjer obstaja osrednja oblast. Oblikovana pa je na podlagi zbira zakonov in uredb, ki jih morajo spoštovati vsi ljudje, ki živijo na določenem ozemlju. Vključuje tudi institucije, katerih naloga je oblikovanje in izpolnjevanje sprejetih zakonov in uredb, in sisteme, ki so ustvarjeni za izvajanje sankcij; sodni sistem, policijo in vojsko.

Max Weber pa državo opredeljuje kot »človeško skupnost, ki si lasti monopol nad legitimno uporabo fizične sile na danem ozemlju« (Haralambos 1999: 512). Tako lahko zgolj država sama uporabi pravni sistem, da zapre ljudi proti njihovi volji. Haralambos in Holborn pravita, da s takšno definicijo soglašata večina sociologov. Po njunih besedah tako država sestoji » /.../ iz politične oblasti ali zakonodajalca, ki sprejema zakone birokracije oziroma javne uprave, ki izvršuje vladne odločitve; policije, ki je odgovorna za uveljavljanje zakonov in oboroženih sil, katerih naloga je zaščita države pred zunanji grožnjami« (Haralambos 1999: 513).

2.2 OPREDELITEV ODNOSOV MED DRŽAVO IN RELIGIJO

Da bi lahko določili način ločitve religije oziroma verskih skupnosti od države je potrebna razmejitev med religijskimi organizacijami in posvetnimi oblastmi. Razmejitev med njimi pa omogoča različne načine regulacije: v smislu ignorance, načrtnega nesodelovanja ter oddaljevanja med obema področjema socialnih dejavnosti in formalnih organizacij ali pa gre za načine ločevanja v obratni smeri, ko je razmejitveno načelo uporabljeno za vzdrževanje razlike znotraj presekov, v katerih se dogaja prepletanje obeh področij. Tako lahko govorimo o separaciji ali kooperaciji.

Na drugi ravni pa je potrebno oceniti izvedljivost razmerij, ki je odvisna od ovrednotenja razmerij med posvetnimi in verskimi vplivi, značilnimi za konkreten prostor. Pri tem pa je potrebno upoštevati obremenitve iz preteklosti, dovzetnost aktualne politične kulture za idejne vsebine, navezo političnih strank z verskimi skupnostmi, strategijo verskih skupnosti (zlasti najmočnejše), državno strategijo (financiranje), ipd. Na ta način ugotovimo vpogled v naravo razmerij med posvetnim in verskim oziroma diferenco ali interferenco med temi vplivi (Dragoš 2001: 47-53).

Oreharjeva (2000: 24) pravi, da je raven svobode religije v sodobnih državah zelo različna. Ob tem navaja, da je lahko odvisna od več elementov; stabilnosti političnega sistema, narave in zgodovinskih odnosov med religijo in državo, stopnje religioznega pluralizma na lokalni ravni, same narave prevladujoče religije, notranje zaveze svobodi religije ter strpnosti in tudi zgodovine razmerij med religioznimi skupinami. Tako Oreharjeva izpostavlja dve opredelitvi, ki odražata stopnjo svobode v posamezni družbi:

1. v kolikšni meri država obremenjuje religiozno prepričanje ter ravnanje in
2. v kolikšni meri se država identificira z religioznimi institucijami.

Ko govorimo o stopnji svobode v posamezni družbi je potrebno izpostaviti tri elemente, ki v primeru svobodne družbe kažejo na ločitev države in religije (Orehar 2000: 48-49):

1. Država se ne identificira z religioznim ali drugim prepričanjem. Država tako temelji na zagotavljanju človekovih pravic, na posameznikovi svobodi. Tako vprašanje prepričanja posameznega človeka in njegovega verjetja prepušča avtonomnemu posamezniku. Ker so si ljudje v svobodi med seboj enaki, to odločitev prepušča vsakomur in ne le nekaterim.
2. Država se ne vmešava in ima nevtralno držo glede posameznikove svobode. Država v nekatere religiozne odločitve posameznikov posega le v kolikor je to potrebno zaradi zagotavljanja sožitja med njimi ter zaradi ohranjanja temeljev družbenega reda. Oreharjeva (2000: 49) tako pravi, da država » /.../ omejitve določa le tako, da se posameznik z vidika objektivnega opazovalca, naklonjenega svobodi prepričanja ne more čutiti izločen in zapostavljen. Čim bolj neposredna je vez med določenim ravnanjem in prepričanjem, tem manj se sme država vmešavati. V tej drži nevmešavanja in nevtralnosti v posameznikovo svobodo je drugi element ločitve države in religije«.
3. Država vzpodbuja pospeševanje aktivnosti ne-verskih kot verskih skupnosti. Država se aktivno vključuje v delovanje družbe in ga pospešuje, pri tem pa se ne omejuje le na posameznika ampak tudi na »različne oblike povezovanja kot posrednika med državo in posameznikom, ki so bistveni sestavni del republikanske ureditve. Ker se velik del aktivnosti odvija v verskih skupnostih, te pa na temelju svojega prepričanja opravljajo še druge – posvetne – naloge, država pri vzpodbujanju in pospeševanju različnih aktivnosti v družbi ne sme iti mimo njih« (Orehar 2000: 50).

2.3. TIPOLOGIJA ODNOSOV DRŽAVA – RELIGIJA/CERKEV

2.3.1 Odnos med državo in verskimi skupnostmi

1. Popolna ločitev

Značilnost takšnega tipa je neprepustnost oziroma »zid« med obema sferama. Vendar država s svojimi demokratičnimi standardi sama načinja »zid« s fluidnostjo, saj je njegova (ne)prepustnost pogojena z določenimi učinki. Predpostavlja neprehodnost (področij, dejavnosti, vplivov) med versko in posvetno sfero z namenom, da logika enega področja ne problematizira, kontaminira ali hegemonizira drugega področja. Ker pa je država pooblaščenca tudi za vzdrževanje antidiskriminatornih standardov, mora posegati med posvetno in versko sfero in mora tako funkcijo vzdrževanja neprepustnosti nadgraditi z regulacijo. Tako ne govorimo več o »zidu« ampak meji, ki je regulirana in kontrolirana. Če torej država dejavno posega z nediskriminatornimi standardi tudi v odnosu do verske sfere, se skrb za neprepustnost ločitve začne slej ko prej relativizirati (Dragoš 2001: 49-51).

2. Nediskriminatorna razločitev

Značilnost takšnega tipa je zagotavljanje avtonomije brez zagotavljanja privilegijev. Govorimo o razmejitvi med versko in posvetno sfero, ki predstavlja nujne relacije med obema sferama, za katere ni potrebe da bi bile konfliktno (Dragoš 2001: 50).

3. Vrednostna ločitev

Značilnost takšnega tipa je skrajno omejevanje, izrivanje ali celo izginjanje ene sfere na račun druge. Obstaja načelo ločitve, ki pa je razumljeno izključno na vrednostni način. Država izrinja »neprave« vere iz javne, politične in kulturne sfere v strogo zasebnost z namenom, da se v vseh družbenih razmerjih afirmira le »pravo« državno priznано verovanje (Dragoš 2001: 52).

4. Vzajemno suportivna razločitev

Značilnost takšnega tipa je obojestransko podpiranje obeh sfer. Govorimo o simbiotični navezi med državno in religiozno oblastjo, kjer se njuni predstavniki vzajemno podpirajo, da bi utrdili kooperacijo. Ta možnost je verjetnejša in nevarnejša v okoljih, kjer je ena religija izrazito močnejša od drugih ter s tem privlačnejša za režim (Dragoš 2001: 51).

2.3.2 Odnos med državo in cerkvijo

Na osnovi vertikalnega ter horizontalnega prereza odnosov med državo in cerkvijo ter zgodovinskih dejstev in sodobnega stanja teh odnosov je mogoče odnose tipizirati in jih razvrstiti v določeno število idealnih tipov, ki se jim konkretni primeri bolj ali manj približujejo (Roter 1976: 123). V nadaljevanju so predstavljeni nekateri izmed njih, podrobneje je predstavljena tipologija Zdenka Roterja.

1. V. Pavičević meni, da so odnosi med cerkvijo in državo lahko:
 - odnosi vzajemnega sodelovanja, spopadanja za prestiž in suverenost,
 - odnosi ločenosti,
 - odnosi razmejenosti,
 - odnosi koeksistence.

2. G. Vernon razlikuje tri osnovne tipe:
 - država podpira eno religijo in zavrača ali diskriminira vse ostale,
 - država podpira religijo kot tako in ne daje vidne prednosti nobeni religiji,
 - država zavrača religijo v vsakem pogledu ter se angažira direktno ali indirektno v dejavnostih za odstranitev religije iz družbe.

3. J. Wach postavlja tri osnovne tipe:
 - istovetnost države in kulta,
 - nova vera,
 - univerzalnost religije.

4. G. Mensching razlikuje:

- religijo kot obliko suverenosti,
- rivalstvo med religijo in državo,
- državno religijo kot divinizacijo države ter stadije, značilne za rivalstvo med cerkvijo in državo (Roter 1976: 123).

5. Tipologija Z. Roterja

Roter (1976: 119-124) poudarja, da se je potrebno pri raziskovanju odnosov med cerkvijo in državo zavedati določenih omejitev, ker univerzalna tipologija odnosov ne obstaja. Tako je potrebno izpostaviti nekatere elemente, ki so za tipologijo odnosov nujno potrebni. Cerkev in država sta namreč samostojni družbeni instituciji, ki pa obstajata v istem družbenem prostoru; vsaka od njiju ima svoj družbeni status in svoje družbene funkcije. Odnos med cerkvijo in državo je ena od ravni odnosov med religijo in družbo. Pojav cerkve lahko razumemo le v povezavi s pojmom religije, saj vsaka religija ustvarja svojo cerkev. Religija je del kulture določene družbe, cerkev pa je del njenega institucionalnega sistema. Iz tega izhaja, da je vlogo religije ter odnose med družbo in religijo mogoče razumeti le z analizo celotne kulture in vloge cerkve v njej, odnose med državo in cerkvijo pa z analizo celotnega institucionalnega sistema družbe. Bolj kot je struktura religij razvita, raznovrstna in zapletena, večje so možnosti za različna stališča do države s tem pa tudi religiozno vplivanje na tip odnosa med religijo in državo. Za vse univerzalne religije je namreč značilna določena stopnja organiziranosti. Najrazvitejša, najbolj raznovrstna in zapletena struktura univerzalne religije pa se kaže v obliki cerkve. S pojavom cerkve pa je povezana tudi težnja po suverenosti, kar lahko pomeni tudi večjo možnost konfliktov z državo. Roter kot temeljni tipološki kriterij navaja »bistveno značilnost prevladujočega vzajemnega odnosa, ki vsebuje tudi ustrezen modus operandi tako cerkve kakor tudi države« (1976: 124) in tako opredeljuje štiri tipe odnosov med cerkvijo in državo:

1. Tip državne religije, državne cerkve. V tem primeru država sprejema, uzakonja in podpira en religiozni nauk, eno samo cerkev oziroma religiozno skupino. Hkrati pa cerkev s svojimi opredelitvami definira dobro, slabo, sprejemljivo ipd. Gustav Mensching (v Roter 1976: 125) pravi, da so medsebojni odnosi med cerkvijo in državo najtesnejši takrat, ko država določeno religijo dvigne na raven državne religije in tako dejansko ta religija »vodi« državo. V tem tipu se tako družbena in politična moč distribuirata v dveh smereh. Na eni strani državna cerkev uveljavlja svoje zahteve do članov s pomočjo državnih organov, morebitno nestrinjanje oziroma upor zoper državno ureditev pa opredeljuje kot upor proti božjim zakonom. Na drugi strani pa država uveljavlja svoje zahteve do državljanov s pomočjo cerkve, ki je »njena«. Do problemov med njima lahko pride na stičnih področjih, ko si tako ena kot druga stran želita le svojega vpliva.
2. Pozitiven tip, v katerem država podpira cerkev kot takšno. V tem tipu države imajo vse religiozne skupine pravno-politično enak položaj, ne glede na velikost, tradicionalnost, ipd. država tako ne daje prednosti nobeni izmed religioznih skupin, do vseh ima enak, pozitiven odnos. Dejstvo pa je, da je takšna ureditev bolj formalne kot dejanske narave (zakonodaja). Za takšen odnos med državo in religijo velja predpostavka predstavnikov države, da religija prispeva k družbenemu redu in k pozitivnemu odnosu državljanov do namenov države. Glede na družbeno moč v tem tipu prevlada država, saj ima pomembnejšo vlogo v procesih interakcije. Konflikti, ki se pojavljajo v tem tipu so prisotni predvsem zaradi raznolikosti religioznih skupin, znotraj katerih si posamezne želijo prevladati. Tako mora država, zaradi ohranjanja družbene stabilnosti, posredovati. S tem pa se zmanjša »pozitivna« naravnost odnosa med državo in cerkvijo.

3. Negativen tip države, ki zavrača cerkev kot takšno. Takšen tip je značilen za državo v kateri se večina družbene moči koncentrira v rokah državno - politične birokracije. Država zavrača vsakršno obliko religije ne glede na njeno doktrinarno obliko ali obliko njene organizacije. Pri tem je izpostavljeno predvsem zavračanje navzočnosti religije na socialno-političnem področju. Konflikt med državo in religijo je tako vedno prisoten; bolj kot se določena religiozna organizacija državi zoperstavlja, večji je. Značilnost takšne države je vsiljevanje enotnega filozofskega prepričanja kot najglobljega temelja; država cerkev definira kot svojega sovražnika, ki ga je potrebno napadati in posledično izločiti iz javnega življenja. Država od posameznika zahteva predanost in poslušnost njenih zakonov, odgovornost pred bogom in cerkvijo zavrača. Tako zahteva tudi popolno oblast na področju izobraževanja in vzgoje.

4. Tip države, ki je do cerkve nevtralna, za katerega je značilno razmerje medsebojne brezbržnosti, nevtralnosti. Državi je vseeno ali je posameznik veren ali ne, tudi glede tega ali so v državi organizirane religiozne oblike ali ne. Tako je med državo in cerkvijo vzpostavljeno razmerje sobivanja; tako država kot cerkev opravljata svoje funkcije brez problematičnega prepletanja stičnih točk. Roter (1976: 125-138) poudarja, da je takšen tip zgolj potencialen saj do sedaj še ni bil uresničen.

Roter (1976: 175) odnos državne politike do cerkve tako razume kot » /.../ skupek odločitev, ukrepov, ravnanj, obnašanj, dovoljenj, prepovedi, pozitivnih in negativnih sankcij do cerkve, njenih ustanov, predstavnikov in dejavnosti, širše gledano pa tudi njen odnos do samega verskega pojava in verujočih (religioznih) državljanov.« V skrajnem pogledu tako lahko govorimo o dveh prevladujočih ozračjih v odnosu do cerkve; prvi je skrajno nenaklonjeno, sovražno obnašanje, na drugi strani pa govorimo o izjemno naklonjenem, favoriziranem odnosu. Odločitev o načinu obnašanja pa je izključno v rokah osrednjih državnih organov. Tako Roter (1976: 187) opozarja, »da je na višjih oblastnih ravneh praviloma

večja doslednost pri izvajanju čiste in dosledne politike do religije in cerkve, kar se kaže v konkretni zakonodaji in v drugih oblih oblikah izražanj te politike. Do večjih nedoslednosti, različnosti in protislovnosti pa prihaja bolj na nižjih kot na višjih oblastnih ravneh, torej tam, kjer se odloča konkretno in posamezno.«

2.4 TIPOLOGIJA ODNOSOV DRŽAVA – KATOLIŠKA CERKEV

Cerkev kot družbena institucija in organizacija predstavlja najbolj značilno obliko religiozne organizacije. V katoliški cerkvi je duhovniška funkcija najbolj profesionalizirana; jasna je ločnica med profesionalci – duhovniki ter laiki – verniki. Ker pa je cerkev razumljena kot družbena institucija, lahko govorimo o pogojih vmešavanja in konfliktov v splošnem družbenem sistemu. Katoliška cerkev predstavlja poseben element latinsko-ameriških družbenih struktur. V nadaljevanju navajam tipologijo Z. Roterja glede različnih tipov cerkvene politike do družbene ureditve ter tipologijo Lelanda Robinsona, ki opredeljuje odnos med religijo in revolucionarnih družbenim spreminjanjem.

2.4.1 Tipologija Z. Roterja

1. **Protikomunistični tip cerkvene politike.** Značilnost tega tipa je zavračajoč odnos do (socialistične) državne ureditve. Doktrinarno osnovo te politike predstavlja papeška enciklika »Divni Redemptoris« (O brezbožnem komunizmu) iz leta 1937, v kateri je papež zahteval neusmiljen boj proti komunizmu, tudi z nasilnimi sredstvi. Takšen protikomunistični boj je naravnano izrazito akcijsko, tako je izključena tudi vsakršna oblika sodelovanja kristjanov s komunisti. V splošnem lahko rečemo, da gre v tem primeru za celoto jasnih, odkritih in javno oblikovanih protikomunističnih stališč in aktivnosti.
2. **Tip bojevitega katolicizma,** ki je bil temelj cerkvene politike prva leta po drugi svetovni vojni. Doktrinarna osnova je ista kot pri prvem tipu, stališča

do vprašanj družbenih odnosov in družbene ureditve pa črpa iz enciklik Rerum novarum ter Quadragesimo anno. Razlika med prvim in drugim tipom je v tem, da je protikomunistični tip veliko bolj jasen in očiten, pri bojevitem katolicizmu pa je ista ideja »olepšana« z razlagami o preganjanju vere in cerkve; osredotoča se na preganjanje cerkve in duhovnikov.

3. **Tip politike pasivnega odpora.** Podobno kot prva dva tipa tudi slednji temelji na omenjenih enciklikah, razlika je v obliki soočanja katoliške cerkve z novo državno in družbeno ureditvijo. Bistveno se razlikuje v obliki odpora; pri prvih dveh govorimo o odkritem, aktivnem odporu, v tem primeru pa o pasivnem odporu. Gre za izogibanje vsemu, na podlagi česar bi lahko javnost sklepala, da cerkev soglaša z novo ureditvijo. Tako večina cerkvenih dostojanstvenikov odklanja ali se izogiba vsakršnemu stiku s predstavniki države na vseh ravneh.

4. **Politika prilagajanja cerkve** in njenega delovanja socialistični državni in družbeni ureditvi. Roter pravi, da je to dominanten tip v zgodovini odnosov med državo in cerkvijo. Bistvena značilnost pa je spremenjen odnos cerkvene hierarhije do ustavnega in zakonskega reda. Cerkev se tako trudi najti svoje mesto v družbi, povečajo se tudi stiki med cerkvenimi in državnimi predstavniki. katoliška cerkev izhaja iz spoznanja realnosti družbe ter na načelni ravni sprejema ločitev cerkve od države, odpoveduje se položaju privilegirane religiozne organizacije. Vendar se cerkev ne odreka določeni stopnji poseganja v politiko. Prilagajanje pa se kaže v tem, »da si hoče cerkev z upoštevanjem socialistične družbene in državne ureditve, v njej zagotoviti takšno mesto, ki bi ji omogočalo čimbolj celovito izvajanje poslanstva / ... / se cerkev v nobenem primeru ne želi odreči svoji identiteti in s tem tudi svoji avtoriteti« (Roter 1976: 207).

2.4.2 Tipologija Lelanda Robinsona

Robinson je preučeval odnos med religijo in radikalnim revolucionarnim spreminjanjem (1987: 53-63). Revolucinarosti ne daje vnaprejšnjega pozitivnega pomena, razlikuje pa šest spremenljivk, od katerih je odvisno, ali bo neko revolucionarno gibanje religijo uporabilo kot sredstvo legitimizacije svojega delovanja ali ne:

1. **Prevladujoč religijski pogled na svet med revolucionarnimi družbenimi sloji;** v takšnem primeru obstaja velika verjetnost, da bo revolucionarno gibanje v svojo ideologijo vključilo tudi religijo. O prevladujočem religijskem pogledu na svet pa lahko govorimo v primeru, če je pogled posameznika na družbeno realnost pod občutnim vplivom religije. Če je revolucionarno gibanje nastrojeno proti dominantnemu razredu bo tako njegova razredna zavest pod vplivom religioznih nazorov. Otto Madur (1982 v Robinson 1987: 54) tako pravi, da je »njihova zavest o njihovi drugačnosti, podrejenosti, opoziciji in konfliktu nasproti vladarju, nujno tudi religiozna zavest.« Če ima večina pripadnikov revolucionarnega gibanja prevladujoč religijski pogled, potem slednjega vključijo v ideologijo gibanja ter v boj proti dominantnemu razredu vključijo tudi religiozne organizacije.
2. **Nesoglasnost religiozne doktrine z obstoječim družbenim redom.** Če želimo da je religija uporabljena za revolucionarne namene, mora imeti ta potencial, da ljudi prepriča v nezadovoljstvo z obstoječim stanjem v družbi. Tako mora religija vsebovati »kreativno napetost med religioznimi ideali in svetom«. Takšno stanje pa je moč najti v religijah, kjer »imajo onstranski/nadnaravni ideali, ki so v stalni napetosti z empirično realnostjo, osrednje mesto v religioznem simbolnem sistemu, medtem ko je empirična realnost sama obravnavana zelo resno kot potencialno

pomembna, dragocena in tehtna sfera religiozne akcije.« (Robinson 1987: 57).

3. **Tesna povezanost duhovščine z revolucionarnim razredom.** V takšnem primeru obstaja velika verjetnost, da bo duhovščina vključena v revolucionarno gibanje. V primeru, da večino članov cerkvene organizacije predstavljajo pripadniki zatiranih razredov in če večina teh pripadnikov poseduje določeno stopnjo revolucionarne razredne zavesti, potem je velika verjetnost, da se bo cerkvena organizacija pridružila revolucionarnemu gibanju oziroma bo uporabljena za namene revolucije. Hkrati pa velja, da se cerkvena organizacija ne bo pridružila revolucionarnemu gibanju, niti ne bo dovzetna za njegove zahteve, v kolikor ima duhovščina le malo stikov z množico zatiranih.
4. **Revolucionarni razredi so združeni v eni religiji.** V takšnem primeru obstaja velika verjetnost, da bo religija uporabljena kot sredstvo revolucioniranja množic. V primeru, da velika večina pripadnikov zatiranih razredov pripada eni sami religiji, potem je zanje veliko lažje, da uporabljajo religijo kot sredstvo v boju za osvoboditev. Robinson pri tem opozarja, da je lahko religija revolucionarno sredstvo tudi v primeru, ko revolucionarne množice pripadajo različnim religijam, vendar pa morajo v takem primeru najti neko skupno točko, skupen simbol, ki jih bo lahko povezal do te mere, da se bodo kot pripadniki različnih religij združili v boju proti zatiralskemu razredu.
5. **Religija revolucionarnega razreda je drugačna od religije vladajočega razreda.** V primeru, da so zatirani razredi pripadniki druge religije kot vladajoča oblast, se običajno njihova religija v času revolucionarnega boja na osnovi notranje stimulacije okrepi. Močnejša tako postane še bolj učinkovito sredstvo za nadaljevanje revolucionarne organizacije.

6. Razen cerkvene organizacije ni drugih alternativnih organizacijskih struktur. Sama uporabnost cerkvene organizacije kot kanala revolucionarnega gibanja se bistveno poveča v primeru, da se vključijo tudi policija, vojska ter paravojaške enote, ki zatirajo ostale družbene organizacije.

Robinson pa opozarja tudi na nekatere slabosti, ki se pojavijo v primeru, da je religija uporabljena kot revolucionarno sredstvo. V primeru da se revolucionarno gibanje zateče k uporabi religije kot revolucionarnega sredstva, isto naredi tudi nasprotna stran. Kadar pa religiozno motivirani ljudje stopijo v boj proti prav tako religiozno motiviranim nasprotnikom je bolj veliko bolj motiviran in močan, kot pa v primeru, da religija v boj sploh ne bi bila vključena. Poleg tega je religija revolucionarno sredstvo, ki ga je zelo težko nadzorovati. Tudi po koncu revolucionarnega boja še vedno ostane nekaj pripadnikov, ki boja niso pripravljeni zaključiti, ampak ga nadaljujejo. Kot tretje pa Robinson izpostavlja možnost, da religija prevlada v okviru revolucionarnega gibanja oziroma da religiozne ideje prevladajo nad revolucionarnimi cilji (Robinson 1987: 120-126). V primeru, da je revolucionarno gibanje sekularno, potem je na osnovi religiozних idej od znotraj zatrto. Po drugi strani pa lahko tudi sekularne sile v okviru gibanja izrabijo religiozne pripadnike gibanja in njihove ideje za lastne cilje.

3. TEOLOGIJA OSVOBODITVE

Teologija osvoboditve je zasnovana na socialni izkušnji v kateri kolonialni narod čuti, da se mora osvoboditi od imperialističnih sil in istočasno tudi domače ekonomske oligarhije. Svet v katerem se je ta teologija razvila, se imenuje 'Tretji svet', svet v katerem je katoliška cerkev dolgo časa pomagala konsolidaciji kolonialnih sil. Takšna teologija osvoboditve je deloma tudi kritika aktivnosti institucionalne cerkve.

3.1 OPREDELITEV POJMOV

3.1.1 Osvoboditev

Izraz izhaja iz latinske besede »liberatio«, ki pomeni osvoboditev, oprostitev. Pomen pojma v interpretaciji teologov osvoboditve pa pomeni predvsem:

1. Proces osvobajanja v ekleziološkem pomenu. Govorimo o osvobajanju oziroma odrešitvi v smislu vračanja na prvobitne krščanske temelje, ki so bili v zgodovini že aktualni - označuje delo Kristusa, ki aktualizira tradicionalno krščansko misel o rešitvi in osvoboditvi podrejenega naroda in vključuje rešitev iz položaja nepravčnosti in izkoriščanja, odstranitve vsega kar človeka ovira, da bi mogel doseči popoln razvoj;
2. Osvoboditev v družbenem smislu, kar pomeni osvobajanju od družbe, ki s svojim krivičnim delovanjem odtuja ljudske množice ter omogoča brezpraven položaj večine v tem delu sveta - označuje empirično, sociološko in zgodovinsko dejstvo emancipacije določenih družbenih skupin (Maštruko 1981: 56).

Osvoboditev po eni strani označuje empirično sociološko in zgodovinsko dejstvo emancipacije določenih skupin, hkrati pa izraz vsebuje teološko kategorijo, ki

realizira in aktualizira tradicionalno krščansko misel. Govorimo o dveh procesih, ki delujeta v simbiozi, namreč, če človek samega sebe ne doživlja kot celovitega bitja oziroma je samemu sebi odtujen, potem je odtujen tudi družbi, v kateri živi. Rečemo lahko, da je človek, ki ni odtujen samemu sebi v večji meri sposoben zmanjšati odtujenost med seboj in družbo (Maštruko 1981: 57-69).

3.1.2 Ubogi

Teologija osvoboditve v največji meri skrbi za človeka, za najrevnejše, brezpravne množice. V tem kontekstu ubogi pomenijo revne ljudi, ki nimajo oblek, hrane ali stanovanja. Enciklika *Rerum novarum* iz leta 1891 je njim nasprotnim, bogatim, med njihove naloge umestila tudi, da se »med mnogoštevilnimi dolžnostmi gospodarjev odlikuje ona, da se mora dati vsakomur, kar je pravično« (Roter 1976: 83). Iz tega izhaja, da se bogastvo nekaterih ne sme črpati iz bede ubogih. Hkrati pa odraža tudi odnos do Boga. Če Boga sprejmeš, to pomeni pravilen odnos do dobrin in obratno, osvobojen odnos do dobrin pomeni odprtost do Boga. Uboštvo je tako pogojeno s človekom in pomeni popolno privrženost Bogu. Akcija »ubogih« v svoji praksi izraža zahtevo po spremembi aktualnega stanja, nikakor v sprejemanju miloščine, ampak v korenitih spremembah, ki bi prinesle dolgoročno rešitev.

3.2 OPREDELITEV TEOLOGIJE OSVOBODITVE

Da bi lahko opredelili teologijo osvoboditve je potrebno razumeti njeno praktično delovanje. Osnova teologije osvoboditve so »bazične skupnosti« oziroma temeljna občestva. Skupine, ki so sestavljene iz desetih ali več oseb se nadalje povezujejo v večje skupine, ki jih sestavlja deset manjših. Tudi te se povezujejo v najširše skupnosti ali fare. Leonardo Boff (1978: 48-52), ki se je v večji meri ukvarjal s pojavom temeljnih občestev ugotavlja, da so le ta obstajala pred teologijo osvoboditve in da jih je ta vključila v svoje delovanje, ker predstavljajo

realnost številnih ljudi. Med vzroke za njihov nastanek tako prišteva pomanjkanje duhovnikov, potrebo po ohranitvi vere, ipd. Občestva so organizirana kot enotedenska družjenja, na katerih molijo in se družijo. Cilj njihovega delovanja je tako religiozen kot socialen.

V religioznem smislu temeljna občestva pomenijo način življenja skupnosti, skladno z Evangelijem. Ljudje v teh občestvih molijo, poslušajo božjo besedo ter se pogovarjajo o življenjskih problemih. Na ta način lahko ljudje pridejo do spoznanja, da cerkev ni le visoka, administrativna institucija, ampak je namenjena vsakemu posamezniku. Hkrati pa imajo občestva tudi socialno funkcijo, saj so razmere v Latinski Ameriki vedno bolj polarizirane; na račun velikega števila revnih živi le manjšina bogatašev. Tako v okviru temeljnih občestev nudijo kolektivno pomoč tistim, ki jo potrebujejo. Občestva imajo tudi vzgojno-izobraževalno ter politično funkcijo. V okviru te ponujajo možnost participacije pri reševanju konkretnih problemov. In prav prek temeljnih občestev je moč rešiti človeka v Latinski Ameriki, kar opredeljuje teologija osvoboditve, saj je človek znotraj skupnosti razumljen kot kristjan in državljan, hkrati pa so mu omogočene poti vplivanja (Boff 1978: 55-56).

Rečemo lahko, da imajo skupnosti tako kot integrativni, kot mobilizacijski značaj. Tako omogočajo, tudi na področjih kjer je poseljenost neenakomerna druženje in stike med ljudmi. Hkrati pa, kot posledica integracije deluje tudi mobilizacijsko. Skupnosti ljudem dajejo optimizem ter jih spodbujajo k delovanju, spremembam.

Največji protagonisti teologije osvoboditve so Hugo Assmann, Gustavo Guierrez, Juan Luis Segundo in Leonardo Boff. Teologija osvoboditve je teologija, ki se dviga iz revščine in ponižanja v katerem živi večina ljudi v Latinski Ameriki. Teologija osvoboditve si postavlja naslednje vprašanje: Kaj lahko evangelij in biblija pomenita v svetu, kjer vlada lakota, revščina, nepismenost in politične represije? Teologi osvoboditve poskušajo dati odgovore na vprašanja, kot so: kdo je Jezus Kristus danes v Latinski Ameriki, kako se danes razume in kako

deluje Kristusova moč, ipd. Odgovori na ta vprašanja so zelo različni. V vsakem primeru ostaja dejstvo da morajo biti katoliki na strani žrtve, zmeraj se morajo identificirati s tistimi, ki trpijo podrejenost – tisti, ki imajo moč revolucije v dani družbi. Dolžnost cerkve je, da se povsod kjer ljudje živijo v takih razmerah prizadeva za osvobajanje človeka.

Teologijo osvoboditve je napisal znan perujski duhovnik Gustavo Gutierrez leta 1972 v knjigi z istim naslovom. Teologija, ki jo je razvil Gutierrez je temeljila na nepravicih, degradaciji in zgodovinski revščini ter na dolgoletni zapuščini izkoriščanja in odvisnosti. Ta teologija poziva kristjane, da v tem konkretnem svetu v katerem živijo delujejo v skladu s solidarnostjo do revnejših. Gutierrez poziva k spremembi vzpostavljenega reda kar naj bi doprineslo k večji pravičnosti. Tako G. Gutierrez (1974: 298) pravi, da teologija osvoboditve pomeni predvsem nov način izvajanja teologije. Skupna vsem definicijam je želja po spremembah, po boljši prihodnosti. To sporočilo je tako politično kot duhovno in je v nasprotju s tradicionalnimi načini mišljenja v tistem času in prostoru. Teologija osvoboditve se naslanja na evangelij pri branjenju in vračanju dostojanstva ljudem in pri kritiziranju tako civilne kot cerkvene hierarhije. Zaradi kontroverznosti svojih stališč izraženih v Teologiji osvoboditve je bil Gutierrez označen za romantika ali zaslepljenca na meji blaznosti in celo za komunista, to pa zaradi skupnih točk, ki jih ima Teologija osvoboditve z marksizmom. Jose Miranda iz Mehike gre še dlje in v svoji knjigi Komunizem v Bibliji trdi: » /.../ krščanstvo je komunizem.« Pravi, da so marksisti naredili veliko uslugo krščanstvu s tem, ko so propagirali komunizem v času, ko je bilo krščanstvo nemo v svoji grešni odsotnosti.

Juan Luis Segundo se je v svojem delu 'The Liberation of Theology' vrnil k nastanku sodobnih teologij, začetku krščanstva, ko je bila teologija gledana kot politični in družbeni instrument, ki je vznemirjal oblasti s tem, ko je ne močnim in izkoriščanim dajalo samo upanje. S časoma je teologija izgubila kritični potencial, zato ker se je bala soočati s socialnim in političnim vsakodnevnim življenjem. Iz

tega izhaja Segundovo spoznanje, da se mora najprej sama teologija osvoboditi, če želi postati instrument ljudske odrešitve. J. L. Segundo tako pravi, da je teologija osvoboditve kritika ideologij in ne nova teologija, ki bi osvoboditev obravnavala ali jo postavljala v središče teologije namesto kakšne druge teološke teme. Teologija osvoboditve je tako kritičen pristop k obstoječim družbenim mehanizmom in mišljenju, ki se skladno z njimi pojavlja, da bi se razmere uredile tako, kot si jih je zamislil stvaritelj ob nastanku sveta.

V knjigi 'Cerkev: karizma in moč' je Leonardo Boff predstavil svoja načela, kako je cerkev kot institucija nastala po Jezusovi smrti v procesu evolucije, kako se je institucionalizirala v rimsko-fevdalnem stilu in kako je iz tega prišla potreba po permanentni spremembi cerkve in zahteve po novi. Rimska cerkev se je morala osvoboditi 'težke patologije', po kateri se obnaša hegemonistično. Ta njegova načela so izzvala ostro reagiranje Vatikana (Boff 1978: 56).

P. Richard pa teologijo osvoboditve definira kot »kritično refleksijo vere z izhodiščem v praksi«, »teologijo odrešitve v konkretnih zgodovinsko političnih pogojih danes« in pravi, da je »teologija osvoboditve teologija, ki se kaže kot racionalni princip analize in zgodovinske transformacije« (Richard: 1978: 28) .

3.3 RAZVOJ TEOLOGIJE OSVOBODITVE

V preteklosti je skušala cerkev množicam jamčiti odrešitev s svojo paternalistično skrbjo, po drugi svetovni vojni pa je vrsta latinskoameriških teologov močno poudarjala vlogo individualne zavesti za doseganje zveličanja. Zaradi slabosti cerkve in navidezne moči njej sovražnih sil so bili mnogi prepričani, da bo pot Latinske Amerike sledila poti Kitajske in njenega komunističnega režima. Tako je Rim sklenil ustanoviti papeško komisijo za Latinsko Ameriko. Ta se je odločila za sklic mednarodnega evharističnega kongresa v Riu de Janeiru leta 1955. Ob koncu slovesnosti je bila organizirana splošna skupščina latinskoameriških škofov, ki je ustanovila škofovski svet CELAM (Consejo Episcopal Latino-

Americano), katerega so sestavljali po en škof iz vsake latinskoameriške države. Začel se je boj proti komunistični nevarnosti.

Celam ima v sistemu cerkvene hierarhije posebno mesto, je regionalna nadinstitucionalna organizacija kontrole in pritiska ter sredstvo uveljavljanja interesov določenih skupin v katoliški cerkvi hkrati pa tudi posredovanja Vatikana. Njegovo ravnanje in stališča so pomembni predvsem zaradi: ukoreninjenosti in religiozne dominacije katoliške cerkve na podkontinentu, posebnega družbenega položaja cerkvene institucije ter posebej cerkvenih dostojanstvenikov, specifične konstelacije socialno-razrednih odnosov v latinsko-ameriško družbi in samega mesta cerkvene hierarhije ter velikega vpliva na globalno družbo (Richard 1978: 125-142).

Drugi vatikanski koncil, na katerem je sodelovalo skoraj 2500 predstavnikov katoliške cerkve z vsega sveta, se je začel 11. oktobra 1962 in zaključil 8. decembra 1965. Sprejel je 16 dokumentov, ki so katoliško cerkev v več vidikih prilagodili razmeram v sodobnem svetu. Omenjeni dokumenti med drugim urejajo liturgijo, vpeljujejo narodni jezik v bogoslužje, ekumensko dolžnost katoliške cerkve, njeno stališče do nekrščanskih ver in njeno razmerje do sodobnega sveta. Med njimi so izjava o verski svobodi *Dignitas humanae*, ustava o liturgiji *Sacrosanctum Concilium* in odlok o ekumenizmu *Unitatis redintegratio*, v katerem koncil poziva k ponovni vzpostavitvi enotnosti med kristjani.

Veliko pozornosti je namenil regionalnemu sodelovanju in organiziranju. V večji meri je izpostavil avtonomnost škofov pri vodenju svojih škofij, seveda v okviru načel, ki sta jih določala papež in veljavna cerkvena doktrina. Novost, ki je izhajala iz tega koncila pa je bilo sodelovanje škofov v obliki škofovskih konferenc. Tako naj bi zagotovili najboljšo duhovno oskrbo ljudem, skladno z regionalnimi posebnostmi in značilnostmi ozemlja na katerem živijo. Škofovske konference so si same postavljale pravila, ki pa jih je moral potrditi apostolski sedež.

Bistveno pa je bilo tudi vprašanje obnove cerkve, predvsem kako naj cerkev svoj nauk posreduje ljudem ter se prilagodi aktualnim družbenim okoliščinam. Roter (1973: 42) potrebo po spremembah cerkve in njenega delovanja v tistem času opisuje: »Koncil se je znašel pred neizmernim delovnim področjem: soočiti kompleksno strukturo cerkve (od njenih doktrinarnih temeljev, ki jih zajema vprašanje kaj je cerkev, pa vse do praktičnih problemov njenega delovanja) z vso raznolikostjo sveta, v katerem cerkev deluje in želi delovati.« Tako je bilo nujno, da se cerkev prenovi ter tako omogoči evangelizacijo.

Termin »teologija osvoboditve« se je prvič pojavil na škofovski konferenci latinskoameriških škofov v Medellinu v letu 1968. Termin na natančen način označuje novo formo refleksije vere, skladno z novimi razmerami in tako v skrbi za svobodo zatiranih. Juan Luis Segundo poudarja, da se je razvoj teologije osvoboditve pričel že nekaj let pred izidom enciklike »Guadium et spes« v letu 1965, ki je kasneje veljala za uradno podporo teologije osvoboditve. Izraz teologija osvoboditve pomeni dve različni usmeritvi, po besedah Draga Ocvirka (1984: 11-13) označuje željo teologov da bi osvobodili ljudstvo, hkrati pa se pri ljudstvu učijo. Po drugi strani pa priznavajo, da je ljudstvo zrelo in ve kaj hoče, obravnavajo ga kot predmet božjega usmiljenja, ki ga je potrebno osvoboditi. Segundo (1973: 23) pravi, da je imel proces teologije osvoboditve v nastajanju dva vala. Prvega so predstavljali študentje in njihovi duhovniki. Pričeli so se zavedati razmer, v katerih vse elite predstavlja bogata manjšina na račun revne množice. Nadalje pa je prišlo do zavedanja nujnosti po ukrepanju. Tako se mora teolog poskusiti angažirati na strani revnih in zatiranih, hkrati pa mora ostati zunaj in analizirati njihovo prakso. Izjemnega pomena k postavitvi in razumevanju teologije osvoboditve je prispevek Leonarda Boffa, kar izkazuje njegovo razmišljanje: »Vprašal sem se: zakaj ljudje takoj asociirajo »odrešenje« s križem? Nedvomno zato, ker niso dojeli zgodovinskega pomena odrešitve oziroma procesa osvobajanja. Morda pa tudi zato, ker njihovo življenje ni nič drugega kot trpljenje in križ, ki jim ga je na ramena naložila družba.« (Segundo

1984: 321). Iz razmišljanja Boffa lahko razberemo metodo ter cilje teologije osvoboditve v tistem času. Metoda je angažiranost teologov na strani revnih in zatiranih; on je namreč spregledal krivične družbene mehanizme, vendar pa jih lahko, ker jih pozna tudi analizira.

Po letu 1970 so se teologi začeli zavedati, da komunikacija med njimi in duhovniki ni najboljša, spoznali so, da se morajo ljudstvu pridružiti v praksi in tudi v njihovi miselnosti. Tako postanejo zagovorniki njihove vernosti. V osemdesetih letih sledi ekonomsko poslabšanje, svetovni gospodarski sistem je v krizi, posledično se večajo tudi dolgovi revnih latinskoameriških dežel. Pablo Richard (1978: 68-72) govori o najpomembnejših družbenih procesih tistega časa, ki so vplivali na to področje in so tako povezani z teologijo osvoboditve:

1. splošna kriza in izginevanje nacionalne buržoazije
2. pojavijo se nove politične oblike dominacije – izginila je moderna demokratična liberalna država; država se pojavlja le v funkciji interesov naroda («država nacionalne varnosti»)
3. povečanje vpliva delavskega in populističnega gibanja

Ugotovimo lahko, da so ti procesi nudili dobro podporo kapitalističnemu sistemu. Za samo teologijo osvoboditve pa je to pomenilo več možnosti razvoja. Kot prvo se bi ta lahko integrirala v obstoječi družbeni sistem, našla novo usmeritev ali pa bi dokončno prekinila s dotedanjo prakso krščanskega življenja. To bi pomenilo da se cerkev na novo formira. Teologija osvoboditve se je ob podpori ljudstva širila naprej, reakcija cerkve pa se kaže v dveh srečanjih, ki sta sledili. Prvo je srečanje v Medelinu leta 1968, na katerem so poudarili pomen in možnost osamosvojitve cerkve v boj za pravico in proti "institucionaliziranemu nasilju" (Arroyo 1984: 13). Takšno stališče odražajo tudi besede papeža Pavla VI, ki pravi, da ni edina funkcija cerkve v evangelizaciji, pač pa v skrbi za človeka kot celoto.

Drugo zasedanje Celama je pomenilo dejanski prikaz sklepov, ki so bili sprejeti na drugem vatikanskem koncilu na ozemlju Latinske Amerike. Njihove končne sklepe je moč ponazoriti v treh točkah:

1. Človeški napredek, seveda v luči kolonialne preteklosti in s tem povezanih družbenih ter gospodarskih posebnosti latinsko ameriškega področja. Cilj je bila vzpostavitev pravičnega družbenega reda;
2. Evangelizacija in rast v veri, ki diferencira cerkveno elito glede na njihovo obnašanje v obdobju družbenih sprememb. Tako naj bi se cerkveni dostojanstveniki umestili v tri kategorije; tradicionaliste (ločevanje med vero in socialno odgovornostjo), pristaše revolucije (izpostavljajo pomen gospodarske politike) ter revolucionarje (vzpostavljajo enakost vere s socialno odgovornostjo);
3. Vidna cerkev in njene strukture, ki je avtonomna in sodeluje z oblastjo ter ne zanemara nobenega sloja prebivalstva, tako prispeva k družbenemu blagostanju (Grootaers 1981: 53).

Glede vloge cerkve na družbeno ekonomskem področju pa je CELAM sklenil, da mora biti cerkev kot organizacija vedno pripravljena na sodelovanje pri načrtih, ki prispevajo k skupni blaginji, hkrati pa mora ostati avtonomna nasproti oblasti, se od nje distancirati.

Na drugi škofovski konferenci isto idejo potrjujejo besede papeža Janeza Pavla II (Aroyo 1984: 13): » /.../ slediti prednostni izbiri za uboge v istem smislu še naprej, kljub temu, da so opravljene raziskave nakazale določeno skušnjava zreducirati krščansko osvoboditev na politično-socialne dimenzije marksistične analize ter njene vezi z ideologijo«. Tako po eni strani papež izreka podporo gibanju, vendar hkrati nakazuje na strah, da bi se lahko bistvo teologije osvoboditve na tak način razvrednotilo in izrodilo.

Tretje zasedanje Celam-a je potekalo v Puebli v letu 1979. Celam ni obsodil teologije osvoboditve, kar so mnogi upali in pričakovali. Veliko pozornosti je namenil najrevnejšim, poudarili so, da revščina ni dejstvo samo po sebi, ampak rezultat okoliščin ter aktualnih družbenih ter gospodarskih struktur. Zasedanje v Puebli je tako nadaljevalo ideje, ki so bile deset let pred tem začrtane v Medulinu.

3.4 TEOLOGIJA OSVOBODITVE IN MARKSIZEM

Marksizem je bil pogostokrat, predvsem s strani Vatikana, razumljen kot pomemben del teologije osvoboditve. Vendar teologi, protagonisti teologije osvoboditve poudarjajo, da marksizma nikoli niso sprejemali v celoti kot ideologije, ampak le kot metodo oziroma način akcije. Guitierrez pravi, da ni pomembno ali imata krščanstvo in marksizem skupne elemente ter kakšne so njegove ideološke predpostavke. Pomembno pa je zavedanje problema in iskanje ustreznih načinov za reševanje tega problema. Tako na primeru Latinske Amerike problem predstavlja problem revščine ter polariziranja; marksizem znotraj teologije osvoboditve ponuja ustrezne metode za rešitev teh problemov.

Teologija osvoboditve svoj odnos do marksizma opredeljuje sledeče. Kot prvo priznava marksističen pogled na zgodovino, ki jo razume kot » /.../ sosledje posameznih generacij, od katerih vsaka izkorišča materiale, kapital, produkcijske sile, ki so jih zapustile poprejšnje generacije in zato po eni strani v popolnoma spremenjenih okoliščinah nadaljujejo prejeta dejavnost in po drugi strani s popolnoma spremenjeno dejavnostjo modificira stare okoliščine« (Marx, Engels: 1976: 43). Podobne razmere priznavajo tudi na področju Latinske Amerike. Druga skupna točka je področje organiziranosti. Gibanje teologije osvoboditve je organizirano na podlagi temeljnih občestev, marksizem pa pravi, da ima za družbeno dogajanje bistveno vlogo človekova zavest, ki pa je določena z družbenim dogajanjem in ekonomsko bazo družbe. Kot tretjo skupno točko gre izpostaviti vprašanje »elite«, vodstva napram ostalim članom; voditelji teologije

osvoboditve se tega zavedajo in pravijo, da je to način aktiviranja revnih, ki jih je potrebno prebuditi. Kot zadnjo skupno točko pa gre izpostaviti razredni boj. Ta v okviru teologije osvoboditve pomeni napotilo za rešitev konkretnih družbenih problemov v smislu organiziranja političnega izobraževanja, organiziranja ter podpiranja sindikalnega delovanja. Gutierrez pravi, da lahko razredni boj pomeni izraz volje po odstranitvi vzrokov, ki ga ustvarjajo; če se ga ne udeležiš sprejemaš dominantne strukture in isto velja za cerkev.³

3.5 SPORI IN POLEMIKE URADNE CERKVE IN TEOLOGIJE OSVOBODITVE

Teologija osvoboditve je s svojimi idejami in delovanjem v Latinski Ameriki sprožila veliko kritik. Med njimi je najbolj odmevna kritika Josepha Ratzingerja (sedanjega papeža Benedikta XI), v splošnem pa lahko kritike teologije osvoboditve razdelimo v tri skupine:

1. teologe, ki ne živijo in delujejo v Latinski Ameriki (J. Ratzinger)
2. teologe, ki so škofje iz Latinske Amerike (L. Trujillo) in
3. teologe, ki so protagonisti teologije osvoboditve (L. in C. Boff, G. Gutierrez).

3.5.1 JOSEPH RATZINGER

»Navodilo o teologiji osvoboditve« je bilo izdano avgusta leta 1984, spisal pa ga je prefekt Kongregacije za doktrino vere, Joseph Ratzinger. Obravnavano je bilo kot kritika teologije osvoboditve, hkrati pa tudi kot opozorilo na nevarnost, ki jo le ta prinaša. Poleg tega prinaša tudi sporočilo, da je cerkev v tem času v še večji meri kot prej pripravljena na boj z nepravilnostmi, ki se godijo nižjim slojem.

³ Naši razgledi, Sodobna reformacija, ki ima prihodnost, 12.10. 1984, številka 19, str. 502

Ratzinger v svoji kritiki veliko pozornosti nameni marksizmu, ki naj bi bil del teologije osvoboditve. Tako že na samem začetku polemizira o marksizmu kot znanstveni analizi; pravi, da ima znanost močan pomen vendar pa ni vse znanost, kar se zanjo opredeljuje. »Toda beseda znanstven ima skoraj mistično očarljiv vpliv; ni pa res vse znanstveno, kar nosi nalepko znanstvenega. Preden si torej sposodimo metodo pristopa k stvarnosti, je potreben kritičen pretres epistemološke narave. Mnogim teologijam osvoboditve pa ta predhodni kritični pretres manjka« (Cerkveni dokumenti: 17). V zvezi z marksističnim naukom Ratzinger nadaljuje:« Kopičenje velike večine bogastev v rokah oligarhije, lastnikov brez socialne zavesti, skoraj popolna odsotnost pravne države ali njene slabosti, vojaške diktature, ki se ne menijo za temeljne pravice človeka, pokvarjenost nekaterih voditeljev na oblasti in divjaške navade določenega kapitala tujega porekla so prav tisti dejavniki, ki v nekaterih deželah Latinske Amerike vzbujajo strastno razpoloženje odpora do tistih, ki se imajo za nemočne žrtve novega kolonializma tehnološke, finančne, denarne ali ekonomske vrste. Pridobljeni zavesti o krivici se pridružuje zanos, ki si svoje izraze, ki se neupravičeno predstavljajo kot znanstveni, pogosto sposoja pri marksizmu« (Cerkveni dokumenti: 19).

Ratzinger ob zaključku navodila navede tudi smernice, na katere naj bi se obrnili pri nadaljnjemu izvajanju teologije osvoboditve. V tem aspektu poudarja človeško naravo in meni, da je družbene spremembe moč doseči le s spremembami vsakega posameznika kar pa lahko doseže na osnovi Evangelija. Pravi, da je treba živeti v smislu ljubezni do boga in bližnjega prav tako pa gojiti vrednote v smislu pravičnosti in miru. Tako se lahko dosežejo resnične spremembe. Dokument tako ne obsoja teologije osvoboditve v celoti, priznava namreč, da je položaj v Latinski Ameriki specifičen in potreben sprememb. Razlikuje pa se način, kako naj do teh sprememb pride. Tako je po Ratzingerjevem mnenju za to potreben Evangelij in ne marksistična analiza, ki jo prepozna v teologiji osvoboditve.

In kaj Ratzinger meni o vzrokih za pojav teologije osvoboditve? Prve so okoliščine, ki so nastale po II vatikanskem koncilu. Na njem je bilo ugotovljeno, da je potrebno teologijo spremeniti, saj je tradicionalna zastarela. Na tem mestu poudarja, da so bili odzivi v Latinski Ameriki preveč poenostavljeni, zagovorniki »Novega Evangelija« se naj ne bi zavedali meja pri reševanju problemov in jih tako reševali na lažji način. V nadaljevanju poudari različne oblike neo-marxizma, ki se pojavijo v tem času, zlasti marksizem z verskimi poudarki. Ta ponuja odgovor na probleme revščine v svetu, hkrati pa na primeren način podaja tudi biblična sporočila⁴. Kot tretje pa poudarja razmerje med bogatimi in revnimi, ki ga je mogoče rešiti na drugačen način, kot z marksističnim modelom. Ratzinger teologije osvoboditve tako ne obsoja vnaprej, vendar opozarja na nekatere mogoče negativne učinke.

3.5.2 LEONARDO IN CLODOVIS BOFF

Brata Boff sta kot odgovor na Navodilo o nekaterih vidikih teologije osvoboditve J. Ratzingerja, predstavila pet opazanj. Kot prvo govorita o nujnosti prenehanja razumevanja teologije osvoboditve kot teologije ubogih, razrednega boja ipd. Teologija osvoboditve namreč opozarja na tiste nujne zahteve, na katere je vera pozabila in se opira na dramatične razmere tako v Latinski Ameriki kot tudi drugod po svetu. Nadalje opozarjata, da teologija osvoboditve ni konkurenca tradicionalni teologiji, ampak jo želi razumeti v drugačnem kontekstu. Tako tudi osvoboditev ne pomeni nič drugega kot razumevanje vere in njene narave v drugih okoliščinah. Kot tretje se brata Boff odzoveta na očitke Ratzingerja, da teologija osvoboditve pomeni redukcijo vere in tako poskus njene transformacije v način socialno-politično prakso osvoboditve. Na tem mestu poudarita, da naloga teologije osvoboditve ni prevlada na akademski ravni ampak stik, sodelovanje s cerkvijo, njenimi škofi, kristjani, laiki, ipd. V največji meri pa se spoprimeta z Ratzingerjevimi očitki marksizma. Poudarita, da je marksizem znotraj teologije osvoboditve uporabljen kot družbeni in analitični instrument.

⁴ Na tem mestu se nanaša na Blocha, Adorna, Horkheimerja, Habermasa, Marcuseja, ipd.

Podobno odgovarjata tudi na Ratzingerjevo razumevanje marksističnih kategorij znotraj teologije osvoboditve. Pravita, da posredovanje marksizma v tej točki pomaga bolje razumeti in umestiti glavne pojme, ki se dotikajo teologije; ljudstvo, ubogi, zgodovina, praksa ter politika. Na ta način pa se teoretična vsebina skozi marksistični pristop razvija na teološki ravni. Tako npr. »ubogi« pridobijo popolnoma drugačen pomen v materialnem smislu, pri tem pa ne izgubijo bibličnega poudarka. Kljub temu, da Ratzinger govori o stičnih točkah med teologijo osvoboditve in marksizmom, poudarjata da se teologija osvoboditve trudi preseči mešanje pojmov in da nauk, ki bi bil v začetku dokončno oblikovan, ne obstaja. V zadnjem opazanju pa se brata Boff dotakneta Ratzingerjevega razumevanja nastanka teologije osvoboditve. Tako pravita, da kardinal, kljub temu, da ugotavlja potrebo po spremembah in odgovornost kristjanov do »ubogih« nikjer ne poda smernic, ki bi pomenile karkoli bolj pozitivnega kot teologija osvoboditve. Teologija osvoboditve, po njunih besedah tako pomeni splet tako materialnega sveta, kot teologije. V tej luči marksizem ne pomeni nič drugega kot metodo in analizo, saj pomaga bolj celostno razumeti aktualno situacijo.⁵

3.5.3 GUSTAVO GUTIERREZ

Guatierrez opozarja na pogosto napačno razumevanje teologije osvoboditve. Pravi da popolne teologije, ki bi pokrila vsa področja teološke refleksije, ni moč ustvariti v začetku. Gutierrez poudari, da po njegovem mnenju Navodilo ne obsoja teologije osvoboditve v celoti, ampak izpostavlja le nekatere njene elemente in tako pričakuje njegovo nadaljevanje, ki bi opredelilo tudi pozitivne učinke teologije osvoboditve. Hkrati poudarja, da je potrebno vzpostaviti odprt dialog med vsemi udeleženi, saj je le tako mogoč napredek družbe in zagovarja stališče, da je vera v Boga in Evangelij pomembnejša od teoretičnega opredeljevanja teologije osvoboditve (Gutierrez 1988: 69-71).

⁵ Document et débats, Theologies de la liberation, Les Editions du Cerf et les Editions du Centurion, Paris 1985

3.5.4 SKUPNE TOČKE KRITIK

Čeprav se nekatere kritike med seboj razlikujejo imajo vendarle nekaj skupnih točk. Kot prvo se vsi kritiki zavedajo nevzdržne ter protislovne situacije v svetu. Neenakomerno porazdeljene dobrine so tako značilne predvsem za države v tretjem svetu, tudi v Latinski Ameriki. Takšno stanje pa prinaša bogato življenje manjšini in bedo večini. Zavedajo se, da se mora v takšnih spremenjenih razmerah in razmerjih spremeniti tudi vloga cerkve. Kot drugo je moč ugotoviti, da kritika posameznikov temelji na narodni pripadnosti. Tako se npr. kritika kardinala Ratzingerja od Trujillove razlikuje glede na okolje iz katerega izhajata; Ratzinger v večji meri poudarja splošen problem delavskih množic, Trujillo pa je konkreten in podaja smernice za razmere v Latinski Ameriki. Kot zadnje pa je potrebno izpostaviti dejstvo, da se vsi zavedajo ideološke nevarnosti, ki jo s seboj prinaša teologija osvoboditve. Točka, kjer je Ratzinger najbolj kritičen je marksizem oziroma njegovi elementi znotraj teologije osvoboditve. V odgovoru na te kritike lahko pri samih protagonistih teologije osvoboditve opazimo, da so do marksizma bolj kritični in se na nek način od njega distancirajo oziroma ga opredeljujejo le kot metodo, instrument teologije osvoboditve.

3.6 TEOLOGIJA OSVOBODITVE IN VATIKAN

Dokončen razkol med uradnim Vatikanom in zagovorniki Teologije osvoboditve se je pokazal leta 1984, ko sta pred preiskovalni tribunal Vatikana pozvana Brazilski duhovnik Leonardo Boff in Salvadorski duhovnik Jon Sobrino, oba zagovornika Teologije osvoboditve. Nasprotniki so Teologiji osvoboditve očitali predvsem dejstvo, da je v njej bolj malo teologije in precej več osvoboditve v smislu gibanja s političnimi in družbenimi cilji in brez religiozne osnove, oziroma cilja. Nasprotniki so teologiji pripisovali tudi odgovornost za slabšo moralno - ideološko pozicijo cerkve pri vprašanih splava, kontracepcijskih sredstev in ločitve. Kritiki so menili, da je zaradi zagovornikov teologije osvoboditve ogrožen obstoj katoliške cerkve kot institucije in, da je prav tako ogrožen celoten

hierarhičen ustroj te institucije, ki ga je le-ta vzpostavljala skozi stoletja. Vatikan je ob iskanju sprejemljivih odgovorov na vprašanja, ki jih je odpirala ta nova teologija nedavno spremenil svoja stališča in prvič oznanil, da katoliška cerkev daje prednost ljubezni do revnih. Skozi vse te kritike je Vatikan ohranil stališče ločenosti cerkve od države, kar naj bi temeljilo na božji volji, ki ne sprejema vmešavanja ene od teh institucij v drugo.

4. ZGODOVINSKI PREGLED

4.1 PRIHOD ŠPANSKIH KONKVISTADORJEV

Ko so španski konkvistadorji prišli na nov kontinent, so imeli dve nalogi. Prva je bila osvojiti zemljo in pridobiti bogastvo španski kroni, kraljici Isabel la Catolica, druga naloga pa je bilo pokristjanjevanje. Za osvojitve teh ciljev je bilo prelite veliko krvi. Španska cerkev je bila struktura, ki je poskrbela, da je vsak izbran posameznik končal spreobrnjen, da je veroval v katoliško cerkev, četudi je bilo za to spreobrnitev potrebno uporabiti silo.

Leta 1523 je španski kapitan Gil Gonzalez Davila priplul v zaliv San Lucar (Golfo de San Lucar de Barrameda) z namenom osvojiti Nikaragvo. Pot ga je vodila skozi indijansko vas Nicoya (danes v Costa Rici), ki je pripadala plemenu Chorotega. Tu je priključil svojim 100-im vojakom še 400 Indijancev. V današnjo Nikaragvo je vstopil skozi mesto Rivas, kjer se je srečal z voditeljem indijanskega plemena 'cacique', ki se je imenoval Nicarao, in njegovimi 6.000-imi vojaki. Cacique Nicarao je brez upiranja sprejel sveti krst (Cox 1987: 23).

Gil Gonzalez in njegova ekspedicija je pot nadaljevala v smeri proti jezeru, kjer jih je sprejel naslednji poglavar – cacique Diriangen. Sprejem je bil prijateljski dokler Diriangen ni spregledal namena tega obiska, ki je bil spreobrnitev in odvzem njihovega bogastva (zlato, zemlja, ipd). Takrat je skupaj s svojimi 4.000 vojaki obkolil ekspedicijo in se spopadel z njimi. V boju so bili na slabšem, izgubljali so Gil-ovi vojaki, vse do prihoda caciqua Nicarao, ki se je postavil na stran španskih konkvistadorjev, ter pospremil Gil-a in njegovo vojsko nazaj do zaliva San Lucar, kjer jih je čakalo ladjevje 'Andres Niño'. Konec leta 1524 je Francisco Hernandez de Cordoba končal kolonizacijo regije in ustanovil mesti Leon in Granada v današnji Nikaragvi. Do leta 1529 je bila osvojitve Nikaragve končana. Zemlja je bila razdeljena med osvajalce (Walker 2003: 31-35).

4.2 OSAMOSVOJITEV

Nikaragva je postala del Mehškega imperija in pridobila neodvisnost kot del Združenih provinc Centralne Amerike leta 1821 ter neodvisnost v letu 1838. Ni dvoma, da so različne frakcije v Nikaragvi in Centralni Ameriki poskušale rešiti nesoglasja, ki so izvirala iz različnih konceptov o družbeni in državni ureditvi. Na koncu je to pripeljalo do tega, da je vsaka stran hotela izključno zase vse vzvode oblasti in prednosti, ki bi jih ta oblast prinašala njihovemu krogu.

Ozemlje Nikaragve je bilo razdeljeno v administrativne dele z Leonom kot glavnim mestom. V Nikaragvo je katoliška cerkev poslala veliko število misijonarjev, ki so imeli nalogo integrirati Indijance v nov socialni red (sociedad). Ta integracija je pomenila, da so Indijanci morali sprejeti katoliško vero kot edino vero in prispevati v materialnem smislu v ta nov družbeni red. Večina Indijancev je slavila nekatere od ikon katoliške vere (tiste ikone, ki so jih lahko povezali z njihovimi bogovi) - prosili so jih za zdravje, za umiritev vulkanskih erupcij, dobre letine, ipd. ⁶ Za nekatera plemena je bila ta prilagoditev zelo težka, mnogokrat prisilna, zato so svoje bogove oblekli v obliko katoliških ikon (Cox 1987: 36-38).

Od pridobitve neodvisnosti od Španije je prek dveh ustav iz let 1838 in 1854, ki sta Nikaragvo preobrazili v neodvisno republiko, moč zaznati proces preobrazbe različnih frakcij; predvsem liberalne elite Leona ter konzervativne elite Granade. To je še posebej razvidno v obdobjih od 1821 do 1856, v katerem so se soočale štiri politične stranke. Sicer sta bila v 19. stoletju oblikovana dva tabora in sicer liberalni in konservativni. Rivalstvo med njima se je pogostokrat pokazalo tudi v državljanskih vojnah v obdobju od 1840 do 1850. V nekaterih od njih se je pokazala želja po vzpostavitvi moči po principu patriarhalne družbe, z institucionalizacijo katoliške cerkve in formiranjem razreda elite, kateremu bi bili podrejeni ostali nižji razredi. Tako eni kot drugi, so se ob pričetku neodvisnosti ukvarjali predvsem s političnimi in gospodarskimi problemi ob tem pa zanemarjali

⁶ Primer danes v Nicaragui je slavljenje svetnika Santo Domingo de Guzman-a v avgustu, ki ga prosijo za dobro vreme in letino. Indijanska plemena so ga poznala kot boga sonca.

religiozne probleme. Mnogi liberalci prve generacije, so bili prepričani, da bi se morale njihove dežele zgledovati po Združenih državah in si od njih privzeti toleranco ter ločitev cerkev od države. Konservativci pa so zagovarjali avtoritativni centralizem, nadvlado majhne elite, ki se je opirala na močno armado, nadvlado izvršne oblasti nad zakonodajnimi telesi in ohranitev posebnih pravic privilegiranih skupin.

V prvih letih je konservativcem uspevalo odbiti glavne sunke liberalcev, vendar se je situacija kmalu obrnila. Po letu 1848 so dogodki potekali v znamenju prehoda med oblastjo konservativcev in nastopa liberalcev. Nova generacija intelektualcev je prinesla spremembe v liberalno gibanje. Mladi liberalci so za uresničitev svojega celotnega programa potrebovali preoblikovanje cerkvene organizacije in prakse hkrati bili so odkrito prepričani, da demokratičnih načel ne bo mogoče vpeljati v politično življenje, dokler cerkev ne bo dopustila liberalizacije svojih tradicionalnih institucionalnih struktur, prav tako pa so zahtevali tudi odpravo posebne cerkvene pravice in imunitete.

Na novi liberalizem je zelo energično reagiral konzervativni tabor. Na željo liberalcev, da bi reformirali notranjo strukturo cerkve so klerikalci želeli reorganizirati državno politiko. Tako bi se morala posvetna družba prilagoditi idealni organizaciji cerkvene ureditve – redu, avtoriteti in hierarhiji. Individualizem je bilo potrebno zadušiti, pridobitniško mišljenje pa zatreti. Konservativci so bili prepričani, da je cerkev ogrožena tako dolgo, dokler država ne postane odsev hierarhične nematerialne cerkvene institucije. Konzervativna stran je okoli srede 19. stoletja združeno privzela socialni nauk paternalizma. To pomeni, da je naravnemu socialnemu redu nižji razred potreben, temu so zaupana določena dela. Člani tega nižjega razreda pa se po socialni lestvici ne morejo povzpeti, kajti takšen poskus bi bil nevaren za hierarhični red in s tem tako za državo kot za cerkev (Walker 2003: 68-71).

Katoliška cerkev se je po kolonialnem obdobju, ko se je povezovala s kraljevo kolonialno administracijo kasneje vezala na vladajoče elite in tako pripomogla k njihovi veljavi. Delovala je kot ideološki aparat države. Predstavljala je del oligarhijske triarhije, skupaj z zemljiško oligarhijo in vojsko. Triarhija je bolj ali manj trdno delovala vse do dvajsetega stoletja dokler se ni cerkev oziroma njeni deli distancirala od sodelovanja v sistemu oblasti in se naslonila na ljudske množice. Richard Pablo (1978) tradicionalno družbeno vlogo in položaj katoliške cerkve, ki se je tako vzpostavila, imenuje »novo krščanstvo«, v nasprotju z njeno prejšnjo vlogo »kolonialnega krščanstva«. Po njegovih besedah je bistvo cerkve »zveza med hierarhično cerkvijo, dominantnimi razredi in državo. Cerkev teži h kristianizaciji civilne družbe, obračajoč se predvsem na politično družbo (zlasti državo) in na razrede, ki so homogeni v ekonomskem, političnem, socialnem, kulturnem in ideološkem življenju določene dežele.« (Pablo 1978: 90).

4.3 30 LET KONZERVATIVNE OBLASTI

V tem obdobju je bilo značilno idealiziranje vodij, prav tako pa se je ohranila tradicija nujnosti politične participacije vsakega posameznika, kot tudi ohranjanje pomena katoliške cerkve. To stanje je bilo se posebej podkrepljeno s konstantnim spreminjanjem nosilca politične oblasti v državi, ki pa je vedno prihajal iz iste konzervativne stranke. Liberalna stranka, ki je v tem obdobju predstavljala opozicijo ni prišla niti blizu prevzema oblasti, predvsem zaradi strahu pred vojaško diktaturo saj je bila konzervativna stranka močno povezana z vojsko. V tem obdobju so poskušali vzpostaviti moderno politično ureditev, vendar so zaradi različnih težav pogojenih z neuravnoteženo razporeditvijo bogastva, ljubosumja in medstrankarskega nerazumevanja ti poskusi privedli zgolj v nove konflikte.

4.4 ZELAYIZEM – ‘JOSE SANTOS ZELAYA’

Po tridesetih letih konzervativne oblasti je možno opaziti spremembe s prihodom generala Jose Santos Zelaye na oblast. Z ustavo iz leta 1893 so bile uzakonjene določene politične pravice za vse državljane (prej so lahko volili samo bogati). Vzpostavila se je ločitev cerkve od države, kar je pomenilo modernejši odnos do ločitve zakonskih partnerjev in konec cerkvenega monopola nad pokopališči. Uvedena je bila nova davčna shema, ki skuša zmanjšati razlike med različnimi sloji. Kljub vsem tem reformam pa je general Zelaya postal diktator, ki mu je izboljšanje položaja v državi zgolj sredstvo za ohranitev oblasti in manipulacijo.

Prve in druge generacije latinskoameriških liberalcev so si tako prizadevale, da bi nižjim razredom omogočili, da se povzpnejo na socialni lestvici. Vendar to prepričanje ni trajalo dolgo. Kmalu so ugotovili, da lahko vsak poskus dodeljevanja ugodnosti nižjemu razredu pomeni zgolj do gospodarsko nepriporočljivega in moralno neopravičljivega razvajanja nevrednih ljudi. Ta težnja se je še okrepila, ker se je liberalizem povezal s pozitivizmom.

Liberalci so nižjim slojem pričeli odrekati možnosti za izboljšanje njihovega položaja, vse manj je bilo priložnosti, da se povzpnejo. Na tej točki so se s pomočjo Comtovega pozitivizma odrekli paternalizmu in prešli k socialnemu darvinizmu Herberta Spencerja. Na drugi strani pa so konservativci skupinam ter slojem, ki niso imeli nikakršnih gospodarskih možnosti, prenehali dajati paternalistično zaščito. Tako je bilo na prelomu stoletja videti, da so si potomci nasprotovanj med konservativci in liberalci neenotni zgolj se v tem, koliko politične moči je kdo voljan dopustiti katoliški cerkvi (Smith 1991: 156-160).

V zgodnjem obdobju 20. stoletja je katoliški vpliv ponovno oživel. Plenarni koncil latinskoameriških škofov, ki ga je leta 1899 sklical papež Leon XIII. v Rimu, si je za nalogo naložil utrditev posameznih cerkva v matičnih deželah in jih močneje povezati z Vatikanom. Plenarnega koncila Latinske Amerike se je udeležilo 13

nadškofov in 41 škofov. Koncil so poimenovali prvi kontinentalni kongres v zgodovini cerkve. Obuditev katoliškega vpliva lahko posredno povežemo kot reakcijo na materializem, ta reakcija je zajela široke kroge latinskoameriških intelektualcev. Ti intelektualci so se zavzemali za humanistični odpor proti pozitivizmu in utilitarizmu. Poudarjale so se višje človeške vrednote – kultura, morala, estetika in duhovnost. Vladam Latinske Amerike je s pomočjo cerkve, njenih katoliških akcij za prebuditev socialne zavesti pri višjih slojih in njene dejavnosti v delavskih društvih ponovno uspelo vzpostaviti paternalistično strukturo.

Veliko katoliških opazovalcev se z vzpostavljenjo strukturo ni strinjalo. Sredstvo za izboljšanje tega položaja, če seveda niso hoteli spodbujati revolucije, so videli v uveljavljanju decentralizirane korporativne družbene organizacije. Njihov program je terjal razgradnjo centralizirane socialno-politične zgradbe v njene naravne dele; množice naj bi imele pri vodenju le teh pravico soodločanja. Od te korporativne decentralizacije so katoličani pričakovali izboljšanje socialnega položaja, ohranitev hierarhičnih struktur in razširitev lastne politične moči. Mnogi liberalci in protiklerikalci so s katoliškimi sogovorniki soglašali, da je z decentralizacijo države možno zajezi revolucionarne težnje, vendar pa niso bili pripravljeni sprejeti decentralizacije, ki bi povečala vpliv katoliške cerkve, zato jih je veliko vztrajalo pri odločitvi, da je treba ohraniti obstoječo centralizirano državno obliko, s pomočjo katere so pridobili oblast v večini držav (Smith 1991 180).

4.5 OBNOVITEV KONZERVATIVNE OBLASTI

Novo obdobje konzervativne restavracije se je pričelo z odstranitvijo generala Zelaye z oblasti zaradi prevelikih ambicij po širjenju ozemlja, kar je bilo v nasprotju z interesi ZDA, ki so hotele stabilnost v regiji. Pri tem je pomembno dejstvo, da njegove militantne ambicije niso imele ustrezne podpore niti doma. To je hkrati tudi pričetek dobe neposrednega vmešavanja ZDA v notranjo

politično situacijo v Nikaragvi. To je obdobje v katerem nastopi kot ikona revolucije v Nikaragvi general Augusto Cesar Sandino. Sandino napove boj tako konzervativni kot liberalni stranki, ker meni da obe zgolj izkoriščata ljudstvo. Ta boj iz politične arene kmalu preraste v gverilsko bojevanje. Sandino je prav tako nenaklonjen vmešavanju ZDA v notranje zadeve Nikaragve.

Katoliška cerkev je v tem obdobju delovala skladno z interesi bogatih, saj so bili obredi bolj nastopi bogate elite kot pa nek duhoven, spiritualen obred, ki zaznamuje vez človeka z Bogom. Sandino je sicer veroval v Boga, vendar ni priznaval tedanje strukture katoliške cerkve. Sandinov boj je prinesel predvsem spoštovanje in podporo celotni Latinski Ameriki, ki se je čutila ogrožena zaradi vse bolj očitnega vmešavanja ZDA v notranje zadeve. V letu 1933 so bile v Nikaragvi predsedniške volitve, kjer je zmagal Juan Bautista Sacasa, s katerim je Sandino začel sodelovati s ciljem boljše distribucije bogastva in zemlje, organiziranjem delavcev in kmečkega prebivalstva ter z iskanjem načina kako iz Nikaragve pregnati vse bolj prisotne ameriške marince (Pablo 1978: 90-93).

4.6 SOMOCIZEM – ANASTASIO SOMOZA GARCIA

Po Sandinovi usmrtitvi, ki je bila načrtovana s strani Somoze ter ob pomoči Nacionalne garde so se ZDA še bolj neposredno vmešale v politično življenje Nikaragve. Somoza je politično oblast prevzel v letu 1937; njegova družina je oblast obdržala vse do leta 1979. Družina Somoza je bila oligarhična družina z močnim družbenim položajem. Po izvolitvi je Somoza pričel obračunavati z vsemi političnimi nasprotniki, centralizirati oblast v svoje roke in odpravljati vse institucije, ki bi ga pri tem lahko ovirale. To je začetek obdobja korupcije v Nikaragvi, obdobja katerega posledice so vidne še danes. Družina Somoza postane praktični lastnik države in odloča o vsem. Somozo Garcia sta nasledila njegova sinova, Luis Somoza Debayle postane predsednik leta 1963, njegov brat, Anastasio Somoza Debayle, ga nasledil po njegovi smrti leta 1968.

Katoliška cerkev je bila v tem obdobju statična in ni obsodila Somozovega diktatorskega režima. Ustava iz leta 1950 je katoliški cerkvi celo priznala status uradne vere v Nikaragvi. To je bila še vedno cerkev za bogate, ki se je obračala stran od vse bolj perečih socialnih problemov. Cerkev, ki je zaradi lastnih interesov hodila po vzporedni poti z družino Somoza. Po letu 1930 je tako cerkev v večji meri svoj vpliv prenesla na buržoazijo, srednje in ljudske sloje prebivalstva; sprejela je buržoazne populistične in nacionalistične ideje, saj je v njih videla realno možnost za restavracijo katoliške cerkve ter za podaljšanje svojega sodelovanja v sistemu družbene dominacije in oblasti. Cerkev se je tako prilagodila na nove razmere, vendar je svoje dejavnosti še vedno izvajala prek dominantnih družbenih in političnih struktur.⁷ Tako je bila po drugi svetovni vojni v Latinski Ameriki opazna rastoča pozornost duhovščine do stiske prebivalstva in skrb za socialno pravičnost. Razloga za to sta bila nemir in prebujenje množic. Če klerikalni voditelji ne bi posegli v ta položaj, bi nižji sloji sledili sovražnikom cerkve, marksistom in tradicionalnim protiklerikalnim politikom srednjega stanu. To je namreč že postajala resničnost v Gvatemali (Jacob Arbenz), Argentina (Peron) in na Kubi (Fidel Castro).

Po vseh socialnih težavah s katerimi se je srečevala Latinska Amerika, kot so hitra rast prebivalstva (3% letno), selitev z dežel v mesta – rast prebivalstva v metropolah (do 5% letno), rast nezaposlenosti in zaposlovanje brez ustrezne izobrazbe, ipd. je bila socialna stiska vse hujša in je zato terjala čimprejšnjo pomoč. Zato so katoliški intelektualci poskušali teološko utemeljiti, da je aktivno sodelovanje med cerkvijo in državo edino sredstvo za doseg trajnega socialnega miru (Walker 2003: 102).

4.8 VLADAVINA FSLN

FSLN (Frente Sandinista de Liberacion nacional) je marksistična politična stranka Nikaragve, ki si je ime nadela po Sandinu, karizmatičnemu voditelju

⁷ Praktičen primer takšnega ravnanja je argentinska Cerkev predstavila med Peronovo vladavino.

Nikaragve iz začetka 19. stoletja. Prvotno so bili sandinisti organizirani kot skupina študentskih aktivistov na univerzi v Managui. Njihov cilj je bil ovreči Somozov režim ter ustanoviti marksistično državo. Stranka je bila ustanovljena leta 1961, med njenimi glavnimi pobudniki je bil študent Carlos Fonseca. Fonseca je bil mlad intelektualec, ki se je izobraževal v Moskvi, kar je seveda pomenilo proti-ameriško in nasploh proti-zahodno nastrojenost. Poistovetil se je z cilji generala Sandine. Videl je potrebo po poenotenju latinskoameriških ljudstev, ki se morajo upreti imperialističnim interesom ZDA. Bil je prepričan, da bi prihod Američanov pomenil izgubo kulturne identitete in neusmiljeno izkoriščanje vseh materialnih virov brez odškodnine, kar bi privedlo v zlom nacionalno gospodarstvo (Gilbert 1988: 46-48).

V obdobju vladavine družine Somoza se je Nikaragva izčrpala. V letu 1972 pa je sledil velik potres, ki je povzročil smrt več kot deset tisoč ljudi. Nezadovoljstvo ljudi se je stopnjevalo tudi po razkritju vezi družine Somoza z ZDA ter njihovem vplivu na dogajanja v Nikaragvi. FSLN je skupaj z gverilo izvedel napad na ministra za kmetijstvo in osvobodil 14 zaprtih sandinistov iz zapora. Eden od njih je bil Daniel Ortega, ki je bil v letih 1985 – 1990 predsednik Nikaragve, ponovno izvolitev je doživel v letu 2006. V letu 1975 je Somoza stopnjeval svoj teror; uvedena je bila cenzura medijev, nasprotniki režima so bili soočeni z terorjem in odstranitvijo. Narodna garda je postala še bolj nasilna; povečevalo se je nasilje nad posamezniki in skupinami, ki so simpatizirali s sandinisti. Veliko pripadnikov FSLN-ja je bilo ubitih med njimi tudi ustanovitelj Carlos Foncesca (Zimmermann 2001: 56-59).

V juliju 1979⁸ je vojska FSLN vstopila v Managuo, revolucija je uspela. Vendar se je kmalu izkazalo, da večina sopotnikov revolucije, ki se je združila pod ikono generala Sandina, tej revoluciji ni bila predana v smislu enakosti za vse in uvajanju boljše ter bolj egalitarne družbe, ampak jih je zanimala zgolj moč in oblast. Pričela se je državljanska vojna. Člani nekdanje Somozove Narodne

⁸ Leta 1979 tako družina Somoza skupaj z nacionalno gardo zbeži iz države.

garde so s pomočjo ZDA v Hondurasu ustanovili vojaška oporišča in leta 1981 pričeli oborožen boj proti sandanistični oblasti. Tako so ZDA pričele s subverzivnimi operacijami pod vodstvom CIA-e, ki je finančno in kadrovsko podpirala kontrarevolucionarne sile. Kljub izdatni podpori ZDA niso mogli zrušiti sandinistov. V tem vzdušju je v Nikaragvi nastopilo obdobje kolektivizacije premoženja in prisilne mobilizacije vseh moških, tudi otrok, za boj proti kontarevolucionarjem. Nastopilo je obdobje terorja. V tem obdobju je bil sandinistični režim pod vse hujšim pritiskom ZDA. Ta pritisk je dosegel vrhunec v letih 1988 in 1989, ko so sandinisti zaradi groženj z invazijo pristali na demokratične volitve, ki so se zgodile leta 1990 (Christian 1986: 23-24).

V sedemdesetih in osemdesetih letih se je na področju odnosov med državo in cerkvijo bil politični konflikt. Nova generacija katoliških duhovnikov (podprta s teorijo teologije osvoboditve) je želela ustvariti bolj demokratično katoliško cerkev ter pokazati nasprotovanje Somozovemu režimu. V sedemdesetih letih so tako duhovniki, nune in ostali pripadniki cerkve pričeli z aktivnim delom v okviru temeljnih občestev (razvojni programi, poučevanje, ipd.). Duhovščina se je oblasti oziroma režimu Anastazsia Somoze še posebej zoperstavila po letu 1972 ter se povezovala z FSLN. Nobena prejšnja latinskoameriška revolucija ni imela tolikšne religiozne podpore kot sandinistična. V sedemdesetih in osemdesetih letih so tako temeljna občestva (organizirana s strani pripadnikov teologije osvoboditve) nudila politično podporo FSLN, posebej med revnimi množicami. Katoličani, med njimi je bilo tudi nekaj duhovnikov (primer Ernesta Cardenala), so sprejeli položaje v novi vladi in postali člani sandinistične stranke. Vendar so prav ti odnosi med sandinisti in hierarhijo katoliške cerkve povzročili napetosti in razcep tako znotraj katoliške cerkve kot med delom katoliške cerkve in FSLN. Nastali sta dve struji; sandinistična »popularna cerkev« in »protisandinistična hierarhija«, ki je vseskozi opozarjala predvsem na marksistično grožnjo sandinistov. Škofje, ki jih je vodil Miguel Obando y Bravo, so obsodili sandiniste in njihove cerkvene privrženice, da želijo razcepiti cerkev. V marksističnem FSLN so videli dolgoročno grožnjo veri v Nikaragvi, kljub podpori sandinistov. Tako se

je razvil konflikt med cerkvijo in državo, v katerem so škofje bolj ali manj odprto sodelovali s sandinističnimi političnimi sovražniki, FSLN pa je uspel obdržati vpliv na institucionalno cerkev. Konflikt je še narasel, ko so sandinisti pričeli s socialno reformo, ki naj bi največ prinesla revnim, kar naj bi pomenilo grožnjo cerkveni avtoriteti. Nekoliko bolj naklonjeni so reformam postali ob vplivu duhovnika Ernesta Cardenala, ki je kasneje postal Minister za izobraževanje v sandinistični vladi. Nasprotovanje katoliške cerkve je privedlo do ukrepov sandinistične vlade, ki so ga želeli zaustaviti. Tako so ukinili katoliški radio, ustavili so tudi prenose vsakotredenskih maš, pridige duhovnikov so bile cenzurirane (Prevost 1993: 165-186).

4.9 POSANDINISTIČNO OBDOBJE

Večstrankarske demokratične volitve so bile izvedene v letu 1990, kar je bil poraz sandinistov s strani protisandinističnih strank, pod vodstvom Violete Chamorro. Poraz je presenetil sandiniste, ti so namreč zmago pričakovali. Ena izmed pomembnejših nalog Chamorrove je bila razorožitev, kar je prineslo stabilnost državi. Po prevzemu oblasti si je vlada pod vodstvom Doñe Violete prizadevala za mir in revitalizacijo gospodarstva. Potem, ko so sandinisti izgubili oblast v letu 1990 so se odnosi med cerkvijo in državo bistveno izboljšali. Nekaj katolikov, ki so bili že prej podporniki sandinistov je še vedno zagovarjalo njihove ideje, vendar je bil njihov vpliv premajhen.

Obdobje Violentovine vladavine pomeni izjemen uspeh za zunanjo podobo Nikarague v svetu, notranja situacija pa ostaja kaotična. Doña Violeta je po svojem najboljšem prepričanju implementirala različne programe za rešitev katastrofalne situacije v kateri se je znašla država. Za katoliško cerkev je bila to priložnost za spremembo svojega podobe. Veliko izgnanih duhovnikov se je vrnilo iz sosednje Costa Rice in iz ZDA, saj so prepričani, da jim bo nova oblast zagotavljala varnost. Cerkev v Nicaragui se je modernizira in postaja vse bolj aktivna v vseh sferah družbe in ni več zgolj serviser potreb elite. Na volitvah v

letu 1996 je zmagal Arnoldo Aleman iz Liberalne stranke, leta 2001 pa Enrique Bolanos. Leta 2006 je ponovno zmagal Daniel Ortega, ki od leta 1998 vodi FSLN (Anderson 2005: 45-53).

5. ZAKLJUČEK

Prepletanje cerkve in države ima v Latinski Ameriki dolgo tradicijo. Tudi Nikaragva v tem oziru ni izjema. Že v kolonialnem obdobju je cerkev s pomočjo konkvistadorjev pridobila velik del ozemlja tako španski kroni kot sebi. S tem je pridobila tudi ekonomsko neodvisnost. Po osamosvojitvi se je vezala na vladajočo konzervativno stranko, tako je zavarovala svoje privilegije in ohranila vpliv v družbi. Po letu 1823 je cerkev, kljub zmagi liberalne struje, ostala v zavezništvu s konzervativci, ki so na oblast ponovno prišli leta 1856. Leta 1862 je konzervativna stranka podpisala konkordat z Vatikanom, ki je dal vladi pravico do imenovanja cerkvenih uradnikov, v zameno pa je država finančno podpirala katoliško cerkev. Na volitvah leta 1893 je zmagal liberalec Jose Santos Zelaya, ki je z novo ustavo uvedel ločitev države in cerkve. Poleg tega je nacionaliziral tudi cerkveno premoženje. Vendar so konzervativci po ponovnem prihodu na oblast leta 1912 z novo ustavo cerkvi ponovno dodelili prejšnje privilegije. Po letu 1936, ko je oblast prevzel liberalec Anastasio Somoza Garcia, pa je cerkev prekinila svojo lojalnost konzervativcem ter se mu pridružila. Nova ustava, pod Somozovim režimom, je bila uvedena leta 1950. Katoliška cerkev je bila priznana kot uradna religija, kljub uradni ločitvi cerkve in države. Cerkev je imela tako v vseh štiridesetih letih Somozovega režima privilegiran položaj. Somozova družina je podpirala cerkev, cerkev pa ni bila kritična do države. Na ta način je režim pridobival podporo ljudstva.

Revolucionarnega boja, ki se je pričel v šestdesetih in sedemdesetih s sandinisti, katoliška cerkev ni podpirala. Na začetku revolucije je bila cerkev še vedno lojalna Somozovemu režimu, vendar kmalu ni več mogla sprejemati kršenja človekovih pravic in represije. Poleg tega je bila cerkev v tem obdobju v veliki krizi, primanjkovalo ji je tako duhovnikov kot tudi vernikov. Tako se je del katoliške cerkve (pripadniki teologije osvoboditve) povezal s FSLN, skupaj so organizirali temeljna občestva, ki so imela tako integracijsko kot mobilizacijsko funkcijo. Posamezni duhovniki so se namreč pričeli zavedati, da je bila cerkev potrebna temeljite prenovne, prilagoditi se je morala novim družbenim razmeram

in na ta način stati ob strani svojim vernikom. Teologija osvoboditve je tako predstavljala realno možnost prenove katoliške cerkve. Predstavniki teologije osvoboditve so znotraj revolucionarnih okvirjev videli možnost prenove družbenega reda, ki bi ga lahko vzpostavili ob podpori običajnih vernikov. Vendar del duhovščine v teologiji osvoboditve ni videl možnosti napredka, ampak predvsem marksistično nevarnost. Znotraj cerkve sta se tako pojavila dva tabora; prosandinistična cerkev, ki je v večji meri zagovarjala revolucionarno gibanje in podpirala teologijo osvoboditve ter antisandinistična hierarhija, ki je načelom teologije osvoboditve nasprotovala ter se povezovala z uradnim Vatikanom. Vendar je s časom tudi hierarhija postala bolj naklonjena revolucionarnemu režimu. V letu 1979 je objavila pastoralno pismo Krščanska zaveza za Novo Nikaragvo v katerem je poudarila, da želi pomiriti svoj odnos z revolucionarji. Vendar ga je kmalu zatem, ko se je pričela zavedati da bo zaradi revolucionarnih reform izgubila svoj privilegiran položaj ponovno zaostrila. Nasprotovanje cerkve revolucionarni vladi se je kazalo v njihovem vmešavanju v politične zadeve. Tako je oblast posegla po bolj restriktivnih metodah; ukinjen je bil katoliški radio, prekinjeni vsakotedenski prenosi maše nadškofa, kmalu so sledile tudi cenzure vseh maš. Po letu 1990 so se odnosi med državo in cerkvijo pomirili.

Latinska Amerika je imela tako eno najbolj dolgotrajnih izkušenj z »uradno vero« znotraj svojih držav. Ta izkušnja pa je imela predvsem negativne posledice. Na eni strani za samo katoliško cerkev, ki ni samo neprestano izgubljala števila svojih vernikov, ampak je bila pogostokrat tudi tarča napadov in zlorab s strani uradnega Vatikana. Na drugi strani pa je bila izkušnja negativna tudi za državo, ker ni dovoljevala razvoja resnično pluralističnega verskega okolja, ki pa se seveda nanaša tudi na politično pluralnost.

Z novimi ustavnimi reformami, ki jih je vpeljala večina latinskoameriških držav in s konsolidacijo ločitve cerkve od države tako obstaja upanje za oblikovanje verskega pluralizma, hkrati pa tudi upanje za celovito prenovo katoliške cerkve.

Vendar se je pomembno zavedati dejstva, da ločitev države od cerkve ne pomeni tudi umika religije iz javnega življenja. Krščanstvo tako lahko pomaga posameznikom kot družbi, ki vanj verjamejo, vendar le v primeru, če je le to prepuščeno posameznikom in ne združuje cerkve in države na institucionalni ravni.

6. LITERATURA

Anderson, Leslie E. (2005). *Learning Democracy: Citizen Engagement and Electoral Choice in Nicaragua, 1990-2001*. Chicago: University of Chicago Press.

Aorroyo, Gonzalo (1984). Incroyance et foi, en article-Amerique latine defi des pauvres. *Bulletin Trimestriel du Service Incroyance et foi*; hiver 1984, št. 32 – str. 13.

Boff, Leonardo (1978). *Eglise en genese 2. Les communautes de base reinventent l'Eglise*. Editions Desclee: Paris

Cerkveni dokumenti (1984): *Navodilo o teologiji osvoboditve*. Ljubljana: Slovensko rimska katoliška škofija.

Christian, Shirley (1986). *Nicaragua, Revolution in the Family*. New York: Vintage Books.

Connor, Walker (2000). Nation-building or nation-destroying. V John Hutchinson in Anthony D. Smith (ur.): *Nationalism: Critical Concepts and Political Science*. Volume I, 26-63. London in New York: Routledge.

Cox, Jack (1987). *Requiem in the Topics: Inside Central America*. Little Rock: UCA Books.

Čepar ml., Drago (2000). Svoboda religije in prepričanja ter razmerja med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji. V Lovro Šturm (ur.): *Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, 313-360. Ljubljana: Nova revija.

Črnič, Aleš (2001). Teorija in praksa definiranja religije. Teorija in praksa 38(6), 1004 – 1016. Ljubljana. Fakulteta za družbene vede.

Dragoš, Srečko (2001). Cerkev/država: Ločitev ali razločitev. V Ivan Hvala (ur.): Država in Cerkev, 41-56. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Fukuyama, Francis (2005). State-building: Governance and World Order in the Twenty-First Century. London: Profile Books.

Grgič, Jožica (1983). Odnosi med Vatikanom in Jugoslavijo po letu 1960. Ljubljana: Delavska enotnost.

Giddens, Anthony (1989/1993). Sociology. Cambridge: Polity Press.

Gilbert, Dennis (1998). Sandinistas: The Party and the Revolution. New Jersey: Blackwell Publishers.

Grootaers Jan (1981). De Vatican II. A Jean paul II – Le Grand tournant de l'Eglise catholique. Editions du Centurion: Paris.

Gutierrez, G (1988). Theology of Liberation. Maryknoll: Orbis books.

Hamilton, Malcom (2001). The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives. 2ED. New York: Routledge.

Haralambos, Michael in Martin Holborn (1999). Sociologija: teme in pogledi. Ljubljana: DZS.

Kerševan, Marko (1980). Marx, Engels, Lenin o religiji in cerkvi: izbor besedil Ljubljana: Komunist.

Kerševan, Marko (1989). *Religija in slovenska kultura*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Kerševan, Marko (1996). *Cerkev, politika, Slovenci po letu 1990*. Ljubljana: Enotnost.

Kerševan, Marko (2005). *Svoboda za Cerkev, svoboda od Cerkve: Cerkev in sodobna družba*. Ljubljana: Sophia.

Maduro Otto (1982). *Religion and Social Conflict*. Maryknoll: Orbis v Robinson, Leeland W. (1987). *When Will Revolutionary Movements use Religion?* V Thomas Robbins in Roland Robertson (ur.): *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, 53-63. New Brunswick, Oxford: Transaction Books.

Maštruko, Ivica (1981). *Klasni mir katoličanstva*. Split: »Logos« - izdavačka radna organizacija.

Mensching, Gustav (1951). *Sociologie religieuse*. Pariz: Ed. Payot. V Roter, Zdenko (1976): *katoliška Cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ocvirk, Drago (1984). *Bog siromakov in zatiranih*. V *Družina* (18.02.1984, št. 44), str. 11-15. Ljubljana: Družina

Orehar, Metoda (2000). *Svoboda religije proti ločitvi države in religije*. V Lovro Šturm (ur.): *Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo*, 17-51. Ljubljana: Nova revija.

Prevost, Gary (1993). *Democracy and Socialism in Sandinista Nicaragua*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Richard, Pablo (1978). *Le Christianisme a l'epreuve des Théologie de la libération*. Faculte de Lyon: Lyon.

Robinson, Leeland W. (1987). *When Will Revolutionary Movements use Religion?* V Thomas Robbins in Roland Robertson (ur.): *Church-State Relations: Tensions and Transitions*, 53-63. New Brunswick, Oxford: Transaction Books.

Roter, Zdenko (1973). *Cerkev in sodobni svet*. Cankarjeva založba: Ljubljana.

Roter, Zdenko (1976). *Enciklika Rerum novarum, katoliška in socialna doktrina 1*. Ljubljana.

Roter, Zdenko (1976). *katoliška Cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Sanderson, Stephen K. (1995). *Macrosociology: An introduction to the Human societis*. New York: HarperCollins College Publishers.

Segundo, Juan Luis (1973). *A theology of artisans of new humanity*. Maryknoll: Orbis Books.

Segundo, Juan Luis (1984). *A Rewiev of Christian Thought and World Affairs. Two Theologies of liberation*. Oktober 1984, številka 1404, str 321-323.

Smith, Hazel (1991). *Nicaragua: Self Determination and Survival*. London: Pluto Press.

Walker, Thomas (2003). *Nicaragua, 4th edition*, Cambridge, MA: Westview Press.

Zimmermann, Matilde (2001). *Sandinista: Carlos Fonseca and the Nicaraguan Revolution*. Durham: Duke University Press.