

Görföl Tibor¹

Szabadság és felszabadulás: Joseph Ratzinger és a latin-amerikai teológia

Joseph Ratzinger gondolkodásában kezdettől fogva meghatározó szerepet játszott a történelem kérdésköre. Ez a korai érdeklődés egyrészt életműve szerkezetének szempontjából érdekes, hiszen teológiájának genezisében meghatározó szerepet töltöttek be olyan témakörök, amelyek egyetemi tanulmányai idején háttérbe szorultak: elsősorban a történelem, de hasonlóképpen a szépség is (ROWLAND 2008: 9). A történelemre irányuló reflexiójának korai felbukkanása másrészt azért is figyelemre méltó, mert nem véletlen, hogy a felszabadítási teológiával foglalkozó írásai összegyűjtött műveinek tizedik (eszkatológiai tárgyú) kötetébe kerültek, vagyis abba a gyűjteménybe, amelynek szövegei az idő és a történelem végével, az idő és a történelem végpontjának történelmen belüli jelentőségével foglalkoznak. Ebből a szempontból beható figyelmet érdemelne a Bonaventurának szentelt habilitációs értekezése, amely részben a 13. századi ferences szerző kinyilatkoztatásról alkotott felfogását, részben történelemteológiáját elemzi, s elsősorban a kinyilatkoztatás és a történelem közötti összefüggést domborítja ki az igazság és az idő vonatkozásában. E megközelítésmód jelentősége pedig nyomban kitűnik annak a későbbi megjegyzésének a fényében, amely szerint korának alapvető válsága a történelemmel, konkrétan az igazság megismerésének történelmi közvetítésével, a történelmi közvetítés és a metafizika kapcsolatával függ össze (RATZINGER 1982: 159–199).² E „válság” megoldásának kísérlete egészen a Bonaventuráról szóló műig visszavezethető. Az 1959-ben megjelent értekezés, amelynek ma már egy 1955-ben készült terjedelmesebb szövegváltozata is ismert, az idő végtelenségének problémájától Assisi Szent Ferenc egyháztörténeti jelentőségéig egész sor tényezőt keresztül világít meg Bonaventura „profetikus és eszkatologikus antiarisztotelizmusának” (RATZINGER 2009: 627–644) természetét, és tagadhatatlanul háttérét képezi szerzője valamennyi

¹ Egyetemi docens, Pécsi Tudományegyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, Filozófia Tanszék; főszerkesztő, *Vigilia* folyóirat.

² *A Heil und Geschichte*, illetve *Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie* című írások az egész problematika talán legmélyrehatóbb elemzését nyújtják az életműben.

későbbi történelmi tárgyú írásának. A mai napig csekély figyelemben részesülő habilitációs értekezés „ismeretlen Ratzingerjének” (VERWEYEN 2010) tehát nem lenne szabad hiányoznia érett eszkatológiájának kontextusából.

Mindenesetre a felszabadítási teológiával folytatott vitája nehezen érthető e nélkül a háttér nélkül. Ami magát a felszabadítási teológiát illeti, talán joggal minősíthető „az elmúlt évszázad legtöbbet vitatott teológiai áramlatának”, 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”, amiben „nagy valószínűséggel nem pusztán elszánt ellenzői, de forrófejű szimpatizánsai is vétkesek” (PATSCHE 2013: 658). Patsch Ferenc utóbbi megjegyzése nemcsak arra vonatkozik, hogy a felszabadítási teológia megítélését általában torzítások és félreértések egész sora terheli, de arra is vonatkoztatható, hogy Joseph Ratzinger és e teológiai irányzat viszonya sem mentes efféle téves beállítástoktól. Abban, hogy ilyen helyzet alakult ki, nem csekély szerepet játszottak Latin-Amerikával rokonszenvező szerzők, nem utolsósorban Hans Küng, aki saját legendájának (az üldözött szabadságharcos legendájának) megalkotása közben egyúttal Ratzinger negatív legendáját is megalkotta.

Ezeknek az egyházpolitikai és életrajzi szálaknak a felgöngyölítése e helyütt természetesen nem lehet feladat. Ám ezektől függetlenül is fontos tény, hogy a felszabadítási teológiáról alkotott ratzingeri véleménynek javarészt *szелеktív* recepciójára került sor az elmúlt szűk öt évtizedben, s az a benyomás vált uralkodóvá, hogy a német teológus, a Hittani Kongregáció prefekta és XVI. Benedek pápa kérlelhetetlen ellensége volt az *egész* felszabadítási teológiának. Erről azonban szó sincs. Ezt igazolja az idevágó viták történetének kezdetén, hogy bírálati kizárólag meghatározott szerzőkre és meghatározott elgondolásokra irányultak, és szintén ezt igazolja nyilvános tevékenységének utolsó szakaszában, hogy 2007-ben részt vett a latin-amerikai püspökök ötödik általános tanácskozásán (a braziliai Aparecidában), elfogadta a felszabadítási teológia kulcsfogalmát, a „szegények mellett hozott alapvető döntést” számos helyen említő záródokumentumot. A következők során mindössze arra nyílik lehetőségem, hogy nagy vonalakban bemutassam e kezdő- és végpont között tett legfontosabb állásfoglalásait.

Mindenekelőtt magáról a felszabadítási teológiáról érdemes néhány szót ejteni. Önértelmezése szerint a felszabadítás teológiája annak az emberi katasztrófának a tapasztalatából született, amelyet a kapitalizmus különböző formái és a kudarcral végződő (főként észak-amerikai) segélyprogramok okoztak a latin-amerikai

országokban. Azzal együtt, hogy kezdettől fogva magának a keresztény gondolkodásnak az átalakítására, megváltoztatására, „felszabadítására” törekedtek (SEGUNDO 1976), elsősorban inkább mégis az foglalkoztatta őket, hogy mit tud mondani és tenni a keresztény hit a strukturális igazságtalanság, az elnyomás, a kizsákmányolás és az embertelen társadalmi viszonyok okainak feltárásával és megváltoztatásával kapcsolatban (GUTIÉRREZ 1971).³ Az elnyomásról beszélni kell, emelték fel szavukat a latin-amerikai keresztények, mert senki sem gondolhatja, hogy az emberi kibontakozásnak embertelen körülmények között is komoly esélyei lehetnek. És igenis beszélnie kell róla magának a kereszténységnek, máskülönben ugyanis annak a hamis dualizmusnak a zsákutcájában végzi, amely elszakítja egymástól a történelem konkrét valóságát és az embernek szánt teljességet (az üdvösséget). Ha az emberi élet végső teljessége nem testesül meg valamiképpen a történelemben, ha nincs pozitív hatása az emberhez méltó életkörülmények kialakulására nézve, akkor semmi fedezete nem marad annak a keresztény meggyőződésnek, amely szerint Isten átalakító jelenléte ténylegesen hatást fejt ki a történelemben.

A felszabadítási teológiával kapcsolatos európai nehézségek forrásánál az az elgondolás fedezhető fel, hogy az ember társadalmi világának igazságtalanságai miatt elengedhetetlen a társadalomtudományi elemzések teológiai felhasználása. Európában ez keltett először gyanút a felszabadítás teológiájával szemben: úgy tűnt, hogy Latin-Amerikában a marxista szemlélet meghódítja a teológiát, és olyannyira rabul ejti, hogy az már nem is tud többet nyújtani teológiai nyelven kifejtett szociológiánál.

Az 1989-ben lemeszárolt El Salvador-i jezsuiták közé tartozó Ignacio Ellacuría is ezt emlegette panaszként, amikor 1976-ban a Nemzetközi Teológiai Bizottság igen kritikus hangvételű dokumentumot tett közzé a felszabadítás teológiájával kapcsolatban. Ellacuría szerint a latin-amerikai kereszténységnek nagy fájdalma, hogy az európai teológusok egyrészt nem hallják meg az elnyomott és kibontakozni nem tudó ember kiáltását, másrészt nem ismerik fel, hogy dél-amerikai kollégáik nem lettek marxisták, hanem csak a tényleges társadalmi

³ Mint ismeretes, Gutiérrez *Teología de la liberación* című művének 1971-es kiadásával vált ismertté az azonos nevű teológiai „mozgalom”, ugyanakkor Gutiérrez oly szervesen kötődik szellemi elődeihez, a nép „névtelen” tagjaihoz és más kortárs latin-amerikai gondolkodókhoz, hogy alakja csak valamiféle „kollektív életrajz” keretében helyezhető el megfelelőképpen, és a megghamisításával érne fel, ha másoktól elszigetelve kerülne az érdeklődés középpontjába. BROWN 2013: 1–21.

helyzet bevett és általános értelmezését átható hazugságok leleplezésére használják fel a marxizmus szellemi ajánlatát⁴ (és nyilván nem véletlen, hogy 1985-ben, egyháztani könyvének vatikáni elítélése után közzétett nyilatkozatában Leonardo Boff először is azt szögezte le: „nem vagyok marxista”). Ellacuría nem győzte hangsúlyozni: a felszabadítás teológiája arra törekszik, hogy az ember szabad lehessen a bűntől (beleértve a bűn objektiválódott, strukturális, társadalmi formáit), a törvényektől (ha a hatalom a törvények segítségével lép fel azokkal szemben, akiknek nincs hatalmuk) és a haláltól (azoktól a folyamatoktól, amelyek eltíporják és idő előtt kioltják az életet). Ebben az a meggyőződés vezette, hogy hiába tartotta lehetségesnek, sőt kíváncsúnak a világegyház szempontjából centrális helyzetű európai katolicizmus a kapitalizmus korrekcióját, mert a létező szocializmus rosszabb megoldásnak tűnt a szemében, Latin-Amerikából másként látszott a helyzet. Itt, a periférián úgy tűnik, hogy a kapitalizmus lényegénél fogva ellentétes az evangéliummal, s ezért nem korrigálható, nem módosítható, hanem csak az eltörlése lehet elfogadható. Az emberi együttélés másféle formájára van szükség, olyanra, amely támogatni tudja a szegények ügyét; saját fejlődésének biztosításához a kapitalizmusnak ugyanis mindig érdekében áll a „fejlődés visszájának” (BOFF 1981), a szegénységnek és az elnyomottságnak a fenntartása.⁵

A szegények oly lényeges szerepet játszanak a felszabadítási teológiában, hogy akár a szegények teológiájának is nevezhetnénk (vö. GUTIÉRREZ–MÜLLER 2017). Azzal az igénnyel lép fel, hogy a szegények Isten világbeli jelenlétének legerőteljesebb, botrányos és prófétai közegét alkotják, s ezért a keresztény cselekvés és gondolkodás privilegizált iránypontjának tekintendők. Úgy véli, a bibliai történelemből egészen világosan kitűnik, hogy a keresztény üzenet csak a szegények számára lehet valóban örömhír (a gazdagoknak valójában inkább rossz hírt jelent), s ezért a keresztény teológia kiárusításával érne fel, ha a keresztény szellem nem fordítana figyelmet az isteni ajándék privilegizált címzettjeire, a szegényekre. A teológia Latin-Amerikában azt hangsúlyozta, hogy a gazdagságot és a hatalmat senki sem tarthatja Isten áldásának, s a jellegzetesen nyugati perspektívával szakítva azt az egész világegyház szempontjából prófétai súlyú üzenetet helyezte középpontba, hogy „a szegények valóban boldognak tarthatják magukat, mert az örömhír elsődlegesen hozzájuk érkezett el, s valóban az övék Isten országának ígérete” (ELLACURÍA 2011: 57).

⁴ Ignacio Ellacuría teológiájának geneziséről tájékoztat LUCIA 2013.

⁵ Ellacuría gondolkodását a magam részéről elsősorban a következő fordítás- és válogatáskötet révén tudtam rekonstruálni: ELLACURÍA 2011.

A latin-amerikai katolikus gondolkodás legnagyobb alakjai azt várják a szegényektől, „a világ szemetétől, akiket keresztre feszítenek e világ struktúrái” (SOBRINO 1988: 143), hogy megszüntetik mindannyiunk evangéliumi analfabétaságát, azt az állapotunkat, amelyben nem tudjuk helyesen olvasni az evangéliumokat, mert nem azon a ponton vagyunk, ahol az evangélium elsődleges címzettjei: a szegények. A keresztyén üzenetnek vissza kell kerülnie abba a közegbe, amelyben megszületett, a szegények világába, mert csak így lehet áttetsző és befogadható mindenki számára. Ezért mondhatta Szent Irenaeus jól ismert tételének átfogalmazásával az országának diktatúrája ellen nyíltan fellépő San Salvador-i érsek, az 1980-ban az oltárnál meggyilkolt Óscar Romero, hogy „gloria Dei vivens pauper” (Isten dicsősége az élő szegény).

A szegények azonban csak úgy privilegizált kiválasztottjai Istennek, ha ténylegesen tehetnek valamit a saját felszabadulásukért. A latin-amerikai teológia ugyanis nem akarja gyámság alá venni a szegényeket, nem az a célja, hogy a keresztyénség a szegények helyett cselekedjen, hanem arra törekszik, hogy a szegényeknek kellő szabadságuk legyen az emberhez méltó élet kialakításához, ahhoz, hogy valódi és teljes értékű személyek lehessenek az emberek között és Isten színe előtt. A nélkülözés, a megvetettség, a kínzás, a betegség, az alultápláltság és a kétségbeesés fizikai halálhoz is vezet, de általánosabb értelemben is halált szül, kulturális halált, mert „az elnyomók mindannak a megsemmisítésére törekednek, ami egységbe kovácsolja és erővel ruházza fel a nincsteleneket, hogy még kiszolgáltatottabb játékszerévé tegye őket az elnyomó mechanizmusoknak”.⁶

A felszabadítás teológiája nemcsak azért viszonyul látszólag paradox módon a szegényekhez, mert úgy nyilvánítja őket Isten történelmi jelenlétének kitüntetett helyévé, hogy a szegénységük megszüntetéséért akar küzdeni, hanem azért is, mert a szegények felszabadításától általában a szegénység civilizációjának és konkrétan a szegények egyházának, sőt a szegény egyháznak a kialakulását reméli. Olyan politikai, gazdasági és társadalmi rendszert, amely mindenben a szegények ügyét támogatja (miközben a dél-amerikai keresztyénség körében az európainál komolyabb és lényegében egészen józan szkepszis uralkodik azzal kapcsolatban, hogy létezhet-e keresztyén politika és létezhetnek-e keresztyén politikusok), és olyan egyházat, amely nemcsak tenni igyekszik a szegényekért, hanem privilegizált helyet is biztosít nekik a saját közösségében, és az egyház bevett jellemzőit (egy, szent, katolikus, apostoli) ki meri egészíteni

⁶ Ez a kiindulópontja Gutiérrez *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* című második fő művének (Lima, 1983).

a szegénységgel. A szegénység civilizációjának és a szegények egyházának eszményképe pedig még egyszer meggyőzően igazolja, hogy a latin-amerikai teológia nem utólag keres támaszt a keresztény hitben valamiféle szociológiai program számára, hanem eleve a hitből indul ki: olyan integráns felszabadítást tart elrendőnek, amely nem alternatívája a felszabadítás többi (politikai) formájának, hanem átalakítja valamennyit.⁷

Ugyanakkor e ponton jelentkeztek Joseph Ratzinger bírálatai, már viszonylag korán, nem sokkal Gustavo Gutiérrez első fő műve, a *Teología de la liberación* megjelenése után. „A megváltás politikai folyamattá vált” – ez kritikájának lényegi foglalatja (RATZINGER 1997: 151), és azt az aggályát fejezi ki, hogy a felszabadítási teológia programja szerint a kizárólag „felülről”, Istentől érkező és az ember részéről elfogadást igénylő megváltás „alulról” létrehozható, és az ember részéről erőfeszítést kívánó földi megoldássá válik. Ennek az alapvető aggálynak és bírálatnak Ratzinger esetében élettrajzi és elvi következményei egyaránt nagy számban voltak: az előbbiek közé tartozik, hogy megromlott a kapcsolata azokkal a kollégáival, akik a latin-amerikai teológia európai megismertetésében voltak érdekelték (főként Peter Hünermann volt ilyen), a Hittani Kongregáció vezetőjeként elmarasztalta Leonardo Boff egyháztanát, *Libertatis nuntius* (1984) és *Libertatis conscientia* (1986) címmel külön dokumentumban foglalkozott a felszabadítási teológia programjával, és már a 2000-es évek elején hivatalosan is megkezdte Jon Sobrino teológiájának vizsgálatát (a Sobrino nézetivel kapcsolatban kiadott *Notificatio* már csak 2006-ban jelent meg); az elvi következmények közé sorolható, hogy megélné a társadalmi és politikai fejlemények iránt tanúsított érdeklődése, s több ízben teológusi minőségében is erőfeszítést tett a felszabadítási teológia meggyőződéseinek kritikai értékelésére. A következők során az utóbbi területtel kapcsolatban szeretnék kiemelni három tényezőt.

Először is, a felszabadítási teológiával szemben megfogalmazott fenntartásai egy olyan általánosabb kontextusba ágyazódnak be, amelyet főként a keresztény igazság és a keresztény közösség politikai átértelmezését kifogásoló figyelmeztetési jelölnek ki. Igen jellemző, hogy a hetvenes években visszásnak ítéli annak az „új generációnak” a tevékenységét, amely a katolicizmusról először Henri de Lubacnál kidolgozott, majd a II. Vatikáni Zsinaton is képviselt értelmezést olyan „politikai teológiává” alakítja át, amely szerint csakis „politikai természetű

⁷ A hetvenes és a nyolcvanas években azonban pontosan ez képezte viták tárgyát, amiről részletesen tájékoztat LUKÁCS 2014, különösen 20–27. („A felszabadítási teológia értékelése”).

egység” kialakítása révén valósítható meg a katolicizmus közösségi természete (RATZINGER 1982: 52). Henri de Lubac *Catholicisme* című könyve (1938) ókori és középkori forrásokra támaszkodva sokak szemében egészen újszerűen mutatta be a „dogma”, vagyis a katolikus tanítás közösségi természetét, s nem csekély mértékben erre támaszkodott később az a „*communio*” jegyében álló egyháztan, amelyet a mai napig a zsinatnak szokás tulajdonítani. Joseph Ratzinger fenntartásai azoknak a törekvéseknek szóltak, amelyek ezt a katolikus közösséget közvetlenül politikai síkra próbálják helyezni. Minden bizonnyal ezzel magyarázható, hogy idevágó írásaiban egymással párhuzamosan eshet szó a politikai teológiáról, a felszabadítási teológiáról, a forradalom teológiájáról és a „fekete teológiáról”, mintha ezek az irányzatok lényegében ugyanazt képviselnék – ami nem igazán tűnik védhető álláspontnak. Már a hatvanas évek végén óva intett attól (jellemző módon Johann Baptist Metz kapcsán), hogy a katolikus teológia „az egész világ és minden területe egyházivá alakítását” („*Verklichung*”) tartsa kívánatosnak: a világ kereszténnyé válásának („*Verchristlichung*”) igénye ugyan egyenes következménye a megváltás egyetemességének, de nem járhat együtt vele a világ és az egyház összemosása, hanem el kell választania a két szférát (RATZINGER 1969: 297). A felszabadítási teológián gyakorolt bírálata pontosan ebbe a kritikai kontextusba ágyazódik be, és úgy tűnik, hogy a felszabadítási teológia és az (új) politikai teológia hetvenes évek után megfigyelhető fejlődési és módosulási folyamatait már nem kísérte figyelemmel.⁸

Másodsorban fontosnak tűnik, hogy a felszabadítási teológiát illető bírálatainak kifejezetten metafizikai gyökerei vannak: diagnózisa szerint ugyanis Gustavo Gutiérrez metafizikai síkra emeli a szabadság és a felszabadulás témáját, azaz nem abban az összefüggésben taglalja, ahová tartozik, vagyis az etika szintjén. Ratzinger szerint ezzel a megközelítésmóddal a felszabadítási teológia a még meg nem lévő, a még nem létező „ontológiáját” próbálja kidolgozni, mivel pedig a történelmi cselekvéstől várja annak létrehozását, ami még nincs, és pedig nemcsak politikai vagy morális téren, hanem ténylegesen a lét szintjén, irracionálissá válik, hiszen a nem létező lételméletének megalkotására vállalkozik. Elméleti szempontból ez Ratzinger leg súlyosabb kijelentése, és közvetlenül az igazság és a történelem viszonyának ahhoz a kérdésköréhez kapcsolódik, amelyről fentebb, a bevezetésben már esett szó. Némi leegyszerűsítéssel fogalmazva: Ratzinger értelmezésében a felszabadítási teológia metafizikai

⁸ A hatvanas és a hetvenes évek teológiai légkörének efféle abszolutizálását illetően tanulságos elemzésekkel szolgál KUCER 2014, főként 221–258.

dinamikává alakítja át a történelmet, egy olyan valóság megalkotásának igényévé formálja, amely még nem létezik, és teológiai szempontból nem is létezhet földi körülmények között; ebből következően metafizikai eszközökkel próbál betölteni politikai ürköket, így pedig óhatatlanul irracionálissá válik, mivel nem vet számot a nem metafizikai természetű történelmi dinamika és a ténylegesen létező metafizikai igazság differenciájával. Ezért is lehet, hogy Ratzinger rendszeresen „mítoszokat” és „csodás fordulatokat” emleget a latin-amerikai teológiával kapcsolatban. Álláspontja teljesen klasszikus alapokon nyugszik, azon a meggyőződésen, hogy a szabadság csak akkor hiteles, ha az igazsághoz kötődik, azaz nem torzul önkényességgé, abból következően pedig, hogy keresztény meggyőződés szerint az etika nem semleges terület, hanem a kinyilatkoztatásban feltáruló igazsághoz kell igazodnia, a szabadság végső soron csak teológiailag értelmezhető (RATZINGER 2012: 562–581).

Harmadsorban érdekesnek tűnik, hogy a felszabadítási teológia értelmezési és gyakorlati ajánlatát Ratzinger pontosan úgy viszonyítja a nézete szerint helyes teológiai gondolatisághoz, ahogyan 1949-ben Karl Löwith viszonyította a szekuláris történelemfilozófiákat a keresztény történelemteológiához.⁹ Mint ismeretes, Löwith egészen részletesen, pontról pontra megpróbálta kimutatni, mivé alakulnak a szekuláris történelemfilozófiákban az eredeti keresztény tartalmak (a Biblia helyét a Kommunista kiáltvány veszi át, a választott nép funkcióját a proletariátus tölti be), és Ratzinger fejtegetései ugyanezt a szekularizálódási mintát követik. Elemzéseinek tükrében a felszabadítási teológia keretei között a keresztség helyét a visszás társadalmi viszonyok közül való kivonulás veszi át, a pászakmisztérium helyét a politikai remény ünnepe, a megváltás helyét az osztályharcon alapuló felszabadítási cselekvés, az igazság helyét a gyakorlat, a szeretet helyét az osztályharc, az igazság helyét pedig a történelmi megvalósulás (RATZINGER 2012: 521–522). Ezért állíthatja Ratzinger, hogy a latin-amerikai teológiák nem csupán a keresztény gondolkodás valamely területét érintik (nem regionális teológiák), hanem a kereszténység teljes köre és átfogó hermeneutikáját kínálják: Ratzinger szerint természetesen téveset. Csak ennek alapján érthető, hogyan fogalmazhat

⁹ Szintén érdekes tény, hogy Löwith *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* című (magyarul a német kiadás alapján *Világtörténelem és üdvörténelem. A történelemfilozófia teológiai gyökerei* címen ismertté vált) klasszikus művének német kiadása elsősorban annak a Robert Spaemann-nak köszönhető, aki igen szoros kapcsolatban állt Joseph Ratzingerrel (a Löwith érdekében tett kiadói erőfeszítéseiről Spaemann részletesen beszél az önéletrajzában (SPAEMANN 2012)).

meg olyan súlyos vádakat, amelyek szerint a felszabadítási teológia veszélybe sodorja a katolikus tanítóhivatal szerepét, tévútra futtatja a Biblia értelmezését, megszünteti a természet és a természetfeletti kettősségét, és tagadja a kegyelem elsőségét. Ezek a vádak egészen egyszerűen azt fejezik ki, hogy a felszabadítási teológia alapjaiban válik hűtlenné a katolikus gondolatisághoz.

Ezek a bírálatok javarészt megmaradnak a hetvenes évek teológiai világánál, és mint már említettem, nem követik a nyolcvanas és a kilencvenes évek fejleményeit. Ettől függetlenül végül legalább három olyan tényre érdemes felhívni a figyelmet, amely árnyalja a Joseph Ratzinger és a felszabadítási teológia kérlelhetetlen szembenállásáról kialakult általános képet. Az első ilyen tény, hogy legfontosabb vonatkozó írásaiban a német teológus egyértelműen elfogadja a felszabadítási teológia alapvető kérdésfeltevésének legitimitását, sőt azt állítja, hogy a társadalmi és gazdasági életben észlelhető „megváltatlanságból” kiinduló reflexiója „nemcsak legitim, hanem nélkülözhetetlen problémafelvetéssel” szolgál (RATZINGER 2012: 524). Nem a felszabadítási teológia kiindulópontjának helyességét vitatja tehát, hanem a megoldási javaslatát. Szintén jelentős, hogy – mint már említettem – 2007-ben XVI. Benedek részt vett a latin-amerikai püspökök ötödik általános tanácskozásán, amelyet a braziliai Aparecidában tartottak meg. Kijelenthető, hogy a modern egyháztörténetben az aparecidai záródokumentum kínálja az „idők jeleinek” legmélyrehatóbb és legdifferenciáltabb elemzését, és a dokumentumot nem kisebb személy szerkesztette, mint Jorge Mario Bergoglio – aki azt nyugtázhatta, hogy az aparecidai dokumentumgyűjteménybe bekerülhetett XVI. Benedek latin-amerikai püspökökhöz intézett levele, megnyitóbeszéde és homíliája, s ezekben a szövegekben nyíltan és egyértelműen beszélt a szegények kitüntetett státuszáról, egyúttal elfogadva azt a záródokumentumot, amely hitet tesz a felszabadítási teológia kulcsfogalma, a szegények mellett hozott alapvető döntés mellett. Túlzás lenne kései megbékélésnek nevezni XVI. Benedek eme gesztusát (Aparecidában ugyanis a felszabadítási teológia mellett a nép teológiája, ez az argentin gyökerű teológia is jelentős szerepet játszott), de az esemény jelentőségét vitatni sem lehet. Végül pedig szintén nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy Gerhard Ludwig Müller, aki nemcsak a Hittani Kongregáció élére került XVI. Benedek idején, de összes művének szerkesztője is, szoros barátságot kötött Gustavo Gutiérrezzel, akit másfél évtizeden át rendszeresen felkeresett Peruban, s részt vett lelkipásztori tevékenységében. Közös könyvük nemcsak egy barátság dokumentuma, hanem egy sajátos teológiai közeledésnek is fontos lenyomata (GUTIÉRREZ–MÜLLER 2017).

Aki a hivatalos egyház legmagasabb szintű állásfoglalásainak tükrében kívánja vizsgálni a felszabadítási teológia és a Vatikán viszonyát, nem érheti be azzal, hogy a *Libertatis nuntius* és a *Libertatis conscientia* megfontolásaira hivatkozik, sőt Joseph Ratzinger teológiai elemzéseire sem korlátozhatja érdeklődését. II. János Pál pápa 1986. április 9-én a brazil püspökökhöz intézett levelében ugyanis úgy fogalmazott, hogy „a felszabadítási teológia nemcsak időszerű, de hasznos és nélkülözhetetlen is” („*non solo opportuna, ma utile e necessaria*”), és a teológiai reflexió új szakaszát kell bevezetnie. Úgy vélem, az egész kérdéskör felgöngyölítésének valójában erről a pontról kellene elindulnia.

Irodalomjegyzék

- BOFF, Leonardo (1981): *Iglesia: carisma y poder*. Santander: Sal Terrae.
- BROWN, Robert McAfee (2013): *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Eugene (OR): Wipf and Stock.
- ELLACURÍA, Ignacio (2011): *Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum*. Ford. Raul Fornet-Ponse. Freiburg: Herder.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1971): *Teología de la liberación*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.
- GUTIÉRREZ, Gustavo – MÜLLER, Gerhard Ludwig (2017): *A szegények oldalán. A felszabadítási teológia*. Ford. Török Csaba. Budapest: Magyar Kurír.
- KUCER, Peter Samuel (2014): *Truth and Politics. A Theological Comparison of Joseph Ratzinger and John Milbank*. Minneapolis: Fortress.
- LUCIA, Jose Sols (2013): *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta.
- LUKÁCS László (2014): A keresztény szabadság politikai dimenziói a felszabadítási teológia tükrében. *Sapientiana*, 7(2), 1–31.
- PATSCH Ferenc (2013): „A szegények – a szegény Jézus teste”. A felszabadítás teológiája egyházas olvasata. *Vigilia*, 78(9), 657–664.
- RATZINGER, Joseph (1969): *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos.
- RATZINGER, Joseph (1982): *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Erich Wewel Verlag.
- RATZINGER, Joseph (1997): A hit és a teológia mai helyzetéről. Ford. Harmathné Szilágyi Anna. *Mérleg*, 34(2), 148–165.
- RATZINGER, Joseph (2009): *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bovenenturas*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.

- RATZINGER, Joseph (2012): *Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- ROWLAND, Tracey (2008): *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- SEGUNDO, Juan Luis (1976): *The Liberation of Theology*. Ford. John Drury. Eugene (OR): Wipf and Stock.
- SOBRINO, Jon (1988): *Spirituality of Liberation: Towards Political Holiness*. Maryknoll: Orbis.
- SPAEMANN, Robert (2012): *Über Gott und Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- VERWEYEN, Hansjürgen (2010): *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*. Regensburg: Pustet.