

Hvor finner teologien sted?¹

STURLA STÅLSETT

Kontekstuell teologi setter fokus på den teologiske produksjonen. Teologi er noe som *blir til*. Det finnes ingen evig teologi – *teologia perennis* – som bare skal innlæres og videreformidles fra nå av og til historiens ende. Teologi er noe som «gjøres»² av enhver generasjon, på ethvert sted. Et viktig og omfattende spørsmål blir dermed *hvor-dan*. Kontekstuell teologi, av ulike støpninger, holder hvordan-spørsmålet nært sammen med et *hvor?* Hvor finner den sted? Dette skal oppta oss i det følgende.

1. Teologien og stedene

Har teologi noe med steder å gjøre? – Ja bibelsteder, vil noen kanskje si. I vår tradisjon er teologi først og fremst blitt forstått som skriftutleggelse. Vi er derfor vant med at teologi nærmest kan bedrives som en debatt om bibelsteder. Forutsetningen er da at Gud har åpenbart seg i Jesus fra Nasaret og at vitnesbyrdet om dette på en normativ måte kommer til uttrykk i de bibelske skriftene. Den teologiske oppgaven blir så, om jeg skal våge en så grov forenkling, å utlegge hva som står på de forskjellige «steder» i Bibelen, for dernest å ordne disse bibelstedene i forhold til hverandre i et hierarki: Bestemme viktige og mindre viktige bibelsteder, hvilket sted som skal kaste lys over andre steder, hvilke aksenter som må settes for at helheten skal komme til syne, og så videre.

I protestantisk dogmatikk har det også vært vanlig å snakke om steder, men helst – som seg hør og bør – på latin: *loci*. I den sammenhengen betyr «sted» et viktig lærepunkt, f.eks. Kristi frelsesgjerning eller kirken som de helliges samfunn. *Loci* er altså viktige steder som dogmatikken må innom for at veien skal lede helt fram til målet, når målet er å gi en fyldestgjørende framstilling av den kristne tros

læreinnhold. Mønsteret for denne steds-dogmatikken er for den protestantiske – og særlig lutherske – teolog å finne i Phillip Melanchtons dogmatikk: *Loci Communes Rerum Theologicarum* fra 1521.

I katolsk tradisjon har *loci* en noe annen bruk. Her brukes det om steder der de kristne sannheter er å finne. Siden Melchor Cano³ har de følgende vært ansett som de teologiske stedene – *loci theologici*: Skriften, tradisjonen, magisteriet (læreembetet) og de teologiske lære-setninger. Ikke overraskende dreier det seg her primært om *tekster*.

Et annet «stedsspørsmål» har imidlertid vært mindre fokusert, ja til tider nærmest ignorert i den teologiske tradisjonen, nemlig spørsmålet om hvilket «sted» Bibelen – eller de andre teologiske tekstene – leses *fra*. Hvor finner det teologiske arbeidet sted? Forresten, helt ignorert har det ikke vært. Man *har* diskutert om teologien hører hjemme i kirken eller på universitetet. I hvilket rom hører den teologiske refleksjon hjemme? I auditoriet eller kapellet – i studérkammeret eller bønnenrommet? Denne diskusjonen har, som vi alle vet, vært intens i norsk teologi- og kirke-liv. I den katolske kirke kan man si at dette også er et levende spørsmål i forbindelse med magisteriet, altså den tolkningsautoritet som til syvende og sist tilfaller paven i Rom.

Men dette er mer spørsmål om den *institusjonelle* organiseringen av teologien, enn om dens konkrete, fysiske, sosiale eller geografiske sted.⁴ Det er dette siste jeg er ute etter her. Spørsmålet kan stilles deskriptivt og normativt: Hvor finner det teologiske arbeidet faktisk sted? Hvor *bør* det finne sted?

Avgjørende for om man i det hele tatt ser noen vits i å stille disse spørsmålene, er svaret på et annet spørsmål: Har stedet noe å si for teologien? Påvirkes teologiens *innhold* av de omgivelsene – kulturelle, historiske, sosiale – den springer ut av?

2. Stedet og kilden

En illustrasjon som kan hjelpe oss å fokusere spørsmålet skarpere, kan vi kalle «stedet og kilden». En kilde har et innhold som vi kan øse av. Kristen tro går ut fra at Bibelen er vår viktigste kilde til kunnskap om hvem Gud er, og derfor også til å få rede på hvem vi selv er, hvor historien går, hva vår tilværelse til syvende og sist bygger på, osv. Når vi skal øse av kilden, vil vi alltid stå på et bestemt sted. Kilden er i denne sammenhengen i prinsipp tilgjengelig fra et hvilket som helst sted: Vi kan lese Bibelen i Malaysia eller på danskebåten. Det er ikke slik at Gud bare lar seg finne på Sinai eller i Jerusalem. I den forstand er det kilden som teologisk sett er åpenbaring, ikke stedet.

Men, samtidig kan man hevde at det innhold vi får ut av kilden, til

en viss grad avhenger av stedet vi står på når vi øser av den. Det finnes steder der man oppdager viktige realiteter som er i kildene, men som har vært som begravet, sier frigjøringsteologen Jon Sobrino.⁵ Det betyr at åpenbaringen som kilde og dens sted ikke kan skilles helt fra hverandre. Ett eksempel: Forstår vi NTs mange fortellinger om Guds nærvær i fengselsceller på samme måte enten vi leser dem i friluft eller på cella? *Betyr de det samme?* Eller bør vi som ikke befinner oss i fengsel, gi dem som faktisk gjør det en viss forrang når det gjelder å lese og fortolke disse tekstene? Dersom det er noe ved stedet vi står på som gjør at kilden gir dette eller hint fra seg som den ikke ville gitt fra seg dersom vi stod på et annet sted, er stedet i en viss forstand åpenbaring. *Stedet blir kilde.*⁶ Det er dette mange frigjøringsteologer kaller for hermeneutisk eller epistemologisk – det vil si erkjennelsesteoretisk – sted.⁷ Eller rett og slett: Teologisk sted.⁸

Vitsen med å stille spørsmålet etter hvor teologien finner sted, er altså denne enkle observasjonen: Det er noe ved det sted den teologiske refleksjonen gjøres, som orienterer den i en bestemt retning. En annen måte å si dette på er kanskje mer vanlig; at det avhenger av perspektivet. En og samme gjenstand tar seg ulikt ut sett fra ulike perspektiver. Ligger forskjellen i gjenstanden eller perspektivet? Og hvilket perspektiv er det «sanne»?

3. «All teologi er kontekstuell» – eller?

Vår oppmerksomhet omkring disse spørsmålene har blitt skjerpet i møte med såkalt «kontekstuell teologi»; en betegnelse som ofte blir brukt på teologi som har sitt utspring i den tredje verden. Den fikk lenge en relativt stemoderlig behandling i norsk sammenheng.⁹ Den ble betraktet som et randfenomen, muligens et interessant sådan, men interessen var mest preget av at man betraktet dette som en «kuriøs» vri. I dette lå det som regel en implisitt forutsetning om at den tradisjonelle teologien i Europa og Nord-Amerika *ikke* er kontekstuell, men kan tilskrives allmenn gyldighet. Denne teologien måtte da forstås som den «egentlige» teologi, som er tilnærmet nøytral eller objektiv, siden den slipper å betegnes «kontekstuell». Dette bygget igjen på en ikke så rent liten etnosentrisk arroganse. For det er en enkel observasjon at også denne teologi er kontekstuell, preget av sin samtidssosiale, politiske og kirkelige forutsetninger, av sin tradisjon og historie, av sine materielle livsvilkår.

Denne holdningen har imidlertid endret seg de senere år. Utfordringen fra den kontekstuelle teologien blir nå tatt på alvor på forskjellige plan innenfor teologi- og kirkeliv.¹⁰ Utfordringen går altså i

første omgang ut på å bli bevisst at vårt sted eller vår kontekst direkte påvirker hva vi får ut av vår lesning av bibelsteder. Med andre ord; at teologiens innhold påvirkes av dens utgangspunkt, at teologiens svar avhenger av hvilke spørsmål omgivelsene stiller den, at lesningen av teksten påvirkes av leserens kontekst. Vår teologi er kontekstuell, enten vi liker det eller ikke.

På ett nivå kan dette kanskje virke ukontroversielt. Satsen «all teologi er kontekstuell» kan se ut til å vekke få protester – i hvert fall i første omgang. Med god grunn: Å peke på at teologi, som all annen tanke-virksomhet, med nødvendighet er stedbundet, kan lyde som en selvfølgelighet. Teologi drives av mennesker. Ingen mennesker kan være overalt – eller ingen steder. Følgelig er teologien stedbundet.

Men dette tyder på en ganske omfattende skinnenighet. For hva betyr egentlig dét? At all teologi er relativ? At noe kan være sant i Sør-Afrika som ikke er sant i Norge? At Bibelen sier noe annet når den leses med kvinneøyne, enn når den leses av en mann? Eller kanskje at Bibelens inspirasjon ligger i dens evne til å skape ny mening til ethvert menneske og inn i enhver situasjon? Hvis all teologi er kontekstuell, da er også uttrykket «kontekstuell teologi» egentlig meningsløst. Det betyr at det må ligge noe mer i betegnelsen. Og det er når dette nærmere bestemmes – både hva det egentlig vil si at all teologi er kontekstuell, og hva «kontekstuell teologi» egentlig skal bety – at uenigheter vil melde seg. For ulike tolkninger er mulig.

4. Kontekstuell teologi – tre modeller

Et første kjennemerke på en kontekstuell teologi er at den har et *bevisst og reflektert forhold til sin egen stedbundethet*. En teolog som skriver om Kristus fra sitt kontor i Tübingen, vet naturligvis at han sitter i Tübingen. Hans kristologi er slik sett stedbunden. Men dersom han ikke reflekterer over hva det faktum at han sitter i Tübingen har å si for den kristologien han skriver, er han ingen kontekstuell teolog.

En mer presis definisjon finner vi hos Stephen B. Bevans¹¹, som sier at kontekstuell teologi er å drive teologi med et bevisst forhold til a) det bibelske vitnesbyrd om evangeliet, b) den kristne fortolkningshistorien, c) den kulturelle og historiske situasjon man er en del av, og d) sosiale forandringsprosesser i samtiden. Blandingsforholdet mellom disse fire faktorene varierer. Det gir ulike former for kontekstuell teologi. Tre modeller kan være nyttig – for oversiktens skyld: Oversettelsesmodellen, den kulturanthropologiske modellen og praksis-modellen.¹²

a) Oversettelsesmodellen

Oversettelsesmodellen er nok den vanligste modellen, og den som lettest kan bli akseptert i de fleste teologiske og kirkelige leire. Få vil være uenige i at evangeliets budskap alltid må oversettes. Det begynner allerede med bibeloversettelsen. Enhver som har forsøkt seg på oversettelse, vet imidlertid at dette handler om mer enn å finne korrespondansen mellom to språk. Det dreier seg om å formidle mellom ulike kulturer. Det dreier seg med andre ord ikke bare om å gjøre en tekst om til en annen, men også om å formidle mye av det som omgir teksten; konteksten. Den gir nemlig også teksten mening. Bibeloversettelse handler om å overvinne en dobbel avstand; både i tid og rom.

Kontekstuell teologi i denne mening finner egentlig sted overalt hvor man forsøker å gjøre Bibelen forståelig for mennesker som ikke er en del av den samtid eller kon-tekst – kanskje vi kan si sam-tekst – som Bibelens budskap ble til i. All teologi er i en eller annen form Bibeloversettelse; all teologi er kontekstuell.

Det er denne modellen som er i funksjon når man er opptatt av «stedegengjøring» som misjonsstrategi, for eksempel, eller når man lager egne ungdomskvelder for å gjøre «evangeliet forståelig for de unge.» Hovedvekten mellom de fire faktorene jeg nevnte som kjennetegn på kontekstuell teologi – evangeliet, tradisjonen, kulturell og historisk situasjon og sosial forandring – ligger klart på det første: Evangeliet. Dette skal overføres, via den kristne tradisjonen til dagens kultur og samfunn.

Misjonsviteren O.G. Myklebust kan ved første blick se ut til å være en tydelig norsk representant for denne forståelsen:

Stedegen teologi er først og fremst *teologi* og bare i annen rekke stedegen. Det er nødvendig å betone dette overfor visse tendenser i retning av å vektlegge det lokale resp. det nasjonale – det historisk og kulturelt betingede – en betydning som det i denne sammenheng ikke har krav på. Den tro som er teologiens gjenstand er tidløs og universell. Den bygger på bestemte kjennsgjæringer, – dens fundamentale elementer har sin gyldighet uavhengig av sted og situasjon. (...) Teologi vil nettopp si «å oversette» (...) ¹³

Dette vil fortone seg uproblematisk for mange. En slik stedegen eller kontekstuell teologi kan regne med bred oppslutning. Men spørsmålet er om en slik modell egentlig har tatt stedbundetheten tilstrekkelig på alvor. Den holder nemlig én ting for universelt gyldig og umiddelbart tilgjengelig: Evangeliet. Dette er en gitt størrelse som vi «har». Oppgaven består i å overføre det til de andre, oversette det.

Men hvordan kan vi vite at vi har det? Også vi må fortolke tegnene, skriftene, historiene, ritualene som formidler evangeliet til oss. I den fortolkningsprosessen slipper vi ikke unna oss selv, vår samtid, våre forutsetninger, våre fordommer. Det vi påtar oss å oversette, er ikke evangeliet i seg selv, men evangeliet *slik vi forstår det*.¹⁴ Og selv om de fleste vil holde for sant at evangeliet er universelt i sitt sikte, hvordan kan de hevde at de, fra sitt sted, har grepet det i sin universalitet?

Nå viser det seg at Myklebust er oppmerksom på dette problemet. Det fører ham inn i en mer åpen posisjon enn det forrige sitatet kunne gi inntrykk av:

Det kristne budskap i Afrika eller Asia må nødvendigvis få en annen «tolkning» enn i vår vestlige verden, også teologisk sett. En *interpretatio africana*, en *interpretatio indica*, en *interpretatio sinensis*, osv. er helt igjennom kirkelig legitim. Ikke bare det, men først på denne måte kommer spennvidden og innholdsfylden i budskapet til sin fulle rett.¹⁵

Her har Myklebust et prisverdig skarpt blikk for kontekstualitetens legitime utfordring til teologien. Hvordan disse posisjonene skal holdes sammen hos Myklebust, blir for meg imidlertid uklart. Er det mulig til å skjelve mellom det som er den «tidløse og universelle» teologiens gjenstand, og det som er en legitim «tolkning» av det? Denne spenningen fremmer uansett en problembevissthet som det er all grunn til å holde ved like.

b) Den kulturanthropologiske modellen

Dette leder oss over til den andre modellen. Her ligger tyngdepunktet i andre enden. Utgangspunktet er ikke gitt evangelium – universelt gyldig og uavhengig av enhver kultur – men vår samtid og kontekst; vår kultur. Det er i denne kulturen evangeliet må gjøre seg gjeldende. Evangeliet kommer ikke «utenfra» og oversettes til kulturen, men «innenfra». Denne modellen forutsetter et positivt syn på kulturene, deres mangfold og egenart. I bunnen av dette igjen ligger en sterk skapelses-teologi. Gud har skapt alle folkeslag. De kulturelle og historiske tradisjonene bærer Skaperens merke. Glimt av evangeliet kan og må gjenfinnes i masaienes skikker, kinesernes eldgamle filosofi, mayaenes og samenes natursyn.

Mens det i den første modellen er innholdet av evangeliet som skal påvirke konteksten, er det i denne modellen en klar bevissthet om at konteksten påvirker innholdet: En rik, hvit forretningskvinne i

Chicago leser og forstår evangeliet på en annen måte enn en fattig bygningsarbeider i Sao Paulo. Modellen kaller vi kulturantropologisk fordi den har et positivt syn på mennesket og setter den menneskelige kultur høyt, og fordi den gjør utstrakt bruk av sosialantropologiske metoder.

Styrken i denne modellen er dens åpenhet for Guds skapergjerning i alle kulturer. Den er også en viktig påminnelse om at evangeliet altfor ofte har vært eksportert som en vestlig vare. Det som ble sagt å være det rene evangelium, var – og er – altfor ofte en usalig blanding av bibelsk tankegods og europeisk selvsentrertitet og maktarroganse.

Problemet med denne modellen er imidlertid at den kan bli for kultur-romantiserende. Mange av de innvendinger som har vært reist mot kultur-relativismen innenfor sosialantropologien, kan overføres til teologisk mark på denne modellen. Et hovedproblem blir evangeliets tilsynelatende manglende evne til å kritisere den eksisterende kulturen. Dersom evangeliet ikke også kan sies å komme utenfra, gis det lite rom for kritikk og forandring. Dessuten er alle kulturer i kontinuerlig forandring og utvikling. Sterkere og svakere kulturer brytes uavlatelig. Hvem kan så avgjøre hva som er sunn eller usunn kulturell påvirkning utenfra?

c) Praksis-modellen

Den tredje og siste modellen jeg tar med i denne forenklete skissen, kan kalles for praksis-modellen. Den kunne også vært kalt frigjøringsmodellen. Her er muligheten for kritikk – eller bedømming – som forutsetning for å skape forandring det helt avgjørende. Det er altså den siste av de fire ingrediensene, nemlig sosial forandring, som setter smaken i denne modellen. Hvis den første modellen tok innholdet i evangeliet for gitt, mens den andre tok konteksten for gitt, etablerer denne modellen et gjensidig kritisk forhold mellom dem begge. Fokus forskyves også noe i forhold til den forrige modellen i og med at det her ikke er kulturen, men historien som settes i sentrum.

Den teologiske forutsetning er at Gud virker i historien. Gud er historiens Herre. Det betyr at historien har et mål og en mening. Gud kaller mennesker til å være medarbeidere i Guds prosjekt med historien. Det betyr kontinuerlig arbeid for å forandre historien, slik at Guds mening med den kan bli oppfylt. *Denne historieforandrende handling er det som kalles praksis.* Den finner sted i mange sammenhenger og livsfærer – fra det personlige og familiære til det offentlige og politiske. Og siden de som arbeider ut fra denne modellen legger så stor vekt på Guds plan for *hele* den menneskelige historie, skiller de ikke skarpt mellom «religiøst» og «verdslig», teologi og politikk.

Praksis-modellen legger altså vekt på handling. Det er bare gjennom handling man kan nå fram til ekte erkjennelse, hevdes det her. Men handlingen står ikke for seg selv, uavhengig av refleksjon eller meditasjon. Handling og tenkning hører sammen. Praksis er ikke bare handlingen, men handlingen forent med kritisk refleksjon. Refleksjonen retter seg dels mot situasjonen som handlingen søker å forandre i retning av det bedre, og dels mot vitnesbyrdet om evangeliet, som fordrer en forandring av situasjonen. Vi får da altså en hermeneutisk sirkel, eller mer presist, en spiral.¹⁶

Først engasjerer vi oss i en eller annen form for handling. Vi befinner oss alltid allerede i en praksis, en livssituasjon som vi selv er med på å forme. Så hører vi, leser vi, fortolker vi vitnesbyrdet om evangeliet ut fra denne praksisen. I denne lesningen skjer det en kritisk vurdering i to retninger. Konteksten vi leser teksten fra fører til at vi stiller spesielle spørsmål til teksten. Vi tar ikke den vanlige fortolkningen av dens budskap for gitt. Vi har en mistanke om at teksten vil si oss noe annet, noe mer, noe som får spesiell mening i forhold til den situasjonen og den praksis vi befinner oss i. *Konteksten kritiserer teksten*. Dernest kaster lesningen av teksten et kritisk lys over den situasjonen vi lever i, og gir ny retning til den praksis vi har engasjert oss i for å endre situasjonen. *Teksten kritiserer konteksten*. Dermed er vi tilbake til utgangspunktet – vår handling i historien. Men denne er nå blitt beriket og korrigeret av evangeliet.

Hva kommer først i denne modellen, teksten eller konteksten? I tid kommer alltid konteksten før teksten. Teksten kommer til oss først gjennom konteksten. Likevel har teksten i denne modellen til syvende og sist en *viss prioritet* framfor konteksten. Det ligger i troen på at teksten kan ha et kritisk og frigjørende potensiale vis-a-vis konteksten. Den kan føre til forandring.

Proessen stopper ikke her. Spiralen går videre, så lenge historien går videre. Så lenge historien går videre, vil teksten skape stadig nye fortolkninger, ny mening inn i nye livs- og samfunns-situasjoner.

Dette vil mange kjenne igjen som frigjøringsteologiens metode. Den er særlig relevant der behovet for en samfunnsmessig forandring er tydelig. En av de innvendinger som har vært reist mot denne metoden, har dreid seg om selve utgangspunktet. Hvordan kan teksten – eller evangeliet – få spille en tilstrekkelig kritisk funksjon i forhold til vår situasjon, til våre fordommer, dersom vi tillater oss å gi den en kritisk bedømming ut fra nettopp den situasjonen vi befinner oss i? Det er altså sirkelbevegelsen i dette som er vanskelig. Den kommer f.eks. tydelig fram hos frigjøringsteologen Ignacio Ellacuría, når han ett sted sier: «Hver historisk situasjon bør betraktes fra sin

korresponderende nøkkel i åpenbaringen, men åpenbaringen bør betraktes fra den historiske situasjon den retter seg til.»¹⁷ Problemet som melder seg, er at steget fra en åpen fremadskridende hermeneutisk sirkel eller spiral, til en lukket sirkelargumentasjon, der resultatet egentlig er gitt i og med utgangspunktet, kan synes kort.

Nå er saken imidlertid den at vi alltid befinner oss i en slik sirkel. Den er gitt i og med vår menneskelige eksistens – alltid allerede tid-, sted- og situasjonsbestemt; personlig, kulturelt og historisk farget. Vi slipper ikke unna. Det finnes intet nøytralt sted. Det er besinnelsen på dette som gjør at kontekstuell teologi ikke er en valgfri øvelse, men en absolutt nødvendighet.

En annen kritisk innvending kan være at de som ivrer for denne modellen tilsynelatende «vet» hva frigjøring er for andre mennesker. Hvis den gjennomføres med manglende lydhørhet og sensitivitet overfor de fattiges egne virkelighetsoppfatninger og motstandsstrategier, kan også denne modellen havne i en form for overkjøring.

Disse tre modellene er selvsagt alt for enkle. De må ikke oppfattes som uttømmende. Flere modeller kan også tenkes. Heller ikke bør de oppfattes som skarpe alternativer. Som regel vil de kombineres. Oversettelsesmodellen vil alltid til en viss grad være nødvendig. Men den er utilstrekkelig og står i fare for å bli autoritær og etnosentrisk. Den kulturanthropologiske modellen blir stadig viktigere. Det dreier seg om å verdsette annerledesartede og marginaliserte kulturer og livsformer og se dem som uttrykk for Guds skapende og oppholdende gjerning. Men modellen kan bli for statisk og relativistisk. Personlig mener jeg at praksismodellens kritiske gjensidighet og forandrings-potensiale må være med i en kontekstuell teologi stilt overfor dagens verden – både lokalt og globalt. Men den må utstyres med mer fleksible og åpne samfunnsanalyser og sterkere lydhørhet overfor hva fattige og ekskluderte selv uttrykker – direkte og indirekte – enn det som ofte har vært tilfelle.

Uansett: Disse modellene gir oss et klart inntrykk av at jobben ikke er gjort ved å si at «all teologi er kontekstuell». Denne innsikten tvinger oss videre til nye valg.

5. Om å velge sted

Dersom det er slik – at stedet er med å bestemme hva vi får ut av kilden, at konteksten påvirker innholdet – blir det for det første avgjørende at vi som teologer opparbeider oss et bevisst forhold til vårt eget sted, vår egen kontekst, slik denne nå en gang er gitt. På hvilken måte påvirker vår samtid, vår kultur, vår levestandard og våre grunnleggende politisk-ideologiske forestillinger den teologien

vi produserer? Hvorledes hindrer og/eller hjelper konteksten vår forståelse av teksten?

Men dernest vil det gå opp for oss at dette ikke er nok. For enhver studie av konteksten vil uten videre slå fast at denne består av mange og ulike kontekster, og at det faktisk er mulig for oss til en viss grad å velge mellom disse. Vi kan velge å flytte oss fra et sted til et annet. Vi kan velge å skifte perspektiv. Vi stilles da overfor oppgaven å velge den kontekst som gir en mest saksvarende utleggelse av teksten, med andre ord en kontekst som hjelper mer enn hindrer en rett eller god fortolkning av teksten i dag.

Dette betyr altså at jeg mener det kan være nyttig å skjelne mellom *gitt* og *valgt* kontekst. En del av konteksten er gitt. Den kommer vi ikke unna. Våre kulturelt, språklig og sosialt betingede forutsetninger kan vi forholde oss bevisst til og til en viss grad revurdere og forandre, men aldri bli kvitt. Men samtidig er det viktig å fastholde at konteksten ikke er statisk, og at den ikke determinerer oss totalt. Teologen kan også velge sitt sted. Ja, hun *må* faktisk velge. For selv om utgangspunktet er gitt, er mulighetene så uendelig mange.

Videre betyr dette at jeg mener det finnes gode og mindre gode tolkninger av en tekst. At det finnes mange perspektiver, mange steder, betyr ikke at de alle er like gyldige og dermed likegyldige. For å si det med Isaiah Berlin: «Any good pluralist should always be able to discuss the differences between good, bad and downright awful interpretations.»¹⁸ Vi leter etter *bedre* tolkninger – tolkninger som stemmer bedre overens med det kilden har å «gi». Det gjelder å flytte seg til det sted der kilden gir *mest av seg*. Dermed melder disse spørsmålene seg: Hvordan velge rett sted? Gis det noen kriterier for dette valget? Hvor skal de i tilfelle hentes fra? Og hvilke steder leder de oss til?

Jeg vil først foreslå at vi leter etter kriterier i *teksten selv*, som i vårt tilfelle altså primært er Bibelen. Med en klar bevissthet om at når vi går til teksten er den allerede farget av den konteksten vi kommer fra, kan vi – tross alt – stille den spørsmål om hvorfra den bør leses og fortrinnsvis av hvem. Teksten peker på sitt eget sted, den utpeker sine egne privilegerte lesere. Men hvordan kan vi finne ut det?

En nærliggende måte kan være å lete etter *tekstens kjerne*. Hva er det den først og fremst vil ha fram? Og hva kan vi ut fra denne kjernen slutte om valg av teologisk sted?¹⁹ Det finnes ikke noe objektivt svar på dette, for det avhenger av perspektivet. Men det finnes opplagt gode og dårlige forslag som man kan prøve, diskutere, godta eller forkaste. Jeg skal kort nevne to mulige framgangsmåter.

a) *Guds rikes adressater*

Frigjøringssteologien hevder at *Guds rike* er den mest naturlige kjerne i hele det bibelske budskap.²⁰ Evangeliet forteller om Jesus fra Nasaret. Men Jesus fra Nasaret forteller ikke først og fremst om seg selv, eller om sin Far i himmelen, men om Guds rike som bryter fram. Det rammer inn hele hans liv. Det preger hans tro, hans ord og hans handlinger. Lignelsene handler først og fremst om Guds rike. Underene det berettes om settes oftest i direkte sammenheng med den nye tid og de nye krefter Gudsrikets nærvær bringer med seg. Og det er til syvende og sist denne tjenesten og forkynnelsen av Guds rike som fører til at Jesus får så mange og mektige fiender og til slutt blir korsfestet.

At Guds rike er Det nye testamentets helt sentrale tema, er ikke noe som frigjøringssteologene er de første til å oppdage. Det har i lengre tid vært en utbredt enighet blant nytestamentlige forskere om dette. Men det som er nytt, er altså at frigjøringssteologien foreslår at det faktum at Guds rike er kjernen i evangeliet må få konsekvenser på valg av teologisk sted – valg av sted for lesningen av evangelie-tekstene og for hvem som skal få fortrinn i fortolkningen av dem. Jesu Guds-rike forkynnelse har nemlig noen klare *adressater*.²¹ Det er de fattige, de utstøtte, de som levde på vrangsidene av Jesu samtid. Det dreide seg om både materielt, sosialt og religiøst fattige, kunne vi si. Jesus retter det glade budskapet om riket både til den som er en lutfattig Lasarus, en utstøtt og foraktet Sakkeus, og en uverdigg i de religiøse retthaveres øyne, som den barmhjertige samaritan.

Fortellingene om Gudsriket har altså noen primære adressater. Disse må få lese teksten først! Dermed blir *opción por los pobres*, en stillingstagen for de fattige,²² ikke bare et etisk imperativ i frigjøringssteologien, men også et *hermeneutisk*. Siden evangeliet betegner seg selv som godt nytt for fattige, må det bety at det er i fellesskap med dem, på deres sted, fra deres perspektiv, at bibelteksten best kan leses.

Det betyr altså at teologien utfordres til å flytte på seg. Skifte sted. Skifte perspektiv. Dette kan innebære mye. Teologien kan f.eks. flytte både geografisk, institusjonelt og sosialt. Viktigst av alt er imidlertid om teologien makter å lytte til de stemmene som kommer fra disse stedene, stille seg solidarisk med dem etter beste evne, for selv å kunne sette sine spesielle kunnskaper og ressurser inn på deres side.

b) «Det som driver Kristus...»

Martin Luther var klar over at han i Bibelen ikke bare hadde å gjøre

med en tekst, men med mange tekster. Og, at hvordan han stilte disse tekstene i forhold til hverandre, hvilke tekster han tillot større og mindre betydning, i sin tur fikk store konsekvenser for den teologi han endte opp med. Derfor trengte han et kriterium til veiing av tekstene i Bibelen. Og dette kriteriet mente han å hente fra Bibelen selv, fra dens kjerne. Bibelens kjerne var for Luther, uten dugg av tvil, Kristus. Som hermeneutisk prinsipp foreslo han derfor at et skrifts betydning avhang av hvorvidt det «drev Kristus» til oss, hvorvidt rettferdiggjørelsen ved troen på Kristus ble tydelig for oss når vi leste skriftet eller ikke.

Hva om vi brukte det lutherske prinsippet «*Was Christum treibet*» – «det som driver Kristus» – som kriterium på valg av sted for det teologiske arbeid?

Spørsmålet kan stilles på to måter. For det første, hva i konteksten, eller hvilken kontekst driver Kristus til oss? Et første svar må være: Der hvor vi kan kjenne ham igjen. Der vi ser glimt av det som evangeliet forteller oss er karakteristisk for ham: Der sår helbredes, nedbøyde rygger rettes opp, der de minst ønskede inviteres inn, om enn bare for en kortere periode, om enn bare i små glimt. Kort sagt: Der det er rettferdiggjørelse ved tro. Der mennesker aksepteres og elskes på tross av manglende fortjeneste, verdighet, godhet, konkurranseevne.

Det sted der vi kan oppdage disse glimtene av Kristus, er privilegerte teologiske steder. Men siden det kristne budskapet inneholder den dype kontrasten mellom kors og oppstandelse, mellom langfredag og påskemorgen, er det ikke nok å lete etter gjenkjennelsens nærvær. Vi må, som på langfredag, gjøre det stedet der Gud og Gudsrikets krefter synes aller mest *fraværende* til teologisk sted. Dette er kjernen i Luthers korsteologi. Å gjenkjenne Kristus korsfestet betyr å fastholde Guds nærvær der det ikke kan erkjennes.²³

Det betyr at vi også må lete der rettferdiggjørelse ved tro «glimrer ved sitt fravær.» Det skulle vel ikke være så vanskelig i dagens samfunn, der konkurransedyktighet og fortjeneste som absolutte grunnverdier ser ut til å få stadig mindre motstand. Kanskje representerer de stadig sterkere markedskreftene, det stadig mer aggressive konkurransesamfunnet, et privilegert teologisk sted? Kanskje det å bevege seg til dagens Golgatha hos oss betyr å nærme seg ofrene for et knallhardt samfunn hvor det nærmeste man kommer rettferdiggjørelse ved tro er ukens heldige Lotto-vinner?

Vi kan også vri på Luthers formulering: *Hvem* er det Kristus driver oss *til*? Et foreløpig svar: Dem som fram for alt *trenger* oppreisning, rettferdighet, fred, rettferdiggjørelse ved tro. Dette er det teologiske sted. Herfra bør evangelietekstene leses. Disse er jo også Guds rikes

primære addressater. Vi snakker om de ekskluderte, «de u-betydningsfulle andre», de «nedtystede».²⁴

Den vanskelige utfordringen består i å konkretisere dette enda mer. Hvem er «fattige», «tollere og syndere» osv. i dag? Her er det viktig å unngå på den ene siden en total generalisering («vi er alle fattige overfor Gud»), og på den andre siden en a-historisk, anakronistisk overføring. Til det trenger vi, for det første, en sterk hermeneutisk bevissthet. All erfaring fortolkes. All lesning er fortolking. All erkjennelse bærer fortolking i seg. «Å lese som det står» er umulig – og samtidig det eneste vi kan gjøre.

For det andre må det utvikles analyseredskaper. Teologien har opp igjennom århundrene vært filosofiens mer og mindre lydige datter. Nå må andre forbindelser styrkes og pleies. Samfunnsvitenskapene blir en uvurderlig støttedisiplin for en teologi som leter etter sitt rette sted i samtiden.

For det tredje kreves en ny form for sensitivitet og lydhørhet overfor andre perspektiver, andre fortolkninger, andre versjoner. I særdeleshet er det nødvendig å ha en aktiv årvåkenhet overfor det som er blitt fortiet, skjøvet ut av fokus eller tvunget til å samtykke. Erkjennelsen av den ufrakommelige fortolkningen må lede til en aksept av et mangfold av fortolkninger er unngåelig og dermed legitimt.

Dernest kreves det en god porsjon kreativitet. Å lete etter evangeliets primære addressater i dag, og dermed teologiens privilegerte sted, er ikke noe som kan skje ved automatisk overføring. Heller ikke ved nitid eksegese, hermeneutisk refleksjon eller samfunnsanalyse *alene*. En kreativ utnyttelse av mange metoder, språkformer og synsmåter er nødvendig.

For det femte er jeg av den oppfatning at jakten etter det privilegerte teologiske sted har best mulighet for å lykkes om den skjer innenfor rammen av eller i nær tilknytning til et aktivt handlende trosfellesskap. Dette betyr selvsagt ikke ukritisk underdanighet under noen kirkelig myndighet, men rett og slett at troens innsikt er en erkjennelse som vinnes gjennom aktivt engasjement.

Midt i alt dette mener jeg altså at det er avgjørende at man ikke avsvækker det kontekstuelle eller *partiske* perspektiv til fordel for det *universelle*. Det er det siste jeg skal si noe om.

6. «Æille har et syskjennbånn på Gjøvik»: Det universelle i det stedbundne

Skal teologien velge et sted framfor et annet, betyr det at den står overfor en konflikt. Det å være partisk innebærer stillingstagen for noen og mot noen. Like lite som det går an å være alle steder, går

det an å være like mye for alt og alle. Dette er innlysende, men har ikke vært det i teologien.

Konflikten i valget blir sterkest dersom vi knytter an til praksis-modellen, som ser det teologiske arbeid som en gjensidig kritisk tolkningsprosess mellom bibelteksten og et troende fellesskap som er engasjert i å forandre sine sosiale omgivelser, for å gjøre plass for nettopp det bibelteksten bringer. Enkelt sagt: Skal teologien tilegne seg de ekskludertes perspektiv, er det lite sannsynlig at den vil bli omfavnet av de som ekskluderer. En partisk teologi vil alltid møte motstand.

Men er ikke dette partiske perspektivet dypest sett i strid med kristendommens universelle pretensjoner? Er ikke Gud en Gud for alle, og til og med en gang skal bli alt i alle? Er det ikke slik at vi ifølge kirkebønnen skal stemme i et «alltid og alle steder»?

Kristendommen er utvilsomt universell i sitt sikte. Men det kan den ikke være uten samtidig å være partisk, stedbundet, kontekstuell. Det universelle kan i vår menneskelige historie bare gi seg uttrykk i det konkrete og stedbundne. Alf Prøysen viser dette mesterlig: «Æille har et syskjennbånn på Gjøvik». «Æille» er det universelle, «Gjøvik» det kontekstuelle. Den allmenne erfaringen av den ekle streber av en fetter Anton, gjøres sterk og konkret ved å knytte den til et helt bestemt sted. Selv for dem som aldri har vært på Gjøvik får budskapet ekstra bærekraft, i tillegg til kunstnerisk spenst.

Det universelle og eviggyldige har vi kun adgang til gjennom det kontekstuelle og nåtidige. «Alltid og alle steder» har et «her og nå». Hva da når alle disse «her og nå» – de kontekstuelle uttrykk av det (potensielt) universelle – er i innbyrdes strid? Det er dette problemet som stadig blir tydeligere og mer ufrakommelig i vår tid. Det ligger i forlengelsen av spørsmålet om teologiens sted. Hvordan hindre at en ufrakommelig pluralisme og kontekstualisme forfaller i relativisme – at ingen ting gjelder fordi alt gjelder? Hvordan kan en kontekstuell tolknings gyldighet prøves mot andre tolkninger? Spørsmålet blir spesielt presserende når det er tale om teologiske tolkninger, som jo inneholder særlig sterke sannhetspretensjoner.

Her hjelper det ikke lenger å lete etter kriteriene utelukkende i teksten. For det er jo teksten de hevder seg å tolke, alle sammen. Den første fristelsen når det viser seg at vi ikke har tilgang til den objektive fasit – en fristelse som ikke minst den kristne kirke har falt for utallige ganger – er rett og slett å tvinge igjennom sin egen tolknings gyldighet med makt. Det går ikke lenger.

Hva da? Jeg tror det nærmeste vi kommer er det som bl.a. friggjøringsteologen og økumenen José Miguéz Bonino har tatt til orde for.

Han etterlyser en åpen og kritisk gjensidighet mellom alle teologiske grupperinger og kirkesamfunn, der de ulike kontekstuelle tolkningene kan brynes mot hverandre uten noen form for ytre tvang eller særskilte privilegier. Dette kaller han for «the road to mutual accountability in theological work» – å stå til regnskap for hverandre i det teologiske arbeid.²⁵

Bonino presiserer dette i 4 punkter: 1) Vi driver teologi på *alle nivåer* innenfor *hele* den universelle kirke. 2) Vi tror at vårt arbeid veiledes av Den Hellige Ånd, og er beredt til å framsette vår tolkning som en troverdig utleggelse av evangeliet. 3) Vi tror også at *andres arbeid* kan bli ledet av Den Hellige Ånd, og er åpne for å bli beriket og korrigert av dette. 4) De mulige teologiske tolkninger som vi foreslår kan «i prinsippet» bli testet i en disiplinert, kontinuerlig og engasjert samtale i et verdensomspennende teologisk fellesskap.

Dette er et prinsipp som ser ut til å få stadig bredere tilslutning, i det minste på papiret. I virkeligheten er det en langt vanskeligere sak. Maktstrukturer er det ikke lett å vikle seg ut av, enten de er av historisk, sosial, økonomisk eller militær karakter. Det gjelder også for samtalen om hva som er en bedre tolkning, og om hva som er teologiens rette sted. Derfor tror jeg ikke det er tilstrekkelig at alle får komme til orde i en slik gjensidig samtale, men at det i tillegg er nødvendig at de som vanligvis ekskluderes, de som har vært holdt utenfor, de maktesløse og stemmeløse, gis ordet *først*. Prinsippet om å gjøre gjensidig regnskap overfor hverandre kan – og bør – holdes sammen med (frigjørings) teologiens standpunkt for de fattige.

7. Her og nå

Hvor finner teologien sted? Her og nå. Men å stille spørsmålet slik, krever en åpenhet for at teologiens privilegerte sted kanskje *ikke* er her og nå. Dét kan være hardt å svelge, for vi liker jo både å være i sentrum selv, og å velge harmoniske løsninger. Å si at teologiens sted er på utsiden, på undersiden, hos noen andre vi ikke kjenner eller ikke har kontroll over, innebærer at vi stilles overfor et valg om å bytte sted, skifte perspektiv. Det kan være både konfliktfullt og ukomfortabelt. Men det kan også gi teologien en helt nødvendig jording. Bare en teologi som har et godt rotfeste på et lokalt sted kan få nye skudd og store, vakre grener. Grener som *både* kan gi beskyttelse mot uvær, og sees fra mange kanter.

Noter:

1. Artikkelen er en lettere revidert versjon av et foredrag som ble holdt på et oppfølgingsseminar om teologiens kontekstualitet i regi av Norsk Teologisk Nemnd, Trollvasshytta, 18.–19. januar 1995: «*Hvordan blir vår teologi til?* Kontekstuell teologi som lokal og økumenisk utfordring.» Den til dels muntlige formen artikkelen har fått, skyldes altså denne foranledningen.
2. Å «gjøre teologi» klinger ikke godt på norsk. Dette er imidlertid en sentral formulering for den kontekstuelle teologien. På engelsk (*to do theology*), spansk (*hacer teología*), etc. understrekes nettopp handlingsaspektet ved den teologiske produksjonen på denne måten. I forbindelse med forberedelsene til seminaret nevnt i nr. 1, utspant det seg en diskusjon om hva en norsk oversettelse burde være. Tre forslag ble diskutert i første rekke: «gjøre teologi» (ivaretar og understreker handlingsperspektivet nettopp i og med at uttrykket er uvant), «lage teologi» (bedre norsk, fokuserer på produksjonen, men ikke like mye på handlingen) og «drive teologi» (ivaretar det faktum at teologien tross alt er noe vi får i arv; ingen generasjon begynner med helt blanke ark.) Et fjerde forslag ble lansert: «Å leve teologi». Den salomoniske (?) løsning ble tittelen på seminaret: «Hvordan blir vår teologi til?»
3. Hans klassiske verk er *De Locis Theologicis* (Salamanca 1563).
4. En mer omfattende undersøkelse av forholdet mellom sted og teologisk erkjennelse kunne ha inkludert en studie av betydningen av helligsteder i GT, såvel som f.eks. valfartssteders funksjon i religionshistorien generelt og kirkehistorien spesielt. Videre kunne formhistoriens sentrale begrep *Sitz im Leben* ha funnet en fruktbar anvendelse i denne aktuelle sammenhengen. Jon Sobrino har påpekt at frigjøringsteologien er blitt tvunget til å utvide Gunkels begrep til *Sitz im Leben und Tode*. Se Sobrino, J.: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, (San Salvador 1991), s. 60. Eng. overs.: *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth* (Maryknoll, N.Y. 1993).
5. Sobrino, J.: *samme verk*, s. 53, jfr.: hele kapittel 2: «El lugar eclesial y social de la cristología» – «Kristologiens kirkelige og sosiale sted» (ss. 51-72).
6. Jfr. Ellacuría, I.: *Conversión de la iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (San Salvador 1985) s. 168. Stedet er på en måte «kilde» når stedet «får fram» et spesielt innhold av kilden: «... de algún modo el lugar es fuente en cuanto que aquél hace que ésta dé sí esto o lo otro, de modo que, gracias al lugar y en virtud de él, se actualizan y se hacen realmente presentes unos determinados contenidos.»
7. Disse grunnleggende hermeneutiske problemstillingene er selvsagt ikke noe teologien fra Sør eller frigjøringsteologien bringer inn i teologien. For en gjennomgang av den teologiske hermeneutikkens historie og utvikling, se f.eks. Jeanrond, W.: *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (New York 1991), eller i norsk sammenheng Henriksen, J.-O. (red.): *Tegn, tekst og tolk. Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo 1994). Men jakten på det privilegerte teologiske sted i sosial og historisk mening er et særkjenne for frigjøringsteologien. Her kombineres altså innsikter fra den konkrete kirkelige praksis «på undersiden av historien» (Gutiérrez), med innsikter fra kunnskapssosiologi (se f.eks. Berger, P. og Luckmann, T.: *The Social Construction of Reality* (Harmond worth 1967) og i en norsk sammenheng. Repstad, P.: *Teologisk profilerings i sosial kontekst. Kristian Schjelderups liv, tid og teologi*. (Kristiansand 1994), særlig s. 35-66 og 604-646) og erkjennelsesteori, og anvendes i en (fundamental-)teologisk sammenheng.
8. Sp.: «*lugar teológico*». Termen har spilt en sentral rolle i frigjøringsteologien helt fra begynnelsen av. Jfr. Gustavo Gutiérrez' standardverk *Teología de la liberación. Perspectivas* (10. utgave, Salamanca 1984 (Lima 1971)), s. 112.

9. Et viktig unntak har vært Kjell Nordstokkes teologiske arbeider, se særlig avhandlingen *Ekklesiogenese. Konsil og kontekst i Leonardo Boff's ekklesiologi* (Oslo 1990).
10. I nordisk sammenheng har et seriøst teologisk arbeid rundt disse spørsmålene funnet form innenfor Nordisk nettverk for kontekstuell teologi. Nettverket ble startet opp på initiativ av nå avdøde professor Per Frostin fra Sverige. For tiden ledes det av professor Kjetil Hafstad, Universitetet i Oslo. Et resultat av samarbeidet i dette forum finnes i Bergmann, S. og Bråkenhielm, C.R.: (red.): *Kontekstuell livstolkning. Teologi i ett pluralistisk Norden* (Lund 1994). Boken viser med all tydelighet hvor mange innganger som finnes til temaet «kontekstuell teologi», og hvor mange ulike definisjoner termen gis. Behov for presiseringer og skjerpet terminologi melder seg.
11. Bevans, Stephen B.: *Models of Contextual Theology* (New York 1992), s. 1.
12. Denne modell-inndelingen følger i hovedsak Bevans, *samme verk* s. 23-80. Bevans opererer med to modeller til: Den syntetiske modellen og den transcendentale modellen. Jeg anser imidlertid disse tre første som mest klargjørende, og tar følgende bare med dem. Bevans konkluderer sin gjennomgang med at man ikke på et generelt grunnlag kan hevde at én modell er bedre enn de andre, men at dette «depends on the context» (s. 112). Som det vil framgå, vil jeg imidlertid hevde at en eller annen form for praksis-modell er nødvendig for å overkomme de svakheter som hefter ved de to førstnevnte modellene.
13. Myklebust, O.G.: *Misjonsskummskap. En innføring* (Oslo 1976), s. 84.
14. Selv om man måtte mene å ha direkte tilgang til evangeliet i seg selv, slipper man ikke unna problemet. Oversettelse er blitt kalt «det umuliges kunst», jfr. essay-samlingen med denne tittel, red. av Per Qvale (Aschehoug, Oslo 1991). I presentasjonen av boka heter det bl.a.: «Det er opplest og vedtatt at enhver oversettelse er forræderi.»
15. *Samme verk*, s. 192 – En potensiell arvtaker etter Myklebusts misjonsteologiske standardverk er Berentsen, J.-M., Engelsviken, T. og Jørgensen, K. (red.). *Misjologi i dag* (Oslo 1994). Her drøfter Engelsviken kontekstualitetsperspektivet under overskriften «Misjon og kultur», s. 225-242. Selv om han henter inn et variert materiale som gjør behandlingen av disse spørsmål relativt nyansert, synes jeg heller ikke her at stedbundethetens betydning for erkjennelsen av evangeliets innhold tas tilstrekkelig på alvor.
16. Jeg anser Juan Luis Segundos beskrivelse av den hermeneutiske sirkelen som grunnleggende for kontekstuell teologi. Se *Liberation of Theology* (New York 1976), s. 7f.
17. «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica» i Assman, Hugo et al.: *Cruz y resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, (México 1978), s. 49-82, s. 50. Denne artikkelen ble etter Ellacurias død trykket opp igjen i Ellacuría, Ignacio og Sobrino, Jon (red.): *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Bind 1. s. 189-216. (San Salvador 1991). Eng. oversettelse: *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll, N.Y. 1993).
18. Siter etter Tracy, D.: *Plurality and Ambiguity*, (San Fransisco 1987), s. 95.
19. Teologenes jakt på kjernen i det bibelske budskapet er så gammel som teologien selv. Men hva kjernen i teksten eventuelt har å si for valg av teologisk sted, er en relativt ny erkjennelse.
20. Se Sobrino, J.: «Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación» i *Mysterium liberationis*. Bind 1 (San Salvador 1991), s. 467-510.
21. Se Sobrino, J.: *Jesucristo liberador*, s. 142-155.
22. «Opción por los pobres» utkrystalliserte seg tidlig som det fundamentale grunnprin-

sipp for frigjøringssteologien. Som kirkelig «program» i Latin-Amerika kom det først indirekte til uttrykk under den skjellsettende katolske biskopskonferansen (CELAM) i Medellín, Colombia 1968. Se f.eks. «Document on the Poverty of the Church», 1 og 8 og innledningen til «Document on Justice», gjengitt f.eks. hos Hennelly, A.T.: *Liberation Theology. A Documentary History* (New York 1990), s. 89-119. Etter mye kirkelig-politisk drakamp ble det eksplisitt bekreftet av den neste biskopskonferansen i Puebla, México 1979. Nå føyde man imidlertid til et «preferensielt»: «*Opción preferencial por los pobres*». Se sluttokumentet «A Preferential Option for the Poor», gjengitt i Hennelly, *samme verk*, s. 253-258. Prinsippet danner en grunnbjelke i hele Gustavo Gutiérrez' teologiske forfatterskap, fra klassikeren *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Maryknoll, N.Y. 1973) via *The Power of the Poor in History: Selected Writings* (Maryknoll, N.Y. 1983) og fram til hans nyeste *opus magnum*: *Las Casas: In Search of The Poor of Jesus Christ* (Maryknoll, N.Y. 1993) for nå bare å nevne de engelske oversettelsene. Av den øvrige, rikholdige litteraturen på dette feltet kan særlig nevnes: Boff, Clodovis og Pixley, George: *The Bible, the Church and the Poor* (Maryknoll, N.Y. 1989).

23. Jfr. spesielt Luthers 19. og 20. teser ved disputasjonen i Heidelberg, f.eks. Lønning, I. og Rasmussen, T. (red.): *Martin Luther. Verker i utvalg I* (Oslo 1979), s. 290-291; jfr. 281-295.
24. Se Bergmann, S. (red.): *De nedtystades Gud. Diakoni för livets skull* (Stockholm 1992).
25. Bonino, José Míguez: «Contextuality in Theology. Epistemological and Methodological Questions». Foredrag på Trollvasshytta mars 1993, s. 3.

Sturla Stålsett, f. 1964, cand. theol. MF 1989, statsvit. grf. 1986. Ansatt i Kirkens Nødhjelp 1989-92, NFR-stipendiat (TF) 1993-.

Where does the theology take place?

The article is based on a paper delivered at a seminar on the contextuality of theology. The author claims that all theology is contextual, but contextuality may be interpreted in different ways. Three main models are outlined: the translation model, the anthropological model, and the praxis model, the latter being primarily developed by liberation theologians. A final section deals with issues related to the process of choosing place for doing theology, and the potential tensions between the universal and local aspects of theology.