

Frelese som frigjøring

Mangfoldig og partisk?



STURLA J. STÅLSETT
sturla.stalsett@mf.no

Professor i diakoni,
religion og samfunn,
MF vitenskapelig høyskole for
teologi, religion og samfunn
(f. 1964)

Hva betyr frelese – nå? Ordets norske grunnbetydning er «fri hals». ¹ Trelen blir kvitt sin halslenke. Hvis frelese er frigjøring, hva kan det innebære i dag? Det er nærliggende å rette spørsmålet til frigjøringsteologiene. De hevder frelsen er mangfoldig og partisk.

FRIGJØRINGSTELOGIENE REPRESENTERER kontekstuelle tydninger av kristen tro i samtiden som tar oppgjør med mange former for marginalisering. ² Den latinamerikanske frigjøringsteologien vil ikke bare være teologi for frigjøring. ³ Den vil også frigjøre teologien. ⁴ Ved å tematisere frelse som frigjøring avdekkes et behov for frigjøring av frelsesforståelsen. I dag kan det være behov for å utfordre og frigjøre tradisjonelle frelsesforståelser fra individualisering, åndeliggjøring og opplevd irrelevans. Frigjøringsteologien understreker her at det kristne frelsesbudskapet relaterer seg til *erfarte* menneskelige

behov. Teologiens oppgave er ikke å *skape* behovet for frelse, men å *tyde* erfaringer som det kristne frelsesbudskapet retter seg mot og responderer på.

Hva handler da frelse om i dag, ifølge frigjøringsteologien? Jeg skal her begrense meg til å peke på to særtrekk og drøfte disse. Frigjøringsteologien framholder for det første en *mangfoldig* forståelse av den kristne frelsens innhold. Et slikt syn innebærer en bevegelse fra én dominerende til mange supplerende former for frelse. De korresponderer med og responderer på ulike former for erfarte frelsesbehov i dag, hevder disse teologene.

Frigjøringsteologien insisterer samtidig på en *partisk* forståelse av frelse som frigjøring. Frelse er i kristen tro først og fremst for dem de polemisk, men med bevissthet om ambivalensen i begrepet, kaller «ofrene».⁵ Bare derigjennom er det mer allment en frelse «for verden». Denne forståelsen av frelse som mangfoldige former for partisk frigjøring springer ikke bare ut av dagens behov, hevder frigjøringsteologene. Den er også tydelig forankret i de kristne kildene. Tilretteleggelsen reiser spørsmål: Vil ikke en slik mangfoldig og partisk forståelse av frelse som frigjøring både love for mye og for lite?

Den kan love for mye, for eksempel når de erfarte personlige, sosiale og politiske behovene for frigjøring *ikke* oppfylles. Kan den også skape umulige forventninger og på den måten dele den utopiske tenknings underliggende fare for illegitim maktbruk, slik noen kritikere hevder?

Den kan også love for lite: Hvis frelse er først og fremst for ofrene, hva da med dem som forårsaker andres, altså ofrenes, nød og lidelse? Hva slags frigjøring er frelsen hvis den ikke også rommer den som er fanget i ens egen uopprettelige synd og skyld? Dessuten: Er det ikke en motsetning mellom mangfoldighet og partiskhet?

Mangfoldig frelse?

Disse to hovedpunktene til en forståelse av frelse som frigjøring finner vi systematisk utfoldet hos den salvadoransk-baskiske teologen Jon Sobrino (f. 1938).⁶ Sobrino har lenge hevdet at frelsen må forstås som rikere og mer mangfoldig enn mye tradisjonell teologi og forkynnelse har gjort den til.⁷ Han ser behov for også å snakke om frelse i flertall, om *salvaciones*. Denne konkrete og mangfoldige forståelsen av frelse forankres særlig i de synoptiske evangelienes beretninger om Jesu liv. For kristologi og soteriologi henger sammen. P. Melanchtons klassiske sats «å kjenne Kristus er å kjenne hans velgjerninger»⁸ gjelder også andre veien: Kristen frelse er det frelseren Kristus bringer.

Ifølge evangeliene er Guds rike det avgjørende fokuset for Jesus fra Nasaret. Det bestemmer hele hans liv – og hans død. Og den frelsen som gudsriket bringer, er mangfoldig, påpeker Sobrino. Den handler om å bli berget, frigjort i historien, fra konkrete former for nød, fangenskap og undertrykkelse som historien skaper. Hva dette kan være, bestemmes ikke på forhånd ut fra hva begrepet «frelse» måtte bety. Frelse er alltid frelse av noen, i en bestemt situasjon. Den frelsen Jesus brakte, ble konkretisert ut fra den virkeligheten de han møtte befant seg i.⁹

Men i kristen teologihistorie har det vært en tendens til samtidig å inn-snevre og totalisere frelsen, hevder Jon Sobrino. Det gjelder både forståelsen av hva vi frelles *fra*, og hva vi frelles *til*. Denne tendensen til å ensrette og avkonkretisere den frelsen Jesus bringer, begynner allerede i Det nye testamentet. Fra det store materialet av fortellinger om Jesu mangeartede og målrettede handlinger av helbredelse, gjenopprettelse og fellesskap i særlig de synoptiske evangeliene konsentrerer Paulus og den senere teologiske tradisjonen frelsens form og innhold stadig mer om tilgivelse for syndene og evig liv. Fra mangfoldige, åpne og dennesidige frigjørende handlinger («Hva vil du jeg skal gjøre for deg?» Mark 10,51; par.), blir frelsesforståelsen konsentrert om det åndelige og hinsidige, og om å reddes fra forgjengeligheten og fortapelsen.

Dette kommer til uttrykk i en dobbelt vektforskyvning: På den ene siden skjer en nedtoning av det som altså er det sentrale for Jesus selv i henhold til evangeliene, nemlig forkynnelsen av Guds rike. Gudsriket er for fattige og er et rike som er kommet nær, som er her og nå. Men det forsvinner i påfallende grad ut av teologisk fokus til fordel for en konsentrasjon om det som en gang skal komme, dommen, himmelen og evigheten.

Dette tilsvarer på den andre siden en vektforskyvning fra den frelsen Jesus bringer gjennom sitt liv og sin tjeneste, til den frelsen Jesus bringer gjennom sin lidelse og død. Den apostoliske trosbekjennelsen, som springer så forbløffende raskt forbi Jesu liv, kan forstås som både årsak til og et uttrykk for denne aksentueringen.

Opp mot denne tendensen vil en frigjøringsoteriologi framheve frelse som en dynamisk realitet mer enn statisk situasjon. Samtidig vil den insistere på at kristen frelse erfares i den menneskelige historien. Frigjøringssteologien vil, i likhet med for eksempel Dietrich Bonhoeffer, ta et oppgjør med en toromstenkning som deler verden inn i verdslig og åndelig og historien inn i politisk historie og frelseshistorie.

Kamp om anerkjennelse

Hva slags menneskelige situasjoner reiser i dag behovet for frelse som frigjøring i den erfarte historien? Frigjøringsteologiens fokus var fra begynnelsen av framfor alt den fattiges oppreisning og ofrenes rett og verdighet. De fattige er mange, og deres behov er mangfoldige og påtrengende. Men, kan det innvendes, er ikke dette et perspektiv på frelsen som er mindre relevant i andre kontekster, til andre tider? De erfarte behovene kan jo være bredere. De kan være konstante og varierende, kontekstuelle og universelle, personlige og kollektive. Er slike erfarte behov for frelse noe som kan beskrives mer allment, uten dermed straks å åndeliggjøres eller individualiseres? Kan frigjørings-soteriologiens anliggende bekreftes fra andre kontekster uten å miste den konkrete brodden?

Her vil jeg foreslå at den tyske professoren i sosialfilosofi Axel Honneths analyser av kampen(e) for anerkjennelse kan gi et fruktbart, utfyllende perspektiv.¹⁰ Honneth, som etterfølger Habermas som Frankfurterskolens fremste fanebærer i samtiden, bygger på den tidlige Hegel og analyserer tre nivåer for gjensidig anerkjennelse som han mener er nødvendige for alle menneskers selvforhold: «den emosjonelle hengivenheten vi kjenner fra kjærlighetsrelasjoner og vennskap, rettslig anerkjennelse og solidarisk tilslutning».¹¹

Et godt samfunn bygges av borgere med gode selvforhold. Ingenting er mer ødeleggende for menneskers selvforhold enn mangel på anerkjennelse, eller sterkere – erfaring av krenkelse, eller ringeakt. «Erfaringen av sosial fornedrelse og ydmykelse truer menneskets identitet i samme grad som sykdommer utgjør en fare for dets fysiske liv», skriver Honneth.¹²

Noe av det mest interessante og fruktbare ved Honneths tenkning for vårt formål her er for det første hans påpekning av betydningen erfaringer av mangel på anerkjennelse kan ha. Disse erfaringene er symptomer på samfunnets sykdomstrekk, «patologier».¹³ De viser feilutviklinger ved et samfunn som ikke bare rammer de enkeltpersonene, ofrene, som er direkte involvert. Det er sykdomstrekk ved *hele* samfunnet. Sykdommen avdekker et behov for intervensjon, for frigjøring. Og samfunnsmedisinen for dette er ulike uttrykk for anerkjennelse – eksplisitte, kontekstuelle tilpassede, kollektive og individuelle former for anerkjennelse.

Men for det andre påpeker Honneth at erfaringen av mangel på anerkjennelse ofte mobiliserer en indre kraft. Disse erfaringene utløser kamper om anerkjennelse: «Normativt rettede samfunnsendringer forløper gjennom sosiale gruppers moralsk motiverte kamp, det vil si deres kollektive forsøk på

å få institusjonelt og kulturelt gjennomslag for utvidede former for gjensidig anerkjennelse.»¹⁴ Mennesker lengter etter, krever, å bli anerkjent. Honneth sier det et sted enkelt og radikalt: «... mennesket er avhengig av å erfare anerkjennelse for å kunne være menneske».¹⁵

Soteriologisk fortolket kunne vi si at denne lengselen og kampen kan høres som samtidige rop om frelse som frigjøring. De er mangfoldige – og konkrete. Frelsens mangfoldighet består for Sobrino i kamp mot og overvinnelse av en rekke livsbenektende krefter og prosesser som rammer avmektige og umyndiggjorte mennesker. I analysen av hvordan disse kreftene virker, og følgelig hvordan de kan overvinnnes, ser frigjøringsteologien gjerne til samfunnsvitenskapene.

Å koble den europeiske Frankfurterskolen og den latinamerikanske frigjøringsteologien, Honneth og Sobrino, er imidlertid ikke spenningsfritt eller opplagt.¹⁶ Honneth er selv tilsynelatende uinteressert i teologi. Frigjøringsteologien er også et oppgjør med europeisk politisk teologi og filosofi.¹⁷ Men jeg mener likevel Honneths anerkjennelsesteori kan utfylle frigjøringsteologisk soteriologi ved å gi en fruktbar tydning av flerdimensjonale og alltid kontekstuelle sosiale og politiske prosesser knyttet til fangenskap og ufrihet. Slik kan den bidra til en nyansert forståelse av erfarte behov for frelse. Den kan tilby en hermeneutisk linse for å fange opp frelsens mangfoldige «fra» i vår tid. Samtidig er fokuset tydelig på at det er erfaringer av mangel på anerkjennelse som er det partiske utgangspunktet. Slik kan også spørsmålet om den tilsynelatende spenningen mellom mangfoldighet og partiskhet besvares.

På hvilken måte korresponderer det kristne budskapet om frelse med disse erfaringene? Kanskje kunne det formuleres slik: Evangeliet er ordet om Guds ensidige og betingelsesløse anerkjennelse av ethvert menneske. Dette budskapet rettes imidlertid historisk og konkret, både i de bibelske fortellingene og i samtidige erfaringer, først og med mest umiddelbar kraft til dem som møter mangel på anerkjennelse, det Honneth kaller ringeakt. Og det treffer og heler det i mennesker som rammes av denne ringeakten. Den frigjøringsteologiske frelsesforståelsens partiskhet og mangfoldighet, så vel som dens konkrete «rettethet», kan slik komme til syne gjennom det prismet Honneths anerkjennelsesteori utgjør.

Frelsens subjekt?

Honneths fokus på det konstruktive i kampen for anerkjennelse korresponderer med frigjøringsteologenes fokus på de fattiges «innbrudd» (*irrupción*) på historiens arena. Denne teologien begynner i (selv-)oppdagelsen av at

usynliggjorte og avmektiggjorte mennesker og grupper melder seg «ubedt»: De kjemper for frigjøring, for anerkjennelse, for et verdig liv. Når denne kampen tolkes i lys av den kristne troen på Gud, oppstår teologi som ettertanke, som en «annen akt» til frigjørende praksis.¹⁸

Liksom Honneth påpeker at den erfarte mangelen på anerkjennelse utløser normative krav og mobilisering som er viktig for å skape bedre politiske og sosiale ordninger til beste for hele samfunnet, framholder frigjøringsteologien at frelsesbudskapet om fattiges frigjøring bringer godt nytt til alle. Frelsens universelle rekkevidde formidles slik både gjennom dens mangfoldige relevans og dens partiske prioritet.

Denne forståelsen tydeliggjør at de fattige, eller i bredere forstand ofrene, ikke forblir passive eller umyndiggjort når det kommer til frelesspørsmålet. De anerkjennes derimot som handlende og initiativrike aktører, politisk så vel som religiøs. De anerkjennes som subjekt, også i frelesspørsmålet.

Men dette punktet kan igjen problematiseres. Ett er det klassiske spørsmålet, som særlig har vært framholdt som hovedforskjellen mellom katolsk og protestantisk soteriologi, om frelse ved gjerninger eller ved «nåden alene».¹⁹ Frigjøringsteologien kan med sin insistering på praksis litt lettvent anklages for «gjerningsrettferdighet». Men frigjøringsteologene går ikke med på at de skulle underkjenne Guds frelsende initiativ eller nådens betydning. Vi er «frigjort til å frigjøre», sier Gustavo Gutiérrez, mens Jon Sobrino kaller nåden for «nye hender» og framholder at gudsrikets komme er «fullt ut Guds initiativ, gave og nåde».²⁰

Samtidig ser mange frigjøringsteologer at denne forventningen til (eller med Honneths begrep anerkjennelsen av) de fattiges egne initiativ og krefter også kan slå tilbake på de fattige selv. Først og fremst er det et viktig spørsmål om hvem som skal bære ansvaret når frigjøringen *ikke* kommer, når undertrykkningen fortsetter, når mennesker likvideres, når fattigdommen fortsatt umenneskeliggjør, på stadig nye måter... Kan utropelsen av de fattige til «historiens subjekt» da ende opp som en paradoksal og subtil form for «blaming the victim»?

Ennå ikke – så visst ikke

Den frigjøringsteologiske frelsesforståelsen holder blikket på den aktuelle og konfliktfylte historien, på det som skjer her og nå. Betyr det at den ikke tar høyde for det Ernst Käsemann i sin tid kalte «det eskjatologiske forbehold», altså påminnelsen om at gudsriket først kommer fullt ut i de siste tider?²¹ Og

løper den dermed risikoen for både den skuffelsen som følger det uinnfridde i de fleste forsøk på å realisere utopier her og nå, og fristelsen til å bruke framskyndende makt? Dette har vært en vanlig innvending mot frigjøringsteologien.²²

Jon Sobrino svarer at frigjøringsteologisk soteriologi utmerket godt vet at Guds rike, som bringer fanger frihet og rettferdighet til dem som tørster og sulter, ennå ikke er kommet i sin fylde. I en hverdag preget av mangfoldige former for undertrykkelse, krenkelse og nød, nærmer det seg en hån når teologer fra historiens solside minner frigjøringsteologene om at Guds rike ennå ikke er kommet. Fattige troende kjenner på kroppen at Guds drøm for verden faktisk ikke er realisert. Den er *sannelig* ikke realisert. Men frigjøringsteologene vil likevel ikke av den grunn skyve frelsen ut av historien. For da vil den skje bak ryggen på eller over hodene på ofrene, hevder de. Tvert imot ser de håpefulle tegn på at riket er nær og frelsen finner form som glimtvis erfaringer av frigjøring.²³

Samtidig er frigjøringsteologene oppmerksomme på utfordringer med denne jordnære og konkrete forståelsen av frelse som frigjøring. Den brasilianske økofeminist-frigjøringsteologen Ivone Gebara stiller for eksempel spørsmålstejn ved den kristne troens postulerte perfekte tilstand, både i opprinnelsen (paradiset) og i enden (Guds rike; ny himmel og ny jord). Slike absolutte harmonibilder *kan* bidra til å undergrave evnen og viljen til å stå i det foreløpige, det som er blandet, det som er halvveis, det som hører livet til. Det er her viktig å skjelle mellom slikt som uunngåelig hører til det å være menneske på den ene siden, og urettferdige systemer og strukturer på den andre, framholder hun.²⁴ Kampen mot undertrykkelsen og ødeleggelsen av både mennesker og natur er nødvendig, selv når en ikke vet eller tror den vil seire «fullt ut» i den erfarte menneskelige historien.

Partisk frelse?

Frelse forstått som frigjøring er ifølge frigjøringsteologene nødvendigvis partisk. Den starter med og hos ofrene. Guds rike gis direkte bare til de fattige, påpeker Sobrino. Slik sett er det grunnleggende partisk. Dette er tydelig i Bibelen, men har vært vanskelig å akseptere i teologien, mener han.²⁵

Frigjøringsoteriologien vedkjenner at dette utgangspunktet er konfliktfylt. De hevder det dreier seg om gud mot avguder, om gudsricket mot denne verdens imperier, om ofre mot overgripere, undertrykkere mot undertrykte, flyktninger mot grensekontroller. En inkluderende frelsesforståelse som sik-

ter mot forsoning og gjenopprettende rettferdighet, kan ikke gå utenom denne konflikten. Det gjør da heller ikke de bibelske beretningene om Jesus Kristus og den frelsen han bringer. Hans liv berettes som en sammenhengende og eskalerende konflikt. Det blir den rene skandale.

Den frelsen som uttrykkes i og gjennom Jesu død, kan bare forstås på bakgrunn av den frelsen, de mangfoldige velgjerninger, vi møter gjennom hans liv, understreker Sobrino. Og de velgjerningene uttrykker både i ord og handling at rikets Gud tar side i historien: «Salige er dere fattige...» (Luk 6,20), «evangeliet forkynnes for fattige...» (Luk 7,20).

Men denne partiskheten i den frigjøringsteologiske frelsesforståelsen har blitt kritisert, også fra innsiden. Et viktig ankepunkt har vært at hvem ofrene er og hva de utsettes for, ble for snevert definert. Det kollektive subjektet, «de fattige», var for endimensjonalt. Kvinner, skeive, urfolk og andre ble usynliggjort og dermed igjen utestengt.²⁶ De undertrykkende strukturene ble også for ensidig analysert. Ikke bare økonomiske strukturer og systemer holder mennesker nede. Utestengelsen er også knyttet til blant annet kultur, kjønn, etnisitet og sex.

I prioriteringen av ofrene og ofrenes perspektiv kan det også innvendes at et annet avgjørende anliggende forsvant: Spørsmålet om *hvem* som ofrer ofrene, og hvilken status disse har i frelsesprosjektet. Med andre ord: Hva med overgriperne, forbryterne, undertrykkerne, de rike? Det er ikke slik at spørsmålet etter disse og deres frelse nødvendigvis utbalanserer, og dermed svekker, prioriteten i hensynet til ofrene. Det kan hevdes at det fortsatt er hensynet til ofrene som tilsier at disse motstanderne, eller til og med fiendene, også må tenkes inn.

Kortfattet kan utfordringen formuleres slik: Ofre er et relasjonelt begrep. En person kan være et offer i forhold til noen og noe, i et bestemt henseende, og i forhold til en bestemt hendelse eller tilstand. Det betyr at ofre også kan være, og ikke så sjelden er, overgriper i andre henseender og relasjoner. Våre sosiale og menneskelige relasjoner er sjelden renskårne eller entydige. Undertrykkelsesspiralen er tragisk og velkjent. Men dette avsvækker ikke spørsmålet etter sannhet og rettferdighet, også i historien.

Ofrenes frigjøring betinger at denne bestemte relasjonen opphører. Det kan skje ved at den brytes eller forvandles. En forvandling kan være oppgjør, forsoning, endring, tilgivelse. Et brudd kan være simpelthen avstand eller separasjon mellom offer og overgriper. Det kan være dommens funksjon. Eller så kan relasjonen mellom offer og overgriper bringes til opphør ved tilintetgjørelse av overgriperen.

I det siste tilfellet står vi overfor gjengjeldelse og hevn. Det betyr at den volden som skaper ofre, opprettholdes. Den bare snus andre veien. Voldens sirkler, som skaper ofre også i den forstand at svært mange overgripere selv er eller har vært ofre, vedlikeholdes. Den kan til og med forsterkes.²⁷

Avstanden eller separasjonen, selv om det skjer ved dom, løser på et grunnleggende vis heller ikke relasjonen til offeret. Kun forvandlingen av denne relasjonen fører til et nytt og fritt liv for offeret, der skyggen av forbrytelsen kan opphøre og et nytt liv ta til. Det fordrer tilgivelsen. Men tilgivelsen kan ikke skje bak ryggen på ofrene. Og det er ikke mulig, og neppe rett, å kreve at offeret skal tilgi sin overgriper.²⁸ Det kan være å ofre offeret på nytt. Dessuten er mange ofre og overgripere allerede døde og kan verken tilgi eller tilgis.

Frelse for både ofre og overgripere

Når vi stiller spørsmålet på denne måten, kan vi finne et viktig balansepunkt i nettopp den konsentrasjonen i paulinsk og luthersk soteriologi som frigjøringsteologien formulerer seg kritisk i forhold til. Paulus understreker gjentatte ganger (for eksempel Rom. 3,28) at alle er i behov av Guds frelse, og at ingen i dette har forrang eller særskilte privilegier. Den lutherske tradisjonen formulerer dette synet på menneskets universelle behov for frelse i satsen *simul justus et peccator*, at mennesket er samtidig synder og rettferdig.

Det frigjørende med denne tilnærmingen i den konkrete relasjonen mellom ofre og overgripere, undertrykte og undertrykkere, kan være at den understreker at ingen er *bare* et offer. Og, like viktig, den får tydeligere fram at også overgriperen, ja – i en bestemt forstand *særlig* han eller henne, rommes av Guds frelseshandling.

Troen på Guds ensidige og ubetingede tilgivelse kan slik være til frelse for både offer og overgriper: Offeret frigjøres fra kravet om å tilgi. Overgriperen kan møte den frigjøringen som ligger i en anerkjennelse av hans iboende menneskelighet og verdighet til tross for og bortenfor forbrytelsen som er begått.

Men innføres ikke da likevel Guds tilgivelse «bak ryggen på» ofrene? På dette punktet er det nyttig å koble frelsesforståelsen ikke bare til Jesu liv, men også til korset. Korsteologien er sentral både hos Paulus, i den lutherske teologien – og i den latinamerikanske frigjøringsteologien.²⁹ For en frigjørende soteriologi er det avgjørende å se korset som den hendelsen der Gud viser sin absolutte solidaritet med denne verdens ofre, og med det i oss og dem blant oss som særlig opplever dødskreftenes urett og destruksjon. Gud tar offerets

sted på korset. Gud blir selv offer. Det gir rom til tanken om at Gud også kan tilgi selv overgriperne på vegne av ofrene. Guds frelsende tilgivelse blir slik sett stedfortredende. Guds rettferdighet virkeliggjøres som gjenopprettende rettferdighet. Den forlenger ikke den ekskluderende volden, men åpner for og virkeliggjør den omfavnende inkluderingen – tilgivelsen.³⁰

Det nye fellesskapet blir ikke helt uten at også forbryteren anerkjennes som fullverdig deltaker. Denne innsikten må etter mitt syn imidlertid ikke brukes til å avhistorisere frelsen og slik oppheve betydningen av de høyst reelle og ofte dødelige konfliktene som finner sted i historien, oss imellom. Men erfaringer av lidelse og lengsel i historien forteller også at forholdet mellom offer og overgriper er langt mer sammenvevet og motsetningsfylt enn det kan se ut til ved første øyekast. Og først når den utestengte inviteres inn, er den frigjørende forsoningen mulig. Det gjelder ofrene først, men så også overgripere.

Frigjørende frelse

Hvordan kan frelse forstås som frigjøring i dag? Jeg har drøftet to aspekter ved frigjøringsteologen Jon Sobrinos fortolkning av frelse som frigjøring, nemlig at den er mangfoldig, og at den er grunnleggende partisk. Jeg har spurt etter denne tolkningens relevans utover den lokale konteksten den ble til i. I den sammenhengen foreslo jeg at Axel Honneths Hegel-inspirerte anerkjennelsesteori kan gi en interessant klangbunn for det frigjøringsteologiske anliggendet om at frelsen korresponderer med mangfoldige erfarte sosiale behov.

Den partiske dimensjonen ved denne frelsesforståelsen framhever evangeliets insistering på at Guds rike er for fattige. For frigjøringssoteriologien er det avgjørende at Gud er ofrenes Gud. Men dette hovedpoenget gjør at spørsmålet om overgriperens frelse forblir underbelyst i denne teologien. Her kan en klassisk luthersk, reformatorisk frelsesforståelse utfylle bildet av frelse som frigjøring.

Noter

- 1 «Frelse: berge eller bevare fra lidelser og farer; forløse fra synd og fortapelse; gjøre salig. Av norrønt *frelsa*, avledet av *frijáls*, sammentrasket av **fri-hals* ('frihals, skånehals' eller trolig egentlig 'en hvis hals er fri for slavelenke' (Nielsen).» Caprona 2013, s. 895.
- 2 De mest kjente av disse er latinamerikanske frigjøringsteologier, «black theology», skeive teologier, feministteologier, postkoloniale teologier og urfolksteologier. De vokste fram fra 1960-tallet av og har satt tydelige spor i dagens faglige samtale og kirkelige praksis. De er forskjellige, til dels også i innbyrdes spenning og motsigelse. Men de

- delers et kontekstuellt utgangspunkt og et frigjørende, aktuelt sikte. De har varierende grad av styrke og vitalitet. Se for eksempel Rowland 2007, Hennelly 1995.
- 3 Se Petrella 2005, Stålsett 2008; 2016.
 - 4 Det klassiske verket her er Segundo 1976.
 - 5 I særlig Sobrinos forfatterskap utfyller og erstatter termen «ofre», «*víctimas*», gradvis begrepet «fattige», «*pobres*». Sobrinos egne erfaringer av forfølgelse og drap i den helt nære kretsen kan ha vært medvirkende til dette. Jeg analyserer dette som en «viktimo-logisk vending» i teologien, i Stålsett 2003, særlig s. 286; 295–304; 339. Se også Stålsett 2001; 2017.
 - 6 Se særlig Sobrino 1991/1993; 1999/2001.
 - 7 Anliggendet finner vi allerede i Sobrino 1975b og i hans første sammenhengende kristologi: Sobrino 1976.
 - 8 Jf. *Loci communes* (1521) (St. A. II), s. 7: «...*hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non, quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri.*»
 - 9 Sobrino 1993, s. 125–126.
 - 10 Honneth 2008. For en sekundærframstilling og kritisk drøfting, se Zurn 2015, særlig s. 24–91.
 - 11 Honneth 2008, s. 103; jf. s. 101–139. Jeg anvender denne teorien i refleksjon over erfaringer fra arbeidet i Kirkens Bymisjon i boka Stålsett 2011.
 - 12 Honneth 2008, s. 144.
 - 13 Se for eksempel Honneth 2009.
 - 14 Honneth 2008, s. 102.
 - 15 *ibid.*, s. 145.
 - 16 Den nordamerikanske feministen og samfunnsforskeren Nancy Fraser har imidlertid kritisert Honneths fokus på anerkjennelse for å være for lite konkret. Det handler også om konkret *fordeling* av ressurser, påpeker hun. Se for eksempel Fjørtoft 2009. Viktige uenigheter til tross er det mulig å hevde at Fraser utfyller snarere enn å erstatte Honneths hovedanliggende. Fraser har også analysert den politiske kampen om definisjon av behovene på en fruktbar måte, se Fraser 2015.
 - 17 Se for eksempel Sobrino 1975a (gjengitt i oversatt utgave i Sobrino 1987) og Míguez Bonino 1975.
 - 18 Gutiérrez 1971/1973; 1982/1983.
 - 19 Denne motsetningen er som kjent i nyere økumenisk dialog tonet atskillig ned, ikke minst gjennom felleseklæringen om rettferdiggjørelseslæren mellom disse to kirkefamiliene, undertegnet i 1999. Se https://kirken.no/globalassets/kirken.no/global/2014/dokumenter/felleserk_rettfgjorelsen_99_091.pdf. Sist åpnet 21.05.18
 - 20 Se Stålsett 1988 og Sobrino 1993a, s. 76.
 - 21 «Det eskjatalogiske forbehold» uttrykker «ennå ikke» i den ofte uttrykte satsen «alle-rede nå – ennå ikke» om Guds rikets nærvær og frelsens realitet. Jeg drøfter dette i artikkelen Stålsett 1994, s. 31–46.
 - 22 Knut Alfvåg gjentar den i dette nummeret av Kirke og kultur.
 - 23 Sobrino beskriver spenningen slik: «The Kingdom of God cannot ever be fully realized in history, since it is utopia; this does not remove it from history, however, but obliges us to make it present through historical mediations...» Sobrino 1993, s. 129.
 - 24 Gebara 1995 jfr. Ruether 1998, s. 117f.
 - 25 Sobrino 1993, s. 82.
 - 26 Vuola 1997. Althaus-Reid 2005.
 - 27 Se for eksempel Hinkelammert 1993.
 - 28 Leer-Salvesen 1998.

- 29 Se for eksempel den nylig avdøde lutherske, brasilianske frigjøringsteologen Vitor Westhelles tilretteleggelser i boka Westhelle 2006.
- 30 Sobrino ivartar imidlertid noe av dette gjennom skjelningen mellom «omfavnelser-tilgivelse», «*perdón-acogida*», og «absolusjons-tilgivelse», «*perdón-absolución*», se Sobrino 1993, s. 170ff. Den metodistiske og feministiske teologen Elsa Tamez fra Mexico kombinerer frigjøringsteologiske og reformatoriske innsikter fint i boken Tamez 1991, engelsk utgave Tamez 1993.

Litteratur

- Althaus-Reid, Marcella. 2005. «From Liberation Theology to Indecent Theology.» I *Latin American Liberation Theology. The Next Generation*, Ivan Petrella (red.), 20–38. Maryknoll, New York: Orbis books.
- Caprona, Yann de. 2013. *Norsk etymologisk ordbok. Tematisk ordnet* Oslo: Kagge forlag.
- Fjørtoft, Kjersti. 2009. «Nancy Frasers kritikk av Axel Honneths anerkjennelsesteori.» *Agora* (4):61–77.
- Fraser, Nancy. 2015. «Kampen om behovene. Utkast til en kritisk teori om senkapitalismens politiske kultur.» *Agora* (2–3):202–228
- Gebara, Ivone. 1995. *Teología a ritmo de mujer*. Oversatt av Miguel Ángel Requena Ibáñez. Madrid: San Pablo.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP. Engelsk: Gutiérrez, Gustavo. 1973. *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*. Maryknoll (NY).
- Gutiérrez, Gustavo. 1982. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Engelsk: Gutiérrez, Gustavo. 1983. *The Power of the Poor in History. Selected Writings*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Hennelly, Alfred T. 1995. *Liberation Theologies. The Global Pursuit of Justice*. Mystic, Connecticut: Twenty-third Publications.
- Hinkelammert, Franz J. 1993. *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Honneth, Axel. 2008. *Kamp om anerkjennelse. Om de sosiale konfliktenes moralske grammatikk*. Oversatt av Lars Holm-Hansen. Oslo: Pax.
- Honneth, Axel. 2009. «Den individuelle frihetens patologier.» *Agora* (4):195–211.
- Leer-Salvesen, Paul. 1998. *Tilgivelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Míguez Bonino, José. 1975. *Doing Theology in a Revolutionary Situation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Petrella, Ivan. 2005. *Latin American liberation theology: The next generation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Rowland, Christopher. 2007. *The Cambridge companion to liberation theology*. 2. utg, Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press.
- Ruether, Rosemary Radford. 1998. *Introducing Redemption in Christian Feminism*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Segundo, Juan Luis. 1976. *Liberation of Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Sobrino, Jon. 1975a. «El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana.» *Estudios centroamericanos* (30):426–445.
- Sobrino, Jon. 1975b. «La muerte de Jesús y la liberación en la historia.» *Estudios Centroamericanos* (322/323):483–511.

- Sobrin, Jon. 1976. *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Sobrin, Jon. 1987. *The True Church and the Poor*. Maryknoll (NY): Orbis Books.
- Sobrin, Jon. 1991. *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores.
- Sobrin, Jon. 1993. *Jesus the liberator : a historical-theological reading of Jesus of Nazareth*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Sobrin, Jon. 1999. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. San Salvador: UCA Editores.
- Engelsk: Sobrin, Jon. 2001. *Christ the liberator : a view from the victims*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Stålsett, Sturla. 1988. «Nåde er nye hender. Intervju med frigjøringssteologen Jon Sobrin.» *Ung Teologi* (2):39–48.
- Stålsett, Sturla. 1994. «Teologi og politikk. Fra 'sosial-etikk' til 'gudsrike-praksis'» *Norsk Teologisk Tidsskrift* 94 (1):31–46.
- Stålsett, Sturla J. 2001. «Gud og ofrene.» I *'Man får inte tvinga någon'. Autonomi og relationalitet i nordisk teologisk tolkning*, Sigurd Bergmann (red.), 225–234. Nora: Nya Doxa.
- Stålsett, Sturla J. 2003. *The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrin*. Vol. 127, *Studies in the Intercultural History of Christianity*. Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- Stålsett, Sturla J. 2016. Liberation theology. I *Encyclopedia of Latin American Religions*, Henri Gooren (red.): Springer.
- Stålsett, Sturla J. 2008. «Frigjøringssteologi». I *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*, Staale Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.), 584–598. Kristiansand: Høgskoleforlaget.
- Stålsett, Sturla J. . 2011. *Respekt. Se om igjen*. Oslo: Pax forlag.
- Stålsett, Sturla Johan. 2017. «Politisk teologi – i ofrenes perspektiv? Godt og ondt i politikken». *Kirke og kultur* no. 121 (3):248–265.
- Tamez, Elsa. 1991. *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos*. San José: Editorial Departamento Ecu-ménico de Investigaciones.
- Engelsk: Tamez, Elsa. 1993. *The amnesty of grace: justification by faith from a Latin American perspective*. Oversatt av Sharon H. Ringe. Nashville: Abingdon Press.
- Vuola, Elina. 1997. *Limits of Liberation. Praxis as Method in Latin American Liberation theology and Feminist Theology*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Westhelle, Vitor. 2006. *The scandalous God: the use and abuse of the cross*. Minneapolis: Fortress Press.
- Zurn, Christopher F. 2015. *Axel Honneth: A critical theory of the social*, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.