

Frigjøringsteologien

En latinamerikansk handlingsteologi

AV KJELL NORDSTOKKE

«Frigjøringsteologien er en teologi hvor frelsen settes inn i dagens konkrete historiske og politiske situasjon. De gitte historiske og politiske omgivelsene har i seg selv stor betydning, og frelsen som er et skjult mysterium fra tidenes begynnelse, men nå åpenbart som Guds kjærlighet og brorskapet mellom menneskene, må leves ut og gjennomtenkes i samsvar med disse omskiftende omgivelsene. Det er det termen «frigjøring» sikter inn på å bety i den nåværende situasjonen». ¹⁾

Med dette utdraget av et foredrag av frigjøringsteologiens «lære-fader» Gustavo Gutiérrez føler vi noe av den spenningen som vi her føres inn i. Utgangspunktet for frigjøringsteologien er den kritiske situasjonen latinamerikanske kristne står i når de finner seg engasjert i kampen mot undertrykkelse og urettferdighet, og hvor de både vil søke klarhet i hvordan tolke den revolusjonære situasjonen ut fra sin kristne tro og samtidig hvilken skikkelse troen skal få i denne gitte situasjonen.

Fra ett synspunkt sett er frigjøringsteologien en hermeneutisk metode og dermed er den en måte å drive teologi på i gitte omgivelser. Men det er ingen tvil om at frigjøringsteologien også opptrer med klare standpunkter, både politisk og teologisk. Men før vi ser nærmere på dette, skal vi gi noen punkter om bakgrunnen for denne bevegelsen.

1. Historisk Bakgrunn.

Frigjøringsteologene selv hevder at det er den historiske situasjonen i Latinamerika som har skapt bevegelsen. Slik hevder f.eks. brasilianeren Hugo Assmann at det nye ved frigjøringsteologien er at man

begynte å tenke gjennom problemene fra den revolusjonære innsats' ståsted, altså der hvor teori og praksis finner sin enhet. ²⁾

1960-årene førte nemlig til en frustrasjon i kampen for en forbedring av de sosiale og økonomiske forholdene i Latinamerika. Utviklingsoptimismen med troen på at den rike verden, og særlig USA, ville og kunne hjelpe det fattige Latinamerika til framskritt og velstand gjennom u-hjelp og kapitalinnsprøytning, led falitt. Avhengigheten av de rike land ble tvertimot enda større, de sosiale problemene økte til tross for alle prognoser, de internasjonale hjelpeorganisasjonene som Framskrittsalliansen og AID (International Development Association) ble enten fiaskoer eller redskaper for utvidet undertrykkelse og fortsatt utsugning av Latinamerikas økonomiske ressurser. Samtidig var det en markant militarisering på det politiske plan, med f.eks. statskuppene i Brasil i 1964 og i Argentina i 1966. Det håp som en tid var knyttet til det såkalte «tredje alternativ», nemlig kristeligdemokratiet og deres løfte om revolusjon i fred og uten voldsbruk, viste seg å være uten berettigelse, og president Frei i Chile kom neppe til å være stort mer enn et brohode for venstresidens seier ved presidentvalget i 1970 da sosialisten Salvador Allende ble valgt. Hva som siden hendte i Chile, turde være alment kjent...

Stilt overfor alle disse skuffelsene, var det mange som kom til den konklusjonen at bare en dyptgående revolusjon kunne bane vei for et rettferdig samfunn. Riktignok var ikke alle enige om hvilke metoder som skulle brukes i denne revolusjonære kampen. Særlig i synet på bruken av vold var det uenighet. Det var lettere å komme til enighet når det gjaldt analysen av det bestående samfunn og hvilken målsetning man hadde for kampen.

Cuba kom til å stå som et lysende eksempel for mange. Enkelt personer som Che Guevara og Camillo Torres fikk nesten profetglorie over seg, og enkelte kunne til og med hevde at Camillo Torres-skikkelsen hadde kristologiske aspekter ved seg. Samtidig bredte Debray's håndbok i revolusjonsstrategi³⁾ seg over kontinentet som en farsott og gav håp til de frustrerte om muligheten for en lett og snarlig vunnet revolusjon.

Men naturligvis var det også impulser utenfra som var med og preget utviklingen. Studentopprøret i 1968 utviklet seg til å bli en verdensomspennende bevegelse og hang sammen med en generell radikaliserings i tiden og særlig av den unge generasjonen.

Det var vel ikke annet å vente enn at også kirken ble grepet av

denne utviklingen. For kirken i Latinamerika var det endel kirkelige begivenheter som i særlig grad skulle komme til å prege utviklingen:

a: *Vatikankonsilet 1962—1965*. Det kan kanskje diskuteres om det annet Vatikankonsil virkelig var et brudd med Romerkirkens dogmatiske tradisjon. Men det er ingen tvil om at konsilet og dets dokumenter skapte en helt ny mentalitet i kirken og en ny holdning til en rekke problemer. Særlig er dette tydelig i Latinamerika hvor kirken hadde vært ekstremt tradisjonell og reaksjonær, både politisk og teologisk. Den nye vinden som konsilet brakte til kontinentet kan vi kort karakterisere ved noen stikkord: en ny holdning til økumeniske problemer, oppvurdering av lekfolket, liturgisk fornyelse og positiv holdning til Bibelen, nytt engasjement i samfunnet. Også frigjøringssteologene henviser ofte til Vatikankonsilet for å forsvare sitt engasjement, og det er da særlig den såkalte pastorale konstitusjonen om kirkens forhold til verden (også kalt *Gaudium et spes* etter åpningsordene) som det hyppigst henvises til.

b: *Pavelig rundskriv*. Her er både de «klassiske» sosialetiske encyklikaene *Rerum novarum* (fra 1891) og *Quadragesimo anno* (1931) og i enda større grad rundskrivene fra Johannes 23. og Paul 6. aktuelle. Med spesiell forkjærlighet henvises det til *Populorum progressio* fra 1967, som har et klarere ordbruk når undertrykkelsen og frigjøringen omtales, og som ifølge Gutierrez er «et klart skritt framover» sammenlignet med *Gaudium et spes*.⁴⁾

c: *WCC-konferansen om kirken og samfunnet i Genève i 1966*. Mange vil hevde at det var her den sosialetiske vekkelsen startet. Iallfall var det her at den nødstedte verden og kirkens ansvar i denne verden på en ny måte ble satt på dagsorden slik det også kom til å prege Uppsala-møtet to år senere. For Latinamerika kom Genève-møtet til å framstå som det viktigste, og de vel 40 latinamerikanerne som deltok, kom også til å sette sitt preg på møtet. Det gjelder i særlig grad colombianerne Gonzalo Castillo-Cardenas og Orlando Fals-Borda, og dessuten kom den nordamerikanske «revolusjonsteologen» Richard Shaull til å vise til den latinamerikanske situasjonen med bakgrunn i sin erfaring som misjonær i Brasil.

d: *CELAM-konferansen i Medellín i 1968*. Dette året var virkelig et begivenhetsrikt år, også for kirken i Latinamerika. Det var dette året at Paul 6. som første pave gjestet kontinentet, og slik kom han til å gi særlig betydning til den andre latinamerikanske biskopskonferansen (CELAM) som samtidig ble arrangert i den colombianske

byen Medellín. Mens presterekrutteringen og inдре kirkelige problemer hadde stått på dagsordenen under det første CELAM-møtet i Rio de Janeiro i 1955, var det nå den latinamerikanske virkeligheten med undertrykkelse og nød. Det viste seg at progressive grupperinger hadde fått strategisk viktige posisjoner, og bispekollegiet vedtok noen dokumenter som er langt mer radikale enn hva en skulle vente. Vi kan ikke her gå inn på en dypere analyse av hva som skjedde, men kort konstatere at tekstene fra møtet forplikter kirken til innsats til fordel for fattige og undertrykte⁵⁾. Vi kan utvilsomt tale om en etter-medellinsk latinamerikansk kirke, og for de progressive kreftene i kirken ble dokumentene fra Medellín de viktigste våpen og den beste legitimasjon i kampen mot urett og undertrykkelse.

e: *Regionale kirkelige uttalelser*. I samme sammenhengen kan vi også plassere de mange lokale kirkelige uttalelser som kom i kjølvannet etter Medellín-møtet. Her forsøker kirkelederne gjerne å konkretisere engasjementet ut fra den lokale situasjonen⁶⁾.

2. Den Latin-Amerikanske virkeligheten.

Ifølge frigjøringsteologene selv er det den latinamerikanske virkeligheten som har skapt den teologiske refleksjonen som går under navnet frigjøringsteologi. I bøkene sine bruker de også mye tid på å skildre og analysere den latinamerikanske virkeligheten.

Den argentiniske kirkehistorikeren Enrique Dussel⁷⁾ har i sine banebrytende studier om kirkens historie i Latinamerika vist at kirken helt fra «oppdagelsen» av kontinentet var kalt til å forsvare de svake og undertrykte. Særlig de første 200 årene da kirken stilte seg på indianernes side, står fram som den epoke da kirken svarte positivt på dette kallet, og det var da den egentlige frigjøringsteologien ble født, ifølge Dussel⁸⁾.

For Latinamerika har alltid vært undertrykket. Det avgjørende problem er ikke underutvikling, men total avhengighet av utenforliggende maktsentra: først kolonimakten i Spania og Portugal, senere industriland som England og i senere tid særlig USA. Denne avhengigheten er blitt utvidet og internasjonalsert i den senere tiden da multinasjonale selskaper får stadig større innflytelse, også på det innenlandske markedet i de latinamerikanske landene. Samtidig vokser det fram et dyptgående klasseskille hvor størsteparten av befolkningen marginaliseres i forhold til samfunnsgodene og når det gjelder medbestemmelsesretten⁹⁾

Det er altså uhyre viktig å analysere det samfunnet kirken er satt i. Ofte brukes marxistisk terminologi og metode i denne analysen, og om ikke alle er like villige til å bruke denne metoden helt og fullt, vil de hevde at analysen må være dialektisk og ikke tidløs og abstrakt¹⁰⁾.

Gutierrez mener at undertrykkelsen og henholdsvis frigjøringen kan brukes på tre nivåer som imidlertid er filtret inn i hverandre:

- a) den ytre politiske, økonomiske og sosiale undertrykkelsen av store deler av befolkningen som krever politisk aksjon;
- b) den historiske prosessen som har fremmedgjort mennesket fra å forme sin egen framtid, må via en sosial revolusjon frigjøre mennesket til å stå fram som et nytt menneske i et kvalitativt bedre samfunn;
- c) i lys av det bibelske materialet ser vi at mennesket også er undertrykt av synden som er den egentlige rot til all urett og undertrykkelse, og i det samme bibelske vitnesbyrd er Kristus frigjøreren som gjør mennesket fritt til samfunn.

Disse tre sidene ved undertrykkelse/frigjøringsbegrepene er nøye knyttet sammen, og frigjøring blir det bare virkelig tale om hvor alle tre aspektene tas med. Men samtidig er den dypeste virkeliggjørelsen av frigjøring vist oss i Kristi frelsesverk¹¹⁾.

Kirken tar del i denne frigjøringsprosessen ved profetisk å påpeke den undertrykkelsen som eksisterer, men også ved å vise til det håp som den kristne tro alltid bærer i seg. Når kirken gjør dette, bør den se til at den gjør det som grasrotbevegelse og ikke ovenfra og ned. Nettopp det kan kreve en omforming av kirkens struktur og også en helt ny pastoral type. Slik uttalte en gruppe argentinske prester det i 1968:

«Vi ønsker å forplikte oss til innsats for å frigjøre de undertrykte og vil gjøre oss til ett med arbeiderklassen. Vi vil være med å søke en sosial orden som er radikalt forskjellig fra den nåværende, og som i større grad søker å virkeliggjøre rettferdigheten på en bedre måte og samtidig den solidaritet som evangeliet vitner om»¹²⁾.

3. Sentrale teologiske temata.

La oss aller først slå fast at frigjøringsteologien ikke ønsker å være et underavsnitt av sosialetikken. Frigjøringsproblematikken er ikke et nytt avsnitt til teologien, men en ny måte å drive teologi på¹³⁾. Det er den troende revolusjonæres teologi.

Teologien er derfor også satt i den nærmeste sammenheng med

den «praksis» den troende står midt oppe i. Det er en grunntese hos Gutierrez at teologien er «kritisk reflektering om praksisen»¹⁴⁾, altså forsøket på å sette den revolusjonære handling inn i en teologisk sammenheng. Teologien er dermed ikke lenger tidløs visdom eller vitenskap, men er knyttet dialektisk til historiske handlinger. Dette er en nødvendig konsekvens av inkarnasjonen, hevder Gutierrez som også henviser til Gaudium et spes som oppfordrer teologene til å finne fram til en «tidenes tegn-teologi»¹⁵⁾.

Teologi er dermed mye mer spørsmål om «ortopraksis» enn om ortodoksi¹⁶⁾. Budet om nestekjærlig tjeneste kommer først, dernest refleksjonen og teoridannelsen.

Vi skal se på noen av de sentrale teologiske temaene som vi finner i frigjøringssteologien:

a) *exodus-tradisjonen*. For å vise at frigjøringsmotivet er en sentral bibelsk tanke, tas det gjerne utgangspunkt i exodus-tradisjonen hvor Gud opptrådte i en konkret politisk undertrykkingssituasjon for å frelse og frigjøre. Det var en situasjon nesten identisk med den latinamerikanske¹⁷⁾. Frigjøringen er en politisk handling, den er bruddet med nød og slaveri, og det er begynnelsen til opprettelsen av et nytt samfunn preget av rettferdighet og broskap. Frigjøringskjemperen framstilles av Moses som sendes til et fremmedgjort folk uvillige til å høre budskapet. Selv etter overgangen ved Rødehavet drømmer de om kjøttgrytene i Egypt og må gjennomleve en vandring hvor de er objekter for en «frigjøringspedagogi» som viser dem den dypeste meningen med frigjøringen.

Samtidig legges det stor vekt på at det er skaperguden — historiens Herre — som griper inn og frelser. Det er et sentralt motiv i GT, og Gutierrez henviser særlig til Deutero-Jesaia og Salmene for å få fram enheten mellom frelse og skapelse. Viktig er det imidlertid å få fram at denne enheten har utgangspunktet i den historiske erfaring, nemlig exodus-frigjøringen¹⁸⁾.

En viktig konsekvens av dette er at det ikke kan være riktig å operere med et dualistisk historiesyn, det vil si, skille mellom en sekulær- og en frelseshistorie. Det er først i den helleniserte verden at historien er glemt, og følgen er blitt at den er blitt helt og holdent sekularisert, ja, tilogmed kirkehistorien er sekularisert. Det er derfor ikke til å undre seg over at kirken og teologien ofte er uten røtter og fremmedgjort for sin egen situasjon. «Uten historie er teologien umulig, historien er utgangspunktet og målet for enhver abstrakt behandling av enkelt-begrep. Men en slik historie omfatter

mer enn enkelte anekdoter. Det dreier seg om hellig historie, frigjøringshistorie»¹⁹⁾.

Det er ulike sider ved exodus-tradisjonen som gjerne trekkes fram. Dussel har en forkjærlighet for historien om Moses og den brennende busken i ørkenen. Der åpenbarer Gud seg som den som taler og som kaller til konkret tjeneste²⁰⁾. Gutierrez taler derimot om exodus som et faktum og om israelfolkets gudstjenesteliv som en stadig påminning om at Gud skapte kosmos ut av kaos og lot Israel vandre fra fremmed herredømme til frihet. Påskefeiringen er beste eksempel på dette²¹⁾.

Også Hugo Assmann henviser til trelldommen i Egypt og exodus²²⁾. Parallellen gir løfter i kampen for frigjøring. Men samtidig advarer han mot det han kaller en «exodus-triumfalisme» som om frigjøringen allerede var et faktum.

Og her står vi overfor noe av det problematiske ved bruken av denne delen av det GT-lige materialet. Er det tilstrekkelig å henvise til likheten når det gjelder undertrykkelse og frelsesforventning? Kan man også på samme måte som i Israels menighet vise til konkrete erfaringer i historien, og da i den latinamerikanske historien? Dersom troen står i et dialektisk forhold til denne slags frelseserfaring, da er troen noe som ennå hører framtiden til, og Gudsfolket er ikke konstituert ennå. Riktignok henvises det til forventningen og eskatologien som vesentlige bestanddeler av troen, men vi står nok her overfor avgjørende svakheter ved en overdreven bruk av exodus-tradisjonen.

Det er vel dette som ligger bak når Assmann tar avstand fra en «venstre-fundamentalisme» hvor bibelske situasjoner forsøkes satt inn i den latinamerikanske verden uten at den historiske sammenheng tas på alvor. Det trenges å finne brukbare hermeneutiske prinsipper for overføringen av det bibelske vitnesbyrd til den latinamerikanske situasjonen²³⁾.

Exodus-tradisjonen har derfor ikke den samme plass som tidligere i frigjøringsteologien, ser det ut for. I stedet får kristologien en stadig mer sentral plass.

b) *kristologien*. Hva betyr Kristus for frigjøringsprosessen i Latinamerika? Det er utgangspunktet når frigjøringsteologien skal forsøke å komme til rette med kristologien²⁴⁾. De kritiserer en kristologi som binder Kristus til sosiologiske fenomener som liturgien eller nattverdselementene. Vi mangler en relevant og samtidig autentisk kristologi, og det er virkelig behov for en slik, sier Assmann²⁵⁾.

Nå underkjenner heller ikke Gutiérrez kristologiens betydning. Historien er som Guds verk Kristus-målrettet²⁶⁾, og Kristus er den virkelige frigjøreren hvis verk er den nye skapningen²⁷⁾.

Men her står vi med en sterk følelse av at det er terminologien som forsøker å fange inn og innordne kristologien, og det er noe uforløst over forsøket på å framstille Kristus som det nye mennesket og straks identifisere den revolusjonære kjempende med det nye mennesket. Her er det virkelig behov for videre refleksjon.

Den som har arbeidet mest med kristologien fra frigjøringsteologiens ståsted, er den brasilianske munken Leonardo Boff. Boff er meget skolert, har sin doktorgrad fra Tyskland²⁸⁾, og samtidig har han en sentral stilling i den katolske kirke i Brasil hvor bøkene hans når uvanlig store opplagstall til å være av den teologiske dybde de er.

Det er i boken «Jesus Kristus — Frigjøreren» fra 1972²⁹⁾ at Boff forsøker å finne fram til en kritisk kristologi for vår egen tid. Han gir først en innføring i hva kristologi er og hvilke vanskeligheter forskningen står overfor i forsøket på å finne fram til den historiske Jesus. Likevel har forskningen stadig kunnet presentere ulike Jesus-bilder og kristologiske aksentueringer, ofte preget av den bakgrunn forskerne selv hadde. Eksempelvis kan en nevne den «psykologiske» kristologien som fulgte i kjølvannet etter Freud og Jung, eller den «politiske» kristologien som ble knyttet til den sosialetiske vekkelsen.

Boff vil ikke underkjenne ståstedets betydning, tvertimot antyder det den hermeneutiske metode som kristologien nødvendigvis må benytte seg av. «Vi kan ikke tale *om* Jesus slik som vi taler om hvilken som helst ting. Vi kan bare tale *fra* han (dvs. med utgangspunktet i han), som når vi er grepet av betydningen av hans virkelighet. Til han går vi med det vi er og det vi har, satt inn i en unngåelig historisk og sosial kontekst. Med våre egne øyne ser vi Kristus-skikkelsen og vi leser på ny de hellige tekstene som taler om han og fra han. Og med det utgangspunktet fødes en kristologi som både er tenkt og levd i Latinamerika ikledt de særtrekk som hører til her»³⁰⁾.

Hvilke særtrekk er der så som kommer til å prege den latinamerikanske kristologien? Boff nevner fem:

1. Det antropologiske element må settes foran det ekklesiologiske. Det er mennesket og ikke kirken som må frelles i Latinamerika. Kirken er som organisasjon en importert størrelse og kan bare gjenplantes i Latinamerika når latinamerikaneren får møte Kristus.

2. Det utopiske element må settes foran det faktiske. Kristologien må være framtidsrettet, ikke mot uoppnåelige illusjoner, men knyttet til troen på Kristus som den som gjør alle ting nye.
3. Det kritiske element må settes foran det dogmatiske. Det er alltid en fare for å dogmatisere det bestående og gi det skinn av å være det endelige. Det kritiske element sikrer dialog mellom troen og verden med blikket rettet framover.
4. Det sosiale må settes foran det individuelle. Det er enorme menneskemasser som lever marginalisert i dagens latinamerikanske samfunn. Det er en flukt fra denne utfordringen å forsøke å omvende enkeltpersonene for å oppnå forbedring av denne situasjonen. Kristus har kalt alle til Riket.
5. Ortopraksis må settes foran ortodoksi. Ortodoksien satte et skille mellom kristologien og etikken, og det gjorde at Kristus ble fjern fra det daglige liv. Slik var det ikke i urkirken, og vi trenger en kristologi som kan hjelpe oss å handle i våre gitte omgivelser³¹).

Den Jesus-skikkelsen som i de følgende sider presenteres, er en eksemplarisk og trossterk forkjemper for svake og undertrykte. Han lar seg ikke kue av de krefter omkring han som ikke tåler frihet og rettferdighet, selv om han til sist blir henrettet av undertrykkerne som holder han for å være en gudsbespøtter og en gerilja-kjemper. Men selv ikke døden gjør ende på han, oppstandelsen vitner om seier og håp og hans levende og personlige tilstedeværelse også i vår tid og i vår virkelighet.

Boff gir dernest en oversikt over hvordan dogmehistorien har forsøkt å gripe fatt i Kristus-begivenheten og hva den betyr for oss som troende. Men i kristologien er det ikke nok å vite hva de andre visste, Kristus kan bare komme til oss hvis vi lærer å bekjenne han i vår virkelighet og med vårt språk.

Igjen får vi noen holdepunkter på hva det vil si i den latinamerikanske konteksten:

1. Kristus er det åpenbarte mennesket og demonstrasjonen av den framtid Gud kaller menneskene til.
2. Kristus er forsoneren som overvinner gjennom tilgivelsens legende kraft alle de motsetninger som finnes menneskene imellom og i forholdet til Gud.
3. Men Kristus er også profeten som avslører urett, han er reformator, revolusjonær og frigjører. Det er imidlertid viktig å understreke at han er dette i kjærlighetens, rettferdighetens, forsoningens, håpets og Gudssamfunnets tegn.

4. Jesus Kristus er også arketyper på den perfekte personlighet som har bevissthet om seg selv, men på en måte som gjør at han er det til beste for fellesskapet.
5. Jesus Kristus er vår storebror som har solidarisert seg helt og fullt med oss.
6. Jesus er menneskenes Gud og Gud hos oss. Han har brakt Gud nær oss, og lært oss å se Gud i vår nærhet, i vår neste³²⁾.

Generelt får vi et sterkt inntrykk av at det Kristus-bildet som Boff gir oss, er temmelig idealistisk. Jesus er et forbilde som på en mystisk måte lever videre blant oss, ja vi kan nesten få inntrykk av at det mer er eksemplet enn Kristus selv som lever videre.

Og særlig når det gjelder forholdet til Jesu lidelse og død, synes det å være mye uklarhet og ufullstendighet. I en nyere bok har imidlertid Boff tatt dette temaet opp i sin fulle bredde³³⁾. Her tar han avstand fra en kristologi som utelukkende interesserer seg for enten Jesu fødsel (inkarnasjonsteologien) eller for Jesu død (offer-teologien, forsoningsteologien). Jesus er en historisk person, skal vi forstå budskapet hans, må vi holde fast på helheten av de vitnesbyrd som er gitt om han i de bibelske tekstene. Jesus levde og forkynte i en konkret historisk situasjon, og korset — for han selv og for oss — er at budskapet ikke ble tatt imot.

Det er en besnærende lik situasjon kirken opplever idag i Latin-america, hevder Boff. Også her er vi i fangenskap og lidelse, og denne situasjonen er ikke selvvalgt, men påtvunget oss av undertrykkerne³⁴⁾. Jesu forhold til lidelsen og døden blir dermed av stor betydning, ikke bare forståelsen av hvem Jesus er, men også forståelsen av ens egen situasjon.

Boff gjør seg overraskende fort ferdig med de tradisjonelle teologiske tolkningene av Jesu død. At døden skulle være en stedfortredende forsoning av Guds vrede, avviser Boff lett ved å spørre om Gud Fader kunne ha noen glede og tilfredsstillelse av en voldsom og blodig korsdød³⁵⁾.

Også her blir egentlig idealismen stående som den sentrale. Jesus tar på en forbilledlig måte også lidelsen på seg og gjør den meningsfull. Og oppstandelsen viser at dette ikke er forgjeves. I det siste kapitlet i boken som bærer overskriften «Hvordan forkynte Herren Jesu Kristi kors idag?», oppmuntres kristne i Latinamerika til håpefullt å ta på seg lidelsen og følge Jesus etter.

Man får inntrykk av at frigjøringsteologien har gjennomgått en utvikling. Tiden har vist at heller ikke revolusjonen så lett bringer

befrielse til den undertrykte. Marcuse's en-dimensjonale menneske er ikke ukjent i Latinamerika heller. Samtidig blir prisen for å stå i en revolusjonær kampsituasjon stadig høyere. Alt dette har nok ført til en viss forskyvning av interessefeltet, fra en sosiologisk preget teologi hvor samfunnsmekanismene er blitt viet størst oppmerksomhet til mer stillferdig fundering om hvordan troen kan leve og finne kraft på «en dag full av krig og hvor solen ikke er å se» som det heter i en brasiliansk protestsang.

4. Vurdering av frigjøringsteologien.

Det kan virke som dristig å presentere en vurdering av frigjøringsteologien uten nøyere å ha gått inn på sentrale temaer som ekklesiologien, etikken og ikke minst historiesynet. Men noen antydninger er vel gitt i presentasjonen av exodus-tradisjonen og av kristologien, og vi skal forsøke å komme tilbake til noe av dette i denne vurderingen.

Med første blick kan det synes som om frigjøringsteologien er en nær latinamerikansk slektning til europeiske bevegelser som håpsteologien eller revolusjonsteologien. Det er langt fra tilfellet, og frigjøringsteologene selv er de første til å benekte slektskapet.

Allerede i 1969 leverte Hugo Assmann et vektig angrep på revolusjonsteologien³⁶⁾. Den er altfor generell og abstrakt, og dermed løst fra en virkelig undertrykkelsessituasjon. Hvordan kan det tales om exodus hvis man ikke kjenner til situasjonen i Egypt? Det er en alminnelig svakhet ved den europeiske og nordamerikanske teologien at den er skrivebordsteologi siktet inn på et teologisk fagmiljø og på et avansert akademisk språk. Dikterpresten Ernesto Cardenal sier det er undertrykkernes teologi som er slik, mens frigjøringsteologien er de undertryktes teologi. «Den praktiseres ikke av profesjonelle teologer for andre profesjonelle teologer slik som den andre. Den er tvertimot frukten av menighetens refleksjon og skapt av menn og kvinner som tilhører de revolusjonære samfunn. Og det er for disse samfunn den er skapt. Vanligvis presenteres ikke denne teologien i tykke bøker, men i små hefter, enkle trykksaker, stensilerte ark»³⁷⁾.

Så stor er skepsisen mot alt som kommer fra Europa, at en teolog som Joseph Comblin skal ha sagt at «enhver latinamerikaner som har studert i Europa, må behandles for forgiftning før han er i

stand til å begynne å handle igjen»³⁸⁾.

Hva er derfor hjelpen i en revolusjonsteologi som ikke tar et eneste konkret politisk standpunkt, og som i akademisk redsel for å bli trengt opp i et eventuelt hjørne av intellektuelle motstandere, avgrenser seg i den grad i alle mulige retninger slik at hele teologien blir handlingslammet.

For frigjøringsteologene blir det en og samme sak om det er Moltmanns håpsteologi, Metz's politiske teologi eller revolusjonsteologien med selveste Shaul i spissen. De gjør alle den samme feilen å isolere spørsmålet om ansvarlig handling i verden til å bli et særkapittel i den teologiske framstillingen. Frigjøringsteologene derimot er opptatt av å finne fram til den teologi som er meningsfull for den troende som lever i en revolusjonær verden.

Denne vesle kontroversen henger også utvilsomt sammen med det faktum at frigjøringsteologien er preget av katolsk teologi og vel neppe er tenkbar på protestantisk mark. Det kan stilles spørsmål om fremragende teologer som Rubem Alves og Jose Miguez Bonino er frigjøringsteologer om de aldri så mye er latinamerikanere. At de er opptatt av frigjøringen som politisk og teologisk problem, er det ingen tvil om, men de vil nok gå helt andre veier både i analysen og i forsøkene på å finne veier ut av de teologiske flokene. I det store og hele preges nemlig frigjøringsteologene av tradisjonell katolsk teologi. Vi skal ta for oss et par eksempler hvor vi ser dette tydeligst:

Det er kanskje lettest å starte med forståelsen av frelsen som gjerne er universalistisk, alt og alle omfattes av Kristi Herredømme. På protestantisk mark — og særlig innen lutherdommen med den sterke betoning av toregimentslæren — vil en slik teologi normalt ta form av en horisontal sekulærteologi. Innen katolsk teologi er det ikke slik, her behøver man ikke nødvendigvis sette et strengt skille mellom kirken og verden, og derfor spørres det heller ikke så ofte om hvor legitimt det er for kirken å bekymre seg om de ting som hører verden til³⁹⁾.

Det samme gjelder i synet på kirken. Radikale protestantiske teologer har nokså lett for å avskrive kirken og alt dens vesen når de skal forsøke å skissere konsekvensene av et ansvarlig forhold til verden. Da blir gjerne liturgi og bønn tegn på flukt og fremmedgjøring. Ingenting kunne være fjernere fra frigjøringsteologien enn nettopp en slik tanke. Nettopp i fromhetslivet og i sakramentet holdes de fast i troen på at Guds frelse gjelder alle mennesker og at Gud har kalt dem til tjeneste. Et sentralt kapittel i Gutiérrez's bok

omhandler nettopp dette, og kirken kalles der «historiens sakrament»⁴⁰⁾.

At «ortopraksis» stilles foran den rette lære i viktighet, er også en naturlig konsekvens av tilknytningen til den katolske tradisjon hvor forholdet mellom tro og gjerninger ikke alltid er blitt behandlet med samme viktighet som for eksempel innen lutherdommen. Boff innrømmer åpent at han er orientert av den fransiskanske tradisjonen hvor etterfølgelsen er vesentligere enn ettertenkningen⁴¹⁾.

Enhver vurdering av frigjøringsteologien må nødvendigvis ha denne tilknytningen til den katolske verden for øyet, og denne tilknytningen gjelder ikke bare preget av katolsk teologisk tenkning, men også bundetheten til katolsk fromhetsliv på den ene siden og til samfunnsmodeller som er gjennomsyret av den katolske kirke på den andre siden.

Det ville være forfeilet å bedømme frigjøringsteologien som et ferdig og avsluttet teologisk system. Bevegelsen sikter ikke inn på det. Samtidig har dens talsmenn en klar forståelse av at de er underveis i refleksjonen av de handlinger de står midt oppe i. Kanskje begir de seg iblant inn på nye og uprøvde veier, men det er evangeliet som tvinger dem til å gå videre og heller feile iblant. Det finnes ennå kapitler i teologien som det gjenstår å skrive...⁴²⁾

Det er i den sammenhengen at vi skal se den noe eklektiske bruken av Bibelen. Det samme gjelder den forkjærligheten som vises for visse temata.

Mange vil ha vanskelig for å følge frigjøringsteologene i deres forståelse av historien hvor tilknytningen til marxismen iblant blir for sterk for mange. Også politisk tar de fleste konsekvensen av sin kritikk av den europeiske politiske teologi og dens mangel på standpunkter. De fleste er talsmenn for en eller annen form for sosialisme, men de understreker gjerne at den må preges av den latinamerikanske virkeligheten og ikke være et import-produkt som fører til ny undertrykkelse. Bruken av vold er det uenighet om. De fleste mener at undertrykkerne alt anvender en institusjonalisert form for vold, og noen mener at gjenvold er uunngåelig. Men også her er det tale om en utvikling, og stadig færre tror på voldsbruk som vei og middel i kampen for virkelig frigjøring.

Som hermeneutisk metode har frigjøringsteologien hatt en fantastisk virkning og har maktet å omskape katolsk teologi på en måte slik at den ikke lenger er en fremmed og undertrykkende samfunnsfaktor, men er blitt en levende bestanddel av den latinamerikanske

virkeligheten. Slik henger den på det nøyeste sammen med den fornyelsen som preger dagens latinamerikanske katolske kirke.

5. Perspektiv.

Det er ikke uventet om frigjøringsteologien vil finne nye former og nye temata underveis i bestrebelsen på å gjenspeile teologisk den latinamerikanske virkeligheten. Bevegelsens framtid er i første rekke knyttet til spørsmålet om hvorvidt den virkelig knyttes til den offisielle katolske kirke på kontinentet.

Mye peker på at den har fått et solid fotfeste. Medellindokumentene og mange andre kirkelige uttalelser er tegn på det. Men det er også krefter i sving som forsøker å demme opp mot denne innflytelsen. Den tredje CELAM-konferansen som avholdes i Puebla i Mexico i oktober 1978 vil utvilsomt gi en pekepinn om hvilken retning vinden blåser, Forhåndsdokumentene til dette møtet gir inntrykk av at det går i retning av en viss innstramming.⁴³⁾

Men vel så viktig er det som skjer på det lokale plan, i enkeltmenighetene. Her får basis-menighet-tanken stadig større tilslutning, og det betyr en total omforming av kirken fra å være en prestedominert kald institusjon til å bli et fellesskap av troende mennesker.

Vi har hevdet at frigjøringsteologien slik vi møter den i Latinamerika, er en katolsk teologi og bør forstås innen den teologiske pluralisme som eksisterer innen den katolske kirke. Men på den annen side ser vi at også protestantiske kirkesamfunn lar seg påvirke av denne fornyelsen i den katolske kristenheten. Ettersom de evangeliske kirkesamfunnene ikke kjenner den samme pluralismen som den katolske kirken gjør, kan det ofte føre til konflikter når en slik påvirkning finner sted. Det er mange tilfeller på splittelse og ute-stengning fra fellesskapet. Presbyterianeren Rubem Alves er et tilfelle, selv om den situasjonen også er preget av andre problemer.

I den lutherske kirken i Brasil merker vi òg sterkt innflytelsen fra frigjøringsteologien⁴⁴⁾. I 1977 brøt en gruppe studenter ved det teologiske fakultetet i São Leopoldo av studiet og anklaget kirken for å produsere sakramentforvaltere. I stedet ville de gå inn i slummen. Å leve der er et virkelig teologisk studium, hevdet de.

Om ikke alle går like langt, er det ikke vanskelig å spore en påvirkning både i terminologien og i te ma interessen. Det er vel neppe tilfeldig at den homiletiske hjelpeboken som de tre siste årene er utgitt av en gruppe knyttet til fakultetet i São Leopoldo, er kalt

«Proclamar libertação» (Rope ut frigjøring).

Stort sett fortaper protestantene seg lettere i dennesidig aktivisme enn hva er tilfellet med katolikkene når de forsøker å gå den vanskelige vei frigjøringsteologien kaller en til. Det henger vel sammen med det faktum at protestantene jevnt over ikke har den åndelig ballast som katolikkene har med sitt regelmessige og vel disiplinerte fromhetsliv.

Det skal bli spennende å se hvilken vei frigjøringsteologien tar, og hvilken plass den med tiden kan få i de ikke-katolske kirkesamfunn. Bare framtiden kan svare på det, men så er det også noe framtidrettet ved frigjøringsteologien. Det er vel ikke for ingenting at Gutiérrez har gitt boken om frigjøringsteologien undertittelen «Perspektiv»

Noter

1. *Gustavo Gutiérrez*: «Evangelho e práxis de libertação» (Evangelium og frigjøringspraksis) i: *Fe cristã e transformacao social na America Latina. Encontro de «El Escorial» 1972* (Kristentroen og den sosiale forandringen i Latinamerika. El Escorial – møtet 1972.) Portugisisk utgave, Vozes Petrópolis, Brasil, 1977 – side 218.
2. Artikkelen «Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution» i: *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, München 1969.
3. Opprinnelig utgitt i Frankrike i 1967, på norsk: *Regis Debray*: «Revolusjon». Pax forlag, Oslo 1968.
4. *Gustavo Gutiérrez*: «Teología de la liberación, Perspectivas» CEP, Lima (Peru) 1971. Engelsk utgave: «A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation». SCM Press, London 1974, s. 34.
5. Fullstendige tekster på engelsk: «The Church in the Present Day Transformation of Latin America in the Light of the Council» edited by *Louis Michael Colonese*. Latin America Division of United States Catholic Conference, Wash. D.C. Vol. I, Position Papers; Vol. II, Conclusions.
6. En helt fersk uttalelse fra den brasilianske biskopskonferanse (CNBB) er oversatt og utgitt av Kirkens Informasjonstjeneste: «Vold og usikkerhet i Brasil».
7. Hovedverket hans er den latinamerikanske kirkehistorien «Historia de la Iglesia en America Latina, coloniaje y liberación (1492--1973)», Nova Terra, Barcelona 1974. På engelsk foreligger en syntese av synspunktene hans: «History and the Theology of Liberation. A Latin American Perspective», Orbis Books, Maryknoll N.Y. 1976.
8. *Dussel*, «Fe Cristã e transformação social na America Latina», s. 63.
9. Se den detaljerte framstillingen hos *André Gunder Frank*: «Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil», New York and London: Monthly Review Press, 1967. Se også *Gutiérrez*: «A Theology of Liberation», chapter six, «The Process of Liberation in Latin America», s. 81–99.

10. Se f.eks. *Dussel*, «History and Theology of Liberation», s. 145.
11. *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 36–37.
12. *Ibid.* s. 110 Jmf. hele avsnittet s. 108–119 og konklusjonen i *Dussel*, «History and the Theology of Liberation», s. 157–170.
13. *Ernesto Cardenal* i forordet til *Hugo Assmann*: «Practical Theology of Liberation», Search Press, London, 1975, s. 2–3 og *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 15.
14. *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 6ff.
15. *Ibid.* s. 17, note 29.
16. *Ibid.* s. 10.
17. *Ibid.* s. 155.
18. *Ibid.* s. 153ff.
19. *Dussel*, «History and the Theology of Liberation», s. 28.
20. *Ibid.* s. 2–4.
21. *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 158.
22. *Assmann*, «Practical Theology of Liberation», s. 66.
23. *Ibid.* s. 104.
24. *Ibid.* s. 103.
25. *Ibid.* s. 104.
26. *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 153.
27. *Ibid.* s. 158.
28. «Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das Zweite Vatikan Konzil», Paderborn, 1972.
29. «Jesus Cristo Libertador», Vozes, Petrópolis (Brasil), 1972.
30. *Ibid.* s. 56.
31. *Ibid.* s. 57–60.
32. *Ibid.* s. 254–265.
33. «Paixão de Cristo – Paixão do mundo» (Kristi lidelse – verdens lidelse), Vozes, Petrópolis, 1977.
34. *Ibid.* s. 7.
35. *Ibid.* s. 114.
36. «Diskussion zur «Theologie der Revolution»», Chr Kaiser Verlag, München, 1969, i artikkelen: «Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution».
37. I forordet til *Assmann*: «Practical Theology of Liberation», s. 3.
38. Sitert av *Assmann*, «Practical Theology of Liberation», s. 56.
39. *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 72 og s. 153.
40. *Ibid.* s. 255.
41. *Boff*, «Paixão de Cristo – Paixão do mundo», s. 8.
42. *Gutiérrez*, «A Theology of Liberation», s. 272.
43. «Puebla-møtet ble utsatt på grunn av pavevalgene og ble gjennomført i tiden 27. januar til 13. februar 1979.»
44. Jmf. *Nordstokke*, «Immigrantkirke og identitetskrise», i Norsk Tidsskrift for misjon, 2/1978, særlig s. 82f.