



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Befrielse-teologin i Latinamerika och Afrika

Om Gustavo Gutiérrez och
Jean-Marc Ela teologi

Liberation theology in Latin America and Africa
On the theological works of Gustavo Gutiérrez and Jean-Marc Ela

Miguel Antonio Gómez Espinosa

Termin: HT 2014

Kurs: RKT 145 Teologi, Examensarbete för kandida-
texamen, 15 hp

Nivå: Kandidatuppsats

Handledare: Fil. dr. Andreas Nordlander

ABSTRACT

I have chosen to investigate the relationship between Latin American- and African Liberation Theologies. My purpose is to analyze, understand and compare the similarities and differences between the two. The bulk of the study addresses two Liberationists, Gustavo Gutiérrez from Latin America and Jean-Marc Ela from Africa, both of whom are considered by many to be the most important theologians on their continents. This is done with the aim of deepening the knowledge of other theologies which have also influenced present day theological thinking.

The questions I pose concern Liberation Theology in general, its background and its history. I will journey through Latin American and African church history in order to understand the contexts in which these two theologies have arisen. Context is very important in this paper, including aspects such as history, geography, culture and language.

Important documents that have been decisive for the growth of Liberation Theology will also be presented and analysed, namely documents from the Second Vatican Council and from the Bishop Conference in Medellin CELAM II. The relationship between Marxism and Liberation Theology, a controversial issue, will also be addressed.

Important and obvious questions concerning what characterizes the theologies of Gustavo Gutiérrez and Jean-marc Ela will be addressed along the way. I will describe, analyse and compare their respective theologies, and this will lead to the conclusions presented in the last chapter.

A hermeneutic method will accompany me on my journey. Alvesson and Sköldberg call this method a reconstruction between alethic hermeneutics and objectifying hermeneutics. Texts by a number of different theologians will be analysed. In addition to the aforementioned Gutiérrez and Jean-Marc Ela, I will take advantage of texts by theologians such as Juan José Tamayo, Deane William Ferm, Amanda Peralta and several others, as well as historians such as Douglas Jacobsen and José Uriel Patiño Franco.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

ABSTRACT	2
INNEHÅLLSFÖRTECKNING	3
1 INLEDNING	4
1.1 SYFTE.....	6
1.2 FRÅGESTÄLLNING	6
1.3 METOD.....	6
1.4 MATERIAL	8
1.5 STRUKTUR.....	8
1.6 FORSKNINGSÖVERSIKT	9
1.6.1 FORSKNING I SVERIGE.....	9
1.6.2 FORSKNING I AFRIKA.....	9
1.6.3 FORSKNING I LATINAMERIKA.....	10
1.7 AVGRÄNSNINGAR	10
1.8 FÖRKLARINGAR.....	11
2 BEFRIELSETEOLOGINS BAKGRUND	12
2.1 HISTORISK ÖVERSIKT	12
2.2 ANDRA VATIKANKONCILIET OCH MEDELLÍN KONFERENSEN	15
2.3 MARXISMEN OCH BEFRIELSETEOLOGIN	18
3 LATINAMERIKANSK BEFRIELSETEOLOGI	24
3.1 KYRKAN I LATINAMERIKA, EN HISTORISK ÖVERSIKT	24
3.2 GUSTAVO GUTIÉRREZ.....	27
4 AFRIKANSK BEFRIELSETEOLOGI	35
4.1 KYRKAN I AFRIKA, EN HISTORISK ÖVERSIKT.....	36
4.2 JEAN-MARC ELA	39
5 DISKUSSION OCH SLUTSATSER	45
5.1 RELATIONEN TILL KATOLSKA KYRKAN.....	45
5.2 ARKITEKTEN OCH BYGGMÄSTAREN	47
5.3 BEFRIELSENS KONTEXT	47
5.4 SLUTORD	50
6 BIBLIOGRAFI/KÄLLFÖRTECKNING	51
6.1 TRYCKTA KÄLLOR	51
6.2 TIDSKRIFTSARTIKEL	52
6.3 ELEKTRONISKA KÄLLOR	52

1 INLEDNING

”Jesu evangelium är ett befrielsebudskap och en befriande kraft”. Den här meningen sammanfattar vad befrielsesteologins kärna är. Det var inte en befrielsesteolog som skrev den här meningen utan den före detta påven Joseph Ratzinger, som, från kongregationen för tros läran, var en motståndare till befrielsesteologin.¹

Teologen Deane William Ferm säger att ”befrielsesteologin har varit en av de mest inflytelserika teologierna sedan mitten av 1960-talet”² och tillägger att man kan möta den mest i tredje världen.³ Befrielsesteologin kan i många fall skapa konflikter och många har ställt kritiska frågor gällande den här teologin. Några teologer ifrågasätter den som teologi, andra anser att dess relation till marxismen egentligen är ett stöd för ateism och våld. Det finns också de som undrar vad befrielsesteologin har att säga om Gud.

Ferm anser att befrielsesteologin har två huvudbeståndsdelar: ”För det första betonar den befrielse från alla former av mänskligt förtryck: socialt, ekonomiskt, politiskt, rasmässigt, sexuellt, miljömässigt och religiöst”. För det andra kännetecknas befrielsesteologin av kravet på att teologin måste vara inhemsk, eller i vidare termer att den måste vara beroende av sin kontextuella situation. Ferm exemplifierar och säger: ”Därför kan inte befrielsesteologi som kommer från Peru, till exempel, bara föras över till Sri Lanka eller Sydafrika”.⁴

Teologen Juan José Tamayo-Acosta skriver att historien och kulturen alltid spelar en viktig roll i skapandet av nya sätt att tänka, också i uppkomsten av befrielsesteologin. Andra Vatikankonsiliet bidrog inom Katolska kyrkan med de villkor som behövdes för att skapa nya sätt att tänka teologiskt. En ny teologi började därefter växa fram, men inte inom akademien eller klostret. Den teologin började växa fram inom själva församlingarna. Dessa församlingar var inte belägna i centrum av stora och rika städer. De var belägna i periferin. De var inte belägna i de klassiska och traditionella teologiska centra. De var belägna bland de breda grupperna, där det finns *icke-kunskap* och *icke-makt*, det vill säga de som inte har haft en teologisk akademisk utbildning och inte heller har den politiska eller religiösa makten.⁵

För inte så länge sedan var den enda erkända teologin inom många kyrkor den akademiska teologin, en teologi utarbetad av och för professionella teologer på universitetet eller

¹ Juan José Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación* (Spanien: Verbo Divino förlag, 2008) s. 7

² Deane William Ferm, *På de fattigas sida, Befrielsesteologier i Asien, Afrika och Latinamerika* (Göteborg: Lindelöws förlag, 1991) s. 17

³ Ferm förklarar användningen av termer ’tredje världen’ på följande sätt: ”Jag ska inte här ta upp frågan om uttrycket ’tredje världen’ är nedsättande. Jag använder det i dess sedvanliga bemärkelse: tredje världen avser Latinamerika, Afrika och de flesta delar av Asien”.

⁴ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 17

⁵ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 14

på olika religiösa seminarier. Det är klart att en bra utbildning är viktig i den teologiska uppgiften, påpekar Tamayo-Acosta. Men för befrielse-teologin är det också viktigt att ha en upplevelse av tro i gemenskap med andra, att vara närvarande i den historiska verklighet som folket lever i. Det är också viktigt att göra en samhällsvetenskaplig analys av verkligheten och att förverkliga en praxis som förvandlar den sociala verkligheten. En bra teologisk diskurs uppstår då, när man på ett bra sätt förenar teori och praxis. På det sättet är teologin tillgänglig för alla kristna, som vill ha en anledning till sin tro och sitt hopp.⁶

Det finns alltså inte bara en befrielse-teologi. Det finns flera befrielse-teologier som feministisk teologi, svart teologi, asiatisk teologi, afrikansk teologi och latinoamerikansk teologi. De liknar varandra på följande sätt: de växte fram i tredje världen eller bland förtryckta människor i de industrialiserade länderna. De har en kontextuell diskurs. De ser sig själva som en del av en befriandep Praxis, men samtidigt har var och en sin egen identitet. Dessa teologier vill visa att den västerländska teologin inte är universell, men inte heller den androcentriska diskursen. De vill också återupptäcka den historiska kraften hos de fattiga, och de vill i detta syfte omtolka bibeln och de teologiska traditionerna.⁷

På grund av att flera teologier har en kontextuell diskurs talar man idag om *kontextuell teologi*. Det var den teologiska utbildningsfonden (The theological education fund) i USA som år 1972 använde uttrycket för första gången. Kontextuell teologi är ett sätt att göra teologi som tar hänsyn till fyra aspekter: evangeliets kärna och budskap, det kristna folkets tradition, kulturen i en viss nation eller region och de olika sociala och kulturella förändringarna. Det kan handla om teknologiska förändringar eller kamp för rättvisa eller befrielse.⁸

Stephen B. Bevans påstår att alla teologier är kontextuella och tillägger att en teologi som inte är kontextuell är en falsk teologi. Bevans identifierar sex olika modeller för kontextuell teologi. Den antropologiska modellen som strävar efter att lyssna på kulturen. Översättningsmodellen som vill bevara kyrkans tradition och evangeliets budskap. Praxis-modell för vilket det primära är de sociala förändringarna och i synnerhet en kamp för rättvisa. Den syntetiska modellen som vill vara medlare mellan de tre föregående modellerna genom att hitta deras analogier. Den semiotiska modellen som vill lyssna på en kultur genom en semiotisk kulturell analys och den transcendentala modellen som inte centrerar sig på det teologiska in-

⁶ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 15

⁷ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 16

⁸ Stephan B. Bevans, *Models of contextual theology* (New York: Orbis books, 2002) eBook, loc. 758

nehållet, utan på den subjektiva äktheten inom teologi.⁹ Den teologin som Gustavo Gutiérrez har kallat för befrielse-teologin befinner sig idag inom den kontextuella teologin.

1.1 SYFTE

I ljuset av befrielse-teologins starka betoning på lokal förankring och konkret praxis blir frågan om dess kontextuella – dess geografiska, historiska, språkliga och kulturella – särarter intressant. I den här uppsatsen skall jag därför undersöka den latinamerikanska befrielse-teologin och den afrikanska befrielse-teologin för att försöka klargöra vilka som är deras likheter och olikheter och hur dessa kan förstås och förklaras. Detta gör jag genom att beskriva, analysera, tolka och jämföra olika befrielse-teologer med särskild tonvikt på två centrala teologer, Gustavo Gutiérrez från Peru i Latinamerika och Jean-Marc Ela från Kamerun i Afrika. Dessa är två av de mest representativa teologerna såväl i Latinamerika som i Afrika.

1.2 FRÅGESTÄLLNING

För att kunna uppnå mitt syfte har jag utgått från följande fråga:

Vilka skillnader finns mellan den afrikanska och den latinamerikanska befrielse-teologin och hur kan man förstå dessa?

För att svara på den frågan ska jag stödja mig på följande frågor:

1. Hur växer befrielse-teologin fram och vilka är dess bärande idéer?
2. Vad kännetecknar Gustavo Gutiérrez latinamerikanska befrielse-teologi?
3. Vad kännetecknar Jean-Marc Élas afrikanska befrielse-teologi?

1.3 METOD

Min uppsats är en textbaserad undersökning, en beskrivande litteraturstudie. Metoden som jag ska använda är en hermeneutisk metod. I min undersökning spelar kontexten i form av geografi, historia, kultur och språk en viktig roll.

Björn Vikström definierar hermeneutik med enkla ord som en reflektion över hur vi läser och tolkar.¹⁰ För att tolka en text behövs det en tolkningskompetens. Vikström ser i tolkningen ett sätt bevara texterna och förklara och tydliggöra deras funktion i en viss kontext. Det som är viktigt med hermeneutik enligt Vikström är tolkningsprocessen och hur läsaren kan förstå texterna. Det handlar om att ifrågasätta texterna och att inte se dem som den abso-

⁹ Bevens, *Models of contextual theology*, eBook, loc. 878, 900

¹⁰ Björn Vikström, *Den skapande läsaren. Hermeneutik och tolkningskompetens* (Malmö: Studentlitteratur, 2010) s. 7

luta sanningen.¹¹ Enligt Alvesson och Sköldberg handlar hermeneutiken om att ställa avslöjande frågor till texten vilket leder till förklaring och förståelse.¹²

Med tanke på att det kontextuella synsättet spelar en viktig roll inom befrielse-teologin, och därmed i min uppsats, vill jag lyfta fram det som Vikström säger i relation till det historiska och sociologiska perspektivet inom hermeneutiken. Han observerar att texter alltid speglar de tanke-sätt och värderingar som präglade den tid och den miljö författaren befann sig i. För det historiskt inriktade tolkningsperspektivet spelar komparativa, jämförande metoder därför en viktig roll.¹³ Min ambition med uppsatsen är just att jämföra två teologier och två teologer. I mitt arbete med texterna har jag därför försökt vara särskilt uppmärksam på kontextuella faktorer. Detta gäller naturligtvis inte bara andra författares situation. Vikström poängterar att alla tolkningar också är färgade enligt tolkarens kontext, miljö, historia, ideologi och sociala sammanhang.¹⁴ Därför kommer också min egen kontext att påverka min uppsats och de tolkningar jag gör. Jag kommer från Colombia i Latinamerika och är uppvuxen inom Katolska kyrkan. Jag vill poängtera att jag är medveten om att detta kan vara en begränsning, men jag strävar efter att så långt som möjligt läsa på texternas villkor.

Detta sätt att närma sig texter uttrycks i Alvesson och Sköldbergs idéer om vad de kallar en rekonstruktion av hermeneutisk tolkning. Den hermeneutiska processen måste kombinera den objektiverande och den aletiska eller existentiella hermeneutiken. Enligt den objektiverande hermeneutiken betonas skillnaden mellan forskaren som subjekt och det utforskade objektet. Med andra ord understryks objektiviteten i forskningen. Forskaren söker och vinner förståelse för något. Enligt den aletiska hermeneutiken, å andra sidan, är förståelse ett grundläggande existenssätt för varje person. Det finns alltid en relation mellan subjektet och objektet. Forskaren själv är också involverad i forskningsprocessen, vilket gör det avgörande att också vara medveten om forskarens plats i världen och hur detta influerar förståelsen av objektet. Den rekonstruktion som Alvesson och Sköldberg talar om är alltså en kombination mellan dessa två typer av hermeneutik. De kompletterar varandra.¹⁵

¹¹ Vikström, *Den skapande läsaren*, s. 10

¹² Alvesson och Sköldberg, *Tolkning och Reflektion*, s. 194

¹³ Vikström, *Den skapande läsaren*, s. 19

¹⁴ Vikström, *Den skapande läsaren*, s. 21

¹⁵ Alvesson och Sköldberg, *Tolkning och Reflektion*, s. 197 – 201

1.4 MATERIAL

I uppsatsen har jag använt flera olika böcker som jag ska beskriva här, det primära materialet samt något om de huvudsakliga sekundära källorna. Mycket av materialet som jag har använt är på spanska och allt är tyvärr inte översatt till engelska eller svenska.

Teología de la liberación, perspectivas (Befrielseologi, perspektiv) Gustavo Gutiérrez (1971). I boken gör Gutiérrez en analys om fattigdom utifrån ett bibliskt perspektiv och beskriver hur fattiga människor upplever sin tro. Boken ger också grunderna till den här teologin och dess former som idag används inom befrielseologin.

Para comprender la teología de la liberación (För att förstå befrielseologin) Juan José Tamayo-Acosta (1989). I boken ger Tamayo-Acosta en bred analys av befrielseologin, dess historia, grunder, utveckling, relation med andra teoretiska discipliner, men han visar också på olika konflikter som den här teologin har haft. I boken presenteras också olika befrielseologer som har varit aktiva och betydande.

Fe i liberación en Africa (Tro och befrielse i Afrika) Jean-Marc Ela (1990). I boken utarbetar Ela sitt perspektiv av befrielseologi i Afrika. Ela kallar den här teologin som *teologin under träden*, och han förklarar att den är en teologi som växer fram sida vid sida med de fattiga och marginaliserade personerna, långt borta från biblioteken och kyrkobyggnaderna.¹⁶

På de fattigas sida, befrielseologier i Asien, Afrika och Latinamerika av Deane William Ferm (1991). Den här boken är den första som presenterar befrielseologin på svenska. Den behandlar de olika befrielseologierna i Asien, Afrika och Latinamerika.

Teori och praktik i de fattigas universum. En idéhistorisk undersökning av latinamerikanska befrielseologi av Amanda Peralta (1995). Peralta analyserar i boken de ideologiska förändringar som befrielseologin har genomgått under de senaste trettio åren.

1.5 STRUKTUR

Uppsatsen är uppbyggd i fem delar. Efter detta inledande kapitel, där jag ägnar mig åt viktiga frågor, kommer jag till kapitel två där jag ger en allmän bild, en bakgrund till befrielseologin, följd av en historisk översikt som visar sammanhangen där befrielseologin växte fram. Sedan presenterar jag två viktiga händelser som har varit avgörande för befrielseologins uppkomst, nämligen Andra Vatikankonciliet och Medellínkonferensen. Kapitlet slutar med en diskussion om den centrala relationen mellan marxismen och befrielseologin. Därefter kommer de två viktigaste kapitlen. Kapitel tre behandlar den latinamerikanska befrielseologin och kapitel fyra den afrikanska befrielseologin. Båda kapitlen har en historisk översikt

¹⁶ Jean-Marc Ela, *El grito del hombre africano* (Navarra: Verbo Divino, 1998) s. 10

där jag presenterar den kontext där såväl latinamerikanska som afrikanska befrielse-teologier växte fram, inklusive hur kyrkan ser ut på de två kontinenterna. Efter det presenterar jag de två teologer som är tyngdpunkten i min uppsats, nämligen Gustavo Gutiérrez från Latinamerika och Jean-Marc Ela från Afrika. Jag har valt att göra en presentation av teologerna var för sig innan jag, i kapitel fem, avslutar med en diskussion, jämförelse och konklusioner.

1.6 FORSKNINGSÖVERSIKT

Jag har ställt följande fråga i min frågeställning: Vilka skillnader finns mellan den afrikanska och den latinamerikanska befrielse-teologin och hur kan man förstå dessa? Efter en undersökning som jag har gjort, kan jag påstå att det inte finns forskning som besvarar just den här frågan jag ställer. Det finns inte heller forskning där man jämför Gustavo Gutiérrez och Jean-Marc Elas teologier.

Jag fokuserar här på den forskning som finns om befrielse-teologin och de två teologer som är tyngdpunkten i min uppsats, nämligen Gustavo Gutiérrez och Jean-Marc Ela. Som jag har nämnt ovan är befrielse-teologi ett brett ämne. Det är därför svårt att få en enkel översikt-bild över ämnet. Jag ska nämna några forskare som har arbetat med befrielse-teologi såväl i Sverige, Latinamerika som i Afrika. Jag avslutar med en organisation som är representativ inom området.¹⁷

1.6.1 FORSKNING I SVERIGE

Borelius, Ulf, *Källkritik och befrielse-teologi: ett bidrag till forskningen kring befrielse-teologins uppkomst* (2005). Borelius har skrivit en avhandling om befrielse-teologins uppkomst.

Kristenson, Olle, *Pastor in the Shadow of Violence* (2009). Avhandlingen handlar om Gutiérrez liv som teolog i Peru på 1980- och 90-talet.

1.6.2 FORSKNING I AFRIKA

Tutu, Desmond, *Kampen för Sydafrikas befrielse 1976 - 1994* (1995). Boken är ett historiskt dokument om Sydafrikas kamp mot apartheidpolitiken.

Gibbs, Philip, *The World in the Third World, Divine Revelation in the Theology of Jean-Marc Ela, Aloysius Pieris and Gustavo Gutiérrez* (1996). Gibbs studerar betydelsen av Guds uppenbarelse genom de tre teologerna.

¹⁷ En kandidatuppsats som behandlar ämnet är Berith Westh Emanuelsson, *Latinamerikansk befrielse-teologi i fem läroböcker* (2014) Karlstads Universitet.

Gobbo, Wilbert, *Theologies Contextuelles: Theologie de liberation & Theologie feministe* (2013). Gobbo studerar och analyserar i boken kontextuella teologier som befrielsesteologin och feministsteologin.

Melibi, Cyprien. Idag skriver Melibi på en doktors-avhandling om Jean-Marc Ela och hans befrielsesteologi som ännu inte är publicerad (2014).

1.6.3 FORSKNING I LATINAMERIKA

Míguez Bonino, José, *La théologie protestante latine-américaine aujourd'hui. Eglise, monde et théologie en Amérique Latine* (1969). Míguez Bonino gör en analys av den latinamerikanska teologin inom protestantiska kyrkor.

Alves Rubén A. *Cristianismo, ¿opio o liberación?* (1973) Alves analyserar i boken kristendomen ur ett befrielsesteologiskt perspektiv.

Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de liberación. Ensayos teológicos desde la América dependiente* (1973). Assmann förklarar i boken vad det innebär att göra en teologisk reflektion utifrån den beroendesituation som finns i Latinamerika.

Ellacuría, Ignacio, *Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984). Ellacuría gör en analys av Troskongregationens text utifrån vissa aspekter av befrielsesteologin.

Boff, Leonardo, *Cómo hacer teología de la liberación* (1986). I boken ger Boff ett globalt perspektiv av befrielsesteologin.

Det finns också olika organisationer som jobbar för att utveckla befrielsesteologin. En av dem är EATWOT (Ecumenical Association of Third-World Theologians). Organisationen beskriver sig som en förening av män och kvinnor engagerad inom kampen för befrielse av tredje världens folk, genom att främja nya modeller av teologin för en religiös pluralism, social rättvisa och fred.¹⁸

1.7 AVGRÄNSNINGAR

Befrielsesteologin är ett mycket brett ämne. Det omfattar inte bara en teologi, utan när man talar om befrielsesteologin menar man mer än en teologi. Därför har jag valt att begränsa min uppsats till befrielsesteologi i Latinamerika och Afrika och jämföra och analysera de två, även om det också finns befrielsesteologi i Asien, USA, Europa och man kan väl säga i hela världen.

¹⁸ Man kan besöka deras hemsida för en mer detaljerad beskrivning:
<http://www.eatwot-tw.org/Who%20We%20Are.html>

Eftersom denna avgränsning fortfarande innebär ett alltför stort forskningsområde har jag begränsat min undersökning ännu mer och ska koncentrera mig på två teologer, Gustavo Gutiérrez från Latinamerika och Jan-Marc Ela från Afrika. Det finns ett stort antal teologer som idag arbetar med befrielsesteologi, men dessa två teologer är för många de mest representativa såväl i Latinamerika som i Afrika. Det är också viktigt att poängtera att de två teologerna är katolska präster, vilket innebär ytterligare en avgränsning. Min undersökning ska hålla sig inom ramarna för den Katolska kyrkans teologi. Jag har också gjort en begränsning på historisk nivå. Jag har inte undersökt befrielsesteologins utveckling, utan jag fokuserar på dess uppkomst och de första åren där den teologin utformades.

1.8 FÖRKLARINGAR

Det är viktigt att förklara att jag benämner kyrkosamfund och andra kyrkoorganisationer med stor bokstav som till exempel Katolska kyrkan om inget annat anges.

Alla bibelcitater är hämtade från Bibel2000 om inget annat anges.

Jag använder begreppet 'tredje världen'. Ferm förklarar användningen av termen på följande sätt: "Jag ska inte här ta upp frågan om uttrycket 'tredje världen' är nedsättande. Jag använder det i dess sedvanliga bemärkelse: tredje världen avser Latinamerika, Afrika och de flesta delar av Asien".¹⁹

Alla översättningar från spanska är mina egna om inget annat anges.

Alla kursiveringar förutom de som formalia kräver är mina egna om inget annat anges.

¹⁹ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 19

2 BEFRIELSETEOLOGINS BAKGRUND

Det är svårt att förstå vad befrielseologi är om vi inte på förhand analyserar den historiska kontexten där den här teologin har utvecklats och växt fram. Jag ska därför börja med en kort historisk översikt, som kan hjälpa oss att förstå dess uppkomst och utveckling. I den här historiska översikten ska jag ta hjälp av Juan José Tamayo-Acosta, Deane William Ferm och Amanda Peralta.

2.1 HISTORISK ÖVERSIKT

Under mer än fyra århundraden har den Katolska kyrkan spelat en dominerande roll i Latinamerikansk historia. Det var spanjorerna och portugiserna som förkunnade evangeliet i den centrala och södra delen av den amerikanska kontinenten.

Tamayo-Acosta skriver att många av de som studerar befrielseologi ofta hänvisar till några latinamerikanska missionärer och biskopar från 1500-talet som de ser som pionjärer för en befriande evangelisation i Central- och Sydamerika och inte minst som pionjärer för befrielseologins uppkomst. Amanda Peralta säger att ”befrielseologerna ser vissa av de första kristna förkunnarna i Latinamerika som sina egna föregångare”.²⁰ Dessa pionjärer talade inte direkt under sin tid om befrielseologi, men deras handlingar var ett viktigt frö som befrielseologer har använt under senare tid. Jag nämner här bara de mest inflytelserika missionärerna och jag kommer att beskriva deras bidrag under rubriken 3 kyrkan i Latinamerika en historisk översikt. De missionärerna var Antonio Montesinos, Antonio Valdivieso och Bartolomé de las Casas.²¹

Ferm skriver att ”från 1930 till 1960 upplevde den Katolska kyrkan en teologisk och liturgisk väckelse som framför allt koncentrerades till de religiösa ordnarna och seminarierna”.²² Den väckelsen var avgörande för den allmänna latinamerikanska biskopskonferensen (CELAM I), som ägde rum i Rio de Janeiro år 1955. Påven Pius XII deltog i konferensen. Många frågor togs upp i konferensen, som till exempel vilken roll kyrkan skulle spela i den moderna världen. Kardinalen Adeodato Piazza hänvisade till Jesu första predikan. Med den ville han definiera kyrkans verkliga uppdrag: ”Herrens ande är över mig, ty han har smort mig till att frambära ett glädjebud till de fattiga” (Luk. 4:18). Det var antagligen en bebådelse om befrielseologins ankomst, menar Ferm.²³

²⁰ Amanda Peralta, *Teori och Praktik i de fattigas universum. En idéhistorisk undersökning av latinamerikansk befrielseologi* (Uddevalla: Daidalos förlag 1995) s. 23

²¹ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 25

²² Ferm, På *de fattigas sida*, s. 27

²³ Ferm, På *de fattigas sida*, s. 27

Det vi idag kallar befrielseologi uppkom i Latinamerika på 1960-talet. Latinamerika är en kontinent med en betydande majoritet fattiga människor, och där finns framförallt kristna katoliker. Uppkomsten av befrielseologin är inte en isolerad händelse, utan växer fram inom tredje världens kontext och i direkt koppling till de folkliga befrielseörelserna i hela Sydamerika. Många kristna i Latinamerika var involverade i befrielseörelserna.

Tredje världens uppvaknande präglade då den kontext där befrielseologin uppkom. Med tredje världens inbrytning menas den tid när det latinamerikanska folket börjar bli medveten om sin situation som ett beroende folk, när det gäller ekonomi, politik, teknologi och även religion. På 1950-talet börjar Latinamerika att vakna. Folket upptäckte då att underutveckling inte är en obligatorisk fas i processen för att nå utveckling.

Bakgrunden till situationen finner vi i två viktiga filosofiska och politiska företeelser som ägde rum under 1700- och 1800-talet i Europa och mycket senare i Latinamerika. Juan José Tamayo-Acosta kallar dem för ”de två upplysningarna”.²⁴ De två upplysningarna spelade en viktig roll i utvecklingsprocessen mot ett modernare samhälle, men utvecklingen ägde bara rum på den gamla kontinenten och inte i hela världen.

Den första upplysningens viktigaste idé var tron på människans förnuft. Filosoferna påstod att alla människor kan tänka själva och man behöver inte tro på det som makthavaren eller andra auktoriteter säger, inte heller på det som olika kyrkor lär ut och det som prästerna predikar. En annan viktig tanke var jämlikhetens betydelse i utvecklingen av samhället. Framför allt har upplysningen präglats av rationalismen.

Den andra upplysningen, enligt Tamayo-Acosta, ägde rum på 1800-talet med socialismens och marxismens uppkomst. Dessa ismer ville förändra produktionsförhållandena. De hade som högsta prioritet att befria samhället och individerna från det som de ansåg vara förtryckande, d.v.s. det kapitalistiska systemet.

Dessa upplysningar har spelat en viktig roll i världens historia, men de har inte ägt rum under samma epok i hela världen. När upplysningarna ägde rum i Europa, levde den tredje världen under en period av förtryck. Inte ens självständigheten från Europa kunde göra Latinamerika fritt från kolonialmakten. Det var först under 1900-talets andra hälft som latinamerikanerna vaknade och blev medvetna om sin egen situation. De fattiga började se sig själva som huvudpersoner i sin egen historia, och de började också bekämpa förtrycket och all kolonialmakt. Många organiserade sig i de så kallade folkliga befrielseörelserna.²⁵

²⁴ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 30

²⁵ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 30 – 31

Regeringarna i Latinamerika å sin sida hade gått en annan väg. De hade en blind tro på utvecklingsidealen (desarrollismo eller på engelska Structuralist economics²⁶). Gibellini Rosino skriver att en förändring började 1964 – en *epistemologisk bristning* – inom samhällsvetenskapen i Latinamerika: genom att se underutveckling på ett nytt sätt skapades den så kallade beroendeteorin som en kritik av utvecklingsteori (desarrollismo). Latinamerika var inte bara sent i sin ekonomiska utveckling; kontinenten kunde inte heller gå från sin försenade utveckling till industrialism genom att få olika bistånd från de industrialiserade länderna. Latinamerikas problem, säger Rosino, var huvudsakligen att det befann sig i en strukturell obalans. Underutveckling är industrialismens biprodukt. Underutvecklade länder befinner sig i ett beroendetilstånd och inte i en ömsesidig relation med de industrialiserade länderna.²⁷

Flera länder i Latinamerika tillämpade emellertid utvecklingsteorin (desarrollismo) som ekonomisk politik i sitt eget land. De förväntade sig att motverka underutveckling och alla ekonomiska brister som fanns i deras länder genom industrialiseringen. De hade som mål att bli ekonomiskt självständiga. För att kunna nå det målet anhöll dessa länder om utländskt privat kapital, eftersom de inte hade tillräckligt eget kapital. Länder som till exempel Brasilien och Argentina lyckades skaffa sig betydande utländska privata investeringar med stor framgång och på en nivå som inte hade setts tidigare. Biltillverkare, elindustrier, kemifabriker, exploatering av oljeresurser och mycket annat etablerades i flera länder i Latinamerika. Konsekvenserna av denna ekonomiska politik var att utländskt privat kapital kom in i den interna produktionsstrukturen vilket medförde att dessa länder fick gigantiska utlandsskulder.²⁸

Regeringarna i Latinamerika hade inriktat sig helt och hållet på att modernisera sina länder genom att följa den modell som de industrialiserade länderna hade följt. Ignacio Ellacuría skriver att ”de antar, utan någon diskussion, att skillnaden mellan underutveckling och utveckling inte var kärnan utan graden. För att gå vidare ett steg i utvecklingen behövs inte en revolution utan det behövs en evolution”.²⁹

Tamayo-Acosta påpekar att denna politik misslyckades, eftersom det som politikerna i Latinamerika gjorde var att applicera utvecklingsteorin (desarrollismo), det vill säga den ekonomiska politiken från de industrialiserade länderna, utan någon modifikation, till underutvecklade länder. Konsekvenserna blev i stället då ökad inflation, arbetslöshet, undernäring,

²⁶ Armando di Filippo utvecklar begreppet: Structuralist economics i boken *Latin America Structuralism and Economic Theory*. Se elektronisk version:

<http://muse.jhu.edu/journals/lar/summary/v040/40.3love.html> Access 2014-03-18

²⁷ Gibellini Rosino, *La teología del siglo XX* (Santander: Sal Terrae förlag 1993) s. 376

²⁸ Neiro Tello och Juan Carlos Kreimer, *Diccionario de los movimientos del siglo XX* (Longseller: Zigzag, 2003)

²⁹ Ignacio Ellacuría, *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo* (Concilium Förlag, 1977) s. 286. (Min egen översättning)

analfabetism och fattigdom för en majoritet, rikedom i några få händer, interna konflikter, massinvandring till städerna och en mängd andra problem.

Som jag har nämnt ovan fanns en annan teori som är sammankopplad med utvecklings-teorin, den s.k. beroendeteorin. Den avser att avslöja imperialismen och dess förtryckarkarakter i de 'underutvecklade länderna'. Den här teorin menar att det var tillväxten i industriländerna, den framväxande kapitalismen, som resulterade i tredje världens fattigdom, främst genom utsugning av naturresurser. Denna utsugning är något som har pågått sedan 1500-talet. Kapitalismen, som vi känner den idag, uppstod då. Det var detta som ändrade tredje världens struktur, och den processen pågår än idag. Tredje världen producerar exportvaror till de rika länderna, utan att få ta del av vinsten. Underutvecklingen syns då som en form av beroende. Så småningom antogs beroendeteorin inom flera olika grupperingar i Latinamerika och det växer fram ett nytt koncept, nämligen befrielse.

En viktig faktor i befrielsesteologins framväxt och tillväxt var att många kristna var närvarande i befrielseprocessen bland dessa grupper. Kristna antog denna befrielseideologi utan att lämna sin religiösa erfarenhet, utan att gå in i en sekulariseringsprocess, så som har hänt i andra delar av världen. Kristna människor i Latinamerika införlivade istället på ett kreativt sätt sitt trosliv i kampen för befrielse. I många fall hände det då att denna kamp för befrielse, denna praxis, uppkom ur folkets tro och möte med evangelium. Det var ett betydande antal kristna i Latinamerika som antog det här befrielseprojektet.³⁰

2.2 ANDRA VATIKANKONCILIET OCH MEDELLÍNKKONFERENSEN

Tamayo-Acosta anser att Andra Vatikankonciliet (1962-1965) är, otvivelaktigt, en av de viktigaste historiska händelserna på 1900-talet, inte bara inom en religiös sfär, utan också inom politiken och kulturen. Med Andra Vatikankonciliet gör Katolska kyrkan en kollektiv reflexion, en djup och kritisk översyn över det som har hänt med kyrkan i det förflutna, och kyrkan funderar också vilken plats den Katolska kyrkan har i världen. Andra Vatikankonciliet representerar den Katolska kyrkans positiva reaktion på den moderna världens utmaningar.³¹ Dean W. Ferm säger att "Andra Vatikankonciliet och Medellínkonferensen (CELAM II) var två större händelser som på 1960-talet skakade den Katolska kyrkan i Latinamerika i grunden".³² Jag ska i det här avsnittet granska dessa händelser och visa på deras effekt i Latinamerika, hur såväl Andra Vatikankonciliet som Medellínkonferensen har satt sin prägel på befrielsesteologins utveckling.

³⁰ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 33 – 35.

³¹ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 36

³² Ferm, *På de fattigas sida*, s. 27 – 28

Det var påven Johannes XXIII som sammankallade konciliet år 1962. Efter hans död 1963 tog påven Paulus VI vid konciliet där hans företrädare hade slutat. Tamayo-Acosta framhäver att det är viktigt att observera att konciliet rörde sig i ett europeiskt perspektiv. Dess teologi var en spegel av den teologi som växte fram i Europa efter andra världskriget, en teologi som talade till den moderna och upplysta människan som tillhörde ett tekniskt, vetenskapligt och avancerat samhälle. Men det är också viktigt att observera, säger Tamayo-Acosta, att det var kyrkan i Latinamerika som mest utvecklade konciliet, med mycket klarhet och fasthet. Det var inte bara prästerna och biskoparna som tog emot konciliet, det var också hela kyrkan i Latinamerika. Andra Vatikankonciliet teologi kom till Latinamerika vid ett lägligt tillfälle, eftersom sekulariseringen inte hade börjat utbreda sig. I Europa hade sekulariseringsprocessen redan börjat, medan det i Latinamerika fortfarande fanns ett folk som litade på kyrkan.³³

Ferm understryker betydelsen av Andra Vatikankonciliet dokument. Av största vikt är *Gaudium et spes* (1965). Ferm säger att *Gaudium et spes* ”starkt betonar det speciella ansvar kristna har gentemot *de fattiga och alla de som lider*”.³⁴ Detta dokument understryker problemet med den växande klyftan mellan rika och fattiga, liksom den universella plikten ”att räkna och sörja för de sociala behoven som något av det viktigaste för den moderna människan”.³⁵

Gaudium et Spes öppnas med en programmatisk text i detta hänseende: ”Fröjder och förhoppningar, sorger och bekymmer för människor i vår tid, i synnerhet för de fattiga och lidande, är fröjder och förhoppningar, sorger och bekymmer för Kristi lärjungar. Det finns inte något genuin mänskligt som inte kan ge ett eko i deras hjärtan”.³⁶

På 1960-talet började alltså en ny period för kyrkan i Latinamerika. Den nya perioden karakteriseras av protester mot de dominerande strukturerna i samhället, opposition mot de privilegierade men också med ett växande intresse för de fattiga. Ferm tillägger ”det var i denna atmosfär som befrielse-teologin föddes”.³⁷

Som jag nämnde ovan var den andra stora händelsen på 1960-talet det latinamerikanska biskopsmötets generalkonferens. Konferensen ägde rum i Medellín, Colombia, 1968.³⁸ Den här biskopskonferensen CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana) skapades som en

³³ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 37

³⁴ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 28

³⁵ *Kyrkan i världen i dag: Gaudium et Spes, Andra Vatikankonciliet pastoralkonstitution* (Uppsala: Katolsk informationstjänst 1968) s. 17

³⁶ *Constitución pastoral: Gaudium et spes, documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones.* (Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1970) s. 178. (Min egen översättning)

³⁷ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 33

³⁸ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 33

inomkyrklig organisation för biskoparna i Latinamerika i Mar del Plata, Argentina 1956. Första mötet var i Mar del Plata 1966 (CELAM I) och det andra i Medellín. Det andra mötet (CELAM II) har hittills varit det viktigaste. Efter Medellín kom ytterligare två möten, ett i Puebla, Mexiko, 1979 (CELAM III) och ett i Santo Domingo, Dominikanska Republiken, 1992 (CELAM IV).³⁹ Deane W. Ferm skriver: ”Vad Medellínkonferensen framför allt gjorde var att rikta uppmärksamheten på den latinamerikanska situationen, i synnerhet den genomgripande mänskliga orättvisan och förtrycket. Frågan var: Vad har Gud att säga om allt detta lidande, och vad borde kyrkan som Guds representant göra åt det?”.⁴⁰ Peralta tillägger att begreppet *Befrielse* var mycket aktuell under Medellínkonferensen. Biskoparna menade att besegra *det institutionaliserade våldet* i det här sammanhanget är det samma som att befria sig från synden; det blir då en äkta frälsningshandling.⁴¹ *La opción preferencial por los pobres* (kyrkans *preferensval* för de fattiga), som uttrycker grunden för befrielseteologin, infördes också på Medellínkonferensens dokument.⁴²

Tamayo-Acosta framhäver att de latinamerikanska biskoparna började med att konstatera hur fattigdomen är produkten av en social orättvisa i Latinamerika. Biskoparna särskiljer tre olika nivåer av fattigdom. Den första nivån är fattigdom som brist på ekonomiska tillgångar. Den andra nivån är fattigdom som andlig fattigdom i ett evangeliskt perspektiv, d.v.s. en öppen attityd och tillgänglighet till Gud. Den tredje nivån är fattigdom som självvalt åtagande. Det åtagandet har en kristologisk grund. Jesus väljer frivilligt att leva som fattig för att han älskar de fattiga. Det är detta som kallas *preferensval för de fattiga*. Det här valet har två dimensioner: evangelisation och solidaritet, evangelisation av de fattiga och solidaritet med de förtryckta.⁴³

”Medellínkonferensen är befrielseteologins vagga”,⁴⁴ säger Ferm. På den konferensen deklarerades tydligt att kyrkan bör ”ställa sig på de fattigas sida”.⁴⁵ Det är det utmärkande draget för befrielseteologin. Det betyder inte att Medellínkonferensen är ett befrielseteologiskt dokument, eftersom såväl förespråkare och motståndare kan hitta avsnitt i dokumentet som stöder deras egna synpunkter. Ferm tillägger: ”dokumenten är också mycket mer imponerande när det gäller att analysera förhållanden än att föreslå lösningar”.⁴⁶

³⁹ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 65

⁴⁰ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 33

⁴¹ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 65

⁴² Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 66

⁴³ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 40

⁴⁴ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 34

⁴⁵ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 34

⁴⁶ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 34

Peralta skriver att ”med Medellín-dokumentet 1968 revolutionerades den katolska latinamerikanska hierarkin och den tidigare förtryckande kyrkliga apparaten rasade samman”.⁴⁷ Visserligen ville inte alla biskoparna tillämpa Medellín-besluten i sina egna stift. I vissa stift var det mycket motstånd mot konferensen, medan det i andra stift inte alls fanns något motstånd. Många tyckte att konferensen var en kommunistisk infiltration av kyrkan och de anklagade påven Paulus VI för att han hade förstört Pius XII:s verk. Kyrkan i Latinamerika var nu en kommunistisk kyrka, hävdade många.⁴⁸

”Några månader före Medellín-konferensen hade begreppet *Teología de la liberación* (Befrielse-teologin) sett dagens ljus för första gången, i ett föredrag som Gustavo Gutiérrez höll i Chimbote, Peru”⁴⁹, säger Peralta. Titeln på föredraget var *Hacia una teología de la liberación* (På väg till en befrielse-teologi). Gutiérrez hjälpte också till med att skriva dokumenten till Medellín-konferensen. Efter det spred sig befrielse-teologiska idéer väldigt snabbt under perioden mellan 1970 och 1973, och flera viktiga texter gavs ut.⁵⁰

1979 kom Pueblakonferensen. Puebla fortsatte med samma riktning som Medellín, men med ett stort motstånd från de mest konservativa biskoparna. Trots allt motstånd behöll Puebla-dokumentet Medellín-dokumentet inriktning, ett preferensval för de fattiga. För Puebla betydde ett preferensval för de fattiga att etablera ett mänskligt och värdigt samhälle, att främja och försvara de mänskliga rättigheterna för de fattiga, att visa solidaritet med de fattiga och förtryckta, där solidaritet inte betyder paternalism.⁵¹

Peralta skriver att ”under perioden mellan Medellín och Puebla etablerades befrielse-teologin i sin definitiva form som ett radikalt alternativ inom den latinamerikanska kyrkan – även inom hierarkin – och i de latinamerikanska samhällena. Under förberedelserna till Pueblamötet producerade de olika biskopsförsamlingarna åtskilliga dokument om de egna ländernas sociala, politiska och ekonomiska situation och om kyrkans arbete för att bidra till förändring i Medellínns anda”.⁵²

2.3 MARXISMEN OCH BEFRIELSE-TEOLOGIN

Jag ska här analysera vilken roll marxismen spelar inom befrielse-teologin, eftersom det är en central och ständigt återkommande fråga. Juan José Tamayo-Acosta poängterar att för att kunna förstå marxismens funktion, är det också särskilt viktigt att analysera samhällsveten-

⁴⁷ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 66

⁴⁸ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 67

⁴⁹ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 69

⁵⁰ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 69

⁵¹ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 41

⁵² Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 67 – 68

skapens uppgift inom den latinamerikanska teologin. Samhällsvetenskapen och särskilt sociologin spelar en relevant och betydelsefull roll för hur man gör teologi i Latinamerika.

Andra Vatikankonciliet introducerade den sociologiska analysen redan i pastoralkonstitutionen om kyrkan i den moderna världen idag (*Gaudium et spes*), och rekommenderade dess användning när man gör teologi. Från och med den rekommendationen har samhällsvetenskapen använts inom den katolska teologiska reflexionen. Det finns ingen tvekan om att befrielse-teologin och de latinamerikanska biskoparna med sina konferenser Medellín (1968) och Puebla (1979) har varit de två kyrkliga instanser som har uppmärksammat samhällsvetenskapen mest. Idag kan man inte göra teologi utan att använda samhällsvetenskapen som stöd för sin reflexion, skriver Tamayo-Acosta.⁵³

Tamayo-Acosta betonar också att de latinamerikanska teologerna börjar med sin egen motivation, för att använda en socio-analytisk medling inom teologin. Den socio-analytiska medlingen har som funktion att förklara de materiella levnadsförhållandena. Teologerna säger att tron i varje människa växer inom ett konkret historiskt sammanhang. Därför är det relevant att studera de villkor under vilka människor lever. Sådana studier är inte något som man kan göra lite vid sidan av, utan de är en viktig del inom den teologiska uppgiften. I Latinamerikas fall är det angeläget att ha en korrekt tolkning av situationen där, och därför behöver man använda samhällsvetenskapen som hjälp för att kunna förstå händelserna. Den sociologiska medlingen har som funktion att studera, analysera och förklara de materiella existensbetingelserna. Verkligheten är inte jämn och slät, och inte heller genomskinlig, utan verkligheten är komplex med många interna och externa lager. I verkligheten medverkar också många olika dolda mekanismer. Samhällsvetenskapens funktion är att avslöja sådana mekanismer.⁵⁴

Befrielse-teologerna är medvetna om att det inte räcker antingen med att referera till den historiska praxisen, eller med att bara titta på evangeliet. De vet att både den historiska praxisen och evangeliet är betydelsefulla i deras teologiska projekt. Tamayo-Acosta förklarar att om man refererar bara till den historiska praxisen leder det till en själlös aktivism och när man refererar bara till evangeliet, en bokstavlig tolkning av det, finns det en risk att landa i en fundamentalistisk naivitet.⁵⁵

Tamayo-Acosta säger att det inte finns något som distanserar sig mer från den radikala troshistorien än att leva denna tro utanför det sociala, ekonomiska politiska och kulturella sammanhanget. Det är avgörande att definiera den latinamerikanska verkligheten med speci-

⁵³ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 71

⁵⁴ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 72

⁵⁵ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 72

fika sociologiska termer som *medvetandegöra*, *imperialism*, *internationell marknad*, *monopol*, *samhällsklass*, *utveckling*, *oligarki*, etc. Samhällsvetenskapen avslöjar verkligheten, den latinamerikanska verkligheten. Därför är det så viktigt med den socio-analytiska medlingen inom trons teologiska diskurs. Samhällsvetenskapen är en del av den teologiska resans rutt och detta är avgörande för den latinamerikanska teologin.⁵⁶

Under den här punkten, när vi har gått igenom samhällsvetenskapens funktion, kan jag, med Tamayo-Acostas hjälp, analysera vilken roll marxismen spelar inom befrielse-teologin. Tamayo-Acosta noterar att det här är en komplex och kontroversiell punkt, framförallt bland befrielse-teologins motståndare.

Det är viktigt att påpeka, skriver Tamayo-Acosta, att alla latinamerikanska befrielse-teologer är överens om att marxismen inte utgör ett problem inom befrielse-teologin. Ingen av de teologerna anser att det är en kontroversiell faktor att anta vissa element av den marxistiska analysen för att göra teologi. Den chilenske teologen Pablo Richard Guzman förklarar att relationen mellan marxismen och befrielse-teologin är en metodologisk faktor. Det är ett sätt att göra teologi. Marxismen är en sociologisk medling inom den teologiska reflektionen.⁵⁷ Tamayo-Acosta tillägger att teologerna själva binder sig inte vid marxismen, utan bara vid behovet av sociologisk analys i allmänhet. Utgångspunkten i befrielse-teologin är den historiska verkligheten, den strukturella orättvisa situationen som Latinamerika upplever.⁵⁸

Tamayo-Acosta påpekar att marxismen inom teologin har utan tvekan tillfört en social och ekonomisk analys och samhällsvetenskapen har inkorporerat ganska många element från den marxistiska analysen i sin undersökning. Det betyder inte att marxistisk analys och samhällsvetenskap är en och samma sak. Den marxistiska analysen inom befrielse-teologin är relevant så länge samhällsvetenskapen använder den. Den marxistiska analysen är inbyggd i den användning som befrielse-teologin gör av samhällsvetenskapen. Man kan säga att befrielse-teologin använder marxismen på ett instrumentellt sätt. Marxismen blir då ett teoretiskt element, men inte det enda, som befrielse-teologin använder.⁵⁹ Gustavo Gutiérrez framhåller att den användning som befrielse-teologer gör av samhällsvetenskapen och marxismen är inramad inom en historisk process, där politisk praxis och teologi möts. Det är ett möte mellan en troende kristenhet och en befrielsepolitisk praxis.⁶⁰

⁵⁶ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 73

⁵⁷ Pablo Richard Guzmán, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* (San José de Costa Rica: DEI, 1980) s. 84.

⁵⁸ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 80

⁵⁹ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 81

⁶⁰ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca: Sígueme förlag, 1982) s. 247

En intressant diskussion när det gäller den marxistiska analysen är konfrontationen mellan tro och vetenskap. Tamayo-Acosta säger att den röda tråden i den teologiska reflexionen i Latinamerika inte är konfrontationen mellan tro och vetenskap, såsom i den europeiska moderniseringsprocessen, utan de motsättningar som finns mellan förtryck och befrielse, död och liv, utveckling och underutveckling. Utmaningen för kyrkan och teologin i Latinamerika är inte en sekulärt vetenskaplig intellektuell process, utan en befriande politisk process.⁶¹ Gutiérrez föreslår ett möte mellan tro och vetenskap på utopins nivå, där utopi representerar hoppet. Hoppet är det viktigaste idealtillståndet och en dröm om framtiden. Hoppet är då en nyckel för människans existens som är fokuserad på att förändra framtiden genom att förändra det som är här och nu. Gutiérrez förstår marxismen inte bara som vetenskap, utan också som en politisk teori och inte bara som vetenskaplig analys av verkligheten, utan också som utopi, som en vilja till förändring.⁶²

En relevant fråga, i ljuset av dessa påståenden, är: på vilket sätt använder befrielseteologin den marxistiska analysen? Finns det en *nödvändig* anknytning mellan den marxistiska metodanalysen och den marxistiska filosofin, på det sättet att den som använder den marxistiska analysen är tvungen att acceptera också den marxistiska ideologin?

Det finns olika positioner när det gäller den här frågan. Troskongregationen i Vatikanen har skrivit ett kritiskt dokument som heter *Algunos aspectos de la teología de la liberación*⁶³ (*Vissa aspekter om befrielseteologin*). Detta dokument har som mål att väcka uppmärksamhet hos biskopar, teologer och kyrkan i allmänhet om hur befrielseteologin har avvikit från, enligt Katolska kyrkan, den rätta läran och hur den här teologin representerar en fara för det kristna livet. Troskongregationen anser att när kyrkan talar om befrielse handlar det framför allt om befrielse från synden. Det finns också andra former av slaveri som ett ekonomiskt, politiskt, kulturellt och socialt slaveri, men dessa andra typer av slaveri kommer också från människors synd. Kongregationen påstår också att marxismen utgör en fullständig enhet och delarna kan inte skilja sig från varandra. När man accepterar den marxistiska analysen, accepterar man också därför dess ideologi, eftersom ideologin är en premiss för analysen. Troskongregationen argumenterar också för att det som är dominerande bland befrielseteologerna är att de mest använder den marxistiska ideologin. En annan aspekt som Troskongregationen argumenterar mot är ateismen. Vatikanen säger att ateismen och förnekandet av människan som person,

⁶¹ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 81

⁶² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 1975) s. 280

⁶³ Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, "Algunos aspectos de la Teología de la liberación" (Elektronisk version)

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

människans frihet och människan rättigheter är marxismens kärna. Därför strider marxismen mot den kristna tron. Det strider mot teologins essens att införlivas i en ateistisk analys, eftersom de är motsatser till varandra.⁶⁴

Tamayo-Acosta ifrågasätter Troskongregationens beskrivning. Är det inte möjligt att skilja marxismen som ideologi från marxismen som vetenskap? För några marxister, förklarar Tamayo-Acosta, är det inte möjligt att särskilja dessa element av marxismen. Det säger de som argumenterar i linje med Engels, eller den sovjetiska marxismen. För andra marxister, tillägger Tamayo-Acosta, som Gramsci, J. C. Mariátegui och många andra, är marxistisk analys, dess vetenskapliga element, och metafysisk materialism inte anknutna till varandra. Detta är en fråga som fortfarande är öppen inom marxismen.⁶⁵

Å andra sidan påpekar befrielse-teologer att referenser till marxismen inom akademien är vanliga även inom andra akademiska discipliner, men det betyder inte att sådana referenser utgör ett positivt anammande av marxismen. Tamayo-Acosta pekar på två exempel som kan illustrera detta bruk av marxismen inom sociologin. Det är Max Weber och Karl Mannheim som använder vissa element av den sociala marxistiska analysen i sitt verk, men de är motståndare till den ideologiska marxismen. Befrielse-teologer anser att det är angeläget – och samtidigt menar de att det är möjligt – att inom marxismen skilja mellan dess filosofiska-ideologiska aspekter och dess vetenskapliga aspekter. När det gäller ateismen, argumenterar befrielse-teologerna att inte ens för majoriteten av marxisterna är ateismen en central fråga. De säger också att den ateism som den materialistiska dialektiken följer är nödvändig för den historiska materialismen.⁶⁶

Således menar Tamayo-Acosta att marxismen bara spelar en instrumentell roll i befrielse-teologin och i trons sfär. Befrielse-teologer säger att tron vänder sig till den marxistiska metoden för att kunna förstå verkligheten och för att vara mer effektiv på ett sociopolitiskt och ekonomiskt plan. Tron i sig är inte anknuten till den marxistiska metoden, utan tron rör sig i en betydligt större sfär. Marxismen i sig är inte förknippad med befrielse-teologin och inte heller med trons dynamik. Befrielse-teologin använder den marxistiska metoden, går igenom den och över den. Den stannar inte i marxismen utan går betydligt längre. Samtidigt avfärdar befrielse-teologin ateismen. Egentligen är det som befrielse-teologin gör att överta några element från den marxistiska analysen, inte hela analysen, utan man kompletterar den med element från andra källor. Därför frågar sig några befrielse-teologer hur marxistiska dessa element

⁶⁴ Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Algunos aspectos de la Teología de la liberación*, introduktion och Nr.VII: 2, 4, 6 – 9

⁶⁵ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 83

⁶⁶ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 84 – 85

egentligen är, när man använder dem utanför ett ideologiskt system och när ett trossystem assimilerar dem.⁶⁷ Således tycks det vara nödvändigt att problematisera den kritiska bilden av befrielse-teologin som en sorts maskerad marxism innanför kyrkans väggar. Befrielse-teologerna själva vill åtminstone inte förstå det så.

⁶⁷ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 86 – 89

3 LATINAMERIKANSK BEFRIELSETEOLOGI

I det här kapitlet kommer jag att beskriva den latinamerikanska befrielse-teologin, dess drag, historia och processen som har lett en hel kontinent att skapa ett nytt sätt att tänka teologiskt. Denna teologi kallar många helt enkelt latinamerikansk teologi, för att accentuera att det handlar om en teologi i ett specifikt område, nämligen Latinamerika. Den här teologin är inramad av en historisk process, den latinamerikanska kyrkans historia. Jag ska här först kort presentera den historiska processen.

3.1 KYRKAN I LATINAMERIKA, EN HISTORISK ÖVERSIKT

När man talar om Latinamerika menar man hela det amerikanska territorium som en gång låg under spanskt eller portugisiskt styre. Jag talar om Sydamerika, Centralamerika och nästan alla de karibiska öarna.⁶⁸ Kyrkans historia i Latinamerika bygger på den latinska och i synnerhet den iberiska kristendomen.

Ferm framhåller att studier av Latinamerika började på 1800-talet. Det är från den här perioden som det kommer stora studier i ämnet. Under flera århundranden, mer än fyra, har katolikerna spelat en betydande roll i kyrkans historiska process i Latinamerika, och det är katolikerna som förkunnade evangeliet där genom spanska och portugisiska missionärer. Detta är avgörande för att kunna förstå hur teologin har utvecklats i Latinamerika.

Europa med Christofer Columbus i täten erövrade 1492 det som de trodde var Västindien. 1494 fick påven Alexander VI tillstånd genom Tordesillasfördraget att dela *Den nya världen* mellan Spanien och Portugal. Kyrkan och staten hade ett samarbete genom det som kallades för ”patronaget”. Det var en kontroll som kronan hade över kyrkan och missionsländerna.⁶⁹

Spanien och Portugal erövrade undan för undan Latinamerika. Bernardo Boyl följde med Christofer Columbus på hans andra resa och med honom börjar evangeliseringen, men Boyls auktoritet kolliderade med Columbus auktoritet och Boyl reste tillbaka till Europa. På 1500-talet ökade drastiskt antalet kristna missionsstationer. Kyrkan tvingade indianerna att bli kristna, men indianerna lämnade egentligen aldrig sin tradition, kultur eller religion. Antonio Montesinos, dominikansk präst, predikade emellertid om att det var en grov synd att förtrycka indianerna. Montesinos avslöjade erövrarnas brutalitet mot indianerna och efter dessa predik-

⁶⁸ Bo Nylund, *Kyrka för folket, Latinamerikanska befrielse-teologin* (Stockholm: Proprius Förlag, 1983) s. 7

⁶⁹ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 21 – 22

ningar kom det så tidigt som år 1512 en lag som beskyddade indianerna.⁷⁰ Antonio Valdivieso, den tredje biskopen i Managua (Nicaragua), anmälde till den spanska kungen hur indianerna levde som slavar utan någon frihet eller några rättigheter. Bartolomé de las Casas var en annan dominikansk präst som dessutom var präst, politiker, historiker, missionär och biskop. Han var den mest betydelsefull och inflytelserik person, när det gällde att försvara indianerna under 1500-talet. Bartolomé de las Casas hade också inflytande över teologer och jurister i Salamanca (Spanien), och hans inflytande påverkade också de nya lagarna från 1542, som erkände indianerna som fria människor. Det betydde att indianerna inte längre kunde tvingas till slaveri.⁷¹

Dominikanerna och franciskanerna följde med erövrarna, när de tvingade azteker i Mexiko, inkas i Peru och deras motsvarigheter i andra områden till lydnad. Som Ferm skriver: ”de flesta av dessa tidiga missionärer betraktade infödingarna som okunniga barn i desperat behov av kristen undervisning”.⁷² Missionärerna menade att det var bättre att omvända indianerna med fredliga medel, men dessa missionärer kunde också använda hårda metoder om det var nödvändigt.

Peralta framhäver att två aspekter kännetecknade kyrkan i Latinamerika under denna period. Å ena sidan frigjorde sig kyrkan ganska snabbt formellt från den spanska kyrkan. Redan år 1545 fanns det ärkebiskopar i Mexiko, Lima och Santo Domingo. Å andra sidan tillät Rom den spanska kungen att ha kontroll över den latinamerikanska kyrkan. Man kan säga att det fanns två administratörer i Latinamerika, en spansk kolonialadministration och en kyrklig administration. På ett ekonomiskt sätt blev evangeliseringen en bra affär, säger Peralta. Det förde med sig att kyrkan kunde äga ganska mycket mark. Kyrkan hade också som uppgift att utveckla utbildningen i kolonierna. Därför grundade dominikanerna och jesuiterna flera universitet enligt Salamanca-modellen.⁷³

Enligt Peralta fanns det stora skillnader mellan den spanska och den portugisiska kolonialpolitiken. För spanjorerna var kolonierna en del av det spanska imperiet, medan för portugiserna var det en typisk råvarukoloni, liknande de som Portugal hade i Afrika och Asien. Spanjorerna ville ’civilisera’ kolonierna genom evangelisering och utbildning, medan portugiserna inte grundade några universitet under hela den koloniala tiden. Från 1676 fanns det bara en biskop i Brasilien, i staden Salvador, men han bodde nästan hela tiden i Portugal. På

⁷⁰ José Uriel Patiño Franco, *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso de evangelización eclesial en el continente de la esperanza, siglos XV- XX* (Bogotá: IITD, 2003) s. 15

⁷¹ Tamayo-Acosta, *Para comprender La Teología de la Liberación*, s. 25 – 29.

⁷² Ferm, *På de fattigas sida*, s. 22

⁷³ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 24 - 25

samma sätt var det inte förrän år 1677 som portugiserna grundade kloster i Brasilien, medan det fanns hundratals i det spanska Amerika.⁷⁴

Kyrkan i Latinamerika fick så småningom en struktur. Flera stift skapades år 1504, bland annat i Santo Domingo och Managua. Santo Domingo tillsammans med Mexiko och Lima blev ärkestift år 1564 och några år senare skapades andra ärkestift. Under den här perioden ägde flera synoder rum. De var viktiga eftersom i dessa synoder antogs flera kyrkolagar som var aktuella ända in på 1900-talet. Dessa synoder formade kyrkan i Latinamerika. Men det var annorlunda i Brasilien. På 1700-talet fanns fortfarande bara ett stift som dessutom var helt bundet till Portugal. Detta har sin förklaring i att under en period, nämligen 1580 – 1640, härskade Spanien över Portugal och följaktligen också över kyrkan, och under åren 1630 till 1654 ockuperade Holland, som var kalvinistiskt, norra Brasilien. Några år senare besegrades Holland. Spanien och Portugal skrev under ett avtal och i och med detta börjar kyrkan att organiseras i Brasilien.⁷⁵

Mellan 1808 och 1825 blev länderna i Latinamerika självständiga. Man kan säga att i allmänhet hade Vatikanen en negativ attityd gentemot självständigheten. Påven Pius VII fördömde dessa och Påven Leo XII krävde att länderna i Latinamerika skulle lyda under den spanska kungen. Det var en spänd tid eftersom biskoparna visade kungen lydnad, medan prästerna stödde revolutionen. Kyrkan hamnade på grund av detta i en djup kris, vilket förde med sig en förnyelse. Kyrkan behövde hitta ett nytt sätt att vara kyrka i Latinamerika. År 1831 skriver påven Gregorius XVI en encyklika, *Sollicitudo Ecclesiarum*, där han erkänner de nya republikerna.⁷⁶

Under 1900-talet har befolkningstillväxten i Latinamerika varit kraftig. Från 63 miljoner år 1900 till 200 miljoner år 1960.⁷⁷ Idag finns det cirka 600 miljoner enligt officiella folkräkningar. Nästan 40 % av alla världens katoliker bor i Latinamerika. Protestantismen kom till Latinamerika på 1600-talet, när Holland härskade över norra Brasilien.⁷⁸ Idag finns det protestantiska kyrkor i hela Latinamerika med cirka 100 miljoner medlemmar.⁷⁹ På grund av befolkningstillväxten har Latinamerika det lägsta antalet präster per invånare i världen, vilket skapar problem framförallt på landsbygden. Därför har lekmännen mer och mer fått gå in i ledarroller på grund av prästbristen, något som är betydelsefullt för befrielsesteologins framväxt.

⁷⁴ Peralta, *Teori och praktik i de fattigas universum*, s. 25

⁷⁵ Patiño Franco, *La iglesia en América Latina*, s. 18 – 20

⁷⁶ Patiño Franco, *La iglesia en América Latina*, s. 23 – 25

⁷⁷ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 25

⁷⁸ Patiño Franco, *La iglesia en América Latina*, s. 20

⁷⁹ Det är inte en officiell siffra. Det är en rund siffra enligt: Ninian Smart, Frederick Denny, *Atlas de las religiones del mundo* (Barcelona, Blume, 2008).

Många av dem är nämligen engagerade i sociala rörelser och har därför försökt tillämpa evangeliet också när det gäller sociala problem.

Som jag har nämnt tidigare började befrielse-teologin på 1960-talet. Den här historiska översikten kan hjälpa oss att förstå i vilka sammanhang den växte fram och de många olika faktorer som har influerat befrielse-teologins uppkomst. Gustavo Gutiérrez, som anses vara en av befrielse-teologins fäder, analyserar dessa faktorer och formar deras teologiska grunder.⁸⁰

3.2 GUSTAVO GUTIÉRREZ

Gustavo Gutiérrez Merino föddes i Lima, Peru, den 8 juni 1928. Hans mamma tillhörde en indianstam som talade quechua.⁸¹ Som barn och tonåring hade Gutiérrez många hälsoproblem, vilket påverkade honom och hans syn på livet. Han ville i början bli läkare och läste tre år på San Marcos Nationella Universitet i Lima, med avsikt att bli psykiatriker. Under den perioden var Gutiérrez med i La Acción Católica (Katolsk aktion). Där växte hans intresse för socialt engagemang fram. När han var 24 år gammal, bestämde han sig för att bli präst. Först läste han filosofi i Leuven, Belgien, sedan teologi i Lyon, Frankrike och han kompletterade sina studier i Rom på det Gregorianska Universitetet.⁸²

Gustavo Gutiérrez blev katolsk präst 1959. Efter sina studier kom han tillbaka till Peru, där han började undervisa på det katolska universitetet i Lima. Han var också under den här perioden komminister i en församling i det traditionella och populära distriktet Rímac. Det var en intensiv period med mycket pastoralt arbete, bland annat hjälpte han studenter som hade ett politiskt engagemang. Senare blev han nationell rådgivare inom den katolska studentrörelsen. 1968 blev Gutiérrez teologkonsult vid den allmänna latinamerikanska biskopskonferensen och var aktiv vid Medellínkonferensen (CELAM II) samma år.

1971 skriver Gutiérrez sin mest berömda bok *Teología de la liberación, perspectivas* (Befrielse-teologi, perspektiv) och 1974 stiftar han Bartolomé de las Casas-institutet som aktivt jobbar för de fattiga med ett befrielseperspektiv. 1985 blev Gutiérrez teologie doktor vid Lyons fakultet och han har senare blivit hedersdoktor vid flera olika universitet, bland annat vid Nimega (1987), Tübingen (1985), Freiburg (1990) och Yale (2009). 2003 fick han Prinsen av Asturias pris för sitt speciella engagemang för de fattiga. Idag pendlar Gutiérrez mellan Frankrike och Peru och flera olika universitet bjuder in honom som gästprofessor. Gustavo

⁸⁰ Olle Kristenson, *Pastor in the Shadow of Violence. Gustavo Gutiérrez as a public pastoral theologian in Peru in the 1980s and 1990s* (Uppsala, Studia Missionala Svecana, 2009) s. 6

⁸¹ Quechua är en sydamerikansk språkfamilj bestående av 46 olika dialekter.

⁸² Vicente Botella Cubells, "Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación." (Elektronisk version) (<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTI%C3%89RREZTex.pdf>) s. 1

Gutiérrez betraktas ofta som grundare av befrielse-teologin.⁸³ Gustavo Gutiérrez har skrivit sitt verk från de fattigas perspektiv. Rebecca S. Chopp påpekar att Gutiérrez böcker är översatta till flera olika språk. Förutom den bok som jag har nämnt ovan finns andra titlar som *El poder de los pobres en la historia* (De fattigas makt i historien), *Beber en su propio pozo* (Att dricka ur sin egen brunn), *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, una reflexión sobre el libro de Job* (Att tala om Gud från den oskyldiges smärta). Chopp tillägger att alla dessa böcker tolkar bibeln, den kristna tron och historien från de förtrycktas perspektiv.⁸⁴

Det finns naturligtvis olika sätt att förstå termerna *teologi* och *befrielse*. Därför är det viktig att precisera på vilket sätt man använder sådana termer inom befrielse-teologin. Det är det första steg som Gustavo Gutiérrez tar i sitt verk *Teología de la liberación*.

Gutiérrez definierar teologi på klassiskt vis som *trons intelligens* eller *intellectus fidei*. Det handlar om det moment inom den teologiska reflektionen där man fördjupar och systematiserar de kristna uppenbarelseelementen som finns i bibeln och traditionen. Han anser dessutom att varje troende är teolog och att varje kristen församling gör sin egen teologiska reflektion. Teologer är inte bara en viss kategori människor med hög utbildningsnivå och som är experter inom området teologi.⁸⁵ Teologer är alla, även de utan utbildning och status. Här framkommer en av befrielse-teologins viktigaste idéer: att ge röst åt de marginaliserade – också en teologisk röst.

Teologi, säger Gutiérrez, är nödvändigtvis andlig och rationell, men den är också en kritisk reflektion över den historiska praxisen. Gutiérrez anser att teologin har haft olika funktioner under kyrkans historia men två av dessa funktioner är klassiska: teologin som visdom och teologin som rationell kunskap. Teologi som visdom handlar om en meditation över bibeln som har som syfte att skapa en andlig insikt. Den har genom historien ofta varit en monastisk teologi och därför var det en teologi präglad av ett andligt liv i ensamhet. Filosofin spelade en viktig roll inom den här teologin, särskilt platonismen och nyplatonismen. Teologin som rationell kunskap uppstod på 1100-talet, när teologin började bli vetenskap. Processen nådde sin höjdpunkt med Albertus Magnus och Thomas av Aquino. Den här teologin använde aristoteliska kategorier. Gutiérrez menar att det viktigaste i det här sammanhanget är att med Thomas av Aquino blev den en intellektuell disciplin där tro och förnuft möttes. Gutiérrez väljer här att tala om teologi som en rationell kunskap i stället för att kalla den vetenskap, just på grund av detta möte mellan tro och förnuft. Gutiérrez tillägger att både teologin som

⁸³ Botella Cubells. "Gustavo Gutiérrez," s. 2

⁸⁴ Rebecca S. Chopp, "Latin American Liberation theology." In: *The modern theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century* (Malden, USA: Blackwell publishing, 2003) s. 416

⁸⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 21

visdom och teologi som rationell kunskap är permanent närvarande inom den teologiska reflektionen. Men det finns ett nytt sätt att se på teologin idag, nämligen som en kritisk reflektion över den kristna praxisen, och den här tanken är central för Gutiérrez inom befrielse-teologin.⁸⁶

Så vad innebär denna nya teologi? Gutiérrez framhåller att många olika faktorer idag har fått människor att också uppleva sin relation till Gud som ett liv där det viktigaste uttrycket är ett engagemang för medmänniskan. Han säger att en faktor är att kyrkan har återupptäckt kristendomens fundament. Det är kärleken som är fundamentet och kärleken är centrum för det kristna livet och fundament för den kristna praxisen. Genom kärleken kan den troende tolka sin tro på ett mer bibliskt sätt. Evangeliet uppenbarar Gud, men det uppenbarar också vem människan är, och i vilken tillstånd hon befinner sig gentemot Gud och sin nästa. Det är kärleken som kan erbjuda oss att engagera oss för vår nästa. I det perspektivet kan man också se trons intelligens som en global attityd, en ställning för livet. Det handlar om att upptäcka dessa antropologiska aspekter som finns i bibeln, men också om att åter igen värdera människors närvaro och handling i världen.⁸⁷

Gutiérrez återkommer till Andra Vatikankonciliet och säger att konciliet har starkt betonat tanken på en betjänande kyrka i stället för en maktkyrka. Det skapar ett nytt perspektiv på hur kyrkan ska kunna medverka i världen och det är en *ny startpunkt för en teologisk reflektion*. Andra Vatikankonciliet kallar det för ”en teologi som visar på tidens tecken”, där tidens tecken inte bara är en kallelse för en intellektuell analys, utan också en kallelse att betjäna våra medmänniskor.⁸⁸

Det finns en annan faktor som bidrar till den nya teologiska ansatsen, och den har ett filosofiskt ursprung. Gutiérrez menar att människor idag har en mer medveten inställning till sina handlingar, till sin relation med naturen, till sig själv och till mänskligheten i stort. På en filosofisk nivå har också marxismen spelat en viktig roll. Det är ett sätt att tänka som är centrerat i praxisen, riktad till att förvandla världen. Gutiérrez påpekar att marxismen som filosofiskt tänkande också har påverkat teologin och har orienterat den till en reflektion som kan förvandla världen och historien.⁸⁹

Allt detta har lett till att man ser teologin på ett nytt sätt, nämligen som en kritisk reflektion över praxis. Hur ska man förstå den medvetna reflektionen? Gutiérrez säger att teologin måste vara en kritisk tanke om teologin i sig själv, om sina egna fundament. Teologin

⁸⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 22 – 26

⁸⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 27 – 28

⁸⁸ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 29 – 30

⁸⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 31

måste vara självmedveten. Detta handlar inte längre bara om teologins epistemologiska karaktär. Det handlar också om en kritisk reflektion över den omgivning där en kristen gemenskap befinner sig, dess ekonomiska och sociokulturella omständigheter, och dess möjligheter att verka för förändring. Inom den teologiska reflektionen är det därför angeläget med en djup kritisk analys av både samhället och kyrkan.

Den kritiska analysen, menar Gutiérrez, sker i ljuset av bibeln och är starkt ansluten till den historiska praxisen. Den kristna gemenskapen har en tro som verkar genom kärleken. Kärleken leder de kristna till att engagera sig för sin nästa. I första hand gäller det kärlekens åtagande och teologin kommer efter det åtagandet. Den pastorala handlingen är inte ett resultat av en teologisk reflektion. Det är tvärt om. Teologin är en reflektion över den pastorala handlingen.⁹⁰ Yves Maria-Joseph Congar säger att ”om kyrkan vill komma nära de problem som finns i den moderna världen och ge ett svar på dem, måste kyrkan hitta ett nytt sätt att göra teologi. I stället för att utgå bara från bibeln och traditionen, som den klassiska teologin gör, kan kyrkan också utgå från handlingar och frågor som kommer från världen och historien”.⁹¹ Det handlar alltså i stor utsträckning om teologins källor.

Gutiérrez påpekar att teologin som en kritisk reflektion över praxis har dessutom en befrielsefunktion bland människor i stort, men också i den kristna gemenskapen, en befrielse från alla former av religiös alienation. Teologin som en kritisk reflektion över den historiska praxisen, säger Gutiérrez, ersätter inte teologin som visdom och inte heller teologin som rationell kunskap. Teologin som en kritisk reflektion behöver andra teologier, men definierar dem samtidigt på ett nytt sätt och ger dem en ny utgångspunkt och en ny kontext. Den kontexten är den historiska praxisen. Teologin som en kritisk reflektion är alltså en teologi som befriar. Det är en befrielse-teologi. Befrielse-teologin blir då ett nytt sätt att göra teologi. Gutiérrez menar att befrielse-teologin inte föreslår ett nytt ämne inom teologi, den föreslår ett nytt sätt att göra teologi.⁹²

Gutiérrez kommer nu dessutom att relatera teologin som en kritisk reflektion över den historiska praxisen till befrielseprocessen i Latinamerika. Han säger att om man karakteriserar Latinamerika som en betvingad och förtryckt kontinent leder det till att man talar om befrielse.⁹³ Det är viktigt att förstå utvecklingsprocessen i Latinamerika för att kunna begripa befrielse-teologins uppkomst till den här kontinenten. Beroende och befrielse är termer som är

⁹⁰ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 34 – 35

⁹¹ Yves Marie-Joseph Congar, *Situación y tareas de la teología hoy* (Salamanca: Sígueme, 1971) s. 89 – 90. (Min egen översättning)

⁹² Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 37 – 41

⁹³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 126

ihopkopplade, liksom utveckling och beroende. Jag har i den historiska översikten i kapitel två skrivit om relationen mellan utvecklingsteori (*desarrollismo*) och beroendeteori och hur den påverkade skapandet av befrielse-teologin.

Gutiérrez kommer nu att fördjupa sin reflektion över termen utveckling och dess relation till befrielse-teologin. Han säger att världen har genomgått en enorm socio-kulturell förändring med moderniteten. Denna förändring har, som vi har sett, inte ägt rum samtidigt eller på samma sätt i varje land eller område i världen. Gustavo Gutiérrez säger att den moderna människan de senaste decennierna har blivit mer och mer medveten om dessa obalanserade förändringar, men också medveten om sin egen situation. Den medvetenheten är mer påtagligt i de underutvecklade länderna, där de ekonomiska skillnaderna i jämförelse med de rika länderna drabbar de fattiga människorna extra hårt. Han tillägger att människorna i de fattiga länderna har inte bara blivit medvetna om sin egen situation, utan också medvetna om att de inte vill gå den väg som många rika länder har gått för att nå en förbättrad utveckling. Folk vill ha en utveckling, men man vill inte upprepa samma modell. De vill ha ett mycket mer mänskligt och rättvist samhälle.⁹⁴

Vad menas egentligen med utveckling? Gutiérrez framhäver att termen *utveckling* växte fram mest som en motsats till *underutveckling*, som används för att visa på situationen i de fattiga länderna jämfört med de rika. Begreppet utveckling är inte klart definierat. Det finns olika synsätt på detta. Å ena sidan finns det de som ser utveckling endast ur ett ekonomiskt perspektiv, och då handlar det om en ekonomisk tillväxt. Å andra sidan ses utveckling som en global social process, som innefattar ekonomiska, sociala, politiska och kulturella aspekter. Utveckling är då en förbindelse mellan de olika aspekterna. När man ser utveckling i ett globalt perspektiv, kan man också se alla faktorerna som påverkar ekonomin i varje land.⁹⁵

Utveckling sedd som en socio-global process kräver etiska dimensioner som tar hänsyn till mänskliga värden. Gutiérrez menar att utveckling är en kombination av mentala och sociala förändringar hos människorna, som gör dem kompetenta för att utöka sin realprodukt på en global nivå.⁹⁶ Det här humanistiska synsättet sätter begreppet utveckling i ett större sammanhang, nämligen i sin historiska kontext. Mänskligheten framstår här då som en aktör som tar kontroll över sitt eget öde. Gutiérrez kallar detta för befrielse.

Den ekonomiska politiken i Latinamerika har inte varit tillräcklig; i viss mån har den varit falsk och ogynnsam, understryker Gutiérrez. Länderna kunde aldrig nå fram till en riktig

⁹⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 43 – 44

⁹⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 48

⁹⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 49

utveckling. De fattiga länderna blev så småningom medvetna om att deras underutveckling bara var en biprodukt av andra länders utveckling. Detta skedde på grund av den relation som underutvecklade länder har haft med utvecklade länder, en relation som kännetecknades av att vara dominerande, respektive dominerad. Underutvecklade länder har förstått, säger Gutiérrez, att deras utveckling egentligen ska komma när de, genom en kamp, bryter den dominerande relationen. Verklig utveckling måste därför alltid kämpa mot den beroenderelation som finns på en ekonomisk, social, politisk och kulturell nivå mellan de olika folken.⁹⁷

Gutiérrez anser att när man talar om de fattiga länderna som förtryckta och dominerade länder, bör man också tala om en ekonomisk, social och politisk befrielse. Människan vill idag ha befrielse från alla former av förtryck, befrielse från allt som förhindrar och avgränsar henne från att bli sig själv, ja från allt som begränsar hennes frihet. Det handlar om att människor ska leva ett autentiskt mänskligt liv. Vår egen historia visar oss att vi alla vill nå både en inre och yttre befrielse, en befrielse från det som förhindrar oss att tillhöra en socialgrupp, ett land och ett samhälle. Människor vill också nå en psykologisk befrielse. Historien har då blivit en befrielseprocess. Friheten blir en erövrad frihet. Det som spelar en viktig roll här är att ha ett historiskt och dynamiskt koncept av människan som är inriktad mot framtiden.⁹⁸ Vi ser alltså att det för Gutiérrez handlar om ett mångfacetterat befrielsebegrepp, vilket inkluderar sociala, psykologiska, politiska och andliga dimensioner.

I relationen mellan befrielse och utveckling menar Gutiérrez att det också är relevant med ett katolskt teologiskt perspektiv. Han framhäver att själva begreppet utveckling är ganska nytt inom Katolska kyrkans texter. Det är Johannes XXIII som först behandlar utvecklingen som ett framträdande ämne. Andra Vatikankonciliet tar också upp det i sitt dokument *Gaudium et spes*. Dessa texter insisterar på att det är angeläget att avskaffa alla former av orättvisor som finns i världen och skapa en ekonomisk utveckling i människors tjänst. Det visar också att det är viktigt att ta bort alla former av beroende, för att nå en reell frihet.⁹⁹

Ett särskilt viktigt dokument som behandlar utveckling som sitt centrala ämne är Paulus VI:s encyklika *Populorum progressio* (1967). Encyklikan preciserar och kontextualiserar några grundläggande idéer. Den ger också ett nytt perspektiv och tillägger att utvecklingen måste omfatta hela människan. Encyklikan talar om ”att bygga en värld där varje person, utan undantag, oberoende av ras, religion och medborgarskap, ska ha möjlighet att leva ett auten-

⁹⁷ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 50 – 52

⁹⁸ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 54 – 62

⁹⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 62 – 65

tiskt mänskligt liv”.¹⁰⁰ Människan ska vara fri från alla former av slaveri, ett slaveri som kommer från andra människor och från sin egen okontrollerade karaktär. En värld där frihet inte är ett obetydligt ord och där ”den tiggare som hette Lasaros kan sätta sig vid bordet med den rike mannen” (Luk. 16: 19 – 31).¹⁰¹

Gutiérrez understryker i sin diskussion av dessa och andra texter som utvecklat ämnet befrielse att de framhåller budskapet hos *Tredje världens biskopar* och *Den allmänna latinamerikanska biskopskonferensen (CELAM II)*. Församlingarna börjar ta emot längtan efter befrielse som har växt fram från en djup historisk rörelse och som dessa texter presenterar. Gutiérrez säger att tolkning av befrielse som texterna ger ryms inom bibelns budskap. Han understryker att varierande texter i bibeln behandlar befrielse som ett central ämne. Paulus påminner oss till exempel att ”till den friheten har Kristus befriat oss” (Gal. 5:1)¹⁰². Detta innebär befrielse från synden, anser Gutiérrez, som är en vägran att älska min nästa och följaktligen ett förnekande att älska Gud. Synden, som också är en vänskapsbrytning med Gud och med de andra, är i bibeln den slutliga orsaken till misär, orättvisa och förtryck som mänskligheten befinner sig i, menar Gutiérrez. När man säger att synden är den slutliga orsaken betyder det också att bakom en orättvis struktur finns det en personlig eller kollektiv vilja som bär ansvaret, en vilja som förnekar Gud och de andra. Han tillägger att den frihet som Kristus har gett oss är frihet att älska den andra. Den friheten som Gud kallar oss till förutsätter att vi lämnar vårt ego, bryter vår egoism och allt som tvingar oss att uppehålla oss i den egoismen. Det är en frihet som grundar sig i en total öppenhet mot vår nästa. Befrielsens fullkomlighet är gemenskap med Gud och gemenskap med mänskligheten.¹⁰³

Gutiérrez befrielse-teologi vill förbinda sig att skapa ett nytt samhälle fritt från orättvisa och förtryck där ett mer mänskligt och värdigt liv är möjligt, men också att kämpa mot alla former av exploatering och slaveri.¹⁰⁴ Det krävs att alla sektorer i kyrkan engagerar sig på olika sätt i den befrielseprocessen. Alla lekmän, präster, munkar och nunnor, men också alla biskopar behöver avslöja de sociala orättvisor som finns i världen och dessutom kämpa emot dem. Det är det som kommer att definiera kyrkan i Latinamerika samt den latinamerikanska teologin. När Gutiérrez skriver om utveckling och citerar dessa kyrkliga dokument, vill han framför allt lyfta fram det enorma behovet av befrielse som finns i Latinamerika. Befrielse-teologin vill svara på de frågor som det förtryckta latinamerikanska folket ställer och den prak-

¹⁰⁰ Påven Paulus VI, ”Populorum progressio.” Nummer 47 (elektronisk version) (Min egen översättning) http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.htm

¹⁰¹ Påven Paulus VI, ”Populorum progressio.” Nummer 47 (Elektronisk version) (Min egen översättning)

¹⁰² Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 66 (Min egen översättning av Gal. 5:1)

¹⁰³ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 66 – 67

¹⁰⁴ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 387

tiska situation de står i. Det handlar om att hitta teologiska svar – praktiska svar – på frågor som en kristen människa upplevt tillsammans med personer som drabbas av förtryck och som kämpar mot förtryckarna.¹⁰⁵ Med andra ord, för Gutiérrez är det viktigt att den befrielse-teologiska diskussionen står i en grundläggande överensstämmelse med Katolska kyrkans tradition liksom med en djup biblisk tanke om befrielse.

¹⁰⁵ Gutiérrez, *Teología de la liberación*, s. 177

4 AFRIKANSK BEFRIELSETEOLOGI

I min inledning har jag nämnt att det finns olika befrielse-teologier, eftersom kontext och kulturell situation tillåts påverka teologin. När vi talar om afrikansk teologi, finns det en distinktion som kommer fram, nämligen mellan *svart teologi* och *teologi från Afrika* eller afrikansk teologi.¹⁰⁶ Jag följer här det som Tamayo-Acosta och Ferm föreslår, att behandla de två teologierna med ett och samma begrepp. Jag väljer att kalla dem för *Afrikansk befrielse-teologi*.

Douglas Jacobsen beskriver Afrika som en kontinent där det finns en blandning av hopp och hopplöshet. Vad som för många är en omöjlig blandning, är möjligt i Afrika.

Dagens Afrika är resultatet, åtminstone delvis, av ett samspel med Västeuropa å ena sida och den muslimska Mellanöstern å andra sida. Afrika har en historia med många olika smärtsamma sidor, som slaveri, epidemier som HIV/AIDS, malaria, ebolavirus, stor ekonomisk kris och många sociala och politiska problem. Men trots allt detta är de flesta afrikanerna människor med hopp.¹⁰⁷

Jacobsen säger också att kolonialism och kristendom i Afrika har anknytning till varandra. För att kunna förstå den afrikanska kristendomen, behöver man också förstå kolonialismen. Kolonialismen började på 1800-talet när slavhandeln förbjöds. När slaveriet försvann behövde Europa ny billig arbetskraft. Då flyttade européerna produktionen till Afrika och afrikanerna började arbeta där, men det var Europa som tog hem vinsterna. Afrika blev också delat enligt européernas intresse, utan att ta hänsyn till afrikanska stammar och kulturer och traditioner.

Självständigheten ägde rum i Afrika mellan åren 1960 och 1990. Jacobsen tillägger att de olika europeiska länderna som hade koloniserat kontinenten undan för undan lämnade Afrika, men det förbättrade inte omständigheterna för folken. Tvärtom, omständigheterna blev värre. Orsaken var att många korrumpade afrikanska ledare tog makten i sina länder. Efter flera år av hög korruption började på 1980-talet politiken att förändras i flera länder i Afrika, vilket medförde politiska förbättringar och olika demokratiska institutioner fick större utrymme.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Författarna som jag hänvisar till i den här uppsatsen är inte eniga om det handlar om en och samma teologi eller om två olika teologier. Det finns de som skiljer mellan den teologiska reflexionen som föddes i USA och den som föddes i Sydafrika. Svart teologi kallar författarna den som föddes i USA och afrikansk teologi den som föddes i Afrika. Det finns andra författare som talar om en och samma teologi och kallar den för afrikansk teologi eller afrikansk befrielse-teologi. I min uppsats nämner jag inget om den svarta amerikanska teologin.

¹⁰⁷ Douglas Jacobsen, *The World's Christians. Who they are, where they are and How they got there* (Malden USA: Wiley-Blackwell publication, 2011) s. 155 - 157

¹⁰⁸ Jacobsen, *The world's Christians*, s. 157 – 158

Efter den här allmänna skissen av den afrikanska kontinentens historia, vill jag nu ge en snabb tillbakablick på den kristna kyrkan, dess historia och utveckling i Afrika.

4.1 KYRKAN I AFRIKA, EN HISTORISK ÖVERSIKT

Douglas Jacobsen påstår att den kristna kyrkan har funnits i Nordafrika sedan kristendomen började expandera. Han menar att kristendomen kom till Nordafrika (Egypten och Libyen) mycket tidigt. Invånarna i den här regionen hade varit i Jerusalem strax efter Jesu död. De omvände sig när de hörde Petrus predikan på pingstdagen och tog med sig den nya tron till sitt hemland, säger Jacobsen.¹⁰⁹

Under de första sex seklen var Mellanöstern och Nordafrika ett kristet område och flera av de mest inflytelserika kristna ledarna kom därifrån, som till exempel Augustinus, Tertullianus, Cyprianus och de välkända martyrerna Perpetua och Felicitas. Ferm framhäver att det fanns kristna församlingar i Alexandria under Clemens och Origenes tid på 100- och 200-talen. I Nordafrika blomstrade också klosterrörelsen med viktiga namn som Antonius från Egypten. Senare på 400-talet bildades den Koptiska kyrkan som är verksam ännu idag. däremot var det inte förrän på 1400-talet som afrikanerna söder om Sahara kom i kontakt med kristendomen, genom portugisiska upptäcktsresande och på 1800-talet spreds kristendomen vidare över mellan- och södra Afrika.¹¹⁰

John W. de Gruchy påpekar att kristendomen kom till södra Afrika som de europeiska kolonistörernas religion. Kolonistörerna tog med sig alla sina kyrkotraditioner, sitt sätt att be och sin tro som karakteriserade dessa regioner där de kom ifrån. Holländarna och fransmännen tog med sig kalvinismen, tyskarna lutheranismen och engelsmännen den katolska och anglikanska traditionen.¹¹¹

År 1652 kom holländarna till Afrika. De byggde en skeppskoloni nära nuvarande Kapstaden. Den svarta infödda befolkningen var tvungen att flytta in mot Afrikas mitt. Ferm framhäver att många vita immigranter från olika europeiska länder kom till Afrika och tillsammans stred mot den svarta befolkningen. I slutet av 1700-talet kom britterna för att söka efter det afrikanska guldet. De invaderade då också de inre delarna av kontinenten. Det ledde till ett krig som började 1899 och slutade 1901 – boerkriget. Kriget stod mellan nederländska bönder (boer) som senare blev afrikanderna, de vita födda i Sydafrika, och britterna. Britterna besegrade boerna och skapade ett rike i hela Sydafrika. De vita styrde riket och svarta hade

¹⁰⁹ Jacobsen, *The World's Christians*, s. 67

¹¹⁰ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 103

¹¹¹ John W. de Gruchy, "African theology: South Africa", in: *An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* (Malden, USA: Blackwell publishing, 2003) s. 445

inga rättigheter. Detta fortsatte till 1910, när England gav samväldesstatus till den Sydafrikanska unionen. Afrikanderna ville betona sin egen identitet genom att markera sina traditioner, sin kultur och sitt språk. De bildade ett nationalistiskt parti som ville tillämpa lagar för att institutionalisera apartheid. År 1948 nådde de sitt mål genom en folkomröstning. Afrikanderna trodde att de med hjälp av detta skulle bygga ett kristet land. De hade till och med stöd av de kristna (vita) kyrkorna.¹¹² Jacobsen anser att dessa europeiska koloniala ambitioner baserades på ett antagande att den europeiska kulturen var mer avancerad, således borde denna kultur påtvingas hela Afrika. Kristendomen uppfattades vara en del av den europeiska kulturen.¹¹³

När kyrkorna i första världen hjälpte kyrkorna i Sydafrika gav de på det sättet också kyrkorna stöd till apartheid. Ferm menar att detta faktiskt liknar det som hände i Latinamerika. Det finns inget tvivel om, säger han, att det finns en koppling mellan apartheidssystemet i Afrika och de rika ländernas ekonomiska politik. Apartheidssystemet blev starkare genom investeringar som olika multinationella företag från Europa och USA gjorde i Afrika.¹¹⁴

Jacobsen framhäver missionärernas arbete. De flesta missionärerna kom från Frankrike och England och de hade inget statligt stöd. Det var annorlunda med missionärerna som kom från Belgien och Portugal. De fick stöd från staten, eftersom relationen mellan kyrkan och staten i dessa två länder var relativt bra. Trots att de flesta missionärer inte hade något stöd från staten gjorde de en betydande insats i Sydafrika. Det bidrog till att fördjupa kristendomen i Sydafrika. Å andra sidan säger Jacobsen att de som var nyckelpersoner i den processen var lekmännen. De jobbade sida vid sida med missionärerna och spred evangeliet till många delar av det Subsahariska Afrika, dit missionärerna inte kunde nå.¹¹⁵ Gruchy säger i detta avseende att lekmännens insats var väldigt viktig. Det förändrade relationen mellan kristendomen och den afrikanska kulturen, eftersom den svarta afrikanska befolkningen började att uttrycka sin tro med sina egna traditioner och sin kultur och detta kom att bli betydelsefullt för kristendomens utveckling i Afrika.¹¹⁶

Det som karakteriserar denna Afrikanska kyrkans historia är utan tvekan tillväxten. Afrika är den kontinent i världen där kristendomen växer snabbast. På 1900-talet fanns cirka sju miljoner kristna i Afrika. Det var ungefär 5 % av hela befolkningen. Idag finns det mer än

¹¹² Ferm, *På de fattigas sida*, s. 107

¹¹³ Jacobsen, *The World's Christians*, s. 161

¹¹⁴ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 108

¹¹⁵ Jacobsen, *The World's Christians*, s. 163

¹¹⁶ Gruchy de, "Afrikan Theology: South Africa", s. 445

fyra hundra miljoner kristna där. Det innebär cirka 53 % av hela befolkningen i Afrika. Mer än hälften av alla länder i det Subsahariska Afrika har en kristen majoritet.¹¹⁷

Vilken plats har då befrielsesteologin i Afrika som kontinent? Det finns olika åsikter om när befrielsesteologin började i Afrika. Kwame Bediako, en teolog från Ghana, påstår att mellan slutet av 1950 och fram till 1980 uppstod i Sydafrika två nya teologiska trender. En av dem betonade kampen emot orättvisor och förtryck. De ville ha en social och politisk förändring, en befrielsesteologi. Den andra trenden ville förena de gamla pre-kristna traditionerna med de nya aktuella kyrkotraditionerna.¹¹⁸ John W. de Gruchy, å sin sida, framhåller att den afrikanska befrielsesteologin har inspirerats av den latinamerikanska befrielsesteologin och av teologer som Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo och Leonardo Boff bland andra.¹¹⁹ En annan åsikt har Cyprien Melibi, kamerunsk teolog. Han säger att år 1956 föddes den afrikanska befrielsesteologin. Det året kom det ut en bok som 13 svarta katolska präster (från Afrika och Haiti) hade skrivit: *Les prêtres noirs s'interrogan* (De svarta prästerna frågar). Melibi påstår att med den här boken börjar den svarta afrikanska befrielsesteologin. Författarna i boken menar i princip att de afrikanska traditionerna har kulturella och religiösa element, samt symboler och ritualer som är förenliga med den kristna tron. Melibi tillägger också att de första missionärerna som kom till Sydafrika fokuserade på att den svarta infödda befolkningen skulle lära sig katekesen, undervisningen i kyrkan, utantill. Katekesen var präglad av den västerländska kulturen och kyrkan hade inte tagit hänsyn till den kulturella verkligheten i Sydafrika och dess socioekonomiska situation.¹²⁰ Som jag har nämnt finns det en osäkerhet om när den afrikanska befrielsesteologin började. Däremot har den teologin klara särdrag och har skapat sin egen identitet, som jag kommer att beskriva nedan.

Ferm poängterar att afrikansk befrielsesteologi inte bara är en kopia av latinamerikansk befrielsesteologi. Det finns en särskild kultur och erfarenhet av kristendomen i Afrika som gör dess teologi till något speciellt och unikt. Både afrikansk och latinamerikansk befrielsesteologi lägger visserligen tonvikt på befrielse från förtryck. Det kan handla om socialt förtryck, ekonomiskt eller politiskt förtryck. Men, det finns ett särskilt drag inom den afrikanska befrielsesteologin och det är kampen mot rasförtryck. Denna aspekt har varit väldigt stark i synnerhet i Sydafrika när det gäller apartheid.¹²¹

¹¹⁷ Jacobsen, *The World's Christians*, s. 163

¹¹⁸ Kwame Bediako, "African Theology". In: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in The Twentieth Century* (Malden, USA: Blackwell publishing, 2003) s. 426

¹¹⁹ Gruchy de, "Afrikan theology: South Africa", s. 449

¹²⁰ Cyprien Melibi Melibi, "La teología de la liberación africana entre su pasado i su futuro" (Elektronisk version) <http://www.africafundacion.org/spip.php?article15522> s. 1 – 2

¹²¹ Ferm, *På de fattigas sida*, s. 104

En annan aspekt som karakteriserar den afrikanska befrielsesteologin är dess sätt att värdera de inhemska religionerna, vilket den latinamerikanska befrielsesteologin inte gör, säger Ferm. Afrikanska teologer ser på dessa religioner som ett rikt arv och även kyrkorna har börjat att inkludera olika afrikanska trosåskådningar och bruk i sina läror. Ferm påpekar att det inte alltid har varit så. Kristendomen i Afrika hade en tydlig prägel av kristendomen från Europa. Missionärerna betraktade ibland Afrika som *Satans rike* och de svarta afrikanerna som *hedningar*.¹²²

Melibi framhäver att när de svarta infödda afrikanerna började att bry sig om hur de skulle anpassa det kristna budskapet till sitt sociokulturella sammanhang, inleddes också ett uppvaknande bland pastorerna och teologerna. De sistnämnda ville göra en omtolkning av Guds uppenbarelse i Jesus Kristus från ett befrielseperspektiv, befrielse från föraktet från vita mot svarta och deras kulturella uttryck, befrielse från ett miserabelt liv och befrielse från ekonomiskt förtryck.¹²³ Jean Marc Ela och säger att afrikanerna ville bekänna Jesus som en befriare som motsätter sig underkuvandet av svarta människor. Så började den afrikanska befrielsesteologin.¹²⁴

4.2 JEAN-MARC ELA

Jean-Marc Ela föddes i Ebolowa (Kamerun) 1936 och dog den 26 december 2008 i Vancouver (Kanada). Ela var katolsk präst som prästvigdes 1964. Han var doktor i teologi från Strasbourgs universitet (Frankrike) och doktor i sociologi från Sorbonne i Paris.¹²⁵ Cyprien Melibi anser att Ela har varit den främsta befrielsesteologen i Afrika. Ela är författare till åtskilliga böcker om teologi, filosofi och sociologi. Två av de mest kända böckerna är *Le cri de l'homme africain* (Det afrikanska ropet) från 1980, och *Dire dieu et liberer l'Afrique* (Tro och befrielse i Afrika) från 1990.

Melibi beskriver hur Ela ägnade 24 år av sitt liv åt att arbeta som präst i landsbygdsförsamlingar bland Kirdifolket, en av de fattigaste grupperna i norra Kamerun. Den här upplevelsen påverkade Ela starkt mycket som person men också som teolog. Han hittade sin yttersta inspiration som teolog bland de fattigaste människorna. Han brukade kalla sina idéer *teologin under träden*, en teologi som växer fram sida vid sida med de fattiga och marginaliserade personerna och långt borta från biblioteken och kyrkobyggnaderna.¹²⁶

¹²² Ferm, *På de fattigas sida*, s. 104

¹²³ Melibi, "La teología de la liberación africana", s. 1

¹²⁴ Jean-Marc Ela, *Fe y liberación en África* (Madrid: Mundo Negro förlag, 1990) s. 115

¹²⁵ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 196

¹²⁶ Jean-Marc Ela, *El grito del hombre africano* (Navarra: Verbo Divino, 1998) s. 10

Melibi anser att när man läser Elas teologi, kan man se att han är en teolog som använder ett språk som tilltalar läsaren direkt och med en stil som inte sällan påminner om en politisk revolutionär diskurs. Melibi ser Ela som en världsmedborgare med en stor passion för de fattiga och förtryckta, en teolog som vill tolka och visa på det afrikanska lidandets rop och förmedla hur Afrika är en kontinent som har drabbats av den västerländska girigheten. Melibi framhåller att Ela gör teologi där de som tidigare var koloniserade fortfarande idag lever under förtryck. Han tillägger att i den meningen ser Ela till exempel den Katolska kyrkan som en del av en global strategi som har som syfte att dominera det svarta folket. Ela menar dessutom att kyrkan i Afrika är beroende av den västerländska kyrkan.¹²⁷

Ela säger att det afrikanska ropet är det som begär att alla kyrkor ska återupptäcka Gud, den som lyssnar till de fattiga människornas rop. Det som är viktigt för Ela är att kyrkorna åter omvänder sig till Gud, han som försvarar dem som inte har något försvar. Om vi vänder oss till kyrkan och ropar är det för att vårt rop ska höras.¹²⁸

Ela pekar ut två riktningar inom den afrikanska teologin. Han kallar den första riktningen för *inkulturations-teologi*. Det finns afrikanska teologer, säger Ela, som är övertygade om att den afrikanska teologin behöver hitta sitt eget språk. Man behöver tolka evangeliet på ett sätt som respekterar den afrikanska kulturen. Det är viktigt till exempel att symbolerna som används när man firar gudstjänst respekterar det afrikanska folkets kreativitet. Många afrikanska teologer reflekterar idag över relationen mellan tro och kultur. Den reflektionen är viktig eftersom det visar att humanvetenskaperna och antropologin också är ett fält för teologin.¹²⁹

Frågor om inkulturation är mycket viktiga för den afrikanska kyrkan idag. Det finns flera områden där inkulturationen har nått en intressant utveckling. När det gäller katekesen, undervisningen i kyrkan, har många katolska kyrkor implementerat olika program som tar hänsyn till den afrikanska kulturen: trosövertygelse, traditioner, vishet, mm. På samma sätt, på en teologisk nivå, har Katolska kyrkan i Sydafrika ansträngt sig för att utvärdera hela den kristna uppenbarelsen i ljuset av det afrikanska kulturarvet. Inkulturationen har också påverkar liturgin i Sydafrika. Gudstjänsterna har inkorporerat olika uttryck, symboler, riter och rytmer som är karakteristiska för den afrikanska kulturen. Länder som Zaire har skapat sin egen liturgi inom Katolska kyrkan. Zaire har en intressant liturgi, säger Ela, men det finns också andra länder i södra Afrika som har gjort viktiga insatser framför allt inom musiken.

¹²⁷ Melibi, "La teología de la liberación africana", s. 6

¹²⁸ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 196

¹²⁹ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 197

Dessa länder har infört afrikansk musik i sina gudstjänster.¹³⁰ Ela vill gå ännu längre. Han säger till exempel att Katolska kyrkan i Sydafrika borde använda lokala produkter för att celebrera mässan. Vete och vindruvor har inte något speciell betydelse för det afrikanska folket, det är de vitas bröd och vin. Ela säger att Katolska kyrkan i Sydafrika kan använda till exempel hirs för att göra bröd, eftersom hirsens har en stor kulturell betydelse i Sydafrika.¹³¹

Den andra riktningen inom afrikansk teologi är *befrielsesteologin*. Jean-Marc Ela menar att befrielsesteologin är relativt ny i Afrika och att den inte har utvecklats i samma utsträckning som inkulturations-teologin. Det är inte tillräckligt många teologer i Afrika som arbetar med befrielsesteologin. I Afrika finns det, enligt Ela, två skilda teologiska läger: vissa teologer är mest intresserade av inkulturationsproblem, medan andra är intresserade av problem som handlar om rättvisa, utveckling och befrielse. Men Afrika har inte bara problem på det kulturella området, utan det förekommer också förtryck och slaveri på politisk och ekonomisk nivå, säger Ela.¹³² Därför måste man hitta sätt att förena båda dessa teologiska perspektiv.

Ela själv börjar sin kritiska bok *Dire dieu et libérer l'Afrique*¹³³ (Tro och befrielse i Afrika) med att ifrågasätta den roll som kyrkan har spelat i Afrika gentemot de fattiga och förtryckta afrikanerna. Han ifrågasätter den dogmatism som finns i Katolska kyrkan och säger att när man talar ur ett dogmatiskt perspektiv är det som att tala från Moses stol.¹³⁴ Här syftar Ela på de bibliska referenserna om de skriftlärdade och fariséerna som Jesus kritiserade för att de menade att de själva ägde sanningen.¹³⁵ Ela tillägger att kyrkan måste öppna sig för att diskutera och debattera kyrkans roll i Afrikas befrielse. Ela ställer frågor till de högsta auktoriteter som sitter i toppen på kyrkans hierarkiska pyramid. Han undrar om deras predikningar verkligen handlar om det löftet om befrielse som Gud har gett till det afrikanska folket.¹³⁶ Han ifrågasätter också alla grupper inom Katolska kyrkan som inte engagerar sig för att förändra den situation som många afrikaner tvingas leva i. Ela utgår alltså från ett radikalt befrielseperspektiv, men han glömmer inte bort inkulturationsproblematiken. Han menar att kristendomens utveckling i Afrika har inneburit många olika former av symboliskt våld, d.v.s. en evangelisation som går hand i hand med plundring och exploatering.¹³⁷ Inkulturationsteologin svarar mot det problemet.

¹³⁰ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 200

¹³¹ Ela, *El grito del hombre africano*, s. 17

¹³² Ela, *Fe y liberación en África*, s. 198

¹³³ Jag använder i min uppsats en spansk översättning, men originaltexten är på franska.

¹³⁴ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 14

¹³⁵ Se Matt. 23: 1 – 12

¹³⁶ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 14

¹³⁷ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 15

Ela anser, att om det är sant som Paulus den VI skrev i sin encyklika *Populorum progressio*, att underutveckling är det centrala ämnet i vår tid, då blir det högsta prioritet att rycka människor ur fattigdom och ur alla former av slaveri. I det perspektivet, fortsätter Ela, kan de afrikanska kristna inte undvika en central fråga: Hur kan vi artikulera våra Gudserfarenheter med vårt dagliga ansvar i ett sammanhang som är präglad av fattigdom och dominans? Svaret finns hos den stora majoritet av män och kvinnor som fortfarande idag lever i förtryck orsakad av misär och hungersnöd. Hur kan kyrkan svara på den frågan? Är evangeliet också ett befrielselöfte för det afrikanska folket? Frågan är allvarlig, eftersom det fanns en tid då kyrkan menade att det afrikanska folket borde bli besekrat, för att de skulle öppna sig för den kristna sanningen.¹³⁸ I en artikel som tidningen *Concilium* publicerade år 1977 (Nr. 6) skriver Ela: ”Vi måste svara upp till dessa behov som våra gemenskaper kräver. Vi borde återskapa allt som inte bygger på en kreativ väg i våra kyrkor och som inte kan mobilisera oss. Vår uppgift är verkligen inte att administrera de kristna institutionerna, utan vi måste berika framtiden. Vi anser att i den meningen behöver vi göra allt och ingenting är då ogjort”.¹³⁹ Här vill han visa hur viktigt det är att arbeta mot fattigdom och alla former av slaveri i synnerhet i Afrika. Det är också kyrkans uppgift och prioritet att visa barmhärtighet mot de fattiga. Kyrkan måste återupptäcka sin uppgift.

Det är viktigt att precisera, anser Ela, vilket folk vår reflektion gäller, nämligen dessa grupper som är marginaliserade, de som inte har makt, de som inte har röst och därför är underordnade de dominerande makterna. Det handlar om dessa sektorer av samhället som är förtryckta. På följande punkter, manar han, måste vi *förhöra* kyrkan: Vilken relation har kyrkan till de fattiga och förtryckta? På vilken sida står kyrkan, på förtryckarens sida eller på de förtrycktas sida? Vi vet mycket väl att kyrkan alltid har försökt att ta hand om de fattiga, men vi vet också att med den ekonomiska expansionen i Västeuropa har klyftan mellan rika och fattiga blivit allt större. I många fall blir kyrkans insats helt otillräcklig.¹⁴⁰

Ela menar att om kyrkan samspelar med dessa sociala kontexter och predikar evangeliet utan att ifrågasätta de sociala dominerande makterna som främjar elände och orättvisa, skulle det verka som om Gud är på förtryckarens sida och inte på de fattiga och exploaterade människornas sida. Andra Vatikankonciliet riktar sig till en kyrka som förväntas vara solidarisk med

¹³⁸ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 11, 14

¹³⁹ Jean-Marc Ela, “Ecclesial Ministry and the Problems of the Young Churches”, *Concilium* 6 (106) (1977) s. 45 – 52 (Min egen översättning)

¹⁴⁰ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 121 – 123

de fattiga, säger Ela,¹⁴¹ men konciliet ifrågasätter inte klart och tydligt de strukturer som stimulerar exploatering och herravälde. Andra Vatikankonciliet kyrka ifrågasätter sig själv när det gäller fattigdom utifrån den moderna västvärldens perspektiv, men har inte lyssnat på vad de som är direkt drabbade har att säga. Ela menar att kyrkan därför måste gå ännu längre än Andra Vatikankonciliet. Kyrkan måste stå för dessa frågor och måste svara på de frågorna som de mest utsatta människorna ställer till världen.¹⁴² Som jag har skrivit ovan utgår Ela från ett radikalt befrielseperspektiv som leder honom till en mera genomgripande kritik av Katolska kyrkans tro och liv. Han talar direkt till kyrkan och går rakt på sak. Han uttrycker sig på ett sätt som gör att man i hans diskurs kan ana en mycket mer grundläggande marxistiskt ställningstagande.

Det som egentligen står på spel, påpekar Ela, är relationen mellan kyrkan och befrielse- rörelserna. Enligt den katolska kyrkans tradition är människan mottaglig för Gud. Människan har förmågan att lära känna Gud. Om det är så, undrar Ela om dessa befrielse- rörelser kan vara mottagliga för Gud? Kan de inte lära känna Gud? Jean-Marc Ela anser att det är nödvändigt att konfrontera evangeliet med folkrörelserna i Afrika. Om Jesus verkligen är fattig och förtryckt, behöver vi förverkliga hans befriande mission. De fattiga och utsatta människorna bär i sig en gömd Kristus och vi kan hitta Kristus bland dem, där det finns misär och förtryck. De har något väsentligt att lära oss. I den meningen blir de fattiga och utsatta människorna de nya missionärerna idag. De påminner oss om den historiska strukturella synden som finns i världen och de visar oss frälsningens väg genom Jesus Kristus. Deras lidande och kamp påminner oss om den korsfäste Jesus. Hans död var ett tecken på hans subversiva praxis men också på hans evangeliska projekt, säger Ela.¹⁴³

Jean-Marc Ela framhåller det faktum att Jesus ställer sig på de fattigas sida är en utmaning, inte bara för hur vi läser bibeln utan också för vår tro och kyrkans erfarenhet. När de mest utsatta och förtryckta läser bibeln, läser de om sin egen historia, som handlar om förtryck men också om befrielse. I den meningen blir bibeln en *farlig* bok för förtryckande makter. Bibeln blir då en *subversiv* bok. Ela påstår att man inte kan ställa sig på härskarens sida, om man till exempel läser Amos bok ur det här perspektivet, där Gud fördömer de rika israeliternas orättvisor mot de fattiga. Han tillägger att tron kallar de kristna gemenskaperna att bli ett arbetslag som i Guds namn vägrar acceptera orättvisa och förtryck, ett arbetslag som vägrar acceptera minoriteter som berövar folket deras rättigheter. Det kan vara bedragande af-

¹⁴¹ *Constitución pastoral: Gaudium et spes, documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones.* (Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1970)

¹⁴² Ela, *Fe y liberación en África*, s. 123 – 127

¹⁴³ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 130 – 131

färsmän, domares tjänstefel, militärer som undertrycker och dödar eller nationer som plundrar andra nationer. Vi som kristna, säger Ela, borde tänka om när det gäller vad trons mysterium egentligen betyder. Vi borde förändra vår kristna praxis till ett mer solidariskt perspektiv med folkets kamp. Ela hänvisar till Galaterbrevet där det står skrivet: ”till den friheten har Kristus befriat oss”.¹⁴⁴

Alltså: Gud kallar oss till att kämpa mot allt som förkväver människor och att skapa befrielse där det inte finns. Detta är en plikt för evangelisationen. Bibeln strävar efter människornas befrielse, säger Ela. Gud verkar där människorna kämpar för sina egna rättigheter, och därför leder vår tro på en rättfärdig Gud oss till att dela deras hopp och förväntningar. Ela menar att när kyrkan ber Fader vår och säger *låt din vilja ske på jorden såsom i himlen*, vill kyrkan också ta del av Guds kamp mot orättvisor. Kyrkan kan inte sjunga Marias lovsång utan att ge uttryckt åt Guds löfte att försvara de som är mest utsatta. Saligprisningarna återfår också sin radikalitet när kyrkan lever ut sitt engagemang för de fattiga och marginaliserade. Ela menar att det är detta som kyrkan firar i nattvarden, att Jesus blir närvarande och kallar oss att bygga en bättre värld.¹⁴⁵

Jean-Marc Ela anser att idag reflekterar kyrkan om tron och uppenbarelsen inte längre bara i Europa, utan också i Asien, Latinamerika och Afrika. Han vill att så småningom dessa drömmar om ett universellt språk, som innefattar alla uttrycksformer som finns i den kristna uppenbarelsen ska få ett slut. Ela understryker att trons språk inte kan fortsätta att vara en repetition av det som redan är sagt, och som inte tar hänsyn till kyrkans kontext på varje plats. Ela ser att den förändringen faktiskt redan är här. Som den kamerunske filosofen Fabien Eboussi Boulaga säger:

Efter den Kopernikanska revolutionen har Afrika uppfattat den nya tanken att kretsa över sig själv, att vara för sig själv. Afrika har så småningom dykt upp som ett projekt för sig själv, ett fält fyllt av initiativ för sina egna invånare, platsen där man vistas i sitt eget hem i världen. Ett afrikanskt vi-subjekt har fötts och det är det viktigaste mänskliga fenomen som har ägt rum under andra hälften av 1900-talet.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 132 – 134

¹⁴⁵ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 153 – 155

¹⁴⁶ Fabien Eboussi Boulaga, “Pour une catholicité africaine”, i: *Civilisation Noire et Eglise Catholique*, s. 239 – 240. (Min egen översättning)

5 DISKUSSION OCH SLUTSATSER

I de tidigare kapitlen har jag beskrivit några av de mest centrala aspekterna inom befrielseteologin, såväl i Latinamerika som i Afrika. Jag har presenterat olika dokument som har varit viktiga för befrielseteologins framväxt och viktiga diskussioner som anknyter till den här teologin med en kontroversiell politisk ideologi, nämligen marxismen. I det här kapitlet vill jag jämföra och analysera de två befrielseteologier som jag har presenterat tidigare, den latinamerikanska och den afrikanska befrielseteologin, och särskilt som den framställs av Gustavo Gutiérrez och Jean-Marc Ela. Jag avslutar sedan med några övergripande slutsatser.

5.1 RELATIONEN TILL KATOLSKA KYRKAN

Vilka är skillnaderna mellan Gustavo Gutiérrez och Jean-Marc Ela som teologer? Det är viktigt att här precisera att det handlar om två teologer som är präster inom Katolska kyrkan. Det är nödvändigt för en katolsk präst att beakta sin relation till läroämbetet, de olika dokument och den teologi som finns i Katolska kyrkan. Jag menar att det därför är nödvändigt att analysera hur Gutiérrez och Ela som katolska präster förhåller sig till Katolska kyrkans teologi och till dessa dokument som jag har lyft fram i min uppsats, framför allt Andra Vatikankonciliet. Katolska kyrkan har skrivit olika dokument för att förklara hur dess teologi ska se ut. Ett exempel är det som Katolska kyrkans katekes säger om att tolka Guds ord. Så står det i nummer 85. ”Uppdraget att tolka Guds ord, det skrivna och det traderade, har tillerkänts enbart kyrkans levande läroämbete, och detta utövar sin befogenhet i Jesu Kristi namn. Detta läroämbete innehas av kyrkans biskopar i gemenskap med Petri efterträdare, biskopen av Rom”¹⁴⁷

Gutiérrez relation med läroämbetet, teologin och traditionen kommer tydligt fram i den bok jag har studerat, *Teología de la liberación, perspectivas*. Han vill inte ha någon brytning med den tidigare teologin när han skriver om en kritisk reflektion över den historiska praxisen, utan det är precis tvärt om. Han ser den kritiska reflektionen som ett komplement till den teologi som har varit i bruk, nämligen det han kallar teologi som visdom och teologi som rationell kunskap. Generellt är Gutiérrez positiv till kyrkans tradition och lära. Han citerar exempelvis Andra Vatikankonciliet, Paulus VI:s encyklika *Populorum progressio*, och dokument från Tredje världensbiskopars budskap (CELAM II) för att utveckla begreppet befrielse som är grundläggande inom befrielseteologin. Gutiérrez ser sin teologiska reflektion som en fortsättning på den katolska teologin. Men han vill berika den teologin ytterligare.

¹⁴⁷ Katolska kyrkans katekes, n. 85 (Elektronisk version) <http://www.katekesen.se/index.htm?kkk74-.htm#85>

Däremot har Ela en annan uppfattning om och relation till kyrkan. Han ifrågasätter kyrkans roll i Afrika på ett grundläggande plan. Han ifrågasätter också katolska kyrkans dogmatism och säger att kyrkan måste öppna sig. Den här punkten är avgörande, eftersom det gör att Ela ifrågasätter Katolska kyrkans pelare. Han ifrågasätter nämligen inte bara dogmatismen utan också kyrkans läroämbeten. Enligt Katolska kyrkans tradition är det detta som bestämmer kyrkans teologi. Jag har hänvisat det tidigare med nummer 85 av Katolska kyrkans katekes.¹⁴⁸ Ela säger explicit att läroämbetet inte har tolkat bibeln på ett riktigt sätt när det gäller Afrika. Jag har nämnt detta i min presentation om Jean-Marc Ela i kapitel 4.2.¹⁴⁹ I samma avsnitt har jag skrivit att Ela också ifrågasätter kyrkliga dokument som Paulus VI:s encyklika och Andra Vatikankonciliet och säger till exempel att konciliet inte klart och tydligt sätter under debatt de strukturer som leder till exploatering och herravälde och tillägger att konciliet har bara ett västvärldsperspektiv. Kyrkan måste gå ännu längre än Andra Vatikankonciliet, hävdar Ela.¹⁵⁰ Från ett katolskt perspektiv står Ela, så att säga, på gränsen mellan att vara innanför och utanför Katolska kyrkan. Han vill skapa en egen afrikansk teologi, en afrikansk liturgi, en kyrka som har en klar och tydlig afrikansk identitet. Spänningen i relation till Rom är i alla fall mycket tydlig hos Ela.

I min presentation av Ela i kapitel 4.2 har jag hänvisat till att Melibi anser att när man läser Elas teologi, kan man se att han är en teolog som använder ett språk som tilltalar läsaren direkt och med en stil som inte sällan påminner om en politisk revolutionär diskurs, men också på ett djupare plan är hans ifrågasättande en protest gentemot Katolska kyrkans struktur, teologi, liturgi med mera. När det gäller Ela kan man därför förstå den kritik som Troskongregationen framför angående användningen av marxismen inom en teologisk reflektion inom befrielse-teologin. Befrielse-teologer i stort säger visserligen att deras användning av marxismen bara är instrumentell, men när det gäller Ela tycks det tydligare att den marxistiska filosofin också har påverkat hans teologiska diskurs på ett grundläggande plan. I det fallet blir Troskongregationens kritik aktuell. Troskongregationen skriver till exempel i IX: 13 att befrielse-teologer använder begreppet kyrkans folk som en synonym för en klass-kyrka och att befrielse-teologer med detta vill kritisera kyrkans struktur och ifrågasätta den sakramentala strukturen och kyrkans hierarki.¹⁵¹ När jag analyserar Elas teologiska diskurs tycks Troskongregationens kritik faktiskt träffa målet. Däremot kan man inte generalisera. Det går inte att säga

¹⁴⁸ Katolska kyrkans katekes, n. 85 (Elektronisk version) <http://www.katekesen.se/index.htm?kkk74-.htm#85>

¹⁴⁹ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 14

¹⁵⁰ Ela, *Fe y liberación en África*, s. 123 – 127

¹⁵¹ Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe, *Algunos aspectos de la Teología de la liberación*, IX: 13

samma sak om Gutiérrez. Som jag har nämnt ovan, söker Gutiérrez teologi berika den katolska teologin, inte radera dess grundvalar. Jag menar att när Gutiérrez kritiserar kyrkan gör han det inte utifrån samma grundposition som Ela.

5.2 ARKITEKTEN OCH BYGGMÄSTAREN

En annan skillnad mellan de två teologerna som jag vill lyfta fram och som omnämns i min uppsats handlar om sättet som dessa två teologer förhåller sig till befrielse-teologin, hur de använder den. Det är viktigt att påpeka att det är Gutiérrez som anses vara en av befrielse-teologins fäder. Som jag skrev i kapitel fyra, analyserar Gutiérrez de faktorer som formar befrielse-teologins grunder. Det är han som ger form till alla grundbegrepp som idag används inom den här teologin. Jag skulle vilja kalla Gutiérrez befrielse-teologins arkitekt. Man ser detta framför allt i den boken som jag har använt i min uppsats, nämligen *Teología de la liberación, perspectivas* (Befrielse-teologi, perspektiv). Ela å sin sida har varit, som Melibi anser, den främste befrielse-teologen i Afrika hittills. Däremot ser teologerna som jag hänvisar till i min uppsats inte honom som en av befrielse-teologins fäder.¹⁵² Även om Ela är teoretiskt driven, formulerar han inte så många nya begrepp i jämförelse med Gustavo Gutiérrez. Ela har visserligen en betydande teologisk bakgrund men kännetecknas mest för sitt konkreta praktiska arbete. Man kan därför tänka på Ela som den afrikanska befrielse-teologins byggmästare. Detta visar Ela framförallt i den boken som jag har använt i min uppsats, nämligen *Dire dieu et libère l’Afrique* (Tro och befrielse i Afrika).

5.3 BEFRIELSENS KONTEXT

Jag vill fortsätta med att analysera de två huvudbeståndsdelarna i befrielse-teologin, nämligen betoningen på befrielse från alla former av mänskligt förtryck och insikten att teologin bör vara kontextualiserad på en speciell plats vid en särskild tid, med de specifika behov som föreligger där och då. Jag börjar med det sistnämnda, nämligen att teologin bör vara kontextbunden.

En betydelsefull skillnad mellan de två teologerna är att Gutiérrez och Ela kommer från två olika kontinenter med två olika historiska bakgrunder, från två olika kulturer med två olika språk. Även om detta är en skillnad som kan låta uppenbar är den viktig för deras respektive tyngdpunkter inom befrielse-teologin. Befrielse-teologins – och all kontextuell teologis – grundläggande antagande är ju att det sociala och historiska sammanhanget där en viss

¹⁵² Olle Kristenson, *Pastor in the Shadow of Violence. Gustavo Gutiérrez as a public pastoral theologian in Peru in the 1980s and 1990s* (Uppsala, Studia Missionala Svecana, 2009) s. 6

teologi växer fram och utvecklas är mycket relevant och formar teologin i fråga. Teologin blir därför kontextuell och historisk i den meningen att den är rotad i ett socialt sammanhang. Man skapar teologi från en viss social plats. Efter min undersökning kan jag se att befrielse-teologin har en klar identitet i den meningen, och att det påverkar hur den bedrivs.

När Gustavo Gutiérrez påstår att teologin måste innehålla en kritisk tanke om olika typer av praxis, framhäver han att det inte bara handlar om en kritisk reflektion som har epistemologisk karaktär. Det handlar framför allt om den omgivningen där en kristen gemenskap befinner sig. Man gör först en analys av samhället och dess praktiker och teologin, i teoretisk mening, kommer efter den analysen. Teologin är en reflektion som måste vara kontextuell. Ela å sin sida är också mycket tydlig när han talar om inkulturations-teologi, men man kan säga att han driver tesen om teologins kontextuella bundenhet ännu längre. Han säger att man i Afrika behöver tolka evangeliet på ett sätt som respekterar kulturen. Det handlar om att hitta ett eget afrikanskt teologiskt språk. Det handlar om en relation mellan tro och kultur. Detta är redan på gång. Kyrkan i Afrika arbetar för att inkorporera sin kultur i kyrkans liv, och jag delar Elas uppfattning: Afrika har ett fantastiskt kulturarv som måste bevaras. Ela har nämnt hur kyrkan i Afrika inlemmar sin kultur i trosövertygelse, traditioner, vishet, liturgi och mycket mer. Det handlar om att införliva kulturen med hela kyrkans liv. Att på det viset betona vikten av den förkristna kulturen är inte något man på samma sätt finner hos Gutiérrez.

I frågan om att teologin bör vara kontextuell och lokal spelar historien en viktig roll. När jag i kapitel två beskrev om befrielse-teologins bakgrund lyfte jag fram hur den historiska kontexten är viktig för att kunna förstå utvecklingen av dessa teologier som jag undersöker. Jag ville särskilt framhäva de skillnader men också likheter som är relevanta för att kunna förstå relationen mellan kultur och teologi i de båda typerna av befrielse-teologi. Historien blir då som en del av det kulturarv som påverkar hur man gör teologi.

Det som kännetecknar befrielse-teologin i Latinamerika från ett historiskt perspektiv är att det var spanjorerna och portugiserna som koloniserade den nya kontinenten. Deras kultur, traditioner och religion påverkade människorna där på ett tidigt stadium och många i modern tid identifierar sig i någon mening med den spanska och portugisiska kulturen. De som kom med erövrarna till Latinamerika var framför allt katolska missionärer. Detta blev avgörande för befrielse-teologins uppkomst och karaktär. Katolska kyrkan har haft ett stort inflytande inte bara på den spanska och portugisiska kulturen, utan också på den latinamerikanska kulturen. Därför var dessa två viktiga händelser, Andra Vatikankonsiliet och biskopskonferensen i Medellín, avgörande för hela Katolska kyrkan men också särskilt för befrielse-teologin i Latinamerika som redan var tydligt kopplad till den europeiska kulturen.

Scenariot i Afrika är annorlunda. Det finns så att säga två olika Afrika, ett norr om Sahara och ett annat söder om den. Kristendomen har funnits från början i Nordafrika. Däremot är det en annan situation i Subsahariska Afrika. Kolonistörerna kom mycket senare till det här området och det var framför allt protestantiska kyrkor som etablerades där så sent som på 1800-talet. Katolska kyrkan kom senare och är än idag en minoritetskyrka. Det betyder att de stora händelserna inom katolsk 1900-talsteologi har mindre inflytande där, och att befrielse-teologin över huvud taget har mindre inflytande i Afrika. Den har i stor utsträckning utvecklats inom Katolska kyrkan. Befrielse-teologin är närvarande även inom den protestantiska grenen av kristendomen, men detta ligger utanför det område jag har studerat i denna uppsats. Den historiska kontexten visar att den afrikanska befrielse-teologin inte är lika influerad av det europeiska katolska perspektivet. Detta har antagligen gjort att den afrikanska befrielse-teologin har en större kritisk distans till Rom.

Den andra av de två huvudbeståndsdelarna i befrielse-teologin är befrielse från alla former av mänskligt förtryck. Jag ska avsluta med en analys av den här delen som enligt min mening är det som mest har präglat befrielse-teologin.

Andra Vatikankonciliet har som sagt varit avgörande för att skapa ett nytt sätt att tänka teologiskt. Andra Vatikankonciliet betonar mycket starkare det ansvaret som alla kristna har gentemot de fattiga och alla som lider. Det var biskopsmötet i Medellin som på allvar tog mandatet att ta ansvar för de fattiga. När befrielse-teologin skapades var den här tanken central. Gustavo Gutiérrez lyfter fram det som enligt honom kan sägas vara kärnan i evangeliet, nämligen kärleken. Från detta perspektiv kan man bättre förstå betydelsen av det ansvar som alla kristna har gentemot de fattiga. Enligt Gutiérrez kan varje person uppleva sin relation med Gud som ett livsåtagande för dem som behöver mest. Befrielse-teologin utvecklar den tanken och talar om befrielse från alla former av mänskligt förtryck. Gutiérrez talar om en ekonomisk, social och politisk befrielse, allt som förhindrar en person från att vara sig själv, en yttre och inre befrielse. Människor behöver leva ett autentiskt mänskligt liv.

I min undersökning har jag sett att Gustavo Gutiérrez och Jean-Marc Ela är överens på den punkten. Såväl Gutiérrez som Ela men också latinamerikanska och afrikanska befrielse-teologier i allmänhet betonar befrielse från förtryck. Ela säger att kyrkan måste lyssna till de fattigas rop och kräver att kyrkan främst måste engagera sig i att förändra de fattiga afrikanernas liv. Han säger att evangeliet, som är ett befrielsebudskap, också är ett befrielselöfte för det afrikanska folket, ett befrielselöfte till dem som är marginaliserade, de som inte har makt, de som är förtryckta. Kyrkans högsta prioritet är att lyfta människor ur fattigdom och ur alla

former av slaveri. Kyrkan måste göra som Jesus gjorde genom att stå på de fattigas sida. Detta kommer att påverka hela kyrkans liv.

5.4 SLUTORD

I min uppsats har ett syfte varit att undersöka vilka relationer som finns mellan latinamerikansk och afrikansk befrielsesteologi, deras likheter och olikheter. Jag kan summera den här diskussionen med att säga att när det gäller befrielsesteologins huvudbeståndsdelar, nämligen befrielse från alla former av mänskligt förtryck och att teologin måste vara inhemsk, är dessa två teologier överens när det gäller befrielse – Gutiérrez och Ela är eniga här. Däremot finns avgörande skillnader i synen på teologins kontextuella karaktär, d.v.s. i synen på den inhemska kulturen, historien, språket och även geografin. Att det förekommer vissa skillnader på den här nivån är väldigt intressant, eftersom det handlar om en viktig del av befrielsesteologins kärna alltså dess kontextualitet. Befrielsesteologin äger rum i en viss kontext, i tid och rum, men frågan tycks vara i vilken utsträckning denna kontext kan och bör bejakas. Anorlunda uttryckt: Vad innebär de att ge teologisk röst åt de marginaliserade? Hur mycket får deras perspektiv justera den officiella teologin? Man måste också i ljuset av detta säga att det inte finns bara en befrielsesteologi utan flera, och var och en har sin egen identitet och karaktär.

I min uppsats har jag presenterat och analyserat två teologier som trots att båda två benämns som befrielsesteologi inte är en och samma sak. Afrikansk befrielsesteologi är inte bara en kopia av den latinamerikanska befrielsesteologin, utan det finns en klar identitet i den. I min undersökning har kontexten spelat en viktig roll, inte bara för teologerna, utan också för teologin i sig. Kontexten är avgörande när man skapar befrielsesteologi.

6 BIBLIOGRAFI/KÄLLFÖRTECKNING

6.1 TRYCKTA KÄLLOR

Alvesson, Mats och Sköldberg, Kaj, *Tolkning och Reflektion. Vetenskaplig filosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur, 2008.

Bevans, Stephan B. *Models of contextual theology*. New York: Orbis books, 2002, eBook.

Catecismo de la Iglesia Católica (Katolska kyrkans katekes) Barcelona: Asociación de editores del catecismo, 1992.

Constitución pastoral: Gaudium et spes, documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1970

Chopp, Rebecca S. "Latin American Liberation theology." In: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Malden, USA: Blackwell publishing, 2003) s. 416

Congar, Yves Marie-Joseph, *Situación y tareas de la teología hoy* (Salamanca: Sígueme, 1971)

Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1970.

Eboussi Boulaga, Fabien, "Pour une catholicité africaine", i: *Civilisation Noire et Eglise Catholique: Société Africaine de Culture*, 1977.

Ela, Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain*. Cameroun: Harmatan, 1980.

Ela, Jean-Marc, *Dire dieu et liberer l'Afrique*. Cameroun: Harmatan, 1990a.

Ela, Jean-Marc, *Fe y liberación en África*. Madrid: Mundo Negro förlag, 1990b.

Ela, Jean-Marc, *El grito del hombre africano*. Navarra: Verbo Divino, 1998.

Ellacuría, Ignacio, *Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo*. Concilium Förlag, 1977.

Ferm, Deane William, *På de fattigas sida, Befrielse teologier i Asien, Afrika och Latinamerika*. Göteborg: Lindelöws förlag, 1991.

Ford, David F. (red.) *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Malden, USA: Blackwell publishing, 2003.

Gruchy de, John W. "African theology: South Africa". In: *An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Malden, USA: Blackwell publishing, 2003.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación, perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres* Salamanca: Sígueme 1982.

Guzmán, Pablo Richard, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*. San José de Costa Rica: DEI, 1980.

Jacobsen, Douglas, *The World's Christians. Who they are, where they are and how they got there*. Malden USA: Wiley-Blackwell publication, 2011.

Kristenson, Olle, *Pastor in the Shadow of Violence. Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Studia Missionala Svecana, 2009.

Kyrkan i världen i dag: Gaudium et Spes, Andra Vatikankonciliet pastoralkonstitution. Uppsala: Katolsk informationstjänst, 1968

Nylund, Bo, *Kyrka för folket, Latinamerikanska befrielse-teologin*. Stockholm: Proprius Förlag, 1983.

Patiño Franco, José Uriel, *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso de evangelización eclesial en el continente de la esperanza, siglos XVI- XX*. Bogotá, IITD, 2003

Peralta, Amanda, *Teori och praktik i de fattigas universum. En idéhistorisk undersökning av latinamerikansk befrielse-teologi*. Uddevalla: Daidalos förlag, 1995.

Smart, Ninian, Denny, Frederick, *Atlas de las religiones del mundo* (Barcelona, Blume, 2008)

Tamayo-Acosta, Juan José, *Para comprender La Teología de la Liberación*. Spanien: Verbo Divino, 2008.

Tello, Neiro och Kreimer, Juan Carlos, *Diccionario de los movimientos del siglo XX* Longseller: Zigzag, 2003.

Torres, Sergio och Eagleson, John, *The Challenge of Basic Christian Communities*, Maryknoll, New York: Orbis, 1981.

Vikström, Björn, *Den skapande läsaren. Hermeneutik och tolkningskompetens*. Malmö: Studentlitteratur, 2010.

6.2 TIDSKRIFTSARTIKEL

Ela, Jean-Marc, "Ecclesial Ministry and the Problems of the Young Churches", *Concilium* 6 (106) 1977.

6.3 ELEKTRONISKA KÄLLOR

Botella Cubells, Vicente, "Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación"
<http://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTI%C3%89RREZTex.pdf> Access 2014-05-12

Di Filipo, Armando, "Latin America Structuralism and Economic Theory"
<http://muse.jhu.edu/journals/lar/summary/v040/40.3love.html> Access 2014-03-18

Katolska kyrkans katekes, <http://www.katekesen.se> Access 2014-11-16

Melibi Melibi, Cyprien, “La teología de la liberación africana entre su pasado i su futuro”
<http://www.africafundacion.org/spip.php?article15522> Access 2014-02-08

Instrucción de la Sagrada Congragación para la doctrina de la fe, “Algunos aspectos de la Teología de la liberación”.
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html. Access 2014-09-16

Påven Paulus VI, ”Populorum progressio”.
http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_26031967_populorum_sp.html. Access 2014-08-15

-