

Kjærlighet og sosial forandring i frigjoringsteologien

JOSÉ MÍGUEZ BONINO*

I nord-atlantisk teologi er det en vanlig oppfatning at latinamerikansk frigjoringsteologi hovedsakelig – eller endog utelukkende – er opptatt av strukturelle, makro-sosiale fenomener. Det er et faktum at opptattheten av de fattige og av fattigdommen har fått en til å betrakte makro-sosial analyse – av klassestrukturen, avhengigheten som fenomen og produksjonsforholdene – som uunnværlige redskaper for teologisk refleksjon. En mer omhyggelig overveielse ville imidlertid fra første stund ha vist at dette analytiske arbeidet var et redskap for å nå en bedre forståelse av folkets «menneskelige situasjon», og for å tjene den «frelsende dialog» Gutiérrez definerte som misjonsteologi. I tidens løp har selve erfaringen fra kampen for sosial (strukturell) forandring – innen rammene for den sosiale makroanalyse – ledet til en økende forståelse for viktigheten av den subjektive dimensjonen (både for den enkelte og fellesskapet) i denne forandringen. Det bevitnes tydelig i nyere litteratur om emnet.¹ Men det er nødvendig å huske at det ikke dreier seg om en dreining bort fra den tidligere opptatthet av sosial, økonomisk og politisk frigjoring, men snarere om en fordypning av det personlige, subjektive og inter-subjektive engasjement som helt fra begynnelsen av kom til uttrykk i motiver som «fattigdommens spiritualitet», den personlige utfoldelse og humanisering, feiring (celebration) og andre uttrykk.

Jeg vil i denne artikkelen undersøke denne dimensjonen ved å hente frem et motiv som har spilt og fortsatt spiller en avgjørende rolle i frigjoringsteologiens språk, erfaring og spiritualitet: kjærlighetsmotivet. Det ser man selv i frigjøringsbevegelser som ikke har noen direkte berøring med kristen eller annen religiøs inspirasjon. For enhver som er kjent med Marx' beske fordømmelse av den kristne kjærlighet i den revolusjonære kamp, vil det være overraskende at en bekjennende marxist-leninist som Ernesto (Che) Guevara gir kjærligheten en sentral plass i sin tenkning og ikke nøler med å si at «en revolusjonær er en

person som er grepet av dype følelser av kjærlighet».² Lignende uttrykk finner man ganske ofte blant lederne av den kubanske revolusjon, endog den nicaraguanske. Man kunne med god grunn forstå disse talemåtene som levninger fra nedarvet kristen tradisjon eller som taktisk språkbruk for å fremkalle folks respons. Men begge forklaringene ville likevel vitne om hvor dypt rotfestet den kristne bevissthet var.

Det er naturlig at en slik språkbruk blir mer sentral og målrettet i diskusjonen blant kristne som deltar i frigjøringskampene. Den blir for eksempel mer preget av mystikk i den rørende dagboken til presten Nestor Paz Zamora som ble drept i Teoponte-geriljaen i Bolivia, og klarere artikulert i Camillo Torres teologisk-etiske diskusjon. Men den dukker alltid opp som en avgjørende motivasjon for engasjement. Hugo Assmann har såvidt jeg kan se formet den relevante kommentar med sitt spørsmål:

Når der gjelder den rike erfaring som gir rom for det personlige behovet for å elske og bli elsket, hva er meningen med å gi sitt liv for sin bror i den videre konteksten av historiske prosesser? Er det ikke nødvendig å utvide rammene for våre erfaringsmessige referanser når vi forsøker å forstå kjærligheten som noe ubegrunnet og vederlagsfritt?

Og litt senere:

Ethvert forsøk på å oppdage en menneskelig motivasjon for frigjøringskampen vil før eller siden møte behovet for å undersøke meningen med den radikale praksis det er å dø for andre. . . Dette radikale spørsmålet er et teologisk spørsmål.³

Det er likevel ikke min hensikt å lete etter en teologisk refleksjon omkring kjærlighetens betydning i kampen for sosial forandring, men snarere å undersøke den erfaringen som er gjort i kristne fellesskap der man har engasjert seg i den kampen. Såvidt jeg forstår er det denne erfaringen som krever at kjærlighetsmotivet blir sentrum i den etiske og teologiske diskusjonen. Dette betyr at vi må foreta en kort analyse og tolkning av det sted der denne erfaringen særlig har kommet til uttrykk, de såkalte basismenighetene.⁴

Evangeliet for ikke-personen

Gustavo Gutiérrez har hevdet at mens evangelisering i den nordatlantiske verden betyr å lede det sekulariserte menneske til å akseptere Guds eksistens, er det i Latin-Amerika å hjelpe *ikke-personen* til å fatte at Gud

er deres Far. Det er ikke helt sikkert at den første del av uttalelsen er korrekt, men den andre delen er utvilsomt riktig. «Ikke-personen», de store massene av Latin-Amerikas fattige, er ingen abstraksjon. Deres nåværende økonomiske situasjon er formet av visse spesielle sosio-økonomiske betingelser som i større eller mindre grad og på noe forskjellige vis berører de fleste latinamerikanske samfunn. I grove trekk kan man si at forandringen i produksjonsorganiseringen siden første verdenskrig har forårsaket en stadig migrasjonsstrøm innen de enkelte latinamerikanske land og landene imellom, først og fremst fra landdistriktene til byer og tettsteder. Disse massene av folk som har mistet sine hjemsteder – et utsatt industrielt proletariat og, enda mer vanlig, et løsgjengerproletariat, en marginal befolkning rundt storbyene, urbefolkning fordrevet fra skogområdene – er den sosio-økonomiske grobunnen for «ikke-personen». De fyller 60–70 prosent av FNs statistikker over de «absolutt fattige» og «kritisk fattige» i Latin-Amerika.

Disse menneskene har alltid vært «de fattige i landet». Som småbønder i et halv-feudalt system, som halv-slaver i gruvene eller som indianerne i deres reservater fikk de aldri noen menneskelig status. Men når de nå rykkes opp fra deres tradisjonelle sosiale sammenhenger, oppstår det enda en ny fase i deres fremmedgjøring. Sosiologene kaller det «anomi» – en situasjon der det verdensbilde, de verdiene og normene som gav stabilitet til den enkeltes og kollektivets liv, bryter sammen og folk står igjen uten beskyttelse. Deres individuelle og sosiale identitet, sosiale relasjoner og etiske normer blir smadret. Det må skje en resosialisering, en tilpasning eller forandring av den enkelte, der «primær-sosialiseringen» fra det tradisjonelle samfunn vil leve videre i sameksistens med «sekundær-sosialiseringen» i den nye «verden», eller i konflikt med denne, eventuelt erstattes av denne.⁵ Hvorledes? I hva slags verden? Til hva slags samfunn vil denne «nye fødsel» skje?

Dette er det sosiologiske og psykologiske sted man må møte spørsmålet om evangelisering. I den nye verden hvor dette folket befinner seg, fins det en verden av meninger, relasjoner, roller og former for selvforståelse som struktureres av avhengigheten i kapitalistiske samfunn. Markedet styrer byttet av varer og tjenester. Mennesket defineres som produsenter og konsumenter i en arena med permanent konkurranse. I denne verden vil det bare være rom for noen få av de nyankomne til å bli aktive deltakere i kappløpet. Den store majoriteten vil bli inkorporert som passivt «materiale» som kan brukes eller ganske enkelt vrakes.

Basismenighetene representerer en annen verden, en ny «sosialisering» under et annerledes tegn. Her blir sammenhengen med den

gamle identiteten bevart i en verden av symboler som er dypt rotfestet i den kristne bevissthet. Men betydningen og bruken av disse symbolene blir radikalt forandret. Sentrum i forandringen er erfaringen av et fellesskap med gjensidig kjærlighet og solidaritet. Denne kjærligheten erfares helt konkret når man i fellesskap gjør bruk av Skriften og kirken, deler sorger og gleder i det daglige liv, og engasjerer seg i og organiserer seg for å finne løsninger på problemene og behovene i samfunnet.

Den felles feiring, refleksjon og handling er vuggen hvor den nye personlige identitet blir til. Ikke-personen gjør krav på og mottar verden. Hun eller han kan tale og bli hørt. Hun blir selv den som tar avgjørelsen. Gud kunngjør sitt eget ord når den enkelte leser og svarer på evangeliets tale. Helligånden bygger «ekkesia» (kirken) når de kommer sammen og deltar i den felles feiring. Slik blir ikke min personlige identitet skapt i motsetning til andre, men sammen med ham eller henne. Og den sosiale identitet oppnås ikke ved å undertrykke individet (som i massen), men ved å planlegge og handle, be og tenke sammen i frihet. Det er ingen grunn til å idealisere basismenighetene. Konkurransen, konflikt, misunnelse og likegyldighet utfolder seg der som i ethvert menneskelig samfunn. Men det viktige er det univers av meninger og symboler hvor hele denne mangetydige prosessen skjer. Man oppfatter og nærmer seg både den enkeltes selvrealisering og oppbyggingen av verden som et kjærlighetsprosjekt, en aktiv, ansvarlig, konstruktiv og tydelig kjærlighet hvor den frie mottagelse av Guds kjærlighet og den åpne tillit til naboen forutsetter og impliserer hverandre.

Kan vi i denne erfaring gjenkjenne den nytestamentlige tale om «fortapthet» og «frelse»? Jeg vil hevde at overgangen fra objektiv og subjektiv destruksjon (*fihora*, forfall, fordervelse, død) til objektiv og subjektiv gjenskapelse («en ny skapning») i begge tilfeller skjer som Den hellige Ånds verk ved å gi liv til Kristi ord i kjærlighetens gjensidighet (*koinonia*) og i troens fellesskap. Elisabeth Moltmann-Wendel har beskrevet kvinnens situasjon – med ærekrenkelse og forakt, selvhat og selvforakt – med uttrykk som (i det minste subjektivt) ligner på situasjonen til «ikke-personen». «Frelse» betyr for slike mennesker å akseptere seg selv og elske seg selv. Som Dr. Moltmann-Wendel uttrykker det: «Alle som lever i dette Gudsriket skulle være i stand til å si: 'Jeg er god, jeg er hel, jeg er vakker.'» På dette punkt minner hun med rette om den reformatoriske erfaring som kommer til uttrykk i læren om rettferdiggjørelse av tro, forstått som Guds ubetingede godtagelse, «det matriarkalske element av reservasjonsløs godtagelse og kjærlighet». Dette er nøyaktig det frigjøringen betyr, subjektivt sett, for den fattige. Dette er erfaringen av gjenfødelse og nytt liv i basismenighetene.

Samtidig vil jeg gjerne markere et annet punkt. Hvordan blir de gode nyhetene om Guds betingelsesløse akseptering «formidlet» historisk til ikke-personen? Vi har nesten utelukkende satt vår lit til «proklamasjonen», vanligvis forstått som muntlig proklamasjon. Men vi vet i dag at ord får deres mening avhengig av språklige koder og de aksepterte sosiale relasjoner og betydninger. Hvorledes kan budskapet om «reservasjonsløs akseptasjon» bli mottatt hvis ikke et fellesskap med gjensidig fri akseptasjon gir innhold til budskapet – et budskap som kan utledes av dette og gjøre ordet om den frie nåde forståelig?

Vi taler faktisk ikke her om to forskjellige virkeligheter, men om en enkelt begivenhet som må leves og gjøres rede for i to forskjellige typer utsagn: «Jeg er akseptert av Gud» og «Jeg tilhører kjærlighetens fellesskap». Nytestamentlige studier har klart vist oss at slike formuleringer som det paulinske *en Christo* (i Kristus) må forstås på denne måten, ikke som en mystisk individualistisk erfaring, men «primært som en ekklesiologisk formel». ⁶ Basismenighetene er for ikke-personen det konkrete historiske sted hvor erfaringen om gjenhumaniseringen skjer. Å være «i Kristus» er å befinne seg i kjærlighetens fellesskap, å gjenvinne verdigheten som en person som mottar ordet, som taler og blir hørt, som sammen med andre skaper et prosjekt for seg selv som samtidig er et historisk prosjekt for samfunnet.

Denne prosessen i den enkelte og i fellesskapet er av største betydning når vi tenker på den strukturelle prosessen i den sosiale forandring. Er vi i kampen for forandring tvunget til å velge mellom de kapitalistiske teknokratiske «liberale» demokratiene der menneskeliv ofres for de «objektive» mekanismene i det verdensomspennende markedet på den ene siden, og en totalitær sosialisme hvor den relative materielle velstand betales ved fangenskapet i en upersonlig, byråkratisk og undertrykkende uniformering på den andre? Det historiske prosjekt de latin-amerikanske bevegelsene har valgt, må karkteriseres som en humanistisk demokratisk sosialisme. Men dette målet kan ikke nås automatisk. Den uunngåelige hardheten som utvikler seg i kampen, særlig når den tar form av en revolusjonær konflikt, kan i virkeligheten true med å ende i autoritære holdninger. Det eneste som her kan sikre et virkelig demokrati er den aktive deltakelse av folk som påtar seg det sosiopolitiske prosjektet, enkeltvis og kollektivt. Slik forstått er basismenighetene grobunn for en humanistisk demokratisk sosialisme ved at den skaper personer som har selvbevissthet og som gjør krav på sin plass og sin rett som aktive subjekter i deres egen og samfunnets historie, som daglig gjør bruk av denne rettighet og ikke ser på den som den enkeltes isolerte rett, men som et felles skaperverk. I denne betydning er altså basis-

menighetene dypt politiske: de står for en erfaring av solidarisk kristen kjærlighet som søker uttrykk gjennom den sekulære politiske orden, en orden som tilsvarende den prosess de har erfart på det religiøse nivå ved å finne sin verdighet som menneske-i-fellesskap.

Identitet og motivasjon

Slik det uttrykkes av kristne som deltar i kampen for frigjøring, får kjærligheten som motivasjon til sosial forandring betegnelsen «solidaritet». Dette begrepet har selvsagt en lang og innviklet historie. Som et sosialt og politisk begrep oppstod det antagelig med forløperne for den franske revolusjon og ble anvendt av Sismondi og de franske sosialistene. Derfra gikk det antagelig inn i arbeiderbevegelsens språk. På den annen side ble det også snart et yndet uttrykk blant de kristne sosialistene: de engelske sosialistene, menn som Kutter og Ragaz i Sveits, og romersk-katolske tenkere fra det 19. århundre av.⁷

Det er sannsynligvis denne bruken av kristne og «utopiske» sosialister som forklarer den marxistiske mistro til ideen om solidaritet. Selv om ideen er til stede overalt og forutsettes i kritikken av den borgerlige individualismen, brukes ordet «solidaritet» bare om klasse-solidaritet, om den proletariske bevegelse, og selv da brukes det bare sjelden av klassiske marxister.⁸

Romersk-katolsk sosiallære har definert solidaritet som en grunnstruktur i menneskets eksistens. Som sådan er solidaritet ikke bare en moralsk forpliktelse, men en ontologisk virkelighet. Mennesker er knyttet sammen i kraft av deres natur, som både er personlig og sosial. På basis av denne ontologiske virkelighet kan man tale om et «solidaritetsprinsipp», forstått som en gjensidig og uunngåelig interaksjon mellom helheten og de enkelte lemmene. Vi må derfor forkaste både en individualisme som ser samfunnet bare som en interaksjon mellom individuelle interesser og en kollektivism som benekter den personlige identitet og gjør den enkelte bare til et objekt for sosiale prosjekter. Slik forstått danner solidaritetsprinsippet, sammen med prinsippet om det felles gode og om underordning, rammen for katolsk sosiallære. Den gjensidige ordningen og prioriteringen av disse tre prinsippene gir vanligvis de forskjellige «skolene» deres særpreg. Noen moralteologer, som H. Pesch, Nell-Bruening og andre, har gitt en avgjørende prioritet til solidaritetsprinsippet og står for det som er kalt «solidarisme». I den økumeniske bevegelses sosiale tenkning har, på den andre siden, solidaritetsideen vært sentral i begrepet «det ansvarlige samfunn», som er et sentralt uttrykk for Kirkens Verdensråds samfunnstenkning mellom

Amsterdam (1948) og Uppsala (1968). Selve ordet solidaritet dukker ikke så hyppig opp, men begrepet ligger til grunn for opptattheten av «menneskehetens enhet», «det menneskelige fellesskap», «medmenneskelighet».

Det er ikke vanskelig å finne alle disse påvirkningene i den latin-amerikanske bruk av solidaritetsideen som grunnlag og motivasjon for sosial og politisk handling. Men det ville være misforstått å tro at man bare anvender et begrep som er overtatt fra en ideologi eller lære eller en kombinasjon av flere. På den annen side er det ikke tale om noe originalt eller eksklusivt. Det interessante er å se hvorledes solidariteten leves, forstås og defineres av forskjellige grupper kristne som lever i en situasjon der man kjemper for frigjøring i Latin-Amerika. I så henseende synes visse punkter viktige.

1. Det er en solidaritet som knyttes til en spesiell historisk situasjon. Medellín-konferansen uttrykte det slik: «Å forplikte seg er aktivt å si ja til den solidaritet ethvert menneske befinner seg i, idet man påtar seg de oppgavene det er å fremme det menneskelige i et spesielt sosialt prosjekt.» Og videre: «En slik forstått forpliktelse må i Latin-Amerika, i de særegne omstendighetene ved dets nåværende historiske øyeblikk, utmerke seg ved å preges av frigjøring, humanisering og utvikling» (10:9).⁹ På denne måten taler vi ikke bare om en ontologisk struktur, men om en praksis – en aktiv forpliktelse i en spesiell historie. Det er en solidaritet som er «plassert». Den innebærer valg. Medellín-konferansen er også klar i dette henseende:

Vi må skjerpe bevisstheten om vår plikt til solidaritet med de fattige, en kjærlighet som tvinger seg på oss. Denne solidariteten betyr å gjøre deres problemer og kamper til våre egne, å vite hvordan vi skal tale for dem. . . (14:10).

Kjærlighet betyr derfor en solidaritet som leves i de konfliktsituasjoner som skapes av de fattiges kamp mot urett, utbytting og fremmedgjøring. Det er dette Denis Goulet uttrykker så klart:

Gitt menneskers nåværende sinnelag (han skriver om problemer som underutvikling og urettferdige verdensøkonomiske strukturer), autentisk solidaritet (hva han tidligere har kalt 'universell solidaritet' basert på ontologisk og historisk grunnlag) kan ikke oppnås uten gjennom alvorlig konflikt.

Vi kan ikke uten videre overta solidaritetsbegrepet slik det er utviklet innen konsensusmodeller som forutsetter at det eksisterer en grunnleggende rettferdighet, og på den måten følge en modell for sosial

harmoni. «Der underutvikling er fremherskende . . . er de eksisterende strukturene ofte urettferdige og mangler legitimitet, på tross av en fasade av legalitet. I slike tilfeller kan det være nødvendig med konflikt for å utfordre den eksisterende orden.»¹⁰

Solidaritet er derfor ikke noen selvsagt gitt forutsetning. Den må bygges opp. Eller kanskje det er riktigere å si at den ontologiske virkelighet og den aktuelle situasjonen skaper et etisk krav. Dette har to aspekter. På den ene side påbyr dette kristne under alle sosiale forhold å forplikte seg aktivt for de fattiges sak, å velge side i deres kamp. På den annen side, fordi de nåværende sosiale forhold med marginalisering og anomali har lett for å ødelegge eller nøytralisere solidaritetsfølelsen blant de fattige, blir det nødvendig å utvikle konkrete former og kanaler for å vekke og stimulere denne solidariteten, og gi den uttrykk og organisasjonsformer.

2. Tradisjonell teologi har ofte betraktet solidariteten som en ontologisk struktur, og begrunnet den teologisk utfra en forståelse av menneskenaturen som hadde å gjøre med læren om skapelsen og naturen. Denne linjen er ikke forsvunnet, men den dominerende tendens i latinamerikansk teologisk refleksjon er å forstå solidariteten i et kristologisk og eskatologisk perspektiv. Dette gjelder ikke bare eller hovedsakelig teologisk litteratur, men også liturgi, sang og fromhetsliv. I en avsluttende uttalelse fra Medellín som med rette er blitt berømt, beskrives fred som et resultat av rettferdighet og som en stadig virksomhet:

Endelig er fred en frukt av kjærlighet, uttrykket for et virkelig brorskap blant mennesker, et brorskap som ble bevirket av Kristus, Fredsfyrsten, da han forsonte alle mennesker med seg selv. *Menneskelig solidaritet kan ikke virkelig gjøres i sin fylde uten i Kristus som gir en fred som verden ikke kan gi.* (2:14, c)

Dette kommer ofte til uttrykk mer presist: Kristus virkeliggjorde i sitt eget liv og i sin død Guds solidaritet med de fattige og undertrykte. Han gjorde seg til en av dem, delte den fulle tyngde av deres lidelse og død, og trekker oss inn i sin solidaritet med dem. «Det dere har gjort mot en av disse mine minste brødre . . .» Å følge Kristus er derfor å forplikte seg på de fattiges sak. I eskatologisk perspektiv betyr denne solidariteten å forplikte seg på et prosjekt som alltid i forventningen søker å foregripe gudsríkets universelle enhet i rettferdighet og kjærlighet. Når man forplikter seg på det historiske plan, og derfor er engasjert i historiens konflikter, er solidariteten med de fattige ikke noe statisk, men har en iboende tendens til å bli noe altomfattende. Den overvinner de strukturene og betingelsene som av-sosialiserer sosiale klasser, folk, raser og

kjønn, og trekker hele menneskeheten inn i seg. «Klassesolidaritet og den kampen som springer ut av den må derfor nødvendigvis stå i motsetning til universell kjærlighet, men kan forstås som en betingelse for virkeliggjørelsen av denne kjærligheten.»¹¹

3. Hvilke konsekvenser har så denne spenningen mellom en forpliktet partiskhet (for de fattige) og den universelle intensjon i kjærlighetens solidaritet for selve kampen? Jeg vil ikke ta opp spørsmålet om kjærlighet og konflikt, ikke engang om kjærlighet og vold, som ofte er tatt opp til diskusjon.¹² Men jeg vil understreke det jeg ser på som en viktig side av spørsmålet, nemlig hvordan personlig identitet og gruppeidentitet oppfattes i en konfliktsituasjon, slik det for eksempel er nå i Latin-Amerika. I slike situasjoner har vi lett for å definere vår identitet utfra vår motstand, som en funksjon som er der i kraft at fiendens eksistens. Det ville være illusorisk å tro at en slik tendens kan utryddes. Men det er tydelig at det ikke dominerer i fellesskapene av kristne som er engasjert i sosial forandring. Selv om «fiende»-bildet aldri er fraværende – hvordan kunne det skje når de stadig presser deres virksomhet med vold og død inn på de fattige – så er den dypeste identiteten en frukt av møtet med den bror og søster som lytter til meg og taler til meg, som støtter meg i kampen i den grad at hun eller han er villig til å dø for meg. Motstand mot fienden er ikke et mål i seg selv, men et midlertidig og nødvendig uttrykk for solidariteten med brødre og søstre som lider. På den måten blir identiteten ikke til som noe eksklusivt, men som noe inklusivt. Den gir rom for de fattige og undertrykte utenfor fellesskapet (i samfunnet som helhet), de fattige og undertrykte som er involvert i frigjøringskampen andre steder i verden, mennesker fra andre sosiale grupper og klasser som stiller seg på de fattiges side, og potensielt for alle mennesker ettersom betingelsene for undertrykkelse overvinnes. Vi kan allerede klart fornemme tegnene på en slik holdning, ikke bare i de forskjellige religiøse uttrykksformer i basismenighetene, men også i konkrete politiske handlinger.

4. Det solidaritetsbegrep vi velger, står også for et teologisk perspektiv på politisk og sosial praksis. Jeg ville kalle det «det største godes» perspektiv, til forskjell fra «det minste godes» perspektiv som ser ut til å prege de fleste protestantiske tilnærminger til sosialetikken. Ved å gjøre læren om synd til utgangspunkt for forståelsen av samfunnet, og den eskatologiske reservasjon – forstått som grense – til grunnkategorien for å vurdere menneskets muligheter, blir hele den politiske orden først og fremst et forsøk med vekt på det negative: en måte å beskytte orden mot kaos, en redningsaksjon uten en eskatologisk fremtid. Om solidaritet har noe plass i dette opplegget, dreier det seg om en «soli-

daritet i synd» som begrunner nødvendigheten av beskyttelse og dermed en eller annen form for balanse. Det er ingen tvil om at en viss motivasjon for politisk og sosialt demokrati og rettferdighet kan bli og har blitt bygget på denne basis, med en viss grad av suksess. Den motsatte perspektivet blir vanligvis karakterisert som «antropologisk optimisme», tradisjonelt basert på et syn der syndefallets konsekvenser for menneskenaturen betraktes som begrenset. Men er vi virkelig tvunget til å velge mellom en antropologisk pessimisme som ser ut til å berøve det politiske liv all eskatologisk tyngde, og en optimisme som hviler på en usikker «rest» av «opprinnelig rettferdighet» som overlevde synden?

Den teologiske forandring jeg allerede har antydnet ovenfor, åpner for et annerledes perspektiv: man ser på verden og historien som omfattet og gjennomtrengt av nådens nærvær og Åndens kraft. Den kjærlighet som motiverer aktiv og forpliktet solidaritet, er den korsfestede Kristi kjærlighet, han som i Åndens kraft driver den mot dens fulleste virkeliggjørelse – «alt i alle» – og i mellomtiden på sin måte åpner ubegrensede nye historiske muligheter. Synd oppfattes på denne måten ikke som en statisk kvantitet, et fast blokkering mot det mennesket vil utføre, men som en negativ kraft mennesket stadig må kjempe imot, noe som gjør at menneskets søken etter fred, rettferdighet og frihet blir en stadig kamp inntil enden. Den eskatologiske avstanden er ikke en allerede fastsatt grense for menneskets kreativitet, men et mål som er i stadig bevegelse, eller snarere en absolutt fremtid som utfordrer oss til å skjelne den relative fremtid som strever for å bli født ut av den nåværende virkelighets morsliv. Kjærligheten er den eneste absolutte fremtid og den eneste absolutte motsetning til synden, og kjærligheten er den kraften som gir oss innsikt i nye muligheter og motiverer oss for kampen for «det største gode».

«Kjærligheten håper alt . . . Kjærligheten tar aldri slutt»

Døden er hele tiden nærværende i frigjøringskampen. Dette nærvær har mange former: undertrykkelse, nederlag, sykdom, tortur, arbeidsløshet, fortrenkning, tap av kjære. Den fattiges liv er en endeløs erfaring av død, subjektivt og objektivt, personlig og kollektivt, brått og langvarig. Hvordan kunne eskatologien være fraværende fra en tro som leves under dødens skygge? Den eskatologiske dimensjon er i virkeligheten sentral for hele frigjøringsprosessen: dens erfaring, fromhetsliv og teologi.

Noen få vitnesbyrd gir oss innsikt i det etos som preger denne eskatologiske spiritualitet. En av de siste notatene i Nestor Paz' dagbok (1972) viser klart forbindelsen mellom kjærlighet, død og håp:

Du vet, Gud, at jeg på alle måter har forsøkt å være tro mot deg . . . Det er derfor jeg er her. Jeg ser kjærligheten som presset for å løse problemet for et annet menneske, den du møter meg gjennom . . . Denne dagen er kanskje min torsdag og denne natten min fredag. Jeg legger alt jeg er i dine hender med en tillit som er uten grenser fordi jeg elsker deg . . . fordi du er min Far. Ingen død er unyttig om livet har vært fullt av mening, og jeg tror det gjelder oss. Farvel, Herre, inntil din Himmel kommer, den nye verden vi lengter så etter!

Et dikt som ofte synges i Brasil, «Omstreifer», har noe av den samme klangen:

Universet beveger seg ved kjærlighetens kraft,
og stjernenes skinn lyser på min vei.
Mitt arbeid i fellesskapet vil få rismarkene
til å blomstre, vætet i dampen fra rettferdigheten,
og blant dens frukter skal vi høste frihet.

Det er denne erfaring jeg forsøkte å formidle da jeg for tolv år siden skrev om «evig liv»: «Det er intet annet svar på spørsmålet om livet etter døden. Det hører til den samme virkelighet som dette livet. Vi har *ett* liv på denne siden av døden . . . fordi og i den grad vi har del i den virkelighet kjærligheten er. Og siden kjærlighet ikke bare er noe som er skapt av mennesker, men noe som flømmer over fra Guds egen væren, har livet en evig fremtid.»¹³ Og nylig skrev den brasilianske jesuitten Juan Libanio:

I den lidende og forvrengte virkeligheten i Latin-Amerika er det ingen annen måte å komme til den himmel som er Gud selv, enn å gå den vei som betyr å gi sitt liv for de fattiges frigjøring. Å finne glede og tilfredsstillelse i denne kampen er å erfare allerede her på jorden den himmel Gud har forberedt for dem som elsker ham.¹⁴

Jeg vil peke på tre punkter som gjør at jeg finner det fruktbart å nærme meg eskatologien utfra erfaringen av kjærlighet og forpliktethet.

1. Jürgen Moltmann har trukket frem et fundamentalt punkt ved å kontrastere den platoniske idé om sjelens udødelighet med den kristne tro på de dødes oppstandelse: skillet mellom fremtiden for «et liv som er levd» og den tidløse evighet i et «liv som er ulevd». Han oppsummerer betydningen av det første alternativet i ord som fullkomment formidler den erfaringen jeg forsøker å antyde:

Dette er *fullt av liv før døden*. De blir dødelige, men deres død er en fruktbar og meningsfull død. For dem er det å dø å gi livet som det høyeste, den fullkomne bekreftelse av livet. De som «taper» livet i

denne betydning, vil «finne» det i evigheten, fordi Gud reiser de døde til evig liv i sitt Rike.

I denne «levde eskatologi» i basismenighetene blir enheten mellom det nåværende liv, forstått som kjærlighetens forpliktelse på de andres frigjøring, og det fremtidige liv, forstått som delaktighet i den fullkomne kjærlighet i Guds Rike, en uløselig enhet. Det er kanskje en forskjell i den måten vi blir oss bevisst denne enhet. Først i vår «hermeneutiske sirkel» er den levde realiteten i felles kjærlighetsforpliktelse som er merket av denne eskatologiske fortetthet. I mer direkte språk: fellesskapet erfarer at den korsfestede og oppstandne Herre er nærværende midt iblant dem i deres daglige liv. Det er denne erfaring som presser på og forlanger sin eskatologiske fullbyrdelse. Det de smaker som en «aperitif», kan ikke annet enn å vekke sulten etter håpet om «den store festen».

På den annen side, i europeisk teologi begynner man vanligvis i «løftet», et løfte som trekker «prosjektet» til seg. Det er viktig å unngå misforståelser. I begge tilfeller taler vi om Guds frie kjærlighet i Jesus Kristus. Det dreier seg ikke om å sette mot hverandre en «antropologisk» og et «kristologisk» tilnærming. Men i det ene tilfellet er den primære virkelighet den nåværende bevisstheten om Guds kjærlighet som åpner øyet for håpet. I det andre tilfelle er det proklamasjonen av den endelige seier som vekker forpliktelsen til kjærlighet. Om denne forskjellen eksisterer, skulle den ikke i noe tilfelle overdrives. Den tilsvarer antagelig den vekten vi i vår aktuelle situasjon legger på kirkelige praksis, noe som ikke synes å være så viktig i den teologiske metodologi i Europa.¹⁵ Det avgjørende er at vi taler om fremtiden som et «kroppslig» personlig og kollektivt liv. Og dette betyr, på den annen side, at vi taler om den eskatologiske tyngde i det nåværende «kroppslig» personlige og kollektive liv.

2. I den siste setningen pekte jeg på en annen viktig konsekvens av denne tilnærmingen til eskatologi med forpliktelsen på kjærlighet (solidaritet) og håp. Den bryter den unyttige og misvisende debatten mellom en personlig og en sosial eskatologi. Spørsmålet om personlig identitet som vi diskuterte tidligere, er her av fundamental betydning. Personlig identitet i en borgerlig verden oppfattes som «privatliv», som selvbekreftelse i stadig konkurranse. Evig liv er fullbyrdelsen av den visjonen: individualistisk, privat og statisk. Libanio gir en ironisk kommentar av denne oppfattelsen av det evige liv: «En tilstand av permanent overmettet, der alle savn og all engstelse er fjernet . . . himmelen blir en slags 'evig televisjon' .»¹⁶ I den upersonlige kollektivismen forsvinner den personlige identitet i kollektive identiteter. Fremtiden kan derfor

bare oppfattes som et ideelt utopisk fremtidig samfunn. Det er ikke plass der for personlig liv etter døden annet enn som artenes (mennesket som art) fremtid. Dette ser ut til å være en uoverkommelig motsetning i marxistisk tenkning, noe Ernst Bloch har vært modig nok til å anerkjenne og forsøke å ta opp på en konstruktiv måte innen grensene for sin tolkning av materialismen.¹⁷

I erfaringene fra basismenighetene har personlig identitet og sosial forpliktelse hørt sammen i en eneste prosess: fremtiden for meg som person og for det felles prosjekt i solidarisk kjærlighet er vevet sammen. Ved å si ja til det første bekrefter jeg samtidig det siste og omvendt. Min personlige identitet er ikke «privat eiendom», men en mellommenneskelig virkelighet, en gave i fellesskapet. Enhver som «taper» sitt liv i dette kjærlighetsprosjektet, vil «vinne» det, ikke som et resultat av guddommelig tildeling av belønning, men fordi et slikt liv er gått inn i et kjærlighetsfellesskap med den korsfestede og oppstandne Herre og hans venner, og dette kan ikke ødelegges av døden.

Selv om vi ikke kan forvente mye teologisk refleksjon på dette direkte grunnivået, der de symbolske bildene i Bibelens eskatologi mottas uformidlet (men ikke bokstavelig), kan ikke det fremtidige personlige liv og håpet om gudsriket skilles fra hverandre (Moltmann minner oss om at i basismenighetene nevnes de døde ved navn og menigheten svarer «Presente» – «nærværende»).

3. Endelig er det interessant å merke seg at den apokalyptiske fremmaning av dommen og straffen over «fiendene» er fraværende i basismenighetenes eskatologiske språk. De feirer den fremtidige frihet, seieren over utbytting og sult og seieren over død og smerte. Men undertrykkerens fremtid nevnes knapt. Når spørsmålet reises eksplisitt – for det meste som et historisk snarere enn som et eskatologisk spørsmål – er det vanlige svaret at så snart de er blitt fratatt makten til å undertrykke, vil de ha del i det felles gode.

Såvidt jeg forstår, er dette resultatet av to ting. På den ene side blir kampen forstått som en historisk prosess snarere enn å bli projisert som en apokalyptisk begivenhet. I motsetning til det som skjer i reaksjonær religiøs retorikk, blir fienden på denne måten ikke mytologisert, men holdt på de menneskelige nivå hvor rasjonell analyse kan forklare hans holdninger (man hører ofte, selv fra svært enkle mennesker, at utbytteren selv er et offer som må frigjøres). På den annen side må, som jeg har insistert, prosjektet forstås og leves som et solidarisk kjærlighetsprosjekt som er plassert i en konkret historisk situasjon, men samtidig etter sin natur som noe universelt åpent. Prosjektets eskatologiske fullbyrdelse krever at det gjøres til noe universelt. Om denne eskatologien skulle

kritiseres, måtte det være som en anklage om «apokatastasis» (alle tings gjennopprettelse).

Det gir ingen mening å idealisere eller romantisere basismenighetene. De har som sagt del i menneskelig synd og svakhet, slik vi kjenner det fra vitnesbyrdene til de første kristne fellesskap. Det jeg har forsøkt å hevde, er at det er et «etos» og et «prosjekt» som gir sammenheng i fellesskapsbevegelsen og at dette etos og prosjekt best kan uttrykkes gjennom kjærligheten som «motiv». Man kan kanskje si at dette er den subjektive siden av den sosiale og politiske aktivitet i fellesskapene, akkurat som denne aktiviteten er den objektive siden av kjærlighetens etos.

* Basert på en gjesteforelesning ved Det teologiske fakultet, Universitetet, i mars 1993. Bearbeidet og oversatt av Notto R. Thelle.

NOTER

1. Man kunne her nevne skriftene til Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez' to nyere bøker, *Beber En Su Propio Pozo* (Lima: CEP 1983) og *Hablar De Dios Desde El Sufrimiento Del Incoedente* (Una reflexion sobre el libro de Joba) (Lima: CEP 1985); Leonardo Boff o.a.
2. Ernesto Guevara, *Obras Completas* (Buenos Aires, Editorial del Plate, 1967), Vol. II, ss. 19, 24.
3. Hugo Assmann, *Teologia Desde La Praxis De La Liberacion. Ensavo Teologico Desde America Latina Dependiente* (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1973), henholdsvis ss. 69 og 76.
4. Det er stor variasjon i de latinamerikanske basismenighetene når det gjelder medlemstall, særtrekk og vektlegging. Men deres grunnleggende etos og orienteringen i deres sosiale praksis har nok likheter til å rettferdiggjøre våre generaliseringer. På den annen side kunne noen av disse særtrekk, *mutatis mutandis*, også finnes i basismenigheter i andre deler av verden, inkludert Europa og Nord-Amerika. I denne artikkelen begrenser jeg meg til den latinamerikanske erfaringen.
5. Begrepet «anomi» stammer fra Durkheim (*Le Suicide*, Paris: P. U. F. 1968, ss. 263–311) og utvikles videre av R. K. Merton i boken *Social Theory and Social Structure* (Glencoe: The Free Press 1957), kapittelet om «Social Structure and Anomie». Noen kritiske observasjoner når det gjelder mulig konservativ bruk av begrepet finner man i P. L. Berger, *La Religion Dans La Conscience Moderne* (Paris: Ed. du Conturion 1971). Når det gjelder «primær og sekundær sosialisering», se Peter Berger og Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday 1967), KAP. III.
6. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons 1951), Vol. I, ss. 311 og *passim*.
7. Se artikkelen «Solidarität» av H. Weber i *RGG* (3. utg.), bind VI, ss. 130–132, som også har bibliografi.

8. For en tolkning av solidaritetsideen hos Marx, se Giulio Girardi, *Marxism and Christianity* (New York: The Macmillan Co. 1968), ss. 140–172.
9. *La Iglesia En La Actual Transformacion De America Latina A La Lus Del Concilio* (Second General Conference of the Latin American Episcopate, Medellin, 1968). Sitatene henviser til dokumentets nummerering og det tilsvarende avsnitt.
10. Denis Goulet, *The Cruel Choice* (New York: Atheneum 1975), s. 140.
11. Giulio Girardi i Aguirre, Arranguren et al., *Christianos Y Marxistas: Los Problemas De Un Dialogo* (Madrid: Alianza Editorial 1969), s. 90.
12. Se også Girardi, *Amor Cristiano Y Lucha De Clases* (Salamanca: Ediciones Sigueme 1971).
13. José Míguez Bonino, *Room to Be People* (Philadelphia: Fortress Press 1979), s. 53. Spørsmålet om kjærlighet og død diskuteres også kort i *Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution* (London: Hodder & Stoughton 1976), ss. 132–142, og i *Toward a Christian Political Ethics* (Philadelphia: Fortress Press 1983), ss. 114ff.
14. Juan B. Libanio og Clara L. Bringemer, *Escatologia Christiana*, Vol. 10 de la Biblioteca «Teologia y Liberacion») (Buenos Aires: Ediciones Paulinas 1985), s. 290.
15. I sin forelesning hevder Moltmann at «manglene ved forestillingene om et liv etter døden ... ligger i det faktum at de begynner enten med menneskets 'jeg' eller med verden, snarere enn med Kristus». Jeg er enig i kristo-sentrisiteten i hans tilnærming, men er ikke sikker på om alternativet er så tydelig. Kan vi virkelig «begynne» med Kristus, eller snarere alltid med Kristus som relatert til både «jeget» og til «verden» – en relasjon vi ikke kan begripe uten at den kommer til uttrykk i en viss forståelse av jeget og av verden? Det forekommer meg derfor at vi i virkeligheten alltid har å gjøre med en ellipse og at forsøket på å få foci til å sammenfalle er farlig. Faktisk virker det som Moltmann selv, ved tidligere å tilrettelegge spørsmålet om liv etter døden utfra paradokset med kjærlighet og lidelse, har etablert ellipsens andre «fokus».
16. *Op.cit.*, s. 273.
17. Moltmann avviser med rette dikotomien mellom en dennesidig (sosial) eskatologi og en hinsidig (personlig) eskatologi. «De som ser det dennesidige og det hinsidige i det kristne håp som et 'enten eller', ødelegger begge sider i eskatologien og berøver det kristne håp både livsmot og trøst i døden.» Men jeg tror han tar feil når han foreslår at Gustavo Gutiérrez' (og dermed andre frigjøringsteologers) forståelse av «dennesidighet» betyr et «ikke, men» snarere enn et «ikke bare, men også». Det synes som om Gutiérrez selv (for ikke å nevne Leonardo Boff, Jon Sobrino og andre, meg selv inkludert) eksplisitt har bekreftet enheten av begge dimensjoner som essensielt for kristentroen. I virkeligheten må det stadig gjentas at vi ikke bare taler om et «både og» (istedenfor et «enten eller»), men om en og samme virkelighet der vi skiller mellom to dimensjoner. Å redusere disse til én dimensjon ødelegger den dimensjon man i så fall forsøker å absolutere.

José Míguez Bonino er professor i systematisk teologi og etikk ved Instituto Superior Evangelico de Estudios Teologicos i Buenos Aires, Argentina.

Love and social transformation i Liberation Theology

The author explores the experience of the Basic Ecclesial Communities committed to the struggle for social transformation in Latin America, and concentrates on the love-motive as a central feature in the ethical and theological discourse. He initially describes the BEC as a place where God's love for the non-person is realized, creating a basis for social transformation. The new identity means involvement in the struggle for liberation, an identity that is not exclusive but inclusive. A major part of the paper consists of an analysis of the concept of solidarity. Rather than the traditional emphasis on solidarity as an ontological structure, the author – with many Latin American theologians – sees solidarity in a christological and eschatological perspective. In a final part the eschatological dimension of the love-motive is described as a «lived eschatology». The unity between the present life, understood as a commitment of love to the liberation of the other, and the future life, understood as participation i God's Kingdom of perfect love, is, according to the author, an indissoluble unity.