

Misjonskontinentet Latin-Amerika II

AV NILS E. BLOCH-HOELL

Latinamerikansk teologi

For noen årtier tilbake ville det neppe ha vært mulig å skrive om noen spesiell latinamerikansk teologi. Man kunne rimeligvis også finne dyktige, og trolig fremragende latinamerikanske teologer. Men sett under ett later det til at det ble produsert og forelest lite av original teologi i denne delen av verden. Det gjelder både katolsk og protestantisk teologi. Det må antas at de protestantiske minoritetskirker stod svakest også når det gjelder teologisk forskning og undervisning. Dette har de protestantiske kirkene prøvd å trekke konsekvensene av og har flere steder samarbeidet på tvers av konfesjonsgrensene for å utnytte ressursene til en best mulig teologisk utdanning.

Et eksempel er *Seminario Biblico Latino-americano i San José, Costa Rica*. Det hadde i 1976 127 studenter fra 18 nasjoner. Studentene representerte over 30 denominasjoner, og lærerne var misjonærer for kirker som the United Presbyterian Church, the United Methodist Church, the Disciples of Christ, the Mennonite Church og the United Church of Christ. Seminaret hadde et visst samarbeid med to universiteter i Costa Rica. Men vi ville nok regne med at nivået ligger i bibelskolekategorien. Det gjelder så avgjort også et studiesenter i samme by *Centro Evangelico Latino-americano de Estudio Pastorales*, som ledes av den politisk radikale, konservativ evangeliske Orlando E. Costas som også leder et evangeliseringsprogram (Evangelism in Depth).

I Mexico City finner vi et teologisk senter med atskillig større pretensjoner, nemlig *Instituto Internacional de Estudios Teológica de Mexico*.

Tidligere hadde man i Mexico C. fem små seminarer. Disse slo seg sammen i 1965 og kjøpte en stor eiendom på en høyde i utkanten av byen. Både American Lutheran Church (fra 1947) og Missouri Synoden (noen år før) driver misjon i Mexico, og 95 % av budsjettet for det teologiske seminaret dekkes av amerikanske penger.

Fakultetet har 22 lærere, de fleste timelærere. Jeg hadde lange samtaler med flere av professorene den uken jeg bodde på seminaret, særlig med to fra ALC og en fra Missouri. De hadde sine master degrees, og jeg vil anta at de i Norge ville ha fått status som universitetslektor eller amanuenser. To hadde doktorgrad. En av dem hadde studert bibelvitenskap ved Gregoriana-universitetet i Roma. Flere av lærerne var tidligere misjonærer i Guatemala eller andre latinamerikanske land. Undervisningen førte frem til baccalaur- eller lisensiatgrad, og lå på universitetsnivå. Men det mest interessante ved *Instituto Internacional* er at den er et samarbeidsakademi for en rekke land og for flere denominasjoner, lutherske (til og med Missouri!), reformert, anglikansk og baptistisk. Og det kunne også komme metodister og kongregasjonalister i studentflokken. De fleste kurs var felles for alle studenter (maksimum 70, hvorav 20 lutherske), men i dogmatikk hadde man atskilte kurs. En del av undervisningen var basert på *extension courses*, brevskole, ofte kombinert med korte, intensive forelesningskurser. De opplysninger jeg har fra andre latinamerikanske land, tyder på at den lutherske presteutdannelsen ligger på det høyeste akademiske plan av det som tilbys av protestanter. Dette gjelder ikke minst Brasil, der forøvrig presbyterianerne har et stort seminar. Den katolske kirkes presteutdanning var frem til det annet Vatikankonsil helt tradisjonell, men maktet på langt nær å forsyne Latin-Amerika med tilstrekkelig mange prester. Den katolske presteutdanning i Latin-Amerika er åpenbart ikke så enhetlig som tidligere, men jeg har ikke grunnlag for å gi en generell karakteristik av den. I stedet vil vi se litt på det som i nyere tid er blitt Latin-Amerikas bidrag til teologihistorien: *Teologia de la liberacion*, frigjøringssteologien. Den har lengre røtter enn man vanlig tenker.

Det har helt fra 1500-tallet av (de las Casas) eksistert «frigjøringssteologer» i Latin-Amerika. I snart hundre år har sosialt engasjerte prester også i Latin-Amerika mottatt inspirasjon fra pavelige rundskriv om sosialetikk. Det begynte med Leo XIII's *Rerum Novarum* av 1891 og fortsatte i vår tid med Johannes XXIII's *Mater et magistra* av 1961 og *Pacem in terris* av 1963 og med Paul VI's *Populorum progressio* av 1967. Også flere av dokumentene fra det annet Vatikankonsil var med på å åpne for en ny teologi og en ny sosialetisk holdning.

Som introduksjon til en skisse av frigjøringssteologien vil jeg omtale to nøkkelpersoner i vår tids latinamerikanske kirkebilde.

Den romersk-katolske geriljapresten *Camilo Torres* var sønn av en professor i medisin i Bogotá i Colombia. Torres ble presteviet i 1954 og fikk etterutdannelse som sosiolog med doktorgrad fra Louvain. Han ble professor i Bogotá og samtidig studentprest. Torres fikk i 1962 avskjed som professor fordi han hadde støttet studenter som var bortvist (relegert) fra universitetet. Hans kirkelige overordnede forbød ham inntil videre å drive politisk virksomhet. Torres var lydige og tok tjeneste som kapellan. Men ved valgene i 1964 gikk han likevel for alvor inn i politikken. Han samlet til å begynne med venstrefløyen i det sosialdemokratiske parti sammen med kommunister av russisk (cubansk) og maoistisk retning. Men enheten brast da Torres i 1966 besluttet å boikotte valgene. Han skrev da til sin biskop og bad om å bli løst fra sine prestelige funksjoner. Torres skrev blant annet: «I kirkens aktuelle situasjon er det umulig for meg å fortsette å utføre mitt prestekall under de sedvanlige former. Jeg oppgir en av de rettigheter som jeg verdsetter høyest, nemlig å feire nattverd. Jeg vil først skape de betingelser som må oppfylles for å gjøre den kristne gudstjeneste mer ekte. Nestekjærligheten må realiseres først. Vi må gi de sultne brød, kle dem som er nakne, og dette må gjøres gjennom politisk kamp.»

Ved en annen anledning skrev Torres: «Det er mest sannsynlig at det vil være marxister som påtar seg ledelsen (nemlig av den økonomiske planlegging i de fattige landene). I det tilfelle bør den kristne samarbeide i den utstrekning hans moralske prinsipper tillater ham det og ut fra plikten til å unngå større onder og ønsket om å søke det almene vel.»

Torres valgte å slutte seg til geriljaen og ble drept i en trefning den 15. februar 1966. Men bare to-tre prester fulgte Torres' eksempel, og geriljaen har ikke oppnådd registrerbare resultater i Colombia. Det er bare få reformprester i det sterkt konservative Colombia, men 49 av dem pluss en biskop undertegnet den reformkrevende Golcondaerklæringen i 1969.

Torres er sammenlignet med de gammeltestamentlige domsprofeter. Og sant nok, vi kjenner igjen det kompromissløse etiske alvor og forsvaret for de undertrykte. Men forskjellene synes større enn likhetene. G. T.'s profeter *advarte* gjerne mot militærallianser og våpenbruk, og de talte i *Jahves* navn for folket, men ikke i *folkets* navn, slik Torres så patetisk mente å gjøre: «Nå er tiden kommet da folket ikke mer tror på noe. Folket tror ikke på valgene. Folket mener at de legale muligheter er uttømte. Folket vet at bare den

væpnede kamp står tilbake. Folket er parat til å risikere sitt liv, forat den neste generasjon i vårt folk skal få utdannelse, tak over hodet, mat og først og fremst den menneskelige verdighet.»

Motiveringen hos Torres til å delta i væpnet revolusjon var tydeligvis overbevisningen om det politisk hensiktsmessige, ikke eksplisitt teologisk begrunnet. Han valgte det som han så som det minste av de to onder. Det minste onde omfattet tap av menneskeliv og det å ta andres liv, mulig tap av tillit til kirkens tjenere på grunn av deres deltagelse i voldshandlinger og høyere prioritering av strukturforandringer i samfunnet enn å fortsette preste- og undervisningstjeneste i et land der prester er stor mangelvare. Torres' valg må sannelig ha vært pinefullt, men han må for det første ha trodd at våpenmakt skulle sikre sosial rettferdighet. For det annet må han ha antatt at han bare kunne gjøre rett preste-tjeneste når han ble akseptert politisk. Den andre symbolskikkelsen i Latin-Amerikas kirkebilde er dom *Helder Camara* (f. 1909), erkebiskop av Olinda og Recife i det nordøstlige Brasil. Camara har vært utsatt for attentatforsøk, og to av hans nærmeste medarbeidere er blitt torturert og myrdet. Camara er åpenbart sett på som en farlig mann. Selv oppfatter den «røde biskop» seg som forkjemper for fred. Han ble som kjent tildelt «Folkets fredspris» i 1974.

«Jeg respekterer de mennesker som i sin samvittighet føler seg forpliktet til å gå inn for det væpnede oppgjør . . . den revolusjonære maktanvendelse,» skrev Camara i 1968, og han sa videre: «Mitt personlige kall er å være fredens pilegrim, som pave Paul 6. Personlig foretrekker jeg tusen ganger å bli drept enn selv å drepe.» Camara fremhever den vel kjente erfaring om vold som avler vold og kaller dette for *voldens spiral*. (*Helder Camara, Vold – Løsning eller tragedie*, Oslo 1970.) Folket må gjøres politisk bevisst før reformene kan komme. Uansett Camaras standpunkt som ung er det tydelig at han nå tenker i demokratiske kategorier. Hans nøkkelord, som også brukes av frigjøringsteologien, er *bevisstgjøring*, som så skal føre til «demokratisk sosialisme». Derfor leder Camara og hans medarbeidere ikke bare katastrofehjelp, men driver politisk opplysning og prøver å organisere fagforbund. Camara sier det slik: «Det er en bestemt mentalitet vi må til livs. Den som reduserer hele problemet om sult og elendighet i verden til et spørsmål om nødhjelp. – Det vi må arbeide for er innførelsen av sosial rettferdighet, ikke bare innenfor det enkelte land, men også landene i mellom i en internasjonal rettferdighet.»

Den lille dynamiske erkebiskopen av Olinda og Recife imponerer ikke ved sin originale tenkning, men han gjør inntrykk ved sitt uredde engasjement ved det anliggende han står for, og ved sin fransiskanske, uaffektete enkelhet. Hans taler og opptreden har vært med på å skape frigjøringsteologien. Denne teologiske retning er gått ut fra Latin-Amerika, men har mottatt sterke impulser fra en nordamerikaner som Richard Shaull og fra europeere som Pierre Teilhard de Chardin og Johannes Metz og fra protestantene Jürgen Moltmann og Wolfhart Pannenberg og utvilsomt fra Karl Marx. Både russisk og kinesisk kommunisme har spilt og spiller stor rolle i Latin-Amerika. Det er klart at beretningene og mytene om revolusjonshelter som Fidel Castro og Che Guevara har virket som opinionspress i retning av en revolusjonær aksjonsteologi. Men det som egentlig har skapt frigjøringsteologien er *situasjonen* i Latin-Amerika, den enorme fattigdommen, ufriheten, mangelen på menneskeverdige levekår.

Vi skal imidlertid merke oss at frigjøringsteologi ikke er det samme som det vi kan kalle «gerilja-teologi». Den legitimerer ikke uten videre geriljakrig. Geriljaen spiller ellers neppe så stor rolle i Latin-Amerika som radikale kretser i Europa synes å mene. I de fleste land i Latin-Amerika merkes geriljaen ikke, om den i det hele finnes. Mest virksom har den vel vært i Chile, Guatemala og Peru, lokalt også i Argentina, Brasil, Colombia og Paraguay. Den blir møtt med hårde mottiltak som også kan gå ut over folk utenom geriljaen.

Som teologisk retning begynte frigjøringsteologien ca. 1962. Det må understrekes at frigjøringsteologien ikke er helt enhetlig, og det er ikke mulig mens den fremdeles er under utvikling å gi et fullstendig og adekvat bilde av den, slett ikke i en tidsskriftsartikkel. Vi vil her holde oss til fire representanter for den og supplere fremstillingen med en kort og kritisk kommentar av en meksikansk pinsevenn.

Gustavo Gutierrez, romersk katolsk teologiprofessor i Lima i Peru, er en av opphavsmennene til frigjøringsteologien og en av dens fremste representanter. Takket være blant annet Gutierrez kom det i Peru til et brudd mellom hierarkiet og den herskende klasse i 1968, etter en utvikling som tok til ca. fem år tidligere. I 1968 sendte en gruppe prester med kardinalens støtte ut en erklæring om sosial urett, den skjeve fordeling av jorden og det mangelfulle undervisningssystem. Med dette startet en bred sosial-

etisk retning i Peru. Samme år ble det også grunnlagt et kontor for sosial informasjon, *Officina Nacional de Informacion Social* med en jesuitt som leder og med tilslutning fra ca. 20 prosent av pres-tene. Dette er en av de «bevisstgjøringsinstitusjoner» som spiller så avgjørende rolle i Latin-Amerika. Lignende institusjoner for studenter og annen ungdom finnes i Peru og i andre land. (Et av dem er det økumeniske senter i Mexico C.) – Det kan nevnes at kvinnene i Peru, som ellers i Latin-Amerika, er de religiøst mest konservative. Noen amerikanske Maryknoll-søstre er blitt peru-vianske statsborgere og øver atskillig innflytelse.

Gutierrez har skrevet flere bøker om frigjøringsteologi, blant annet den grunnleggende: *Teologia de la Liberacion*, Lima 1971. Innflytelsen fra Gutierrez strekker seg langt ut over Perus grenser.

Gutierrez vil erstatte ordene *underutviklet* og *utvikling* med *undertrykket* og *frigjøring*. – Og vi må medgi at *underutviklet* har en uheldig odios klang. Undertrykkelse og frigjøring har på sin side en politisk kampvalør som kan egge til motaggresjon, men som tross alt går på et faktisk bestående forhold.

Man er, sier Gutierrez med en forenkling som ofte er karakteris-tisk for politiske utsagn, enten undertrykker eller undertrykket. Og Gutierrez fortsetter: «Kristi frigjøring fra synd legitimerer en kamp for sosial frigjøring. Å kjempe for frigjøring er mer enn å overvinne den økonomiske, politiske og sosiale avhengighet.» Det gjelder å skape et fremtidig samfunn der menneskene er frie fra alle åk og er herre over sin egen skjebne. En slik målsetting kan man vanskelig være uenig i. Men kritiske spørsmål reiser seg hos den nøkterne tenker: Hvor finnes en slik samfunnsmodell realisert? Og hvor finnes det menneske som, teologisk, sosiologisk og psyko-logisk betraktet er «fri fra alle åk og herre over sin egen skjebne»? Jeg vil tilføye at den nøkterne motforestilling ikke må frita en fra å ta del i kampen for menneskets frigjøring.

Kristi forløsning, sier Gutierrez, omfatter alle aspekter av men-sket. Skapelsen er en del av frelsesprosessen, av Guds selv-meddelelse til oss. Historien er forlengelsen av skapelsen. – Vi må da si at ordet skapelse er brukt i sterkt utvidet betydning. Skaperen er også den Gud som frelser, fremheves det videre med rette. Guti-errez oppfatter Kristi verk som skapelse, (en tanke som O. Halles-by også hevdet med termen «fortsatt skapelse»), og skildres i ska-pelsessammenheng (Joh. 1). Gutierrez understreker G. T.'s eskato-logiske løfter. Profetene forkynner et fremtidig fredsrrike, men

forutsetningene for fred er rettferdighet og straff for undertrykkelse (Jes. 32, 17). Fremtiden skal være et liv uten frykt, (Jes. 65, 22). Å kjempe for rettferdighet er å forberede Rikets komme. – Vi må si at «Riket» da er tolket i politiske kategorier i et symbolsprog som er hentet fra gammeltestamentlig eskatologi. – Frelsen angår hele mennesket. Kjærligheten eksisterer bare inkarnert i menneskelig kjærlighet. For å engasjere seg kreves tro på fremtiden, heter det. Vi må si at da synes troen på resultater å oppfattes som en bestanddel av kjærligheten. Det er en tanke jeg ikke kan slutte meg til. Kjærligheten er selvsagt interessert i resultater, men den er ikke betinget av dem eller ensidig motivert av dem. Utsagnene av Gutierrez gir tydelig uttrykk for det såkalte utopiske element i frigjøringsteologien.

«Bibelen taler mer om et kollektivt enn om et individuelt samfunn med Gud», hevder Gutierrez, som da åpenbart i hovedsaken bygger på G. T. – En annen sak er at den politiske teologi, medregnet frigjøringsteologien, er et betimelig korrektiv til den moderne privatisering av religionen. I siste kapittel sier Gutierrez at oppdagelsen av at det finnes en universell mulighet til frelse har endret måten å oppfatte kristen misjon på. Til dette må det sies at «universiell frelse» er et meget diffust uttrykk som trenger nærmere presisering. Det forekommer meg at Gutierrez konstruerer en kunstig motsetning når han sier at kirken ikke lenger må være et sted for frelse, men den må også være samfunnskritisk – Kirken må alltid være begge deler. – Men Gutierrez' utsagn har tydeligvis i første rekke adresse til en kirke som i århundrer, mer eller mindre nødtvungent har forsømt sin samfunnskritiske funksjon. På samme historiske bakgrunn må det sees når Gutierrez uttaler at kirken i Latin-Amerika lever i den sosiale revolusjons verden og at den derfor må leve i solidarisk fattigdom. I tilslutning til en annen frigjøringsteolog, Hugo Assmann hevder Gutierrez at «det er ingen sannhet utenfor eller ved siden av de konkrete historiske begivenheter som mennesker er involvert i.»

Gutierrez avviser at kirken i sitt forhold til samfunnsspørsmål bare skal la seg lede av naturlig etikk og de såkalte kristne hovedprinsipper. «Uten historiske frigjøringsbegivenheter ville det ikke bli noen vekst i Riket», sier Gutierrez, som tydeligvis er sterkt influert av et marxistisk materialistisk syn på historien. Hans våpen er marxisme, sosialisme og den utopiske visjon, alt tolket ut fra en sosialetisk, symbolsk forståelse av G. T.

En annen revolusjons- og frigjøringssteolog er den argentinske metodisten professor *José Miguez Bonino*. Han gir, i tilslutning til Thomas G. Sanders, en enkel og treffende definisjon på hva frigjøringssteologien er, nemlig «en etisk teologi som har vokst frem av en sosial bevissthet og ønsket om å handle.» Bonino avviser marxistisk dogmatisme og konkrete samfunnsmodeller som Cuba, men hevder at teologiens utgangspunkt må være den historiske situasjon og må begynne med praksis. «Rather action is itself the truth. Truth is at the level of history, not in the realm of ideas.» Bonino går inn for en *nasjonal* sosialisme og vil demaskere «establishment-teologien». Nasjonal sosialisme finnes det mange utgaver av både i Europa (bl. a. Jugoslavia) og i Afrika (Tanzania). Demaskeringen, det vil si *påvisningen* av på hvilken måte teologien har vært og er preget av dens utøveres sosiale bakgrunn og tilhørighet, synes jeg ikke har lyktes for Bonino. At en slik sammenheng kan påvises, er etter min mening hevet over tvil, men sammenhengen må gjelde uansett om teologene (eller andre forskere) kommer fra det ene eller det annet sosiale miljø. Hovedbegrepet for Bonino, frigjøring, har først og fremst et politisk og økonomisk innhold, og «Guds fremtid» er neppe eskatologisk tenkt, men snarere det fremtidssamfunn som er i overensstemmelse med Guds vilje, slik frigjøringssteologene oppfatter denne.

Bonino sier at frigjøringssteologien er «dypt polemisk», og teologien blir på en måte «en kritisk refleksjon over en historisk praksis». Han står da i fare for å forveksle teologien med en av dens hjelpedisipliner, religionssosiologien, hvor viktig den siste enn måtte være, ikke minst som forståelsesnøkkel til kirkehistorisk metode.

Bonino henviser til Marx og Freud og sier at enhver teologi som kommer fra den rike verden må sees på med mistanke, idet vi må spørre hvilken praksis den fremmer og legitimerer. Det siste synspunktet *kan* selvsagt utarte til opportunisme, men det kan også utformes som en pragmatisk etikk i harmoni med NT's regel om at treet skal vurderes etter dets frukter. Det er visse handlinger, forsettigheter og holdninger som er uforenlige med kristen tro. Det innebærer i den latinamerikanske situasjon at kirken bør medvirke til en forandring av de sosiale strukturer. Kirken må likevel i sitt konkrete sosialetiske engasjement ikke glemme forholdet mellom lov og evangelium, tro og gjerninger. «En god mann gjør gode gjerninger, men gode gjerninger gjør ikke en mann god.» (Luther) Og den må fremfor alt fastholde at evangeliets kjerne er den kors-

festede og oppstandne Jesus Kristus, og at vi møter denne nådens Herre og frelser, som rettferdiggjør av nåde alene ved tro, gjennom Ordet og sakramentene.

Når det derfor kan hevdes i Latin-Amerika idag at «Kristus er Che Guevara» og at revolusjon og frigjøring er en legitim oversettelse av evangeliet, da blander man, især i det første utsagnet, sammen lov og evangelium.

Vi møter Kristus som utfordring til holdning og handling i ethvert menneske som trenger vår hjelp, i enhver samfunnsordning som trenger å bevares, reformeres eller skiftes ut. I alt dette virkeliggjøres Guds rike. Men med alt dette er ikke *evangeliet* forkynt, bare illustrert.

For frigjøringsteologien er ensidigheten blitt et prinsipp. Og kriteriet er ikke rett-troenhet (ortodoksi), men rett praksis. Bak det hele merker man innflytelsen fra både Karl Barth og visse aspekter ved Vaticanum II. Men man støtter seg også til Marx som med henblikk på Feuerbach sa: «Teologien må slutte med å fortolke verden. Oppgaven er å forandre verden.» Man får inntrykk av at frigjøringsteologien i stor grad erstatter det nytestamentlig-eskatologiske med det gammeltestamentlig inspirerte futurisk sosiale. Dette inntrykket bekreftes av den chilenske katolske teologen *Pablo Richard* i et foredrag fra 1976. (*Latin-American Theology of Liberation. European Theology Challenged by the World-Wide Church.* Conf. of Europ. Churches Occasional Paper No 8, Geneva 1976 s. 30 ff.) Richard sier bl. a.: «Frigjøringsteologien er latin-amerikansk fordi frigjøring er den dypeste, mest menneskelige, mest kristne og mest latin-amerikanske kamp i Latin-Amerika.» «Vi har oppdaget vår latin-amerikanske identitet fordi vi har oppdaget vår avhengighet og underutvikling, frembrakt av det imperialistiske og kapitalistiske herredømme over vårt kontinent. Vår teologi er ikke antieuropeisk a priori, men anti-imperialistisk.» Den bitre lidenskap som frigjøringsteologien er båret av blir høyst forståelig når man husker at intet område har vært så lenge koloni-undertrykket som dette kontinent. Richard går inn for at frigjøringsteologien skal befri den etablerte teologi fra det preg som den ledende klasse har gitt den. Richard sier at frigjøringsteologien foretrekker den induktive metode fremfor den deduktive. «Den deduktive metode i teologien starter med det som er åpenbarings kjennsgjerning (the datum of revelation) for å gi virkeligheten mening eller fortolkning. Den induktive metode i teologien starter

med en analyse av virkeligheten i en søken etter en mening med eller en fortolkning av åpenbaringsinnholdet.» «F.eks. den historiske begrunnelse for institusjonen «kirke» skal ikke bare forstås ut fra dens karakter som sakrament eller synlig Kristus-tegn.»

Det hevdes at den induktive teologi har en enorm verdi også fordi den gir uttrykk for den profetiske strøm som fornyer kirken i dag. Men frigjøringsteologien går ikke egentlig ut på å analysere, men på å omforme virkeligheten. Den induktive metode er derfor bare brukbar på det forberedende stadium. Frigjøringsteologien går ut på *praksis*, eller den er praksis.

Pablo Richard hevder at frigjøringsteologien er «en troende og militant teologi, organisk knyttet til arbeiderklassen og dens politiske avantgarde.»

Det gjelder å oppdage «den andre» i samfunnet, den undertrykte, den underprivilegerte. Det betyr at man må forlate sin egen teologiske sti for å gå sammen med «den andre» uten alltid å vite hvor veien fører hen.

Også Pablo Richard setter gjerne saken på spissen: «Det spesielt kristelige og teologiske element kan bare finnes innenfor et praksisforhold, idet det forneker seg selv som abstrakt element for å bli i stand til å bekrefte seg selv som en frigjørende faktor i omformingen av historien.»

Frigjøringsteologien nekter å dele inn historien i en hellig/overnaturlig historie og en sekulær og naturlig. «Likeså avviser den distinksjonen mellom tro og religion, mellom kristendom og religion.» Allikevel holder man fast ved det overnaturlige: «Bare ved å si nei til undertrykkelse kan vi bekrefte troens overnaturlige og transcendent karakter.»

Hegel/Marx melodien klinger stadig gjennom. «Bare en praksis som er kritisk, dialektisk (ikke mekanisk) og revolusjonær er forenlig med frigjøringsteologien.»

Troen må de-ideologiseres, sier en annen frigjøringsteolog, (Jorge Pantelis), som også slutter seg til Leonardo Boffs karakteristikker av frigjøringsteologien: «Aksenten ligger på det antropologiske element i motsetning til det kirkelige, på det utopiske i motsetning til det faktiske, det kritiske i motsetning til det dogmatiske, det sosiale i motsetning til det personlige og ortopraksis i motsetning til ortodoksi.» Jeg kan slutte meg til intensjonen bak kravet om «av-ideologisering» av kristendommen, vel å merke *så langt dette er mulig*. Dette var jo et viktig anliggende for reformasjonen:

å frigjøre teologien fra den aristotelisk-skolastiske filosofi og form. «Av-ideologisering» er også misjonens program i samme grad som den ønsker å skape virkelig stedegne kirker. Det er imidlertid en illusjon å tro at avideologiseringen kan bli total, og en hård avideologisering vil stå i fare for å bli ledsaget av en ny ideologisering.

Pantelis/Boffs oppregning av aksentuerte elementer i frigjørings-teologien i motsetning til andre elementer er sikkert korrekt, om enn tilspisset. Den er samtidig skremmende.

Teologien må aldri komme i *motsetning* til det dogmatiske.

Avstandstagen fra «den kristne tros fangenskap under bourgeoisi- et» setter frigjøringsteologien som en absolutt betingelse for å bli akseptert.

Den fjerde frigjøringsteolog som så vidt skal nevnes her er mer formidler av retningens program enn skaper av det. Vi sikter til *Emilio Castro*, en metodistprest fra Uruguay som nå er direktør for Kirkenes Verdensråds avdeling for verdensmisjon og evangelisering. I taler og innlegg under konferanser i en lang rekke land har Castro gått inn for en moderat frigjøringsteologi. I den lille boken fra 1975, *Amidst Revolution* gir han en uhyre enkel innføring i viktige trekk i den latinamerikanske situasjon. Det mest verdifulle ved boken er likevel de vedlegg som boken har med, blant annet den såkalte Medellin-rapporten, budskapet fra den latinamerikanske bispekonferansen i 1968. Dette dokumentet har spilt en så banebrytende rolle for frigjøringsteologien at et par punkter av den skal nevnes.

Budskap til Latin-Amerikas folk fra det romersk-katolske bispemøte i Medellin, 26. august – 6. september 1968 understreker i innledningen at hyrdebrevet skal være et tegn på hengivelse og solidaritet. Det fortsetter med å omtale konkret latinamerikanske trekk som barnedødelighet, analfabetisme, sosial ulikhet osv. Bispemøtet kan ikke, fremheves det, konkurrere med nasjonale og internasjonale sosiale organisasjoner og pretenderer ikke å ha ufeilbare løsninger. Men møtet understreker sterkt den utfordring som ligger i den latin-amerikanske situasjon. Det tales kloke ord om en renselse av en overdreven nasjonalisme. Bispemøtet vil stå for de dypt menneskelige og fundamentalt kristne verdier og nevner høyst betimelig «anerkjennelsen av kvinnen og hennes uerstattelige plass i samfunnet.» Dokumentet tar avstand fra å investere i rustningskappløpet, overdrevet byråkrati, luksus osv. Man vil ha slutt på

skillet mellom tro og liv og sier blant annet at Guds folk bør «inspirere og oppmuntre og presse på for en ny rettferdig ordning som inkorporeres alle mennesker i beslutningsprosessen i deres egne samfunn.» Det er en oppgave å hjelpe frem fagforeninger, heter det. Man skal legge vinn på familieliv og bedre utdannelse og fremme nye dialogstrukturer i kirken. Dokumentet taler om at ny evangelisering er nødvendig for å nå frem til en opplyst og engasjert tro. Dokumentet gir også uttrykk for en økumenisk holdning som er i ferd med å trenge igjennom i den katolske kirke i Latin-Amerika og oppfordrer til samarbeid med andre kristne konfesjoner og med «alle mennesker av god vilje.»

Dokumentet er i det hele et overbevisende vitnesbyrd om at den katolske kirke i Latin-Amerika er inne i en virkelig fornyelse. Men det er grunn til å peke på at den frigjøringsteologi som dels er et resultat av og dels er årsak til Medellin-rapporten også inneholder elementer som kan føre til utglidning.

Den kjente meksikanske pinsevern, biskop Manuel J. Gaxiola har i en artikkel i *International Review of Mission* (1977 s. 61 ff) forsøkt å vise noen av de innvendinger som pinsebevegelsen kan reise mot frigjøringsteologien. Det er ellers svært få pinsevenner som leser bøker som representerer frigjøringsteologien. Pinsevenner aner stort sett ikke hva frigjøringsteologi er. Gaxiola er sikker på at de fleste pinsevenner ikke kan akseptere frigjøringsteologien fordi de ser annerledes på hva frigjøring er. De fleste pinsevenner tror at frigjøring i bunn og grunn er et «åndelig» Kristi verk, uavhengig av politiske eller økonomiske betingelser før eller etter dette verk. Frigjøringsteologien derimot synes å ha som sitt mål å forandre samfunnsstrukturene ved politiske midler. – Pinsevennene vil sette likhetstegn mellom frigjøringsteologi og marxisme som politisk system og er ikke overbevist om at Sovjet, Kina eller Cuba er den rette samfunnsmodell. Og Gaxiola fortsetter: «Frigjøringsteologien synes å tilby en meget romantisk, nesten paternalistisk idé om de fattige. Denne teologi synes å gi en sterkt forenklet forklaring på deres tilstedeværelse: de er der fordi de tradisjonelt er blitt utsuget eller misbrukt. Ingen kan nekte dette. Men det synes for meg at vi skulle gå lenger og se de fattige ikke bare som medmennesker som er verdige til vår kjærlighet og solidaritet, men også som syndere som trenger tilgivelse, mange av dem like villige og i stand til å bli hjerteløse utsugere av deres egne brødre som de som utsuger dem.» Frigjøringsteologien, mener Gaxiola,

har en tendens til å gå opp i endeløse teologiske samtaler, men mangler en brukbar aksjonsplan. Pinsevevne, derimot, kan vise konkrete sosiale resultater, sier Gaxiola. Og jeg vil tilføye: i alle fall for sine egne tilhengere.

Frigjøringsteologien er ikke ensartet. – Det er forresten uklart i hvilken grad variasjonene skyldes ulik konfesjonell bakgrunn og andre faktorer. – Men et visst felles mønster avtegner seg likevel.

Frigjøringsteologien er en del av den sosialetiske strøm (vekkelse) som har gått over verden i 1960- og 1970-årene, men dens spesielle utforming springer ut av den sosiale kontrastsituasjon i Latin-Amerika. Frigjøringsteologien er «holistisk», tar sikte på *hele* menneskets frelse. Aksenten synes i mange tilfeller å ligge på økonomisk og politisk forandring, mens «sjelens frelse» kommer attpå eller tas som noe gitt. Jeg ser denne *ensidighet* i retning av sosial gospelteologi som en alvorlig fare. Men risikoen er trolig minst i den romersk-katolske kirke som ikke så lett kan avstrefe sakrament-tro og sakramentpraksis. Frigjøringsteologien er i sitt syn på historien sterkt påvirket av marxistisk historieforståelse, via den politiske teologi. Historien er maktkamp mellom undertrykkere og undertrykte. Gud er, og kirken må være, helt på de undertryktes side. Guds gjerninger eller «Rikets virkeliggjørelse» kan avleses i den politiske historie. – I denne sammenheng overser frigjøringsteologien historiens ambivalens, eller sagt på en annen måte: den overser syndens realitet også hos den undertrykte. Frigjøringsteologien går ikke så meget inn for en ny teologi, som for å detronisere den tradisjonelle teologi og å drive teologi på en ny måte, i handling.

Med all sin ensidighet og alle sine svakheter er frigjøringsteologien en sterk utfordring til ny tenkning, holdning og handling også for Vestens etablerte teologi.

Vi har i to artikler prøvd å kaste lys over Latin-Amerika som misjonskontinent. Men vi er klar over at det bilde som vi har kunnet gi av kirkens liv i denne delen av verden er uhyre ufullstendig. Også i Latin-Amerika er teologien først og fremst budskapet om Gud slik vi møter ham i Jesus Kristus i Den hellige skrift. Også på dette kontinent lærer vordende prester eksegese, kirkehistorie, troselære og etikk, og i de senere år om misjon og økumenikk. Også i Latin-Amerika lever kirken, Guds folk, sitt ufullkomne liv i anger og bønn, i bekjennelse og lovprisning.

LITTERATUR OM LATIN-AMERIKA

- Agøy, Ivar*: Ny misjonsmark. Sør-Amerika-rapport. Quito 1966. 21 s. (stensil).
- Barbieri, Sante Uberto*: Land of Eldorado. N. Y. 1961. 156 s.
- Blakemoore, Harold*: Latin-Amerika, Oslo 1966. 115 s.
- Bonino, José Miguez*: Revolutionary Theology comes of Age, Lond. 1975.
- Bruneau, Thomas G.*: The political Transformation of the Brazilian Catholic Church, Lond. 1974.
- Camara, Helder*: Vold – Løsning eller tragedie, Oslo 1970.
- Camara, H./Torres, C.*: Latinamerikas kirke foran revolusjon, Hellerup 1970.
- Castro, Emilio*: Amidst Revolution, Belfast/Dublin 1975.
- Damman, Ernst*: Nachchristliche Bewegungen in Neuguinea und Brasilien, Stuttg. 1968. 51 s.
- Dostal, W.* (ed.): The Situation of the Indian in South America, Geneva 1972. 453 s.
- Fals-Borda, Orlando*: Subversion and Development: The case Latin-America. Geneva 1970. 17 s.
- Flodell, Sven Arne*: Tierra Nueva. Svensk gruppeutvandring til Latinamerika. Sth. 1974. 217 s.
- Friedrich, Paul*: Agrarian Revolt in a Mexican Village, Englewood Cliffs, New Jersey 1970.
- Fülling, Erich*: Christus im sechsten Kontinent. Der Weg des Evangeliums in Lateinam. Stuttgart 1966. 96 s.
- Geffré, C.* (ed.): The mystical and political Dimension of the Christian faith. N. York 1974.
- Grape-Lantz, Margareta*: Förtryck och befrielse i Brasilien. Sth. 1975. 84 s.
- Gutierrez, Gustavo*: Teologia de la liberacion, Lima 1971.
- Hafstad, Karl*: Der pepperen gror. Skisser fra det sjette kontinent. Stvg. 1970. 176 s.
- Hillekamps, Carl H.*: Religion, Kirche und Staat in Latein-Amerika. München 1966. 186 s.
- Hischman, Albert O.*: Journeys Toward Progress. Studies of Economic Policy-Making in Latin-America. N. Y. 1963.
- Horowitz, Louis Irving*: Revolution in Brazil. Politics and Society in a Developing Nation. N. Y. 1964. 430 s.
- Jahn, Christoph*: Pharrei an Tigerbach. Evangelische Gemeinden in Brasilien. Erlangen 1967. 122 s.
- International Migration in Latin America. With special emphasis on Bolivia, Brazil and Peru. Geneva 1969. 101 s.
- Kee, Alister*: A Reeder in political Theology. Lond. 1974.
- Kliwer, Gerd Uwe*: Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika. Bern/Frankfurt 1975. 229 s.
- Lembke, Inge*: Christentum unter den Bedingungen Latein-Amerikas. Die kath. Kirche vor den Problemen, Bern/Frankfurt 1975. 281 s.
- Lindquist, Sven*: Jord och makt i Sydamerika. Sth. 1973. 240 s.
- Lindquist, Sven*: Slagskuggan. Latinamerika inför 70-tallet. Stockholm 1967. 240 s.
- Lehmann, Paul*: The Transfiguration of politics, N. York 1975.

- Minervas kvartalskrift nr. 1/1966: Latin-Amerika i dag. Oslo 1966. 155 s.
- Maryknoll Fathers, The: The Christian Challenge in Latin-America.* New York 1964. 87 s.
- Mörner, Magnus:* Latinamerikas historia. Sth. 1965. 358 s.
- Nordstokke, Kjell:* Kontinent i feber. Rapport fra Latin-Amerika. Stavgr. 1971. 151 s.
- Nordstokke, Kjell:* Utfordringen fra Brasil. Oslo 1975. 111 s.
- Notaker, Henry:* Kirkelig radikalisme i Latin-Amerika, Oslo 1973.
- Nyborg, Geir Magnus/Breivik, Birger/Eikli, Gabriel:* Misjonssambandet til Sør-Amerika. Et folk med hjertet utenpå, Oslo 1976.
- Ossa, Leonor:* Die Revolution – Das ist ein Buch und ein freier Mensch, Hamb. 1973.
- Pariseau, Earl J.* editor. Latin American Studies. Handbook, Gainsv. 1963.
- Pfeiffer, Johannes:* Auf Luthers Spuren in Lateinamerika. Erlangen 1969. 205 s.
- Piediscalzi, N.* (red.). From Hope to Liberation. Philad. 1974.
- Promper, Werner:* Priesternot in Lateinamerika. Löwen 1965. 294 s.
- Read, W. R. & Ineson, F. A.:* Brazil 1980: The Protestant Handbook. Monrovia, California 1973. 405 s.
- Religion, Revolution and Freedom. New Forces for Change in Latin America.* London 1964. 276 s.
- Rendtorff, Trutz:* Theologie der Revolution, Frankf. a. M. 1969.
- Rycroft, W. Stanley and Clemmer, Myrtle M.:* A Study of Urbanization in Latin America. N. Y. 1963. 150 s.
- Shaul, Richard:* Südamerika im Umbruch. Hamburg 1963.
- Santa Ana, Julio de* (m. fl.): Kirke og kommunisme i den tredje verden, Hellerup 1969.
- Scopes, Wilfred:* The Christian Ministry in Latin America and the Caribbean, New York 1962.
- Siverts, Henning:* Oxchujk, En Maja-stamme i Mexico, Bergen 1956.
- Svensk Missionstidskrift 1977 nr. 1. Spesialnr. om Latin-Amerika.
- Sørensen, Arne:* Morgengry over Latinamerika. Kbh. 1965. 124 s.
- Teil, E./Weth, R.* (red.). Diskussion zur «Theologie der Revolution». München 1969.
- Thomas, M. M.* (m. fl.), Den revolusjonære situasjon og kirkens ansvar, Hellerup 1969.
- Tschuy, Theo.* Explosives Lateinamerika, Berlin 1969.
- Ustvedt, Yngvar* (red.): Stemmer fra den tredje verden. En antologi om moderne afrikanske og latinamerikanske forfattere, Oslo 1970. 169 s.
- Ustorf, Werner:* Afrikanische Initiative, Bern/Frankfurt. 1975. 457 s.
- Weingärtner, Lindolfo:* Umbanda. Synkretistiske Kulte in Brasilien – eine Herausforderung für die Christliche Kirche. Erlangen 1969. 230 s.
- Wither Latin America* (Fuentes m. fl.) N. Y. 1963. 144 s.
- World Population Growth and Response 1965–1975. Decade of Global Action, a Publication of the Population. Bureau Inc. Washington D. C. 1976.

Jeg har også brukt Emil Birkeli, Misjonshistorie I–II 1935–37, Norsk Misjonsleksikon og andre oppslagsverker og tidskriftsartikler. Av disse skal her bare nevnes spesialnr. om Kyrkan i Latin-Amerika i *Missionsorientering* 1–2 1975.