

Teológia életközelen

A FELSZABADÍTÁSTEOLÓGIÁK EREDETE,
IRÁNYZATAI ÉS KILÁTÁSAI

Az alábbi tanulmány elmélyült akadémiai munka és – legalábbis részben – személyes tapasztalatok gyümölcse. 2011-ben és 2012-ben egy-egy félévet kutatással és oktatással töltöttem a Kelet-Afrikai Katolikus Egyetemen (Hekima College, Nairobi), az ún. „harmadik világban”.¹ Megütközve a kenyai társadalom kiáltó ellentmondásain, önkéntelenül is olyan teológiai irányzatok felé kezdtem tájékozódni, amelyek választ ígérnek ezekre a globális kihívásokra. Így mélyült el bennem az érdeklődés a felszabadítás teológiája iránt.

Az alábbi tanulmányban e világméretű teológiai mozgalom eredetét, jelentőségét és jelenlegi állását vizsgálom a mai kérdéshorizonton. Véggkövetkeztetésem, hogy a kontextuális teológiák ezen válfaja előreláthatólag alapjaiban fogja meghatározni a jövő teológiai vizsgálódásait, és nagyban hozzájárul az egyház hitelességének megőrzéséhez, illetve visszaszerzéséhez is.

1. EGY HITELES TEOLÓGIA IGÉNYE

Minden teológia Istenről akar beszélni. Ez igazán nem meglepő, hiszen ő a teológiai reflexió egyetlen és tulajdonképpeni témája. A teológus feladata azonban egyúttal az is, hogy utat találjon az emberek szívéhez és értelméhez, hogy képesek legyenek egész egzisztenciájukkal megnyílni Jézus Krisztus örömhírnek befogadására. Az üzenet lényege ez: Isten minden emberi értelmet meghaladó módon szeret bennünket, nemre, bőrszínre, rasszra vagy társadalmi hovatartozásra való tekintet nélkül (vö. Gal 3,29). S azok, akikre Istennek talán különösen is gondja van, éppen a mindenkori társadalom számkivetettjei: a szegények.²

Ma a Föld lakosságának fele napi két dollárnál kevesebb jövedelemből él, nincs hozzáférése tiszta ivóvízhez és életkilátásai az európai fül számára hihetetlenül cseengenek. Afrika élen jár a sokkoló statisztikákban. Tanzániában és Szudánban a férfiak várható

¹ A „harmadik világ” teológiai önállósodásának és növekvő jelentőségének témájához vö. PARRATT, J., *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

² A szegénység témájának fontosságához, amely a keresztény igehirdetés és teológia központi toposza, egy gazdag kommentárral ellátott antológia: FAUS, J. I. G., *Vicari di Cristo. I poveri nella teologia e nella spiritualità cristiane* (Edizione italiana a cura di Fabio Ruggiero), Edizioni Dehoniane, Bologna 1995 (az eredeti spanyol: 1991). Köztudomású, hogy Ferenc pápa első önálló enciklikájának is a szegénység a témája.

átlagélektora 50 év, Mozambikban 42, Zambiában pedig 38 év. A szubszaharai övezet országában él a világ AIDS-el fertőződött népességének 70 százaléka (Zimbabwében és Botswanában a lakosság több mint egyharmada fertőzött); Afrikában összesen mintegy 25 millió ember. A legnagyobb kenyai napilap, a *Daily Nation* – a szokott korrupciós botrányok mellett – szinte minden nap közöl beszámolókat a kontinens diktátorainak viselt dolgairól; az alkalmatlan kormányzás következtében pedig a népesség túlnyomó része rettenetes szegénységben, esetenként polgárháborús állapotok között él – csupa olyan helyzet, mely elképesztő szenvedéssel sújtja a régió lakosságát. Még a térség egyik bezzeg-államában, a demokratizálódási folyamatban élen járó Kenyában is a 2007-es választások után erőszakhullám söpört végig, amely – a hivatalos statisztikák szerint is – 1133 halálos áldozatot követelt.

Pedig Afrika – természeti adottságait tekintve – földi paradicsom, s a „jövő föld-rése” is lehetne: népességének 71 százaléka 25 évnél fiatalabb (a kenyaiak 30 százaléka általános iskolás). A családok azonban általában nem biztatják gyermekeiket tanulmányok végzésére, mert – ha elérhető volna is az oktatás – vagy nem látják annak értékét, vagy nem képesek biztosítani 6–12 gyermekük iskoláztatását. A kelet-afrikai régió legdinamikusabban fejlődő fővárosában, Nairobiban a hírhedten magas tandíjak kifizetését az egyetemista lányok jelentős része „önerőből” biztosítja – gyakran prostitúcióval! A jórészt iskolázatlan emberek kiszolgáltatottsága a kleptokráciának, a hivatali önkénynek és az erőszakszervezeteknek számunkra elképzelhetetlen mértékű: jezsuita skolasztikus (tanuló rendtag) barátom egy alkalommal elmesélte, hogyan kobozták el minden törvényes alap nélkül az útlevelét, mivel volt bátorsága szót emelni egy jogtalanul megalázott és lehetetlenné tett, zokogó ember jogaiért.

Az úgynevezett „felszabadítás teológiája”³ ezekre a helyzetekre való válaszként született meg. „A kérdés, amellyel szembesülünk – írja Gustavo Gutierrez –, hogyan találjuk meg a módját annak, hogy Istenről beszéljünk az embereknek; Istenről, aki szeretet, olyan embereknek, akik szenvednek a szegénységtől és elnyomástól. Hogyan mondhatjuk el a szegényeknek, akik szenvednek, hogy Isten leányai és fiai? Mely szavakat használjuk, hogy az élet Istenét hirdessük olyan férfiakra és nőkre, akik igazságtalanul halnak meg?”⁴

E hűsbavágó kérdések adott körülmények között talán minden hitét gyakorló keresztény emberben felvetődnek. A felszabadítás teológiája – válaszképpen – amellet érvel, hogy annak érdekében, hogy hitelesen legyünk képesek beszélni Istenről, min-

³ A „felszabadítás teológiája” terminust elsőként harmadik világbeli teológusok használták: 1970-ben Jamos H. Cone *A Black Theology of Liberation* című könyvében és 1973-ban Gustavo Gutiérrez *A Theology of Liberation* című – közismertebb – művében (amely először angolul 1970-ben jelent meg kivonatolt, rövidített formában a *Theological Studies* sorozatban *Notes for a theology of Liberation* címmel). A két szerző egymástól függetlenül használta a fogalmat.

⁴ GUTIÉRREZ, G., *Liberation Theologies/Latin American*, in *Dictionary of Third World Theologies* (ed. Fabella, V.–Sugirtharajah, R. S.), Orbis Books, Maryknoll, New York, 131–133, itt 132 (a továbbiakban DTWT); vö. még Gustavo Gutiérrez: *Essential Writings* (ed. Nickoloff, J. B.), SCM Press, London 1996. A bevezető irodalomhoz alapvető tájékozódásul: HENNELY, A. T., *Liberation Theologies. The Global Pursuit of Justice*, Twenty-Third Publications, Mystic 1995; FERM, D. W., *Third World Liberation Theologies*, Maryknoll, New York 1986; kiváló szöveggyűjtemény: *Third World Liberation Theologies. A Reader* (ed. Ferm, D. W.), Maryknoll, New York 1986; BOFF, L.–BOFF, C., *Introducing Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987; COMBLIN, J., *Called for Freedom: The Changing Context of Liberation Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1998; GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1988.

denekelőtt szemlélnünk kell Isten szeretetét, majd életre kell váltanunk azt, gyakorolva a felebarát szeretetének parancsát. Isten imádása és a másik ember iránti elköteleződés – e kettő csak együttesen érhető keresztény cselekvésként, gyakorlatként, mely elsődleges fontosságú. Csakis ezután következhet a reflexió, az erre a gyakorlatra visszahajló értelmi következtetés, Isten szavának fényében.⁵

2. A HITELES TEOLÓGIA KÉT KÖVETELMÉNYE: SZEMLÉLŐDÉS ÉS PRÓFÉTASÁG

Ha tehát elő akarunk készülni a teológia művelésére, először is bele kell helyezkednünk az imádság légkörébe. Jézus Krisztus követése első lépésben az Isten előtti hallgatás állapota. Csak ez tesz képessé bennünket arra, hogy később beszéljünk róla, hogy hiteles és tiszteletteljes módon valamiképpen szónak tegyük őt. Az ilyen teológia olyan beszédmóddá lesz, amely a csend által válik jelentéssel telivé és gazdaggá. Istenre hallgatni és más embereket meghallgatni egy és ugyanazon érem két oldala. Aki az imádság gyakorlása által képessé vált arra, hogy hallgasson Isten szavára, az egyúttal meghallja a másik ember, a felebarát szenvedésének és reményének hangját is; és viszont. Az ilyen kiindulópont megóvhatja a felszabadulási teológia művelőjét a túlkapásoktól. Ha ugyanis hívő laikusok, sőt egyházi emberek is türelmüket vesztve agitálnak, sőt erőszakos úton, fegyverrel a kézben próbálják kivívni esetleg mégoly jogos szociális érdekeiket, akkor bizony aligha hivatkozhatnak Jézus Krisztus evangéliumára.⁶

A helyesen felfogott felszabadításteológia ezzel szemben az erőszakmentes Istenről való prófétai beszéd. Tanúságtételében egyaránt helyet kell kapnia a prófétai és a misztikus elemnek. A misztikus nyelvezet ahhoz segít, hogy felismerjük és állandóan tudatosítsuk Isten ingyenes szeretetét, szabadító jelenlétét az életünkben. A prófétai nyelvezet ugyanakkor leleplezi a társadalom tagjainak, a nőknek és a férfiaknak a méltatlan helyzetét, különös tekintettel azokra a strukturális okokra, amelyek az igazságtalanságot és a peremre szorítottságot okozzák. A csupán a szemlélődés nyelvezetét használó teológus prófétai kiállás híján azt kockáztatja, hogy elveszíti a kapcsolatot azzal a történelemmel, amelyben Isten működik, és amely egyedüli közegül szolgálhat arra, hogy találkozzunk vele, felismerjük őt a másik emberben – főként a szegényekben. A misztikus dimenziót nélkülöző prófétai nyelv pedig könnyen leszűkíti a horizontot, amely elyengítheti Isten ingyenes szeretetének érzékelését – márpedig ez az öröm egyedüli és végső forrása a keresztény életben.

Az Istenről való beszéd fenti két módja – a misztikus és a prófétai – csakis együttesen képes kifejezni Isten országának ajándékát, amely Jézus Krisztus életében, halálában és feltámadásában nyilvánult ki a maga meghaladhatatlan teljességében. Végső soron ez inspirálja azt, amit a felszabadítás teológusai a „szegények melletti elsődleges döntésnek”

⁵ A felszabadítás teológiai hermeneutikája ezen a ponton összhangban áll a filozófiai hermeneutika alapvető belátásával, miszerint a gyakorlat sohasem választható el az elmélettől: a kettő csak egymást feltételező, körkörös viszonyban létezhet (hermeneutikai kör). A megértés (*subtilitas intelligendi*), értelmezés (*subtilitas explicandi*) és alkalmazás (*subtilitas applicandi*) hármasa így megbonthatatlan egységet alkot. Vö. GADAMER, H.-G., *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Osiris, Budapest 2003, 343–348.

⁶ Az ilyenfajta túlkapások ellen int óva Joseph Ratzinger is *A hit és a teológia mai helyzetéről* írt tanulmányában, in *Méreg* (1997/2), 148–165, különösen: 150–151; eredetileg: *Wochenausgabe in deutscher Sprache* (I-00120 Città del Vaticano), in *L'Osservatore Romano* (1996/47), 8–10. l.

(*preferential option for the poor*) neveznek.⁷ Ebben, és a „szabadulás” óhajában fejeződik ki leginkább és legkonkrétabb formában a mozgalom szellemisége.⁸

3. A SZABADULÁS ÓHAJA: TEOLÓGIAI REFLEXIÓK

A héber biblíában az „üdvösség” szó – más jelentésárnyalatok mellett – szabadulást is jelentett: megmenekülést, a megkötöttségektől való megszabadulást.⁹ A szabadulás mozzanata csak a legutóbbi idők óta, a felszabadítás teológusainak 1960-as évekbeli működése nyomán tett szert különleges jelentőségre, és került a figyelem középpontjába a biblikus tudományokban és a teológiában általában. Tekintsük át most röviden három jelentős teológus, valamint egy női teológusból álló nemzetközi csoport hozzájárulását ezen irányzat kifejlődéséhez. A szegényekkel szolidaritást vállaló isteni szeretet legszenvedélyesebb szószólói ők, akik maguk is tevékeny részt vállaltak ezen új teológiai mozgalom kibontakozásában.

1. A perui egyházmegyés pap, Gustavo Gutiérrez (1928–) így magyarázza a felszabadításteológia okait: „Az a történelmi sodorvonal, amelybe Latin-Amerika belekerült, valamint sok keresztény tapasztalata ebben a folyamatban arra vezette a felszabadítás teológiáját, hogy Krisztus üdvösségéről a szabadulás terminusaival beszéljen.”¹⁰ Ez tehát az a fogalmi készlet, amely leginkább képesnek látszik kifejezni azt a vágyakozást, amely a szegények és elnyomottak szívének mélyéből fakad, és amely talán a legalkalmasabb arra, hogy megnyissa őket Isten megváltó szeretetének befogadására. Gutiérrez a szabadulás három különböző dimenzióját különbözteti meg: 1) az elnyomásból és a peremre szorultság (marginalizáció) szociális helyzetéből való szabadulást; 2) a belső szolgaság minden történelmi formájától való szabadulást; 3) végül pedig a bűntől való szabadulást, amely Istennel és az embertársakkal való barátság helyreállításában, a velük való kiengesztelődésben nyer konkrét kifejeződést.¹¹ Gutierrez tehát ilyenformán egyenlőséget tesz a megszabadulás és az „életadás” közé.

⁷ A felszabadulási teológia mozgalmának erről a kulcsfogalmáról bővebben ld. *La opción por los pobres* (ed. Vigil, J. M.), Lal Terrace, Santander 1991.

⁸ A mozgalom alapvető szellemisége elsősorban a latin-amerikai térségében formálódott ki. A legkorábbi művek: Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (1973); Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (1976). Úttörő munkák a krisztológia területén: Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads* (1978) és Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator* (1978). A biblikus tanulmányok egyik úttörője a témában: José Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression* (1974); az egyik legfontosabb korai módszertani tanulmány: Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (1987). (Az adatok az angol nyelvű kiadásokra utalnak; a spanyol vagy portugál kiadás megjelenése minden esetben korábban történt.)

⁹ Vö. GUTIÉRREZ, G., *The Meaning of the Term Liberation*, in *Third World Liberation Theologies. A Reader* (ed. Fern, D. W.), Maryknoll, New York 1986, 15–16; LAURENTIN, R., *Liberation, Development, and Salvation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1972. Vö. még ABESMIS, C. H., *Salvation*, in DTWT, 180–182.

¹⁰ Idézi: FABELLA, V., *Liberation*, in DTWT, 122–123. Lásd még Gustavo Gutiérrez, aki szerint saját *opus magnum*-ként számon tartott munkájaarra irányuló próbálkozás, hogy az evangéliumra és olyan férfiak és nők tapasztalataira reflektáljon, akik a felszabadítás folyamatának elkötelezettjei Latin-Amerika elnyomott és kizsákmányolt földjén.” Vö. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

¹¹ A fogalom mindhárom jelentésszintje (politikai, történelmi és a spirituális) kölcsönösen összefüggésben áll egymással, mégsem ugyanaz: „Egyik sincs meg a másik nélkül, mégis különböznek: valamennyien részei ugyanannak a mindent felölelő üdvösségfolyamatnak (*single, all-encompassing salvific process*).” Vö. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, 176. Más összefüggésben Gutiérrez arról beszél, hogy a teremtés volt az első szabadító aktus; ezután a politikai szabadításnak kell következnie, amely az ember önteremtése; végül az újteremtés, az ember teljes beteljesülése, amely az üdvösség. Vö. GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, 154–160; GUTIÉRREZ, G., *The God of Life*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1991 (a spanyol eredeti: 1989).

2. Az afroamerikai teológus, James H. Cone (1938–) *A Black Theology of Liberation* című alapvető könyvében a megszabadulásról mint megszentelődésről ír.¹² Megszentelődni annyit tesz, mint megszabadulni mindenfajta elnyomástól. Ez politikailag a szabadságért való küzdelemben fejeződik ki. A megszentelődés persze nem jelentheti azt, hogy a szív belső jámborságát megpróbáljuk teljes mértékben helyettesíteni a szociális igazságosságért való küzdelemmel. Hiszen a szabadulás sohasem kizárólag politikai természetű, hanem egyúttal mindig eszkatológiai esemény is – és annak is kell maradnia. Így az elnyomott ember – bár a történelemben él – képessé válik arra is, hogy túllásson azon, s teológiai reflexiójában az üdvösség (és a szabadulás) nem csupán a történelemben megvalósuló szabadsággá lesz, hanem egyúttal arra való szabadság is, hogy reméljünk abban a jövőben, amely túl van a történelmen. Márpedig ezt az eszkatologikus jövőt egyedül Isten képes megvalósítani.¹³

3. A Sri Lanka-i teológus, Aloysius Pieris 1988-ban megjelent *An Asian Theology of Liberation* című könyvében a szabadulás történelmi mozzanatait veszi számba. 1) A pogány római felfogás, mely a sztoikus etikára épült, a szabadulást főként lelki-spirituális (személyes és bensőséges) értelemben fogta fel. 2) A római teológia, amely krisztianizálta a sztoikus etikát, továbbhaladt ezen az úton, és legfeljebb keresztény szeretettel igyekezett enyhíteni azokat a meglévő szociális ellentéteket, melyek a társadalmat részekre tagolták. A strukturális változás ebben a szemléletben is másodlagos: mindig a belső, spirituális szabadulás következménye. 3) A harmadik szakaszt az a minimalista nézet képviseli, amelyet általánosan a marxizmusnak szokás tulajdonítani. Ez a szemlélet – mely egyoldalúan a szociális és gazdasági igazságosságot tűzi zászlajára – a szabadulás eseményét leszűkíti a szegények osztályharcára. 4) A fenti három szempont alternatíváját Pieris a biblikus kinyilatkoztatásban látja. Ennek fő jellemzője, hogy a szokásos dichotómiák – a személyes-szociális, a szellemi-anyagi és a belső-strukturális dimenzió hagyományos kettőssége – immár kölcsönös összefüggésben állnak egymással. Így az egyes összetevők is csak együttesen jobbíthatók abban az esetben, ha a két aspektus bármelyike is bűnösnek bizonyul. Az Istennel való találkozás csak a szegények számára lehetséges, legyen szó bár szabadon választott szegénységről (ők azok, akik önként megtagadják magukat Istenért), vagy olyan szegénységről, amelyet az adott körülmények váltanak ki (ők Jahve *anawim-jai*, „Isten szegényei”). A szabadulás mindig Isten és a nép (a szegények) közös vállalkozása. Törekedni kell ezért arra, hogy a szegények közös és szétválaszthatatlan szövetségre lépjenek a megváltó és szabadító isteni valósággal; jóllehet a végső dicsőség Isten ingyenes ajándéka marad. Ebben az értelemben nem csupán egyének, hanem rasszok, törzsi alapon szerveződő csoportosulások, kultúrák, népek és nemzetek is egyesülhetnek, ha valóban – mint az evangélium tanúsítja – teljességre, tökéletességre vannak meghívva (Mt 5,48). Egyedül az fontos, hogy szem előtt tartsuk: az emberi közösségek is Istenért és az ő szegényeiért, az áldozatokért hozott áldozataik alapján esnek végső ítélet alá, hiszen Krisztus maga is „áldozat-ítélkező” a nemzetek felett (Mt 25,31–46).¹⁴

¹² CONE, J. H., *A Black Theology of Liberation (Twentieth Anniversary Edition, with critical reflections)*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990. Az áttekintéshez hasznos még: YOUNG, J. U., *Black and African Theologies. Siblings or Distant Cousins?*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1986; *Chemins de la christologie Africaine* (eds. Kabasélé, F.–Doré, J.–Luneau, R.), Desclée, Paris 1986; POBEE, J. S., *Toward an African Theology*, Abingdon, Nashville 1979.

¹³ Vö. CONE, J. H., *A Black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990, különösen 4–8; 87–103.

¹⁴ PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988; vö. *Asian Christian Theologies. A Research Guide to Authors, Movements, Sources*, I–III. vol. (ed. England, J. C.–Kuttianimattathil, J. et al.), Orbis Books, Maryknoll, New York 2002–2004.

4. A felszabadítás sokféle teológiájának képviselői (tudatosan fogalmaztunk e tanulmány alcímében is többes számban: a felszabadítás teológiái!) egyre inkább az akadémiai teológia berkein belül is hallatják a harmadik világ egyre erősödő hangját. Szótárunkban a „szabadulás” kifejezés kiterjedt és holisztikus értelemben szerepel (figyelembe véve annak mind személyes, mind strukturális mozzanatait), miközben – tapasztalati háttérüktől függően és egyéni választásai alapján – annak más és más aspektusára teszik a hangsúlyt. A harmadik világ női például nagyon sokféle elnyomástól szenvednek, ezért amikor teológiát művelnek, szintén elsősorban ezek a tapasztalatok szólnak meg írásaikban.¹⁵ Ők a szabadulást elsősorban a kötöttségektől való szabadságként értik, ami esetükben mindenekelőtt a társadalom androcentrikus (férfiközpontú) gyakorlata, a gazdasági egyenlőtlenségek, a rasszokat és etnikumokat illető hátrányos megkülönböztetés, valamint az uralom és a kizsákmányolás más formái alól való felszabadulást jelenti. Szemléletük nem tűnik annyira leszűkítőnek, mint egyes nyugati feminista teológusok megközelítése. María Pilar Aquino például hangsúlyozza: a szabadulás mind a nőkre, mind a férfiakra vonatkozik, abban a feladatban, hogy egyenlőbb és humánusabb utakat építsenek az együttéléshez.¹⁶ Képzelteteli kapcsolatépítésről van tehát szó; emberi lények között éppúgy, mint az emberi lények és a Föld viszonylatában. Így aztán a harmadik világban a szabadulás nem csupán egy lehetséges téma a sok közül, hanem – legalábbis a felszabadítás teológiáinak képviselői szerint – egyúttal a teológia voltaképpen célja is.¹⁷

Bár kezdetei főként Latin-Amerikához köthetők, a felszabadítás teológiái mára egyáltalán nem korlátozódnak egyedül erre a kontinensre. Mint ahogy a teológusok és az elnyomó rendszerek sem lokalizálhatók csupán egyetlen szűk területekre, fokozatosan a felszabadítás teológia mozgalmának „expánziója”, globalizálódása is észlelhetővé válik.

¹⁵ Vö. AQUINO, M. P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; FABELLA, V., *Beyond Bonding, A Third World Women's Theological Journey*, Ecumenical Institute of Third World Theologians and the Institute of Women's Studies, Manila, Philippines, 1993. Az afrikai feminista teológiával kapcsolatban lásd: AMOAH, E., *Where God Reigns: Women in the Commonwealth of God*, Sam-Woode Publishers, Accra 1996; KANYORO, M.–NJOROGI, Ny., *Groaning in Faith: African Women in the Household of God*, Acton Publishers, Nairobi 1996; ODUYOYE, M. A., *Daughters of Anowa: African Women & Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995; ODUYOYE, M. A.–KANYORO, M., *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992; az afrikai-amerikai teológiai irodalomból: *A Troubling in My Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering* (ed. Townes, E.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; *Embracing the Spirit: Womanist Perspectives on Hope and Salvation* (ed. Townes, E.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1998; Williams, D., *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; KYUNG, C. H., *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990; *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women* (eds. Fabella, V.–Sun Ai Li Park, S.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1989; Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995; a latin-amerikai irodalomból: María Pilar Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, trans. Dinah Livingstone, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; Elsa Tamez, ed., *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1989. A feminista teológiáról jó általános áttekintést ad még Susan Frank Parsons, ed., *Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, mely összegzi a feminista teológia fajtáit (3–132. o.), és főbb témáit (135–260. o.) is.

¹⁶ María Pilar Aquino, "Feminist theologies in the third world", in: DTWT, 88–89, itt: 88.

¹⁷ FABELLA, V., *Liberation*, in: DTWT, 122–124, itt: 124. Ugyanehhez: AQUINO, M. P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; CONE, J. H., *A black Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1990; FABELLA, V., *Beyond Bonding: A Third World Women's Theological Journey*, EATWOT and the Institute of Women's Studies, Manila 1993; GUTIÉRREZ, G., *A Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988; PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

Ennek során – megőrizve alapbeállítódását – a mozgalom újabb és újabb hangsúlyokkal gazdagodott.

4. A FELSZABADÍTÁSTEOLÓGIA AFRIKÁBAN

„A felszabadulás mint teológiai kategória Afrikában – fogalmaz a ghánai eredetű amerikai teológus, Emanuel Marthey – olyan hermeneutikát jelent, amely az afrikai kultúrát, politikát és társadalmi-gazdasági valóságot elemzi és értelmezi Jézus Krisztus evangéliumának fényében abból a célból, hogy átformálja az elnyomó status quót. [...] A szabadulás Afrika teológiai opciója az ember antropológiai méltósága mellett, az antropológiai szegénység ellenében. Ez az afrikaiak kutatási iránya az igaz emberség/emberiség érdekében.”¹⁸ Eszerint a szabadulás teológiája az afrikai teológia új önértelmezése is, melyet az eredeti, helyi viszonyokra alkalmaznak, s amely döntő hozzájárulásnak tekinthető annak érdekében, hogy a kontinens képes legyen megfelelni a globális kihívásoknak. A mozgalom arra bátorítja az afrikaiakat, hogy fedezzék fel önmagukat Isten képére és hasonlatosságára teremtett mivoltukban, és céltudatosságra biztatja őket, hogy vállaljanak aktív szerepet Isten történelemben lejátszódó szabadító tetteinek megvalósításában. Mindez pedig – tekintetbe véve az afrikaiak vallásos ethosát és az afrikai egyház erejét és tekintélyét – korántsem elhanyagolható jelentőségű.

A felszabadítás teológiája Afrikában elsősorban válaszként jelentkezett a fehér gyarmatosító elnyomásra és a nyugati kulturális imperializmusra. Egyúttal azonban reakcióként tekintendő az afrikaiak *afrikaiak által* történő elnyomására is, beleértve a nők elnyomását. Mindezen megnyomorító tényezők következményeként a szabadítás számos megközelítésmódja látott napvilágot, melyek olyan teológiai mozgalmaknak adtak életet, amelyek más és más narratívát használnak, jellegzetes hangsúlyjeleket tesznek ki, és különböző funkciókat töltenek be.¹⁹ Ezen különbségek ellenére az afrikai felszabadítási teológiák közös eleme és fő kritikai töltete a kulturális felszabadítás gondolatköre. Az afrikai teológiai hermeneutikában bekövetkezett legújabb fejlődés mindenekelőtt a korábbi gyakorlat meghaladásának szükségességét hangsúlyozza. Ez a megközelítésmód élesen elválasztotta a kultúrát a vele eredeti, belső összefüggésben álló társadalmi, gazdasági és politikai viszonyoktól. Az afrikaiak számára tehát ma a felszabadítás szükségképpen a kultúra akusa. Hiszen a kulturális ellenállás eszköze bizonyul a leghatékonyabb fegyvernek ahhoz, hogy hatékony kritikának vessék alá az egykori gyarmatosító rendszert és annak máig ható romboló örökségét, ami – a látható károkon túl – az elsősorban az afrikaiak megrendült, sérült önértékelésében mutatkozik meg.

Akiket történelmük során évszázadokon keresztül a rabszolga kereskedelem és a koloniális-elnyomó politika révén szisztematikusan kizsákmányoltak, nehezen hiszik el magukról, hogy ugyanolyan értékes, emberi méltósággal bíró lények, mint egykori (arab vagy fehér) rabszolgatartói és gyarmatosító uraik. Az afrikai lélek sebei ezen a téren sürgős kezelésre, gyöngéd gondozásra és gyógyításra szorulnak.

Ennek érdekében helye van a társadalmi mozgalmak hangzatos szólalmainak, a tömegméretű cselekvésnek is. Ez a forradalmi hevület és szociális elköteleződés nyilvánul meg a nagy afrikai kulturális mozgalmakban: a Négritude, az „Afrikai Személy” (*African*

¹⁸ MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 127.

¹⁹ Egy remek áttekintés a kurrens mozgalmakról: *Paths of African Theology* (ed. Gibellini, R.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1994.

Personality), vagy a „Fekete Öntudat Mozgalma” (BCM, *Black Consciousness Movement*) kezdeményezéseiben. Ezek a kulturális mozgalmak a kezdet kezdetétől befolyásolták a vallási gondolkodást, és képesek voltak előremutató teológiai indíttatásokkal is szolgálni.

A születőben lévő sajátosan afrikai teológia a kultúra holisztikus felfogására épül, ezért nem csupán a hagyományos szimbólumokat és szokásokat öleli fel, hanem kiterjed a társadalom életének minden vetületére. Következésképpen a felszabadítási teológiák sokféle változata fejlődött ki, melyek közül legalább négyet egyedi sajátosságai alapján világosan megkülönböztethetünk egymástól. 1) Az első változat a rasszok kérdését tárgyalja; ez főként a dél-afrikai fekete teológiában nyer kifejeződést. 2) A második a nem (*sex*) és a társadalmi nem (*gender*) kérdést veti fel; ez az afrikai feminista vagy női (*womanist*) teológiában fejeződik ki. 3) A harmadik alapvető forma a kultúrát helyezi előtérbe; ez az inkulturációs teológiában találja meg a fő kifejezőmódját. 4) A negyedik variáns a szegénységet hangsúlyozza, és megkísérli lerántani a leplet az elnyomó társadalmi, gazdasági és politikai struktúrákról – úgy a polgári, mint az egyházi alakzatokról –, valamint orvosolni próbálja azokat (ez a legszűkebb értelemben vett afrikai felszabadításteológia). Vegyük szemügyre most ezeket kissé részletesebben.²⁰

1. A dél-afrikai fekete teológia – talán mert ezernyi szálon kötődött az észak-amerikai fekete teológiához és számos belátást merített belőle – első volt a felszabadításra irányuló teológiai mozgalmak közül a fekete kontinensen. Sajátosság abban áll, hogy komolyan vette a fekete bőrűek faji elnyomásra és gazdasági kizsákmányolásra vonatkozó történelmi tapasztalatát. A fekete teológia a „Fekete Öntudat Mozgalma” (*Black Consciousness Movement*) teológiai kifejeződéseként kezdődött. Ez a kezdeményezés azt a célt tűzte maga elé, hogy öntudatra ébressze a feketéket, és mintegy mozgósítsa őket annak érdekében, hogy kézbe vegyék sorsukat és saját felszabadításuk előmozdítóivá legyenek. A második fázis az 1980-as években kezdődött, amikor a Kontextuális Teológiai Intézet (*Institute for Contextual Theology*) Fekete Teológia Célcsoport (*Black Theology Task Force*) elnevezésű részlege konferenciákat kezdett szervezni a felvilágosító munka hatékonysága és elmélyítése érdekében. Ebben a fázisban komoly marxista analízis készült a társadalomról, és a kutatások a feminista teológiai perspektívát is magukba foglalták.²¹ A dél-afrikai fajüldöző rendszer 1990-ben bekövetkezett bukását követően új, *apartheid* utáni fázis vette kezdetét, amelynek immár nem rassz alapon szerveződő demokrácia (*nonracial de-*

²⁰ Egyes felszabadításteológusok tehát az „elnyomó egyházi struktúrák/alakzatok” alóli felszabadulásról, illetve – mint fentebb kifejtettük – az „idegen elnyomás alóli szabadulásról, egyházi értelemben” beszélnek. Ezen a ponton a felszabadítási teológiákban a marxista társadalomelemzés központi kategóriáit (elnyomó/elnyomott stb.) az egyház belső hierarchikus felépítésére és életére alkalmazzák. Ezt a szemléletet több alkalommal is joggal kritizálta a tanítóhivatal (1984-ben a *Libertatis nuntius*, 1986-ben pedig a *Libertatis conscientia* kezdetű dokumentumokban). Ezzel kapcsolatban fontos megjegyeznünk, hogy a felszabadítás teológiája nem egységes irányzat, amely számos itélképésre is alkalmat adott egyes követői számára (vö. a felszabadítás teológiájának az erőszakkal és a marxista ideológiával való összefüggésének kényes kérdését). A probléma kiegyensúlyozott elemzéséhez vö. STAM, J. E.–GOIZUETA, R. S., *Liberation theology*, in *Global Dictionary of Theology* (eds. Dyrness, A.–Kärkkäinen, V.–M.), InterVarsity Press, Nottingham 2008, 486–492. A problémák között utalnunk kell még Leonardo Boff egyházzal való meghasonlására, akinek a teológiája az utóbbi időben a radikális ökológizmus felé mozdult el. Vö. BOFF, L., *Ecology & Liberation. A New Paradigm*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995 (az eredeti portugál: 1993); UÖ., *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1997 (az eredeti portugál: 1995). A Hittani Kongregációnak Jon Sobrino könyvével kapcsolatban felmerült nehézségeivel kapcsolatban lásd: SOBRINO, J., *Gesù Cristo Liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella 1995 (az eredeti spanyol: 1993).

²¹ Vö. KERN, B., *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz 1992.

mocracy) biztosította működési kereteit. E szakasz főként azt a kihívást intézte a fekete teológusokhoz, hogy hangsúlyosan dolgozzanak – egyéb témák mellett – a kiengesztelődés, valamint a feketék hatalommal való felruházása (*impowerment*) tematikáján a teológiai hermeneutikában.²²

2. Az afrikai nők teológiája az afrikai nők tapasztalatainak teológiai artikulációja. Ezek a tapasztalatok elsősorban a társadalomban tapasztalható szexizmusra és a társadalmi nemi szerepekhez (*gender*) kapcsolódó negatív megkülönböztetésekre vonatkoznak. Az afrikai női teológusok odafigyelnek ezekre a sajátosan őket illető kihívásokra, és csatlakoznak más társadalmak női tagjaihoz, hogy modelleket tanuljanak tőlük a dekonstruktív elemzés – azaz az ártalmas összetevők leépítése (destrukciója) és az előre mutató tényezők erősítése és helyreállítása (rekonstrukciója) –, valamint közös ügyeik képviselése terén. De azért is, hogy egymást kölcsönösen gazdagítva és támogatva küzdhessenek az emberi megtöretettség gyógyítása, és a társadalom átalakítását célzó, globálisan időszzerű kezdeményezések előmozdítása érdekében. Az afrikai női teológusok ezért kérdéseket vetnek fel, amelyek szembesítik a nemek kérdését illetően általában véve elfogult, egyoldalúan androcentrikus (férfiközpontú) szemléletet valló társadalmi közéletet szereplőit, amely szemléletet – szerintük – nem kis mértékben éppen a kereszténység uralkodó patriarchális vallási ideológiája táplálja. A nők teológiája – már ma is – kétségtelenül olyan új lendületet és dinamikát ad az afrikai teológiai reflexiónak, amely képes azt egészében vitalizálni; hosszú távon pedig a mozgalom alighanem az átalakulás, a demokratizálódás legnagyobb lehetőségeit hordozza.²³

3. Az afrikai (keresztény) inkulturációs teológia a kultúrát tekinti kiindulópontjának, amikor határozottan visszautasítja a nyugati teológiai paradigma kizárólagosságát és – úgymond – (be-) képzelt univerzalitását, és ehelyett az afrikai világnézet és gondolkodási formák teológia számára való jelentőségét hangsúlyozza. A gyarmatosító elnyomás kétségkívül lecsinnyelt az afrikai kultúrát. Az ebből a zsákutcából kivezető út, a szabadulás útja ezért nem lehet kizárólag politikai jellegű: kulturális természetűnek is kell lennie. Az afrikai inkulturációs teológia központi témája ezért a szabadulás. Mint azt Emmanuel Martey meggyőződéssel hangsúlyozza: „A szabadulás és az inkulturáció ugyanazon folyamat két elnevezése.”²⁴ Az afrikai teológia különleges módon is az inkulturációra irányul, mint ami az idegen elnyomás alól való szabadulás lehetősége, mind szekuláris, mind egyházi értelemben. Az afrikai inkulturációs teológia hermeneutikáját tehát elsősorban ez a vallási-kulturális felszabadulásra tett hangsúlyjel különbözteti meg a nyugati teológiától.²⁵

4. Az afrikai felszabadítási teológia elsősorban Afrika társadalmi-gazdasági és politikai harcát állítja teológiai kontextusba. A szegénységet antropológiai fogalmakkal határozza meg, és elemzéseivel segítségével felhívja a figyelmet mindazokra a struktúrákra – legyenek azok politikai, gazdasági, egyházi vagy vallásos jellegűek –, amelyek emberi méltóságuktól fosztják meg, dehumanizálják az afrikaiakat, és ezáltal elhalványítják azon tény tudatát, hogy Isten képmására teremtettek.

²² A részletesebb elemzéshez vö. még VILLA-VICENCIO, Ch., *Gottes Revolution. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995 (az eredeti angol: 1992).

²³ ODUYOYE, M. A., *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1995; MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 127–129, itt: 128.

²⁴ *Correctly understood, liberation and inculturation are two names of the same process*, in MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 128.

²⁵ MARTEY, E., *Liberation theologies/African*, in DTWT, 127.

A szabadulás óhaja és szükségessége tehát *topos classicos* az afrikai teológiában: valóban mindent átható megközelítésmód. Ezen belül vannak további résztémák is, amelyek az utóbbi időben az afrikai teológusokat foglalkoztatják. Közülük talán a legaktuálisabb a spirituális gyógyulás kérdése. A téma kiegyensúlyozott elemzői azonban helyesen ragaszkodnak ahhoz, hogy csakis a lelki-spirituális szabadulás képezheti a valóban hiteles szabadulás alapját; minden más összetevő – így a politikai is – csak e gyógyulási folyamat melléktermékének tekinthető.²⁶

5. A FELSZABADULÁS TEOLÓGIÁJA ÁZSIÁBAN

Bár a keresztények összaránya alig 4 százalékot tesz ki, Ázsia korántsem számít vallástalan kontinensnek. A hinduizmus, a buddhizmus, a kínai vallások, a kereszténység és az iszlám követői tíz- és százmillió számra élnek itt, változó egyetértésben. A kereszténység viszonylagosan alacsony arányszámának elsődleges oka minden valószínűség szerint egy korábbi, szűk látókörű és merev misszionáriusi szemléletben keresendő.²⁷

A felszabadítási teológia Ázsiában a megelőző gyarmati időszakot jellemző – egyoldalúan nyugatközpontú – evangelizációs törekvések hangsúlyainak kiigazítása igényéből született.²⁸ A kontextust figyelmen kívül hagyó, a vallást akaratlanul is kulturális importnak tekintő, etnocentrikus szemlélet helyett az ázsiai teológusok megkísérelték relevánsá tenni az evangéliumot az ázsiai vallási hagyományok követői számára azért, hogy egyrészt eltolják a hangsúlyt az ázsiai társadalmi-gazdasági valóságai irányába, másrészt komolyan vették a tömeges méretű szegénység tényét. A felszabadítási teológia legfőbb (régi-új) hozadéka, hogy a sokféle – gazdasági, szociális, illetve kasztok közötti – megkülönböztetést elszenvető, elnyomás alatt élő szegényeket állította a teológiai reflexió középpontjába. Persze a kismimizettek iránti együttérzés és a velük való törődés nem hiányzott teljesen a felszabadítás teológiáját megelőző ázsiai teológiai reflexióból sem. Japánban a keresztény pacifista reformer, Toyohiko Kagawa (1888–1960), valamint követői, Shigeru Nakajima és mások intenzíven foglalkoztak a munka problémájával, és reflektáltak rá teológiailag. Indiában a társadalmi aktivista és reformer gondolkodó, M. Mammen Thomas (1916–1916), bár nem alkalmazta a felszabadítás kategóriáját, lényegesen hozzájárult egy olyan teológia kidolgozásához, amelynek politikai, szociális és etikai következményei vannak. Geevargase Mar Osthathios (1918–2012), a nemrégiben

²⁶ Vö. ELA, J.-M., *African Cry* (trans. Barr, R. R.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1986; MARTEY, E., *African Theology: Inculturation and Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993; *The Unquestionable Right to be Free: Black Theology from South Africa* (eds. Musala, I. J.–Tlhagale, B.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1986; NAMWERA, L. et al., *Towards African Christian Liberation*, St. Paul Publications, Nairobi, 1990.

²⁷ Az utalás a „ritusvita” néven elhíresült, szerencsétlen kimenetelű és nagy hatástörténetet kiváltó (teológia-) történeti eseményre vonatkozik, amely során az olasz jezsuita, Matteo Ricci (1556–1611) és társai által kidolgozott misszionáriusi módszer (*acomodatio*) vereséget szenvedett. Legyen szabad ezzel kapcsolatban a Tomka Miklós, valamint a jómagam által írt két cikkre, és az azokban összegyűjtött irodalomra hivatkozni: TOMKA, M., *Az európai és a kínai kultúra és vallásosság érintkezései*, in *Misszió – globalizáció – etika. Matteo Ricci szellemi öröksége* (szerk. Patsch, F.), L'Harmattan, Budapest, 2011, 125–139; PATSCH, F., *A misszió mint transzkulturáció. Matteo Ricci és a vallásközi párbeszéd hermenetikai modellje*, in *Misszió – globalizáció – etika. Matteo Ricci szellemi öröksége* (szerk. Patsch, F.), L'Harmattan, Budapest, 2011, 253–294.

²⁸ Vö. Sugirtharajah, R. S., *Asian „Liberation theologies”*, in DTWT, 129–131, itt: 129. Vö. még AMALDOSS, M., *Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1997; PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988; WILFRED, F., *Leave the Temple: Indian Paths to Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992.

elhunyt nagy hatású indiai ortodox metropolita a Szentháromság doktrínájából dolgozta ki az osztály nélküli társadalom egyfajta keresztény modelljét.²⁹

A jelenlegi ázsiai felszabadításteológiák számos tekintetben különböznek mind a latin-amerikai, mind az afrikai formáktól. Vegyük számba a legfőbb különbségeket. 1) Az első jelentős eltérés abban áll, hogy az ázsiai teológusok úgy érzik, figyelembe kell venniük földrészük rendkívüli vallási sokszínűségét. Ázsiában egyetlen felszabadítási törekvés sem zárkozhat be a keresztény egyházak falai közé. Ahhoz, hogy az üzenet eljusson Ázsia 90 százalékban nem keresztény szegényeihez, és hatása felerősödjék, a teológusoknak számolniuk kell azzal a prófétai és tiltakozó hanggal is, amely a nagy ázsiai vallásokból és kulturális hagyományokból csendül ki, mind képviselőik szaván, mind írott forrásaikon keresztül. 2) Másodszor, az ázsiai felszabadítás teológiájának nincs olyan széles tömegbázisa, amely összehasonlítható volna más a földrészekben élő keresztény teológusok helyzetével – kivéve talán a Fülöp-szigetek keresztény bázisközösségét. Üzenetük sokkal inkább hálózatok, tudományos központok tevékenysége révén, illetve olyan teológusok írásai útján terjed, akik a szegények mellett tették le voksukat. 3) Harmadszor, ami a társadalmi elemzését illeti, az ázsiai felszabadítás teológiája inkább az ázsiai néprajzra és a hagyományból merített történetekre épít, semmint a marxizmus ideológiájára. A forrásul használt elbeszélések, teológiai narratívák arra szolgálnak, hogy felrázzák a befogadót, kifejezzék és elpanaszolják azokat az igazságtalanságokat és képtelen helyzeteket, amelyek a társadalomban élőknek el kell szenvedniük. 4) Végül az ázsiai teológiának – más kontinensek helyzetével ellentétben – nem belső kritikai funkciója van egy magát kereszténynek valló uralkodó rendszerrel szemben (hiszen az ázsiai vezetők általában nem keresztények); más tekintetben viszont nagyon is szervesen gyökerezik az egyház prófétai hagyományba.³⁰

A legjelentősebb ázsiai felszabadítási teológiák a koreai „minjung” (Közös Nép) teológiája és a Fülöp-szigeteki „küzdelem teológiája” (*Theology of Struggle*), valamint fontos ihlet és szellemi ösztönzés nyerhető más vallások teológiáiból is, melyekben fontos szerepet játszik a szabadulás gondolata. 1) A *minjung* teológia, miközben nyilvánvalóan átjárja a felszabadítás gondolata, hermeneutikai forrásait a koreai nép történelmi tapasztalatából meríti, amely a *han* (felhalmozódott düh) fogalmához kötődik. Ez a szemlélet úgy tekinti a teológiát, mint a „közös nép” (*minjung*) társadalmi életrajzát, és bátorítja az e néphez tartozókat, hogy inkább formálják a történelmüket, mintsem hogy hagyják magukat általa formálni.³¹ 2) Az ázsiai felszabadításteológia második formája a Fülöp-szigeteki *küzdelem teológiája*. Ez a forma a politikai elnyomásból, a felszabadítási harc törvényeiből és az azon körülmények összességével való szembeszegülésből születik, amelyek tagadják az emberek szabadsághoz való jogát. Képviselői úgy tekintik a küzdelmet, mint a teológiai reflexió elsődleges kontextusát. Így Jézus szenvedése és halála is lényeges paradigmává válik számukra – nem csupán a passzivitást látnak benne, hanem kihívásnak

²⁹ Az indiai szubkontinens más vezető kortárs keresztény gondolkodójáról bővebb tájékozódást nyújt: *Indian Christian Thinkers* (ed. Amaladass, A.), Satya Nilayam Publications, Chennai, 2005.

³⁰ A témához még vö. *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends* (ed. Sugirtharajah, R. S.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1994.

³¹ Vö. CHUNG, H.-E. *Das Koreanische Minjung und seine Bedeutung für eine ökumenische Theologie*, Verlag der Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, München 1984; BOCK, K. Y., *Messiah and Minjung*, CCA, Hong Kong, 1992; YONG, L. J., *An Emerging Theology in World Perspective: Commentary on Korean Minjung Theology*, Twenty-Third Publications, Mystic 1988; SUH, D. D., *The Korean Minjung in Christ*, CCA, Hong Kong 1991.

és az ellenállás szimbólumának tekintik. 3) A harmadik példa az ázsiai környezetben fellelhető vallások teológiái, amelyeknek középpontjában a szabadulás áll. Ezen a teológiai mozgalmak egyik úttörője és megértésük kiváló segítője a már említett Srí Lanka-i jezsuita, Aloysius Pieris. Ő személyesen azt a véleményt képviseli, és szenvedélyesen védelmezi is, miszerint a nagy ázsiai vallási hagyományokban a szabadulás gondolatának sokféle aspektusa kifejeződik. Hiszen ezek a vallások a szabadon vállalt szegénységnek éppúgy szószólói, mint amilyen hatékony terjesztői a mammon visszautasítása spirituális gyakorlatának.³²

Ázsia felszabadításteológiái megmutatják, hogy Ázsia hatalmas vallási tradícióin belül vannak olyan források, amelyeket gyümölcsözően hasznosíthatunk nem csak a teológiai megvilágosodás, hanem politikai és szociális átalakítás érdekében is. Jó példa erre a hindu *bhakti* (jámborság/kegyesség) gyakorlata, a filippinói *koreo* (liturgikus-kulturális megjelenítés), a koreai samanisztikus rituálé, a *gut* (isteneknek szóló felajánlás), valamint a gandhiánus princípiumok és a zen buddhizmus gyakorlata.

Újabban olyan hangok is hallhatóak, amelyek korábban nem tartoztak a teológiai diskurzus fő áramába, vagy egyenesen ki is voltak zárva onnan, annak kulturális és patriarchális rendszere miatt. Indiában a *dalitok* (ez a kasztból kizártak önmaguk számára választott neve) kerülnek előtérbe, akik a kasztrendszer kirívó szociális igazságtalanságaira rámutatva törekszenek kidolgozni egy olyan teológiát, amely az egyenlőség princípiumára épül. Japánban a *burakumin* népszerűséget éri mindmáig szociálisan hátrányos megkülönböztetés elődeik egykor rituális szennyezettséggel járó foglalkozása miatt (hóhérok, temetési vállalkozók, vágóhidak dolgozói stb. voltak ugyanis). Ők a töviskoronát választották szimbólumul, amely képes kifejezni mind a peremre szorítottság fájalmát, mind pedig a jövőbeli szabadulás reményét. Az ázsiai nők megpróbálják összekapcsolni azt a két elkülönülő, jóllehet egymással szorosan összefüggő minőséget, amely egyformán jellemzi őket: az ázsiai mivoltukat és a női voltukat. Az őshonos népek szabadulásra vágyó reflexiójukban két alapvető emberi értékre építenek (melyek így teológiai fogalmakká lépnek elő): a büszkeségellenességre és kapzsiságellenességre, annak érdekében, hogy kidolgozzanak egy önálló teológiai áramlatot, amely szembeáll a kasztbüszkeséggel és a fogyasztói megszállottsággal. Ezek a teológiák – mint a felszabadítás teológiái általában – végső soron sebzettségéből fakadnak. Akik valaha kívülállók voltak, ma fokozatosan felemelkednek az alárendeltség állapotából, hogy saját fogalmaikkal mondják el saját történetüket; s ebben a folyamatban egyúttal felfedezik új önazonosságukat, önértéküket, önértékelésüket is. Teruo Kuribayashi a *burakuminok* védelmében; Arvind Nirmal a *dalitok* mellett; Nirmal Minz a törzsi kultúrák képviselőjében; Aruna Gnanadason, Kwok Pui-lan, Virginia Fabella és Chung Hyun Kyung pedig az ázsiai nők nevében beszél; ők mind-mind úttörő részesei ennek a nagyszabású vállalkozásnak. Alapvető célkitűzésük, hogy ne csupán felszámolják az uralkodó teológia védenccikkel kapcsolatos torzításait és kijavítsák a téves információkat, hanem ezáltal is visszaköveteljék, végső soron pedig vissza is nyerjék törvényes helyzetüket. Egy emberibb – és egyúttal istenibb – élet utáni vágyakozásuk egyre erősödő hangot kap; törekvésük helyet követel magának az ázsiai teológián belül.³³

³² Vö. PIERIS, A., *An Asian Theology of Liberation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

³³ Teruo Kuribayashi (1948–) japán teológus: KURIBAYASHI, T., *A theology of the Crown of Thorns: Toward the Liberation of the Asian Outcasts*, Union Theological Seminary, 1986; Arvind Nirmal maga is dalit származású indiai teológus: NIRMAL, A. P.–DEVASAHAYAM, V., *A Reader in Dalit Theology*, Gurukul Lutheran Theological

6. KITEKINTÉS MÁS VALLÁSOKRA: A SZABADULÁS VÁGYA ÉS FELADATA

A szabadulás vágya vagy a fennálló állapotokkal szembeni tiltakozás mozzanata központi szerepet játszott nagyon sok vallás történelmi gyakorlatában, s ez a tény – a felszabadítás teológusai szerint – ma is esélyt nyújthat a közös cselekvésre. A legtöbb vallásnak már az eredeténél is megtalálhatók ezek a motívumok. Elsőként – a Srí Lanka-i teológus, S. Wesley Ariarajah elemzése nyomán³⁴ – ezeket vegyük számba, majd a szabadulás szó jelentésrétegeit vizsgáljuk.

1) A zsidóság története az egyiptomi szolgaságban élő nép csodás eseményekkel kísért „kivonulásával”, Isten szabadító tetteinek átélésével kezdődött. A szabadulásnak ez a motívuma hatékonyan megjelenik a liturgiában; teológiailag pedig mindenekelőtt a kivonulás ünnepének (*pesach*) értelmezésében válik központi jelentőségűvé. A buddhizmus története Siddhartha herceg „tiltakozásával” kezdődött, amellyel fellépett kora rituális és filozófiai vallásgyakorlatával szemben, mivel az képtelennek bizonyult választ adni saját egzisztenciális szenvedéstapasztalatára. Az iszlám olyan környezetben született, ahol Mohamed próféta fokozatosan elidegenedett korának vallási, szociális és gazdasági környezetétől, hiszen a támogatta a babonáságot, az alárendeltséget és a gazdasági kihasználást. Jézus Krisztus, a kereszténység alapítója, születése szerint maga is a Római Birodalom egyik elsorvasztott és megnyomorított provinciájából származott. Itt kezdte hirdetni Isten együtt érző szeretetét és szolidaritását a szegények, a peremre szorítottak és az elnyomottak iránt. Nem véletlen, hogy üzenete komoly fenyegetést jelentett korának politikai és vallásos elitejé, az *establishment* számára. Az indiai kontextusban nem csak a buddhizmus, hanem a dzsainizmus és a szikizmus is olyan vallások, amelyek az fennálló helyzettel, az aktuális körülményekkel szembeni tiltakozásból születtek.

2) Fontos észrevennünk persze – amint arra Ariarajah okkal hívja fel a figyelmet –, hogy a „szabadulás” szónak a különböző vallási tradíciókban különböző szintjei vannak.³⁵ A felszabadulás fogalmának mindenekelőtt van egy „ontológiai” vagy „transzcendentális” jelentése. Ez abból az igényből fakad, hogy megértsük a kozmosz és benne az emberi egzisztencia természetét, valamint annak legfelsőbb vágyát, amely a szabadulásra vágyik. Ezért például a hinduizmus *advaita* formájában a szabadulás elsősorban az *avidyá*-tól, a tudatlanságtól való megszabadulást jelenti, amely képes megkötözve tartani az em-

College & Research Institute, Chennai 1990; Nirmal Minz indiai katolikus püspök: MINZ, N., *Rise Up, My People, and Claim the Promise: The Gospel Among the Tribes of India*, ISPCCK, Delhi 1997. Az új irányokban tájékozódó női teológusok között figyelemre méltó indiai ökofeminista Aruna Gnanadason: GNANADASON, A., *No Longer a Secret: The Church and Violence Against Women*, WWC Publications, Geneva 1997; Uő., *Listen to the Women! Listen to the Earth*, WWC Publications, Geneva 2005. Az ázsiai feminista teológia egyik úttörő alakja a kínai amerikai teológusnő. Kwok Pui-lan: PUI-LAN, K., *Introducing Asian Feminist Theology*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000; Uő., *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, John Knox Press, Westminster 2004, aki további több mint egy tucat könyv szerzője kínai és angol nyelven. Valamint a Fülöp-szigeteki Maryknoll nővér, Virginia Fabella: FABELLA, V., *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1989. Ide tartozik még a koreai-amerikai presbiteriánus öko-feminista teológusnő, Chung Hyun Kyung: KYUNG, C. H., *In the End, Beauty Will Save Us All: A Feminist Spiritual Pilgrimage*, Vols. I-II (koreaiul 2002-ben), aki azonban erősen szinkretista színezettű teológiai irányvonalban áll.

³⁴ Vö. ARIARAJAH, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 124–127. Vö. még LAMMARRONE, G., *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, San Paolo, Roma 1995; a nem keresztény vallások megváltáskoncepciójáról: 40–65.

³⁵ Vö. ARIARAJAH, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 124–127; vö. még *Religion and Liberation* (ed. Engineer, A. A.), Ajanta Publications, New Delhi 1989.

bert: megakadályozza, hogy megismerje az univerzum valódi természetét, az feltárja a *brahman* és az *atman* eredendő egységét. Amikor a tudatlanság megszűnik, a lélek „megszabadul” (*mokkha*): megtalálja az egységét a Végső Valósággal. Ehhez a felfogáshoz nagyban hasonlít a klasszikus buddhizmus értelmezése, melyben a „megvilágosodás” (*bodhi*) az, ami megszabadítja az embert, mindenekelőtt az én/ego helytelen értelmétől, valamint a *tanhától*, a sóvárgástól, amely mind a szenvedésnek, mint az állandó újjászületésnek forrása és fenntartója. A kereszténységben is – legalábbis annak klasszikus kifejezőségében – a bűn egyfajta ontológiai felfogása uralkodik. A bűn itt olyan emberi körülmény, amelytől meg kell szabadulnunk; s ez a szabadulás leginkább szimbolikus–misztikus fogalmakkal írható le, mint például, hogy a személynek a „hit által” „bele kell testesülnie” Jézus Krisztus „halálának és feltámadásának üdvözítő eseményébe”.³⁶

Ezekben a vallásokban azonban létezik a szabadulásnak egy másodlagos, „erkölcsi” szintje is. Eszerint az ember annak érdekében szabadul meg, hogy hitelesebb emberi életet éljen, ami éppenséggel a szabadulás társadalmi kapcsolatokat illető szociális következményeiben jut kifejeződésre.

Ma azonban, úgy tűnik, számos vallás teológiai értelmezése során mind nagyobb hangsúly kerül a szabadulás megértésének harmadik szintjére, melyet – bár a fogalom kelet-európai régióinkban félreérthető, hiszen a rossz történelmi tapasztalatok alapján negatív reminiscenciákkal ébreszt – talán joggal nevezhetünk „forradalminak”. Ebben az értelemben a vallás politikai hatalom is, és annak forrása, hogy az emberi szabadulás mint konkrét történelmi tapasztalat megvalósulhasson. Némely helyzetben az iszlám hit elsődlegesen elnyomó rendszerekkel való szembezállás eszközeként szolgál annak érdekében, hogy azokat megdöntse, és hogy ezáltal szociális változásokat érjen el. A Korán kategorikusan kifogást emel a *zulum*, vagyis az elnyomás ellen, és arra törekszik, hogy védje a szegények és gyengék érdekeit. Azt tartja, hogy a gyengék és az alávettettek számára a „felszabadító erőszak” használata vallási törvény, abból a célból, hogy megvédjék magukat, és ezért bizonyos helyzetekben a hívők használhatnak is ilyen erőszakot az elnyomottak megszabadítására. Fontos hangsúlyozni azonban, hogy az iszlám – e külső harc ellenében – mindenekelőtt az ún. „belső *jihad*” fontosságát hangsúlyozza, ami a bennünk lakó ellenséggel szemben folytatott szabadító harcot jelenti (éppenséggel ezt nevezik „nagyobb *jihad*nak”).³⁷

A buddhizmus néhány vezető szószólója és támogatója gondolkodási és cselekvési mozgalmat kezdeményezett, amelyet az „elkötelezett buddhizmus (*Engaged Buddhism*)” mozgalmaként ismernek Ázsia hagyományosan buddhista államaiban.³⁸ Az általános szegénység, a sokszor elviselhetetlen szociális körülmények, a betegség és a tömegek könyörtelen politikai elnyomása arra vezetett egyes buddhista szerzeteseket és laikus vezetőket, hogy tudatosan akarják megváltoztatni a buddhizmusról alkotott közkeletű elképzelést, mely szerint e vallást mindenekelőtt valamifajta passzivitás, „befelé tekintő visszautasítás” jellemezné. A „szociálisan elkötelezett buddhizmus” képviselői helyett arra töreksznek, hogy megszabadítsák az embereket a megkötöttség minden formájától, így annak strukturális formáitól is. A mozgalom tehát a buddhista szerzetesség egyfajta evolúcióját

³⁶ ARIARAJAH, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 125.

³⁷ VÖ. ENGINEER, A. A., *Islam and liberation Theologies*, Sterling Publishers, New Delhi 1990.

³⁸ VÖ. *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia* (eds. Queen, C. S.–King, S. B.), State University of New York Press, New York 1996; JONES, K., *The Social Face of Buddhism: An Approach to Political and Social Activism*, Wisdom Publications, London 1989; PIERIS, A., *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1988.

eredményezte. Az újabban szorgalmazott elképzelés szerint a buddhista olyan személy, aki közéleti felelősséget vállal, törődik országa társadalmának és gazdaságának bajaival. A „elkötelezett buddhizmus” mozgalmának célkitűzése, hogy mobilizálja a buddhista laikusokat és megszólítsa őket konkrét társadalmi-gazdasági, politikai és spirituális helyzetükben, annak érdekében, hogy rávegye őket: maguk is fáradozzanak azon élethelyetek és körülmények jobbításán, amelyek szenvedést okoznak számukra, valamint más lények számára is.

Az „elkötelezett buddhizmus” elkötelezettjei emellett komolyan törekednek arra is, hogy befolyásolják azok spirituális életét, akik a szabad piac ideológiájának és a fogyasztói kultúrának felelősei és/vagy áldozatai. Ezért ez a harc a gazdasági és szociopolitikai elnyomás ellen úgy is tekintendő, mint ami egyúttal harc azért is, hogy a közösség megszabaduljon a kapzsiságtól és az önközpontú élvezettől, amely megakadályozza a szellemi-lelki szabadulást.

Az olyan hagyományok, mint a hinduizmus, a konfucianizmus, a taoizmus és a sintoizmus az előbb tárgyaltaknál komplexebbek, amennyiben – az előbbiekkal ellentétben – nem kezdtek prófétai ellenállásba, hanem századokon keresztül legtöbbször azt a szerepet játszották, hogy megőrizték a stabilitást, a harmóniát és a folytonosságot a fennálló társadalmi közösségeken belül. Újabban ezek a vallások nyomás alá kerültek, hogy hozzájáruljanak az igazságosság megvalósulásához és a társadalom felszabadításához.

A hinduizmus azon vallások klasszikus esete, amelyeken belül egyidejűleg számos mozgalom zajlik. Egyrészt a klasszikus buddhizmus számos kritika célpontja, amennyiben a társadalom szociális és gazdasági szervezetének a *varnashrama dharmában* meghatározott módját igyekszik megvalósítani, és így a kasztrendszernek leghatékonyabban támogatója. A társadalom értelmiségi, uralkodó, kereskedő és dolgozó funkciókra való felosztását a *Védák*, a hindu szent iratok legősibb rétege egyértelműen szentesíti. Ma azonban széles körben elítélik a *jatinak* (szó szerint: „születések”), az indiai kasztokon belüli alkasztok tanának merev értelmezését, amely születéstől meghatározott, szigorúan hierarchikus státuszt ír elő, és semmi helyet sem hagy a társadalmi mobilitásnak.³⁹

Fontos felhívni a figyelmet, hogy a hinduizmus hosszú történetében meg-megújuló próbálkozások történtek a „magas kasztbeliek” részéről is, hogy megváltoztassák, megreformálják, illetve újra interpretálják, vagy figyelmen kívül hagyják a kasztrendszert és az azzal járó szociális gyakorlatot. Ma sok hindu értelmiségi és társadalmi aktivista próbálja meg újraértelmezni a klasszikus hinduizmus szent iratait oly módon, hogy – mint meggyőződéssel hangoztatják – felszínre kerüljön a felszabadítás szándékának benne rejlő lehetősége, amely mindeddig kifejezetlen maradt. Mahatma Gandhi (1869–1948), miközben jelentősen hozzájárult ehhez a gondolkodási irányzathoz, egyúttal képes volt alapvető inspirációt meríteni a vallásból, és forrásként használta azt erőszakmentes politikai harcához India brit uralom alóli felszabadítása érdekében.

Tekintettel a vallási hagyományok hosszú történetére, és az emberi történelemben elfoglalt központi helyére, helyesnek látszik az észrevétel, miszerint a vallás és a felszabadítás összekapcsolása, a vallási tradíciók ilyen irányú (át-) értelmezése még csak gyermekcipőben jár. Számos vallási tradícióban ezek a még csupán alkalmi és elszigetelt próbálkozások, melyek a vallási élet peremén kapnak helyet. A vallás és a felszabadulás közötti kapocs erősödése az emberi élet minden területén – a szellemi, a közösségi, és a társadalompolitikai dimenziójában is – azt vetíti előre, hogy a vallások továbbra is jelen-

³⁹ Vö. *Leave the Temple. Indian Paths to Human Liberation* (ed. Wilfred, F.), Orbis Books, Maryknoll, New York 1992.

tős szerepet vállalnak majd, és egyre pozitívabb szerepet játszanak az emberiség jövőjének munkálásában.⁴⁰

7. ÖSSZEFOGLALÁS: NÉHÁNY MÓDSZERTANI ÉS ÉRTÉKELŐ MEGJEGYZÉS

Az evangélium középpontjában Isten országa és annak hirdetése áll, amelyet azonban az egyház hús-vér, valódi embereknek hivatott hirdetni; olyanoknak, akik már mindig is valamely konkrét és meghatározott történelmi helyzetben élnek. Fenti áttekintésünkéből kiderült, hogy e felismerés sürgetően komolyan vétele – amely az 1960-as évek közepe óta mind erősebb igénnyel lépett fel elsősorban a Latin-Amerikában dolgozó teológusok között – fokozatosan teret hódított és mintegy „kitermelte” kiemelkedő képviselőit más kontinenseken is. Hiszen a szegénység, amelyben az ún. „harmadik világ” népességének túlnyomó többsége sínylődik, nem csupán Ázsia, Afrika, és Dél-Amerika megkerülhetetlen szociális problémája, hanem egyúttal a legnagyobb kihívás is az evangélium hirdetése – és következésképpen a keresztény hitre és élettapasztalatra való reflexió: a teológia – számára. Hogyan összegezhettük röviden az e belátásra épülő teológia hermeneutikai-módszertani alapelveit?

Fentebb láttuk: a felszabadítás teológusainak újdonsága abban áll, hogy nem hanyagolják el, hanem egyenesen vizsgálódásaik gyújtópontjába helyezik a szegénység gazdasági, politikai és kulturális dimenzióját. Szociális elköteleződésük arra vezeti őket, hogy odafigyeljenek életviláguk, társadalmi helyzetük komplexitására és gyökereire. Ez az elkötelezettség, a belehelyezkedés a tényleges valóságba, a társadalmi elemzés olyan módszertani eszközét adja a kezükbe, amely segíti őket tudatosítani a szegénység jelentéssztruktúráit egy hatékonyabb küzdelem érdekében. A tét nem csekély. Hiszen végső és legmélyebb szintjén a szegénység magát a halált jelenti. A legmélyebb szintű szegénység, a nyomor folyamatosan megsérti a legelső emberi jogot, amelyet szokásosan „az élethez való jognak” nevezünk. Az éhség és a különböző betegségek következtében a nyomor ténylegesen fizikai halállal jár. Az ún. kulturális halál ennél enyhébb következmény, mely az előbbinél hierarchikusan magasabb szinten helyezkedik el. Kulturális halálról akkor beszélünk, ha a működő struktúrák az embereket negatív megkülönböztetéssel sújtják, illetve rasszhoz, nemhez vagy kultúrához való tartozásuk miatt semmibe veszik. A felszabadítás teológusai ezt is szegénységnek nevezik. Bár a gazdasági dimenzió is fontos, ez csupán egy aspektusa a szegénységnek. Mivel a szegénység végső soron az egyes személyek és népek (közösségek) lerombolásához vezet, nem csupán a szociális problémákkal kell megküzdeni, hanem minden olyan személyes és strukturális okkal is, ami elentétben áll a Jézus Krisztus által meghirdetett „élet országával”, és annak terjedésével.

A harmadik világ társadalmi rettenetes ellentmondásokról terhesek. A kínálkozó hajmeresztő esetek közül hadd idézzek végezetül csak egyetlen önkényesen kiragadott példát. Amikor 1997-ben Mobutu kongói elnök meghalt a marokkói Rabatban (ahol élete utolsó négy hónapját száműzetésben töltötte), 67 éves volt. Összesen 32 évig állt – különböző tisztségekben – nemzete élén; ekközben országa teljes nyomorban, gyakran polgárháborús erőszak közepette, gyakorlatilag éhség szinten tengődött. Halálakor Mobutu bankszámláin több mint ötmillió amerikai dollárt regisztráltak – nem véletlen, hogy a baloldali eszmék esküdt ellenségének hírében állt. Azok a teológusok, akik a felszaba-

⁴⁰ Vö. ATTALI, J., *Une brève histoire de l'avenir*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 2006; Ariarajah, S. W., *Liberation in world religions*, in DTWT, 126.

dítás teológiájának elkötelezettjei, e diktátorok áldozatait tartják szem előtt. Azokat, akik az ilyen hatalmasságok – vagy más, gazdag és önző embertársaik – bűneinek szenvedő alanyai, legyen bár szó személyes, vagy struktúrává szerveződő bűnökről. A néma tömegeknek kívánnak próféta hangjává lenni. Hitük misztikus mélysége a szolidaritásban, a mások szenvedésében való osztozásban, s az abban való kitartásban gyökerezik. Ezért igyekeznek, keresztény hitük indítására, erőszakmentes eszközökkel, ám tevékenyen kivenni részüket Isten megváltó tervének megvalósításában, mely Jézus Krisztus örömhíre értelmében az eljövendő Isten országát igyekszik mind közelebb hozni az arra éhezők és szomjazók számára.

8. A TANÍTÓHIVATAL ÁLLÁSFOGLALÁSA

Természetesen egy, a felszabadítás teológiájáról szóló tanulmány nem nélkülözheti az egyházi tanítóhivatal e kérdéssel kapcsolatos álláspontjának ismertetését. Ebben az összefüggésben fontos jelezni, hogy ez az álláspont az utóbbi évtizedekben jelentős átalakuláson esett át. A hivatalos katolikus egyházi tanítás eddigi fejlődése a felszabadítás teológiája megítélését illetően két, egymástól jól megkülönböztethető szakaszra bontható. Eleinte a mozgalomra a tanítóhivatal éles visszautasítással reagált; a második szakaszban azonban – részben maga az irányzat átalakulásának is köszönhetően – a pozitív értékelés, legalábbis az mozgalom főbb törekvéseire vonatkozóan, fokozatosan egyre nagyobb teret nyert a tanítóhivatali megnyilvánulásokban. Ennek alapján joggal feltételezhetjük, hogy az irányzat elindult a katolikus tanítás egészébe történő integrálódás útján.

a) *Éles visszautasítás.* A felszabadítás teológiája és a tanítóhivatal szembenállása széles körben ismert, ezért nem szükséges hosszan időznöm az ismertetésével. Az elutasító reakció csaknem azonnal Gutiérrez programadó könyvének 1973-as megjelenése után érkezett: 1979. január 29-én II. János Pál pápa mexikói apostoli látogatása alkalmával a latin-amerikai püspökök előtt erőteljes szavakkal szögezte le: „Krisztus politikusként, forradalmárként, názareti elnyomottként való felfogása nem esik egybe az egyház tanításával.”⁴¹ A pápa tanítóhivatala további két dokumentumban, az 1984-ben közzétett *Libertatis Nuntius*-ban és az 1986-ban kibocsátott *Libertatis Conscientiá*-ban is elítélte a mozgalmat, bár hangsúlyozta a katolikus egyház közelségét a szegényekhez. Az éles elhatárolódás elsődleges oka az volt, hogy a felszabadítás teológusok nagy része társadalmelemzése során marxista elveket követett, melyek „ideológiai ihletettsége [...] összeegyeztethetetlen a keresztény hittel és az abból levezethető etikai alapelvekkel”,⁴² főleg ha azt hangsúlyozzák, hogy az üdvösség nem érhető el, csak a szegények társadalmi elnyomástól való felszabadítása által.⁴³ Okkal feltételezhetjük, hogy a hivatalos római teológia képviselőit nagyrészt a forradalmi marxista eszmék által megengedhetőnek ítélt erőszak lehetősége intette óvatosságra (ebben fejeződik ki legpregnansabban az egyház szociális tanításával való összhang hiánya). Az erőszak egyházi jóváhagyását igyekezett a tanítóhivatal min-

⁴¹ „Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazareth, no se compagina con la catequesis de la Iglesia”: Giovanni Paolo II, *Discorso alla III Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano*, Puebla, Messico, (*III Coetum Generalem Episcoporum Americae Latinae*) nr. 4, in AAS, 71 (1979), 187–205, itt: 190.

⁴² HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Libertatis nuntius* (1984), in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok (különösen a VIII. fejezet, 427–428.)*, Szent István Társulat, Budapest 1993, 415–437.

⁴³ HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Libertatis conscientia*, in *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok*, Szent István Társulat, Budapest 1993, 439–483.

den eszközzel elkerülni, hiszen az az evangéliummal nem összeegyeztethető. Emellett a magiszteriúmot a hit integritásának veszélyeztetése is nyugtalanította.⁴⁴ Okkal feltételezhetjük, hogy XVI. Benedek elsősorban ilyen alapon viseltetett tartózkodással a mozgalommal szemben: a pápasága alatt, 2006. október 13-án a Hittani Kongregáció *Notificazionét* (*Figyelmeztetés*) bocsátott ki, amelyben a római Kúria teológusai felhívták a figyelmet az El Salvadorban dolgozó baszk jezsuita teológus, Jon Sobrino két könyvében fellelhető „hibás és veszélyes” tanokra.⁴⁵ A minden felszabadítási teológusnak szóló figyelmeztetés arra vonatkozott, hogy nem szabad „a minden nemzedéknek áthagyományozott apostoli hit” helyett a „szegényeket” megtenni „alapvető teológiai helynek” (azaz teológiai szempontból ismeretforrásnak: *locus theologicus*); továbbá, hogy tilos a hit „objektív tartalmát” (Jézus Krisztus személye, üdvösségkövetítő szerepe, az egyház fontossága, stb.) esetleges társadalmi és gazdaságpolitikai magyarázatok függvényévé tenni, illetve azokkal helyettesíteni.

b) *Az integráció útján.* Már II. János Pál és XVI. Benedek magiszteriúmban is fellelhetők annak jelei, hogy a felszabadítás teológiájának képes érdemben hozzájárulni az egyház hivatalos teológiához. *Novo millennio ineunte* (2001) kezdetű apostoli levelében II. János Pál arról beszélt, hogy arra van szükség, hogy „a szegények minden keresztény közösségben »otthon érezzék« magukat”, hiszen ez a stílus képes a „leginkább teljes módon és a leghatékonyabban” Isten országa jó hírét megjeleníteni;⁴⁶ majd 2007-ben XVI. Benedek arra hívta fel a latin-amerikai püspökök figyelmét, hogy a szegények melletti döntés „bennfoglaltan [már] jelen van az azon Istenbe vetett krisztológiai hitben, aki értünk szegénnyé lett, hogy szegénysége által gazddá tegyen bennünket.”⁴⁷ Szintén a kezdődő integráció jeleként fogható fel, hogy 1993-ban a Pápai Biblikus Bizottság *A Szentírás-magyarázat az egyházban* címmel közzétett dokumentumában a felszabadítás teológia hermeneutikai megközelítését – más „kontextuális” megközelítések mellett – fontosnak ismeri el.⁴⁸

A felszabadítási teológia hivatalos egyházi megítélésében azonban az áttörést Ferenc pápa tanítóhivatali megnyilatkozásai hozták meg. A pápa első önálló apostoli buzdításában, az 2013. november 24-én közzétett *Evangelii Gaudium*ban, bármely felszabadítás

⁴⁴ A magiszteriúmról a felszabadulási teológia mozgalmára vonatkozó, kezdetől fogva hangoztatott kritikáknak kifejezetten egyháztani vetülete is volt. A három lényeges pont: a) a helyi egyház túlhangsúlyozása az egyetemes egyház rovására; b) az intézményes (hierarchikus) egyház éles szembeállítás a karizmatikus egyházzal (vö. a Hittani Kongregáció megjegyzései Leonardo Boff ekkleziológiájával kapcsolatban, *Notificatio de scripto P. Leonardii Boff, OFM, „Chiesa: Carisma e Potere”*, in AAS 77 [1985], 756–762); c) illetve az egyház jelentőségének (mely a II. Vatikáni Zsinat dokumentumai szerint „*sacramentum salutis universale*”: LG 48; GS 45) leértékelése az Isten országához való viszonyában; vö. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Dominus Iesus*, in AAS 92 (2000), 742–765.

⁴⁵ SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret* (1991) és ld., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999). A vonatkozó dokumentum: SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Notificatio de openibus P. Jon Sobrino S.J.*, in AAS, 99 (2007), 181–194.

⁴⁶ „... ut pauperes, in singulis christianis communitatibus, persentiant se ‘in domo propria’ esse”, „suprema et efficax manifestatio”: Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Novo Millennio ineunte* (*Magno Iubilaeo exeunte*) (6 gennaio 2001), nr. 50, in AAS 93 (2001), 265–309, itt: 303 (a hivatalos magyar fordítást némileg módosítottam – P. F.).

⁴⁷ Benedetto XVI, *Discorso alla Sessione inaugurale della V Conferenza Generale dell’Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi* (*In inaugurazione operum V Coetus Generalis Episcoporum Americae Latinae et regionis Caribicae*) (13 maggio 2007), nr. 3, in AAS 99 (2007), 445–460, itt: 450. Vö. még *Centesimus annus*, nr. 57.

⁴⁸ Vö. Pápai Biblikus Bizottság, *Szentírás-magyarázat az egyházban*, Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 2001. Egy figyelmes hermeneutika persze már a magiszteriúmról korábbi dokumentumaira vonatkozóan – a *Libertatis Nuntius* (1984) és a *Libertatis Scientia* (1986) között – is kimutathat némi különbséget a kezdődő nyitási irányban, ami tovább folytatódott és – mint fentebb látható – Ferenc pápánál kap különös hangsúlyt.

teológust megszegényítő határozottsággal kritizálja a globális kapitalizmus visszasságait: annak kizárásra épülő társadalmi rendjét (nr. 53) és pénzimádatát (nr. 55), valamint társadalmilag igazságtalan struktúráit (nr. 60). Az avatott helyzetelemzést követő teológiai kifejtés során nem kevesebb mint hat alkalommal kifejezetten és pozitív kontextusban említi a felszabadítási teológia programadó maximáját: a „szegények/legszegényebbek/legutolsók melletti elsődleges döntés” fontosságát (nr. 195, 198, 199, 200). Az egész apostoli exhortáció szóhasználata is árulkodó: a pápa beszél „Isten országáról” (nr. 180–181), „a szegénység strukturális okait” fejtegetve (nr. 202) kiemeli a „szolidaritás” fontosságát (nr. 187), felidéri a szegények és elnyomottak égisz ható „kiáltását” (nr. 187, 193), használja a „társadalmi rossz (nr. 202) kategóriáját, sőt az „elidegenedés” (nr. 196) kifejezést is – csupa olyan fogalmat, amely eddig főként vagy kizárólag a felszabadítás teológusai szókészletére volt jellemző. Korai volna a jelenlegi pápa egyetlen tanítóhivatali megnyilvánulásából túlságosan messzemenő következtetéseket levonni. Mindazonáltal nem látszik jogosulatlannak az észrevétel, miszerint a felszabadítás teológiájának produktív meglátásai fokozatosan beépülnek a hivatalos katolikus tanításba; s talán nem túlzás ezen az úton egy további fontos mérföldkőnek tekinteni azt a könyvet sem, melyet nemrégiben Gerhard Ludwig Müller, a Hittani Kongregáció prefektusa és Gustavo Gutiérrez, a felszabadítási teológia atyja közösen adott ki, elsőként 2004-ben németül, majd 2013-ban olaszul is, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa* (*A szegények oldalán. A felszabadítás teológiája, az egyház teológiája*) címmel.⁴⁹

Az ateizmussal és a „relativizmus diktatúrájával” való teológiai számvetés – amellyel XVI. Benedek pápa számos megnyilatkozása foglalkozott – természetesen fontos, ám nem egyedülálló kihívás az egyház számára: ezek ugyanis elsősorban az európai problématudathoz kapcsolódó kérdések. A szegénységgel való szembenézés mindenesetre nem kevésbé sürgető feladat; s kétségkívül világméretű aktualitásra tart számot! Persze a katolikus egyháznak, és teológiájának szoros értelemben nem volt szüksége a felszabadítás teológiájára, hogy a szegények iránti felelősségét felismerje; annak tudata ugyanis a keresztény gondolkodásban az apostoli időktől fogva jelen volt. Ám ha a felszabadítás teológusai nyomán a globalizált világ mai kontextusában új hangsúly kerül erre az örök szempontra, az egyház méltán lehet hálás a mozgalom képviselőinek, miközben – természetesen – nem vonta vissza a felszabadítás teológiájával kapcsolatos fenntartásait.⁵⁰

⁴⁹ MÜLLER, G. L.–GUTIÉRREZ, G., *An der Seite der Armen: Theologie der Befreiung*, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2004; az olasz fordítás: *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, Edizioni Messaggero-EMI, Padova 2013, melynek hivatalos bemutatójára 2013. szeptember 5-én került sor a mantovai Santa Barbara-bazilikában. Köztudomású az is, hogy Ferenc pápa 2013. szeptember 12-én a Szent Márta-házban személyesen fogadta a perui egyházmegye papp Gutierrezet.

⁵⁰ A felszabadítás teológiájának Ferenc pápa tanítóhivatala általi megítéléséről és lehetséges egyházas olvasatáról bővebben ld.: PATSCH, F., „A szegények – a szegény Jézus teste.” *A felszabadítás teológiája egyházas olvasata*, in *Vigilia* (2013/9), 657–664.