

# Luthersk kontekstuell teologi

## Noen fundamentalteologiske problemstillinger om kontekstualisering

THOR HALVOR HOVLAND

### **Problemstilling**

Spørsmålet om kontekstualisering er ikke nytt i teologisk sammenheng, selv om begrepet er nytt. Særlig har det vært en bevisst bruk av kontekstualisering i misjonsforkynnelse og teologisk opplæring i nyetablerte misjonskirker helt fra *Matteo Riccis* og *Roberto de Nobilis* misjonsvirksomhet i det 16. århundre. Da *Lars Dable* startet opp en presteskole på Madagaskar i 1870-årene, måtte han også ta stilling til hvordan den systematiske refleksjon om kristentroen skulle presenteres i den gassiske kultur. Han valgte da å systematisere dogmatikken rundt to brennpunkter, det ublandete gode og det ublandete onde, fordi han mente dette svarte til gassernes måte å tenke på.<sup>1</sup>

I nyere norsk misjonsteologi er spørsmålet behandlet både av *Olav Guttorm Myklebust* i boka *Misjonskunnskap* og av *Tormod Engelsen* i det nylig publiserte samlebindet *Missiologi i dag*.<sup>2</sup> Engelsen definerer «kontekst» som «den kulturelle, sosiale, økonomiske og politiske sammenheng som forståelsen og tilegnelsen av det bibelske budskapet skjer i». I denne tradisjonen er kontekstualisering grunnleggende sett det samme som tilpasning eller adaptasjon, forstått som en oversettelse av evangeliets innhold fra én kulturell sammenheng til en annen. Misjonæren eller den innfødte kristne har tilegnet seg evangeliet på en slik måte at de har innsikt i dets evige og tidløse

vesen, og oversetter dette til en språkform som lar seg forstå innen en bestemt kultur. Man har vanligvis også vedkjent seg sin egen kulturelle kontekst, men ikke sett dette som noe hinder for fortrøstningsfullt å kunne anta at ens egen forståelse av evangeliet er den eviggyldige riktige. Også *Ernst Baaslands* kontekstualiseringsprogram er preget av denne holdningen.<sup>3</sup> De viktigste stikkordene i Baaslands definisjon av kontekstualisering, «kommunikasjon» og «aktualisering», faller innenfor tanken om behovet for en stadig fornyet oversettelse av evangeliet.<sup>4</sup>

Men i løpet av den siste generasjon har spørsmålet om kontekstualisering fått ny aktualitet og blitt et sentralt teologisk tema. Det skyldes dels utarbeidelsen av de forskjellige former for frigjøringssteologier, og dels nyere hermeneutiske drøftinger. Den amerikanske misjonæren og teologen *Stephen B. Bevans* har utført et omfattende arbeid for å finne fram til en skjematisk av alle de forskjellige formene for kontekstualisering som faktisk blir brukt, og har endt opp med fem hovedmodeller. Jeg skal nevne disse fordi hans inndeling allerede har fått vid aksept.<sup>5</sup> Han betegner dem som «den antropologiske modellen», «oversettelsesmodellen», «den syntetiserende modellen», som også kan kalles «samtalemodellen», «den transcendentale modellen» og «praksismodellen».

I den internasjonale debatt omkring kontekstualisering er det praksismodellen som har stått mest i fokus i løpet av de siste tiår, og det er opplagt den som innebærer de største utfordringer for teologisk tenkning. Jeg skal derfor konsentrere meg om den, men kan antydningvis nevne enkelte momenter ved de andre modellene. Den antropologiske modellen er den som i størst grad lar konteksten bestemme innholdet. Den har ingen kritisk distanse til sin kontekst, og jeg vil derfor kalle dette for en kontekstbestemt teologi. I rendyrket form har den ikke mange forkjempere. Den syntetiserende modellen forsøker å kombinere det beste i disse to modellene, noe som forutsetter at det er stor grad av samstemmighet mellom evangeliets budskap og alle varianter av menneskelig kultur. Deler av afrikansk teologi er preget av denne modellen. Oversettelsesmodellen forutsetter også en form for overensstemmelse idet det universelle evangeliet skal kunne oversettes til enhver kulturform. Disse to modellene har til felles at de er kontekstualiserte teologier, men til forskjell fra praksismodellen har de ikke innebygget en kritisk distanse til konteksten. Praksismodellen stiller seg kritisk både til egen samtidskontekst og til den overleverte tradisjonskontekst, og jeg avgrenser betegnelsen kontekstuell teologi til denne modellen. Den transcendentale modellen skiller seg fra de andre ved at den ikke

relaterer seg til en bestemt forståelse av kulturytringer, men i stedet forutsetter en grunnleggende og universell åpenhet hos mennesket mot det transcendentale.

I tillegg til at praksismodellen er viktig fordi den utfordrer vestlig teologi på helt grunnleggende punkter, er den også viktig fordi den mer enn noen av de andre modellene kan støtte seg på nyere hermeneutisk tenkning. Talsmenn for praksismodellen har anklaget tradisjonell vestlig teologi for å være altfor sterkt preget av en type idealistisk hermeneutikk som forutsetter at hver og en av oss faktisk kan flytte oss selv utenfor vår egen kontekst og vurdere den fra et nøytralt ståsted. Den forutsetter at det er mulig å finne fram til en kjernesannhet i kristendommen som er universell, og den forutsetter at denne kjernesannhet kan oversettes til alle kulturer. Liberalteologien er et typisk eksempel på denne forståelsen, men oversettelsesmodellen, som gjerne har vært anvendt av pietistiske misjonsteologer, følger i sin grunnstruktur den samme tankegangen.

Praksismodellen står for en markert avvisning av alle krav om å ha funnet en felles, universelt gyldig forståelse av evangeliet. Samtidig skiller den seg fra den antropologiske modellen ved sin kritiske holdning til de rådende kulturer, gjerne i form av ideologikritikk. Derfor holder den fast ved at de bibelske tekster har en selvstendig autoritet som gjør at de aldri kan uttømmes i konteksten. De aller fleste frigjøringsteologer arbeider ut fra praksismodellen, og som en (typisk?) vestlig teolog mener jeg at vi må ta anklagene mot den tradisjonelle vestlige teologien på alvor.

Hermeneutikken har blitt den kanskje viktigste arena for vitenskapsteoretiske drøftinger i vår tid, og det er umulig å drøfte kontekstualisering i dag uten samtidig å drøfte hermeneutikk.<sup>6</sup> I bibeldisiplinene har eksegesen gjennom de siste generasjoner vært dominert av en historisk-kritisk metode, fordi man på denne måten håpet å overvinne «den historiske grav», men den blir nå stadig mer dominert av litterære og sosiologiske metoder, fordi man ønsker å plassere seg selv som forsker og leser i bildet. Hvilke muligheter har vi til å «gå inn i teksten» eller å «gå inn i den situasjonen, det møtet, som teksten gir oss»? Og hvilken betydning har lesning av disse tekstene for vårt eget liv, for vår situasjon?

Ifølge nyere hermeneutikk må vi begynne med å se nærmere på vår egen kontekst for å kunne svare på disse spørsmålene. I vår sammenheng betyr det selvsagt å se nærmere på den kontekst som vi lever i i den vestlige verden. Men dette kan gjøres på forskjellige måter, og jeg vil i fortsettelsen bruke en kritisk tilnærming, slik som praksismodellen legger opp til. Jeg begynner med å analysere en

meget sentral del av vår kontekst som kristne i Norge, nemlig den lutherske teologiske tradisjonen. Formålet er å vurdere om luthersk teologi gir oss ansatser til bruk av praksismodellen, og til dens forståelse av kontekstuell tolkning. Dernest kommer et avsnitt hvor jeg presenterer noen av de hermeneutiske bidragene som kommer fra frigjøringsteologien. Disse ønsker jeg å supplere med noen vestlige bidrag, fordi jeg mener at dette til sammen vil føre oss videre i spørsmålet om hva en kontekstuell teologi er.

### **Korsets teologi som kontekstuell teologi**

Det er interessant å merke seg hvordan for eksempel den katolske frigjøringsteologen *Clodovis Boff* griper tilbake til Thomas Aquinas for å formulere en fundamentalteologi,<sup>7</sup> eller hvordan den reformerte, svarte teologen *Allan Boesak* støtter seg til Johannes Calvin i sin kamp mot reformert apartheid-teologi.<sup>8</sup> Vi har ingen tilsvarende røst blant frigjøringsteologene som bevisst henter fram sin lutherske arv, men vi har en kanadisk teolog som gjennom mange år har arbeidet med en nord-amerikansk kontekstuell teologi i bevissthet om å stå i en luthersk tradisjon. *Douglas John Hall* er ikke et kjent navn i Norge, men innflytelsesrik i Canada og USA. Fordelen ved å trekke veksler på hans bøker, er ikke bare at han kan hjelpe oss til å se nærmere på vår lutherske arv, men også at han lever i en kontekst som likner mye mer på vår egen enn den latinamerikanske eller sørafrikanske.

Ifølge Hall finnes det i kirkehistorien to teologiske tradisjoner, den ene betegner han som den «smale» tradisjonen, til forskjell fra den dominerende tradisjonen. Paulus legger grunnlaget for den smale tradisjonen i Galaterbrevets oppgjør med «et annet evangelium» (Gal 1,6). Luther fortsatte i samme spor i kampen for korsets teologi i oppgjøret med all herlighetsteologi. I det andre evangeliet, eller i herlighetsteologien, er korset et anstøt som må overkommes. Denne teologien er en falsk ideologi, fordi den tilslører virkeligheten og fratrar oss muligheten til å hankses med menneskelig lidelse, ondskap og død. I det ene, sanne evangeliet, eller i korsteologien, er korset det permanente ståsted og symbolet for den virkelighet som den kristne er blitt del i gjennom troen.<sup>9</sup> Korsteologi og kontekstuell teologi hører sammen, fordi korsteologien tar virkeligheten på alvor, ikke minst de mørke sidene ved vår menneskelige virkelighet. Korset viser at virkeligheten er full av lidelse, og at Gud lider med. Guds makt vises bare gjennom avmakt, hans ære bare gjennom vanære.<sup>10</sup> Slik tenker korsteologien, mens herlighetsteologien tenker seg at Guds herlighet på en eller annen måte transcenderer den konflikt-

fylte og lidende virkelighet, og er en evig virkelighet som forblir uavhengig av tid og rom. Herlighetsteologien kan derfor aldri være kontekstuell, selv om den nok kan være kontekstdominert.

Hall er nå i ferd med å avslutte sin trebinds dogmatikk, og bruker der hele første kapittel på 175 sider til å bestemme hva det innebærer for teologien at den er kontekstuell. For Hall er det i denne forbindelse viktig å markere at en kontekstuell teologi nettopp ikke er kontekstdominert i den forstand at den er bestemt av konteksten eller er preget av det som han kaller «*localism*» og «*situationism*».<sup>11</sup> Tvert om er den en profetisk teologi, og som sådan er den gjennomgående kritisk og mistenksom overfor de dominerende verdier og ideologier i samfunnet.<sup>12</sup> Hall er her helt på linje med de synspunkter som den sørafrikanske, svarte teologen Allan Boesak har gitt uttrykk for i sin kritikk av den nordamerikanske, svarte teologen James Cone. Boesak frykter for at de svartes erfaring og deres situasjon får en åpenbaringsbetydning i seg selv, og advarer mot at kontekstuell teologi skal omgjøres til en «*cultural theology*».<sup>13</sup>

I tråd med tanken om at teologien har en profetisk oppgave, formulerer Hall seg slik:

«Faith is the grace-given courage to engage the world. Theology is a disciplined reflection and commentary upon faith's engagement. Theology therefore is contextual, and that by definition.»<sup>14</sup>

Teologien kan altså ikke være noe annet enn en kontekstuell teologi, om den skal være en rett kristen teologi. Dette utmynter Hall i tre punkter. For det første er teologien kontekstuell fordi den er et menneskelig foretak. Den er en menneskelig refleksjon, og som alle menneskelige forehavender, er den stadig underveis. Dette kan vi si er et negativt argument for kontekstualitet, men der finnes også et positivt argument, som er Halls andre punkt. Teologien forsøker å utsi noe om forholdet mellom en levende Gud og et skaperverk under stadig utvikling. Når verken Gud eller hans skapning er tidløse idéer, men reelle vesener, må forholdet mellom dem alltid tenkes gjennom på nytt. Det tredje punktet knytter teologien til kirkens liv, og kirken er alltid en kirke i kamp og lidelse. Den håper og tror på tross av, og ikke på grunn av, den virkelighetserfaring som den har. Hall siterer i denne forbindelse en uttalelse av Luther, hvor poenget er at man må bekjenne Kristus akkurat på det punktet som djevelen og verden angriper. Det nytter ikke å bekjenne alle de oldkirkelige symboler, dersom man unngår å ta opp kampen der den raser akkurat da.<sup>15</sup> Skal teologien kunne være til hjelp i kirkens bekjennelseskamp, må den altså være en kontekstuell korsteologi.

I tillegg er det rimelig å føye til et fjerde punkt som Hall ikke lister opp, men som er innbakt i hans tenkning og som også kommer tydelig fram i sitatet ovenfor. Mens troen, det kristne livet, er «første akt», blir teologien som refleksjon «andre akt». Den er en disiplinert refleksjon over troens eget engasjement, eller som frigjøringsteologene sier, den er en *kritisk* refleksjon over troens engasjement. Teologien reflekterer ikke over gudsbildet sånn i sin alminnelighet, men i sin konkrethet i historien. Derfor blir teologien kontekstuell.

### **Bekjennelsens plass i luthersk teologi**

Man kan jo da kanskje frykte at teologien mister alle faste holdpunkter, og at troen ikke lenger har noen grunnvoll å bygge på. Spørsmålet blir hvilken autoritet kirkens bekjennelser har, og hvilken funksjon de skal fyllé i kirkens og teologiens liv. Den amerikanske, lutherske teologen *George A. Lindbeck* har drøftet nettopp dette spørsmålet ut fra en annen bakgrunn, nemlig hans mangeårige arbeid i de økumeniske samtaler mellom lutherske og romersk-katolske teologer. Lindbecks formål er å vise at det går an å komme fram til enighet i økumeniske samtaler uten at dette betyr at noen av partene har måttet gi seg og fire på sine egne standpunkter.<sup>16</sup> Men dersom man skal kunne føre en fruktbar økumenisk dialog, hvor de forskjellige kirkesamfunns dogmer og bekjennelsesskrifter tas på alvor, må man ikke forstå dogmene som proposisjonelle, eller innholdsmedtede, utsagn. Istedet bør man forstå dem som «regler» i samme betydning av ordet som språkforskere snakker om språkreger, eller sosialantropologer om regler som er nedfelt i enhver kultur. Lindbeck støtter seg til sosialantropologen *Clifford Geertz*, som forstår religionene som semiotiske systemer,<sup>17</sup> og kaller sin egen forståelse for en kulturell-språklig tilnærming. Lindbeck tenker seg altså at bekjennelsene har samme funksjon innenfor religionene som grammatikken har i språkene. Grammatikken forteller oss at språket må brukes på den og den måte for å kunne fungere. På samme måte forteller bekjennelsesskriftene noe om hvordan religionen må utformes for å fungere innenfor sine rammer. Grammatikken eller bekjennelsesskriftene opererer derfor på sekundærnivå, og sier noe om betingelsene og rammene for hvordan språket må brukes eller hvordan den religiøse sannhet skal fortelles. Lindbecks poeng er at man på denne måten kan anerkjenne dogmene som autoritative «regler», ja, at dogmenes autoritet faktisk styrkes ved at to forskjellige dogmer kan være ulike måter å uttrykke samme regel på.<sup>18</sup>

Det kan være grunn til å spørre om dette er forenlig med en luthersk tradisjon, og særlig da den lutherske korsteologien, som vi

allerede har pekt ut som et ståsted for en luthersk, kontekstuell teologi. Den tyske, lutherske teologen *Edmund Schlink* understreker noen poeng i sin studie av teologien i de lutherske bekjennesskrifter som har interesse i denne forbindelse. Han skriver at treenighetslæren danner basis for de lutherske bekjennelser og at det strukturerer alle deres læreutsagn. Treenighetslæren styrer, med andre ord, bekjennesskriftenes teologi, men treenighetslæren kan ikke forstås rett uten distinksjonen lov-evangelium.<sup>19</sup> Tilsammen danner disse en grunnstruktur, et mønster, for luthersk teologi. Innholdet i luthersk teologi kan så utformes og utbygges i alle retninger, men hele tida slik at det er i overensstemmelse med denne grunnstrukturen.

*Helmut Thielicke*, på sin side, understreker også sammenhengen mellom treenighetsdogmet og distinksjonen mellom lov og evangelium, og skriver at begge deler har som oppgave å sette et beskyttende gjerde rundt Guds hellighet, og ikke er noe forsøk på å trenge inn i hans vesen.<sup>20</sup> Begge læresetninger er en forutsetning for at Gud forblir en personlig Gud og ikke en idé, og at hans ord blir et historievirkende («*geschichtesetzende*») ord og ikke et prinsipp.<sup>21</sup> Bekjennelsene har med andre ord som oppgave å forsvare det sentrale element i religionen mer enn å forklare det. Det ville være mulig å finne en rekke andre eksempler på liknende uttalelser, men disse to referansene skulle være tilstrekkelige til å vise at Lindbecks kulturelt-språklige tilnærming godt kan innpasses i den lutherske lærertradisjon.

En slik forståelse er ikke bare anvendelig innenfor økumenisk arbeid, men gir også muligheter for å utvikle en kontekstuell teologi samtidig som man anerkjenner de spesifikke dogmenes og bekjennesskriftenes autoritet. Med denne tankegangen er det ikke mer grunn til å postulere at dogmene må være evige og over-historiske i sin karakter, enn det er grunn til å postulere en evig og over-historisk grammatikk.<sup>22</sup> Like fullt er det klart at en religion ikke kan klare seg uten bekjennelser, like lite som et språk kan klare seg uten språkregler, og at disse reglene er usedvanlig stabile og helt fundamentale, slik som *Noam Chomsky* har vist. Lindbecks forståelse av religiøse dogmer fungerer dermed på mange måter på tilsvarende måte som *Thomas Kuhn*s paradigmer. De er grunnleggende for teologisk arbeid, men er samtidig kontinuerlig utsatt for testing.<sup>23</sup>

Testing av en religiøs overbevisning skjer i relasjon til erfaringsvirkeligheten. *Peter Berger* har vist at religionene må kunne gi rimelige forklaringer på alt som skjer for å kunne virke overbevisende.<sup>24</sup> Dogmene fungerer da som brilleglassene som virkeligheten ses gjennom. De utgjør de grunnleggende reglene, eller dybdestrukturen, og gir

ethvert språk, kultur eller religion sin identitet for såvidt som de setter rammene for en virkelighetsforståelse.<sup>25</sup> Lindbeck sympatiserer med *Hans Freis* tanke om at den kristne sannhet bare kan videreformidles som en fortelling, og at denne fortellingen fungerer slik at de mange omskiftelige virkelighetsforståelser hele tida blir dratt inn i denne fortellingen og tolkes i lys av denne.<sup>26</sup> Så lenge som både frigjøringsteologer og vestlige teologer finner at Bibelens fortelling hjelper dem til å forstå sin egen livssituasjon, vil det også være mulig for frigjøringsteologer å finne sin identitet i den vestlige, kirkelige tradisjon – til tross for all deres kritikk av vestlig teologi. Og likeså kan vestlige teologer gjenkjenne kristendommens sannheter i frigjøringsteologiene.

### **Paradigmetenkning i teologien**

Bibelfortellingen, eller den autoritative tekst, er altså felles for de praksis-orienterte frigjøringsteologiene og de filosofi-orienterte vestlige teologiene. Likeså er brilleglassene, eller grammatikken, formet på grunnlag av denne teksten. Likevel vil mange hevde at det er så stor forskjell mellom disse teologiske hovedstrømningene at vi heller bør snakke om to forskjellige paradigmer. Den amerikanske teologen *Robert McAfee Brown* skrev for mange år siden ei bok om *Theology in a New Key*, hvor han argumenterer for at frigjøringsteologene arbeider ut fra et nytt paradigme,<sup>27</sup> og den svenske teologen *Per Frostin* ga ut en studie av afrikansk og svart teologi, som gir uttrykk for samme synspunkt.<sup>28</sup> Frigjøringsteologer har også selv ved forskjellige anledninger gitt uttrykk for at de arbeider ut fra et nytt paradigme, og at det har skjedd et epistemologisk brudd med den vestlige teologien.<sup>29</sup>

Den sveitsiske, romersk-katolske teologen *Hans Küng* er én av dem som har arbeidet med spørsmålet om paradigmer i teologien. Han mener å kunne finne seks hovedparadigmer som nok delvis har avløst hverandre, men som også finnes side om side.<sup>30</sup> Han skiller også mellom tre nivåer, makromodeller, mesomodeller og mikromodeller av paradigmen. Dette har naturlig nok blitt tatt opp i misjonsteologien, fordi spørsmålet om kontekstualisering er mer brennende der enn i noen annen del av kristen teologi. Den sør-afrikanske, reformerte teologen *David J. Bosch* har forfattet et større verk i misjonsteologi hvor han konsekvent bruker paradigme-tenkningen, også på det bibelske materialet.<sup>31</sup> Han mener at vi nå står overfor en veksling mellom opplysningstidas paradigme og et kommende økumenisk paradigme på makronivå. Både kontekstualisering og frigjøring er elementer i dette nye paradigmet på mesonivå.



Brukt innenfor det økumeniske paradigmet blir kontekstualisering først og fremst gjort gjeldende som en ny epistemologi. Man har en annen oppfatning av hvordan mennesket tilegner seg kunnskap enn det som har vært gjengs siden opplysningstida. For å kunne tilegne seg kunnskap, må man handle, være engasjert og motivert for å skape noe nytt. Derfor blir frigjøring også å erverve seg kunnskap om virkeligheten og forstå den verden vi lever i. Samtidig er frigjøring en del av kampen mot syndens konsekvenser, og lar mennesket få del i den frelestilstand som Gud ønsker. Bosch er grunnleggende positiv til dette nye paradigmet, men argumenterer for at man i kontekstualiseringen må finne den rette dialektikk mellom teori og praksis, og i frigjøringen finne det rette forhold mellom frelse og frigjøring. Den røde tråd som går gjennom alle hans argumenter, er overbevisningen om at teksten, det vil si den bibelske tekst, men også i en viss forstand den kirkelige tradisjonen, må forbli en autoritet som ikke mister sin selvstendighet. For selv om teologien alltid skapes av syndige og ufullkomne mennesker, er teologiens sak like fullt den virkelighet som Gud representerer, og denne er ikke en del av vår verden, men står selvstendig utenfor og uavhengig av oss.<sup>32</sup> For Bosch vil det derfor alltid være en spenning mellom «*missio Dei*» og «*missiones ecclesiae*», mellom Guds arbeid for å frelse mennesket og kirkenes arbeid for å ekspandere. Det faktum at kirkenes misjonsarbeid aldri går opp i Guds frelsesplan, virker rensende på kirken og setter den under korset, konkluderer Bosch i sin bok.<sup>33</sup> Dermed er vi igjen kastet tilbake til korsteologien.

Argumentasjonen har nå ført oss så langt at vi kan ta en foreløpig oppsummering: Den viser at den lutherske teologiske tradisjonen, nærmere bestemt korsteologien, ikke bare tillater kontekstualisering, men fordrer at teologien kontekstualiseres (Hall). I denne prosessen mister ikke bekjennelsene sin autoritet, men de forstås mer entydig som en «Defensiv-Formel» (Thielicke) som verner om de religiøse sannheter, de er mer å betrakte som kulturelt-språklige regler enn som innholdsmettede, proposisjonelle påstander (Lindbeck). Forskjellige kontekstuelle teologier vil gjøre bruk av forskjellige paradigmer, og i hovedsak vil dette bety at man benytter forskjellige epistemologier, hvorav praksismodellen er ett eksempel, men dette truer ikke teologiens enhet så lenge teksten beholder en saklig prioritet i forhold til konteksten (Bosch).

### **En frigjørende hermeneutisk spiral med praksis**

Den latin-amerikanske jesuitt-pateren *Juan Luis Segundo* skrev allerede i 1977 en bok med den megetsigende tittelen *The Liberation of*

*Theology*. Han utformer der en forståelse av den hermeneutiske sirkel som bygger på nyere filosofis tankegang om en sirkelbevegelse mellom forutforståelse og resultatforståelse, men trekker også veksler på den klassiske tankegangen om en sirkelbevegelse mellom delforståelse og helhetsforståelse. Resultatet blir mer å likne med en spiralbevegelse enn en sirkelbevegelse. Segundo nevner fire faktorer som er nødvendige å ha med seg i en hermeneutisk prosess: (1) en utilslørt forståelse av vår egen situasjon; (2) en generell mistanke til den rådende ideologien, inkludert teologien; (3) en generell mistanke til den herskende eksegese; og (4) en ny-tolkning av Bibelen som autoritativ tekst for troen.<sup>34</sup> Mens den andre faktoren innebærer en kritisk analyse av forutforståelsen, rommer den tredje faktoren en kritisk blikk på det til enhver tid uferdige og provisoriske i alt eksegetisk arbeid. Den fjerde faktoren er derfor et forsøk på å finne en ny og bedre helhetsforståelse. Men det er ikke minst den første faktoren som har voldt motsigelser, fordi den innenfor frigjøringsteologien er forstått som praksis. Det er ikke snakk om en distansert og nøytral forståelse av vår situasjon, men en kritisk refleksjon som springer ut av handling og engasjement. Termen har sine røtter i marxistisk og ny-marxistisk filosofi, men henter også impulser fra *Paulo Freires* pedagogiske teori. Praksis er både en engasjert, kritisk refleksjon og en reflektert, målrettet handling. Som *Douglas John Hall* poengterer, er det ikke meningen å bytte ut refleksjon med handling, eller ord med gjerninger, men å sørge for at all vår tenkning er rotfestet i vår menneskelige eksistens – samtidig som den er forpliktet på dens omdannelse.<sup>35</sup>

Den brasilianske, romersk-katolske teologen, *Clodovis Boff*, har skrevet et dyptpløyende, fundamentalteologisk verk, kalt *Theology and Praxis*.<sup>36</sup> Her skisserer han opp hvordan han tenker seg en ny epistemologi, hvor praksis er inkludert. Men han innrømmer uten videre at praksis-begrepet er noe av det vanskeligste å forholde seg til,<sup>37</sup> og påpeker at mange av frigjøringsteologene har vært altfor lemfeldige i sin bruk av praksis-begrepet. I flere sammenhenger understreker han at teologien som teori har en selvstendig stilling i forhold til handling, selv om disse selvsagt står i et dialektisk forhold til hverandre.<sup>38</sup> Boffs intensjon er nettopp å klargjøre hvordan denne dialektikken er. For Boff er det viktig å få klarlagt på hvilket grunnlag man i det hele tatt kan få teori og handling til å inngå i en eller annen form for dialektikk, fordi de i utgangspunktet slett ikke er sammenliknbare størrelser. Det grunnleggende faktum i et menneskes liv er handling, og handling er derfor det primære. Teori blir da å forstå som en funksjon av handling, vi kan snakke om en teoretisk

handling som går ut på at den teoretiske refleksjonen gir våre handlinger et språk, setter det inn i en symbolverden og gir det en identitet. Ingen handling lar seg forstå uten en slik teoretisk refleksjon, og ingen teori kan oppstå eller utvikle seg uten i et dialektisk forhold til handling. Dialektikken mellom teori og handling vil være preget av en dynamisk prosess, en konfliktfylt bevegelse mellom de to polene. Dette er praksis, og den kan ikke stilles i bero før man kommer fram til en totalomfattende syntese.<sup>39</sup>

Tankegangen har noe til felles med den sammenbinding av hermeneutikk og universalhistorie som *Wolfhart Pannenberg* argumenterer for, uten at Pannenberg direkte trekker inn dialektikken mellom teori og praksis.<sup>40</sup> Pannenberg er også på mange måter en typisk representant for en filosofisk orientert teologi, en teologi som Boff kritiserer for å være spekulativ. Boff mener at den vestlige teologis tette tilknytning til filosofien nødvendigvis har ført til en mystifikasjon av den virkelighet som gjelder for de undertrykte masser, og normalt betyr dette en ødeleggende mystifikasjon. I stedet vil Boff at teologien skal arbeide i relasjon til samfunnsvitenskapene. Riktignok produserer også samfunnsvitenskapene en teori om praksis, men denne er empirisk og virkelighetsnær på en annen måte enn filosofien, og vil derfor være en bedre støttespiller for det teologiske arbeidet.<sup>41</sup> Mens Pannenberg arbeider ut fra forutsetningen om at historievitenskap og filosofi er de beste formidlingsledd for teologien i bestrebelsene på å utforme en altomfattende virkelighetsforståelse, har Boff byttet ut disse med samfunnsvitenskap og praksis. Og mens Pannenberg forutsetter en underliggende harmonisk struktur i vår virkelighet, tenker Boff seg at denne er gjennomgående konfliktfylt. Men hos begge går det klart fram at teologiens objekt er den totale virkelighet, og at teologien må arbeide med en hermeneutisk metode som er forankret i Bibelens tekster.

Boff ser det slik at en teologi som bruker samfunnsvitenskapene som formidlingsledd til praksis, også vil kunne fungere i en praksis-virkelighet slik at teologien har sitt startsted i praksis, lever med i praksis, og har sin målsetning i praksis. Men for at denne prosessen skal være spesifikt teologisk, må den også bli formidlet gjennom en bestemt hermeneutisk formidling. Mens den sosio-analytiske formidling forbinder teologien til praksis, forbinder den hermeneutiske formidling den til bibelteksten. Begge disse to formidlingsleddene hører med i et teologisk arbeid, og resultatet blir en hjelp til å leve ut sin tro i praksis. I populær sjargong i basismenighetene snakker man om å «se (analysere sin egen situasjon), bedømme (vurdere ut fra Bibelen) og handle (leve som kristen)».<sup>42</sup>

*Gustavo Gutiérrez*, som vel mer enn noen annen kan kalles frigjøringssteologiens far, understreker i et nytt innledningskapittel til boka *A Theology of Liberation* at det er den åpenbarte sannhet som er den avgjørende norm i den hermeneutiske prosess. Riktignok er teologi en kritisk refleksjon som «andre akt», men ikke forstått slik at praksis danner normen.<sup>43</sup> Den teologiske refleksjon er en nødvendig del av den frigjørende prosess. Denne består såvel i frigjøring fra fattigdom og undertrykkelse, som i personlig frigjøring og vekst, men aller mest i frigjøring fra synd. Den teologiske refleksjon skal verken blande disse sammen eller skille dem fra hverandre på en kunstig måte.<sup>44</sup> Denne forståelsen innebærer at Guds frelsesplan er tenkt innvevd i den allmenne historien, og at hele historieførløpet har menneskets frigjøring i alle tre aspekter som mål. Historisk praksis defineres rett og slett som frigjørende praksis, og det er denne frigjørende praksis teologien forholder seg til.<sup>45</sup> Gutiérrez presiserer ikke nærmere relasjonen mellom praksis (som dialektikken mellom handling og kritisk refleksjon) og teologien (som en kritisk refleksjon over praksis), men det er rimelig å tolke ham slik at han, på samme måte som Boff, opererer med et dynamisk og dialektisk forhold, om kanskje ikke fullt så konfliktfylt. Han understreker at begge deler er nødvendige i en hermeneutisk sirkel, og at de tatt hver for seg mister enhver funksjon.<sup>46</sup>

### **Når sosial handling eller praksis blir tekst**

Det er mye av den hermeneutiske tenkning innenfor frigjøringssteologien som har tilknytningspunkter til *Paul Ricoeurs* hermeneutiske filosofi, og Boff tilkjenner dette. Ricoeur har en stor og mangesidig produksjon, og i denne sammenheng skal jeg konsentrere meg om noen få punkter som er av betydning for å drøfte de hermeneutiske problemene knyttet til kontekstualisering, og da særlig slik som de er aktualisert i latin-amerikansk frigjøringssteologi.

Jeg har allerede påpekt at Segundo i sin framstilling av den hermeneutiske sirkel både trekker veksler på den klassiske sirkelbevegelse mellom del og helhet, og den nyere sirkelbevegelse mellom forutforståelse og resultatforståelse. I tillegg kunne jeg ha nevnt Ricoeurs sirkelbevegelse mellom forklaring og forståelse, mellom mistankens hermeneutikk og gjenvinningens hermeneutikk.<sup>47</sup> Mistankens hermeneutikk har som oppgave å analysere og forklare, mens gjenvinningens hermeneutikk oppgave er å rekonstruere og forstå. Mistanken sørger for at timelige sannheter ikke får stå som om de var evige, mens gjenvinningen sørger for at evige sannheter ikke drukner i timelige motsetninger. Derfor er gjenvinningens hermeneutikk også

bærer av håpet i et evig perspektiv.<sup>48</sup> Ricoeur argumenterer for at begge momenter er nødvendige i en hermeneutisk prosess, og at dette gjelder såvel for naturvitenskapene som samfunnsvitenskapene.<sup>49</sup> Det er av spesiell interesse for vår drøfting at Ricoeur også påviser hvordan menneskelig handling kan og må tolkes hermeneutisk.<sup>50</sup> En slik vitenskapsteoretisk tilretteleggelse åpner for å integrere praksis på en bedre måte enn det hittil har vært gjort i arbeidet med kontekstualisering av teologien. Ricoeurs utgangspunkt er hans forståelse av skriftlig tekst som noe vesensforskjellig fra muntlig tale. En skriftlig tekst har blitt utvendiggjort på en slik måte at den framtrer forskjellig fra den muntlige tale, og den framstår for oss som et objekt som vi kan analysere og forklare. Det er fire kjennetegn ved denne objektiviseringen: (1) Meningen er avgrenset til og fiksert i teksten; (2) teksten er løsgjort fra forfatterens mentale intensjon; (3) teksten utfolder ikke-åpenbare referanser til verden; og (4) adressat for teksten er universell.<sup>51</sup>

De samme kjennetegn finner Ricoeur igjen i menneskelige handlinger som erverver en sosial dimensjon. Dette utvendiggjør den aktuelle handling slik at den blir et mønster for menneskelig handling. På denne måten får menneskelig handling en autonomi på linje med en skriftlig tekst, forsåvidt som den er blitt en del av det sosiale liv, og dermed løsgjort fra den opprinnelige agenten og den opprinnelige situasjonen. Den blir meningsbærende og åpner samtidig for nye referanser, en ny verden, som ikke var til stede i utgangspunktet. Vi kan si at på samme vis som en tekst blir forstått idet den blir gjenkjent, blir handlingsmønsteret forstått idet det blir gjenutført, og dette betegner Ricoeur som praksis.<sup>52</sup> Frigjøringsteologiernes tolkning av utvandringen fra Egypt er et godt eksempel på en slik tolkning. Israelittenes éngangshandling fra mer enn 3000 år tilbake blir løsgjort fra sin opprinnelige situasjon. Den har fått en sosial dimensjon og blir gjenutført med referanser til en verden som israelittene i sin tid ikke hadde noe kjennskap til. Ricoeur ser altså en parallell mellom p.d.e.s. overgangen fra muntlig tale til skriftlig tekst, og p.d.a.s. overgangen fra aktuell handling til sosial handling. Det vesentlige poenget i forhold til praksismodellen er nettopp den muligheten dette gir for å tolke såvel skriftlig tekst som sosial handling med samme hermeneutiske metode.

Det vanskeligste spørsmålet, sett fra teologisk hold, er vel om nyere hermeneutikk raderer ut muligheten for å skille mellom sant og falskt, forsåvidt som forutforståelsen og tolkerens subjektivitet får så stor vekt. Er det mulig å holde noe for sant, når både tekster og praksis skal tolkes hermeneutisk? Ricoeur tar dette spørsmålet opp til

drøfting spesielt i forhold til ideologier og ideologikritikk.<sup>53</sup> Han avviser muligheten for en totalforståelse av virkeligheten, og mener derfor at det er umulig å finne et ikke-ideologisk sted hvorfra man kan kritisere (falske) ideologier. Man er tvunget til å øve kritikk innenfor og på grunnlag av forutsetninger som i sin grunnform er ideologiske. Vi har alle en ubrytelig tilhørighet til vår egen tradisjon og den verden vi lever i. Samtidig er det hele tida mulighet for å skape distanse til det objekt man undersøker, ja, det er nødvendig med en distanse. Denne distansen gir rom for en metodisk analyse, en mistankens dekonstruksjon, en vitenskapelig forklaring av objektet. Men forklaringen vil være helt steril og fånyttet om den ikke fører til en ny forståelse, en gjenvinningens rekonstruksjon, en ny verden. Det er teksten eller praksis som på denne måten skaper «et rikere selv» («*un soi plus vaste*») gjennom at man utsetter seg for dens sak eller meningsinnhold.<sup>54</sup> Selv om forskjellige mennesker kan tolke en tekst eller praksis forskjellig, vil det ikke være mulig å tolke en tekst eller praksis på en hvilken som helst måte. Tolkingskonfliktene vil derfor ikke være helt vilkårlige, men foregå som en kontinuerlig diskusjon for å finne den mest sakssvarende tolkningen. Sagt med andre ord, selv om vår virkelighetsforståelse aldri kan bli fullkommen, fordi den aldri kan bli total, vil den heller aldri fare helt vill, fordi den alltid står under korreksjon av teksten eller praksis, og det er vanskelig å tenke seg at hele den menneskelige historie er et falsum. Den velutførte handling antyder en korrekt virkelighetsforståelse på samme måte som den velformulerte setningen antyder en korrekt språkforståelse.<sup>55</sup>

I denne forbindelse kan jeg nevne Ricoeurs argumentasjon for at det er en dialektisk forbindelse mellom ontologi og eskatologi. Ricoeur hevder at både Hans-Georg Gadamer og (den tidlige) Jürgen Habermas er for ensidige. Gadammers hermeneutikk har gjerne blitt forbundet med et tradisjonsbundet forsvar for det bestående. Den har overtatt metafysikkens og ontologiens plass, og har dermed også fått preg av å være en ideologi. Habermas' ideologikritikk, på sin side, er knyttet til det utopiske og eskatologiske. Den vil frigjøre mennesket fra alle tradisjoner og autoriteter. For Ricoeur er det nettopp i den dialektiske prosessen mellom disse to at vi kan vinne ny innsikt og øke vår forståelse. Selv den mest utopiske eskatologi bygger tross alt på bestemte historiske tradisjoner. Visjonene om en bedre framtid må bygges på erfaringer fra fortida.<sup>56</sup> Samtidig er det klart at vår interesse for fortida har som formål at vi kan lære av den, slik at den hjelper oss til «et rikere selv». Det er i en slik dialektikk

mellom det som er og det som kan være at vi vinner kunnskap, og derfor er det umulig å tenke seg kunnskapstilegnelse som ikke tar sitt utgangspunkt i en bestemt tradisjon og er styrt av bestemte interesser.<sup>57</sup>

Det skulle nå være mulig å trekke noen konklusjoner igjen. Frigjøringsteologene har vist at det er nødvendig å være kritisk til den måten vi arbeider på og de modellene vi bruker i teologien. Den hermeneutiske sirkel må fungere slik at den stadig korrigerer vårt utgangspunkt, og alltid være knyttet til praksis (Segundo). Det bærer galt av sted dersom vår virkelighetsforståelse er grunnet på filosofiske spekulasjoner, for evangeliet har sitt virkeområde i den konkrete virkelighet. Derfor trenger vi en formidling gjennom samfunnsvitenskapene (Boff), og vi trenger en hermeneutikk som også kan tolke menneskelige handlingsmønstre (Ricoeur). Tolkningen av Guds åpenbaring, slik som vi finner den i Bibelens tekster, og vår virkelighet, slik som den blir formidlet gjennom samfunnsvitenskapene og på andre måter, vil alltid bli preget av vår egen kontekst, for vi kan aldri løsgjøre oss fra vår egen situasjon. Denne konteksten er nødvendigvis ideologisk fordi mennesket er et sosialt vesen, men når vi utsetter oss for påvirkning av tekster og handlingsmønstre gjennom en hermeneutisk nærkamp med disse, gir det oss muligheter for en kontinuerlig ideologikritikk (Ricoeur). Den hele og fulle sannhet vil vi bare kunne kjenne den dagen vi har total kunnskap, det vil si ved historiens slutt punkt (Pannenberg), men i mellomtida vil praksis, forstått som handling forent med kritisk refleksjon, kunne hjelpe oss til å avgjøre om vi vikler oss inn i en falsk ideologi eller utfolder en frigjørende utopi. Teologien vil alltid, som andre akt, kritisk reflektere over praksis ut fra Bibelens tekster (Segundo, Boff).

### **Kontekstuell teologi i Norge**

Våre foreløpige konklusjoner har i korthet gått ut på at korsteologien fordrer en kontinuerlig kontekstualisering, og at erkjennelsen av vår egen begrensning i kunnskapstilegnelse ikke gir rom for universelle teorier av noen art, men kaster oss tilbake til praksis. Korsteologien er å foretrekke framfor herlighetsteologien fordi den ikke tilslører virkeligheten, men tvert om hjelper oss til å avdekke og forstå den, særlig konflikter, lidelse, osv. Praksis er uttrykk for at vår kunnskap er betinget, men ikke tilfeldig, og samsvarer med Jesu ord om at den som vil tjene ham, må følge ham (Joh 12,26). Jeg skal nå skissemessig peke på noen konsekvenser av disse konklusjonene for teologisk arbeid i Norge.

Jeg er enig med *Douglas John Hall* i at kontekstualisering ikke er

«å følge med tiden», men derimot å kritisk etterprøve det samfunnet vi lever i og den kirke vi er en del av. Det er derfor den gammeltestamentlige profetiske teologi blir et forbilde.<sup>58</sup> Mens kongen og folket trodde at alt var fred og velstand, var det profetenes oppgave å peke på hvordan farene truet, og at «mørk er Herrens dag, ikke lys, stummende mørk og uten lysskjær» (Amos 5,20). Dersom man ikke er i stand til å se mørket og lidelsen, korset, er man heller ikke i stand til å møte framtida. Det er vel nettopp slik situasjonen fortøner seg i Norge. Til tross for voksende sosiale problemer – noe som bl.a. gir seg utslag i økte skilsmissetall og en katastrofal økning i selvmord – vil vi ikke se virkeligheten i øynene. Til tross for sultkatastrofer, økonomisk uføre og ødeleggende kriger i det internasjonale samfunnet, vil vi ikke gå med på at dette krever en fundamental omstilling fra vår side. Til tross for et truende økologisk ragnarokk vil vi ikke skru ned forbruket. Mange av oss anerkjenner Bibelen som en autoritativ tekst. Det betyr at vi leser den med forventning om at den skal skape «et rikere selv». Gjennom lesning av Bibelen kastes det et nytt lys over vår egen kontekst, men hvilken teologi framstår som resultatet av denne kontekstualisering? Hall formulerer seg slik:

«There is no greater public task for theology in North America today than to help to provide a people indoctrinated in the modern mythology of light with a frame of reference for the honest exploration of its actual darkness.»<sup>59</sup>

Nord-Amerika er gjennomsyret av en tro på det uendelige framskritt, kulturen er per definisjon optimistisk. Hele samfunnet bygger på at framtida er lys, ikke mørk, og at det menneskelige liv stadig vil bli bedre, uten lidelse. Alle tegn til krise blir fortrenget. I alle fall er man ikke villig til å innrømme at det er hele det vestlige verdensbilde som har vist seg å være bankerott.<sup>60</sup> Det verste er at kirkene har blitt en garantist for den dominerende falske følelsen av trygghet istedetfor å utfordre den.<sup>61</sup> Ikke minst har de evangelikale gruppene gått inn i den amerikanske kulturen og gitt sin uforbeholdne støtte til denne. Riktignok skjer dette ofte under skinn av en forbedring eller rensing av kulturen gjennom en pietistisk livsførsel. Men den form for kristelig antimaterialisme som forkynnes er knapt noe mer enn en pietistisk utgave av forbrukerideologien og den kollektive egoisme. Likedan er konsentrasjonen om «det ene nødvendige» en åpenbar støtte til de reaksjonære økonomiske og politiske kreftene i samfunnet.<sup>62</sup> Dette er et godt eksempel på en kontekstbestemt teologi, en teologi hvor den amerikanske verdensanskuelse («worldview») har determinert innholdet.



For om mulig å unngå denne fellen, må man skaffe seg en hermeneutisk distanse, og Hall nevner fire kriterier som vil hjelpe oss til å kontekstualisere teologien uten å bli ofre for en tilfeldig dominerende ideologi.<sup>63</sup> For det første må en kontekstuell teologi lytte til samfunnets tapere, og særlig ofrene for forbrukerideologien. Vi kjenner igjen frigjøringssteologiens uttrykk om «de fattiges epistemologiske fortrinn». For det andre må en kontekstuell teologi stå i en dialog med samfunnets mest sensitive og reflekterte medlemmer. Det kan være filosofer, kunstnere, osv., men også representanter for andre religioner. Hall hevder at mye av moderne filosofi har sviktet sin oppgave, og er så langt på linje med frigjøringssteologene, men han har ikke den samme tiltro til samfunnsvitenskapene, inkludert marxismen, som disse har. For det tredje må kontekstuell teologi hente inn sin egen tradisjons autoritative tekster, dvs. Bibelen. Her finner vi både en beskrivelse av det mørke og de lidelser som er menneskets lodd, og vi finner en beskrivelse av det lys og det håp som skinner gjennom mørket. Og for det fjerde må kontekstuell teologi være en menighetsteologi i ordets rette forstand. Det er bare det kristne fellesskap, og ikke enkelte teologiske eksperter, som kan arbeide fram en rett teologi.

Ikke uventet stemmer disse fire kriteriene i stor grad overens med *Juan Luis Segundos* fire momenter i den hermeneutiske sirkelen, og av samme grunn blir praksis særdeles viktig også i Halls kontekstuelle teologi. Teologien i den vestlige verden er avhengig av en kritisk refleksjon over forbrukersamfunnets handlingsmønster, samt en teologisk refleksjon over dette. Det betyr at teologiens fremste oppgave i vårt samfunn blir å påvise forbrukerideologiens bankerott. Derfor er utredningen *Forbrukersamfunnet som etisk utfordring* det viktigste innspillet i Den norske kirke på lenge.<sup>64</sup> Av etiske problemer oppviser forbrukersamfunnet tre presserende utfordringer, nemlig tapernes situasjon i forbrukersamfunnet (som politisk sett dessverre utgjør et behagelig mindretall), tapernes situasjon i det internasjonale samfunnet (som i særlig grad er de fattige i den tredje verden), og den økologiske ubalanse (som til syvende og sist vil ramme oss alle).

Men det er all grunn til å understreke at forbrukerideologien ikke begrenser seg til å være et etisk problem. Den er i høyeste grad et sentralt problem for den kristne tro og teologi fordi dens menneskesyn bare kan forenes med en herlighetsteologi og ikke med en kors-teologi. Forbrukerideologien kan bare gjøre seg gjeldende der hvor teologien er kontekstbestemt, det som Hall kaller situasjonisme, og vil komme i direkte konfrontasjon med enhver kontekstuell teologi.

Både Hall og Lindbeck siterer følgende fra *Luther*:

«Om jeg kunngjør med den kraftigste stemme og den klareste utlegning alle deler av sannheten om Gud unntatt det ene lille punkt som verden og djevelen er i ferd med å angripe, bekjenner jeg ikke Kristus, uansett hvor dristig jeg kunngjør Kristus. Der hvor slaget står, blir soldatens lojalitet satt på prøve. Å stå fast på alle andre fronter er bare en flukt og vanære dersom han viker tilbake på det ene, avgjørende punktet.»<sup>65</sup>

Slik er teologiens slagmark, og kontekstuell teologi har som oppgave å stå fast nettopp der hvor kampen står, enten det er i de såkalte unge kirker eller i våre gamle vestlige kirker. Tida har kommet til å utarbeide en norsk kontekstuell teologi i dialog med andre kontekstuelle teologier som arbeider ut fra praksismodellen. «Misjonsmarkenes» kirker har mye å tilføre oss i så måte.

#### Noter:

1. Ludvig Munthe, *Misjonæren Lars Dable*, Egede Instituttet, Oslo, 1968, s.21ff.
2. Olav Guttorm Myklebust, *Misjonskunnskap, En innføring*, Gyldendal, Oslo, 1976, s.84 & s.180-182; Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken, Knud Jørgensen (red.), *Missiologi i dag*, Universitetsforlaget, Oslo, 1994, s.225-242.
3. Ernst Baasland, *Ordet fanger*, Universitetsforlaget, Oslo, 1991, s.115-186. Se videre: a) artikkelen «Intratekstualitet og kontekstualisering» i *TTK* 60, 1989, s.41-54; b) bidraget «Frelse fra synd i Bibelen - og i Norge», i FS Erling Utne, *Sannheten tro i kjærlighet*, Luther Forlag, Oslo, 1990, s.115-130; c) foredraget «Kristendommen hos oss», trykt i *Inter Collegas*, nr. 2b, 1995, s.53-89.
4. Se foredraget i *Inter Collegas*, s.58.
5. Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology: Faith and Cultures*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1992.
6. Se f.eks. Gerald Wests innføring i denne problemstillingen i boka *Biblical Hermeneutics of Liberation*, Cluster Publications, Pietermaritzburg (Sør-Afrika), 1991, s.7-23.
7. Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1987.
8. Allan Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, Skotaville Publishers, Johannesburg, 1984.
9. Douglas John Hall, *Lighten Our Darkness: Toward an Indigenous Theology of the Cross*, The Westminster Press, Philadelphia, 1976, s.116f.
10. Douglas John Hall, *God and Human Suffering: An Exercise in the Theology of the Cross*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1986, særlig s. 93ff.
11. Douglas John Hall, *Thinking the Faith: Christian Theology in a North American Context*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1989, s. 124 & 130.
12. *Ibid.*, s.114f.
13. Allan Aubrey Boesak, *Farewell to Innocence: A Socio-ethical Study on Black Theology and Power*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1977, s. 11-16.
14. Hall, *Thinking the Faith*, s. 74.

15. Ibid., s. 93-110.
16. George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Westminster Press, Philadelphia, 1984, s.15f.
17. Ibid., s.114; jfr. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, London, 1993 (1973), s.5.
18. Ibid., s.18 & 79-82.
19. Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, Fortress Press, Philadelphia, 1975 (1961), s.65f. (Tysk: 1948.)
20. Helmut Thielicke, *Der evangelische Glaube, Gotteslehre und Christologie*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1973, s.227.
21. Ibid., s.235.
22. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s.23 & 64.
23. Ibid., s.131.
24. Peter Berger, *The Sacred Canopy*, Anchor books, Doubleday, Garden City, 1967.
25. Ibid., s.83.
26. Ibid., s.12, 118 & 135; jfr. Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in the Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven, 1974, s.307-324.
27. Robert McAfee Brown, *Theology in a New Key: Responding to Liberation Themes*, Westminster Press, Philadelphia, 1978.
28. Per Frostin, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation*, Lund University Press, 1988.
29. «Final Statement» fra Ecumenical Dialogue of Third World Theologians, 1976, i Sergio Torres & Virginia Fabella (red.), *The Emergent Gospel: Theology from the Developing World*, Geoffrey Chapman, London, 1978, s.269.
30. Hans Küng & David Tracy (red.), *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, Crossroads, New York, 1991, s.9f.
31. David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1991.
32. Ibid., s.420-447.
33. Ibid., s.519.
34. Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*, Gill and Macmillan, Dublin, 1977, s.9, (Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1976).
35. Douglas John Hall, *Thinking the Faith*, s.21.
36. Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations*, Orbis Books, Maryknoll, N.Y., 1987.
37. Ibid., s.xxv.
38. Ibid., s.14-17 & 195ff.
39. Ibid., s.213-216.
40. Wolfhart Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971 (2.utgave), s.91-122.
41. Boff, *Theology and Praxis*, s.7.
42. Ibid., s.xxivf & 221.
43. Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, SCM Press, London, 1988, (revidert og med en ny innledning,) s.xxxiiif.
44. Ibid., s.xxxviii-xl.
45. Gustavo Gutiérrez, «Liberation Praxis and Christian Faith», i Rosino Gibellini (red.), *Frontiers of Theology in Latin America*, SCM Press, London, 1980, s.24.
46. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, s.xxxiv.
47. Se Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Harper Collins Publishers, London, 1992, s.344-378.

48. Jfr. Hans Marius Hansteen, «Omvegen om teksten», i *Syn og Segn*, nr. 1, 1994, s. 62f.
49. Paul Ricoeur, «Expliquer et comprendre», i *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique* II, Seuil, Paris, 1986, s.161-182; svensk oversettelse: «Förklara och förstå», i *Från text till handling*, Brutus Östlings Bokförlag, Stockholm, 1993, s.65-98.
50. Ricoeur, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», i *ibid.*, s.183-212; engelsk oversettelse: «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», i John B. Thompson (red.), *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s.197-221.
51. *Ibid.*, s.199.
52. *Ibid.*, s.196f.
53. Ricoeur, «Science et idéologie» & «Herméneutique et critique des idéologies», i *ibid.*, s.303-378; engelsk oversettelse: «Science and Ideology» & «Hermeneutics and the Critique of Ideology», i *ibid.*, s.222-246 & 63-100.
54. «Herméneutique et critique des idéologies», i *ibid.*, s.369f.
55. Hansteen, «Omvegen om teksten», s. 59.
56. «Herméneutique et critique des idéologies», i *ibid.*, s. 376.
57. «Science et idéologie», i *ibid.*, s. 330.
58. Hall, *Thinking the Faith*, s.114f.
59. *Ibid.*, s.36.
60. *Ibid.*, s.158 & 198.
61. *Ibid.*, s.74.
62. *Ibid.*, s.233.
63. *Ibid.*, s.134ff; jfr. også s.156f.
64. *Forbrukersamfunnet som etisk utfordring*, En utredning for Bispemøtet 1992, Verbum Forlag, Oslo, 1993.
65. Hall, *Thinking the Faith*, s.108; Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, s.75.

*Thor Halvor Hovland*, f. 1952, cand.theol. MF 1976, sosiologi mf & pedagogikk grf., lærer ved presteskole i Sør-Afrika 1986-1992, førsteamanuensis ved Høgskolen i Agder fra 1992.

### **Lutheran Contextual Theology: Some Basic Theological Perspectives on Contextualization**

Contextualization, which traditionally was an issue in missiology, has recently become a «catchword» in all fields of theology. The reason is partly the impulse from liberation theologies, and partly the dominance of hermeneutical philosophy. The article is a reasoned attempt to show that Lutheran theology should welcome this development while affirming the tradition of the theology of the cross, as it is argued by the Lutheran theologian *Douglas John Hall*. The author seeks further to show that the hermeneutics of liberation theologies may profitably be linked to the hermeneutics of *Paul Ricoeur*, particularly his reflections on a hermeneutics of social action, identified as praxis. Lastly, the article sketches a possible contextual theology in the Norwegian setting.