

Jon Sobrinos korsteologiske konstruksjon

Hvorfor og hvordan konstruerer Jon Sobrino sin korsteologi?

Ola Bakken Erichsen



Veileder: professor Kjetil Hafstad

Fordypningsoppgave i teologi ved Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2013

© Ola Bakken Erichsen
2013

Jon Sobrinos korsteologiske konstruksjon
Hvorfor og hvordan konstruerer Jon Sobrino sin korsteologi?

Ola Bakken Erichsen

<http://www.duo.uio.no/>

Eiker Trykkeri, Hokksund

Forsidebilde hentet fra boken «Getting the poor down from the Cross», EATWOT 2007.
<http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/> åpen lisens

Sammendrag

Denne oppgaven tar for seg hvorfor og hvordan den latinamerikanske frigjøringssteologen Jon Sobrino konstruerer sin korsteologi. Den historiske og geografiske konteksten som Sobrino har befunnet seg i tillegges stor vekt fordi det var dette som dannet grunnlaget for hans teologiske bidrag inn i frigjøringssteologien. Videre viser oppgaven hvordan Sobrino adopterte talen om «det korsfestede folk» og hvordan hans verdensbilde preget av Marxist-leninistisk samfunnsanalyse har påvirket hans korsteologi.

Forord

Semesteret før jeg skulle skrive denne fordypningsoppgaven studerte jeg teologi i Sør-Afrika. Jeg oppdaget at teologien der, og kanskje særskilt hvor jeg befant meg, ved Universitetet i Kwa-Zulu Natal (UKZN) i Pietermaritzburg befant seg i en nyorienteringsfase. Universitetet hadde i Sør-Afrikansk kontekst en stolt historie med å jobbe mot apartheid- regimet og apartheid- teologien i tiden mens det fortsatt var et politisk apartheid. I 1994, midt i en borgerkrigliggende situasjon hvor svarte for første gang hadde stemmerett og hvor Nelson Mandela og ANC gikk av med en formidabel seier, satt teologene og trodde at nå var jobben gjort, nå var frigjøringen kommet. Professor Günter Wittenberg var en av frigjøringsteologene som jobbet aktivt mot apartheid. Han fortalte meg om holdningen som var gjeldende i frigjøringsårene på midten av 1990 tallet. «Vi alle (frigjørings- og kontekstuelle teologer) gikk i den fellen å tro at «nå er frigjøringen her!» og at arbeidet med kontekstuell teologi og frigjøringsteologi ikke lenger var nødvendig. (...)». Det, sa han. «was a mistake»¹.

Da jeg befant meg i Sør-Afrika i Pietermaritzburg 18 år etter det første frie valget var det i og for seg fortsatt et prinsipielt demokrati. Men folket i Sør-Afrika var på ingen måte frigjort. Gamle strukturer, fattigdom og mest av alt HIV- epidemien sørget for det. Den sør-Afrikanske frigjøringsteologien eller kontekstuelle teologien var i aller høyeste grad relevant.

Da jeg så kom hjem hadde jeg et ønske om å fortsette å jobbe med tematikk jeg hadde berørt i Pietermaritzburg, spesielt HIV problematikk siden det gjennomsyrrer og påvirker all teologisk tale ved universitetet. Men å jobbe med tematikken og konteksten som jeg nettopp hadde vært en del av ble for destruktivt og vanskelig. Erfaringen i Sør-Afrika kombinert med erfaringer jeg har fra konfliktområder i India, Sri Lanka, Øst- Afrika og Midtøsten hadde i sum gitt meg avsmak på all teologisk tale om menneskeskapt frigjøring i ordets rette forstand. Jeg hadde ingen tro på at mennesker kan «bygge Guds rike» eller bidra til dette i kraft av menneskelig kapasitet. Verden er ikke nådeløs, men den er hjelpeløs i seg selv. Det er Gud som må skape frigjøring. Det har vi ikke evne og kapasitet til selv.

For å utforske frigjøringsteologien, og for å utfordre mine egne oppfatninger har jeg valgt å skrive fordypningsoppgave innenfor dette feltet. Siden Sør-Afrika ble for nært, har jeg valgt å gå mer tematisk til verks og har valgt å jobbe den latinamerikanske frigjøringsteologen Jon

1 Samtalen med Wittenberg er transkribert som del av et fag ved UKZN høsten 2012. Intervjuet er foreløpig ikke publisert.

Sobrino. Jeg har også, i forbindelse med arbeidet til denne oppgaven lest mye av Jürgen Moltmann, og der funnet mange interessante tanker om frigjøringsteologi fra en vestlig teolog som jeg har bragt med meg i arbeidet.²

En stor takk går ut til veileder Kjetil Hafstad for gode samtaler og innspill, og for alltid å gi meg noe å tygge på og strekke meg etter. Takk også til Harald Frøvoll Torgauten som har vært med i oppgavens tidlige fase og til mamma som har gitt gode innspill mot slutten. Videre takk til Jenny Kvisler Lillevold for alltid god støtte og oppmuntrende ord, og sommer, og Anine Gudrun Iversen for å motvirke at arbeidet førte meg ned i håpløshetens avgrunn.

Til slutt vil jeg takke alle mine venner rundt om i verden som jobber for frihet og rettferd og som jeg har blitt kjent med gjennom KFUK-KFUM og gjennom mine studier ved UKZN.

2 Særlig har Moltmanns personlige refleksjoner gjort inntrykk. I forordet til 1993 versjonen av *The crucified God* skriver han: "(...) It found the positive influence of my theology of the cross especially in the Christology of Jon Sobrino, who deepened and sharpened it for the Latin American context. I have learnt from his theology of the cross, which he not only taught but suffered. A few days ago I received a letter from Robert McAfee Brown, in which he told me the following moving story from San Salvador. On the 18 November 1989, six well-known Jesuits, together with their housekeeper and her daughter, were brutally murdered in the university there. The rector of the university, Father Ignacio Ellacuria, was one of them. Jon Sobrino escaped the massacre only because he happened not to be in the country at the time. The letter continues "When the killers where dragging some of the bodies back into the building, as they took one of the bodies into Jon's room, they hit a bookcase and knocked a book on the floor, which became drenched in with the martyr's blood. In the morning, when they picked up the book, they found that it was your "*The Crucified God*." "This sign and symbol gives me a great deal to think about. What it ways to me is that these martyrs are the seed of the resurrection of a new world. Like Archbishop Oscar Romeo, they are the hope of the people: unforgettable , inextinguishable, irresistible". (Moltmann 1993, xi-xii)

Innholdsfortegnelse

1 Innledning.....	7
1.1 Problemstilling og avgrensning.....	7
1.2 Kilder og kildekritikk	8
2 Sobrinos latinamerikanske kontekst.....	11
2.1 Kolonialistiske strukturer	11
2.2 Vestlig arroganse.....	12
2.3 Sobrinos vei fra Europa til Latin-Amerika.....	13
2.4 Latinamerikansk frigjøringsteologi.....	15
2.5 Sobrinos verdensbilde.....	17
3 Korsteologi.....	18
3.1 Europeisk korsteologi.....	18
3.2 Korsteologi som teologisk metode hos Sobrino.....	19
3.3 Sobrinos korsteologiske konstruksjon.....	22
3.3.1 Synd.....	22
3.3.2 Soteriologi.....	26
3.3.3 Ekklesiologi.....	28
3.3.4 Kristologi.....	30
4 Vurdering av Sobrinos korsteologi.....	32
4.1 Fortsatt relevant verdensbilde?.....	32
4.2 Kritiske innspill og personlig refleksjon.....	32
5 Oppsummering.....	34
Litteraturliste.....	35

1 Innledning

1.1 Problemstilling og avgrensning

Min problemstilling i denne oppgaven er:

Hvorfor og hvordan konstruerer Jon Sobrino sin korsteologi?

Denne oppgaven er mitt møte med tekstene til Sobrino og formålet med problemstillingen er ikke å gi noen uttømmende analyse av hverken Sobrino, frigjøringsteologien eller dens kritikere.³ Oppgaven vil fokusere på korsteologien hos Sobrino. Dette fordi jeg anser hans korsteologi for å være hans viktigste bidrag til teologien.

Selvrefleksjon rundt (egen) kontekst er en av hjertesakene for Sobrino. Og som så mange andre tekster om systematisk teologi vil heller ikke denne oppgaven klare å forholde seg til de rent systematiske problemstillingene i et historie- og kontekstløst vakuum. Tale om Gud skapes i friksjonen mellom kontekst og menneskelig erfaring.

Oppgaven vil derfor ha følgende struktur:

Til å begynne med vil jeg kort ta for meg det komplekse interdisiplinære feltet hvis stemmer er med å tegne bildet av den latinamerikanske kontekst. Jeg vil så med fokus på kolonialisme gå gjennom Latin-Amerikas moderne historie og plassere frigjøringsteologien i sin kontekst. Deretter vil jeg plassere Jon Sobrino i denne konteksten og vise både hvordan han ble frigjøringsteolog.

Jeg vil så i hoveddelen av oppgaven undersøke hvordan Sobrino konstruerer sin korsteologi med utgangspunkt i fire klassiske teologiske begrep; synd, soteriologi, ekklesiologi og kristologi. Dette fordi hans lære om synd, frelse, kirken og Jesus Kristus utfordrer klassisk romersk-katolsk teologi og derfor har møtt mye motstand. Jeg har funnet det konstruktivt å forsøke å systematisere Sobrinos teologi innenfor disse fire begrepene siden han har produsert mange mindre tekster som omhandler samme tematikk. Og også fordi hans tekster, som jeg har lest på engelsk, kan oppleves noe uoversiktlig.

Det latinamerikanske folk og deres avgjørelse om i stor grad å velge bort frigjøringsteologien til fordel for mer karismatiske kristne bevegelser vil være et perspektiv som jeg vil berøre mot

³ Det har andre gjort grundig før meg, eksempelvis Stålsett 2003.

slutten av oppgaven.⁴ Jeg vil også komme med noen egne vurderinger og reaksjoner på mitt arbeidet under kapitlet «Vurdering av Sobrinos korsteologi». Til slutt vil jeg foreta en kort oppsummering.

Jon Sobrino er fortsatt virksom og har senest vært ute i offentligheten og kommentert valget av ny pave.⁵ Det er forholdsvis omfangsrikt forfatterskap han har bidratt med og jeg vil ikke i denne oppgaven forholde meg til alle hans utgivelser. Dette både grunnet oppgavens begrensede omfang, men også fordi Sobrino ikke har endret posisjon eller teologi nevneverdig siden 90-tallet.⁶ Teologien han formulerte i boken *Jesus Christ the Liberator* og artikkelsamlingen *The principle of Mercy* representerer hovedessensen i hans teologi og vil derfor være bøker jeg primært vil forholde meg til.⁷

Selv om jeg vil komme med egne vurderinger på slutten av oppgaven, vil min stemme og synspunkter også merkes underveis i oppgaven. Dette fordi fagfeltet og tekstene jeg har jobbet med avviser likegyldighet og oppfordrer til reaksjon. Det er en oppfordring jeg forsøkt å ta på alvor.

1.2 Kilder og kildekritikk

Det er skrevet mange bøker om Latinamerikansk frigjøringsteologi (heretter frigjøringsteologi). Dette i stor grad fordi det har, helt fra starten av, vært en bevegelse initiert av universitetsutdannede teologer. Selve definisjonen på frigjøringsteologi krever sågar at man er teolog for å bedrive den.⁸ De viktigste elementene er vanskelig å få tak på om man ikke har studert teologi. Språket, bruken av «Den historiske Jesus» og marxistisk samfunnsanalyse er alle elementer som krever sitt. Det er også i stor grad elementer som frigjøringsteologene har hentet primært fra den teologiske kontinentale tradisjon, men også den angloamerikanske teologiske tradisjon.

4 Forholdet mellom frigjøringsteologi og karismatiske bevegelser er dokumentert i bla. Løland 2006 og Stålsett 1995.

5 Se Sobrinos uttalelse rundt pavevalget http://www.uca.edu.sv/publica/cartas/media/archivo/7bb1aa_26elnuevopapa.pdf (lastet ned 25.06.13)

6 Uten å vise til en gjennomgående analyse av Sobrinos tekster de siste 20 årene vil jeg påstå at både innhold og form er i hovedsak den samme. For eksempler som understøtter dette se; Sobrino *Christianity and Reconciliation: The Way to a Utopia*. s. 80-90 i «Reconciliation in a World of Conflicts» SMC 2003, Sobrino 2004 *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbary, and Hope*, Sobrinos epilog i *Getting the poor down from the Cross* EATWOT 2007, samt Sobrinos uttalelse rundt pavevalget (se note overfor).

7 Stålsett 2003, 150 ff

8 Sobrino skriver at “liberation theology understands itself specifically as a theology of praxis- a praxis of eliminating unjust suffering from the world.” (Sobrino 1994, 28)

Måten man har definert og bedrevet frigjøringssteologi har vært tosidig. På den ene siden har tekstene og den intellektuelle refleksjonen som har sprunget ut av bevegelsen vært en akademisk øvelse. Det er dette som er blitt kalt «refleksjon over praksis».⁹ Denne refleksjonen har i stor grad vært akademisk. Den har derfor også bidratt til å frembringe reaksjoner (positive og negative) fra sine akademiske røtter i Europa og Nord-Amerika. På den andre siden har frigjøringssteologene alltid vært praksisorientert. Det er praksis, eller nærmere bestemt endring av praksis, som er hovedmålet for frigjøringssteologien.¹⁰ Det er også denne praksisen som har gitt føde til den teologiske refleksjonen. I den latinamerikanske kontekst er det såkalte «basismenigheter»¹¹ som kanskje er det beste eksemplet på hvordan en slik praksis er blitt realisert.

Mye av kritikken som er blitt ført mot frigjøringssteologien er ført mot praksisen som har utgått fra disse basismenighetene og deres svakheter for marxistisk ideologi. Det kan være vanskelig å skille mellom frigjøringssteologenes praksis og deres teologiske produksjon, og et slikt skille vil i de fleste tilfeller ikke gjøre det mulig med en rettferdig fremstilling av hverken den ene eller den andre. Men i og med at de fremstår i et på mange måter dialektisk forhold vil man kunne kommentere det ene uten å dermed også utelukke det andre.

Med det sagt vil denne oppgaven ha den akademiske refleksjonen som hovedfokus og som kilde. Den delen av frigjøringssteologien som omhandler praksis vil dermed ikke bli behandlet som en egen del, men vil, i og med at den er en forutsetning for den, være med gjennom den akademiske delen.

Det kan være verdt å merke seg at selv om det er blitt produsert en rekke bøker om, og av frigjøringssteologene så har denne produksjonen foregått i kretser med spesiell interesse. De fem bøkene jeg baserer min historiske introduksjonsdel på, samt Sobrinos *Jesus the Liberator* og *The principle of Mercy* er alle trykket hos Orbis Books i New York.¹² Dette forlaget var selvfølgelig også det første til å trykke den engelske versjonen av Gustavo Gutiérrez' bok *A Theology of Liberation* som har blitt stående som et klassisk verk innenfor frigjøringssteologien.¹³ Generelt sett virker produksjonen av bøker om emnet å være redigerte versjoner av mindre tekster fra ulike frigjøringssteologer. Det er tydelig at både forlag,

9 Hennely 1990, 2

10 Noe jeg vil komme tilbake til senere i oppgaven.

11 På engelsk "basic ecclesial communities (BEC). Hennely 1990, 3

12 Som notat fra forlegger informerer Orbis Books i Chopp 1986 at "The Catholic Foreign Mission Society of America (Maryknoll) recruits and trains people for overseas missionary service. Through Orbis Books Maryknoll aims to foster the international dialogue that is essential to mission".

13 Først utgitt på spansk i 1971. Første engelske utgave kom i 1973.

redaktører og forfattere har en tydelig agenda og det kan derfor være utfordrende å forholde seg kritisk og objektiv i bruken av disse som kilder. Det ville heller ikke vært intensjonen til frigjoringsteologene selv, da mange av deres verk fremstår som apologetiske verk for frigjoringsteologien. Felles for de katolske frigjoringsteologene virker å være at de føler seg sviktet av den romersk-katolske kirke. Dette kan forpurre bildet av hva som skjedde mellom frigjoringsteologene og moderkirken. Tekster fra Kurien og troskongregasjonen kan i så måte fungere som en avbalanserende faktor, men denne er også problematisk å vurdere kildekritisk da den uttaler seg så og si ufeilbarlig (om ikke *ex cathedra*).¹⁴

14 Dette bildet kompliseres videre ved uttalelser av den nylig påtroppede lederen for troskongregasjonen Prefekt Gerhard Ludwig Müller. Prefekt Müller har et langt og dypt vennskap med Gustavo Gutiérrez og forstår frigjoringsteologien på en helt annen måte enn det Pave Benedikt XVI (nå pave emeritus) som utnevnte Müller gjorde da han satt som leder for troskongregasjonen.

2 Sobrinos latinamerikanske kontekst

2.1 Kolonialistiske strukturer

Som et kontinent sterkt påvirket av tidlig kolonisering har Latin-Amerika i moderne tid alltid befunnet seg i et avhengighetsforhold, først til Europa og senere Nord-Amerika. Den koloniale logikk og praksis førte til menneskelig og kulturell undertrykkelse, utnyttelse og masse mord. Dette kom selvsagt også komme til å påvirke den teologiske utvikling på kontinentet. Den europeiske sivilisasjon fikk (tok) fotfeste og med den ble også kristendommen påtvunget. Da de spanske conquistadorene kom, var det én og samme handling å bøye kne for den spanske tronen og den spanske Guden.¹⁵ Senere ville spansk kolonial innflytelse på 1800-tallet bli overtatt av Britisk neo-kolonialisme og kapitalistisk imperialisme.¹⁶ Protestantismen fikk dermed også fotfeste på kontinentet og med dens mer individualistiske stil bar den med seg en positiv holdning til både demokratiske og ny-kapitalistiske verdier.¹⁷ Mot det 20. århundret viste USA større interesse for Latin-Amerika som igjen førte til et skifte fra å være i et avhengighetsforhold til britisk kolonialisme og økonomi, til å bli avhengig av nordamerikansk økonomi og innflytelse. Industrialiseringen i USA førte til at Sør- og Latin-Amerika ble sett på som en naturlig råvareleverandør, og et marked for ferdige produkter produsert i USA.¹⁸ I etterkrigstiden fra rundt 1950 ble Latin-Amerika et naturlig marked for (nord) amerikanske multinasjonale selskaper og kapitalistisk imperialisme.¹⁹

Rebecca S. Chopp mener at det fra USA sin side lå et ny-kolonialistisk ideal bak utenrikspolitikken som ble ført i Latin-Amerika.²⁰ Hun skriver følgende om den amerikanske utviklingsmodellen som politikken var basert på: «Based on the distinction between developed and underdeveloped countries, this model assumed that, with the proper financial aid and technological knowledge, underdeveloped countries could become like their first-world counterparts».²¹ Dette er ikke så ulikt den britiske tronens kolonialisme i eksempelvis

15 Míguez Bonino skriver at «obedience to the great king of Spain and submission to the King of Heaven were demanded as one single act» *Doing Theology in a Revolutionary Situation* (Bonino 2009, 5)

16 Chopp 1986, 10

17 Chopp 1986, 12

18 <http://snl.no/S%C3%B8r-Amerika/historie> (lastet ned 06.06.13)

19 Chopp 1986, 13

20 Chopp 1986, 13

21 Chopp 1986. 13

India ett århundre tidligere.²² Men dette er en snill måte å lese prinsipp-dokumenter fra USAs embedsmenn på, i dette tilfellet Walt W. Rostow's *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*.²³ Om jeg i stedet anvender fredsforsker Johan Galtungs modell om imperialistisk struktur²⁴ vil vi se at såkalte «underutviklede» land med riktig økonomisk støtte og teknologisk kunnskap kunne bli gode forbrukere, kontrollert av en liten elite som igjen var lojale til eliten i deres «first-world counterparts». På mange måter slik som det store flertall i den første verden er gode forbrukere og står i et avhengighetsforhold til eliten i deres eget land. Denne måten å kritisere vestlig utviklingsmodeller på er i stor grad basert på nytolkning av Marxist-leninistisk teori og er essensiell for å forstå anti-kapitalistisk kritikk fra både frigjøringssteologer og autoriteter innenfor disiplinene fredsforskning og utviklingsstudier.²⁵ Det bør understrekes at det selvsagt også finnes andre retninger og stemmer innenfor de sistnevnte disiplinene, men det er ikke de som har fått påvirke frigjøringssteologene, eller Sobrino som jeg fokuserer på. Denne manglende evnen til å benytte seg av stemmer som er mer positive til kolonialisme og liberal kapitalisme kan kanskje være en svakhet med frigjøringssteologene.²⁶

2.2 Vestlig arroganse

For Latin-Amerika er det som sagt en kontinuitet i å bli plassert i den passive enden av et avhengighetsforhold. Fra tidlig kolonihistorie, gjennom frigjøring, kald krig og frem til i dag. Og beveger vi oss over fra et kritisk anti-imperialistisk ståsted til en vestlig selvforståelse av det å være kolonimakt eller imperium, vil historien bli lest på en ganske annen måte. Kolonialismen i Latin-Amerika har gått hånd i hånd med misjon og kulturimperialisme. Det har vært et ønske å omvende folk religiøst, kulturelt og intellektuelt. Religiøst sett har en misjonerende monoteistisk religion kunnet bidra med synergieffekt for den imperiale agenda. Og religionens konserverende krefter må kunne sies å også ha vært med på å sementere et Latinamerikansk avhengighetsforhold til Europa. Men både religiøs, økonomisk og kolonialistisk imperialisme ble gjort i stor grad i god tro. Dette gjelder kanskje enda mer for den britiske liberale kolonialismen enn den spanske mer merkantile formen²⁷ Det ligger også

22 For et godt eksempel på britisk kolonial selvforståelse i det 19. århundret se Hunter, Sir W.W *The Indian Muslims* og særlig Nassau Lees, W side 34-35:

23 Chopp 1986, 13

24 Galtung 1971 i Barash 2000, 43

25 For eksempler på slik kritikk se; Galtung 1971 i Barash 2000, 42-45, Barash og Webel 2002, 249-253 og Sobrino 1994, 3

26 Niall Fergusson og hans bok *Empire* (2003) er representant for et kolonialistisk og imperialistisk historiesyn som kunne balansert kritikken, og bildet til frigjøringssteolene.

27 Lange, Mahoney & Vom Hau 2006, 1416

latent i kolonialismens og imperialismens mekanismer at imperiebyggerne i stor grad får bekreftet sine fordommer overfor koloniene ved å måle deres kulturelle og intellektuelle verdi mot en verdiskala laget for, og av kolonimakten.

Denne koloniale holdningen fra vesten overfor Latin-Amerika har vært med på å legge til rette for massiv kritikk, også fra teologisk hold. Et godt eksempel på en form for imperialistisk arroganse er den terminologi som i USA ble brukt for å definere venn (handelspartner), potensiell venn, terrorist og fiende. «Den første, Den andre og Den tredje verden» er termer som fortsatt er i bruk og deres opprinnelse²⁸ bringer oss tilbake til den kalde krigen og perioden som jeg i denne oppgaven i utgangspunktet er interessert i. Under den kalde krigen satt stormaktene i øst og vest fortsatt fast i et imperialistisk og kolonialistisk tankesett. Og de bombastiske ideologiske aksene som ble dannet mellom såkalt «kapitalisme» og «kommunisme» danner konteksten for hovedpersonen i denne oppgaven.

2.3 Sobrinos vei fra Europa til Latin-Amerika

Jon Sobrino ble født i Baskerland i Spania i 1938, og det var også her han vokste opp.²⁹ I 1957 dro han til El Salvador som jesuittisk novise og opplevde der mye nød og fattigdom. Han forsto seg selv som en typisk jesuitt hvis oppgave var å bidra til utvikling og å hjelpe salvadoranerne å skifte ut populær overtro med sofistikert katolisisme. Alt i hensikt å bringe folket i El Salvador nærmere den europeiske forståelsen av katolisisme. Sobrino skriver at han på dette tidspunkt var en typisk misjonær, full av god vilje og eurosentrisme.³⁰ Sobrino dro så til USA og studerte filosofi og ingeniørkunst i fem år og studerte teologi i Tyskland i syv år. Man kan trygt si at han ble en høyt utdannet europeisk og vestlig akademiker.

Gjennom de filosofiske og teologiske studiene fikk han innblikk i store tenkere som Kant, Hegel, Marx, Sartre, Bultmann og Rahner, og sier selv at hans studier vekket han opp fra en dogmatisk slumring.³¹ Likevel, denne første oppvåkningen var mer en korrigerende av det Gudsbilde han i Europa og USA hadde fått overlevert. Korreksjonen foregikk mer på et ekstrovert teologisk plan. Hans forestilling av Gud forandret seg, men ikke hans forestilling av verden.

28 Etymologisk stammer termenologien fra Den franske revolusjon, men den ble omstøpt og fikk et annet meningsinnhold på 1950- tallet. Se http://snl.no/Den_tredje_verden (lastet ned 09.06.13)

29 Stålsett påstår (i Stålsett 2003, 18) at Sobrino ble født i Barcelona, men Sobrino selv understreker at han er født «in Spain's Basque region» (Sobrino 1994, 1). Om Sobrino dermed mener at Barcelona tilhører Baskerland, eller om Stålsett er feilinformert vites ikke.

30 Sobrino 1994, 2

31 Sobrino 1994, 2

Den andre oppvåkningen satt mye lenger inne, og var mye viktigere enn den første. Denne oppvåkningen kaller han selv «Awakening from the Sleep of Inhumanity»³². Dette skjedde ikke i møte med tekst, teologer, eller studie i hverken USA eller Tyskland. Oppvåkningen skjedde da han returnerte til El Salvador i 1974. Han oppdaget at Skaper og det skapte henger uløselig sammen og det er først når Sobrino våknet fra «inhumanitetens søvn», fra søvnen av egosentrisme og navlebeskuelse, at han så verden og Gud slik de virkelig var.

El Salvador er ikke et unikt tilfelle når det gjelder Latinamerikanske kolonistater. Landet var på lik linje med andre blitt utsatt for monokulturelt landbruk og undertrykkelse av arbeider- og bondestanden som følge av utenlandsk merkantilisme. Særlig har USA vært aktiv med å drive en patron-klient politikk ved å støtte militærjuntaer for å holde sosialistiske tendenser i sjakk. I 1932 massakrerte hæren 30 000 bønder som gjorde motstand mot urettferdig behandling fra storbøndene. Dette er et av de største blodbad i Latin-Amerikas historie.³³

Sobrino skriver «I must confess that until 1974, when I returned to El Salvador, the world of the poor- that is, the real world- did not exist for me. When I arrived in El Salvador in 1957, I witnessed appalling poverty, but even though I saw it with my eyes, I did not really see it; thus that poverty had nothing to say to me for my own life as a young Jesuit and as a human being. It did not even cross my mind that I might learn something from the poor».³⁴

Sobrino beskriver altså opplevelsen som å komme tilbake til «den virkelige verden». Implisitt sier han da at han har befunnet seg i en uvirkelig, eller kanskje heller falsk verden da han studerte i USA og Tyskland.

Kirken og samfunnet Sobrino var en del av var som vi har sett definert etter bombastisk tydelige akser. «Den første verden» hvor kapitalismen og demokratiet sto for fremskritt og utvikling mot det gode. Motpolen var «Den andre verden» hvor kommunisme og utviklingen foregikk i retning ondskaper selv. «Den tredje verden», ufullkommen og underutviklet hadde bare et mål og det var å styres inn i samfunn med «Den første verden». En slik verdensforståelse var i følge Sobrino også gjeldende innenfor teologiens verden. Målet for jesuittenes tilstedeværelse i Latin Amerika var jo å bidra i dette «Den første verdens» prosjekt. For Sobrino ble det helt tydelig at dette var en prosjekt han ikke kunne være med på.

32 Introduksjonkapittelet i Sobrino 1994 har fått denne tittelen.

33 http://snl.no/El_Salvador/historie (lastet ned 09.06.13)

34 Sobrino 1992, 2

En slik utviklingsakse kunne han ikke akseptere. Og han opplevde at det var nødvendig med et oppgjør med verdensforståelsen som var gjeldende i landene han hadde tatt sin utdanning.

Ironisk nok kan det virke som det nettopp er oppholdet i denne «falske» verden som har gitt ham innsikt til å se «den virkelige verden» for det den er. Gjennom sitt arbeid med doktorgrad om kristologi gjenoppdager eller ny-oppdager Sobrino Kristus. Hans oppdagelse ligger i at Kristus ikke er noen annen enn Jesus. Og at Jesus hadde fokuset på et Utopia som alt for få hadde fokusert på, nemlig Jesu visjon om Gudsriket. Sobrino understreker at å våkne fra denne andre søvnen i 1974 ikke var en enkel prosess.³⁵ Det hadde vært en dyp søvn.

2.4 Latinamerikansk frigjøringssteologi

I 1993, i boken *Jesus The Liberator* skriver Sobrino at frigjøringssteologien fortsatt er viktig fordi han ikke ser noen annen teologi som aktivt og seriøst jobber med tema som fattigdom og urett, frigjøring og rettferdighet, håp og utopia.³⁶ Og for å forstå den religiøse konteksten Sobrino har arbeidet i som frigjøringssteolog siden han returnerte til El Salvador i 1974, er det relevant å se litt på den latinamerikanske frigjøringssteologiens opphav og utvikling.

Det andre vatikankonsil kan ikke overvurderes når det gjelder dets påvirkning på den sosiale teologien som allerede var på fremmarsj i Latin-Amerika. Den gav en ny giv og en retning til en teologi som var særs kritisk til vesten. Konsilet førte til reformer for Den romersk-katolske kirken i Latin-Amerika som igjen avfødte behovet for å definere seg selv, og for å finne en egen konstruktiv identitet som virkelig kunne relateres til livserfaringene hos menneskene i Latin-Amerika. Dette som et opprør mot å la den sentralstyrte moderkirken i Roma holde fast på definisjonsmakten. «Ungdomsopprøret» førte til en kritikk av moderkirkens autoritet og et krav om å kunne komme med egne svar i teologien. Likevel sto man fortsatt i en avhengighets- og lojalitetsposisjon med moderkirken.

I verket *Mysterium Liberationes* hvor Sobrino ender opp med å være eneredaktør grunnet drapet på hans samarbeidspartner og venn Ignacio Elluciará, finner vi teksten *History of the theology of liberation*. Her skriver Roberto Oliveros at det regionale synodemøtet i Medellín i 1968 var en milestein for den Latinamerikanske kirken.³⁷ Det var i Den romersk- katolske Latinamerikanske kirken en eksplosjon av møter og erklæringer i årene etter Det andre

35 Sobrino 1994, 3

36 Sobrino 1993, xiii

37 Oliveros, Roberto i Sobrino, Jon og Ellacuría, Ignacio (Ed.) 1993

vatikankonsil, forut for møtet i Medellín. Oliveros skriver «At the root of this phenomenon was the fact that once eyes and windows were opened to the surrounding reality, that reality penetrated the church with all its vitality.³⁸ For Oliveros ble Medellín en milestein fordi det var da kirken i Latin-Amerika gikk fra en primært europeisk måte å gjøre teologi på, til å utvikle en sin egen metode.³⁹ En ny bevissthet vokste frem, som anerkjente en ny måte å leve ut troen på⁴⁰. Denne nye bevissthet tok for seg situasjonen for de fattige og undertrykte i Latin-Amerika og de vedtok i Medellín et dokument som stadfester at: «There are many studies of the Latin American people. All of these studies describe the misery that besets large masses of human beings in all of our countries. That misery, as a collective fact, expresses itself as injustice which cries to the heavens».⁴¹

Det er verdt å påpeke at gruppen av teologer som var med på å utvikle frigjøringsteologien aldri på noe tidspunkt har stått i flertall i Latin-Amerika. Dette med Brasil som et kanskje hederlig unntak.⁴² Likevel var denne bevegelsen, og Den romersk-katolske kirken i Latin-Amerika, preget av fornyelse og pågangsmot og opplevde at Det andre vatikankonsil kunne tilby mange verktøy i møte med de voldsomme sosiale utfordringene man sto overfor. Dette reflekteres ikke minst i mye av frigjøringsteologenes publikasjoner på denne tiden da de aktivt bruker dokumenter fra Det andre vatikankonsil som basis for egen teologi. Særskilt er bruken av *Gaudium et Spes* (Om kirken i den moderne verden) fra 1965.

Etter hvert kom reformbevegelsen på mange måter ut av kontroll for Den romersk-katolske kirken i Roma. Og i 1984 ble det fra Troskongregasjonen utstedt et skrift ført i pennen av Pave emeritus Benedikt 16.⁴³ I 1985 kom det et skriv mot Leonardo Boff og i 1986 et andre skriv mot frigjøringsteologien. Skriftene fra denne perioden var laget for å i stor grad svare på en ekklesiologisk misnøye med kirken hos frigjøringsteologene. Vatikanet ønsket å få frigjøringsteologene under sentralkirkelig kontroll, og da dette viste seg å bli særs vanskelig tok Vatikanet i bruk enda en strategi. Denne gikk ut på å konsekvent utnevne konservative og Vatikan-lojale biskoper i Latin-Amerika.⁴⁴

38 Oliveros 1993, 15

39 Oliveros 1993, 15

40 Oliveros 1993, 15

41 Medellín, Document on Justice <http://www.shc.edu/theolibrary/resources/medjust.htm> lastet ned 02.06.13

42 Nordstokke 1990, 222

43 Da Kardinal Ratzinger, prefekt

44 Nordstokke 1990, 222

Det andre vatikankonsil og den reformbevegelsen den kunne blitt, ble på mange måter stanset på 80-tallet. De åpne vinduene som pave Johannes XXIII satte på gløtt for å slippe modernitetens vinder inn hadde ført til gjennomtrekk og det var på tide å lukke dem igjen.

Fremstillingen ovenfor av den Latinamerikanske kontekst, og på mange måter frigjøringsteologiens vilkår, er blitt fremsatt i stor grad på linje med frigjøringsteologene, og Sobrino selv. Jeg vil derfor, før vi beveger oss over til å undersøke Sobrinos korsteologi, først kritisk kommentere Sobrinos verdensbilde.

2.5 Sobrinos verdensbilde

Frigjøringsteologene har en bestemt måte å forholde seg til virkeligheten på, hovedsakelig basert på Marxist-leninistisk samfunnsanalyser og de er særs kritisk til det de anser som urettferdige strukturer i samfunnet. Denne måten har også Sobrino adoptert og det er derfor relevant å kommentere hvordan han konstruerer sitt verdensbilde. Han mener jo, som vi har sett, at han fikk et nytt verdensbilde, en ny måte å se «virkeligheten» på da han returnerte til El Salvador i 1974. Alle verdensbilder er konstruksjoner. Noen konstruksjoner er mer krevende enn andre, og noen er mer konspiratoriske og virkelighetsfjerne enn andre. Felles for verdensbilder virker å være at de er nødvendige for å gi mening til den opplevde tilværelse ethvert mennesker har.⁴⁵ Dette gjelder også for Sobrino. Han mener å ha gått gjennom et paradigmeskifte når det gjelder verdensbilder, fra et vestlig til et latinamerikansk verdensbilde. Måten han konstruerer sitt verdensbilde på er å nytte seg av begrep som alle tilhører hans gamle paradigme. Verden er delt opp etter post-koloniale skillelinjer med «Vesten» som en viktig konstruksjon. Vesten står på mange måter for alt som Sobrino finner galt med verden og er offer for det meste av hans kritikk. Vesten, som vi har sett, er ikke den virkelige verden og jeg har fortsatt til gode å lese noe av Sobrino der han snakker positivt om noe som er kommet fra vesten.⁴⁶ La oss nå vende oss til kanskje den viktigste konstruksjonen Sobrino har gjort. Den har stor påvirkning på både det vi har undersøkt ovenfor, og for Sobrinos teologi som helhet.

45 Hvordan mennesker mennesker konstruerer sine verdensbilder har blant annet opptatt utøvere av disiplinen "Oral History". Denne disiplinen har ervervet god kunnskap om hvordan verdensbilder, både fortidige og nåtidige, konstrueres. Grele skriver: Also, what we can say on the basis of rather limited evidence is that the process of oral history interviewing, *because it involves structuring of memory and because meaningfulness influences the construction processes of memory, is actually a process in the construction of a usable past* (min utheving). (Grele, R.J 1991, 236) Se forøvrig Grele 1991 s. 213-236 for to glimerende eksempler på hvordan to ulike verdensbilder konstrueres og analyseres innenfor nevnte disiplin.

46 I seg selv ironisk da både han og kristendommen han representerer er vestlige produkter. Mer om det senere i oppgaven.

3 Korsteologi

3.1 Europeisk korsteologi

Inge Lønning skriver i sin artikkel om Gud til *Theologische Realenzyklopädie* at kristentroen ikke har funnet noe annet språk enn i korsteologiens språk, nemlig den tale om Gud som er blitt nødvendig ansikt til ansikt med Jesu kors.⁴⁷ Dette kan sies å være et typisk protestantisk utsagn. Men korshendelsen har alltid vært sentral i kristendommen. Gjennom historien har det vært ulike måter å tolke og forstå Jesu død på korset. I den tidligste resepsjonshistorien tolker Paulus korsdøden som et soningsoffer som til dels korrelerer med jødisk offerpraksis.⁴⁸ I middelalderen ble Anselm av Canterbury og den skolastiske tolkning av Jesu kors, den såkalte «objektive forsoningslære» standard i vesten.

Det var Luther som formulerte begrepet «Theologia crucis» som har blitt en standardterm for korshendelsen og korsteologi. Luthers korsteologi handlet om å vise hvordan Gud åpenbarer seg skjult i korsdøden. Dette som en motpol til skolastikkens naturlige teologi, hvor det er mulig å erkjenne Gud i det synlige og skapte. Sobrino har også gjort seg bemerket med sin tolknin av korsdøden. Sobrino bygger tilsynelatende videre på Luthers korsteologi om en Gud som åpenbarer seg lidende på et kors. Det er verdt å nevne at Luthersk og protestantisk korsteologi har ført til et svakere fokus på sosialetikk. Luther selv brukte eksempelvis korsteologien til å forsvare slaktingen av bønder under den tyske bondekrigen i 1524-25.⁴⁹

Om vi beveger oss noen århundre frem i tid skjedde det i Europa og europeisk teologi også mye fra begynnelsen av det forrige århundret. Fra en enorm kulturoptimisme på begynnelsen av 1900-tallet, med den den liberale teologien, til to verdenskriger, et kontinent i ruin og et Holocaust, alle hendelser som teologien i Europa og særskilt den tyske måtte forholde seg til.

En av de tyske teologene som kanskje har påvirket frigjøringsteologene mest er Jürgen Moltmann. Han må kunne sies å gå inn i rekken av tyskspråklige teologer med særs imponerende intellektuell og akademisk kapasitet.⁵⁰ Han ble født i Hamburg i 1926 og var soldat under andre verdenskrig. I 1945 overga han seg, og satt i Britisk fangenskap i tre år.

47 Lønning 2000, 48

48 Eks. 1 Kor 5:7, Hebreerbrevet, Rom 3:25

49 Evangelisches Kirchenlexicon 2008, 358

50 Selv om han også er blitt kritisert for å konstruere vage konsepter. Eks. Macquarrie 1990, 323 sitert i Stålsett 2003, 444

Disse årene er ofte sett på som grunnleggende for Moltmann og hans opplevelse av Gud, håp og forsoning.

Etter fangenskapet begynte han å studere teologi i Göttingen og det er som teolog spørsmålet «Hvordan gjøre teologi etter Auschwitz?» blir postulert.⁵¹ Likevel, det var den konteksten Moltmann i etterkrigstidens Vest-Tyskland befant seg i. På 1950 og 60- tallet mens USA knyttet grepet om Latin-Amerika samtidig som de bombet i Asia, var det mye som også skjedde i Europa. Moltmann ser seg rundt og inspirert av blant annet Dietrich Boenhoffer og Ernst Bloch⁵² gir han ut boken *Theology of Hope*.⁵³ I denne boken gjør Moltmann kristendom eskatologisk igjen og endrer fokus fra hva som hadde vært dominant tyskspråklig teologi. Ti år etter Moltmann hadde skrevet *Theology of Hope* kom han i 1974 ut med *The Crucified God*⁵⁴ som har blitt hevdet å være en av de viktigste teologiske verk publisert andre del av det forrige århundret.⁵⁵ Begge bøkene skulle få stor påvirkningskraft.

I forordet til den engelske utgaven *The crucified God* fra 1993 skriver Moltmann, «For me the crucified Christ became more and more the «foundation and criticism of Christian theology». And for me that meant that whatever we can stand before the face of the crucified Christ is true Christian theology» (...) instead of asking just *what God means for us human beings* in the cross of Christ, I asked to *what this human cross of Christ means for God*. I found the answer in the idea of God's suffering of a passionate love for his lost creatures, a suffering prepared for sacrifice.⁵⁶

3.2 Korsteologi som teologisk metode hos Sobrino

Som vi har sett så hadde Sobrino også blitt utdannet som en europeisk teolog, og hadde derfor god kjennskap til tradisjonen Moltmann sto i, og i Moltmann selv. Og samme år som *The Crucified God* publiseres returnerer Sobrino til El Salvador. Oppvåkningen som da skjedde innebar også en mye sterkere kritikk til sin egen teologiske utdanning og dens kontekst. Det var ikke slik at Rahner og Moltmann ikke lenger hadde noen relevans, eller noe å fortelle ham. Men det ville være absurd å forsøke å «Rahnernisere eller Moltmanisere» folket i El Salvador. Det som måtte gjøres var å gjøre Rahner og Moltmann El Salvadorianske.⁵⁷

51 Moltmann 1974 (Kindle versjon) Loc. 6037

52 Bauckham 2005, 147

53 Utgitt på tysk i 1964 under navnet «Theologie der Hoffnung»

54 Først utgitt på tysk i 1973 under navnet «Der gegreuzigte Gott»

55 Stålsett 1993, 444

56 Moltmann 1993, X

57 Sobrino 1994, 3

Særs voldelige omstendigheter under borgerkrigen i El Salvador fører til sterke ord. Og Sobrino skriver at det første han (og frigjøringssteologene) oppdaget i El Salvador var «that this world is one gigantic cross for millions of innocent people who die at the hands of executioners.»⁵⁸ Hans venn Ellacuría velger å omtale disse menneskene som gjennom historien har befunnet seg nederst på rangstigen som «entire crucified peoples».⁵⁹ Ellacuría går enda lenger og konkluderer hva de ulike kolonimaktene og imperiene har gjort med med det latinamerikanske kontinent: «they have left it like a Christ - they have made a christ of it».⁶⁰ Og særlig har ordene om «crucified peoples» eller på norsk: «korsfestede folk» gjort inntrykk på Sobrino. Dette er en type språk som gir mening for Sobrino, og som han adopterer og videreutvikler.

Måten han gjør dette på er dermed å gå fra Moltmann og «Den korsfestede Gud» til Ellacuría og «Det korsfestede folk». Stålsett skriver at Sobrino, gjennom Ellacuría så en mulighet til å gå videre med korsteologien til Moltmann.⁶¹ Dette viser også hvor viktig korsteologien blir for Sobrino i og med at den ender opp med å fungere som hans bindeledd mellom europeisk og latinamerikansk teologi.

Sobrino holder fast ved at vi må se til korset for å forstå Gud og for å forstå mennesker. Samtidig sier han også at det bare er hos de fattige vi kan forstå Gud og mennesker.

«De fattige» er et begrep som Sobrino bruker mye, og han definerer hva han mener i *Jesus the Liberator*: «The poor are those close to the slow death poverty brings, those for whom surviving is a heavy burden and their chief task, and for not complying with church legislation. The poor are those who in Latin America are usually called «popular majorities»».⁶²

Sobrinos korsteologi henger uløselig sammen med hans forståelse av seg selv som frigjøringssteolog. Frigjøringssteologi, sier han, er praksis. Først praksis, så teologisk refleksjon og tanke. Denne praksisen er utelukkende rettet mot noe så radikalt som å fjerne urettferdig lidelse fra verden.⁶³ Korsteologien blir språket Sobrino velger for å støtte dem han mener er urettferdig lidende og samtidig det språket han bruker for å refse dem han mener er skyld i lidelsen.

58 Sobrino 1994, 4

59 Sobrino 1994, 4

60 Sobrino 1994, 53

61 Stålsett 2003, 150

62 Sobrino 1993, 81

63 Sobrino 1994, 28

Rent metodisk virker Sobrino å bygge på en bibellesning som forsøker å frigjøre teksten fra den europeiske tradisjonens hermeneutikk og heller fortolke teksten med bakgrunn i det han ser som moderne bibelforskning, og sin egen kontekst. Slik han tidligere i *Jesus the Liberator* skriver «Let me say from the beginning that I have chosen as my starting point the reality of Jesus of Nazareth, his life, his mission and his fate, what is usually called the «historical Jesus»». ⁶⁴ Det som er agendaen til Sobrino med å gjøre dette grepet er å løsrive Jesus Kristus fra hegemoniet til den europeiske tolkningen.

Dette kan virke å være langs linjene til de mer reformatoriske prinsippene *Sola Scriptura* enn det romersk-katolske prinsippet om tradisjonens autoritet. Men Sobrino går enda lenger i sin tolkning og går i sin lesning av Jesus-skikkelsen bort fra tolkningsføringene som ligger i de oldkirkelige symboler. Dette innebærer at tonaturlæren og pneumatologien hans gjør at treenighetslæren så å si er fraværende i kristologien. Mer om dette når vi tar for oss kristologien.

At han legger så mye vekt på egen kontekst bringer frem et sterkt fokus på det som er kalt «foran teksten». ⁶⁵ Det er dette som Sobrino lar styre sin tolkning. På mange måter er det en El Salvadorisering av NT og av Jesus som Sobrino gjør, og han mener dermed at han frigjør Jesus fra det europeiske tolkningshegemoniet. Nå er det selvsagt slik at Sobrino ikke bare oppholder seg «foran teksten» i sin egen kontekst. Sosiokulturelle og historiske faktorer som befinner seg «bak teksten» og også teksten i seg selv og dens mening er viktig for Sobrino. Men i et helhetlig perspektiv blir disse underordnet og gitt en instrumentell funksjon da det er det som er foran teksten, Sobrinos kontekst og endringspotensialet som er hans hovedinteresse. ⁶⁶

Sobrino vil nok ikke være enig i at han underordner historiske forhold og tekstens mening i seg selv. Han vil hevde at det nettopp er de historiske forholdene som førte til Jesu død, og tekstens mening i seg selv som peker rett inn i den latinamerikanske konteksten.

Om vi skal spille inn Lønnings forståelse av korsteologi så blir spørsmålet: Hva er det Sobrino gjør når han fra et latinamerikansk perspektiv møter Kristi kors ansikt til ansikt? Svaret blir at han tar fortellinger oppstått i Midtøsten, hvis tolkningsnøkkel ligger i Roma, og

64 Sobrino 1993, 36

65 For en kort innføring i kontekstuell bibellesning se West 1993.

66 West 1993, 41

plasserer dem midt blant de fattige og undertrykte i El Salvador og Latin-Amerika. Hos «Det korsfestede folk». Kort sagt er dette Sobrinos korsteologi.

Det er et viktig poeng at Sobrino, gjennom hele sitt forfatterskap, og selv om han har levd store deler av sitt liv under tidvis livsfarlige forhold alltid snakker med en viss avstand om de korsfestede. Han er ikke en del av dem, men påtar seg en definisjonsmakt overfor «dem» mens han selv plasserer seg selv utenfor.

For å forstå hvordan Sobrino konstruerer korsteologi er det nødvendig å utforske noen begreper som er sentrale, både for Sobrino, og for frigjøringssteologien. Det første er hvordan Sobrino forstår synd.

3.3 Sobrinos korsteologiske konstruksjon

3.3.1 Synd

Sobrino bruker mange definisjoner, og mange ord på å definere sitt ståsted som frigjøringssteolog, alt utifra hvilken tematikk som blir berørt. Og i teksten *Personal Sin, Forgiveness, and Liberation* åpner Sobrino med enda en definisjon på hva frigjøringssteologi er, denne gangen i sammenheng med frelsen og frigjørings motstander, nemlig synden: «The theology of liberation insists on the reality and gravity of concrete historical sin; the possibility and urgency of defeating it; and the thesis that a concrete, historical eradication is its most adequate defeat. Thereby this theology remains faithful to the core of God's revelation, which takes the negative element in history utterly seriously, which adds- as its most specific element- that nevertheless the opportunity for salvation is available; and which takes the reality of this world seriously as a world that deals death but cries for life.»⁶⁷ Jeg vil komme tilbake til historisk synd, men la oss først ta for oss det jeg har valgt å kalle «personlig synd» som korrelerer mer med klassisk⁶⁸ lære om synd.

Personlig synd

I *Mysterium Liberationes*⁶⁹ har Sobrino latt José Ignacio González skrive kapittelet om synd. Historisk sett, sier González, har europeisk katolsk teologi i for stor grad løftet frem et

67 Sobrino 1994, 83

68 Med klassisk mener jeg både romersk-katolsk lære om synd og luthers lære om synd. Sobrino lar seg påvirke av begge.

69 Se ovenfor side 17

menneskesyn der mennesket i bunn og grunn ikke er korrumpert av synden. Dette fokuset har ført til at mennesket har endt opp med å være så og si nøytral i møte med godt og ondt. Videre sier han at det frigjøringsteologien har gjort er å endre denne nøytraliteten til å bli en form for både- og. Mennesket er, på en dialektisk måte, både synder og rettferdig. Gonzáles formulerer det slik: «Humans are beings infected by evil, almost identified with it; *at the same time* they are also beings enveloped in goodness and grace, called by it, and its seed are sown in the deepest depths of their humanity».⁷⁰ Gonzáles går inn og tolker Paulus, Johannes og Markus og summerer én side av frigjøringsteologiens syndsforståelse. Den som handler om å skjule, undertrykke og maskere sannheten. Og da er det snakk om sannheten som avslører hva mennesket er og hva mennesket gjør mot andre.

I sitt eget verk, *Jesus the Liberator*⁷¹, legger Sobrino frem sin forståelse av synd. Ved å la sin hermeneutikk påvirke lesningen av (primært) evangeliene, mener han å kunne se hvordan Jesus så på synd. Her er det en lesning med fokus på «Den historiske Jesus» som blir styrende og han mener å kunne dele Jesu syn på synden hos mennesker inn i to typekategorier. Den ene typen var syndere som fungerte som undertrykkere. Den andre gruppen var dem som av andre på Jesu tid ble definert som syndere.⁷² Sobrino hevder at Jesus behandler disse to gruppene helt forskjellig, selv om Jesus tilbyr frelse til alle. Fra den første gruppen krever Jesus en radikal omvendelse, at man aktiv slutter å undertrykke. Fra den andre gruppen krever han at de må endre sitt syn på Gud. Fra et Gudsbilde som var definert og gitt dem av den styrende eliten (den første gruppen) til et Gudsbilde som handler om at Gud kommer for å frelse, ikke fordømme.⁷³ Som vi også ser så opprettholdes tanken om å knytte teologisk tale til virkeligheten med å kalle det «historisk». «Historisk frelse» får sin motpol i «historisk synd». Og på sammen måte som frelse også har en annen eskatologisk dimensjon, så blir også synd delt opp i det faktiske og konkrete, og det mer allmenne.

Måten Jon Sobrino og frigjøringsteologien tenker om synden i mennesket på kan ligne mer på Lutherdom enn på romersk-katolisisme. Mennesket er både synder og rettferdig. Sobrino sier seg enig med Gonzáles når det gjelder menneskets selvforståelse og dets synd. Mennesket, sier han, feiler i å erkjenne hva det virkelig er, når det ikke anerkjenner at det også er syndig.

70 Gonzáles 1993, 532

71 Se litteraturlisten

72 Sobrino 1993, 96

73 Sobrino 1993, 96

Men likevel distanserer Sobrino, ifølge ham selv, seg fra Luther når han sier: «Sin itself no longer confronts the human being as the only negativity; indeed, on the existential level, other negativities may afflict that being more».⁷⁴ Det er ikke nok å lenger fokusere og la seg gnage av Luthers personlige synd. Det er andre former for synd i verden også, og Gud er frigjøreren for alle former for synd, ikke bare personlig synd alene.⁷⁵ Det er på dette punktet frigjøringsteologien skiller seg ut når det gjelder synet på synd. For fokuset deres ligger ikke primært hos menneskets personlige synd, men i det som de selv kaller «strukturell synd».

Strukturell synd

Forholdet mellom mennesket som synder og strukturene mennesket er en del av kan beskrives slik: «When human beings sin, they create structures of sin, which, in their turn, make human beings sin».⁷⁶ Denne måten å omtale synd på er på mange måter radikal. Synd er ikke bare noe som finnes i verden og i menneskene, men synden finnes også i de menneskeskapte strukturene. «(...) in this world there is still enormous sin. Sin is what killed the servant- the Son of God- and sin is what continues to kill God's children. And this sin is inflicted by some upon others».⁷⁷ Jesus, Guds sønn, ble drept som følge av denne strukturelle synden, og denne synden fortsetter ennå å drepe Guds barn. Synden er ikke overvunnet, ikke på korset og ennå ikke i historien. Sobrino skriver videre at han oppfatter en tendens blant troende til å fra å se på seg selv som fullstendig syndige til å oppfatte seg selv som uten synd. Begge er feil mener han, og sistnevnte fratrer mennesker deres mulighet til å erkjenne at de er syndere. Ser vi verden som den er, med sin lidelse, blir vi nødt til å spørre hvor denne lidelsen kommer fra. «The sin of the world is unmasked, together with the lies and false values by which we seek to veil this sin».⁷⁸ Det er godt for mennesket å erkjenne sin egen synd fordi denne erkjennelsen fører til sannhet og sannhet er godt i seg selv. I tillegg er erkjennelse av egen synd knyttet opp til tilgivelse, noe jeg ikke vil gå dypt inn på i denne oppgaven, men som er viktig i Sobrinos forfatterskap.⁷⁹

74 Sobrino 1994, 85

75 Sobrino 1994, 85

76 González 1993, 537

77 Sobrino 1994, 53

78 Sobrino 1994, 35

79 “We say it because it is a good thing to build on truth, and an evil thing to build on the lie. Further, it is a good thing to acknowledge our own sin, because this acknowledgement bestows on God's revelation a specific luminosity: Forgiveness recovers its dimension as good news for the human being, a dimension screened and hidden when those human beings fail to recognize themselves for what they are.” (Sobrino 1994, 84)

Den strukturelle synden, som er et resultat av at *noen* utsetter *andre* for lidelse er en synd som forårsaker urettferdig lidelse i verden. Det er denne urettferdige lidelsen som Sobrino vil til livs.⁸⁰ Å godta Sobrinos omtale av visse former for lidelse for urettferdig fordrer at man aksepterer hans (subjektive og) normative forståelse av rettferdighet og urettferdighet.

Sobrino skriver at teologi på et generelt plan alltid har vært opptatt av lidelse: «At the level of reality, all Christian theologians recognize the reality of suffering, together with its natural and historical roots. At the level of meaning, they emphasize its negativity. At the level of specifically Christian revelation, they point out that suffering is unwanted by God and in one way or another is a consequence of sin. On the other hand, they admit the absurdity and meaninglessness of suffering, and on the other, its salvific possibilities. At the utopian level, all Christian theologies, in clearly different ways, hold up the possibility of doing away with suffering and propose precise formulas for doing so.»⁸¹

Så langt Sobrinos vurdering av den kristne teologi som helhet. Men så, om vi ser på Sobrinos egen forståelse av teologi så kan vi se at lidelse, i bunn og grunn, er Sobrinos hovedfokus som teolog: «For liberation theology, the major form of suffering in today's world is historical suffering- suffering unjustly inflicted on some by others. Historical suffering is massive, affecting the majority of humanity, making it practically impossible for people to direct their own lives, causing a poverty that brings death slowly and violently. In the presence of such suffering , theology must understand itself as an intellectual exercise whose primary purpose is to eliminate this kind of suffering. Briefly stated, suffering in today's world means primarily the suffering of people who are being crucified, and the purpose of theology is to take these people down from the cross.»⁸²

Det er altså denne historiske, eller strukturelle synden som fra Sobrinos ståsted er den mest prekære oppgaven for teologi i dag. Dette har direkte å gjøre med Sobrinos Gudsilde som igjen, som vi har sett, ble radikalt forandret i møte med «det korsfestede folk» i Latin-Amerika. Det Sobrino så i praksis gjør er å klassifisere synd og lage et “syndshierarki”. Motivet er å fokusere på de «fattige og undertrykte». Synd flyttes fra å stå i et individualistisk forhold mellom synder og Gud til å stå mellom synder og andre mennesker. Og med bakgrunn i hvilken måte han mener at Jesus så på synd, så mener han å kunne skille på mennesket og dets synder. Mennesker som bor og er del av undertrykkende strukturer som fører til andres

80 «As is known, liberation theology understands itself specifically as a theology of praxis- a praxis of eliminating unjust suffering from the world.»

81 Sobrino 1994, 28

82 Sobrino 1994, 29

lidelse, muliggjør den strukturelle synden. Disse menneskene står ontologisk sett i en annen posisjon ovenfor Gud når det gjelder deres synd, enn de menneskene som er ofre for den strukturelle synden. At vi mennesker, ikke står like overfor Gud når det gjelder vår synd er på mange måter en radikal tanke. Men han er ikke alene om den, og den er innenfor teologien, ikke en ny tanke.⁸³

Siden det, når det gjelder synd, er forskjell på dem som opprettholder disse urettferdige strukturene, disse «korsfesterne» og «det korsfestede folk», så er det også forskjell på hvordan man blir frelst. Og for Sobrino er det også i den strukturelle delen av synden man må gå for å finne frelse.

3.3.2 Soteriologi

Sobrino fastholder tanker fra Ellacuría og skriver at det korsfestede folk har en særskilt frelsende rolle i historien. Dette kaller han «historisk soteriologi».⁸⁴ Han understreker at dette er en hårreisende tanke, og at det er en tanke som vil være vanskelig, om ikke utilgjengelig for dem som ikke har tilgang på den realitet han fokuserer på og lever i. Med andre ord, de som ikke lever blant «de korsfestede folkene» har ikke samme tilgang til denne innsikten. Likevel, poenget blir stående: «(...) human beings can be justified. This can only be done by bringing the crucified peoples down from their crosses.»⁸⁵ Det er altså en frelsesgjerning å aktivt handle når man tar de korsfestede ned fra korsene. Og han stopper heller ikke der: «(...) the crucified people themselves are bearers of salvation».⁸⁶ Sobrino forstår rettferdiggjørelse (justification) og frelse (salvation) som samme guddommelige handling.

Historie, historieforståelse og fortolkning er viktige tema innenfor teologien som vi ikke vil bruke mye tid på i denne oppgaven. Men det er viktig å understreke at historie, forstått som nåtidig, eller fortidig *realitet* er sentralt for å forstå frigjøringsteologien. Sobrino skriver: «Understanding what salvation is brought by the crucified people`s suffering is not only or principally a matter of speculation and interpretation of texts (*sic*). It is a matter of grasping reality».⁸⁷ Korsfestede folk, sier han videre, har verdier å tilby som ingen andre har.⁸⁸ Dette er verdier som er humaniserende fordi de tilbyr fellesskap fremfor individualisme, samarbeid

83 Eksempelvis ble denne tanken i 1959 forfektet av Jacob Jervell i hans tolkning av Luk 16 og lignelsen om Lasarus og den rike mannen. (http://nbl.snl.no/Jacob_Jervell/utdypning) lastet ned 07.08.13

84 Sobrino 1994, 51

85 Sobrino 1994, 53

86 Sobrino 1994, 53

87 Sobrino 1994, 54

88 Sobrino 1994, 55

fremfor egosentrisme, enkelhet mot velstand, og åpenhet for transcendens mot platt positivisme.⁸⁹ Alle disse nevnte negative verdiene som står som motpolen til verdier som det korsfestede folk har å tilby er verdier han forbinder med «Den vestlige verden».⁹⁰

Sobrinos soteriologi leverer på mange måter en eksplisitt og unormalt tydelig tanke om to sentrale teologiske spørsmål; hva frelses mennesket fra, og hva frelses mennesket til. I mer klassisk teologisk tale er det ofte diffust og lite konkret hva mennesket frelses fra. At det er synd er klart, men hva er synd, og hva er relasjonen mellom en gudskapt syndig verden, og syndige mennesker skapt i Guds bilde? Enda vagere har den klassiske teologien svart på hva mennesket frelses til. Dette rammes av eskatologien og er noe som de fleste fornuftige teologer kun nærmer seg i symbolsk tale.

Det blir på mange måter befriende når Sobrino og frigjøringsteologien så tydelig eksplisitt peker på hva som det frelses fra og hva frelsen innebærer. Dette gjøres ved å konkretisere synd med særlig vekt på strukturer, og å insistere på at frelse ikke bare er en eskatologisk hinsidig størrelse, men tvert imot noe som også kan, og skal realiseres her og nå. Likevel er det et dialektisk forhold mellom realiteten her og nå, og en fremtidig eskatologisk frelse. Begge er viktige for Sobrino, men han fokuserer mest på den første. Dette knytter han opp mot tanken om «Guds kongedømme»⁹¹ og hva han mener Jesus forkynte om dette riket. Sobrino skriver om dette at: «In view of such an end purpose, liberation theology makes theological determination of its fundamental object as the Reign of God; and it understands this object as something to be realized now (even though God's Reign also remains an object of hope and, eschatologically, a gift of God). The purpose of liberation theology, therefore, is that the Reign of God be realized in this world, and the specific role of the theological logos is to illuminate, promote, and direct the formation of this Reign».⁹² Dette er en stor munnfull, men sier tydelig hvordan Sobrino forstår Guds kongedømme i eskatologisk forstand: Ikke som noe som utelukker realiseringen av Guds kongedømme her og nå. Han opererer dermed med en dualistisk forståelse av Guds kongedømme som det virker som han forsøker å få til å henge sammen på en dialektisk måte. Som konsekvens av hans metode og fokus på Jesus er det også relevant for Sobrino undersøke hvordan Jesus forstod frelse, og Guds kongedømme.

89 Sobrino 1994, 55

90 Se «Konstruksjonen av verdensbilde»

91 Sobrino bruker på engelsk «the Reign of God» som en syntese av de nytestamentlige begrepene; βασιλεία τοῦ θεοῦ, og Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν. Sobrino redegjør for dette (Sobrino 1993, 73).

92 Sobrino 1994, 39

I følge Sobrino delte Jesus «the expectation of the Kingdom»⁹³: Jesus, mener Sobrino, «(...) is one of those who believe that it is possible to overcome the suffering of history».⁹⁴

Sobrinos forståelse av frelse, er i følge ham selv, grunnet i Jesu forståelse av frelse og av Guds kongedømme: som både noe som kan realiseres her og nå i menneskets historie, og som noe eskatologisk som man kan håpe for i fremtiden. Begge er likevel betinget av å være en gave i nåde fra Gud.⁹⁵

Denne dialektiske måten å tenke på finner vi også når det gjelder teologi som teori og teologi som praksis.

Der Sobrino, når det gjelder bibeltolkning og forholdet til tradisjonen, nærmest er mer Luthersk enn Luther, så virker han mer katolsk enn paven når det gjelder gjerninger og deres frelsende funksjon. Han forsøker å unngå denne åpenbare utfordringen ved å flytte de frelsende egenskapene ikke i gjerningene i seg selv, men hos dem som nyter godt av den: Det korsfestede folk. Men i og med at det korsfestede folk allerede er frelst i kraft av å være korsfestet, så vil frelsen som kommer ut av handlingene som fører til at det korsfestede folk blir tatt ned fra sine kors, utelukkende bidra, i soteriologisk forstand, til de som aktivt handler.

At det er frelse hos de korsfestede folk, på samme måte som den kirkelige tradisjon holder at det er frelse hos Kristus på korset, er kanskje en logisk konklusjon om man mener at Jesus også kun var et korsfestet menneske og ikke guddommelig i seg selv. Dette er noe jeg vil komme tilbake til dette senere i teksten når jeg tar for meg Sobrinos kristologi. Men Sobrinos forståelse av den strukturelle synden og hva det vil si å bli frelst, har også konsekvenser for kirken, hvem kirken er, og kirkens plass i samfunnet. La oss derfor undersøke Sobrinos syn på kirken.

3.3.3 Ekklesiologi

Sobrino, som katolikk, står i en tradisjon med en tydelig definert ekklesiologi. Kirken (Den romersk-katolske) er Jesu kropp på jord, paven er Kristi stedfortreder og han er også uttrykk for Kirkens normative tolkningshegemoni og opprettholder av kirkens autoritet. Tidligere var det heller ingen frelse utenfor Kirken, og den har fortsatt høye tanker om seg selv, selv om

93 Sobrino 1993, 75

94 Sobrino 1993, 75

95 Sobrino 1993, 76

man i økumenikkens navn så sent som i slutten av forrige århundret erkjente at Guds frelsende makt ikke er begrenset til kun å gjelde pavekirken.⁹⁶

Sobrino utfordrer sin egen Kirke⁹⁷ når det gjelder kirkens selvforståelse. Ikke bare er han kritisk til kirken som institusjon og Kuriens makt som i følge hans logikk også vil være underlagt den strukturelle synden. Men han omdefinerer Kirken og flytter Kirkens sentrum, hvor den utgår, fra apostolisk suksesjon og pavelig autoritet og ut til det korsfestede folk. Dette kan for en lutheraner minne litt om det allmenne prestedømmet, men jeg tror det kan føre til en avsporing. Likevel er det endel av de samme mekanismene som er i spill når Sobrino, og frigjøringssteologene, først forsiktig, så med full kraft, motsetter seg pavekirkens sentralstyrte guddommelige autoritet. Luthers Solus Christus får gjenklang i Sobrinos mål om å frigjøre «Den historiske Jesus» fra kirkehistoriens tolkning.

For Sobrino så er det de fattige og undertrykte som konstituerer Kirken. De er Kirkens utgangspunkt og også Kirkens hovedfokus. Kristus kom som fattig og undertrykt for de fattige og undertrykte.

Relevant er det om kirken *utgår* fra de fattige i sin alminnelighet, eller om Sobrino velger å plassere kirken, på Guds vegne hos de fattige. Tilgivelse (og forsoning) er, som allerede nevnt, også noe som opptar Sobrino. Og i denne sammenheng så vil klassisk romersk-katolsk teologi fastholde at det er Den romersk-katolske kirke, basert på apostolisk suksesjon og autoritet, som har guddommelig tillatelse til å tilgi synder.⁹⁸ Sobrino skriver: «What we propose here ist that the church take one more step: that it regard the poor as forgivers, as persons and peoples who proclaim to it the gospel of the forgiveness that is acceptance».⁹⁹ Sobrino skyver makten til å tilgi over på de lidende og gjør dermed et grep som jeg mener understreker hans avstandstaken til sin egen Kirkes selvforståelse.¹⁰⁰

96 Som i dokumentet *Joint Declaration on The Doctrine of Justification*:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_ath-luth-joint-declaration_en.html lastet ned 07.08.13

97 Jeg omtaler den romersk-katolske kirke på deres egne premisser med stor K i dette avsnittet.

98 I katolsk tradisjon kalt «Nøkkelmakten» se den katolske kirkes katekisme:

<http://www.katolsk.no/tro/tema/sakramenter/artikler/avlatbot> lastet ned 07.08.13

99 Sobrino 1994, 100

100 Det bør nevnes at denne selvforståelsen endret seg under, og etter Det andre Vatikankonsil.

3.3.4 Kristologi

Som tidligere sagt er det de korsfestede folk som er hovedfokus og hovedkilde for Sobrinos teologi. Men talen om det korsfestede folk har ingen funksjon om det ikke også er knyttet opp til korsfestelsen av Jesus Kristus. Det var korset som var hans dødsinstrument. Men hvem sier Sobrino at Jesus Kristus er?

Frigjøringssteologien har alltid blitt kritisert for sin måte å forholde seg til tonaturslæren¹⁰¹ på, fordi de legger mest vekt på Jesu menneskelighet. Og måten Sobrino gjør kristologi på er å separere Jesus Kristus opp i to personer.¹⁰² Jesus fra Nasaret, et menneske som gikk i opposisjon til datidens makthavere og de urettferdige og syndige strukturene som disse hadde skapt. Og som til slutt selv ble offer for den strukturelle synden. Og Kristus, som i kirken lovsynges og bekjennes som Guds sønn og Gud selv. Sobrino har ikke i utgangspunktet noe i mot Kristusskikkelsen, han anerkjenner at de første kristne bekjente sin tro på ham. Men samtidig bruker Sobrino Kristus som uttrykk for alt han mener er galt med kristendommen. Han knytter sitt anti-vestlige verdensbilde opp mot en kristendom som forkynner Kristus og avviser denne formen for kristendom. I stedet forsøker han å rekonstruere Jesus fra Nasaret gjennom sin metodiske måte å lese NT.¹⁰³

Treenighetslæren virker for Sobrino å være en senere kirkelig konstruksjon som ikke har rot i virkeligheten til Jesus fra Nasaret. Sobrino forholder seg til Jesus som menneske og ikke Jesus som treenig Gud. Dette innebærer at han ikke skriver noe om Den hellige ånd, eller dens plass i kristologien. Dermed mangler han også et bindeledd som kan knytte Jesus og Kristus sammen. Hvordan han mener at kirken bekjenner Kristus som Guds sønn, uten ved hjelp av Den hellige ånd, gir han ikke noe svar på.¹⁰⁴

Jesus fra Nasaret blir da et menneske som han i mye større grad kan bruke til å relatere Gud til de fattige han lever blant. «Den historiske Jesus» som han mener å ha tilgang på blir den Jesus

101Læren om Jesu to naturer. Både fult ut menneskelig og fult ut guddommelig.

102Sobrino skriver: "Jesus Christ is a whole that, to put it for now in a simplified way, consists of a historical element (Jesus) and a transcendental element (Christ), and the most characteristic feature of faith as such is the acceptance of the transcendental element: that this Jesus is more than Jesus, that he is *the* Christ. (Sobrino 1993, 36)

103Som forklart ovenfor i oppgaven.

104Oppstandelsen virker ikke å være noe som opptar Sobrino, men han skriver I epilogen til *Jesus the Liberator*: «I hope, God willing, to continue with the history of Jesus in a second volume tracing this history from the faith unleashed by his resurrection down to the faith of our time.» (Sobrino 1993, 272)

som han møter ansikt til ansikt på korset. Denne Jesus er også den samme Jesus som i kirken bli proklamert som Guds sønn og Gud selv.¹⁰⁵ Jesus på korset som dør en helt menneskelig død grunnet de syndige strukturene på hans tid blir samtidig Guds død. Og det forteller Sobrino at Gud er en Gud som er på side med de fattige, de som lider og er undertrykt. Det er dermed gjennom Jesu kors at Sobrino, på anakronistisk vis, kan lese sin egen latinamerikanske kontekst inn i Palestina på Jesus tid. Jesus ble drept uskyldig og korshendelsen bli det ultimate eksemplet på urettferdig lidelse. Og denne urettferdige lidelse mener Sobrino å finne igjen hos sine samtidige venner i Latin-Amerika. Gud har altså, gjennom Jesus vist at han har et særskilt standpunkt for de fattige.¹⁰⁶

105Sobrino 1993, 233

106 «To these poor, Jesus showed undoubted partiality, so that what is now called the option for the poor can be said to start with him (though it goes back before him to the prophets, and indeed to God himself)» (Sobrino 1993, 81). Det som på spansk i frigjøringssteologien omtales som «opción por los pobres».

4 Vurdering av Sobrinos korsteologi

4.1 Fortsatt relevant verdensbilde?

Det verdensbildet som Sobrino har forfektet siden han begynte sin gjerning som frigjøringssteolog er ikke lenger relevant. Verden er ikke lenger delt i øst og vest, den er mye mer komplisert enn som så. Sobrino aksepterer tilsynelatende det enkle verdensbildet som hans nemesis USA forfektet under den kalde krigen. Dette gjør han som vi har sett ved å fortsette å bruke begrepene «Den første- og tredje verden» samt «Vesten». På denne måten opprettholder og sementerer han et verdenssyn han egentlig er i mot. Han virker ikke å være villig til å bruke sitt intellekt og sin kompetanse til å gå imot slike fordummende verdenssyn.

Det virker som om Sobrino, i sin konstruksjon er avhengig av å opprettholde et vestlig verdensbilde. Dette kan være fordi hans kritikk mot «Vesten» og «Den første verden» er hentet fra Marxist-leninistisk analyse som er konstruert for å kritisere «Vesten». Dermed vil ikke de analytiske verktøyene som Sobrino i stor grad benytter seg av være funksjonelle uten at de anvendes der de, historisk sett, er konstruert for å bli anvendt. Sobrino kunne gjort seg mer spiselig om han også hadde jobbet mot en sementering av disse begrepene og gått inn i hva som konstituerer grupper som «Vesten» og «Den første verden». Men jeg sitter igjen med et inntrykk om at det aldri har vært Sobrinos ønske å gjøre seg selv spiselig. Sobrinos konstruksjon og avstandstagen til «vesten» blir også svak i og med at han selv er «vestlig» og han og hans tradisjon (frigjøringssteologer) benytter seg av europeiske tenkere.¹⁰⁷ Dermed mister Sobrinos kritikk noe av sin brodd, siden den kritiserer «vestlig teologi» for å ikke være allmenn og adekvat for de korsfestede folkene. Når Sobrino selv ender opp med en teologi som er like sted -og kontekstbundet som den han kritiserer og som heller ikke fører til en allmenn teologi.

4.2 Kritiske innspill og personlig refleksjon

Sobrinos motiv for å konstruere sin korsteologi er vakker nok. Han tar (lidende) folks erfaringer på alvor og forsøker å møte disse erfaringene, ikke med tåkeprat, men med praksis og teologisk refleksjon. Den teologiske refleksjonen fører til at han sidestiller Jesus med de

¹⁰⁷ Hverken Marx eller de fleste andre tenkerne frigjøringssteologene baserte seg på kom som kjent fra Latin Amerika. Noe Moltmann smertelig understreker i sitt *Offner Brief an José Miguez Bonino* fra 1976.

lidende og gir dem en særskilt plass i teologien: en frelsende funksjon. Men har han spurt om hva de lidende vil ha?

En blick på den religiøse veksten i Latin Amerika i dag vil vise at de lidende heller velger en karismatisk herlighetsteologi fremfor frigjøringsteologien.¹⁰⁸ Men jeg merker selv at det Sobrino skriver treffer meg. Jeg er en del av vesten, og fra Sobrinos ståsted, er jeg en del av de syndige strukturene som påfører mennesker på hans kontinent, og andre steder, unødvendig og urettferdig lidelse. Vil det da bety: herlighetsteologi for «de undertrykte» og frigjøringsteologi for «undertrykkerne»? Noe av årsaken til at Sobrino treffer meg er at han snakker mitt (teologiens) språk. Det er kanskje også noe av problemet med Sobrinos korsteologi. I frigjøringsteologien ligger det en sterk kritikk av «undertrykkerne». Det er de som opprettholder strukturene og det er de som må handle, det er de som har makten. De lidende blir plassert i en offerrolle de vanskelig kan komme ut av. Ansvar for ens egen rettferdighet skyves over på beslutningstakere, makt-folk og strukturer. Det kan dermed paradoksalt nok ende med å være frigjørende for «undertrykkeren» om hun føler hun får endret strukturer, eller omdisponert sitt middelklassebudsjett slik at det kommer de «undertrykte» til gode.

Jeg mener også at det i et historisk perspektiv er problematisk å bruke *ett* lidelsesbegrep som skal dekke hele menneskeheten.¹⁰⁹ I et historisk perspektiv har mennesker levd under mye hardere vilkår i tidligere tider enn man lever i dag. Forskjellene har også vært mye større, lidelsen og døden mye mer omfattende og livsvilkårene mye hardere. Gir det da mening å snakke om å fjerne urettferdig lidelse? Det får meg videre til å lure på om frigjøringsteologien på sett og vis er en krampetrekning for å inkorporere humanistiske idealer i den kristne Gud.¹¹⁰

Fremtiden vil se annerledes ut og de som har kompetanse til å se inn i krystallkulen mener at fattigdom vil spre seg og at det ikke vil være forskjeller på kontinent og land som vil gjøre seg gjeldende, heller forskjeller innad i land. Dette åpner for nye muligheter når det gjelder å «leve blant de korsfestede folk» og den soteriologiske tilgangen som Sobrino mener det gir. Samtidig åpner det for store utfordringer hvor frigjøringsteologien kanskje kan bidra med konstruktive innspill.

108Løland 2006, 104

109Nå har jeg valgt å ikke gå inn på Sobrinos tanker om forsoning og gjenopprettelse også for de som allerede er døde. Men mitt poeng står seg forstst.

110Som jeg mener Inge Lønning gjennom sin lutherske korsteologi har gjort på en god måte.

5 Oppsummering

I denne oppgaven har jeg vist hvordan Sobrinos møte med den latinamerikanske konteksten førte til at han fikk behov for å skape en annen teologi enn den som hadde blitt overlevert ham. Både hans europeiske bakgrunn, og hans latinamerikanske kontekst bidro til et nytt bilde av verden og Gud. Jeg har lagt vekt på hvordan Sobrinos verdensbilde og hans kontekst legger premissene for hans teologi. Som et svar på sitt møte med de lidende i Latin- Amerika fortsatte han å jobbe med teologien innenfor det frigjøringsteologiske paradigmet og ble særlig inspirert av korsteologien og talen om «det korsfestede folk». Jeg har tatt for meg Sobrinos konstruksjon av korsteologien ved å dele den opp i de fire teologiske begrepene: synd, soteriologi, ekklesiologi og kristologi. Avslutningsvis har jeg kommet med noen kritiske innspill som har blitt frembrakt gjennom mitt arbeidet med Sobrino.

Litteraturliste

- Barash, David P. og Webel, Charles P 2002 *Peace and Conflict Studies*. Sage Publications Cadorette,
- Bauckham, Richard 2005 *Jürgen Moltmann* i *The modern Theologians* Ford, David F (Ed.) Blackwell Publishing
- Bonino, Jose Miguez 2009 *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Fortress Press
- Chopp, Rebecca S. 1986 *The Praxis of Suffering*. Orbis Books Maryknoll, New York
- Evangelisches Kirchenlexicon 2008 (engelsk utgave) Wm. B. Eerdmans Publishing Company
- Ferguson, Niall 2003 *Empire: How Britain Made the Modern World* Allen Lane/Penguin Press
- Galtung, Johan 1971 *A Structural Theory of Imperialism*. Journal of Peace Research 8.
Gjengitt i Barash, David P. *Approaches to Peace*. Oxford University Press 2000, 42-45
- Giblin, Legge og Snyder (Ed.) 1992 *Liberation Theology An Introductory Reader*. Orbis Books Maryknoll, New York
- Grele, Ronald J. 1991 *Envelopes of Sound The art of Oral History*. Praeger New York
- Hennelly, Alfred T (Ed.) 1990 *Liberation Theology: A documentary History*. Orbis Books Maryknoll, New York
- Hunter, Sir W.W 1871 *The Indian Musalmans: Are they bound in conscience to rebel against the Queen?* http://books.google.no/books/about/The_Indian_Musalmans.html?id=RUJAAAAMAAJ&redir_esc=y (lastet ned 07.06.13)
- Lange, Matthew, Mahoney, James & vom Hau, Matthias 2006 *Colonialism and Development: A Comparative Analysis of Spanish and British Colonies*. The University of Chicago <http://www.jamesmahoney.org/articles/Colonialism%20and%20Development.pdf> (lastet ned 09.06.13)

Løland, Ole Jakob 2006 *De undertryktes religion i Latin-Amerika Fra frigjøringssteologi til pinsevekkelse*. i *Kirke og Kultur* nr. 1 2006 Universitetsforlaget

Lønning, Inge 2000 *Gud*. Norsk oversettelse av «Gott» i *Theologische Realenzyklopädie*

Macquarrie, John 1990 *Jesus Christ in Modern Thought*. London and Philadelphia SCM Press and Trinity Press International

Moltmann, Jürgen 1974 *The crucified God* SMC PRESS (Kindle versjon)

Moltmann, Jürgen 1976 *Offner Brief an José Miguez Bonino*

Moltmann, Jürgen 1976 *The Way of Jesus Christ*. SMC PRESS

Moltmann, Jürgen 2000 *Experiences in Theology*. SCM PRESS, London

Nordstokke, Kjell 1990 *Vatikanet sørger for kontroll av frigjøringssteologien* i *Norsk tidsskrift for misjon* 1990. Universitetsforlaget

Sobrino, Jon 1994 *The Principle of Mercy*. Orbis Books Maryknoll, New York

Sobrino, Jon 1993 *Jesus the Liberator*. Orbis Books Maryknoll, New York

Sobrino, Jon og Ellacuría, Ignacio (Ed.) 1993 *Mysterium Liberationis*. Orbis Books Maryknoll, New York og Collinsdove A division of HarperCollingsPublishers

Sobrino, Jon *Reconciliation and Christianity: The Way to a Utopia* i *Concilium* 2003/5 *Reconciliation in a world of conflicts*. Ed. Susin, Luiz Carlos og Aquino, Maria Pilar. SMC Press 2003

Sobrino, Jon 2004 *Where is God? Earthquake, Terrorism, Barbary, and Hope*. Orbis Books Maryknoll, New York <http://maryknoll.easycgi.com/chapters/1-57075-566-3.pdf> (lastet ned 01.07.13)

Sobrino, Jon i *Getting the Poor Down from the Cross Christology of Liberation*. EATWOT 2007 <http://www.servicioskoinonia.org/LibrosDigitales/> (lastet ned 01.07.13)

Stålsett, Sturla J. 2003 *The crucified and the Crucified*. Peter Lang AG, European Academic Publishers, Berne

Stålsett, Sturla 2005 *Når de fattige blir pinsevenner. Frigjøringsteologien og protestantismens vekst i Latin-Amerika* i Norsk teologisk tidsskrift 96. Oslo: Universitetsforlaget

Troskongregasjonen 1984 *Instruction on certain aspects of the "Theology of liberation"*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1984_0806_theology-liberation_en.html (lastet ned 09.06.13)

Troskongregasjonen 1985 *Notification on the book «Church: Charism and Power» by Father Leonardo Boff O.F.M* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1985_0311_notif-boff_en.html (lastet ned 09.06.13)

Troskongregasjonen 1986 *Instruction on Christian freedom and Liberation*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1986_0322_freedom-liberation_en.html (lastet ned 09.06.13)

Troskongregasjonen 2006 *Notification on the works of Jon Sobrino*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2006_1126_notification-sobrino_en.html (lastet ned 09.06.13)

Troskongregasjonen 2006 *Explanatory Note on the Notification on the works of Father Jon Sobrino, SJ* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_2006_1126_notasobrino_en.html (lastet ned 09.06.13)

West, Gerald 1993 *Contextual Bible Study* Cluster Publications