

# Kirkebegrep og misjonssyn i Leonard Boffs teologi

AV KJELL NORDSTOKKE

## I

Den brasilianske fransiskanermunken Leonardo Boff – som i disse dager fyller 50 år – hører blant de viktigste representantene for den latinamerikanske frigjørings-teologien. I perioden fra 1984 til 1986 – da han ble gjort til gjenstand for kritisk blikk og disiplinære forordninger fra Vatikanet gjennom Troskommisjonen og dets leder kardinal Ratzinger – ble Boff og teologiens hans et offentlig anliggende, ikke bare i Brasil, men i store deler av den katolske verden. Bøkene hans ble bestselgere, politikere og kunstnere kommenterte saken hans og tok stilling til de synspunktene han forfektet, og basismenigheter over hele Latin-Amerika forfattet skriv til paven hvor de uttrykte solidaritet med Boff. På denne måten ble sentrale teologiske spørsmål – og framfor alt spørsmålet om kirkens identitet og oppdrag – brakt ut av teologenes enge krets og kirkens trygge rom på en måte som er uvanlig i vår tidsalder. Det kan pekes på flere årsaker til denne brede oppmerksomhet «Boff-saken» fikk. Én årsak ligger i det forhold at Boff kom til å stå som talsmann for fornyelsen og nytenkningen i latinamerikansk kirkeliv og teologi. Når så mange lot seg engasjere i forsvar for Boff, var det blant annet fordi de oppfattet Vatikanets reaksjon som et angrep på denne nye kirkelige selvforståelse og pastorale praksis. En annen like viktig årsak er at «Boff-saken» fikk form av å være et oppgjør om brennbare temata innenfor katolsk ekklesiologi. Boffs synspunkt er forsåvidt ikke enestående eller spesielt radikale, men han knytter dem til kritisk analyse, til en bestemt kontekst og til basismenighetenes erfaringer, og dermed får de en tyngde og en rekkevidde som gjør konflikten mellom Boff og Vatikanet til en viktig begivenhet i forståelsen av katolsk ekklesiologi etter Det andre Vatikankonsil.

Leonardo Boffs teologiske forfatterskap er kjennetegnet av kreativitet og originalitet, men samtidig vitner det om solid forankring i kirkelig praksis og i tradisjonsrik teologisk tenkning. Av kildene Boff øser av som teolog, fortjener særlig følgende tre å bli nevnt:

1: *Den fransiskanske fromhetstradisjonen og den kristendomsforståelsen som er knyttet til denne tradisjonen.* Fra Leonardo Boff 20 år gammel gikk inn i fransiskanerordenen, har hans hverdag vært preget av klosterlivets rutiner og idealer. Hans første teologiske lærere var ordensbrødre, og hans utdanning og virke som teolog og prest er satt inn i rammen av ordenens selvforståelse og tjeneste i den brasilianske katolske kirke. Denne tradisjonen er i høyeste grad identitetsbestemmende. Dette ser vi klart i de bøkene han har skrevet om Frans av Assisi, om ordenslivet, om mystikk og spiritualitet.<sup>1</sup>

Dette er enkle, men fundamentale fakta som ofte overses når Boffs bøker leses i Europa. Kritikerne værer snarere elementer av marxistiske tankegoods enn indikasjonene på ekte spiritualitet, og blant dem som uttrykker begeistring for Boffs utsagn, er det ikke uvanlig at dette gjøres ut fra en forutforståelse som er temmelig fjern fra Boffs egen. Årsaken kan ikke være at det bare er de mer kontroversielle delene av Boffs forfatterskap som blir oversatt til andre språk. Det kan imidlertid være at det er disse teologene leser. Den mest sannsynlige årsaken er vel heller den temmelig utbredte myte om at frigjøringsteologene er ektefødte barn til sekulariserte revolusjonsteologer i en frynsete ytterkant av kirkens liv og praksis.

Det er fire tyngdepunkt i Boffs resepsjon av den fransiskanske fromhetstradisjon:

- a: en mystisk naturforståelse knyttet til tanken om tilværelsens enhet og Guds sakramentale nærvær;
- b: en utopisk framtid forventning knyttet til forestillingen om alle tings forløsning og fullkommengjørelse;
- c: en menneskeforståelse hvor det gis solidarisk forrang til de fattige og marginaliserte, knyttet til en betoning av Jesu menneskelighet og med Frans som forbilde;
- d: en kirkeforståelse bestemt av forestillingen om Guds folk på vandring og hvor det folkelige-sosiale settes foran det juridisk-institusjonelle.

2: *Den teologiske skolering.* Boffs teologiske studium faller i tid sammen med forventningene til og impulsene fra Det andre Vatikan-konsil, og dermed visjonen om en fornyet kirke i en ny tidsalder. Allerede i studietiden i Brasil ble han påvirket av den nye franske teologi med Y. Congar som hovedeksponent, men også av Teilhard de Chardin og hans visjonsrike evolusjonisme. Studieårene i Tyskland hvor han forsvarte den teologiske doktorgrad i 1970 med en

avhandling om «Kirken som sakrament med erfaringen av verden som horisont»<sup>2</sup> førte til et grundig kjennskap til moderne tysk teologi, både katolsk og protestantisk. Særlig hos K. Rahner synes han å ha funnet utfordrende tankebaner og konklusjoner. Men også ikke-teologisk materiale hentes inn i den teologiske refleksjonen, enten det er tale om Jung's dybdepsykologi, Bloch's håpsprinsipp, Frankfurter-skolens vitenskapskritikk eller latinamerikanske samfunnsviteres dependensteori. Postkonsilær åpenhet er ett av kjenne-tegnene på frigjøringsteologien, og særlig brukes samfunnsvitenskapene flittig som hjelpevitenskaper i det teologiske arbeid.

3: *Erfaringen av fornyelse av kirken gjennom basismenighetene.* Denne erfaringen som Boff selv kom til å kalles *eclesiogenese*,<sup>3</sup> en ny fødsel av kirken, setter sitt preg på Boffs forfatterskap fra 1975 da det første nasjonale møte av basismenigheter ble arrangert i Brasil. Etter hvert som denne utviklingen skapte nye spørsmål og også dyptgripende konflikter, fikk dette klare følger for Boff som teolog, ikke bare med hensyn til den tematikk som han nå måtte bruke det meste av sin tid til, men også når det gjaldt måten å bearbeide spørsmålene på.

Det er ikke overraskende at det finnes tydelige utviklingslinjer innenfor hvert av disse punktene, og også i forbindelseslinjene mellom dem. En slik linje går fra talen om det allmenne, universelle, det «planetiserende» i den første fase av forfatterskapet til det *kontekstuelle* og «regionale» i senere faser. En tilsvarende bevegelse kan konstateres fra en optimistisk utviklingstro knyttet til tanker om det guddommelige nærvær i den kosmiske Kristus, tilværelsens alfa og omega, og til en *korsteologi* betinget av erkjennelsen av lidelse og båret oppe av sterke kamp/seier motiv. For ekklesiologiens vedkommende tilsvarende dette en utvikling fra en kirkeforståelse preget av tradisjonen fra hegeliensk idealisme, til bevissthet om tilhørighet i *en historisk kirke*.

## II

I innledningen til doktoravhandlingen om kirken som sakrament stiller Boff spørsmålet om hvordan det er mulig å legitimere kirken i vår sekulariserte og «planetiserte» tidsalder. Det er først og fremst det moderne menneskets historiske bevissthet som gir grunn til dette spørsmålet, men det skjerpes gjennom erfaringen av Guds



fravær i konkrete historiske situasjoner, og gjennom den rolle kirken til nå har spilt som konserverende faktor i det moderne samfunn. Etter Boffs oppfatning er dette blitt det avgjørende spørsmål i teologien, fordi alle andre teologiske utsagn til syvende og sist blir avhengig av kirkens legitimasjon som åpenbaringsreligion.

Boffs eget løsningsforsøk presenteres under overskriften *Den strukturelle og funksjonale legitimering av kirken i samtiden*.<sup>4</sup> Når forbindelsen mellom funksjon og struktur poengteres, så innebærer det for det første at henvisningen til kirkens annerledeshet som eneste legitimerende grunn oppgis. Nettopp nærværet i og funksjonen i forhold til verden slik verden virkelig er, blir derimot avgjørende. Det er altså ikke en kirke som har legitimitet i seg selv og som i annen omgang er *for* verden, men kirken får legitimitet som kirke når den er *i* og *av* verden. Det betyr med andre ord at beskrivelsen av verden slik den tar skikkelse for den menneskelige bevissthet, må romme en logisk plass for kirken. Men funksjonalitet skal ikke forstås som snevre sosiologiske funksjoner. Boff forstår verden religiøst på en måte som er ontologisk bestemmende for kirken. Kirken er altså på den ene side vesensbestemmende knyttet til historien og er et uttrykk for menneskets religiøse åpenhet i retning av Gud. På den annen side har kirken opprinnelse i åpenbaringen, og er et Guds og Kristi tegn for menneskene og deres verden. Det er denne *samtidigheten* av uttrykk og tegn, av *uttrykksfunksjon* – fra verden og *sendelsesfunksjon* – til verden, som etter Boffs oppfatning gjør en legitimasjon av kirken mulig.

Når hensikt, oppgave og vesen fastholdes i sin indre sammenheng på denne måte, unngås to ekstreme avarter. På den ene side den posisjon hvor oppmerksomheten konsentreres om kirkens annerledeshet. Denne oppfatningen hevder Boff ikke kan forenes med forståelsen av den oppstandne og kosmiske Kristus. I dette ligger en universalisme som setter klare grenser for en kirkeforståelse basert på eksklusivitet. Avvisningen skjer med andre ord ut fra teologiske premisser, og ikke som en konsesjon til religionshistoriske eller religionssosiologiske innvendinger til påstanden om kirkens annerledesartethet. På den annen side innebærer samtidigheten at en unngår den avart som består i å prisgi kirken til definerbare funksjoner i en bestemt historisk situasjon, noe som ville være en underkjennelse av det eskatologiske «ikke ennå».

Det må fastholdes at Boffs «verdslige verden» bestemmes av religiøse kategorier. I tråd med Rahners tale om anonyme kristne

og Tillichs latente kirke beskriver Boff verden som «den prinsipielt forløste verden», og nettopp i denne bestemmelsen finner Boff det ontologiske grunnlaget for at kirken samtidig kan være uttrykk for menneskets åpenhet «*fra* verden» og Guds tegn «*i* verden». Sakramentsbegrepet uttrykker ifølge Boff bedre enn noe annet denne samtidigheten, og nøkkelvitnet for å legitimere denne terminologien finner han i den dogmatiske konstitusjon om kirken fra Det andre Vatikankonsil. I innledningen til dette dokumentet betegnes kirken som sakrament, som tegn og instrument, og disse to funksjonene tilsvarer i Boffs resepsjon av teksten samtidigheten av uttrykk og tegn.

På denne måten slutter Boff seg til det han kaller den «transcendentale ansats» innen katolsk teologi og som forholder seg til den «implisitte kirke», og hvor det heter om verden at den ikke står overfor kirken «som noe annet enn den selv. Prinsipielt er verden i Kristus allerede tatt imot av Gud og virkelig berørt av Guds nåde».<sup>5</sup> Boff viser til Rahner som hovedtalsmann for denne retningen, men erkjenner at hovedtyngden av katolske teologer tilhører den annen retning, den dialogisk-kategoriale, og hvor skillet mellom kirken og verden er et bestemmende utgangspunkt.

### III

Boff går altså ut fra den forutsetning at det finnes en «teologisk måte å se verden på», en allmennmenneskelig måte å betrakte tilværelsen *sub specie divinitatis*. Denne tenkemåten er riktignok ikke den eneste mulige. Særlig sekulariseringsprosessen og framveksten av et pluralistisk samfunn har ført til at ulike sett av tankeformer er satt mot hverandre, men etter Boffs oppfatning kan disse eksistere side om side, og den sakramentale tenkeform har sin legitime plass ved siden av andre, også den naturvitenskapelige.

Det som framfor noe annet kjennetegner den sakramentale betraktningmåte, er at den forholder seg både til Gud og til alt det skapte, og hvor det skapte både formidler Guds tale til menneskene og også menneskenes umiddelbare kjennskap til Gud. «Guds virkelighet er slik at den ikke bare framtrer transcendent over og immanent i verden, men framfor alt i transparent gjennom verden».<sup>6</sup>

I denne framstillingen har begrepet *transparent* en avgjørende

betydning. Transparens framstår som en egen dimensjon mellom det transcendent og det immanente. Det er væren, men det som kjennetegner den, er funksjonen av å være forbindelsesledd mellom de to øvrige kategoriene. Foranledningen for å innføre denne nye kategorien er etter Boffs oppfatning den allmennmenneskelige erfaringen av møte, hvor det transcendent oppleves å støte mot det immanente. Transparens som kategori åpner for forståelsen av det symbolske og det sakramentale. Boff identifiserer her to funksjoner som en følge av at transparensen etter sitt vesen er polær og ambivalent. Den ene er *tegn*-funksjonen som gjør at blikket rettes mot det symboliserte. Den andre er *uttrykks*-funksjonen hvor bevegelsen går fra det symboliserte til symbolet. Sammen fastholder de dobbelnaturen og billedkarakteren til alt det skapte, og hvordan det skapte har væren med det ikke-skapte. Det sakramentale reserveres på denne måte ikke til det sakrale rom eller til spesielle religiøse symboler. Alle ting er sakrament eller kan i det minste være det: «alt er transparent i forhold til Guds virkelighet».

Boff hevder at denne tenkeformen var den vanlige i Oldkirken. Et sitat av Ambrosius lyder: «Altet er fullt av Kristus og fullt av Ekklesia». På denne måten mener Boff at det er mulig å vise til en allmenn religiøs teistisk erfaring, hvor Kristus og også kirken som Kristi legeme forstås i en kosmisk dimensjon på en slik måte at det er den fullkomne fortetning av det transparente. Nettopp begrepet fortetning (*Verdichtung*) illustrerer på en treffende måte enheten mellom Kristus, kirken og verden samtidig som det fastholder inkarnasjonens spesielle karakter. I den anledning innfører Boff skillet mellom *sakramental* og *sakramentell*. Det første refererer til det allmenne sakramentale prinsipp, «at Gud møter oss gjennom de synlige og fattbare element i verden». Det andre viser til den fortettede virkelighet, «at Kristus kommer oss i møte gjennom de sakramentene han selv har innstiftet».<sup>7</sup>

Dette konseptet har en rekke implikasjoner som får avgjørende betydning for Boffs ekklesiologi:

For det første gir det rom for en forståelse av det immanente som egen og ikke-sakral kategori. Anerkjennelsen av den sekulære virkelighet, av *realdade* som det heter i brasiliansk kontekst, får vesentlig betydning når Boff senere framstår som frigjøringsteolog og spørsmålet dreier seg om hvilke vitenskapelige redskap den kristne kan bruke i analysen av den sosiale og politiske virkelighet. Her er det for Boff klart at marxismen kan brukes på linje med



annen faglig innsikt fra sosialvitenskapene i studiet av *realdade*, et synspunkt Vatikanet har hatt svære innvendinger mot.

For det andre rommer konseptet en forståelse av Guds åpenbaring i forlengelse av og i kontinuitet til allmennmenneskelig erkjennelse av en transcendent virkelighet. Kristus oppfattes ikke i kontrast til kosmos, men som tilværelsens omega-punkt, det alt peker i retning av. På samme måte har kirken som kosmisk størrelse ikke sitt grunnlag i menneskelige strukturer og forordninger, og den kan derfor ikke begrenses til den romersk-katolske kirke i dens synlige skikkelse. Som sakrament er kirken en altomfattende virkelighet, den er latent nærværende gjennom alle tider «fra den rettferdige Abel» og på alle steder. Denne vide forståelsen av kirken kom også til å føre til en rekke problem i møtet med «offisiell» katolsk teologi. Det er her vi finner utgangspunktet for Boffs reservasjon når det gjelder den institusjonelle kirkes rolle som frelsesanstalt, og som ble et hovedpunkt i den senere kontroversen mellom Boff og Vatikanet.

For det tredje inneholder termen transparens en tvetydighet som Boff utlegger gjennom begrepsparet tegn og uttrykk. Her uttrykker det første sendelsesfunksjonen *for* verden, mens det andre står for uttrykksformen *av* verden. Denne tankestrukturen kom til å vise seg å være fruktbar i forståelsen av basismenighetene som uttrykk for en kirke *nedenfra*. Vatikanet har avvist dette begrepet som et uttrykk for sosiologisk og endog marxistisk kirkeforståelse, men tekstene hos Boff viser klart at tankegangen primært er teologisk.

#### IV

Denne kirkeforståelsen kommer i konflikt med det Boff kaller en «kristomonistisk ekklesiologi».<sup>8</sup> Også i utsagnet om kirken som grunnsakrament ligger det en kristologisk forutsetning, men Boff går et skritt videre og spør på hvilken måte dette kristologiske grunnlaget gis. Er det den inkarnerte historiske Jesus eller den opphøyde Kristus ved Faderens høyre hånd som danner utgangspunktet for forståelsen av kirken som Kristi legeme? Katolsk ekklesiologi har i stor grad vært dominert av en inkarnatorisk tolkning, det vil si en forståelse av kirken som en innenverdslig størrelse i direkte kontinuitet fra den historiske Jesus. Med bakgrunn i denne oppfatningen legges det avgjørende vekt på kirkens synlighet og ytre ordninger, sakramentaliteten oppfattes i ontologiske kategorier.

Som tidligere antydte er det denne oppfatningen som har dominert katolsk teologi, særlig etter Det første Vatikankonsil, og med ensykliken *Mystici Corporis Christi* fra 1943 som et høydepunkt.

Problemet med denne tolkningen er at den forholder seg til Kristi fysiske legeme, Kristus *kata sarka*. Men talen om kirken som Kristi legeme viser til oppstandelsen som avgjørende begivenhet. Oppstandelsen rommer en ny dimensjon. Paulus betegner den oppstandne Kristus som *pneuma zoopoion* (en levendegjørende ånd), og når det tales om den kosmiske Kristus' legeme, betegnes dette som *soma pneumatikon* (et åndelig legeme, 1. Kor. 15, 45f.). Med pneumatisk menes ikke en umiddelbar henvisning til Helligånden som den tredje person i den treenige Gud, det er forstått pregnant kristologisk som Kristi Ånd, og som den realitet som sprenger dualismens skille mellom det synlige og det usynlige, nettopp det Boff selv beskriver som transparen.

Alt dette får avgjørende følger for ekklesiologien. Boff avviser det Congar karakteriserte som «kristomonisme», og som har ført til kirkelig triumfalisme. Dette skjer når likhetstegn settes mellom Kristus og kirken, som var det tale om en «hypostatisk identifikasjon». Som Kristi legeme er ikke kirken en størrelse som kan defineres fysisk i analogi med inkarnasjonen, og nettopp sakramentaliteten innebærer en samtidighet hvor kirken både er rettferdig og syndig og som sådan konstant henvist til omvendelse og reformasjon.

På den annen side ligger det i dette konseptet en absolutt åpenhet i forhold til hvilken skikkelse kirken kan ta i bestemte situasjoner. Kirken er mer hendelse enn struktur, det pneumatologiske fundament gir kirken en dynamisk og funksjonell dimensjon kjennetegnet av «energi, karisma og konstruksjon av verden». Dette kommer særlig fram i apostlenes frihet til å bestemme dogmets innhold ut fra de konkrete utfordringer de stod overfor.

Sammenlikner en framstillingen av dette materialet slik det finnes som kap. XI i doktoravhandlingen på tysk med de senere omarbeidede oversettelser til portugisisk,<sup>9</sup> ser en at tonen er blitt adskillig skjerpet. I stedet for å være et tegn om Guds rike løper kirken den risiko å bli et mot-tegn båret opp av konservativisme og et instrument for undertrykkende makt. Men også når det gjelder tilretteleggelsen av kirkens pneumatiske element, går Boff noen skritt videre. Det kommer særlig fram i fortsettelsen, en studie kalt «En alternativ struktur: Karisma som organisasjonsprinsipp». Her er



avgjørelsens myndighet ikke lenger forbeholdt apostlene og biskopene som deres etterfølgere, men kirken som helhet, og framfor alt forstått ved kategorien Guds folk. Nå blir også *karisma* i større grad et nøkkelbegrep. Det beskrives som «menighetens strukturerende struktur» hos Paulus, og som sådan et mer fundamentalt element i kirken enn det institusjonelle.<sup>10</sup>

Det er utvilsomt denne skjerpede form som resulterte i de mange kritiske reaksjonene etter bokutgivelsen i 1981. Karl Josef Romer, hjelpebiskop i Rio de Janeiro, hevdet at Boff «utarmer, avsporer og nedverdiger forståelsen av kirken som Kristi mystiske legeme». Boff er «taus om Kristus som kirkens mysterium», og etter Romers oppfatning er det «den mest fundamentale svakhet i boka at det mangler henvisning til kirkens eneste grunnlag, nemlig det guddommelige barnekår som er den mest intime hemmelighet til det nye Guds folk». I stedet omgjør Boff Gudsfolk-begrepet til et sosiologisk begrep, hevder Romer videre, og betegner dette som reduksjonistisk kirkeforståelse.<sup>11</sup>

I et svar til Romer viser Boff til Congar som kilde for sin framstilling, og han anbefaler biskopen å lese utsagnene i deres sammenheng. Men han bruker også anledningen til å karakterisere Romers identifikasjon av Kristi legeme med kirken som en levning fra det forrige århundres romantiske teologi, hvor kirken ble holdt for å være en «mystisk organisme og utelukkende full av nåde».<sup>12</sup>

Også Ratzinger gav uttrykk for betenkelighet overfor framstillingen i kirke-boken. «Pneumatologien er diskutabel», bemerkes det kort til de omstridte sider, men uten at det gjøres rede for hva som er diskutabelt. Dette gir imidlertid Boff anledning til en presisering i sin redegjørelse til kardinalen, hvor han poengterer nødvendigheten av å fastholde en likevekt mellom det kristologiske og det pneumatologiske element i kirkeforståelsen. Problemet er at en viss kristomonisme hersker i romersk teologi, hevder Boff. Men han viser samtidig på ny til de katolske teologer han er avhengig av på dette punkt, nemlig E. Petersen og J. Ratzinger. Han unnlater heller ikke å innrømme at forbindelsene mellom disse elementene kunne ha vært klarere utlagt i den omdiskuterte boken.<sup>13</sup>

Det skal være usagt om disse bemerkningene var tilstrekkelige til å berolige troskommisjonen på dette punkt. I alle fall er ingen utsagn fra nevnte kapittel med i listen som *Notificatio* (troskongressjonens erklæring om Boffs kirkebok, 1985) spesielt tar avstand fra. Men årsaken til dette kan også være Boffs klargjøring av at denne

teksten i hovedsak er en oversettelse av ett av kapitlene i doktoravhandlingen hans, og det ville vel virke merkelig dersom troskommisjonen skulle avvise en tekst som femten år tidligere var blitt godkjent som god teologi.

## V

Boffs forståelse av kirken som ursakrament når altså langt videre enn den romersk-katolske kirke som synlig størrelse. I den tredje del av doktoravhandlingen tar Boff opp en rekke brennbare ekklesiologiske spørsmål med dette utgangspunktet. Det gjelder bl.a. forholdet til andre kirkesamfunn og til de ikke-kristne religioner, og vi finner her ansatser til en oppfatning av relasjonen universell kirke – lokalkirke som kommer til å få stor betydning i Boffs videre ekklesiologiske arbeid.

Ett av de konkrete spørsmål Boff tar opp, er hvordan aksiomet «*extra Ecclesiam nulla salus*» (utenfor kirken ingen frelse) skal tolkes. Her loser den sakramentale kirkeforståelse tanken ut av den blindgate tradisjonell teologi er havnet i når kirkens synbarhet og tilhørighet er oppfattet på en snever måte. Oppfatningen av Kristi kirke som en kosmisk størrelse gjør det mulig å bestemme tilhørigheten til kirken ut fra Kristus, og ikke fra kirken selv, «fordi han og ikke kirken er Frelser og den eneste mellommann».<sup>14</sup> Det er ut fra dette perspektivet at Det andre Vatikankonsil taler om kirken som *universale sacramentum salutis* (frelsens universelle sakrament – LG 48), hevder Boff, og skriver det gamle aksiom om til «*extra Christum nulla salus*» (utenfor Kristus ingen frelse).

Det er særlig med bakgrunn i den omdiskuterte formuleringen *subsistit in* i LG 8 at Boff foretar denne skjelningen mellom Kristi kirke som universell størrelse og den romersk-katolske kirke. Den synlige kirke er en historisk formidling av den universelle. Den konkrete eksistensform er avhengig av kirkens funksjon på et bestemt sted og i en gitt tidsepoke, og er ikke Jesu mystiske legeme i seg selv. Det sakramentale uttrykker nettopp formidling og synliggjøring i den menneskelige natur, i det menneskelige samfunn, i religionene og så videre. Men tilknytning til den synlige kirke er ikke noe likegyldig. Det er tale om en gradvis synliggjøring av kirken og den romersk-katolske kirke utgjør det høyeste trinn og kulminasjonen av Guds sakramentale frelsesøkonomi. Men altså ikke på en eksklusiv måte. Fordi den kosmiske Kristus fyller alt og

alle, er det ifølge Boff riktig å tale om en universell kirke som real-ontologisk værensbestemmelse, i tråd med Teilhard de Chardins guddommelige miljø og K. Rahners anonyme kristenhet. Historien går gravid med Kristus, som det het i oldkirken. «Denne *Ecclesia universalis* ligger til grunn for den aktuelle, synlige og juridisk organiserte kirke. Denne siste er så og si bevisstgjøringen, konsentreringen og fortetningen, den mest fullkomne organisasjon og framtoning av den opprinnelige kirke».<sup>15</sup>

Mens den universelle kirke er *universale salutis sacramentum* (LG 48) betegnes den romersk-katolske kirke som *generale auxilium salutis* (det allmenne hjelpemiddel til frelse, UR 3 – Unitatis Redintegratio, Det andre Vatikankonsils dekret om økumenismen). Denne funksjonen deler den med andre kirkesamfunn, selv om den romersk-katolske gjør dette på mest fullkommen måte. I denne tanken ligger grunnlaget for Boffs økumeniske åpenhet. Fra ikke-katolsk ståsted kan en naturligvis spørre om ordparet fullkommen/ufullkommen vitner om særlig åpenhet. Men det er viktig å konstatere at Boff ikke bruker disse ordene ut fra henvisningen til den romersk-katolske kirkes fullkommenhet som institusjon, men til kirkens sterke «helhetlige-antropologiske forutsetning».<sup>16</sup> I stedet for å føre en abstrakt diskusjon om den fullkomne kirke i seg selv, lar Boff det bli et åpent økumenisk spørsmål relatert til utfordringene kirken står overfor i vår tids mangfoldige verden, og på samme måte et spørsmål om kirkens struktur i forhold til den funksjon den er gitt i verden under perspektivet av den kosmiske kirke. Dette gjør at en rekke kritiske spørsmål kan reises i forhold til den romersk-katolske kirkes konkrete skikkelse, både ut fra begrunnelsen om ikke-identifikasjonen med Kristi kirke – den institusjonelle kirke som *ecclesia peregrina* (alltid underveis) og *casta meretrix* (gudfryktig hore) – også ut fra analysen av de konkrete utfordringer kirken i en bestemt historisk kontekst er satt overfor. «Ånden leder kirken til sannhetens fylde. Det er en historisk prosess, en dialog med situasjonen, og ikke en prosess av religiøs kolonisering og monoton gjentakelse av det som har vært».<sup>17</sup>

Det kan være utsagnetes milde form som gjorde at de ikke førte til debatt da avhandlingen ble publisert i 1972. Reaksjonene var derimot kraftige da Boff ni år senere tok opp den samme tankegangen, men ikledte den et mer direkte språkbruk og gav den form av et polemisk oppgjør med det han karakteriserte som patologi i den romerske katolisisme.<sup>18</sup> Poenget for Boff er å få fram dialek-



tikken mellom evangelium og kirke. Det gjøres gjennom fastholdelsen av kirken som sakrament, dens samtidige identitet og ikke-identitet med evangeliet. Og nå fastholder Boff at den romersk-katolske er den mest dristige mediasjon, noe som kommer til uttrykk i formidlingens sakramentale identitet. Men nettopp i dristigheten ligger faren. Den kommer til uttrykk i tendensen til å absoluttere og ontokratisere en bestemt formidling, og så bruke undertrykkende maktmidler overfor dem som ikke godtar dette. Slik framstår patologiske sider ved den romerske katolisisme, Boff kaller det *o catolocistico*, som dekadent form av det katolske.

I denne argumentasjonen ligger det en implisitt referanse til protestantismen, i mindre grad som historiske kirkesamfunn enn som kritisk prinsipp i kirken. Det var en historisk feiltakelse å ekskludere Luther, skriver Boff. For det var ikke bare Luther som ble ekskludert, men også muligheten for ekte kritikk, og med det adgangen til oppgjør med systemet i evangeliets navn. «Den katolske, apostoliske, romerske kirke er på den ene side Kristi kirke, og på den annen side er den det ikke. Den er Kristi kirke fordi den i denne konkrete mediasjonen tar skikkelse i verden. Men den er det ikke fordi den ikke kan identifiseres eksklusivt med Kristi kirke, ettersom denne også finnes i (*subsistit in*) andre kristne kirker».

Denne formuleringen skulle imidlertid ikke få stå uimotsagt, og særlig kardinal Ratzingers reaksjon er interessant. I et brev<sup>19</sup> til Boff avviser kardinalen at Kristi kirke kan finnes (*subsistit*) i andre kristne kirker. En slik tankegang vil ha som følge en relativiserende konsepsjon av katolisismen overfor protestantismen. Dessuten har den, skriver Ratzinger videre, sin grunn i en feiltolkning av LG 8. Som dokumentasjon for denne påstanden henviser han til Troskongregasjonens utleggelse fra 1973 hvor den tolkningen Boff gir, blir blankt avvist. Boff blir imidlertid ikke kardinalen svar skyldig. Han forsvarer sin tolkning ved å vise til den bearbeidelsen av teksten som skjedde under selve konsilet da det opprinnelige forslåtte *est* ble erstattet av det åpnere *subsistit in*, og dette skulle klart nok demonstrere retningen av meningsforskyvelsen.<sup>20</sup>

Meningsutvekslingen er interessant fordi den viser til det reelle grunnlag for de ekklesiologiske uoverensstemmelsene mellom Boff og Vatikanet, og her kan Boff vise til en minst like bred tradisjon i katolsk teologi som kardinal Ratzinger. Samtidig har konflikten økumenisk rekkevidde, ikke bare ut fra den saklige meningsforskjell, men enda mer ut fra tendensen til det som er blitt karakteri-

sert som «administrasjonens enetale-beslutning» og som nødvendigvis må oppfattes som en belastning på de økumeniske relasjoner.<sup>21</sup>

## VI

Framstillingen så langt viser at Boff hører hjemme i en bred tradisjon innenfor katolsk teologi, hvor særlig Vaticanum II har fungert som inspirasjonskilde og legitimerende instans. Boffs ekklesiologi bærer med andre ord klart preg av å ha blitt til i denne tradisjonsstrøm, og den er ikke et produkt av protestantisk relativisme, marxistisk tankegods eller latinamerikansk populistisk romantikk, slik kritikerne gjerne hevder. Men samtidig viser denne tradisjonen seg egnet til å fange opp det basismenighetene står for, både den nye kirkelige praksis og den kritiske refleksjon omkring disse erfaringene slik frigjøringsteologien definerer sin arbeidsmetode.

I denne sammenheng er det ikke plass for en bred presentasjon av basismenighetene. Etter Boffs oppfatning representerer de noe helt nytt, både sosialt fordi de gir de undertrykte muligheten for å bryte århundredes taushet og artikulere et rop om frigjøring og rettferd, men også kirkelig i den forstand at de som før var anonyme klienter i kirken, oppfatter seg som Guds folk, deltakende subjekt i troens liv og praksis.

Fra midten av 1970-tallet har mye av Boffs teologiske arbeid bestått i å bearbeide disse erfaringene teologisk, og etter hvert som basismenighetene er kommet under press – både fra konservative deler av kirken og av politiske makthavere – har det vært et voksende behov for å forsvare dem. Det har gitt Boffs ekklesiologi et klart *apologetisk* preg. Apologetikken har delvis bestått i å avsløre anklagene mot basismenighetene som uberettigede og uetterrettelige, delvis har den gått ut på å gi et bilde av basismenigheten som svarer til den forventningen av kirkelig fornyelse som finnes i offisielle katolske dokument. Ikke minst har det apologetiske arbeid tatt form av en ekklesiologisk modellering hvor basismenighetenes ekklesialitet fastholdes og hvor de framstår som lokalkirke (*communitas*) i forståelse med den institusjonelle kirke (*societas*). Apologetikken ledsages dessuten av kirkekritikk. Hos Boff er den gitt en så ramsalt form at den har ført til kraftige reaksjoner, noe som kulminerte med taushetspåbudet fra Vatikanet i 1985.

En viktig del av dette ekklesiologiske forsvarsarbeid er altså

religions sosiologisk fundert. Den brasilianske sosiologen P. Demo har i en studie om basismenighetene<sup>22</sup> pusset støv av tyskeren F. Tönnies klassiske distinksjon mellom *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*, men med den forståelse at de som sosiale ordninger ikke behøver å stå i uforenlig motsetning til hverandre. Boff knytter til denne tanken og kommer til at basismenigheten som *communitas* er basert på en opplevelse av gjensidighet og tilhørighet, mens den institusjonelle kirke som *societas* preges av anonymitet og indirekte relasjoner. Men begge strukturene er nødvendige, de utfyller hverandre og må ikke oppfattes som alternativ. I tilslutning til Demo hevder Boff at *communitas* er utopi for *societas*, og det har en revitaliserende funksjon i forhold til tendensene til institusjonalisering som vil følge ethvert samfunn. Basismenighetene er dermed en viktig fornyelsesfunksjon i kirken som helhet. Dette fordi de bærer den samme identitet som den institusjonelle kirke, «kirken som fødes av folket er den samme kirke som apostlenes». Det reelle problem består ikke i å knytte forbindelse mellom *communitas* og *societas*, men *måten* dette gjøres på, og her vil han gi primat til *communitas* fordi den annen er en funksjon av den første.<sup>23</sup>

Spørsmålet blir dermed om basismenigheten er kirke, eller om den bare har visse kirkelige element.<sup>24</sup> Forutsetningen for å svare på dette spørsmålet er etter Boffs oppfatning en forståelse av kirken som når utover den synlige kirkes grenser. Det finnes en kontinuitet fra denne latente kirke til den situasjon at troen gis uttrykk gjennom dannelsen av et kristent fellesskap. Men det er altså troen som er det initierende og strukturerende prinsipp i kirken. Boff knytter dette til begrepsparet universell kirke og lokal/partikular kirke. Det første forstår han som den sakramentale kirke, den som latent er nærværende i alt det skapte og som har sitt hode i den kosmiske Kristus. Den romerske kirke som ytre struktur er altså ikke den universelle kirke, men en lokalkirke med utgangspunkt i det historiske kall til å være kirke i Roma. Prinsipielt setter dermed Boff likhetstegn mellom alle lokalkirker. Det betyr selvsagt ikke en tilsidesettelse av alle strukturer og tradisjoner i kirken, men en fundamental karakter av autenticitet og likeverd. Lokalkirken er kirke helt og fullt, men den er ikke hele kirken. Derfor trenger lokalkirken *koinonia* som uttrykk for universell åpenhet, men ikke som uttrykk for påtvunget enhet og homogenitet.

Det er denne kirkelige modell Boff kaller «en kirke av folket», «en kirke nedenfra», og som han ser realisert i basismenighetene.



Det er ikke en anarkistisk kirke uten respekt for prester og biskoper. Boff forteller fra det femte nasjonale møte for basismenigheter i Canindé i 1983 hvor biskoper og lekfolk stod i samme matkø og fulgte de samme regler for å få ordet i diskusjonene. «Biskopene steg ned til folkets nivå og folket steg opp på biskopenes plan».<sup>25</sup> På denne måte er kirken i ferd med å gjenvinne en grunnstruktur som den gjennom århundrers maktutøvelse hadde mistet.

Boff holder fram fire kjennetegn for å påvise denne kirkens ekklesialitet: troen, gudstjenestefeiringen, fellesskapet og misjonen.<sup>26</sup> Interessant er at misjon blir nevnt i denne sammenhengen, men det er i tråd med Boffs funksjonelle kirkeforståelse. Misjon betyr i første rekke evangelisering, sier Boff videre, nemlig «å bringe videre Jesu budskap om Guds rike og streve for dets vekst i folkenes historie. Vanligvis finner kirken to hovedmåter å virkeliggjøre misjonen på: i profetien og i den pastorale tjeneste. Gjennom profetien *forkynner* (*anunciar*) den kristne menighet Guds tilbud i Jesus Kristus ved Åndens gjerning i tiden, men den *avslører* (*denunciar*) også anti-livets og anti-rikets krefter selv om dette medfører forfølgelse og martyrium. Gjennom den pastorale tjeneste er den kristne menighet nærværende hos enkeltpersoner og grupper i deres konkrete situasjon, for å fornye håpet, fremme livet og åpenheten overfor andre og Gud, ved å skape fellesskap av tro, håp og kjærlighet, i hengivelse til full frigjøring. I Latin-Amerika er kirkens misjon utfordret av graden av kollektiv undertrykkelse som de fattige lever under. Derfor må den pastorale tjeneste være frigjørende, den må fremme de fattiges rettigheter og stimulere på alle områder til fellesskap og deltakelse».

Denne teksten er så presis at den klart uttrykker sammenhengen mellom kirkens identitet og oppdrag, samtidig som den viser hvordan Boff forstår kirkens misjonsoppdrag. Organisatorisk ekspansjon er ikke noe sikkert kjennetegn på at misjonsoppdraget er tatt på alvor. Misjon er mer spørsmål om kvalitet enn av kvantitet, og det er Gudsrikets kvaliteter misjonen skal ha for øye. Boffs forståelse av den sakramentale kirke som universell størrelse fører dessuten til en positiv oppfatning av alle menneskelige livsytringer, også ikke-kristen religiøsitet. Det gjør at han i vurderingen av afrobrasiliansk religiøsitet kan akseptere synkretismen som metode for å gjøre kristentroen nærværende i en bestemt historisk kontekst.<sup>27</sup>

Både her og på en rekke enkeltpunkter kommer Boff til konklusjoner som det kan være vanskelig å følge. Min hensikt har vært å

vide den grunnleggende tanke bak Boffs kirkesyn, og den konsistens som finnes fra hans første publikasjoner til det han har skrevet til forsvar for basismenighetene. Etter min oppfatning hører Boff hjemme innen en hovedstrømning av katolsk post-konsilær teologi, samtidig som han står som en av de mest seriøse representantene for latinamerikansk frigjøringssteologi, både ved den metode han benytter og den optikk han bruker i sitt teologiske arbeid. I denne egenskap, men også gjennom den behandling han gir av konkrete teologiske spørsmål, bør han ha interesse for våre teologiske og missiologiske miljøer. Dette gjelder særlig ekklesiologien hvor forbindelsen på en så utfordrende måte trekkes til spørsmålet om kirkens berettigelse og oppdrag.

#### NOTER

1. *Saint Francis: A model for human liberation*, London, SCM Press, 1984; *Zeugen Gottes in der Welt: Ordensleben heute*, Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger Verlag, 1985; *The Lord's Prayer: The prayer of integral liberation*, Maryknoll, Orbis, 1983.
2. *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer struktur-funktionalistischer Grundlegung der Ekklesiologie im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1972.
3. *Die Neuentdeckung der Kirche: Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1980.
4. Op. cit. s. 28-37.
5. Idem, s. 33.
6. Idem, s. 306.
7. Idem, s. 125.
8. Idem, s. 143.
9. Idem, s. 361-375.
10. En første oversettelse kom allerede i 1973, siden ble denne gjort til kap. XII i den omstridte *Igreja: carisma e poder* fra 1981.
11. Kap. XII i *Igreja: carisma e poder*, s. 234-249.
12. Romers bokmelding og en rekke andre viktige dokument til striden om *Igreja: carisma e poder* finnes i *Roma Locuta* som ble utgitt av den brasilianske menneskerettighetskomisjon i 1985.
13. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 42 (1982), s. 242-244.
14. *Roma Locuta*, s. 53 og s. 85.
15. *Die Kirche...*, s. 401.
16. Idem, s. 404.
17. Idem, s. 417-418.
18. Idem, s. 424-425.

19. *Igreja: carisma e poder*, kap. VI: *O catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias*, s. 110–144.
20. Gjengitt i *Roma Locuta*, s. 50–55.
21. Idem, s. 100–104. Boffs tolkning av LG 8 finnes også hos H. Fries: *Fundamentaltheologie*, s. 514, og H. Döring: *Grundriss der Ekklesiologie*, s. 67.
22. W. Lienemann, *Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie*, i: *Zeitschrift f. Ev. Ethik*, 29:3 (1985), s. 287–305.
23. Problemas sociológicos da comunidade, i *Igreja na base* (Estudos da CNBB 3), São Paulo, 1975.
24. Til dette avsnittet kap. II *Que futuro possui a comunidade?* i: *Eclesiogenese*, Petrópolis 1977, s. 12–20.
25. *A Comunidade Eclesial de Base é Igreja, ou só possui elementos eclesiais?* Kap. III i *Eclesiogenese*, s. 21–37.
26. *E a Igreja se fez povo*, Petrópolis, 1986, s. 82.
27. Idem, s. 87–89.
28. *Igreja: carisma e poder*, s. 145–171.

### **The concept of church and mission in Leonardo Boff's theology**

The main concern of the author is to demonstrate that Boff's ecclesiology is not a deviation from Roman Catholic theology, but is deeply rooted in Catholic thought, particularly in the teaching of the Second Vatican Council. The article initially indicates the sources of Boff's theology: Franciscan piety, the Second Vatican Council, and the Latin American experience. The main part deals with the concepts of transparency and sacramentality, particularly the understanding of the church as a sacrament. This is further developed in a discussion of the relationship between ecclesiology and Christology, and the implications for the understanding of other churches and non-Christian religions. A final part deals with the above issues with regard to the experiences of the basic communities.