

„A szegények – a szegény Jézus teste”
A felszabadítás teológiája egyházas olvasata

A címben szereplő idézet Ferenc pápától származik és eredetileg 2013. június 7-én, pénteken délben hangzott el Rómában, mikor a jezsuita szerzetesből lett pápa a vatikáni VI. Pál csarnokban fogadta az olaszországi jezsuita iskolák diákjait és tanárait. A mintegy nyolcezer fős diáksereg zsúfolásig megtöltötte a hatalmas kihallgatási csarnokot, s izgatottan várta a pápa buzdító szavait. A szentatya, aki figyelemre méltó lelkipásztori érzékkel van megáldva, ez alkalommal is felborította a protokollt: ahelyett, hogy felolvasta volna az ez alkalomra előkészített 5 oldalas üzenetet, szabadon összefoglalta azt, majd kötetlen párbeszédbe bocsátkozott az iskolásokkal. A diákok szegényes életmódjára vonatkozó kérdésére eleinte tréfával ütötte el („...pszichiátriai okok miatt!”); kisvártatva azonban a szavai komolyra fordultak. Szenvedélyes szavak hangzottak el: „Nem lehet beszélni szegénységről, elvont szegénységről. Ilyen nincs! A szegénység/szegények – a szegény Jézus teste (*La povertà è la carne di Gesù povero*), éppen abban a gyermekben, aki éhes, aki beteg, azokban a társadalmi struktúrákban, melyek igazságtalanok... Menjetek, nézzétek meg Jézus testét. Azt azonban ne hagyj, hogy a jólét és annak szelleme ellopja a reménységedet, ami végül oda vezet, hogy semmi sem lesz az életben...”¹

Ebben a néhány keresetlen mondatban számos olyan szempont szerepel, amely szoros értelemben kapcsolódik a felszabadítás teológiájához: a szegénység életközeli konkrétsága; botrányos volta; teológiai jelentése; hozzánk, a jóléti világ polgáraihoz intézett spirituális kihívása; sőt még az a veszély is, ami alkalmasint egy elégtelenül felkészült segítőt fenyegethet. Bár Ferenc pápa nem volt kifejezett követője az egyházi berkeken belül korábban oly sok vitát kavarázó felszabadítás teológiájának (Buenos Aires-i érsekként is inkább távolságot tartott annak szélsőséges megnyilvánulásaitól), éles helyzetértékelő képessége és keresztény lelkiismerete azonban egész egyházi pályafutása során arra indította, hogy ne veszítse el a szegények, a nélkülözők és a peremre szorítottak sorsa iránti érzékenységét. Ma pápaként is bátran szót emel az érdekükben, prófétai gesztusokkal hívja fel a világ figyelmét sorsukra, és ezáltal bármely más globális vezetőnél hatékonyabban járul hozzá körülményeik javításához.²

Ezt a dolgot az a belátás ihlette, hogy a szegénységhez való hiteles hozzáállásával Bergoglio pápa aláhúzza a felszabadítási teológia maradandó értékeit, egyúttal pedig kijelöli azt az utat is, amelyet e teológiai mozgalomnak követnie érdemes. Ezen jövőbe mutató és egyházas olvasat tisztázása érdekében az alábbiakban bemutatom a felszabadítás teológiája alapvető jellegzetességeit, utalok túlhajtásainak veszélyére, valamint vázolom jövőjének távlatait. Tekintettel a vállalkozás nehézségére, hogy egyetlen rövid tanulmányban mély és kiegyensúlyozott elemzést nyújtsak erről a komplex áramlatról, az alábbiakban – egyéb alapvető irodalom mellett – nagymértékben támaszkodom Juan E. Stam és Roberto S. Goizueta ide vonatkozó, mértékadó írásaira.³

A mozgalom keletkezésének történelmi kontextusa és legfőbb jellemzői

¹ Vö. <http://www.vatican.va/video/> A címadó mondat a 2013. június 7-i pápai kihallgatásról készült videó 15:30 percében hangzik el. A szöveg magyar átiratát lásd: <http://www.jezsuita.hu/2013-06-13/ferenc-papa-beszelgetese-az-olasz-jezsuita-iskolak-diakjaival-es-tanaraival> (A fordítást néhány helyen módosítottam – P. F.)

² Mint ismeretes, Ferenc pápa első önálló enciklikájának témája is a szegénység lesz.

³ Vö. Juan E. Stam – Roberto S. Goizueta: *Liberation theology*. In William A. Dyrness – Veli-Matti Kärkkäinen (szerk.): *Global Dictionary of Theology*. InterVarsity Press, Nottingham, 2008 [a továbbiakban: *GDT*], 486–492. Kitűnő rövid bevezetés még Robert McAfee Brown: *Liberation Theology*. Westminster/John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1993.

Bár a felszabadítás teológiája az egyház kebelén belül született és annak legbelsőbb szándékából fakadt,⁴ kétségkívül az elmúlt évszázad legtöbbet vitatott teológiai áramlata.⁵ Sőt, talán az egyház egész eddigi történelmében is ritkaságszámba megy, hogy egy teológiai irányzat annyi torzításnak és félreértelmezésnek esett volna áldozatul, mint éppen a felszabadítás teológiája – s ebben nagy valószínűséggel nem pusztán elszánt ellenzői, de forrófejű szimpatizánsai is vétkesek. Miben is áll voltaképpen e sokak által gyanúval tekintett mozgalom lényege? Az alábbiakban a három legjellemzőbbnek tartott szempontot emelem ki.

1. *Válasz egy történelmi kihívásra.* – A felszabadítás teológiája az 1960-as évek végének latin-amerikai egyházaiban született meg, csaknem kizárólag katolikus teológusok közreműködésével.⁶ Az Egyesült Nemzetek Szervezete ebben az időszakban hirdette meg a „fejlődés évtizedét” (*Decade of Development*), John Kennedy, az USA elnöke pedig bevezette a Szövetség a Fejlődésért (*Alliance for Progress*) programot, valamint más, ezekkel összefüggő intézményeket. A haladás szimbólumának Brazíliát kiáltották ki, amely hamarosan „gazdasági csodát” produkált; ám miközben a horizontot ipari kémények népesítették be, a profit nagy része külföldi vállalatok és képviselőik szűk *manager*-elitjének zsebébe vándorolt. Valójában nem a jólét növekedett, hanem a szegénység: a gazdagok és a szegények közötti szakadék elmélyült, a nyomornegyedek szaporodtak. A teológusok ebben a helyzetben lelkipásztori megfontolásokból a szegényekkel azonosultak és hátat fordítottak a fejlődés hivatalos modelljének. Új, saját paradigmát dolgoztak ki, amely az elnyomástól (kizsákmányolás) való szabadulás programját tűzte zászlajára. A felszabadítás teológiája tehát erre a gyökerében igazságtalan helyzetre adott lelkipásztori válaszként értendő, Latin-Amerika történelmi és társadalmi kontextusában.

2. *Társadalmi beágyazottság és társadalomtudományok.* – A felszabadítás teológiája születési körülményeinek tisztázása során fontos kiemelni az úgynevezett „egyházi bázisközösségek” jelentőségét, hiszen ezek szolgáltatták a mozgalom társadalmi beágyazottságát. Csaknem minden latin-amerikai országban – tekintettel a népességrobbanásra és a papoknak az igényekhez viszonyított csekély számára – laikus vezetőket mozgósítottak a szegény vidékeken („barrios”) élők szolgálatára. Ezek körül az elkötelezett világiak körül testvéries csoportok alakultak, ahol hétről-hétre közösen olvasták

⁴ A mozgalmat hivatalos egyházi kezdeményezések indították útjára és olyan a fővonalba tartozó egyházi bázisközösségek tartották életben, amelyek közül nagyon sokban aktívan részt vettek a klérus tagjai, köztük püspökök is. Vö. Horst Goldstein: *Basismgemeinde, kirchliche*. In uő: *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*. Patmos, Düsseldorf, 1991, 17–22.

⁵ A Joseph Ratzinger bíboros vezette Hittani Kongregáció két dokumentumában is – 1984-ben a *Libertatis Nuntiusban*, valamint 1986-ban a *Libertatis Conscientia* kezdetű iratban – a felszabadítás teológiája ellen foglalt állást (vö. S. Congregazione per la dottrina della fede: *Istruzione su alcuni aspetti della „teologia della liberazione”*. Città del Vaticano, 1984). Mindkettő amellel érvel, hogy – bár a Katolikus Egyház közel áll a szegényekhez – a felszabadítási teológia hajlama, hogy elfogadjon bizonyos marxista és más politikai ideológiákból származó hatásokat, nem összeegyeztethető az egyház társadalmi tanításával. Ugyanezen kongregáció továbbá, immár William Levada bíboros prefektus aláírásával, 2006. október 13-án is közzétett egy szöveget (*Notificazione*), amely elítéli a felszabadítás-teológus jezsuita Jon Sobrino bizonyos „téves és veszedelmes” nézeteit, amelyeket a *Jesucristo liberador* (1991) és a *La fe en Jesucristo* (1999) című könyveiben tett közzé. A fő ellenvetések között itt azt találjuk, hogy a szegényeket „alapvető teológiai helynek” (*locus*) tekinti, azaz olyan alapvető ismeretforrásként jelöli meg, amely csak „az egyház által minden generációnak áthagyományozott apostoli hitet” illeti meg. Vö. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_it.html

⁶ A katolikus főszereplők bemutatása után (Leonardo Boff, Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Oscar Romero, Juan Luis Segundo, Jon Sobrino) Priscilla Pope-Levison amerikai kutatónő felsorol néhány protestáns teológust is, akik a felszabadítás szempontját szem előtt tartva végezték evangelizáló működésüket: Mortimer Arias, Emilio Castro, Orlando Costas, José Míguez Bonino. Vö. Priscilla Pope-Levison: *Evangelization from a Liberation Perspective*. Peter Lang, New York, 1991.

Isten ígétét és igyekeztek azt Jézus tanítványaiként életre váltani. Ez a kiáltóan igazságtalan társadalmi közegben aktív politikai elkötelezettséggel is együtt járt, amely – a dolog természeténél fogva – idővel megtalálta önkifejezésének akadémiai színvonalú módját is.

A felszabadítás teológiája, mint szellemi reflexió, olyan kontextuális teológiai áramlat, amely a mindenkor konkrét történelmi és társadalmi közeg igényeire próbál meg válaszolni azáltal, hogy eszköztárába bevonja a társadalomtudományok módszertanát.⁷ A mozgalom közös jellemzője, hogy önértelmezése szerint nem hitrendszer akar lenni, hanem a teológia művelésének új módja, amelynek legfőbb forrása a szegényekkel való, Evangéliumtól ihletett szolidaritás.⁸ A II. Vatikáni zsinat (1962–65) tanítását ebből a szempontból a Latin-Amerikai Püspöki Konferencia (CELAM) 1968-ban, a kolumbiai Medellinben tartott gyűlésén gondolták tovább, majd az itt kidolgozott teológiai alapelveket 1979-ben a mexikói Pueblában a püspökök újfent megerősítették.⁹ Nem túlzás azt állítani, hogy mindez új lendületet és életerőt adott a római katolikus teológia fejlődésének.

3. *Evangéliumi indíttatás.* – A felszabadítás teológia alapvető célkitűzései végső soron kétségkívül szentírási eredetűek. A mozgalom atyja, a perui egyházmegyes pap, Gustavo Gutierrez (1928–), az hangsúlyozza, hogy a „szegények melletti elsődleges döntés” (*preferential option for the poor*) végső oka Isten.¹⁰ Szentírásban kinyilatkoztatott szavai Istent olyannak mutatják be, mint aki különleges módon azonosítja magát a történelem áldozataival. Ezért minden keresztény a szegényekkel való szolidaritásra van meghívva; nem pusztán erkölcsi alapon, hanem teológiai vagy ismeretelméleti okoknál fogva is: ha ugyanis Isten különleges módon (ha nem is kizárólagosan) jelen van a száműzöttek és kizsároltak közösségében, akkor annak érdekében, hogy képesek legyünk „meglátni” és helyes módon reflektálni működésére a történelemben, a teológusoknak szintén a szegények között kell a teológiai reflexiót végezniük.

A felszabadítás teológiája módszertani újdonsága

Mivel a felszabadítás teológiája sohasem lépett fel az univerzális és egységes teológiai rendszer igényével – sőt az ilyen irányú igényeket más teológiai „iskolák” részéről is tudatosan és radikálisan visszautasítja (amennyiben szintén a kontextualitás gyanújával illeti) –, sok szerző jobban szereti a mozgalom elnevezésére alkotott szóösszetételt is többes számban használni: „a felszabadítás teológiái”.¹¹ Mindazonáltal kétségkívül léteznek olyan alapfogalmak, amelyek egyesítik ezt az irányzatot és kirajzolják egységes arculatát, újdonsága lényegét.

1. *Új módszertani szempont: praxeológia.* – Mint fentebb röviden utaltunk rá, az egyik legfontosabb közös nevező, amely a felszabadítás sokféle teológiáját összeköti, hermeneutikai vagy módszertani jellegű: minden felszabadítás-teológus szívügyének tartja, hogy felhívja a

⁷ Talán kevésbé közzismert, hogy Karl Rahner 1984-ben, a halálos ágyáról levelet diktált Lima érsekének, Gustavo Gutiérrez, a felszabadítás teológia „alapító atyja” érdekében. Ezt írta: „Pedro Arrupe [a jezsuita rend generálisa] akkori előljáróm (aki iránt a legnagyobb tiszteletet érzek) a Jézus Társaságának írott levelével egyetértésben (...) meg vagyok győződve a társadalomtudományok fontosságáról a teológia számára. Ezek a társadalomtudományok [persze] nem számítanak a teológia normájának, hiszen [a teológia] Jézus Krisztus üzenetén, az Evangéliumon és a Katolikus Egyház tanításán alapszik. Mégsem lehet teológiát művelni úgy, hogy ezeket a profán tudományokat figyelmen kívül hagyjuk.” Karl Rahner: *Dimensioni politiche del cristianesimo*. (Testi scelti e commentati da Herbert Vorgrimler.) Città Nuova, Roma, 1992, 186.

⁸ Vö. Gustavo Gutiérrez: *A Theology of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 1973.

⁹ A zsinattal és az európai történelemmel való összefüggés témájához vö. Elmar Klinger: *Pobreza, un desafío de Dios*. Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1995, különösen: 73–148.

¹⁰ „Istent ismerni annyit tesz, mint igazságosnak lenni.” Gustavo Gutiérrez: i. m. 194.

¹¹ Vö. Emmanuel Martey – R. S. Sugirtharajah – Gustavo Gutiérrez: *Liberation theologies: African, Asian, Latin American*. In Virginia Fabella – R. S. Sugirtharajah (szerk.): *Dictionary of Third World Theologies*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 127–133.

figyelmet a teológia társadalmi-politikai környezettel való összefüggésére. Ezáltal maga a teológia kontextuális jellege is kidomborodik.¹² Köztudomású, hogy hagyományosan a teológia feladatának a mindent felölelő hitigazságok rendszerének kidolgozását szokás tekinteni. Eszerint a paradigma szerint a teológusok dolga olyan időfölköti/örök igazságok keresése, amelyek nincsenek közvetlen összefüggésben egyetlen konkrét történelmi helyzettel sem. A latin-amerikai teológusok ezzel szemben úgy kezdték felfogni a teológia feladatát, hogy az összeköttetést hivatott teremteni a hit és a konkrét élet gyakorlata között, kontinensük sajátos társadalmi körülményeinek figyelembe vételével.¹³ A teológiai reflexió kiindulási pontjául egy botrányos tény szolgál: bár ezen a földrészen a legmagasabb a magukat kereszténynek vallók száma, mégis itt mutatkozik a legnagyobb egyenlőtlenség a javak elosztása területén.

A hagyományos teológia a görög gyökerekből táplálkozó európai filozófiai hagyomány hatása alatt fejlődött, és ennek következtében a végső igazságot leginkább olyan öröktől fogva létező valóságnak – amolyan platóni ideának – tekintette, amely leginkább elvont racionális elemzés által érhető el. Az ilyen racionalista idealizmus ezért a gondolkodást elhatárolja a cselekvéstől. A felszabadítás teológiája ezzel szemben a bibliai ismeretelmélet helyreállítására törekszik, amely az elméletet, valamint a gyakorlatot ugyanazon igazság (héberül *emet*) két egymástól elválaszthatatlan két oldalának tekinti. A *praxeológiai* módszer (a gör. *praxis* = gyakorlat; *logos* = tan, tudomány szóösszetételből) a teológiában eszerint azt jelenti, hogy a bibliai és teológiai reflexió nem választható el az élet és a történelem átalakításának igényétől.

A felszabadítás teológusai ezért a bibliai szöveg és a mai kontextus közti oda-vissza körmozgásról beszéltek (hermeneutikai kör). Ez azt jelenti, hogy minden egyes történelmi pillanatot a Szentírás fényében kell olvasni; Isten ígéjének olvasása pedig a sajátos kontextus fényében kell hogy történjen.¹⁴ Ezt a módszert alkalmazva a felszabadítás teológusai értékes hozzájárulást tettek a bibliai tudományokhoz is.¹⁵

2. *Új egezetikai szempont: az üdvösség mint szabadulás.* – Úgy tűnik, a keresztény megváltástan (szoteriológia) mindig is szemben álló fogalompárok mentén bontakozott ki. Az üdvösség bibliai üzenete az Ábrahámmal kötött szövetséggel együtt született meg, ahol az átok (Ter 3–11) és az áldás (Ter 12,1–3; 50,20) álltak egymással éles ellentétben. A szinoptikus evangéliumokban a jelen kor és az eljövendő kor között áll fenn feszültség. Szent Pálnál a bűn és a megigazulás; a keleti ortodox egyházban az erkölcsösség és az erkölcstelenség, Luthernél a bűn és a megbocsátás kettőssége figyelhető meg. A kereszténynek mondott Latin-Amerikában, az kiáltó igazságtalanságokkal szembenézve és a remény teológiájától ihletve, a felszabadítás teológusai egy újfajta szoteriológiai fogalompárt alkalmaztak: *az elnyomás és a felszabadítás* ellentétét (Kiv 2,23–24; 3,7–10, 16–22; 6,5–9). A

¹² Stephen Bevans a következő meghatározást adja: „...a kontextuális teológia a teológia olyan művelése, amely figyelembe vesz (vagy úgy is mondhatnánk, egymással kölcsönös kritikai párbeszédbe hoz) két valóságot. Az egyik ezek közül a *múlt tapasztalata*, amelyet a Szentírásban jegyeztek fel, és amelyet megőriztek és megvédtek az egyház hagyományában. A másik a *jelen*, avagy egy bizonyos kontextus *tapasztalata*, amely tartalmaz egyet vagy többet az alábbi négy elem közül: személyes vagy közösségi tapasztalat, 'szekuláris' vagy 'vallási' kultúra, társadalmi elhelyezkedés, és társadalmi változás.” Stephen B. Bevans: *What Has Contextual Theology to Offer the Church of the Twenty-First Century?* In Stephen B. Bevans – Katalina Tahaafe-Williams (szerk.): *Contextual Theology for the Twenty-First Century*. James Clark, Cambridge, 2012, 9.

¹³ Mint Stam rámutat, az elemzés ezen módszere egyúttal azt is megmutatta, hogy az észak-amerikai és az európai teológiák sem kevésbé kontextuálisak: azok is saját helyzetükre vonatkoznak és azáltal meghatározottak, legfeljebb kevésbé vannak ennek a ténynek tudatában, és ezért kevésbé is kritikusak e meghatározottsággal kapcsolatban. Vö. Juan E. Stam: *Liberation theology*. In: *GDT*, 487.

¹⁴ Vö. Gerhard von Rad: *Old Testament Theology* (2 vols.). Harper, New York, 1962, 1965; Richard Shaull: *Heralds of a New Reformation*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 1984.

¹⁵ Vö. ezzel kapcsolatban Gustavo Gutiérrez, Severino Croatto, Pablo Richard, José Porfirio Miranda, Carlos Mesters és mások hozzájárulását.

kivonulás paradigmája is központi szerepet játszik az Ószövetség teológiájában, és ez a legtöbb izraeli ünnep alapja (a *sabbatot* és a jubileumi éveket is beleértve, amit – *mutatis mutandis* – a keresztények is átvettek).¹⁶ János evangélista jelenéseiben a jövő szempontjából olvassa újra az egyiptomi csapásokat (Jel 15,1–4). E módszer legitimitását tehát nem lehet megkérdőjelezni. Nyilvánvaló azonban, hogy ha az üdvösséget csak a politikai és a gazdasági felszabadulásra akarnánk korlátozni, kétségkívül a redukcionista gondolkodás zsákutcájába kerülnénk¹⁷ – ezt a csapdát azonban a legtöbb felszabadítás-teológus elkerüli.

3. *A dichotómiák folytonos visszautasítása.* – Egy másik, látszólag az előzővel ellentétben álló út, ami a felszabadítás-teológusok bibliaértelmezését jellemzi, hogy igyekeznek felszámolni azokat a görög filozófiából származó dualizmusokat, amelyekkel a hagyományos teológia békésen együtt élt. Mint fentebb láttuk, elsőként az elmélet és a gyakorlat (teória és praxis) közti ellentét radikális visszautasításáról van szó. Mivel bibliai értelemben a személy és a társadalom elválaszthatatlanul összefonódik, a felszabadítás-teológusok úgyszintén visszautasítják az egyén és a közösség közti hagyományos dualizmust, amely a modern kapitalista társadalom individualizmusának teológiai lecsapódása. Az individualizmus és a kollektívizmus dichotómiája is csak ugyanezen hamis szembeállítás egy újabb kifejeződése: nyilvánvaló, hogy az egyén csak akkor lehet valódi önmaga, ha benne marad a társadalmi kapcsolatok hálójában; ahogy a társadalom is csak akkor valódi közösség, ha ápolja az egyén személyes értékeit. (Jól ismert tény, hogy a „személyes problémáknak”, mint amilyen például az alkoholizmus, a drogfüggőség vagy a válás, egyúttal mindig súlyos társadalmi vonatkozásai is vannak; a társadalmi problémák pedig egyúttal személyesek is!) Mindez megköveteli a társadalom strukturális kritikáját (strukturális bűn), ami a felszabadítás programjának integráns részét képezi. A felszabadítás teológiája ugyanígy, dialektikusabban gondolkodva újraértelmezi az örökkévalóság és az idő; az ég és a föld kapcsolatát; s Isten transzcendenciáját immanenciájával szemben kevésbé „felülről” érti (a szó történelmietlen értelmében), inkább „előttünk lévőnek” tekinti (mint ami egy történelmen *túli* dimenzióban áll, amit „új teremtnak” nevezünk). Ugyanígy visszautasítja az üdvtörténet és a szekuláris történelem közti dichotómiát is – hiszen csak egyetlen történelem létezik. Bár elismeri, hogy nem minden történelem üdvtörténelem, de vallja, hogy Isten történelmi üdvözítő cselekvése a szekuláris történelem legbelsejében megy végbe, mintegy két koncentrikus kört alkotva.¹⁸ Ábrahámmal Isten megteremtette az új történelmet, a szekuláris történelem legbelsejében; ugyanakkor Ábrahámot visszaküldte a szekuláris történelembe, hogy általa nyerjen áldást a föld minden nemzetsége (Ter 12,3b).

Az eddig mondottakból következik, hogy a felszabadítás teológiája energikusan visszautasítja a hit és a politika közti ellentétet is. Míg a hagyományos teológia büszke volt arra, hogy politikailag semleges és „objektív”, a felszabadítás teológusai szerint a semlegesség maga is egyfajta politikai döntés (és pedig rendszerint egyike a legrosszabbaknak). A Biblia üzenete nyilvánvalóan tele van politikai vonatkozásokkal, aminek súlyos követelményei vannak a szegénységhez, az igazságtalansághoz és a bűnhöz való keresztény hozzáállásra vonatkozóan. A keresztényeknek – és magának az egyháznak is – erőteljesen el kell köteleződnie a bibliai célok – az együttérzés, a béke és az igazságosság – megvalósítása mellett. Ez azonban nem szabad, hogy politikai redukcionizmushoz vezessen.

¹⁶ Vö. Sharon H. Ringe: *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee*. Fortress Press, Philadelphia, 1985, a héber bibliai gyökerekről különösen: 16–32.

¹⁷ Ez sok más római teológus mellett Joseph Ratzinger vádja is, aki ebben az összefüggésben 1996 májusában, még a Hittani Kongregáció prefektusaként, a latin-amerikai püspöki konferenciák hittani bizottságai elnökei előtt tartott előadásában (Guadalajara, Mexikó) a felszabadítás teológia „válságáról” beszélt. Szerinte az 1989-es év politikai eseményei hatására „bealkonyult ennek a megváltó politikai gyakorlatot hirdető teológiának”. Joseph Ratzinger: *A hit és a teológia mai helyzetéről*. (Ford. Harmathné Szilágyi Anna.) Mérleg, 1997/2, 148–165, különösen: 150–151.

¹⁸ Vö. Oscar Cullmann: *Christus und die Zeit*. Evangelischer Verlag, Zürich, 1946.

A felszabadítási teológus Leonardo Boff szavával: „minden politikai, de a politika nem minden”.¹⁹

3. *Isten országa.* – A politikai és gazdasági igazságosságért küzdve a felszabadítás-teológusok gyakran hangsúlyozzák, hogy az Isten országáról szóló üzenet Jézus igehirdetésének középpontjában áll. Az ország különbözik az egyháztól, mivel nem azonosítható semmilyen emberi szervezettel. A teológusok azt hangsúlyozzák, hogy Jézus üzenete nem Istenről, hanem Isten országáról szól; sőt: Istent magát is csak Isten országa alapján lehet megérteni. Ebből a szempontból Isten országa a legszorosabb kapcsolatban áll a krisztológiával: ahogy Krisztus kettős természetét is csak az isteni és az emberi természet kölcsönös részvételével lehet elgondolni, ugyanígy Isten országa is csak Istennek a történelemben való részvételének és a történelem Isten akarata szerinti önfeltárulkozásának duál-uniójában érthető. Ebben az értelemben Istent nem lehet felfogni anélkül, hogy ne utalnánk a történelemben való szerepére.²⁰

Ha a jó hír üzenete az elnyomottaknak és a szegényeknek szól, a szegénység fogalmát nem szabad elspiritualizálni. A szegény az evangéliumokban egyformán jelenti az anyagilag nélkülözőt és a társadalmilag peremre szorítottat; ám a szegénység mindkét módja végső soron életellenes. Amikor Jézus arról beszél, hogy Isten országa a szegényeké, akkor valójában arra utal, hogy csakis a szegények és a hatalomnélküliek képesek azt megérteni. Ezzel persze korántsem akarja a nyomort szentesíteni. Amikor Jézus elfogadást mutat a bűnösök és a társadalom kivetettjei iránt, akkor mind a szegények, mind a hatalmasok iránt együttérzést mutat, ami annak bizonyítéka, hogy az ország Isten feltétel nélküli szeretetéről szól. Arról a szeretetről tehát, amely kizárja az erőszakot.

Egy kényes kitérő: a felszabadítás teológiája összefüggése az erőszakkal

Mint hangsúlyoztuk, a felszabadítás teológiája nem egységes rendszer vagy jól definiált teológiai iskola. Néhány (fentebb összefoglalt) módszertani alapelvtől eltekintve óvakodnunk kell a vele kapcsolatos általánosító megjegyzésektől. Különösen is igaz ez olyan gyakran vitatott problémákra, mint amilyen a fegyveres harc elítélendő voltának vagy legitimitásának kényes kérdése.

A felszabadítási teológusok egy része, mint például a brazil Hélder Câmara (1909–1999) püspök és mások, élesen megkülönböztetik a hatalmasok által gyakorolt erőszakot (strukturális erőszak) az úgynevezett „forradalmi erőszaktól” (ez utóbbi egyértelműen az előbbtől való megszabadulást hivatott szolgálni), tehát igyekeznek elválasztani egymástól az elnyomó erőszakot és a felszabadítás érdekében gyakorolt erőszakot. (Ezt a megkülönböztetést mi, magyarok – az 1956-os erőszakos szovjet intervencióra válaszképpen a fegyveres ellenállás útját választó „pesti srácok” történelmi örökösei – más európai népeknél talán pontosabban értjük!) Egyes kutatók arra is rámutatnak, hogy az erőszakot jelentő héber szót (*chámász*) következetesen használják a Bibliában az elnyomó erőszak jelölésére, a felszabadító fegyveres harcra azonban nem; sőt, a Bírák könyve, bár gyakran beszél vérontásról, azt sohasem hívja erőszakkal, hanem

¹⁹ Idézi Juan E. Stam: *Liberation theology*. In: *GDT*, 489. Boff egyébként mára meghasonlott az egyházzal, és az 1990-es évek óta leginkább egy radikális ökologizmus irányában tájékozódik. Vö. Leonardo Boff: *Ecology & Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 1995.

²⁰ Isten tőlünk való távolléte „nem (...) a történelemtől való pusztta távollét”, hanem „aktív és beszédes csend” (*silencio activo y dicente*), olyan „csend, amely érezteti magát” (*silencio que se hace sentir*). Sobrino szerint maga Jézus is duálunióként értelmezi a történelmet, ahol egyfelől „Isten adja magát a történelemnek” (*un Dios que se da a la historia*), másfelől „a történelem Isten szerintivé lesz” (*una historia que llega a ser según Dios*). Jon Sobrino: *Jesucristo liberador*. Editorial Trotta, Madrid, 1991, 97.

„felszabadításnak/megszabadításnak” (vö. például Bír 7,7; 8,22; 9,17; 10,14 stb.).²¹ Minden felszabadítás-teológus kétségkívül erőteljesen kritizálja az elnyomó erőszakot, ugyanakkor valamilyen módon kifejezi szimpátiáját azokkal szemben, akik feláldozzák életüket az igazságosságért és a szabadságért. A „felszabadító fegyveres harccal” szembeni állásfoglalás azonban a felszabadítás teológusai között nem egyöntetű. Néhányan – mint a már említett Hélder Câmara, az argentin Adolfo Pérez Esquivel és mások – következetes pacifista elveket vallanak és elvetik a fegyveres harc minden formáját. Számos teológus azonban úgy tekint a fegyveres harcra, mint ami az igazságos háború elméletének egyik változataként igazolható, amennyiben alkalmazása szigorúan meghatározott körülményekhez kötött. E körülmények konkretizálása a különböző felszabadítás-teológusoknál más és másképpen történik.²²

A fentiek fényében világos, hogy pontatlan és jogosulatlan is a felszabadulás teológiáját az „erőszak teológiájaként” vagy „forradalmi teológiaként” minősíteni és elítélni. Egy ilyen vád arról árulkodna, hogy hangoztatója nem értette meg, mi is voltaképpen e teológiai irányzat lényege és milyen összetett jelenségcsoportot foglal magába.

A felszabadítási teológia jövője

Összegezve azt mondhatjuk tehát, hogy a felszabadítás teológiája új módszereket és új eljárásmodot javasolt arra, hogy hogyan műveljük a teológiát. Kétségkívül lényeges újdonságot hozott azzal, hogy bevezette a „szegények”, a „strukturális bűn”, a „strukturális rossz”, valamint a „társadalmi-gazdasági átalakulás” (*socioeconomic transformation*) fogalmát mint a teológiai reflexió új helyeit (*loci*). Az a tény, hogy a teológusok kitüntetett figyelmet kezdtek szentelni a történelmi, társadalmi és gazdasági elemzés módszereire, s teret biztosítottak ezen új, a korábbi teológia számára jórészt ismeretlen fogalmi eszköztár széles körű használatának, valóban jelentős újdonságnak számít. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a filozófia – ami az első apologéták és az ókori alexandriai teológiai iskola megalapítása óta a teológia legfőbb szövetségesének számított – a második helyre szorult vissza, a társadalomtudományok (a történelem, a szociológia, valamint a politikatudomány) mögé. Ezen diszciplínák ugyanis azt ígértek, hogy egy adott helyzetben nagyobb (olykor pedig egyenesen nélkülözhetetlen) szolgálatot tehetnek a teológia számára annak érdekében, hogy Istentől kapott hivatását betölthesse.

A mai felszabadítási teológusok a korunkban a szegényekre leselkedő politikai és gazdasági veszélyekkel szemben igyekezni mozgósítani a politikai és teológiai közvéleményt. Ha az 1960-as és '70-es években elsősorban a függőségi elméletekből és a marxi társadalomelemzésből merítettek, az elmúlt évtizedekben elsősorban kortárs közgazdaságtani elemzőkre támaszkodnak, hogy leleplezzék és pellengérre állítsák a neoliberalizmus és a globalizáció emberellenes működését, és rámutassanak azok romboló hatásaira a latin-amerikai élet számos szegmensében. Az új globális környezetben a felszabadítás teológusai amellet érvelnek, hogy a jelen körülmények között a szegények nem csupán marginalizálódnak, de egyenesen el is esnek a globális gazdaságban való részesedés esélyétől – „mivel sürgősen, ezért egyúttal láthatatlanok is”.²³

²¹ Az erőszakra vonatkozó héber szó, a *chámász* (kemény h-val ejtve) helyett az említett helyeken a szent író az alábbi, szabadulásra vonatkozó igéket használja: *jása* ' ige Hifil alakjai [segít, megment, segítségére siet] (Bír 7,7; 8,22; 10,14); *nácal* ige Hifil alakja [kiszakít, kiment] (Bír 9,17). A *Septuaginta* a *szózdó* görög igével adta vissza őket.

²² Közismert, hogy Fidel Castro kubai, majd később a szandinisták nicaraguai győzelme után néhányan azt hirdették, hogy Isten országa elérkezett a földre, azaz egyenlővé tették ezt a történelmi pillanatot Krisztus jövődöbeli eljövételével. Ezzel kapcsolatban Stam felidézi, hogy az egyik felszabadítás-teológus egy magánbeszélgetés alkalmával Istent úgy jellemezte, mint a „proletariátus forradalmi lelkét”. Vö. Juan E. Stam: *Liberation theology*. In: *GDT*, 489.

²³ Vö. Roberto S. Goizueta: *Further Perspective and Response, Liberation Theology*. In: *GDT*, 491.

Múltbeli történelméhez hasonlóan tehát a felszabadítás teológiája továbbra is a változó történelmi körülményekre reagálva bontakozik ki, felhasználva a szellemi élet mai eszköztárát.²⁴ Csak módszertani belátásai állandóak – és minden jel szerint maradandóak is.²⁵ Ha a felszabadítási teológia lényegét a Szentírás szegények szemével történő olvasásában jelöljük meg, akkor azt is mondhatjuk: ameddig szegények, peremre szorultak és kiteszítottak lesznek, addig – akár ázsiai, afrikai vagy más jellegű, a kisebbségek jogaiért síkra szálló formában – létezni fog a felszabadítás teológiája is.

*

E dolgozatot Ferenc pápa szavait idézve kezdtem: „A szegények – a szegény Jézus teste.” Ám ugyanazon kihallgatás alkalmával, amikor a fenti, címadó szavak elhangzottak, a pápa a politikában való aktív részvételre is felszólított: „Részt venni a politikában, a keresztény ember számára kötelesség” – fogalmazott. „Mi keresztények nem játszhatjuk Pilátus szerepét, a kézmosást – ezt nem szabad! Be kell szállnunk a politikába, mert a politika a szeretet egyik legmagasabb formája, hiszen a közjót keresi.”²⁶ Ha így áll a helyzet, aligha tagadható, hogy Ferenc pápa szerint az erőszakmentes, mély evangéliumi elkötelezettségből fakadó politikai-felszabadító cselekvésnek helye és legitim szerepe van az egyház gyakorlatában és teológiájában.

²⁴ A felszabadítás teológiájának a posztmodern szellemi áramlatához való kapcsolódási lehetőségeiről vö. Carlos R. Piar: *Jesus and Liberation*. Peter Lang, New York, 1994, különösen: 139–157.

²⁵ Vö. Marc H. Ellis – Otto Maduro (szerk.): *The Future of Liberation Theology*. Orbis Books, Maryknoll, NY, 1989.

²⁶ <http://www.jezsuita.hu/2013-06-13/ferenc-papa-beszelgetese-az-olasz-jezsuita-iskolak-diakjaival-es-tanaraival> (A fordítást néhány helyen módosítottam – P. F.)