

Kort introduktion till den latinamerikanska befrielse-teologin

Den latinamerikanska befrielse-teologin växte fram under 1960-talet utifrån flera års samtal och överläggningar mellan latinamerikanska teologer, både katolska och protestantiska, kring kyrkans roll i det latinamerikanska samhället. Centralgestalter på katolskt håll var Gustavo Gutiérrez, Peru, Juan Luis Segundo, Uruguay, Jon Sobrino, El Salvador samt bröderna Clodovis och Leonardo Boff från Brasilien. Från protestantiskt håll kan José Míguez Bonino, Argentina och Rubem Alves och Milton Schwantes från Brasilien lyftas fram.

Man brukar lyfta fram tre faktorer bakom befrielse-teologins framväxt: viktigast är Andra Vatikankonciliet och CELAMs andra generalkonferens i Medellín 1968 som brukar ses som en tillämpning av konciliet i den latinamerikanska kontexten. En annan faktor var vågen av utländska missionärer som anlände till kontinenten under slutet av 1950-talet och början av 1960-talet. Det var inte bara fråga om präster utan också ordensfolk och lekmän, så kallade *agentes pastorales*. Många inhemska kyrkomedarbetare kom från välburna sociala kretsar och hade dålig kännedom om de fattigas verklighet; de utländska missionärerna kom ofta att arbeta i kåkstäderna och på så sätt fick kyrkan större kännedom om de fattigas situation. En tredje faktor var samhällsvetenskapernas framväxt i början av 1960-talet och det faktum att allt fler ungdomar från de lägre klasserna började studera vid universiteten, något som kan kallas universitetsboomen. Under 1960-talet mer än tredubblades till exempel antalet studenter från 30 000 1960 till knappt 110 000 1970 i Peru.

Till dessa tre faktorer bör läggas en fjärde, nämligen de fattigas inträdande på scenen, *la irrupción de los pobres*. Fattiga människor började organisera sig i olika typer av folkrörelser, fackföreningar, grannskapsföreningar, kvinnoföreningar, aktionsgrupper för elektrifiering, vatten och avlopp etc. Och på kyrkligt håll växte basgruppsrörelsen, *comunidades eclesiales de base*, fram i många församlingar, särskilt i Brasilien. I basgrupperna kunde man diskutera samhällsfrågor och sätta dem i relation till människors tro och kyrkans lära. Inte minst kom den folkliga bibelläsningen att spela en viktig roll där Bibeln sattes i relation till människors vardag och behov.

Alla dessa faktorer ställde kyrkan inför nya utmaningar och den första generationens befrielse-teologer menade att kyrkan måste teologiskt reflektera över hur man på ett trovärdigt sätt skulle förhålla sig till samhällsförändringarna och inte minst de fattigas situation.

Självva begreppet befrielse-teologi kan troligen dateras första gången till 1968 då förutom Gustavo Gutiérrez Rubem Alves började använda begreppet. Uttrycket i sig är kommet ur en kritik av den utvecklingsoptimistiska syn som präglade 60-talets syn på fattigdom och de fattiga ländernas strävanden efter utveckling. I likhet med hur nordamerikanskt kapital bidrog till att bygga upp efterkrigstidens Europa, tänkte man sig att massiva biståndssatsningar skulle utveckla också de då så kallade underutvecklade länderna i syd. Kritiken, som kom främst från afrikanska och latinamerikanska ekonomer, riktade sig mot ensidigheten i överförandet av ekonomiska resurser från nord till syd. Kritikerna menade att det var viktigt att också analysera orsakerna bakom fattigdomen och de sociala orättvisorna.

Befrielse och utveckling

Begreppet utveckling stod således i fokus i slutet av 1960-talet och det präglade också kyrkorna och deras reflektion över hur man skulle möta sin samtids stora utmaningar. Vid två tillfällen, i Peru 1968 en månad innan konferensen i Medellín och i Schweiz 1969, hade Gutiérrez bjudits in att tala om "utvecklingsteologi" (*teología de desarrollo*). Vid båda tillfällena reagerade han kraftigt och bytte helt sonika ut ordet *desarrollo* mot *liberación* (befrielse); arrangören för mötet i Peru har berättat hur Gutiérrez kom in i salen, gick fram till den svarta tavlan där ämnet för föreläsningen stod skrivet, strök ut *desarrollo* och skrev dit *liberación* istället. 1970 utvecklade han sina tankar i en artikel i en nordamerikansk tidskrift och slutligen i sin bok, *Teología de la Liberación*, året därpå.

Gutiérrez viktigaste invändning mot utvecklingsoptimismen var teologisk. Det går inte att teologiskt bearbeta ett så ensidigt ekonomiskt begrepp eftersom det inte fångar dynamiken i Bibeln och kyrkans tradition. Det gör däremot begreppet befrielse, som enligt Gutiérrez är ett av de ledande perspektiven i Bibeln, från dess första till dess sista bok. Denna grundläggande insikt hos befrielseteologerna kan därför vara ett viktigt bidrag från kyrkorna också i dagens diskussioner om utvecklingsamarbete och biståndets effektivitet. Utveckling kan inte bara kläs i ekonomiska termer; en dimension av befrielse och frigörelse, både kollektivt och på individuell basis är nödvändig för att man ska kunna tala om verklig utveckling för människor – också i vår tid. Mycket mer skulle kunna sägas om detta, men för det finns det inte utrymme här.

En av befrielseteologins viktigaste insikter är sambandet mellan befrielse och frälsning och här föreligger också den punkt på vilken det är lättast att missförstå befrielseteologin. Många hävdar att befrielseteologin sätter likhetstecken mellan befrielse och frälsning, dels dess argaste kritiker som anklagar befrielseteologin för att reducera frälsningen till en inomvärldslig, politisk utopi, men också de förespråkare som gör just detta. Vad befrielseteologin gör är att peka på sambandet; Guds rike är något eskatologiskt (dvs. något som förverkligas bortom tidens slut och inte kan upprättas här i tiden), men samtidigt får gudsrikestanken aldrig separeras från den verklighet som människor lever i. Det går inte tala om frälsningen utan att samtidigt reflektera över hur människor ska befrias från förtryck av olika slag.

Den vanligaste kritiken mot befrielseteologin handlar om att man menar att den bygger på marxistisk analys. I enstaka fall kan man finna marxistiska resonemang hos en del, men för majoriteten av de ledande befrielseteologerna är det tydligt att deras teologiska reflektion bygger på en läsning av de bibliska texterna och kyrkans tradition där omsorgen om och engagemanget för de fattiga är det styrande. Möjligen kan man säga att delar av marxistisk analys kan användas för omvärldsanalysen. Men befrielseteologernas teologiska reflektion är något annat. Gutiérrez lyfte fram detta i ett samtal med svenska latinamerikamissionärer i början av 1990-talet: "Inom befrielseteologin säger vi att Guds nåd kan förvandla människor. Jag har läst tillräckligt av Marx för att kunna hävda han aldrig talar om Guds nåd."

Kritisk reflektion över praxis

Redan i inledningen till *Teología de la Liberación* beskriver Gustavo Gutiérrez teologins uppgift som ”en kritisk reflektion över en kristen praxis i ljuset av Guds ord”. Denna kritiska reflektion grundar han på befrielsesteologins grundläggande insikter, den teologiska metoden (se – bedöma – handla) och att utgångspunkten måste vara den fattige och dennes situation. Metoden är naturligtvis viktig och känns kanske så självklar att man inte tänker på hur viktig utgångspunkten är. Också en konservativ teologi kan använda sig av metoden se – bedöma – handla, men självklart blir då riktningen en annan än om man utgår från den fattige och marginaliserade.

Grundläggande är också att den teologiska reflektionen måste utgå från praxis, hur människors tro gestaltar sig i en given situation. Detta är första steget för befrielseteologerna och den teologiska reflektionen är det andra, en reflektion som alltså ska vara kritisk. Befrielseteologin har aldrig varit ett självändamål och Gutiérrez brukar säga att det egentligen är ganska ointressant vad vi kallar den, en teologi som kritiskt granskar sin samtid och kyrkans praxis.

Det särskilda ställningstagandet för de fattiga

Många framhåller att det så kallade särskilda ställningstagandet för de fattiga (*la opción preferencial por los pobres*) är den latinamerikanska kyrkans viktigaste bidrag till den världsvida kyrkan. Uttrycket formulerades av de latinamerikanska biskoparna vid den tredje CELAM-konferensen i Puebla 1979, men har förstås sin förhistoria. Fattigdomen och de fattigas situation var ju som framgår ovan själva utgångspunkten för befrielseteologin, som talade om att kyrkan måste ta ställning för de fattiga (*optar por los pobres*). Redan i Medellín-konferensen stod de fattigas situation i centrum och dokumentet *Kyrkans fattigdom (La pobreza de la iglesia)* räknas till konferensens viktigaste. Här beskriver biskoparna de fattigas situation i Latinamerika och hur fattigdomen ska förstås utifrån Bibeln och kyrkans lära. Dokumentet talar om att kyrkan har ett särskilt ansvar för de fattiga och deras situation. Man skulle kunna säga att Medellín-konferensen gav legitimitet åt befrielseteologernas metod och engagemang för de fattiga samt deras stöd till de fattiga i deras kamp mot fattigdomen och de strukturella orättvisorna.

11 år senare i Puebla var situationen annorlunda. På grund av påven Paulus VI:s död hade den planerade biskopskonferensen flyttats fram ett halvår och konferensen i Puebla blev en av Johannes Paulus II:s första större framträdanden. Mer konservativa vindar blåste inom den romersk-katolska kyrkan och befrielsesteologernas inflytande hade därför minskat. Ändå blev den tredje CELAM-konferensen inte den teologiska tillbakagång som många hade fruktat. Befrielsesteologerna mobiliserade i många länder och lyckades därmed skärpa innehållet i förhållande till förberedelsedokumentens formuleringar. Många befrielsesteologer hade nog önskat större tydlighet i konferensens slutdokument, men i stor utsträckning måste nog ändå sägas att mycket av Medellín-konferensens slutsatser blev bekräftat.

Avsnittet om det särskilda ställningstagandet för de fattiga (Puebla 1134-1165) är för befrielsesteologerna dokumentets viktigaste del. Här bygger biskoparna vidare på Medellín-dokumentets analys av de fattigas situation och bygger sitt resonemang på texter som t ex Jesus

predikan i Nasarets synagoga (Lukas 4:16-30) och Paulus ord om solidaritet med Jerusalemsförsamlingen (t ex 2 Korintierbrevet 8:8-15). Det har diskuterats mycket om innebörden av ordet 'särskilt' (*preferencial*) som fogats till själva ställningstagandet. En del har tolkat detta som ett sätt att försvaga radikaliteten i ställningstagandet, medan det sannolikt ska tolkas som ett förtydligande: Guds kärlek och kyrkans omsorg gäller alla människor. Men för att alla ska kunna bli delaktiga måste särskild uppmärksamhet riktas mot de fattiga, annars skulle de marginaliseras. Det särskilda ställningstagandet ska därför inte tolkas exkluderande som bara lyfter upp de fattiga utan som inkluderande så att också de fattiga får rum.

Krafter har funnits för att det särskilda ställningstagandet för de fattiga skulle urholkas i de kommande biskopskonferenserna, men både i Santo Domingo 1992 och Aparecida 2007 har det bekräftats. Intressant är till exempel att Joseph Ratzinger som Benedikt XVI, gav det sitt fulla stöd i Aparecida.

Befrielse-teologin på 2000-talet

Vad har egentligen hänt med befrielse-teologin sedan 1970-talet? Svaret på den frågan beror på vilken inställning man själv intar. Är man kritisk och utgår från att den är marxistisk avfärdar man den genom att hänvisa till kommunismens sammanbrott efter murens fall i Tyskland 1989. Några av dem som var positiva till den på 1970-talet tycker att den förlorat i skärpa, medan andra hävdar att den alltså är relevant. Svaret är alltså beroende av den egna utgångspunkten och det är svårt att ge ett objektiva svar.

Ett odiskutabelt faktum är att konservativa strömningar inom den katolska kyrkan har minskat manöverutrymmet för befrielse-teologerna. Befrielse-teologerna är inte alls lika delaktiga i prästutbildningen vid prästseminarierna som tidigare, vilket leder till att många i den nya generationens präster aldrig kommer i kontakt med det befrielse-teologiska tänkandet under utbildningen. När progressiva biskopar ersätts av mer konservativa begränsas befrielse-teologernas frihet och utrymme i församlingsarbetet. Den snabba tillväxten av pentakostala kyrkor har öppnat för mer karismatiska strömningar också inom den katolska kyrkan, vilket betyder att kyrkans sociala ansvar inte betonas lika starkt som tidigare. Samtidigt kan man konstatera att återväxten av befrielse-teologerna är dålig; fortfarande kan en dominans märkas hos den första generationens befrielse-teologer. Den dåliga återväxten beror dels på ovanstående faktorer, men kan nog också till en viss del sägas vara självförvållat.

Yngre befrielse-teologer kritiserar ofta äldre generationer för att ha tappat skärpan, att vara alltför undfallande för de kyrkliga hierarkierna eller för att alltför mycket fokusera på klassfrågan i synen på fattigdomen och missa andra dimensioner av fattigdom och utsatthet. "De fattigas ansikten", för att travestera de latinamerikanska biskoparna i Puebla 1979, har skiftat karaktär enligt biskoparna i mötet i Santo Domingo 1992, där man lyfte fram kvinnorna, ursprungsbefolkningen och de unga som exempel på hur de fattigas ansikten kan konkretiseras. Det pågår således en intressant diskussion, som ibland kan vara skarp, mellan olika generationers befrielse-teologer om fokus i kyrkans utmaningar, som är ganska okänd i vår del av världen. Så även om befrielse-teologerna förlorat i inflytande i sina respektive kyrkor och blivit färre, så pågår en fortsatt dynamisk teologisk utmaning

utifrån befrielsesteologins grundläggande insikter, den teologiska metoden och att teologins utgångspunkt måste vara den fattige i dess olika skepnader.

Sammanfattningsvis kan nog sägas att befrielsesteologin har satt djupa spår i den latinamerikanska teologiska reflektionen, inte minst när det gäller frågan om hur kyrkan ska förhålla sig till sin omvärld. Ledande befrielsesteologer har i dialog med flera latinamerikanska biskopar påverkat samtliga biskopskonferenser från Medellín och framåt. Denna dialog underlättades av de sociala medierna under den senaste biskopskonferensen i Aparecida 2007.

På det politiska planet har engagerade lekmän formade av befrielsesteologisk reflektion spelat framträdande roller för det politiska arbetet i flera latinamerikanska länder. Särskilt tydligt är detta i samspelet mellan Luiz Inácio Lula da Silvas arbetarparti (*Partido dos Trabalhadores*) och befrielsesteologer i Brasilien men också i det senaste presidentvalet i Paraguay som förde den tidigare biskopen Fernando Lugo till presidentposten 2008 (?). Befrielsesteologernas stöd till människorättsaktivister i till exempel Centralamerika och Peru är också värt att notera. Även om många kan känna viss besvikelse över befrielsesteologins praktiska resultat, måste nog ändå sägas att befrielsesteologin också satt djupa spår i Latinamerikas politiska utveckling. Och då är det lätt att håla med Gutiérrez när han framhåller att befrielsesteologin aldrig varit självändamål; det viktiga är resultaten och kyrkans engagemang för de fattiga och marginaliserade i samhället.

Olle Kristenson

Direktor för Ekumenisk teologi
Sveriges kristna råd