

Mentalitet, individ og systematisk teologi

STURLA STÅLSETT

I.

a) «Det heiter ikkje eg no lenger..»

Hvor det vestlige individet kommer fra, når det kommer, og hvorhen det tar veien, er spørsmål som fortsatt blir snudd og vendt på i mange akademiske disipliner.¹ Allerede Max Webers fotnote om at «begrepet 'individualisme' inkluderer de mest heterogene ting man kan tenke seg» (gjengitt av Dumont 1970: 8),² er en advarsel. Ingen kan skryte på seg noe entydig svar.

Innen historieforskningen pågår det en debatt om individets oppkomst. Mye tyder nemlig på at det i Europa enten på 1100-tallet, eller senere, ved renessansen i Italia rundt 1500, finner sted en vidtgående endring i synet på hva et menneskelig individ er. Denne endringen får store konsekvenser som strekker seg langt inn i vår tid, og som til de grader er gått inn i grunnstrukturen av modernitetens historie- og menneskesyn at de er blitt selvfølgelig og dermed tilnærmet usynlige for oss. Et blikk i Norsk Salmebok, der påfallende mange av salmene er stilet i første person entall, selv om de jo er blant vår kulturs mest levende *allsanger*, skulle være nok til å vekke mistanken om at den vestlige individualismen har satt særst sterke spor etter seg i teologien.

Nå er den vestlige individualismens inntog i og erobring av teologien et stort tema. Det følgende har den begrensede pretensjon å være noen refleksjoner som spinnes rundt to delaspesker ved dette temaet. Det dreier seg dels om et metodisk perspektiv og dels om en konkret problemstilling. Jeg vil kaste et blikk på den såkalte *mentalitetshistorie* som metode, og antyde hvorledes denne kan berike den systematiske teologien, både i den tradisjonelle vestlige versjonen og i den ferskere, mer utfordrende tapning fra Sør. Når dette så knyttes til det innholdsmessige problem som består i individualismens sterke

innflytelse på teologien, er det fordi mentalitetshistorisk metode nettopp utfordrer en historie-tilnærming som ensidig fokuserer de store individer: geniene, heltene, elitene. Med mentalitetshistoriske briller kan en kanskje lettere avsløre at individualismen har klare historiske og kulturelle røtter, som ikke uten videre er i god samklang med det bibelske budskap. Denne siste slutningen, som er en teologisk vurdering, fremmes i våre dager først og fremst av ikke-vestlige teologer. Et brennpunkt for betydningen av individualismen i teologien finner vi i spørsmålet etter troens subjekt. Det vil følge oss gjennom framstillingen.

b) Hva er mentalitetshistorie?

«Mentalitetshistorie» markerer mer et oppgjør og en fornyelse innen historiefaget enn et enhetlig metodisk system.³ Det dreide seg i første omgang om et fransk oppgjør med den tyske historismen, som var enerådende i det forrige århundrets historieforskning. Betegnelsen er nært knyttet til Annales-skolen, som har navn etter et tidsskrift som ble startet i 1929 av to historikere ved universitetet i Strasbourg: Lucien Febvre (1878–1956) og Marc Bloch (1886–1944). Febvre og Bloch tok avstand fra historismens overdrevne vektlegging av det unike i historien; de enkeltstående begivenheter og de betydningsfulle personligheter. I stedet ville de undersøke mangfoldet, flertallet, samfunnet som helhet og historien som en organisert sosial virkelighet (Jenssen 1990: 18–19).

Bloch og Febvre fikk etterhvert flere historikere og samfunnsforskere med seg, og kretsen rundt tidsskriftet utviklet seg til en skoleretning. Det nye og særpregede ved denne skolen, ved siden av den markante bevegelsen vekk fra en konsentrasjon om historiske eliter⁴ til en fornyet interesse for «vanlige folk» (og i særdeleshet bønder), skulle etterhvert komme til å bli en vektlegging av det halv- eller ubevisste; forestillinger og livsanskuelser som er felles for en epoke og som sjelden tematiseres av denne epoken, fordi de er selvsagte. Derav oppstår betegnelsen mentalitetshistorie. Mentalitet handler i denne sammenhengen om «samfunns kollektive psykologi» (Le Goff 1988: 101). Annales-skolen mottok sterke impulser fra såvel den klassiske sosiologien (Durkheim, Weber), som fra Freud (særlig *Das Unbehagen in der Kultur*, som utkom i 1929).⁵ Denne tilnærmingen førte også til et skarpere blikk for historiens stabilitet og kontinuitet, enn for dens brudd og endringer.

Blant kjente historikere som har fulgt i Febvres og Blochs fotspor, finner vi Phillippe Ariès,⁶ Emmanuel Le Roy Ladurie⁷ og Jacques Le Goff. Annales-skolen har gjennomgått flere etapper og består i dag

av et mangfold av tilnærminger. Men fortsatt kan en si at det dreier seg om fokus på «konkret historisitet» (Le Goff 1988: 95), med et *anti-elitistisk* preg. Kanskje kan vi si at interessen ofte rettes mot det marginale som er i majoritet, mot «massen» og populærkulturens mangfoldige uttrykk. Le Goff peker på at mentalitetshistorien befinner seg

vid gränssnittet mellan det individuella och det kollektiva, mellan det långfristiga och det vardagliga, det omedvetna och det medvetna, mellan det strukturella och det konjunkturberoende, mellan det marginella och det generella (Le Goff 1988: 94).

Et slikt mentalitetshistorisk perspektiv er ikke uten vanskeligheter. Er det virkelig mulig å beskrive det «kollektivt ubevisste» i en annen epoke? Og hva *er* nå egentlig denne mentaliteten? Er det individenes innerste sjel addert opp? Er det eventuelt noe som Cæsar og legionæren hadde felles? Vil ikke dét i tilfelle skape et tilslørende harmoniperspektiv? Og vil vi egentlig klare å unnsnippe «vinnernes» – respektive vårt eget – perspektiv som domsinnsinstans for fortidige hendelser?⁸

Til tross for disse innvendinger er det liten tvil om at en mentalitetshistorisk tilnærming har tilført historieforskningen ufrakommelige og fruktbare nye innsikter. Hvordan kan så et slikt perspektiv på historien bidra til å kaste lys over individualismens stilling i den systematiske teologien? Systematisk teologi er som kjent ikke lenger ensbetydende med vestlig teologi. Derfor deler jeg den følgende framstillingen i to: Først knytter jeg an til tradisjonell vestlig teologi, og dernest til en teologi fra Sør, den latin-amerikanske frigjøringsteologien.

II.

a) Teologihistorien som mentalitetshistorie

Hvordan kan man gjøre seg nytte av et mentalitetshistorisk perspektiv innenfor den systematiske teologi? Den mest nærliggende muligheten er å sette seg fore å lese teologi- og dogme-historien gjennom mentalitetshistoriske briller. Da vil vi altså ikke primært spørre etter hva teologihistoriens helter som Ireneus, Augustin, Luther eller Løgstrup egentlig mente, skrev og sa. Vi leter heller ikke primært etter årsaken til teologiens endringer i disses originale og geniale tanker, eller i enkeltstående begivenheter som de kanskje har forårsaket eller vært del av. Vi spør heller etter hva «folk flest», hva den vanlige mann og kvinne lærte og trodde, hva de fikk fra sine foreldre og ga til sine barn, hva de fryktet og hva de gledet seg over i møte med livet, døden og det vi i moderne tid har måttet kalle den religiøse «dimen-

sjon». Og vi spør med fornyet interesse etter dem som tapte i den teologihistoriske strid; vi spør etter kjetterne, overtroen og de utstøtte sektene.

Vi erstatter altså et perspektiv ovenfra, fra vinnerne som i dag står på toppen og ser seg tilbake, med et perspektiv nedenfra og utenfra. Nedenfra: fra de store masser som utgjør historiens jevne hovedstrøm, og som historiens helter enten har trykket ned eller blitt heist opp av for å kunne bli synlige på historiens horisont. Og utenfra: fra de som ble kastet ut av det gode selskap, de som ble sendt til teologiens Sibir.

At slikt stoff er interessant for en historisk tilnærming, påpeker bl.a. Sverre Bagge: «The supernatural is in one sense the ideal object for studies of mentality» (Bagge 1993: 31). Det representerer dermed naturligvis også et perspektiv og et materiale av kirkehistorisk interesse. Men det skulle i høyeste grad også være relevant for en *systematisk-teologisk* tilnærming. Det reiser nemlig, etter det jeg kan se, en rekke fundamentale spørsmål som er nært forbundet med hverandre. Disse dreier seg om åpenbaring, historie og troens subjekt. Kanskje kan vi gå inn i dette problemfeltet via spørsmålet om troens subjekt.

En relativt ukontroversiell – tradisjonelt «vestlig» – definisjon av systematisk teologi kan vi låne fra Macquarrie:

Systematic theology is the intellectual discipline that seeks to express the content of a religious faith as a coherent body of propositions... (It is)...the intellectual and propositional element of faith (Macquarrie 1992: 469).

Det dreier seg altså om å reflektere over en tros innhold. Men det bringer oss umiddelbart til spørsmålet om *hvor* vi finner dette innholdet. Hvor kommer det til syne? Og *hvem* er det som bærer dette innholdet, den kristne tro, gjennom historien?

Vi befinner oss her ved tradisjonelle loci som spørsmålet om teologiens kilder, om forholdet mellom Skrift og tradisjon, og om forholdet mellom *fides qua* (den tro som tror – altså trosakten) og *fides quae* (den tro som tros – altså trosinnholdet). Men alle disse spørsmålene reiser igjen det hermeneutiske problem. Hvis vi skal uttrykke, analysere og søke å gi en koherent sammenstilling av trosinnholdet, hvilken tilgang har vi da til dette trosinnhold? Å svare med det lutherske *sola scriptura* og gjøre teologien til en ren og skjær – om enn historisk-kritisk – skriftutleggelse, hjelper oss kanskje et stykke på vei, men bare et stykke. For med alt det vi vet om tekstfortolkning, om det gjensidige avhengighetsforhold mellom tekst og

kontekst, leser og situasjon, kan det synes som om de lutherske presiseringer om Skriftens klarhet og om at den er sin egen fortolker (*scriptura sui interpres*) er lite fruktbare til annet enn polemikk – berettiget i og for seg – mot det katolske magisteriet.

Vi er tilbake til spørsmålet: Hvilken adgang har vi til å beskrive og vurdere dette trosinnholdet? Finnes det en vei til *fides quae* utenom *fides qua*? Finnes det en vei til innholdet i den kristne tro utenom dem som bærer dette innholdet? Jeg mener svaret må bli nei, uten at dette fører til en avvisning av skriftprinsippet. Trosakten skaper ikke trosinnholdet, men det er en korrelasjon mellom dem, slik at trosinnholdet ikke kan studeres atskilt fra trosakten.

Poenget her er imidlertid først og fremst at et mentalitetshistorisk perspektiv, som jeg forenklet har betegnet som «nedenfra» og «utenfra», og som i tillegg innebærer et fokus på diffusjon, det vil si den spredning av et idéinnhold som finner sted og den mening som skapes og endres i og med denne spredningen; dette perspektiv tvinger oss i neste omgang til å reflektere over *hvor* vi kan finne *fides qua*. Hvem er «legitime» bærere av det kristne trosinnhold? Er det Luther, hans klosterbrødre eller hans medborgere og menige menighetslemmer? Med mentalitetshistoriske briller blir svaret primært de sistnevnte, konkrete troende fellesskap i Luthers samtid, – kanskje helst på landsbygda! – og sekundært Luther som *uttrykk for* eller på *bakgrunn av* dette fellesskapets tro.⁹

Det interessante er at også dette spørsmålet om valg av perspektiv – «ovenfra» eller «nedenfra/ utenfra» – til syvende og sist blir et *teologisk* spørsmål. For dersom svarene blir forskjellige avhengig av hvilket perspektiv man velger, må det avgjøres om det gis teologiske *kriterier* for valg av perspektiv. Denne tråden vil jeg ta opp igjen om litt.

b) Det vestlige Individet erobrer teologien

Nå til spørsmålet om individets tilsynekomst på den europeiske middelalder-scene. Hva betyr dette for vestlig systematisk teologi? Colin Morris er blant de historikere som holder en knapp på at individet ble oppdaget i 1100-tallets Europa (Morris 1972: 1–19). Da begynte man å fatte interesse for den enkeltes særtrekk, det som gjorde at en person skilte seg fra de andre. En person ble nå ikke lenger sett på som ett enkelt uttrykk for det som var felles, men noe spesielt i forhold til – i motsetning til – det som var felles. Man begynte å skrive biografier, der den enkeltes spesielle historie faktisk var interessant i seg selv, ikke bare i den grad den lignet på de helliges liv. Man begynte å male portretter, hvor det for første gang ble et poeng at

bildet skulle ligne på den portrettede, og ikke bare være et idealbilde (Morris 1972: 64–75).

Morris peker på den sterke kristne innflytelse på oppdagelsen av individet. Helt fra begynnelsen av – og selv under «lite gunstige forhold» i århundrene før det tolvte – gav kirken et vitnesbyrd om det enkelte menneskets verdighet, sier han, og konkluderer: «Ultimately a Christian origin can be found for many elements in the European concept of the self» (Morris 1972: 11).

Dette er selvsagt vel og bra. Men, Morris viser også til at i og med den nye fokuseringen på individet, nedtones et annet aspekt ved person-begrepet som var framtreddende både i NT og hos kirkefedrene:

«Yet, if we turn to the Fathers and the writers of the New Testament, we find that their concept of personality qualified its stress upon the individual by the inclusion of some very important corporate elements» (Morris 1972: 11).

Det er altså denne kollektive siden, fellesskapsdimensjonen ved personbegrepet, som forsvinner i det nyoppdagede individ-begrepet. NTs karakteristiske «community-language» er et element som ifølge Morris «severely modifies the strong individualism which we have also seen to be present, but it has received relatively little attention in the Western Church» (Morris 1972: 12). Med individets framgang svekkes fellesskapsdimensjonen. Dette har uten tvil satt dype spor i vestlig teologi – og dermed i den toneangivende teologien overhodet fram til vår tid.

Individets plass i vestlig teologi fra middelalderen til i dag kan knapt overvurderes, enten vi nå snakker om soteriologi, spiritualitet eller etikk, for eksempel. Det er en linje fra Luthers angivelige «Her står jeg, og kan ikke annet», via Descartes' «Jeg tenker, altså er jeg,» fram til det pietistiske «Når eg og Jesus åleine er.» Selvsagt er det umistelige verdier knyttet til denne framhevingen av det enkelte menneske. Det er en nær sammenheng mellom oppdagelsen av individet og respekten for menneskeverdet. Men individets frammarsj har også hatt noen omkostninger, ikke minst i teologien. Ofte kan det synes som om den enkeltes forhold til sin Gud er blitt det ene saliggjørende. Troen er blitt privat, og frelsen handler om enkeltsjeler.

Individualismens inntog i teologien berører altså et helt sentralt spørsmål: Hvem er troens subjekt? Er det et individ – som med Apostolicum sier *credo* (jeg tror), eller er det et fellesskap – som med Nicenum sier *pistevomen* (vi tror)? At vi lever med begge bekjennelser konfliktløst side om side, peker på at det her ikke kan dreie seg

om et skarpt enten-eller. Problemstillingen oppleves allikevel stadig mer påtrengende, av flere grunner.

Modernitetens understrekning av individualiteten, under skikkelse av det autonomt-rasjonelle subjekt, har mottatt det ene banesår etter det andre. Gjentatte angrep fra mistankens store mestre og deres disipler – fra marxistiske, psyko-analytiske, strukturalistiske og post-moderne analytikere – har undergravet subjektets status til de grader at det i dag framstår som et høyst suspekt fenomen. I tillegg synes det etter hvert ugiendrivelig at det moderne prosjekt for individets frigjøring ikke ga hva det lovet. I stedet for frihet fikk millioner av enkeltindivider ensomhet. I stedet for tilfredsstillelse gjennom selvrealisering og konsum, fikk de umettelig frustrasjon, livsstilssykdommer og økologisk krise. Individets frigjøring ble fellesskapets fiende og slo dermed tilbake som en boomerang.

Det er blitt slått fast at «the idea of the individual constitutes a sociological problem» (Dumont 1970:8). – Mon tro om det ikke også utgjør et *teologisk* problem?

Da det rasjonelle subjektet tok fullstendig kontroll over det offentlige rom, ble troen og teologien skjøvet inn i den private sfære. Denne situasjon har så vestlig teologi som kjent forsøkt å svare på – positivt og negativt – på ulike måter. Men i takt med at *først* modernitetens vrangside og *dernest* dens oppløsning ble stadig tydeligere, har det i de senere tiår kommet stadig sterkere krav om at teologien må fri seg fra dette fangenskap i det private, i det enkelte subjekts troserfaring og -erkjennelse, som moderniteten har påført den. J.B. Metz var en av dem som i 1960-årene tok kraftig til orde for en avprivatisering av troen.¹⁰ Dermed ga han impulsen til den europeiske politiske teologi. Men gitt den historiske og teologiske forhistorie som her har blitt behandlet i skjødesløs kortform, og som Morris pre-sist har pekt på, er det ikke overraskende at de sterkeste bidrag i retning av en gjenvinning av fellesskapsdimensjonen i kristen tro og teologi i dag kommer fra ikke-vestlig teologi.

Teologiske røster fra Sør melder seg nå med krassere tonerfall og økende selvtillit. For å sette det på spissen: Det monomane europeiske subjekt kan ikke lenger diktere den systematisk-teologiske agenda og fasit. Vestlige teologer må i dag finne seg i at det teologiske verksted har åpnet nye avdelinger – og gjen-åpnet gamle – og at det nå utspiller seg en samtale der det før var enetale. Og kanskje var det individets overmodige stilling i Vest som var dråpen som fikk begeret til å renne over.

III.

a) Historie nedenfra – teologi nedenfra

Et mentalitetshistorisk perspektiv samsvarer i mangt med den latin-amerikanske frigjøringsteologien. En prioritering av massen framfor eliten, av periferien framfor sentrum – altså perspektivet «nedenfra» og «utenfra»- går som hånd i hanske med frigjøringsteologiens «preferensielle standpunkt for de fattige» (Puebla) og forsett om å «gjøre teologi fra historiens underside» (Gutiérrez). Og selv taler jo frigjøringsteologene nettopp ikke fra sentrum – verken det geo-politiske eller teologiske – men fra periferien; fra Petrópolis, San Salvador, Montevideo. Et mentalitetshistorisk blikk på dogme- og teologi-historien skulle dermed kunne gi mange gevinster for frigjøringsteologien.

Men det er også forskjeller. Frigjøringsteologien har til forskjell fra mentalitetshistorikere i liten grad vært interessert i å ta i bruk mer psykoanalytiske perspektiver, og den har naturlig nok vært mer opp-tatt av historisk endring enn av stabilitet.

Nå kan man i tillegg kanskje innvende at det frigjøringsteologiske perspektivet ligger nærmere en marxistisk historiefortolkning enn en mentalitetshistorisk. En ser de fattige massene mer som klasse enn som et bredt spekter av etnisk kulturelt mangfold med mer og mindre sprikende interesser. Interessen er mer sosio-økonomisk enn sosio-kulturell (jfr. Jenssen 1990: 24). Til en viss grad har innvendingen noe for seg, særlig hvis den rettes mot frigjøringsteologiens første fase. Men utviklingen har gått i retning av et mer nyansert og mangfoldig bilde av de fattige, og deres ulike interesser, bakgrunn og tilhørighet. Spørsmålet om i hvilken grad de fattiges egen populærkultur og «populærteologi» (jfr. Dussel 1988: 87) i sin spontane mangfoldighet skal gis forrang i frigjøringsteologien, har imidlertid skapt diskusjon. Juan Luis Segundo er blant dem som er skeptisk til dette åpnere perspektivet, og vil derfor snakke om at det i Latin-Amerika er (minst) to frigjøringsteologier.¹¹

Uansett: Diskusjonen rundt det mentalitetshistoriske alternativ til en mer tradisjonell historisk metode, fører i seg selv til en bevisstgjøring av hvordan valg av perspektiv påvirker hva man får øye på. Dette rimer godt med frigjøringsteologiens innstendige påpekning av at et bevisst valg av *hermeneutisk sted* er nødvendig for den systematiske teologi.

For teologien er det hermeneutiske sted altså det sted fra hvilket teologen tolker de teologiske kildene.¹² Det er ikke likegyldig hvilket sted teologen velger, hevder frigjøringsteologien. Det finnes nemlig steder der man oppdager viktige realiteter som er i kildene, men som har vært «som begravet.» Det betyr at åpenbaringen som «kilde» og

dens «sted» ikke kan skilles helt fra hverandre (Ellacuría 1985:168). Stedet er på en måte kilde når stedet «får fram» et spesielt innhold av kilden. Er det ikke rimelig å forvente at teksten om Lasarus og den rike mannen gir noe annet eller mer fra seg når den leses fra slummen i Port-au-Prince, Haiti? Kan teksten om Jesu samtale med kvinnen ved brønnen utlegges sakssvarende om man ikke er villig til å stille seg i utstøtte kvinners sted?

Dette hermeneutiske «stedsspørsmålet» har vært nærmest ignorert i den vestlige teologiske tradisjon. Derfor kan Jon Sobrino med god grunn hevde at vestlig teologi lider av en *geografisk anakronisme*, ved at den mangler bevissthet om at den bedriver teologi fra det geo-politiske sentrum og ignorerer at verden ikke er sentrum, og heller ikke kan forstås fra sentrum, men er en helhet i spenning mellom sentrum og periferi (Sobrino 1986: 45). Dette er et desto større problem, ettersom det for en kristen teologi er *periferien* – den fattige – som er det privilegerte sted for teologisk erkjennelse, hevder Sobrino.

To nærmere bestemmelser av dette stedet må vi ta med oss for å se sammenhengen til et mentalitetshistorisk perspektiv. For frigjøringsteologien er det teologiske sted ikke først og fremst tekster, slik som i de tradisjonelle *loci theologici*, men «noe reelt, en bestemt historisk virkelighet i hvilken man tror at Gud og Kristus fortsetter å være nærværende» (Sobrino 1991: 58).¹³ Fra dette reelle sted kan man lese tekstene fra fortiden på en mer adekvat måte, hevder Sobrino. Dernest dreier det seg ikke primært og direkte om et kategorialt *ubi*, det vil si et geografisk-romslig sted, som for eksempel universiteter eller basismenigheter, – selv om det rimeligvis er fordeler og ulemper ved de forskjellige stedene i denne forstand, også. Det er mer tale om et *quid*, det vil si «en substansiell virkelighet som berører, belyser og kritiserer teologien» (Sobrino 1991: 59).¹⁴ Det avgjørende er at denne virkelighet må være til stede og gjennomsyre ethvert kategorialt sted (altså universiteter, pastorale sentra og så videre) hvor denne teologien bedrives, sier Sobrino. Det dreier seg her altså om valg av *perspektiv*, vel så mye som det konkrete sted.

Dermed kan vi ta opp igjen den tråden som ble hengende løs under behandlingen av relevansen for systematisk teologi i en mer tradisjonell, vestlig versjon. Vi er tilbake ved spørsmålet etter teologiske *kriterier* for valg av perspektiv, for valg av hermeneutisk sted. For frigjøringsteologien vil altså hevde at det gis slike kriterier, og at disse kriterier peker klart i retning av de fattige, de ekskluderte, de som befinner seg på historiens underside. Teologen må velge deres perspektiv for å kunne gi en sakssvarende kristen fortolkning av vir-

keligheten og åpenbaringen. Hvor finner vi så disse kriteriene? I åpenbaringen, det vil primært si Skriften, som altså fortsatt gis en normerende funksjon. I Bibelen og den kristne overlevering finner frigjoringsteologien tallrike indikasjoner på at Gud har valgt det svake framfor det sterke, utkanten framfor sentrum, det avmektige framfor det mektige, de fattige framfor de rike som sted for sin selvåpenbaring og sin kjærlige inngripen til frelse. Kristi død på korset «utenfor bymuren», blir dette stedsvalgs ytterste bekreftelse.

Ikke desto mindre står vi overfor en sirkel. Åpenbaringen bestemmer kriterier for det sted en skal tolke åpenbaringen fra. Når Sobrino skal rettferdiggjøre sitt valg av hermeneutisk sted for kristologien, nemlig «de fattiges verden», sier han at det *a priori* legitimeres ut fra Jesu spesielle forhold til og nærvær blant de fattige, slik dette framgår av NT. Men *a posteriori* viser det seg at Jesus kommer bedre til syne fra denne synsvinkel, hevder han (Sobrino 1991: 59).¹⁵ Sirkelen er derfor en hermeneutisk sirkel: Stedet velges fordi åpenbaringen krever det, men dette kravet forstår man først når man allerede befinner seg på dette sted.

«Det er nødvendig å insistere på at historien (i hvilken Gud åpenbarer seg, og vi forkynner Gud) må bli nyfortolket fra den fattiges ståsted,» sier frigjoringsteologiens grand old man, Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez 1979: 259). Han advarer mot et elitistisk historiesyn (1979: 266). Mentalitetshistoriske innfallsvinkler kan følgelig ha stor relevans for en frigjoringsteologi. Ja, som jeg har forsøkt å vise, vil frigjoringsteologien hevde at noen av de perspektiver mentalitetshistorikere velger – de jeg har kalt «nedenfra» og «utenfra» – ikke bare er *mulige* supplementer i en teologisk lesning av historien, men faktisk en betingelse for at lesningen skal være *kristen*.

I tillegg kan kanskje mentalitetshistorien også utfylle det frigjoringsteologiske perspektivet. Den kan bidra til å forklare hvorfor historisk endring *ikke* skjer, noe som jo er den tragiske erfaring som enkelte hevder at er i ferd med å rive grunnen vekk under beina på frigjoringsteologene. Og de mer psykoanalytiske og etnografiske metodene kan kanskje med fordel hjelpe frigjoringsteologien til å ytterligere nyansere sitt bilde av de fattiges mangfoldige verden.

b) Frigjoringsteologisk antropologi: Fra individ til person-i-felleskap

Til slutt tilbake til individets oppkomst og dominans i den vestlige teologi. Jeg har allerede pekt på hvordan denne sammenhengen er blitt kraftig utfordret fra ikke-vestlig teologi, herunder den latin-amerikanske frigjoringsteologien.

Kirkehistorikeren, teologen og filosofen Enrique Dussel fra Argentina tidfester det europeiske subjektets og dermed modernitetens fødsel til 1492, det året da erobringverket av Amerika begynte (Dussel 1992: 9-18). Han sporer dets unnfangelse lenger tilbake i tid, til middelalderens europeiske bykultur, men mener det er først med erobringen at subjektet konstituerer seg. Det gjør det ved å ta kontroll over og legge under seg den Andre, indianeren, som i stedet for å bli oppdaget som Annen, blir tildekket som den Samme.

Dermed er subjektet konstituert før Descartes skjærer inn til beinet med sitt «jeg tenker.» Forut for ego cogito finnes et ego conquiro («jeg erobrer»), hevder Dussel: «I conquer' is the practical foundation of 'I think'.» (Dussel 1980: 3) Det europeiske ego er bygget på en 'ontology of domination',» (Dussel 1981: 11) der sentrum erobrer, definerer og dominerer periferien, framholder han.

Likevel vil ikke Dussel gi hele modernitets-prosjektet og dets rasjonalitet på båten. For det inneholder et frigjørende potensiale som han sympatiserer med. Det han vil ta et oppgjør med, er det han kaller den «irrasjonelle myten» som følger dette prosjektet, og som nettopp gir seg uttrykk i det europeiske jeg'ets voldelige erobring av den Andre. Målet for den modernitets-kritikk Dussel gjør seg til talsmann for på vegne av «periferien», vil han ikke kalle post-modernitet, men trans-modernitet.

Det samme ambivalente forholdet til moderniteten, som anerkjenner dens frigjøringsintensjon, men samtidig taler på vegne av dens ofre, er det Gustavo Gutiérrez henter fram når han skal peke på hovedskillet mellom nyere europeisk teologi og latin-amerikansk frigjøringssteologi (Gutiérrez 1979: 215-290). Mens Bonhoeffer reiste spørsmålet om hvordan man skal tale om Gud til et myndig menneske i en myndig verden, strever frigjøringssteologien med spørsmålet om hvordan en kan tale rett om Gud i en verden av ikke-mennesker, mennesker som ikke tilkjennes verdi som personer, individer, subjekter. Dermed er «frigjøringssteologiens utgangspunkt ikke bare forskjellig fra nyere europeisk teologi, men står i et motsetningsforhold til denne» (Gutiérrez 1979: 275). Og denne motsetningen dreier seg altså om troens og teologiens subjekt.

Det er derfor ikke til å undres over at den frigjøringssteologiske antropologi nettopp søker å gjenvinne de «korporative elementer» ved den kristne personforståelse, som ifølge Morris måtte vike på 1100-tallet.

Vesten fortsetter å være barn (og til tider slave) av Modernitetens individualisme, karakterisert av 'oppdagelsen av subjektet', som det så ofte er påpekt. Det nye ved den latinamerikanske teologien er at den framhever troserfaring og åndelig liv som fellesskapsferinger, ikke bare i form, men også i innhold (Gonzalez Faus 1991: 49).¹⁶

Dette skriver J.I.Gonzalez Faus i antropologi-artikkelen i *Mysterium Liberationis*, som er frigjøringsteologiens svar på det katolske standardverket *Mysterium Salutis*. Han minner nettopp om at de helt fundamentale elementene i den kristne tro er utpreget fellesskaps-orientert: Først og fremst trinitetstroen, som innebærer at Gud selv ikke er individ, men personer i fellesskap. Denne «kommunitære» struktur viser seg også i Guds handling i historien. Gud kaller mennesker til fellesskap, personer til å bli «folk», Guds folk. Troen tilhører hvert enkelt menneske og kan ikke delegeres til noe fellesskap, dét er riktig. Men samtidig er det faktisk slik at selve menneskets tro ikke er mulig uten fellesskapet i Gud, uten den treenige Guds handling. Den kan heller ikke leve uten fellesskapet med andres tro. Ethvert *credo* hører sammen med et *pistevomen*. Når Jesus lærer sine disipler å be, bruker han flertallsformen: «Gi oss i dag vårt daglige brød...» Den kristne grunnkonsepsjon av den menneskelige person er således ikke et enkeltstående «jeg», et isolert subjekt, men noe åpent, intersubjektivt, i betydningen «søster», «bror», skriver Gonzalez Faus, som på dette punkt slutter seg til Metz (Gonzalez Faus 1991: 56).

Denne gjennomgangen av fellesskaps-dimensjonen i kristne grunnsannheter munner ut i den kristne betydningen av *koinonia* – et begrep som i våre dager opplever en betydelig økumenisk renesanse.¹⁷ Dette «fellesskap i forskjellighet», som forener det materielle og det åndelige, det historiske og det transcendent, utfordrer både en individualisme som perverterer personene og en kollektivism som forvrenger det sant menneskelige fellesskap, mener Gonzalez Faus.¹⁸

Frigjøringsteologien har vist større evne til å inkludere disse elementer fra de kristne kildene, enn teologien i den «første» verden, hevder denne spanske frigjøringsteologen videre. Dette tror han bl.a. skyldes dens avhengighet av og nære tilknytning til de fattiges egne troende fellesskap; basismenighetene.

Gonzalez Faus viser til José Comblins antropologi¹⁹ som et framtreddende frigjøringsteologisk bidrag på dette feltet. Comblin kretser ustanselig rundt aksene individ – person – fellesskap. Han hevder at et individ ikke automatisk er en person. Å være person er en mulighet som tilbys alle menneskelige individer (Comblin 1990: 52). Overgangen fra individ til person skjer i og med kommunikasjonen, der

mennesket uttrykker seg overfor og utleverer seg til andre mennesker, og gjensidighet skapes mellom personer. Den ekte personen finnes bare i fellesskapet, sier Comblin (1990: 233). En person er en som gjennom samhandlingen med andre oppnår en balanse mellom autonomi og fellesskap, mellom det å være alene og det å være sammen med andre (1990: 95).

Denne person-forståelsen står i motsetning til den vestlige individualismen. «Christianity has always opposed individualism. Western modernity has been a cataclysm of individualism, ever victimizing hapless masses of the earth,» sier Comblin (1990: 95). Men mottrekket mot denne individualismen er heller ikke for Comblin å finne i en autoritær kollektivism: «The answer to this individualization will not be a collectivity armed only for struggle. The answer will be sharing, and community.» For Comblin vil på ingen måte underslå den enorme verdi individet tillegges i den kristne tro. Intet individ kan erstattes med et annet (1990: 194). Og til syvende og sist er det bare individer som kan frigjøres (1990: 235). Men det er en uløselig sammenheng mellom frigjøringen av individene og frigjøringen av menneskeheten, sier han. «The liberation of the individual simply cannot be undertaken apart from the struggle for the liberation of all humanity» (1990: 210). Og samtidig er det for Comblin slik at

...there can be no liberation of humanity apart from the liberation of these individual, concrete men and women, always so unexpected and surprising, always so different from the abstract universal models of human being that claim to embody the whole humanity» (1990: 210-211).

I den frigjøringsteologiske antropologien finner vi altså en reaksjon mot vestlig individualisme som fører til en framheving av den kristne tros felleskaps-orientering. Samtidig ser vi en tiltagende bevissthet om faren for at en slik reaksjon kan slå over i den andre ytterlighet; en kollektivism som fører til uniformering og gjør blind for de individuelle forskjeller og særtrekk. *Utfordringen består i å opprettholde den fruktbare spenningen: Et fellesskap som er i stand til å verdsette og respektere de individuelle forskjellene, og en individualisme som lever i og av fellesskapets relasjoner.*

IV.

Den vestlige individualismens knipetak på teologien kan være i ferd med å løsne. Det utfordres nå iallefall kraftig fra Sør og – kunne vi føye til – Øst. Det er en helsebringende utfordring, som berører flere av den systematiske teologiens sentrale problemfelter. Ikke minst

gjelder dette spørsmålet om troens subjekt. Ethvert *credo* rammes inn og holdes oppe av et *pistevomen*. Fellesskapet i Gud skaper, nærer og fullender ethvert menneskes tro *gjennom* fellesskapet med andre mennesker – de helliges samfunn. Likesom vi skal bære hverandres byrder, bærer vi hverandres tro.

Med et mentalitetshistorisk perspektiv kan den systematiske teologien gis nye innganger til disse problemfeltene. Et perspektiv nedenfra og utenfra kan bringe fram til overflaten teologiske erfaringer og innsikter som har vært skjøvet ut av synsfeltet. Kanskje er dette privilegerte erfaringer for en teologi som har sitt utgangspunkt ved foten av Jesu kors. Mentalitetshistoriens prioritering av den folkelige mentaliteten framfor de store lederskikkelsenes tanker og bragder kan dessuten i teologien få fram den potensielt problematiske spenning som ligger i dette at kirkens lære, oftest formulert og holdt i hevd av «eliten», slett ikke alltid samsvarer med folkets trosliv.

Litteratur

Bagge, Sverre (1993): «Recent Trends in Historical Research on the Middle Ages in Europe» i *The Study of Medieval Archaeology* (European Symposium for Teachers of Medieval Archeology, Lund 11.-15. juni 1990), Stockholm, 27-36.

Comblin, José (1990): *Being Human. A Christian Anthropology*, Tunbridge Wells. Portugisisk original: *Antropologia Cristã*, São Paulo 1987.

Dumont, Louis (1970): *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*, Weidenfield and Nicholson, London.

Dussel, Enrique (1980): *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York.

Dussel, Enrique (1981): *A History of the Church in Latin America* Erdmans, Grand Rapids, Michigan.

Dussel, Enrique (1988): *Ethics and Community* Orbis Books, Maryknoll, New York.

Dussel, Enrique (1992): 1492 *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid.

Ellacuría, Ignacio (1985): *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, UCA Editores San Salvador.

Gonzalez Faus, José Ignacio (1991): «Antropología. Persona y comunidad» i Ellacuría, Ignacio og Sobrino, Jon (red.): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* Bind II, UCA Editores, San Salvador, s. 49-78. Eng. oversettelse: *Mysterium liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll, New York 1993, 497-521.

Gutiérrez, Gustavo (1979): *La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima. Engelsk oversettelse: *The Power of the Poor in History: Selected Writings*, Maryknoll, New York, 1983.

Jenssen, Dag (1990): *Mentalité. En vitenskapsteoretisk studie i mentalitetshistoriske tekster av Ariés, Mandrou og Vovelle*, Ariadne Forlag, Bergen.

Le Goff, Jacques (1988): «En mångtydig historia» i *Res publica* nr. 11 1988, 90-109.

Macquarrie, John (1992): «Systematic Theology» i Musser, Donald W. og Price, Joseph L. (red.): *A New Handbook of Christian Theology*, The Lutterworth Press, Cambridge, 469-474.

Morris, Colin (1972): *The Discovery of the Individual 1050-1200*, SPCK, London.

Segundo, Juan Luis (1990): «Two theologies of liberation» i A.T. Hennelly [red.] *Liberation Theology. A Documentary History*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 353-367.

Sobrino, Jon (1986): *Resurrección de la verdadera Iglesia: los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, UCA editores, San Salvador. Engelsk oversettelse: *The True Church and the Poor*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1987.

Sobrino, Jon (1991): *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, UCA Editores, San Salvador. Engelsk oversettelse: *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1993.

Noter

- 1 Det følgende er en bearbejdet versjon av en innledning holdt på et vitenskapsteoretisk seminar, 22.–23. september 1994, på Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, der professor i historie ved Universitetet i Bergen, Sverre Bagge, gav en grundig innføring i såvel mentalitetshistorisk metode som synspunkter på individets framvekst i Middelalderen. En takk går til professor Bagge for å ha gitt avgjørende impulser og inspirasjon til de følgende refleksjoner.
- 2 Oversettelsene fra spansk og engelsk i denne artikkelen er artikkelforfatterens.
- 3 Dag Jenssen skriver i sin studie av mentalitetshistoriske tekster at «...når det gjelder det mentalitetshistoriske feltet som helhet, er det definisjonenes vaghet som er mest karakteristisk... Vi har med andre ord ikke å gjøre med et entydig teoretisk system» (Jensen 1990: 40).
- 4 «The Annales historians criticised the earlier traditions of *Geistesgeschichte* and intellectual history, first, for their tendency to isolate the study of culture from social, economic and political development, and second, for remaining on the surface, dealing only with the elite and only with the enlightened and rational aspects of man» (Bagge 1993: 29).
- 5 I dansk oversettelse: Kulturens byrde, Hans Reitzel Forlag A/S, 5. opplag, 1983.
- 6 Phillipe Ariès er kanskje mest kjent for sine studier i barndommens og dødens historie: *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien regime* Ed. du seuil, Paris 1973. Norsk oversettelse: *Barndommens historie*. Gyldendal, Oslo 1980; og *L'homme devant la mort* Ed. du Seuil, Paris 1977. Engelsk oversettelse: *The Hour of Our Death*, New York 1981.
- 7 Le Roy Ladurie er professor i den moderne sivilisasjons historie ved Collège de France, Paris. Han overtok som redaktør av tidsskriftet *Annales* i 1967, og er særlig kjent for sin studie av dagliglivet i en fransk middelalder-landsby, *Montaillou: village occitan de 1294 à 1324*, Editions Gllimard, Paris 1978. Engelsk oversettelse: *Montaillou. Cathars and Catholics in a French village 1294-1324*. Penguin Books, London 1980.
- 8 Disse innvendingene ble drøftet av professor Bagge på ovennevnte seminar, jfr. n.1.
- 9 Jamfør her den mentalitetshistoriske skolens nye interesse for eliten – eliten nå sett som et uttrykk for en større, mer almen, historisk mentalitet (Bagge 1993: 34). La meg her også peke på at dette spørsmålet har konkret relevans i den økumeniske samtale i dag: I Faith and Order-prosjektet *Confessing the One Faith* ble f.eks. Den norske kirke spurt om hvordan den forstår Den nikenske trosbekjennelse i dag. Norsk Teologisk Nemnd fikk i oppdrag å besvare dette spørsmålet. Det utløste dermed en diskusjon om hvordan – på vegne av hvem nemnda skulle svare. Skulle vi gi den mest adekvate utleggelse i følge nemndas medlemmer, eller skulle vi søke å svare ut fra hvorledes menighetene i den norske kirke faktisk forstår og lever ut Nicenum? Svaret på dette spørsmålet ville få store konsekvenser både med hensyn til valg av metode og (sannsynligvis) med hensyn til resultat.
- 10 Se f.eks.: *Zur theologie der Welt* Grünewald, Mainz 1968.
- 11 Jfr. J.L. Segundos artikkel «Two theologies of liberation» (1983), f.eks. gjengitt i A:T: Hennelly (red.) *Liberation Theology. A Documentary History*, 353–367 (Orbis, New York 1990).
- 12 Dette har jeg skrevet mer om i artikkelen «Hvor finner teologien sted?» i *Norsk Tidsskrift for Misjon*, nr. 2 1995, 83–100. Jfr. Sobrino 1991: 51–72.
- 13 «...ante todo algo real, una determinada realidad histórica en la cual se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presentes; por ello son lugar teologal antes que lugar teológico, y lugar desde el cual se pueden releer más adecuadamente los textos del pasado» (Sobrino 1991:58).

- 14 «Por lugar se entiendo aquí ante todo un 'quid', una realidad sustancial en la cual la cristología se deja dar, afectar, cuestionar e iluminar» (Sobrino 1991: 59).
- 15 «...desde la realidad de los pobres todo se le va iluminando más y mejor» (Sobrino 1991: 59).
- 16 I Ellacuría, Ignacio og Sobrino, Jon (red.): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* Bind II, UCA Editores, San Salvador, 49–78; 49. Engelsk oversettelse: *Mysterium liberationis* (Maryknoll, New York 1993), 497–521; 497.
- 17 Se f.eks. Best, Thomas F. & Günther Gassmann: *On the Way to Fuller Koinonia* Official Report of the Fifth World conference on Faith and Order (Genève 1994). Artikkelforfatterens egne inntrykk fra denne konferansen er å finne i artikkelen «Økumenisk pilegrimsferd til Santiago de Compostela» i *Kirke og Kultur* 5/1993, 439–447. Jfr. også Turid Karlsen Seims artikkel i samme hefte: «Den lange veien mot fellesskap. Den femte verdenskonferansen om Faith and Order», 425–437. I Det lutherske Verdensforbund har som kjent dette teologiske begrepet (på latin: *communio*) vært helt sentralt i utviklingen av en ny selvforståelse, som også har fått konkrete organisatoriske konsekvenser.
- 18 Gonzalez Faus peker her på et dobbelt paradoks. På den ene side har man i den «første» verden fått en individualisme som har gått over styr og vendt seg mot seg selv, *samtidig* som samfunnsutviklingen har gått i retning av økt spesialisering og stadig større gjensidig avhengighet mellom mennesker og grupper (jfr. N. Elias' sivilisasjonsteori). På den annen side har man i den «tredje» verden en kultur og mentalitet der det kollektive har en mye mer framtrædende plass, *samtidig* som mange fellesskapskategorier nettopp i disse samfunn har fått sin groveste manipulering og perversjon. Konkret peker han på misbruket av størrelser som klasse og nasjon, uttrykt gjennom militære institusjoner og doktriner om den nasjonale sikkerhet.
- 19 *Being Human. A Christian Anthropology* (Turnbridge Wells 1990), portugisisk original: *Antropologia Cristã* (São Paulo 1987).

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

Mentality, the Individual, and Systematic Theology

Can the particular perspectives used by «historians of mentality», i.e. perspectives «from below» and «from the margins», be useful to systematic theology? The author responds affirmatively, and suggests particularly that the issue of the strong influence of Western individualism in theology can be fruitfully dealt with and criticised from these perspectives. This issue is perhaps the most central in the critiques that have been raised from the new voices in theology, especially voices from the South. With reference to this ongoing debate, the author considers some anthropological tenets in contemporary Latin American theology. On this basis, he advocates a fruitful tension between a community that respects and validates individual differences, and an individualism that lives within and by relationships of community.