



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

«...og dere tok imot meg.» Praktisk arbeid i møte med flyktninger som teologisk sted i lys av Jon Sobrino og Gemma Tulud Cruz

Petter Normann Dille

Veileder

Professor Sturla Stålsett

Spesialavhandlingen er gjennomført som ledd i utdanningen ved Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen

Det teologiske menighetsfakultet, 2015 høst
AVH504: Spesialavhandling (30 ECTS)
Cand.theol.

1: Innledning.....	1
1.1: Tema og problemstilling	1
1.2: Materiale	2
1.3: Struktur	2
1.4: Motivasjon/målsetting	3
2: Utgangspunkt: praksis for og med flyktninger i Oslo høsten 2015	4
2.1: Hva skjedde mellom 2. september og 10. oktober 2015?.....	4
2.2: Motivasjon: Hvorfor melder vi oss til frivillig tjeneste for mennesker i nød?	5
2.3: Felleskapet: en refleksjon rundt hvordan man møter flyktninger	11
3: Metode.....	12
3.1: Fundamentalteologi.....	12
3.2: Frigjøringsteologi.....	14
3.3: Kontekstuell teologi	16
3.4: Bevans' seks modeller for kontekstuell teologi	18
3.4.1: Den antropologiske modell	19
3.4.2: Praksismodellen.....	20
3.4.3: Den motkulturelle modell.....	22
3.5: Metodevalg i denne oppgaven.....	23
4: Jon Sobrino og barmhjertighetsprinsippet.....	25
4.1: Jon Sobrino: kontekst, biografi og posisjon	25
4.2: Jon Sobrino: teologi.....	26
4.2.1: Teologi i en lidende verden.....	26
4.2.2: Tidens tegn	27
4.2.3: Teologiens sted.....	28
4.2.4: Teologi og lidelse	29
4.2.5: Jon Sobrinos barmhjertighetsprinsipp.....	31
4.3: Jon Sobrino: mine kommentarer	32
4.4: Hva tar jeg med meg videre fra Jon Sobrino?.....	33
5: Gemma Tulud Cruz og gjestfrihetsprinsippet	35
5.1: Gemma Tulud Cruz: kontekst, biografi og posisjon.....	35
5.2: Gemma Tulud Cruz: teologi og ekklesiologi	35
5.2.1: Gemma Tulud Cruz' utgangspunkt for etikk og teologi	35
5.3: Katolsk sosiallære	36
5.4: Gjestfrihet som grunnleggende prinsipp i katolsk sosiallære	37
5.4.1: Gemma Tulud Cruz' ekklesiologi	40
5.4.2: Lidelsen, vandringen og spiritualitet i lys av flyktningers situasjon.....	42
5.2.3: Teologisk sted	42
5.3: Gemma Tulud Cruz: mine kommentarer	43
5.3.1: Teologiens sted.....	44
5.4: Hva tar jeg med meg videre fra Gemma Tulud Cruz?.....	45
6: Drøfting.....	46
6.1: Vurdering av Jon Sobrino og Gemma T. Cruz mot Bevans' modeller	46
6.2: RWTO som teologisk sted i lys av barmhjertighets- og gjestfrihetsprinsippet.....	47
6.3: Hva kan konsekvensene av denne teologien være?.....	48
7: Konklusjon.....	50
8: Utblikk	51
Litteraturliste	53

1: Innledning

1.1: Tema og problemstilling

Vi lever i en urolig verden. Krig, sult, klimaendringer og diktaturer fører folk på flukt. Ifølge UNHCR (FNs høykommissær for flyktninger) var det i 2014 på verdensbasis 59.5 millioner mennesker på flukt. Aldri tidligere har det vært registrert flere flyktninger i verden enn i dette året.¹ Mellom 2. september og 10. oktober 2015 var jeg en del av bevegelsen «Refugees Welcome to Oslo» (RWTO). Hver dag hjalp vi flyktninger på Tøyen i Oslo som ventet i kø for å søke asyl i Norge. Vi var en bevegelse som på svært kort tid etablerte et lager hvor privatpersoner og firmaer kunne levere klær, sko og hygieneartikler til flyktningene, og vi sørget for å få ut disse til dem som sto i kø hos politiet. Med bakgrunn i denne erfaringen og gjennom systematisk teologiske analyser ønsker jeg i denne avhandlingen å undersøke om RWTO kan forstås som et teologisk sted. På denne bakgrunn har jeg valgt følgende problemstilling:

Er praktisk arbeid med mottak av flyktninger en kvalifisert teologisk kontekst (lugar teologico/lugar teologal), og i tilfelle på hvilken måte?

Med «praktisk arbeid» referer jeg til innsatsen frivillige i RWTO la ned i ukene lageret på Tøyen var åpent, da det ble distribuert klær, sko og hygieneartikler hos Politiets Utlendingsenhet på Tøyen (PU), og motivasjonen de frivillige hadde for dette. «Flyktninger» i denne sammenheng er de som kom til PU for å registrere seg som asylsøkere. Kvalifisert teologisk kontekst forstås her i sammenheng med begrepene «lugar teologico» og «lugar teologal». Disse begrepene bruker Sobrino for å gjøre en distinksjon mellom ulike måter å forstå et teologisk sted på. Kort oppsummert kan lugar teologico forstås som et sted for teologisk refleksjon, mens lugar teologal er et sted Gud åpenbares for mennesker.²

Jeg vil diskutere hvordan teologien kan korrigere praksis og bidra til å utjevne ulikheter mellom privilegerte og lidende individer. Dette vil være i tråd med Cruz'

¹ UNHCR, 2016, <http://www.unhcr.org/558193896.html>

² Sobrino, 1993, s. 31ff

fellesskapsforståelse, om at det ikke finnes gjester og verter på jorda, men at vi alle er gjester i møte med Gud. Et slikt perspektiv, hvor den ene ikke er overlegen den andre, men likestilt er nyttig i denne sammenheng. Dette mener jeg gjør det mulig å drøfte hvorvidt Politiets Utlendingsenhet på Tøyen og møtene med flyktninger kan ses som et teologalt sted, et åpenbaringssted, hvor teologisk refleksjon er mulig og ønsket.

Videre må drøftes hvorvidt de frivilliges respons på lidelsen kan forstås teologisk, og om innsatsen som ble lagt ned i lageret i RWTO sine lokaler i ukene mellom 2. september og 10. oktober kan forstås i barmhjertighetens navn. Medienes dekning av flyktnings situasjonen og bildet av den avdøde Alan Kurdi på stranda i Hellas kan ha vært faktorer som bidro til at mennesker engasjerte seg som frivillig i RWTO.

1.2: Materiale

Jon Sobrino og Gemma Tulud Cruz er hovedfiguranter i denne avhandlingen. Sobrino er frigjøringsteolog som har jobbet mesteparten av sitt voksne liv i El Salvador, i en latin amerikansk kontekst, og har produsert mye frigjøringsteologi i denne konteksten. Sobrinos bøker *The Principle of Mercy* og *Jesus the Liberator* er de jeg bruker som primærlitteratur. Cruz er professor ved Australian Catholic University, og hennes ekspertise anses å være innenfor katolsk sosialetikk og kontekstuell teologi. Cruz har skrevet *Toward a Theology of Migration* for å informere katolsk sosiallære om teologi på migrasjonsfeltet. Dette er primærlitteraturen av Cruz. Av metodeteori bruker jeg Stephen B. Bevans *Models of Contextual Theology*. Hans innføring i ulike kontekstuelle metoder gir gode redskaper til å belyse egne erfaringer (praksismodellen) og for å drøfte figurantenes teologi (praksismodellen, den antropologiske modellen og den motkulturelle modellen). Jeg benytter praksismodellen i en kontekstuell hermeneutisk kritisk metode hvor jeg tar utgangspunkt i egne refleksjoner, belyser disse med Sobrinos og Cruz' teorier, før jeg konkluderer.

1.3: Struktur

Jeg har valgt å disponere avhandlingen på følgende måte. Først vil jeg gi noen betraktninger fra arbeidet vi gjorde i RWTO. Så følger et metodekapittel hvor jeg vil redegjøre for fundamentalteologi, frigjøringsteologi og tre ulike modeller for

kontekstuell teologi, og her vil jeg ta noen metodiske valg for avhandlingen. Dernest vil jeg foreta en gjennomgang av teologene jeg har valgt å bruke: Sobrino og Cruz. Jeg vil først redegjøre for hvilken bakgrunn de har, og hvilken kontekst de jobber i, og deretter vil jeg se på deres teologi, stille noen spørsmål og bemerkninger til denne og til sist oppsummere hvilken lærdom jeg tar med meg videre i avhandlingen. I drøftingskapittelet vil jeg, i tråd med problemstillingen, drøfte hvordan RWTO kan forstås i lys av Sobrino og Cruz. Deretter hvorvidt dette er et teologisk sted, eller ikke, og i så fall hvilket teologisk sted det kan forstås som. Jeg vil avslutte med hvilke konsekvenser disse funnene kan ha, teologisk og ekklesiologisk. Avslutningsvis kommer en oppsummering av avhandlingen.

1.4: Motivasjon/målsetting

Ukene i september og oktober jeg var aktiv i RWTO er blant de mer skjellsettende i mitt voksne liv. Å være en del av en bevegelse, som fikk gjort så mye på så kort tid for mennesker som hadde store behov, opplevdes som meningsfullt og givende. Jeg håper å kunne gjøre en teologisk faglig tolkning av dette og slik kunne bidra til teologisk refleksjon knyttet til en situasjon i verden, og i Norge, i dag. Det vil være interessant å se hva denne avhandlingen kan bety for min egen teologi, for Den norske kirke, dersom det kan gis teologiske grunner for å hevde at Guds åpenbaringer skjer hvor likestilte relasjoner og sosialt engasjement lever, i bevegelser som RWTO.

2: Utgangspunkt: praksis for og med flyktninger i Oslo høsten 2015

2.1: Hva skjedde mellom 2. september og 10. oktober 2015?

I september 2015 kom det 4900 flyktninger til Oslo.³ Alle som kommer til Norge uten oppholdstillatelse, må registrere seg hos Politiets utlendingsenhet (PU), som i denne perioden holdt til på Tøyen i Oslo. Lokalene deres kan beskrives som et helt gjennomsnittlig venterom, egnet til korte opphold. Vanligvis er man på PU kun kort tid før man blir sendt videre til transittmottak, og der får man utdelt klær, sko, hygieneartikler og liknende. Det prioriteres ikke å gi dette utstyret til flyktningene mens de ennå er på PU. Den måneden det her er snakk om, kunne politiet på en vanlig dag registrere opptil 50 flyktninger.⁴ I snitt kom det over 160 flyktninger per dag, så køene vokste. Det kunne være så mange som 300 flyktninger i kø i løpet av en dag.⁵ Kapasiteten på PU var dermed snart sprengt. Flyktningene som kom på natta, måtte i begynnelsen vente utendørs. Det sier seg selv at strømmen av mennesker som kom og sto i kø utenfor PU, natt og dag, ble svært synlig.

Det var naboene på Tøyen og Kampen som var de første til å ta grep. Det ble opprettet en facebookgruppe til støtte for flyktningene, Refugees Welcome To Norway (RWTN), som på knappe to uker gikk fra et par hundre medlemmer til over 80 000. Det ble i løpet av høsten etablert over 60 lokale facebookgrupper⁶, blant annet Refugees Welcome To Oslo. RWTO vokste frem på et lagerlokale på Tøyen. En kvinne som sto sentralt i RWTN, tok kontakt med en organisasjon hun visste hadde et lagerlokale tilgjengelig på Tøyen, og dette fikk vi låne. Med en statusoppdatering og informasjon i facebookgruppen annonserte hun at det ville være mulig å donere klær og sko til flyktninger på dette lageret den 2. og 3. september 2015. Det var åpent til sammen knappe tre timer disse dagene, før det måtte stenge på dag to grunnet de ekstreme mengdene klær, sko, hygieneartikler, leker, bøker, koffertene og slips og alt annet som folk kom med. Over 100

³ Østby, 2015, www.ssb.no

⁴ Johnsrud, 2015, www.dagsavisen.no

⁵ Tall basert på oversikten RWTO og PU hadde fra dag til dag. Jeg har ikke funnet belegg for dette i skriftlig materiale.

⁶ Refugees Welcome To Norway, 2015, www.rwt.no. Dette er registrerte facebookgrupper, ikke nødvendigvis organisasjoner registrert i Brønnøysundregisteret.

mennesker måtte snu og ta med seg tingene sine hjem igjen, det var ikke kapasitet til å ta imot mer.

Etter et par dager fikk vi tre mindre lokaler i tillegg til det store lageret. Disse tre lå med vindusfasade ut mot undergangen ved Coop Mega på Tøyen, hvor mange tusen mennesker passerer hver dag. Mange stakk innom for å hjelpe til – enten en time der og da, eller de meldte seg som frivillig til senere. Noen ønsket å donere klær, andre gikk på butikken og kjøpte de toalettsakene vi manglet den dagen. Lageret ble et sted folk kunne komme for å omsette sitt engasjement for flyktningene til konkrete handlinger og slik bidra inn i den større sammenhengen – flyktnings situasjonen i verden.

Den andre kvelden i RWTOs lager på Tøyen var det mange frivillige, og lite organisert ledelse. I et lager på over 200 kvadratmeter sto nærmere 100 mennesker og sorterte klær. Alle hadde kommet fordi de hadde hørt at man trengte hjelp. Vi var tre-fire stykker som begynte å organisere, og som fortsatte å møte opp dagene som kom. Vi fikk også nøkler til lokalene. Samme helg var vi på plass oppe ved PU og delte ut klær til dem som ventet i kø. Sammen med frivillige fra Refugees Welcome To Norway, som hadde egne frivilligrupper for tolker, restauranter og helsearbeidere, møtte vi flyktninger som sto i kø for å søke om asylantstatus.

Disse ukene i nøkkelpersongruppen til RWTO ble av en praktisk orientert art for min del. Jeg var der dag og kveld, og tidvis natt, i flere uker. Oppgavene besto i å organisere mottak av utstyr og sortere dette i de ulike rommene vi hadde til disposisjon. RWTOs hovedoppgave ble å distribuere alle de donasjonene vi fikk inn, i første omgang til flyktningene som sto i kø på PU. Etter hvert kunne vi også sende til mottakene i Oslo eller til de ulike organisasjonene som møter flyktninger og asylsøkere i andre ledd av prosessen.

2.2: Motivasjon: Hvorfor melder vi oss til frivillig tjeneste for mennesker i nød?

Det er flere aspekter ved ukene i RWTO som var overveldende og vanskelig å forstå fullt og helt. Ett av spørsmålene jeg har tenkt på, er hva som fikk flere hundre mennesker til å melde seg som frivillige hos RWTO i oppstartsdagene? Hva er det som får folk til å være frivillige?

Det er flere faktorer som kan bidra til at mennesker velger å engasjere seg i frivillig arbeid for å hjelpe andre mennesker. Seniorforsker Louis A. Penner ved Universitetet i Michigan har forsket på prososiale handlinger, det vil si handlinger og tiltak som gjøres med hensikt at andre skal få det bedre, at fellesskapet skal få det bedre. Han definerer prososiale handlinger som «behavior intended to provide some benefit to another person or group of people».⁷

Penner hevder at det særlig er fire faktorer som bidrar til at mennesker velger å bidra som frivillige: demografiske karakteristikk, personlige egenskaper, sosialt press og frivilligaktivatorer.⁸ Sistnevnte beskriver Penner som en personlig motivasjonsfaktor, med ulike uttrykk. Det kan være at man har personlige årsaker for å bidra, for eksempel dødsfall i familien, sykdom eller et bilde eller en beskjed som fremkaller ulike reaksjoner. Enkelte historiske hendelser av stor betydning kan også spille en rolle. Slike situasjoner kan skape en felles forståelse, i et samfunn eller i en større gruppe av mennesker, av at frivillig arbeid er en naturlig reaksjon.⁹

E. Gil Clary og Mark Snyder har forsket på hvorfor mennesker velger å bli frivillige. De oppsummerer resultatene sine i seks faktorer for motivasjon til frivillig arbeid: «values», «understanding», «enhancement», «career», «social» og «protective».¹⁰ «Values» kan forstås som et menneskes ønske om å uttrykke eller utøve viktige verdier, som humanistiske verdier. «Understanding» handler om å lære mer om verden eller å gjøre noe man ikke får prøvd så ofte. «Enhancement» innebærer at man kan vokse og utvikle seg psykologisk gjennom frivillig aktivitet. «Career» handler om å tilegne seg karriererelatert erfaring gjennom frivillighet. «Social» kan forstås som at man har en hensikt om å styrke sine sosiale relasjoner gjennom det frivillige arbeidet. «Protective» handler om et menneskes ønske om å svekke sine negative følelser ved å være frivillig – en slags flukt fra virkeligheten.¹¹

⁷ Penner, 2004, s. 645

⁸ Penner, 2004, s. 648

⁹ Penner, 2004, s. 651

¹⁰ Clary og Snyder, 1999, s. 157

¹¹ Clary og Snyder, 1999, s. 157

Clary og Snyder hevder at de fleste nevner flere årsaker til hvorfor de er frivillige. I sin forskning har de funnet ut at det ikke er et distinkt skille på hvorvidt man motiveres for å selv føle seg bedre, eller om det er til fellesskapets beste:

[...] many volunteers' motivations cannot be neatly classified as either altruistic or egoistic, both because some specific motives combine other-interested and selfinterested considerations and because many people indicate that they have both kinds of reasons for volunteering.¹²

Gjennom sommeren 2015 var flyktnings situasjonen i verden fyldig dekt i de fleste nyhetskanaler. Reportasjer og rapporteringer om hvorfor folk flykter, hva de flykter fra, og ikke minst om mennesker fra områder preget av terror, krig og uro som med livet som innsats flyktet mot Middelhavet i overfylte båter.

En av historiene som ble delt mye i sosiale medier, var historien om lille Alan Kurdi som druknet på vei til Hellas 2. september. Noen fotografer tok bilder av den døde treåringen og publiserte dem raskt etter hans død (se figur 1).



Figur 1¹³

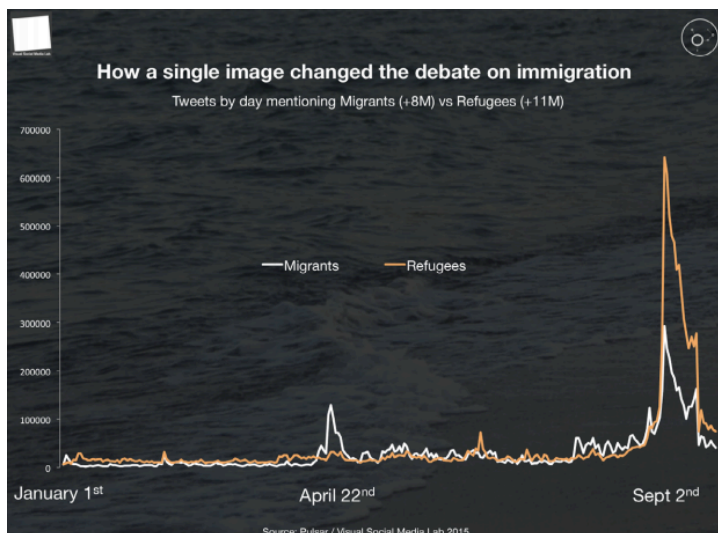
Samtidig som bildene av Alan Kurdi spredte seg over hele verden, skjedde det noe med engasjementet hos folk. Det gikk over i en fase hvor mange mennesker engasjerte seg, i første omgang på sosiale medier.

¹² Clary og Snyder, 1999, s. 157

¹³ Foto av Nilüfer Demir, 2015, https://en.wikipedia.org/wiki/Death_of_Alan_Kurdi

Figur 2 viser hvordan bruken av emneknaggen *#refugees* økte dramatisk 3. september. I desember 2015 kom rapporten *The iconic image on social media: A rapid research response to the death of Aylan Kurdi**.¹⁴ Denne rapporten tar for seg sosiale medier, billedbruk og språkbruk tilknyttet bildet av Alan Kurdi, og prøver å forstå «the tragic photographs of Aylan Kurdi and associated imagery, specifically focusing on how they were discussed within a European context».¹⁵ Forfatterne viser hvordan språkbruken endret seg med dette bildet. I flere måneder hadde bruken av emneknaggen *#migrant* og *#refugee* vært omtrent lik i omfang. Med bildet av Alan Kurdi skjedde et voldsomt skifte, og *#refugee* ble straks mye mer brukt. Dette hevder forfatterne sier noe om hvordan man så på situasjonen, i og med at forståelsen av begrepene «migrant» og «refugee» er grunnleggende forskjellig:

The shift, if that was the case, could have been significant: a ‘migrant’ is someone who’s got a choice (and according to some, often an ‘economical’ reason to move) while a ‘refugee’ is someone who has no choice but to flee their country to survive. The term that the politicians, the media and the people would end up adopting to talk about the issue would inevitably have massive implications in terms of humanitarian aid and policy making.¹⁶



Figur 2¹⁷

¹⁴ I rapporten bruker de navnet Aylan Kurdi. Begrunnelsen for dette er: «We are aware that his name is Alan and not Aylan. We decided however to consistently use the name Aylan, rather than Alan, as that was the name the image was globally circulated and identified with.» Jeg velger å bruke det som var hans virkelige navn, Alan Kurdi.

¹⁵ Vis og Goriunova, 2015, s. 5

¹⁶ Vis og Goriunova, 2015, s. 11

¹⁷ Vis og Goriunova, 2015, s. 11

Denne rapporten og denne grafen forteller oss to ting. For det første skjedde det noe med engasjementet i sosiale medier når bildet av Alan Kurdi ble offentliggjort og spredd. For det andre endret språkbruken seg – et skifte fra «migrant» til «refugee» – noe som kan vitne om en endring i forståelsen av hva som foregikk.

Forfatter, filmskaper og menneskerettighetsaktivist Susan Sontag ga i 2003 ut en bok, *Regarding the Pain of Others*, om hvordan mennesker anfektes og forholder seg til andre menneskers lidelse og smerte gjennom bilder. Hun har sett på dekningen av krigssituasjoner og terroraksjoner fra 1800-tallet og frem til 11. september 2001. Sontag sier at et bilde som berører mennesker, kan føre til et engasjement:

Photographs of an atrocity may give rise to opposing responses. A call for peace. A cry for revenge. Or simply the bemused awareness, continually restocked by photographic information, that terrible things happen.¹⁸

Sontag hevder at fotografier av mennesker som lider, kan føre til en refleksjon om hvordan våre privilegier hører sammen med andres lidelse. Et bilde kan føre til en *gnist* av initiativ.¹⁹

Bildet av den lille gutten på stranda er blitt et ikon i løpet av høsten 2015. Det er blitt en illustrasjon på hvor ille flyktningsituasjonen er, og som *The Independent* skrev 3. september: «If these extraordinarily powerful images of a dead Syrian child washed up on a beach don't change Europe's attitude to refugees, what will?»²⁰

Bildet kan ha vært en slik frivilligaktivator som Penner beskriver, eller en gnist som Sontag kaller det. Clary og Snyders values-kategori kan også anses som relevant i denne sammenheng. I values-kategorien er behovet for å bidra i en vanskelig situasjon viktig, og man opplever det som nødvendig å hjelpe til. Dette er i tråd med Penners og Sontags beskrivelser, om noe dypere forankret i et verdisett. Penners frivilligaktivator og Sontags gnist gir et inntrykk av øyeblikkets viktighet, mens Clary og Snyders values kan se ut til å stikke dypere.

¹⁸ Sontag, 2003, s. 13

¹⁹ Sontag, 2003, s. 103

²⁰ Withnall, 2015, Independent.co.uk

Å eksponeres for lidelsen, som å se bilder av små barn i nød, kan altså føre til engasjement. Det å appellere til følelsene kan være effektivt for å få folk til å bry seg om en situasjon, for å få dem til å donere penger, tid og liknende. Ifølge Sontag er det viktig å omsette medfølelsen man kjenner på til handlinger før man glemmer inntrykket bildet har gitt: «Compassion is an unstable emotion. It needs to be translated into action, or it withers.»²¹

Den dagen Alan Kurdi døde, var også første dag lageret på Tøyen hadde åpent for donasjoner. Det er nok mange faktorer som har bidratt til at mennesker brydde seg i denne tidsperioden, men at det er en sammenheng mellom bildet av Alan Kurdi, menneskers empati og deretter deres handlinger, er nok ikke usannsynlig.

I den forbindelse kan det være interessant å trekke paralleller til Jon Sobrinos teologi om den lidende på korset og barmhjertighetsprinsippet. Sobrino hevder at kristnes respons på menneskers lidelse må være å gjøre det man kan for å ta bort lidelsen. Han bruker Jesu korsfestelse som bilde på hvordan lidelsen skjer, og hva kristne må respondere med: «Suffering in today's world means primarily the sufferings of people who are being crucified, and the purpose of theology is to take these people down from the cross.»²²

Sobrino hevder den største lidelsen i dagens verden er den historiske lidelsen, altså den lidelsen som mennesker påfører andre mennesker.²³ Er flyktningestrømmen et resultat av menneskelige handlinger, det være seg krigshandlinger, diktatorskap eller andre menneskelige faktorer? Og hvis denne guttens død er en konsekvens av menneskers handlinger, kan det forstås som en korsfestelse? Er det Penner, Sontag og Clary og Snyders skriver, relevant for teologien om hva som motiverer oss til å handle for at de som er i nød, skal få det bedre? Dette er ett av de to temaene jeg ønsker å belyse i denne avhandlingen.

²¹ Sontag, 2003, s. 101

²² Sobrino, 1994, s. 29

²³ Sobrino, 1994, s. 29

Over 1000 barn druknet i Middelhavet i løpet av 2015, men ingen av disse skapte like stort engasjement som Alan Kurdi.²⁴ Det reiser spørsmål om så kraftige virkemidler som bilder av døde barn er nødvendig for at vi mennesker skal bry oss om mennesker i nød, og hva det i så fall gjør med vår forståelse av lidelse og mennesker i nød? Står vi i fare for å løfte frem lidelsen som nødvendig for troen? Dette vil jeg komme tilbake til.

2.3: Felleskapet: en refleksjon rundt hvordan man møter flyktninger

Hver kveld i september 2015 var det mellom 80 og 400 flyktninger i kø på PU. Av disse var det mange som manglet klær, og som ikke hadde annet fottøy enn sandaler, mens andre hadde ødelagte klær og sko. Det kom på meg som en stor overraskelse første gangen en flyktning ikke ville ha en vinterjakke fordi den var for stor eller i feil farge. Jeg gikk noen runder med meg selv for å forstå min egen reaksjon. Hvilke tanker hadde jeg om ham eller henne siden jeg ikke tenkte de hadde rett til å si nei?

Det er en maktskjevhet i møtet mellom meg som giver og flyktningen som mottaker. Jeg har en frihet som han eller hun ikke har. Jeg har rettigheter som norsk statsborger som flyktninger ikke har. Dette er vanskelig å benekte. Jeg hadde én rolle, flyktningen en annen. Men hvilken betydning har dette for hvordan jeg møtte flyktningene? Hvilket fellesskap hadde vi de timene vi var på PU hver dag? Hvilken funksjon hadde skjevheten i disse relasjonene? Til drøftingen i denne avhandlingen ønsker jeg å stille spørsmålet: Kan teologien informere praksisen knyttet til slike problemstillinger, og i så fall på hvilken måte? Og videre: Hvordan kan praksisen utvikle teologien? Det er dette jeg skal drøfte i lys av Gemma Tulud Cruz' teologiske bidrag, særlig knyttet til hennes forståelse av gjestfrihet og fellesskap.

²⁴ Aftenposten, 20.12.2015

3: Metode

I dette kapitlet gjør jeg rede for metodeteori innenfor henholdsvis fundamentalteologi, frigjøringsteologi og kontekstuell teologi. Fundamentalteologi er ment å være en retning innenfor teologien som skal stå for noe fast, noe å navigere ut ifra. Den har ikke til hensikt å avvise andre kilder til teologi i tillegg til fundamentalteologien, da mennesket også er med på å forme virkeligheten.²⁵ Frigjøringsteologien vokste frem i deler av verden preget av ujevn fordeling av ressurser, og det frigjørende aspektet ved Jesu lidelse, død og oppstandelse ble grunnleggende for denne teologien, sammen med de sosiale forholdene.²⁶ Kontekstuell teologi er en paraplybetegnelse som anerkjenner at nåtidens virkelighet, eller kontekst, utvikles som kilde til teologien, i tillegg til tradisjon og Bibelen.²⁷ I boken *Models of Contextual Theology* redegjør Stephen B. Bevans for seks ulike modeller for kontekstuell teologi. Jeg vil presentere tre av disse, som jeg anser for å være mest relevante for denne oppgaven. Til slutt i kapitlet vil jeg velge de metodiske grepene for denne avhandlingen.

3:1: Fundamentalteologi

Fundamentalteologien vokste frem i opplysningstiden, på 1700-tallet, som et resultat av ulike debatter knyttet til apologetiske problemstillinger som var aktuelle på denne tiden. Apoloetikken har en lang historie i kristendommens tradisjon og strekker seg helt tilbake til de første århundrene etter Jesu fødsel.²⁸ Den defineres av Store Norske Leksikon som «en teologisk disiplin med formål å begrunne og forsvare kristendommens krav på å bli betraktet som den sanne religion».²⁹ Opplysningstiden var en intellektuell bevegelse i Europa, og ifølge Store Norske Leksikon varte perioden fra Den engelske revolusjon i 1688 til Den franske revolusjon i 1789.³⁰ Et av kjennetegnene ved denne perioden var at den «fremhevet fornuften som rettesnor i alle tilværelsens forhold».³¹ Dette var forhold som krevde ulike apologetiske responser.³² Det førte til at

²⁵ Fries, 1996, s. 4ff

²⁶ Stålsett i Kristiansen og Rise, 2008, s. 585ff

²⁷ Bevans, 2002, s. 4

²⁸ O'Collins, 2011, s. 3

²⁹ Rasmussen, 2009, www.snl.no

³⁰ Tranøy og Stigen, 2014, www.snl.no, 4.1.2016

³¹ Tranøy og Stigen, 2014, www.snl.no, 4.1.2016

³² O'Collins, 2011, s. 3

kristne teologer måtte svare på problemstillinger knyttet til blant annet Guds eksistens og troens grunnlag.

Ifølge Randy L. Maddox hadde apoloetikken i opplysningstiden særlig til hensikt å løse to utfordringer i sin samtid: «[The] growing cleavage between the natural reality of human thought and life and the sphere of grace, revelation and faith.»³³ Slike problemstillinger kan komme fra et behov for å avgrense seg mot noen som tror noe annet. Apoloetiske diskusjoner kan for eksempel brukes for å avklare grenser mot ikke-troende og de som tilhører andre kirkelige konfesjoner og tradisjoner. Det hadde etter reformasjonen på 1500-tallet også vokst frem et behov for tydeligere grenseoppgang mellom de ulike reformerte kirkene, og mellom de protestantiske kirkene og Den katolske kirke.³⁴

Maddox hevder slik det var særlig to faktorer som bidro til utviklingen av fundamentalteologien: «[A]pologetic defenses of the faith and methodological reflections on the explication of the faith.»³⁵ Førstnevnte er et apoloetisk forsvar for troen, mens den andre forsøker å svare på problemstillinger som skolastikken ikke kunne redegjøre for.³⁶

Begrepet «fundamentalteologi» tok med tiden over funksjonen apoloetikken tidligere hadde hatt, uten å erstatte den. Fundamentalteologiens hensikt er å avklare grunnleggende teologiske påstander i kristendommen, og

[...] is intended to express that the apologetic task can and should be integrated in a comprehensive theological reflection: in the believing reason's selfexamination of its foundations and presuppositions.³⁷

³³ Maddox, 1984, s. 14

³⁴ Maddox, 1984, s. 14

³⁵ Maddox, 1984, s. 13

³⁶ Maddox, 1984, s. 22

³⁷ Fries, 1996, s. 4

3.2: Frigjøringsteologi

Frigjøringsteologi er både en egen teologisk metode og en retning innenfor fundamentalteologien. O'Collins hevder det finnes tre metoder innenfor fundamentalteologien som teologer burde mestre.³⁸ Om en av disse metodene – frigjøringsteologien, som er knyttet til «de lidende» – skriver O'Collins:

Theology studies what in the last resort can only be lived. Hence a desire to promote justice and the common good shapes a second style, best exemplified by liberation theology. It is a practical way of doing theology, concerned to struggle against the massive injustice found everywhere and to change the world.³⁹

Frigjøringsteologien anerkjenner at de samfunnsmessige forholdene er en viktig inngang til teologien. Retningen vokste frem i Sør-Afrika, USA og Latin-Amerika på 1960-tallet. I Sør-Afrika og USA var fokuset på apartheid og svartes opprør mot raseskillet, mens ekstrem fattigdom var utgangspunktet i Latin-Amerika. Særlig har den latinamerikanske frigjøringsteologien spredt seg utover sitt eget kontinent. Å eksponeres for en slik virkelighet med store forskjeller på fattig og rik ga grobunn for frigjøringsteologien.⁴⁰ Det portugisiske begrepet «conscientização» brukes om prosessen som førte til den nye innsikten og oppvåkningen. Begrepet kan oversettes til «kritisk bevissthet».⁴¹

Ulike typer frigjøringsteologi har senere vokst frem. Et eksempel på dette er feministteologien, som anser kvinners frigjøring som en «integral dimension of overall liberation, and is taking ever-increasing account of the close links that exist between sexual and economic oppression, and therefore of the political power of a feminist movement based on majority classes».⁴²

Gustavo Gutiérrez regnes som en av de fremste frigjøringsteologene i Latin-Amerika. Han er en peruansk teolog som i 1971 ga ut *Teología de la liberación* (A Theology of Liberation). Boken ble skrevet i forlengelsen av konferanser i Medellín, Sveits og

³⁸ O'Collins, 2011, s. 322

³⁹ O'Collins, 2011, s. 324

⁴⁰ McGovern, 1989, s. 24ff

⁴¹ McGovern, 1989, s. 27ff

⁴² Boff, 1987, loc. 1063

Colombia i perioden 1968–1970 som Gutiérrez deltok på. Konferansene ble til med bakgrunn i 2. Vatikankonsil. Gutiérrez erfarte at mye av det de lærte gjennom teologistudiet, ikke var relevant for den virkeligheten menneskene de møtte, sto i.⁴³

Gutiérrez forklarer teologi som en praksis, altså en reaksjon på handlinger som har blitt utført. Teologi er dermed refleksjonen på menneskeheten og grunnleggende menneskelige prinsipper – ikke bare med fokus på individet, men også på økonomiske og sosiokulturelle anliggender i livet samt de kristne fellesskapene. Teologisk refleksjon er å ta praksiserfaringer med til Guds Ord. Utgangspunktet blir handlingene, og i andre omgang blir teologien til ved erfaringene sett i lys av Bibelen.⁴⁴

Frigjøringsteologien må derfor ta utgangspunkt i praksis, og utviklingen av teologi er andre ledd i prosessen, hvor praksisen må forstås i lys av Guds Ord:

Theology as critical reflection on historical praxis is a liberating theology, a theology of the liberating transformation of the history of humankind and also therefore that part of humankind—gathered into ecclesia—which openly confesses Christ. This is a theology which does not stop with reflecting on the world, but rather tries to be part of the process through which the world is transformed.⁴⁵

Frigjøringsteologien vil slik endre samfunnsstrukturer som fører til urettferdig fordeling av goder. Mennesker som er marginaliserte og undertrykte av urettferdige forhold, skal frigjøres. Frigjøringsteologi er resultatet både av teologisk arbeid og av samfunnsanalyse. Hensikten med frigjøringsteologien er å «inspirere til frigjørende handling i tro og solidaritet med Guds utvalgte – de fattige, ofrene, og derigjennom delta i og motta Guds frelsende gjerning».⁴⁶ At sosial endring er grunnleggende for frigjøringsteologien, gjør at effekten av den også kan måles etter hvor store endringene er. Samtidig er ikke de sosiale endringene hensikten alene, det er et langt større siktemål med frigjøringsteologien som helhet:

⁴³ Ferm, 1986, s. 16

⁴⁴ Gutiérrez, 1988, s. 9ff

⁴⁵ Gutiérrez, 1973, s. 12

⁴⁶ Stålsett i Kristiansen og Rise, 2008, s. 588

The goal is not only better living conditions, a radical change of structures, a social revolution; it is much more: the continuous creation, never ending, of a new way to be human, a permanent cultural revolution.⁴⁷

3.3: Kontekstuell teologi

Stephen B. Bevans hevder at all teologi er kontekstuell, og at teologien tradisjonelt har søkt å være en objektiv trosvitenskapsgren. Kildene som ble brukt for refleksjon, var Bibelen og tradisjonen. Bevans sier dette blir ufullstendig, siden disse to aldri vil endres og innehar en posisjon som hevet over historisk betingede uttrykk.⁴⁸ Sigurd Bergmann definerer kontekstuell teologi som «en kristendomstolkning som är medveten om situationens och sammanhangets betydelse för utformningen av teologin».⁴⁹

Kontekstuell teologi anerkjenner menneskets erfaringer gjennom tidene, og i nåtiden. Den tar kultur, historie og moderne uttrykk med i den teologiske erkjennelsen, og det anerkjennes *sammen med* skriften og tradisjonen som gyldige kilder for teologiske uttrykk. Slik har kontekstuell teologi tre kilder: skriften, tradisjonen og konteksten.^{50 51}

Bergmann peker på to viktige historiske premisser for kravet for den kontekstuelle teologiens fremvekst. Det første er sosiologiens, og da særlig kunnskapssosiologiens og kulturvitenskapens fremvekst samt «den postmoderna dekonstruktionen avmaktinriktade universalistiska diskurser».⁵² Kunnskapssosiologien bevisstgjorde fagfolk om at «verklighetsoppfattningen hos individer och grupper alltid är socialt bestämd»,⁵³ og vanskeliggjorde å ha en allmenngyldig og global teologi som kunne vare gjennom alle tider. Menneskers ulike forutsetninger for å forstå hva som skjer rundt seg, fører til at «historien förlorar sitt normativa värde»,⁵⁴ skriver Bergmann, og fortsetter: «Sociologin gör det kort sagt omöjligt att bortse från det faktum att varje mänskligt uttrycksätt och beteende tillkommer i ett socialt och kulturellt sammanhang.»⁵⁵

⁴⁷ Gutiérrez, 1973, s. 21

⁴⁸ Bevans, 2002, s. 3–4

⁴⁹ Bergmann, 1997, s. 16

⁵⁰ Bevans, 2002, s. 4

⁵¹ Dette er momenter som jeg også brukte i et refleksjonsnotat i forbindelse med metodeemnet MET5921, som ble levert tidligere i prosessen med spesialavhandlingen.

⁵² Bergmann, 1997, s. 23

⁵³ Bergmann, 1997, s. 19

⁵⁴ Bergmann, 1997, s. 19

⁵⁵ Bergmann, 1997, s. 20

Det andre historiske premisset Bergmann peker på, er kristendommens spredning i land på den sørlige halvkule. I Europa var kristendommens læremessige utgangspunkt i middelalderen. Vestlig teologi og vestlige teologers tolkninger hadde i en årrekke universell gyldighet. Men hva skjer med denne teologien når den brukes i en postkolonial kontekst, i land på den sørlige halvkule? Kan denne teologien fungere i denne konteksten? Er ikke vestlig teologi like kontekstuell som enhver kontekstuell teologi, og slik vanskelig overført til en annen kontekst?⁵⁶

Hvis kontekst skal brukes som kilde til teologi, og våre erfaringer er kilder til disse; hva er da en erfaring? Bevans fremholder at menneskers, samfunns, kulturers og historiens virkelighet også trenger å anerkjennes. Det motsatte av dette vil være å hevde at det finnes én verdi- og kulturnøytral objektivitet der ute som kan være utgangspunktet for teologi.⁵⁷ Når man derimot anerkjenner at alt finnes – og er blitt til – i en kontekst, blir det mulig for folk i nåtiden å forstå skriften og tradisjonen bedre. Bevans hevder at denne anerkjennelsen muliggjør en ny lesning og tolking av Bibelen og en ny tolking av vår egen kontekst.⁵⁸

Kontekstuell teologi kan kun uttrykkes til det fulle av dem som står i den gitte konteksten. Samtidig kan noen som ikke står i en gitt kontekst, være mer fintfølende i møte med konteksten, hevder Bevans⁵⁹. For eksempel kan menn anerkjenne patriarkale strukturer og undertrykkelse av kvinner. Det er også mange menn som vil kunne lære mye av å erfare og reflektere over hva dette betyr. Det samme gjelder andre kontekstuelle teologier som blir til i en spesifikk kontekst, det være seg basert på rase, kjønn, klasses tilhørighet eller andre faktorer som kan definere mennesker fra hverandre. Det vil også være mulig for noen som kommer utenfra å utfordre en kontekstuell teologis potensielle svakheter. Det kan føre til en bredere refleksjon over hva konteksten er, og hvordan fremstillingen av den kan styrkes.⁶⁰

⁵⁶ Bergmann, 1997, s. 24

⁵⁷ Bevans, 2002, s. 4

⁵⁸ Bevans, 2002, s. 5

⁵⁹ Bevans, 2002, s. 19

⁶⁰ Bevans, 2002, s. 19ff

3.4: Bevans' seks modeller for kontekstuell teologi

Bevans presenterer seks modeller eller ulike metoder for kontekstuell teologi. Disse forstår han som teoretiske, som forenklinger av en kompleks virkelighet for å uttrykke ulike sider eller versjoner av noe som kan være sant.⁶¹ Bevans' seks modeller har ulike tilnærminger til hvordan man kan utvikle kontekstuell teologi. Forholdet mellom skrift, tradisjon og kontekst er sentralt. Til denne avhandlingen anser jeg det mest hensiktsmessig å bruke den antropologiske modellen (The Anthropological Model), praksismodellen (The Praxis Model) og den motkulturelle modellen (Countercultural Model) for å belyse metodiske tilnærminger i denne avhandlingen. Jeg velger likevel å gjengi hovedtrekkene i de tre øvrige modellene innledningsvis før jeg gir en bredere innføring i de tre hovedmodellene jeg har valgt for denne avhandlingen.

Et grunnleggende premiss ved Oversettelsesmodellen er at budskapet i Bibelen ikke endres gjennom tid. Selv om Bibelen kan ikke oversettes ordrett, men det er mulig å finne essensen i teksten og oversette denne til en ny kontekst. Den opprinnelige konteksten er viktigere enn den nåværende kulturen, og skulle disse komme i konflikt, prioriteres den opprinnelige konteksten. En av problemene med denne modellen er, som Bevans påpeker, at den implisitt antyder at alle kulturer er strukturert på samme måte, og at evangeliet kan ha samme funksjon på ulike steder.⁶²

Den syntetiske modell vektlegger nåtidens og fortidens erfaringer likt.⁶³ «It takes pain to keep the integrity of the traditional message while acknowledging the importance of taking all the aspects of context seriously.»⁶⁴ Forståelsen av åpenbaring i denne modellen er at Bibelen ble skrevet i en kontekst, og det er et budskap i det som skjedde den gang da. Samtidig skjer åpenbaringer i nåtiden, i alle kulturer.⁶⁵ En stor svakhet ved denne modellen er at det ikke gis noen metode for prioritering når fortid og nåtid skal vektlegges likt.

⁶¹ Bevans, 2002, s. 31

⁶² Bevans, 2002, s. 37ff

⁶³ Bevans, 2002, s. 88ff

⁶⁴ Bevans, 2002, s. 89

⁶⁵ Bevans, 2002, s. 91

I Den transcendentale modellen er et grunnpremiss at verden ikke består av objekter, men subjekter. Virkeligheten er der mennesker er, ikke et sted som mennesker ikke vet av. Det er ikke tilstrekkelig med menneskers individuelle og personlige oppfatning av hva konteksten er. Individet trenger inngående kunnskap om egen kontekst, en grundig forståelse av eget liv, men også av fellesskapene og samfunnene det er en del av. Dette er nødvendig å forstå for å finne ut hvem man er som subjekt.⁶⁶ Modellen kan kort oppsummeres ved at man tar dette autentiske subjektet og ser det sammen med skrift og tradisjon og i henhold til nåtidens kontekst. Slik blir teologi mer en aktivitet og prosess enn et gitt innhold som kan fanges i noe evig. Det handler ikke om å finne en evigvarende sannhet, men om å finne de autentiske uttrykk for tro og kultur.⁶⁷

3.4.1: Den antropologiske modell

Kjernen i den antropologiske modellen er todelt. På den ene siden står mennesket med sine verdier og godhet og dets fullbyrdelse. Her er teologi ikke bare et eksternt budskap i en gitt situasjon, men også det helliges og Guds nærvær i ordinære strukturer som allerede finnes på jorda. Det er i hvert menneske og i hvert samfunn og kultur at Gud manifesterer dette hellige nærværet.⁶⁸ På den andre siden er modellen antropologisk ved at sosialantropologiske innsikter blir tatt i bruk. Denne sosiologiske tilnærmingen viser at modellen også har en kulturell forståelse av kontekstuell teologi, ikke bare enkeltmenneskets.⁶⁹

Nåtidens menneskelige erfaringer er grunnleggende i denne modellen, med fokus på både religiøse og sekulære kulturer. Bevans bruker Smiths forståelse av «inculturation» som noe annet enn oversatt kunnskap og uttrykk. Bevans forstår «Inculturation» i den antropologiske modellen som at det er kulturen som er viktigst: «it is the culture that shapes the way Christianity is articulated».⁷⁰ Menneskets erfaring og måte å uttrykke konteksten på er viktigere enn overføringsverdien fra eller til andre kontekster. Bevans skriver at teologens rolle ikke er å være ekspert på en kontekst, men å møte konteksten som teolog: «[H]er or his role is that of reflector and thematizer, the one who is able to provide the biblical and traditional background that will enable the people to develop

⁶⁶ Bevans, 2002, s. 103ff

⁶⁷ Bevans, 2002, s. 108

⁶⁸ Bevans, 2002, s. 55

⁶⁹ Bevans, 2002, s. 55

⁷⁰ Bevans, 2002, s. 57

their own theology.»⁷¹ Teologer må derfor bruke sosiologi og antropologi for å finne gudsåpenbaringer i de ulike kontekstene.⁷²

Modellen har ifølge Bevans flere positive aspekter ved seg, som at den i stedet for å påtvinge en vestlig teologi som norm i andre kontekster, heller tar utgangspunkt i menneskers liv og utfordringer.⁷³ Én utfordring er faren for å romantisere kulturer ukritisk.⁷⁴ Selv om modellen har som bakside at den kan stå i fare for å romantisere kulturer ukritisk vil jeg hevde at de positive sidene til modellen er sterkere. For selv om en tar utgangspunkt i den faktiske konteksten betyr ikke dette at en ikke vil kunne komme med kritiske innvendinger. Derimot vil jeg hevde at en vil måtte være bevisst å finne de kritiske innvendingene innenfor den aktuelle heller enn å påtvinge spørsmål som er mer aktuell for andre kontekster. Dette er derimot ikke så enkelt å følge i praksis i følge Bevans.⁷⁵ Dette fordi det ikke vil være mulig å fullstendig utelukke all påvirkning fra andre kontekster. Den antropologiske modellens viktigste styrke i følge Bevans er at den tar utgangspunkt midt i livet og midt i den levende troen. At erfaringen av liv og tro må ha betydning for teologien er for Bevans selvklart, derimot mener han at modellen svikter og ikke vil være gjennomførbar når den utelukker tradisjon og skrift.⁷⁶

3.4.2: Praksismodellen⁷⁷

Praksismodellen har fokus på kristnes identitet i en kontekst hvor konteksten forstås som sosial endring. Teologi skal utvikles av kunnskap tilegnet i refleksjon over handlinger som har blitt utført eller utføres. I tillegg sier Bevans at det handler om noe mer:

It is also about discerning the meaning and contributing to the course of social change, and so it takes its inspiration from neither classic texts nor classic behavior but from present realities and future possibilities.⁷⁸

⁷¹ Bevans, 2002, s. 58

⁷² Bevans, 2002, s. 58

⁷³ Bevans, 2002, s. 60

⁷⁴ Bevans, 2002, s. 60

⁷⁵ Bevans 2002, s. 60

⁷⁶ Bevans, 2002, s. 60-61

⁷⁷ Momenter fra dette avsnittet ble også brukt i et refleksjonsnotat jeg skrev i forbindelse med metodeemnet MET5921, som ble levert tidligere i prosessen med spesialavhandlingen.

⁷⁸ Bevans, 2002, s. 70

Bevans påpeker at begrepet «praxis» ikke er synonymt med «practice» eller «action». Det er et begrep med røtter i marxismen, i Frankfurterskolen, og skolefilosofien jamfør Paulo Freire.⁷⁹ Dette må også forstås i sammenheng med latinamerikansk frigjøringssteologi. Bevans bruker Sobrino for å forklare forskjellen på europeisk og latinamerikansk frigjøringssteologi. Sobrino hevdet på et møte i Mexico City i 1975 at forskjellen på de to stammer fra ulike, dels motstridende momenter ved opplysningsbegrepet. Alfred T. Hennelly gjengir hva Sobrino hevdet på dette møtet. Blant annet sa han at europeisk teologi i stor grad har vært en respons til opplysningstidens første moment⁸⁰, hvor frigjøring var å frigjøres fra autoritære forhold, og hvor rasjonaliteten sto i fokus. I Latin-Amerika forstås opplysningstidens fra det andre momentet:

The Latin Americans, by contrast, orient themselves to the second moment of the Enlightenment, symbolized by Marx, where liberation is seen as the freeing of reality from suffering and where the basic interest is not rationality but transformation. Clearly, the latter involves not only a new way of thinking but also a new way of acting.⁸¹

Slik blir forståelsen av «praxis»-begrepet utvidet til å omfatte radikal endring, ikke bare handling. Bevans påpeker dette skillet, blant annet ved å vise til Marx' krav om endring, ikke bare tolkning.⁸² Sobrino hevder det er dette latinamerikansk teologi har forstått: «For them, theology finds its fulfillment not in mere 'right thinking' (*ortho-doxy*), but in 'right acting' (*ortho-praxy*).»⁸³ Bevans påpeker at det i praksismodellen ikke kun er snakk om handlinger, men at det er dialogen mellom kristen tro og kristen praksis som er riktig: «Theology is understood as the product of these two aspects of Christian life.»⁸⁴ Hensikten med modellen stopper altså ikke ved sosial endring, men at man får en ny og mer utfordrende kjennskap til Gud.⁸⁵

⁷⁹ Bevans, 2002, s. 71

⁸⁰ Fra engelsk «moment»

⁸¹ Hennelly, 1977, s. 720

⁸² Marx i Easton og Guddat, 1967, s. 4

⁸³ Bevans, 2002, s. 72

⁸⁴ Bevans, 2002, s. 72

⁸⁵ Bevans, 2002, s. 73

Denne dialogen mellom tro og praksis er sentral i praksismodellen. Å handle først og reflektere etterpå er konstruktivt for utviklingen av relevant teologi: «By first acting and then reflecting on that action in faith, practitioners of the praxis model believe that one can develop a theology that is truly relevant to a particular context.»⁸⁶ Modellens forestilling av Guds åpenbaring er nøkkelen til å forstå den: Praksismodellen forstår åpenbaringen som Guds nærvær i historien, i hverdagens hendelser, i sosiale og økonomiske strukturer.⁸⁷

Bevans påpeker at praksismodellen har mye til felles med frigjøringsteologi, men velger å kalle modellen for praksismodellen heller enn for eksempel frigjøringsmodellen av to grunner: Den ene er at å kontekstualisere teologi ikke nødvendigvis trenger å ha et frigjørende perspektiv for å forstås innenfor den hermeneutiske spiralen. Den andre er at praksismodellen som begrep bedre tydeliggjør at det handler om en metode, og ikke et tema: «[T]he specificity of the model is not one of a particular theme, but one of a particular *method*.»⁸⁸

3.4.3: Den motkulturelle modell

Et grunnleggende perspektiv som den motkulturelle modellen ivaretar på en bedre måte enn de andre modellene, er ifølge Bevans det faktum at enkelte kontekster står i rak motsetning til Bibelen, og trenger å utfordres av dens frigjørende budskap.⁸⁹ Selv om modellen er motkulturell, er den imidlertid ikke motstander av kultur som fenomen.⁹⁰ Hensikten er å imøtekomme og engasjere kulturen: «[To truly] encounter and engage the context through respectful and yet critical analysis and authentic gospel proclamation in word and deed.»⁹¹

Den motkulturelle modellen advarer mot hva eller hvem konteksten egentlig forstås som. Det er Bibelen som skal lede prosessen i analysen av konteksten, med respekt for konteksten, og det er Bibelens virkelighet og ikke kontekstens som er viktigst.⁹² Den motkulturelle modellen krever, ifølge Bevans, en omvendelse. Mennesket må vende seg

⁸⁶ Bevans, 2002, s. 74

⁸⁷ Bevans, 2002, s. 75

⁸⁸ Bevans, 2002, s. 73

⁸⁹ Bevans, 2002, s. 118

⁹⁰ Bevans, 2002, s. 118

⁹¹ Bevans, 2002, s. 119

⁹² Bevans, 2002, s. 118ff

bort fra den grunnleggende menneskelige tilstanden: «Left to itself, a particular context will always resist the call of the gospel, for the gospel calls humanity not simply to see its best self but to question and judge even what is best and so to come to new life.»⁹³

Premisset for den motkulturelle modellen er at den menneskelige konteksten er i strid med evangeliene, og denne konteksten må man derfor omvendes fra. Bevans hevder denne forståelsen av evangeliene gjør at de blir forstått som rene fakta om Jesus, og han siterer Newbigin sin forståelse av evangeliene som en «total fact of Christ».⁹⁴ Sentralt i denne modellen er altså at evangeliene om Jesus Kristus er historier som må fortelles videre.

Innvendinger som er mulig å gjøre mot denne modellen er at den i stor grad krever at kulturen i konteksten må forandres og at mennesker må omvendes. Til et visst punkt kan dette være konstruktivt og bra, men det kan også ha en fiendtlig innstilling til kultur og kontekst.

3.5: Metodevalg i denne oppgaven

Praksis i møte med flyktninger i RWTO blir i denne avhandlingen brukt som grunnlag for teologisk refleksjon som kan føre til nye teologiske innsikter. Det sosiale aspektet ved RWTO, og ønsket om å bidra til en endring, gjør det derfor mest nærliggende å bruke Bevans' praksismodell. Ifølge Bevans har praksismodellen også mye tematisk til felles med frigjøringsteologien, hvor teologi forstås som refleksjoner gjort i forlengelsen av handlinger som er utført.⁹⁵ Teologi kan forstås som refleksjon over kristne mennesker som utfører handlinger.

Det å jobbe frigjøringsteologisk innenfor praksismodellen, er en metode som er grunnleggende for forståelsen av Gud. Slik velger jeg å forstå min avhandling sp, fundamentalteologi. Frigjøringsteologien, ved for eksempel Gutiérrez, sin vektlegging av praksis som utgangspunkt er også noe jeg velger å bruke som metodisk grep.

⁹³ Bevans, 2002, s. 120

⁹⁴ Newbigin i Bevans, 2002, s. 121

⁹⁵ Bevans, 2002, s. 73

Jeg velger å gjøre en drøfting av hvordan Cruz og Sobrino kan forstås innenfor de tre av Bevans modeller jeg har valgt å bruke i denne avhandlingen. Dette kommer jeg tilbake til i drøftingskapitlet.

4: Jon Sobrino og barmhjertighetsprinsippet

Jeg valgte innledningsvis i denne avhandlingen to ulike tilnærminger til problemstillingen om hvorvidt praktisk arbeid med mottak av flyktninger er en kvalifisert teologisk kontekst, og i tilfelle på hvilken måte. Jeg vender meg til Jon Sobrino for å drøfte den ene tilnærmingen, nemlig om menneskers respons på andre menneskers lidelse.

4.1: Jon Sobrino: kontekst, biografi og posisjon

Jon Sobrino er født i Spania i 1938. Han vokste opp og tok utdanning i en vestlig kultur han skulle komme til å kritisere for sin svekkede forståelse av hvordan mennesker lever sine liv andre steder i verden. Han reiste til El Salvador med «Society of Jesus», Jesuitterordenen. Sobrino endte opp med å bosette seg der, og med unntak av årene han studerte i St. Louis og Frankfurt, har han bodd der siden 1957. Han ble eksponert for ekstrem fattigdom da han kom til El Salvador og han innrømmer at han hadde en typisk eurosentrisk holdning til oppdraget han skulle utføre, med en intensjon om å hjelpe latinamerikanerne til en mer sofistikert religiøsitet.⁹⁶

Sobrino opplevde imidlertid snart at det ikke var hensiktsmessig å komme til El Salvador med en forestilling om hvordan teologien skulle hjelpe menneskene der. Han fikk en oppvåkning, som han selv kaller det: Holdningene hans til hvordan teologi skal utvikles, ble endret. Han forklarer det som en oppvåkning fra inhumanitet – fra vestlige teologers manglende vilje til å endre sitt utgangspunkt for teologisk arbeid. Han innså at utgangspunktet for teologi måtte være den lokale konteksten, fremfor den vestlige verdens perspektiver og prinsipper. Sobrino endret imidlertid ikke karakter fullstendig, selv om han endret inngang i teologisk refleksjon. Han brukte kunnskapen fra studiene inn i denne situasjonen, heller enn å avvise alt han hadde lært. Han innså også at han måtte prøve å løfte frem den nye teologien som vokste frem i El Salvador for teologer i Vesten, heller enn å påtvinge El Salvador en vestlig teologi som ikke fungerte der.⁹⁷

⁹⁶ Sobrino, 1994, s. 1–2

⁹⁷ Sobrino, 1994, s. 2–3

Aversjonen mot vestlig kultur og teologi står sterkt hos Sobrino. Den selvgode siden av vestlig kultur som tenderer til å sette likhetstegn mellom vestlig menneskelighet og allmenn menneskelighet, er et av punktene han problematiserer. Han hevder at vestlig kultur mangler forståelse for at mennesker lever livene sine grunnleggende forskjellig.⁹⁸

4.2: Jon Sobrino: teologi

4.2.1: Teologi i en lidende verden

Kristendommens historie er sammensatt, og sammenhengen mellom teologi og lidelse har vært tematisert med ulike teologiske metoder. Det finnes ifølge Sobrino noen fellestrekk: for eksempel at lidelse finnes, at det er negativt at det finnes, at det ikke er ønsket av Gud, og at det er et resultat av synd. Et annet fellestrekk er: «On the one hand, they admit the absurdity and meaninglessness of suffering, and on the other, its salvific possibilities.»⁹⁹ Ulike teologiske tilnærminger deler også forståelsen av et utopisk sted hvor lidelse ikke finnes, og gir en forklaring på hvordan man kan komme til dette stedet. Samtidig påpeker Sobrino at forskjellene er mange, og de ulike forståelsene av sammenhengen mellom teologi og lidelse ledes i forskjellige retninger og til forskjellige teologiske uttrykk.¹⁰⁰

Hvordan kan man tematisk nærme seg teologi i en lidende verden? Her er det nødvendig å anerkjenne viktigheten av å drive med teologi ut fra de faktiske og konkrete realitetene.¹⁰¹ For å forstå Jesus Kristus fullt ut trenger vi å fokusere på ham også i nåtiden. Jesus *kun* som historisk figur finnes ikke.¹⁰² Historiene om Jesus i Bibelen er mange, og kristologi er et sammensatt fagfelt. Sobrino er opptatt av at kristologi alltid blir til i en kontekst, og at ulike sider ved Jesus blir fremholdt i ulike deler av verden. Det finnes ikke én måte å forstå Jesus på, evangeliene og brevlitteraturen i NT er for sprikende til å skulle sitte med en allmenngyldig kristologi.¹⁰³ Sobrino mener at i utviklingen av ny teologi må vi da ta med våre erfaringer til Bibelen for å se om troens handling og Jesu virkelighet som den er beskrevet, henger sammen.¹⁰⁴

⁹⁸ Sobrino, 1994, s. 7–8

⁹⁹ Sobrino, 1994, s. 28

¹⁰⁰ Sobrino, 1994, s. 28

¹⁰¹ Sobrino, 1994, s. 27ff

¹⁰² Sobrino, 1993, s. 27

¹⁰³ Sobrino, 1993, s. 24

¹⁰⁴ Sobrino, 1993, s. 27

4.2.2: Tidens tegn

Begrepet «tidens tegn»¹⁰⁵ ble tatt i bruk av Det andre vatikankonsil i 1965, hvor konsilet oppsummerte et av kirkens oppdrag: «[T]he Church has always had the duty of scrutinizing the signs of the times and of interpreting them in the light of the Gospel.»¹⁰⁶ Ifølge Sobrino kan tidens tegn forstås som nye tegn som ikke har eksistert tidligere. Disse kan forstås i en historisk-pastoral forstand som uttrykk i en gitt tid. Disse uttrykkene må anerkjennes av kirkene og brukes som grunnlag for deres virksomhet hvis de skal evne å være relevante. Men tidens tegn kan også forstås som Guds åpenbaring i nåtiden. I tillegg til et uttrykk for tiden man lever i, må det være et glimt av Gud – enten ved Guds nærvær eller Guds hensikt.¹⁰⁷

En annen frigjøringssteolog og jesuitt, Juan Luis Segundo, fra Uruguay tematiserer sammenhengen mellom de tre konseptene åpenbaring, tro og tidens tegn. Han argumenterer for at kristne, særlig i akademiske kretser, tradisjonelt har forstått åpenbaringen som første steg, troen som nummer to og tidens tegn som nummer tre. Han argumenterer for at det er mulig å snu denne rekkefølgen til å starte i tidens tegn, og gå via troen til åpenbaringer. Dette hevder han med bakgrunn i Augustin, som stilte spørsmålet: «[W]hy are you speaking to me? [...] if you are not making me better than I was, then why are you speaking to me?»¹⁰⁸ Segundo hevder at Gud må kommunisere med mennesker på et språk de forstår, for at de skal kunne bli bedre mennesker: «Human beings *understand only what affects them, only what makes them better or worse.*»¹⁰⁹ Det finnes ingen hellig åpenbaring uten at det fører til at noen prøver å bli bedre mennesker.¹¹⁰ Segundo hevder med dette at menneskers tro, altså ortopraksis forstått som troshandlinger, ikke er et resultat av Guds åpenbaringer, men en aktiv del av dem: «[T]he faith community does not follow the *fait accompli* of a revelation wrought by God. It is an integral part of it.»¹¹¹

¹⁰⁵ Oversatt fra engelsk «Sign of the times»

¹⁰⁶ 2. Vatikankonsil, 1965, www.vatican.va

¹⁰⁷ Sobrino, 1993, s. 25

¹⁰⁸ Augustin i Segundo, 1993, s. 131

¹⁰⁹ Segundo, 1993, s. 134

¹¹⁰ Segundo, 1993, s. 135

¹¹¹ Segundo, 1993, s. 140

Med å forstå åpenbaringen, troen og tidens tegn i rekkefølgen Segundo argumenterer for, legges menneskets kognitive og praktiske evner til grunn for hvordan de skal forstås.

It is the signs of the times, read with an open, sensitive heart, that prevent the "letter" by which the whole of revelation is bound to human language from becoming lethal (2 Cor. 3:6) – even the letter of the gospel – and lead us astray instead of leading us to an encounter with the heart of God. These signs show us a path that, in being shared, fashions a people, and history.¹¹²

Når mennesker evner å opptre humanitært i møte med andre mennesker, vet vi at Gud åpenbares: «When that faith, become tradition, leads us to the truth that humanizes our sisters and brothers, and commits us definitively, then we know that God is present in it, guiding us – revealing to us the truth of the human being that should be.»¹¹³

Denne frigjøringsteologiske forståelsen av tidens tegn kan oppsummeres i to ledd. Først krever det at mennesker forstår at det finnes andre mennesker som trenger hjelp. I dette er tidens tegn tydelig, og hvis det fører til handling hvor mennesker løftes frem, humaniseres og behandles bedre enn før, kan det være et uttrykk for Guds åpenbaring.

4.2.3: Teologiens sted

Teologi kan formes av stedet man er. I undertrykkelsens sammenheng er frigjøring et naturlig grunnleggende perspektiv, siden frigjøring ofte aktualiseres der undertrykkelse skjer. Slik kan man si at frigjøring blir gjenoppdaget i en gudsåpenbaring.¹¹⁴ Derfor er også den latinamerikanske konteksten et naturlig sted for å oppleve Guds åpenbaring, utfordringene med fattigdom tatt i betraktning.

Begrepet «teologisk sted» kan forstås som en kontekst man leser Bibelen i, der man utvikler teologi i tråd med den gitte konteksten. Sobrino tar også i bruk begrepet «teologalt sted», som innebærer at Gud åpenbares et sted,¹¹⁵ en historisk situasjon hvor

¹¹² Segundo, 1993, s. 147

¹¹³ Segundo, 1993, s. 148

¹¹⁴ Sobrino, 1993, s. 24

¹¹⁵ Sobrino bruker begrepene «teological» og «theological» på engelsk, og i mangel på gode norske oversettelser på disse begrepene bruker jeg «teologisk» og «teologalt».

Gud og Jesus erfares å være til stede. Det trenger ikke være et avgrenset fysisk eller geografisk område, men mer enn en innholdsmessig situasjon. En teologal forståelse av teologiens sted åpner for å lese gamle tekster på nytt. Hvis Gud erfares i møte med et annet menneske, vil det gi redskaper til å lese Bibelen på en ny måte. Gjennom slike åpenbaringer kommer den treenige Gud til syne, og slik åpnes teologien for å både anerkennes, problematiseres og opplyses av den nåtidige politiske og sosiale virkeligheten.¹¹⁶

For å tydeliggjøre forskjellen mellom teologisk og teologalt sted kan vi se på et eksempel: Hvis en teolog jobber med tekster fra Bibelen om Lasarus eller om hvordan Jesus møtte dem som hadde lite penger, og han gjør dette for eksempel innenfor en teologisk institusjon, eller i en pastoral praksis i en menighet, er det eksempel på en måte å utvikle teologi på et teologisk sted. Stedet blir en ramme man studerer bibeltekster eller tradisjoner ut fra. Men hvis man faktisk har møtt mennesker som bor i slumområder med mye fattigdom, og erfarer dette som kilder for Guds åpenbaring i egen kraft, er det et teologalt sted, hvor Gud kommer til syne for teologien i fattigdommen.

Hvis troen forstås som ortopraksi, troshandlinger, vil Sobrinos forståelse av teologalt sted i sin tur kunne argumenteres for å være et sted for tidens tegn. Segundos påstand om at tidens tegn er Guds åpenbaring der det kjempes for rettferdighet, kan forstås i tråd med dette. Et teologalt sted vil dermed kunne romme tidens tegn, da Guds åpenbaring er sentralt både i denne stedsforståelsen og i forståelsen av tidens tegn.

4.2.4: Teologi og lidelse

Teologi finnes ikke i seg selv, men må forstås som en «andre akt» i forlengelsen av åpenbarings og troens konkrete virkelighet, argumenterer Sobrino.¹¹⁷ Teologi som teori eksisterer altså kun i dialog med praksis. Sobrino kaller teologien for det ideologiske momentet i en ekklesiologisk og historisk praksis: «[T]he end purpose of theology is to clarify and facilitate how humanity is to *respond* and *correspond* to God within history.»¹¹⁸ Dermed er det helt nødvendig for teologien å finne sitt sted i lidelsen.

¹¹⁶ Sobrino, 1993, s. 27–28

¹¹⁷ Sobrino, 1994, s. 30

¹¹⁸ Sobrino, 1994, s. 39

Det er ifølge Sobrino to faktorer som er sentrale i utformingen av teologi i et lidelsesperspektiv. Den ene er at teologien prøver å definere og avgjøre hva den grunnleggende lidelsen egentlig er, altså i hvilken form den kommer i. Den andre faktoren avgjøres av i hvilket fellesskap lidelsen finner sted. Alene, eller med flere? Er det snakk om sin egen eller andres lidelse? Er den av spirituell, historisk eller metafysisk art? Er lidelsen relatert til for eksempel en arbeidssituasjon, eller til faktorer som rase, kjønn eller liknende?¹¹⁹

Sobrino hevder at for frigjøringsteologien er fattigdommen den mest påtrengende lidelsen. Det er lidelse påført mennesker av andre mennesker. Teologiens ansvar er dermed å intellektuelt tilnærme seg disse problemstillingene for å fjerne lidelsen. De som ikke lider, må reagere når de ser andre lider. Sobrino henviser til historien om Jesus på korset som lidende for å understreke poenget om menneskers reaksjon på andres lidelse: «[S]uffering in today's world means primarily the sufferings of people who are being crucified, and the purpose of theology is to take these people down from the cross.»¹²⁰ Teologiens fremste oppgave er altså å hjelpe mennesker ut av lidelsen.

Det er som sagt verdens fattige som er kirkens største utfordring, ifølge Sobrino. Andre faktorer som kan hevdes å være årsak til undertrykkelse, som rase, kaste og kjønn, er sekundære, da de også som regel omfattes av fattigdom, uten at de forstås som mindre viktige av den grunn. Disse vil kunne skjerpe lidelsen og gjøre det vanskeligere for dem å frigjøre en selv fra denne uverdige situasjonen, men fattigdom er teologiens fremste oppdrag å løse.¹²¹

Å bry seg om andre er en iboende kvalitet hos oss mennesker, og at vi velger å respondere på lidelse uten annen grunn enn at andre lider, må ved siste instans forstås som å være fra Gud, hevder Sobrino:

Insofar as this option is ultimate, pre-theological, and pre-religious, we can speak about it in terms of Bonhoeffer's 'esti Deus non daretur', an expression in that in its time was

¹¹⁹ Sobrino, 1994, s. 29

¹²⁰ Sobrino, 1994, s. 29

¹²¹ Sobrino, 1994, s. 33

extolled as a graphic and rhetorical recognition of humanity's autonomy and coming of age. I make reference to this expression in order to stress graphically and rhetorically the primacy and the ultimacy of compassion as a response to the suffering of this world. Even more, when this option for compassion is carried out and experienced as an entirely correct option, is rediscovered as a revelation of something truly ultimate that can have no other explanation than being from God.¹²²

4.2.5: Jon Sobrinos barmhjertighetsprinsipp

Sobrino hevder at å følge Jesus er å likne Jesus. For å gjøre det må man avdekke noen av Jesu viktigste kvaliteter og prinsipper, og det mest grunnleggende prinsippet i Jesu liv hevder Sobrino er barmhjertigheten. Dermed burde det også være kirkens mest grunnleggende prinsipp. Barmhjertighet er ikke ment som et flyktig og vikarierende prinsipp, men et grunnleggende prinsipp gjennom livet. Sobrino viser til Ernst Blochs bruk av håpsbegrepet, og måten Bloch ikke kun omtalte håpet, men selve håsprinsippet. Barmhjertighet er ment å gjennomsyre alle aspekter, fra første til siste instans i enhver prosess.¹²³

Sobrino begrunner sin forståelse av barmhjertighet som Jesu viktigste prinsipp i møte med mennesker som led. Han viser til historiene fra Andre mosebok om utvandringen fra Egypt¹²⁴ og hevder at menneskers liv må forstås ut fra et slikt perspektiv. Vår respons på ropene fra dem som lider, må formes av Jesu eksempel, med barmhjertighet. Vår respons må kunne tolkes som en fortsettelse av dette prinsippet. Slik kan vi si at menneskers liv må forstås i kraft av sitt svar på disse ropene.¹²⁵

Sobrino er opptatt av barmhjertighetens troverdighet og at denne skal være konsistent og gjennomgående, som et «merke» på en sann Jesu kirke.¹²⁶ I Kristi kirke må barmhjertighetsprinsippet være det styrende prinsipp. Kirkens oppgave er å være der «den andre» er. Sobrinos ekklesiologi tar utgangspunkt i at kirken alltid må være til stede der lidelsen finnes. Kirken trenger å tenke seg selv utenfra og inn, og ikke omvendt. Den må forstå seg selv som om den var på utsiden, gatelangs, der den skadde ligger. For å forklare kirkens oppdrag viser Sobrino til hvordan Jesus oppsøkte

¹²² Sobrino, 1994, s. 37

¹²³ Sobrino, 1994, s. 15ff

¹²⁴ 2. Mosebok, 12,37ff

¹²⁵ Sobrino, 1994, s. 20

¹²⁶ Sobrino, 1994, s. 25

mennesker der de var, i periferien. Denne forflytningen av forkynnelsen som Jesus bedriver, blir kirken også utfordret til å gjøre. Vær der de lidende er, ikke midt i det privilegerte sentrum.¹²⁷ Sobrino hevder at en kirke kan måle hvorvidt den evner å følge barmhjertighetsprinsippet ved å se om den blir utsatt for trusler, angrep og forfølgelse. Gitt at slikt kan forventes i prosessen med å endre samfunnsstrukturene kan dette være gode indikatorer på om man er på riktig vei.¹²⁸

4.3: Jon Sobrino: mine kommentarer

Det teologale stedet Sobrino beskriver, er et sted hvor gudsåpenbaringer gir erfaringer som åpner opp for å lese bibelske historier på nytt i en ny kontekst. Det vil si at erfaringer er utgangspunktet, og disse kan tas med inn i lesingen av Bibelen for å skape teologi. Dette er i tråd med metoden i Bevans' praksismodell, hvor erfaringen gjøres først, og refleksjonen fører til teologi i andre omgang. Dette er også i tråd med Gutiérrez' definisjon av teologi som en reaksjon på handlinger som har blitt utført.

Barmhjertighetsprinsippet til Sobrino er utviklet for å føre til sosiale endringer. Siktemålet med dette er å være på den svakes side og at hensikten er å radikalt endre hvordan et samfunn er bygget opp og slik endre urett. Overføringsverdien av denne modellen til en norsk kontekst er interessant. Fattigdommen har ikke samme uttrykk og like stort omfang i Norge som i El Salvador. Likevel kan det være at det finnes strukturer og systemer i det norske samfunnet som kvalitativt sett kan påføre mennesker en lidelse like sterk som den Sobrino om. Kvantitativt sett er det vanskelig å vite hvordan man skal måle lidelse, men for hvert enkelt individ som lider, er det mindre relevant, vil jeg hevde. Til drøftingen av menneskers respons på lidelse er barmhjertighetsprinsippet interessant av flere årsaker. Det er interessant når det gjelder hvilke valg RWTO tok knyttet til å tale systemene midt imot, og hvorvidt man kritiserte de kritikkverdige forholdene eller ikke. Det er også interessant når det kommer til spørsmål knyttet til innsatsen RWTO gjorde. Hva er egentlig til felleskapets beste, og hva er egentlig det beste for de lidende, eller dem uretten rammer?

¹²⁷ Sobrino, 1994, s. 21ff

¹²⁸ Sobrino, 1994, s. 23

En av utfordringene ved Sobrinos barmhjertighetsprinsipp er at det kan føre til en paternalistisk holdning overfor lidende mennesker. At det tar utgangspunkt i at noen lider, og at mennesker berøres av dette kan føre til at man ser ned på den som har det vanskelig, og den som prøver å hjelpe får en nedlatende holdning. Sobrino er selv inne på denne problematikken i *The Principle of Mercy*,¹²⁹ og det er en utfordring ved barmhjertighetsprinsippet.

4.4: Hva tar jeg med meg videre fra Jon Sobrino?

Teologien finnes som sagt ikke i seg selv, men som en reaksjon i en kontekst. Desentraliseringen fra konformiteten som mange teologer i USA og Europa har drevet med, og i flere tilfeller fremdeles driver med, provoserer Sobrino. Dette er i tråd med Bevans' praksismodells syn på teologisk arbeid. Sobrinos metafor om å ta de korsfestede ned fra korset er god og dekkende for dette engasjementet. Det at menneskers respons på andre menneskers lidelse er å ønske denne lidelsen avbrutt, vil være nyttig å se i sammenheng med spørsmålet jeg stilte innledningsvis i avhandlingen knyttet til menneskers respons på lidelse. Dette var også en av grunnene til at jeg vendte meg til Sobrino,.

Sobrino hevder at en kirke kan måle hvorvidt den evner å følge barmhjertighetsprinsippet ved å se om den blir utsatt for trusler, angrep og forfølgelse. Gitt at slikt kan forventes i prosessen med å endre samfunnsstrukturene kan dette være gode indikatorer på om man er på riktig vei. Da kan også barmhjertighetsprinsippet ses i sammenheng med Bevans' praksismodell og dens vektlegging av sosiale endringer. Barmhjertighetsprinsippet skal være primærprinsippet i alt en kirke gjør. Sobrino skriver at det er mulig for alle å støtte enkeltstående barmhjertige handlinger, men at mange vil avvike fra disse når det passer dem. Den konsistente barmhjertigheten, derimot, er et sant merke på den sanne kirken som etterfølger Jesus.¹³⁰ Sobrino utvikler med andre ord teologi innenfor en kontekst hvor radikal endring av dagens situasjon er ønsket.

¹²⁹ Sobrino, 1994, s. 16

¹³⁰ Sobrino, 1994, s. 26

Sobrinos distinksjon mellom teologisk og teologalt sted er relevant for drøftingen av problemstillingen i denne avhandlingen. Var RWTOs innsats på Tøyen relevant, enten teologisk eller teologalt? Var det et sted hvor teologi kunne utvikles i lys av, eller et sted hvor Gud kom til syne, eller ingen av delene?

5: Gemma Tulud Cruz og gjestfrihetsprinsippet

5.1: Gemma Tulud Cruz: kontekst, biografi og posisjon

Gemma Tulud Cruz vokste opp på Filippinene, hvor hun også tok sin mastergrad i religion. Doktorgraden i teologi tok hun i Nederland, før hun flyttet til USA og jobbet som førsteamanuensis ved St. Ambrose University og senere ved DePaul University i Chicago. Forskningskompetansen hennes er innenfor migrasjon, katolsk sosialetikk og kontekstuell teologi, særskilt feministteologi, frigjøringsteologi og asiatisk teologi. For tiden jobber Cruz ved Australian Catholic University.¹³¹

Cruz vokste opp på landsbygda på Filippinene. Hun definerer seg som migrant fra hun første gang flyttet inn til Manila for 20 år siden. Forskjellene mellom by og land var store for Cruz, som opplevde hjemlengsel og store vanskeligheter med å tilpasse seg en ny kontekst. Reisen omtaler hun som en pilegrimsreise i ødemarken. Det skal sies at hun er bevisst at hennes erfaringer som migrant bare er små glimt sammenliknet med det andre filippinske kvinner går igjennom når de flytter utenlands for å jobbe.¹³²

5.2: Gemma Tulud Cruz: teologi og ekklesiologi

Cruz' hensikt er å utvikle teologi som kan tilføre katolsk sosiallære (CST) kompetanse om migrasjon. Katolsk sosiallære er en samlebetegnelse på arbeid for sosial rettferdighet og sosialetikk i den romersk-katolske kirke.¹³³ I over 100 år har kirken sendt ut brev signert Paven, til biskopene rundt i verden, med råd knyttet til aktuelle sosialetiske problemstillinger.¹³⁴

5.2.1: Gemma Tulud Cruz' utgangspunkt for etikk og teologi

Cruz vektlegger statistikk knyttet til migrasjon i dagens globaliserte virkelighet som premiss for teologien. Sosiale forhold som fører til at mennesker flytter, ser hun også som relevante. Mennesker som flykter, kan ikke omtales som en ensartet gruppe, men det er verdt å merke seg at de aller fleste gjør det fordi de ønsker et bedre liv: «[T]he UN

¹³¹ Australian Catholic University, 2016, ACU.edu.au

¹³² Cruz, 2010, s. 3

¹³³ Massaro, 2000, s. ix

¹³⁴ Massaro, 2000, s. 170

points out that the most notable root of the phenomenon is the underlying disparities in livelihood and safety opportunities.»¹³⁵

Majoriteten av dem som er på flukt, er fattige mennesker som trenger jobb. Som regel har de ingen utdanning og er på jakt etter jobber som ikke krever dette. Mange migranter på det globale arbeidsmarkedet blir ofre for en kynisk bransje med lave lønninger,¹³⁶ og de blir ofte utsatt for diskriminering og negativ forskjellsbehandling. Jobbene de får, er som regel ikke integrert i den globale økonomien, og jobben de gjør, verdsettes lavt av de nasjonale økonomiene. På dette viset blir migranter som tar seg underbetalte jobber, løsningen på nasjonale økonomiske problemer. Cruz viser i fotnote 20 i kapittel 1 i *Toward a Theology of Migration* hvordan egne lønnsregulativ for utenlandsk arbeidskraft i Hong Kong har ført til sosial dumping, ettersom de er lette å utnytte for arbeidsgivere som ønsker å kutte kostnader, særlig i harde økonomiske tider.¹³⁷

Cruz' utgangspunkt for sitt teologiske arbeid er som nevnt den politiske virkeligheten, særlig i landene migrantene kommer til. Hennes tilnærming kan forstås å være en respons på og kritikk av politisk realisme, som hun hevder råder innenfor migrasjonspolitisk diskusjon.¹³⁸ Det innebærer en forståelse av at å emigrere ikke er en grunnleggende menneskerettighet, hvilket igjen kan føre til strengere lover mot migrasjon.¹³⁹ Det bringer noen moralske spørsmål på banen, for eksempel hvordan man skal behandle migranter.¹⁴⁰ Dette er et hovedanliggende for Cruz, som hevder problemet er av etisk karakter.

5.3: Katolsk sosiallære

Cruz ønsker å øke kompetansen innenfor katolsk sosiallære på feltet for migrasjon, og hun forsøker å finne ut hvilke bidrag katolsk sosiallære kan tilføre reformprosesser knyttet til mennesker på flukt. Hun hevder at noe av tematikken som finnes i fundamentet for katolsk sosiallære, legger til rette for refleksjoner og handling rundt

¹³⁵ Cruz, 2014, s. 16

¹³⁶ Cruz, 2014, s. 18

¹³⁷ Aning i Cruz, 2014, s. 18

¹³⁸ Cruz, 2014, s. 56

¹³⁹ Cruz, 2014, s. 58

¹⁴⁰ Cruz, 2014, s. 56

migrasjonstematikken og en ny immigrasjonsreform. Inspirert av Kenneth Himes hevder hun at katolsk sosiallære har noen etiske styringsprinsipper som kan gjøre det enklere å navigere teologisk i en etter hvert mer globalisert virkelighet.¹⁴¹ Disse prinsippene er menneskeverd, menneskerettigheter, fellesskapets gode og solidaritet.

Cruz argumenterer for, i tråd med Hill, at menneskerettighetene er et nødvendig grunnlag for menneskeverdet.¹⁴² De fungerer som et godt etisk rammeverk for å utarbeide retningslinjer knyttet til migrasjon,¹⁴³ men de er ikke nok i seg selv, og kan ikke alene oppnå det som tjener «fellesskapets beste».¹⁴⁴ For at man skal klare det, må menneskerettighetene suppleres, med *gjestfrihet*.¹⁴⁵ Cruz' påstand er at gjestfrihet skal gis forrang i møte med de svakerestilte.¹⁴⁶

5.4: Gjestfrihet som grunnleggende prinsipp i katolsk sosiallære

Gjestfrihet må være et viktig anliggende for katolsk sosiallære, ifølge Cruz. Jesus ønsket folk velkommen og var gjestfri. Det var grunnleggende for hans virke hevder Cruz.¹⁴⁷ Her har imidlertid begrepet en mer radikal betydning, hvor det i møte med andre kulturer kan være et rammeverk for å bekjempe fremmedfrykt. En slik gjestfrihet blir dermed den rake motsetning av ondskap. Å ønske de som av samfunnet anses å være lavere i status, for eksempel immigranter, velkommen. Vi utfordrer forståelsen av hva som er annerledes, og legger opp til respekt for og synlighet av fremmede.¹⁴⁸ Moderne migrasjon tydeliggjør relasjonen mellom frelse og våre handlinger i verden, ved at syndige forhold åpenbares for oss og dermed hjelper oss til å kunne bidra til frigjøring.¹⁴⁹ Slik blir det faktum at mennesker flykter, et bilde på uverdige forhold som utfordrer menneskeverdet til de som flykter, og slik noe vi kan gjøre noe med ved å utøve radikal gjestfrihet.¹⁵⁰

¹⁴¹ Himes i Cruz, 2014, s. 56

¹⁴² Hill i Cruz, 2014, s. 58

¹⁴³ Cruz, 2014, s. 60

¹⁴⁴ Fra engelsk: «The common good»

¹⁴⁵ Cruz, 2014, s. 60

¹⁴⁶ Cruz, 2014, s. 64

¹⁴⁷ Cruz, 2014, s. 94

¹⁴⁸ Cruz, 2014, s. 94

¹⁴⁹ Cruz, 2014, s. 23

¹⁵⁰ Cruz, 2014, s. 95

Cruz hevder at gjestfriheten som bør være grunnleggende i katolsk sosiallære og kirkens selvforståelse, ikke er noe som den ene yter, og den andre nyter. Det er noe Gud legger til rette for, og vi som mennesker kan dele med hverandre. Cruz viser til sitater av Parker Palmer og John Koenig som begge omtaler fellesskap med den fremmede som en gave fra Gud. Cruz påpeker imidlertid at det finnes en fare for at man får en nedlatende holdning til immigranten. For å unngå dette tar hun Gud inn i relasjonen.¹⁵¹ Da endres den hierarkiske forståelsen av immigranten som gjest og borgeren som vert, og ubalansen og den mulige risikoen for nedlatende holdning reduseres. Å motta eller utøve gjestfrihet blir da å dele Guds gjestfrihet, og Gud er ikke bare vert, men også gjesten som blir tatt imot.¹⁵²

For å utvide perspektivet på Cruz' gjestfrihetsprinsipp kan det være nyttig å hente inn Ched Myers og Matthew Coldwell. De har utgitt boken *Our God is Undocumented*, hvor de tar opp utfordringer for mennesker i USA som lever uten dokumenter, samt problemer med grensen mellom Mexico og USA. Forfatterne målsetting er å gjøre en teologisk og ekklesiologisk refleksjon på «migrant ministry» i en nordamerikansk kontekst¹⁵³ og å tilby «various perspectives on the problems and prospects of becoming a 'church without borders'». ¹⁵⁴ De har en forståelse av gjestfrihet som supplerer Cruz på en hensiktsmessig måte.

Myers og Coldwell hevder at kampen for rettferdig behandling av immigranter har eksistert lenge, men at den har endret form med tiden. Den har hatt ulike uttrykk opp igjennom historien, for eksempel «the Abolitionists' Underground Railroad» som transporterte slaver til Canada etter at de hadde rømt fra sin eier. Denne bevegelsen var forløperen til kirkene som et århundre senere tilbød et husrom til motstanderne av Vietnamkrigen som trengte det.¹⁵⁵ Krigføring mot fattige land har ifølge forfatterne heller et økonomisk uttrykk enn militært, men konsekvensene kan være like: «Families are pushed and pulled from their homes by the displacing forces of globalization, their rights and dignity sacrificed to our first-world demand for cheap food and services.»¹⁵⁶ I

¹⁵¹ Cruz, 2014, s. 95

¹⁵² Cruz, 2014, s. 95

¹⁵³ Myers og Coldwell, 2012, loc. 139

¹⁵⁴ Myers og Coldwell, 2012, loc. 136

¹⁵⁵ Myers og Coldwell, 2012, loc. 736

¹⁵⁶ Myers og Coldwell, 2012, loc. 739

forlengelsen av dette engasjementet står en ny bevegelse i USA, som gir kirkene mulighet til å utøve gjestfrihet hevder Myers. Han mener at grunnleggende i moderne innvandringsdebatt handler om fundamentale verdier som gjestfrihet. Disse verdiene har dype bibelske røtter og har sitt utspring i viktige teologiske og etiske premisser.¹⁵⁷

Myers og Coldwell forklarer gjestfrihetsbegrepet og -konseptet på flere måter. De hevder gjestfrihet er den eldste skikken i historien, og at urfolk-kulturer har utøvd den i lange tider. Slik representerer den «one of the basic components of their traditional cosmology of grace».¹⁵⁸ I bibelsk tradisjon viser Myers og Coldwell til hvordan det greske begrepet for gjestfrihet forklarer noe av innholdet og betydningen i møte med de man ikke kjenner:

Philoxenos and philoxenia mean 'love for the foreigner' and appear in exhortations throughout the epistles (Rom 12: 13; Heb 13: 2; 1 Tm 3: 2; Ti 1: 8; 1 Pt 4: 9). Love in this case is a concrete practice in which hosts reserve space in their hearts and homelands for outsiders.¹⁵⁹

Den moderne forståelsen av gjestfrihet er derimot at det er noe man utøver overfor de man kjenner, ifølge Myers og Coldwell, mens det i antikken var «fundamentally related to those who are unknown to us».¹⁶⁰

De påpeker at gjestfrihet er et gjennomgående tema i Bibelen: «From Genesis to Revelation, then, hospitality is a theological issue.»¹⁶¹ Flere historier i både Det gamle testamentet og Det nye testamentet handler om hvordan Gud og Jesus må forstås å være de som står utenfor fellesskapet og må inviteres inn, eller forsvarere av dem som står utenfor og som skal inviteres: «[T]here is another, theologically startling characteristic of scripture: from beginning to end, God too is portrayed entering our world in the guise of a stranger in need of hospitality.»¹⁶²

¹⁵⁷ Myers og Coldwell, 2012, loc. 746

¹⁵⁸ Myers og Coldwell, 2012, loc. 749

¹⁵⁹ Myers og Coldwell, 2012, loc. 754

¹⁶⁰ Myers og Coldwell, 2012, loc. 759

¹⁶¹ Myers og Coldwell, 2012, loc. 833

¹⁶² Myers og Coldwell, 2012, loc. 779

Myers og Coldwell peker på at i Hebreerbrevet viser Jesus hvor man er forventet å møte ham: «Executed as a dissident and buried like a common criminal, Jesus ‘suffered outside the gate’ of the metropolis, and it is there that believers are told to encounter him.»¹⁶³ Og i Matteusevangeliet forklarer Myers og Coldwell hvordan vi kan få være med Jesus: «[H]idden in the world among the marginalized: if we want to commune with him, we must show hospitality to them.»¹⁶⁴

5.4.1: Gemma Tulud Cruz’ ekklesiologi

Hvordan får man til å være kirke, menighet og fellesskap hvor ulike tradisjoner og kulturer møtes? Hvordan kan katolsk sosiallære bruke dette som grunnlag for kristne fellesskap? Cruz bruker inkulturering¹⁶⁵ som begrep, slik Shorter definerer det: «[...] ‘the on-going dialogue between faith and culture or cultures’ or ‘the creative and dynamic relationship between the Christian message and a culture or cultures’.»¹⁶⁶ Denne inkultureringen blir ofte kalt kontekstualisering.¹⁶⁷ Hvordan kan kirkene ta imot migrantene og deres kulturer, tradisjoner og trosuttrykk? En kirke som klarer å gjøre dette på en god måte, vil ifølge Cruz oppleve at den blir sterkere av det.¹⁶⁸

Utfordringene ved å finne kristent fellesskap i en flerkulturell kontekst er flere. At tro og evangelium ikke er ensartet i ulike kulturer og kontekster, er én faktor. Det samme gjelder etniske, geografiske, økonomiske og politiske realiteter som kan variere fra gruppe til gruppe.¹⁶⁹ Det som er avgjørende for om man det til eller ikke, er evnen til å lære hverandre å kjenne, som grupper og som enkeltindivider.¹⁷⁰

En av utfordringene i følge Cruz er at man gjerne bruker ordet *multikulturell* når man skal beskrive menigheter. Multikulturell betyr mange- eller flerkulturell, altså flere enn to kulturer. Dette begrepet beskriver imidlertid kun det faktum at man har flere kulturer innenfor en og samme menighet. Cruz foreslår derfor å bruke begrepet *interkulturell* i stedet. Da vil fokuset ledes mot møtet mellom mennesker fra ulike kulturer, i stedet for

¹⁶³ Myers og Coldwell, 2012, loc. 807

¹⁶⁴ Myers og Coldwell, 2012, loc. 804

¹⁶⁵ Fra engelsk: inculturation

¹⁶⁶ Shorter i Cruz, 2014, s. 106

¹⁶⁷ Cruz, 2014, s. 106

¹⁶⁸ Cruz, 2014, s. 107

¹⁶⁹ Cruz, 2014, s. 111

¹⁷⁰ Cruz, 2014, s. 112

at det er flere kulturer. Multikulturell-begrepet vil kun fungere kvantitativt, mens interkulturell-begrepet kan fungere både kvantitativt og kvalitativt.¹⁷¹

Hvordan skal man lede en interkulturell kirke? Cruz hevder kirkeledelsen kan være en konstruktiv kraft i kirkenes inkulturering, men sier samtidig at det også kan virke motsatt.¹⁷² Prestenes holdninger og ledelse er avgjørende i slike situasjoner, hvor ignoransen og intoleransen kan være høy.¹⁷³

Ifølge Cruz må kirken se seg selv som en «kirke med den fremmede», «A Church of the Stranger». Hun siterer jesuittpresten Avery Dulles når hun skriver: «A church of the stranger is, first and foremost, a catholic church. Catholicity is the ability to hold things together in tension with another.»¹⁷⁴ Kirken skal ikke være et kunstig fellesskap hvor migranters kulturelle tradisjoner, vaner og uttrykk kun skal synes ved gitte tidspunkt: «When plurality is approached from the perspective of catholicity, it becomes accepted as richness.»¹⁷⁵

Kirken er et fristed for alle som trenger det, og et bord hvor ulike mennesker kan snakke sammen og bryte brød. Den er ikke en smeltedigel, men en mosaikk av ulikheter. Den fremmedes kirke er interkulturell ved at det knyttes relasjoner uavhengig av kjønn, klasse, rase, etnisitet og religion. Medlemmer i en slik kirke må alltid prøve å bli et fellesskap av fremmede, altså forskjellige, sammen.

Mangfold som resultat av migrasjon, er ikke noe nytt i Kirken. Et eksempel fra Bibelen er fra de tidlige kristne kirkene i Romerriket, særlig de med mange ikke-troende som konverterte til kristendommen. Disse kjenner til aspekter ved virkeligheten av mangfold som resultat av migrasjon. Det samme gjelder Paulus, som forsøkte å åpne fellesskap til å også omfavne ikke-jøder. Fra Jesu liv er det også flere eksempler: at Maria og Josef ikke fikk plass på herberget,¹⁷⁶ at familien måtte flykte til Egypt for å komme seg unna

¹⁷¹ Cruz, 2014, s. 113ff

¹⁷² Cruz, 2014, s. 118ff

¹⁷³ Cruz, 2014, s. 120

¹⁷⁴ Dulles i Cruz, 2014, s. 92

¹⁷⁵ Cruz, 2014, s. 92ff

¹⁷⁶ Bibelen, 2011, Luk 2,7

Herodes,¹⁷⁷ og at Jesus opplevde å bli tatt imot som fremmed, og å ikke være velkommen.¹⁷⁸¹⁷⁹

5.4.2: Lidelsen, vandringen og spiritualitet i lys av flyktnings situasjon

Cruz siterer den katolske førsteamanuensis ved Universitetet i Notre Dame Daniel G. Groody for å forklare hvordan historiene til migrantene avdekker en universell lidelseserfaring. Disse historiene, som forteller om sult, tørste, fremmedgjøring, nakenhet, sykdom og fengsling, kan alle minne om den korsfestede Jesus.¹⁸⁰ Jesu kors er dog ikke bare til trøst for migranter, det er på samme tid en direkte utfordring til strukturene og systemene som fortsetter å regulere og legitimere denne korsfestelsen.¹⁸¹

Cruz hevder at det å være et folk i global solidaritet kanskje er den viktigste dyd i vår tid, både som enkeltindivider og som kollektiv. Dette mener hun fordi vår eskatologiske skjebne til syvende og sist har en dimensjon i det inkarnerte:

It is there not only in the need to recognize the irreducible dignity of the other but also in the imperative to listen to the historically concrete word of God, in this case contemporary global migration, without which God would be reduced to silence and irrelevance.¹⁸²

Cruz sier videre at flyktnings reise kan sammenliknes med en pilegrimsreise. Selv om flyktningenes reise er mer omfattende og må forstås som noe mer, og annet enn et eventyr, kan reisens karakter minne om det kristne livet, som er en evig reise.¹⁸³

5.2.3: Teologisk sted

Migranter er først og fremst mennesker, og denne grunnleggende forståelsen åpner rom for teologisk refleksjon i den vanskelige situasjonen som mennesker som er på flyttefot er i, skriver Cruz.¹⁸⁴ Migranter blir ofte diskriminert i samfunnene de kommer til. Både

¹⁷⁷ Bibelen, 2011, Matt 2,13-14

¹⁷⁸ Bibelen, 2011, Matt 25,43

¹⁷⁹ Cruz, 2014, s. 93ff

¹⁸⁰ Cruz, 2014, s. 141

¹⁸¹ Cruz, 2014, s. 142

¹⁸² Cruz, 2014, s. 160

¹⁸³ Cruz, 2014, s. 143

¹⁸⁴ Cruz, 2014, s. 7

av enkeltpersoner, grupperinger og institusjoner. Cruz hevder det likevel er verre når kirker og trossamfunn diskriminerer og utestenger migranter med overlegg. Det gjør moderne migrasjon til et nødvendig sted for teologisk refleksjon.¹⁸⁵

5.3: Gemma Tulud Cruz: mine kommentarer

Jeg er enig i Cruz' grep når hun legger sosiologiske fakta til grunn for en teologi knyttet til migrasjon. Jeg mener hun redegjør på en god måte for hvordan verden er, for så å ta utgangspunkt i denne forståelsen av virkeligheten. Behovet i en slik verden er todelt, noe som tydeliggjør hvorfor teologi trengs. Hun skriver at det politiske rammeverket, som for eksempel menneskerettighetene, er helt avgjørende for å sikre menneskeverdets ukrenkelighet, men at disse kun vil ivareta nødvendige rettigheter til et visst punkt. De vil ikke kunne dekke alle behov. Cruz' forståelse av katolsk sosiallære sine prinsipper om fellesskapets beste er nødvendige for å dekke behovene menneskerettighetene ikke kan dekke alene. Prinsippene er viktige for å supplere og utfylle det politiske rammeverket, for å best mulig ivareta menneskeverdets ukrenkelighet. Grunnprinsippet om å gi forrang til gjestfriheten i møte med svakerestilte grupper springer ut fra dette perspektivet. Møtet med den andre er et hellig møte.

I sine teologiske refleksjoner har Cruz noen tilnærminger til lidelsen som jeg opplever som konstruktive, og andre som er mindre konstruktive. Innenfor teologien, kanskje særlig frigjøringsteologien, kan det være fare for å bedrive lidelsesforherligelse. Siden Jesu lidelse førte til Jesu oppstandelse, kan det å lide løftes frem som ideal, da det vil føre deg nærmere Jesus. Cruz nærmer seg en slik type retorikk når hun skriver at det å være kristen er å være på reise. Hun omtaler denne pilegrimsspiritualiteten på en måte som jeg opplever ikke anerkjenner de bekymringene og farene flyktninger opplever på reise og som nye på et sted. Disse bekymringene og farene har hun mange betraktninger om, så det kan være hun prøver å veie opp sin egen noe mørke fremstilling av virkeligheten. Likevel kan ikke det å være migrant, særlig ikke flyktning, kunne sammenliknes med pilegrimstradisjonen. I beste fall er dette upresist og meget generelt. I verste fall er det lidelsesforherligende.

¹⁸⁵ Cruz, 2014, s. 6

I sin redegjørelse for korset løfter Cruz også frem lidelsen, og at denne kan være til trøst for migranter. Men hun påpeker at dette også er et viktig anliggende for alle dem som ikke lider: Korset er i tillegg til en mulig trøst for de lidende også en utfordring til strukturene og systemene som fortsetter å korsfeste migrantene, og til alle som anerkjenner hvordan disse fungerer. Alle må se sitt ansvar overfor de stemmeløse og de uten makt i våre fellesskap, og alle må se til at strukturene endres.

En av hovedårsakene til at jeg henvender meg til Cruz, er hennes forståelse av fellesskap og gjestfrihet. Måten hun forstår diagonale relasjoner på, er konstruktive. Det vil si relasjoner hvor den ene er overlegen den andre. Det er naturlig at et slikt diagonalt møte skjer når en privilegert samfunnsborger, som meg selv, møter noen med færre muligheter og mindre grad av frihet, som en flyktning. Cruz' måte å utjevne ujevnheter på er interessante, vil jeg hevde. Hennes forståelse av et fellesskap hvor alle mennesker er gjester med Gud som vert er konstruktiv i den sammenheng. Det er en teologisk forståelse av hvordan man møter andre mennesker. Forståelsen av dette møtet reduserer betydningen av privilegiene man har i møte med de mindre privilegerte enn seg selv. I tillegg styrker det den mindre privilegertes, i dette tilfellet flyktingens, verdighet å tenke at i møte med Gud er vi like, vi er gjester hos Gud.

5.3.1: Teologiens sted

Slik jeg ser det, forstår Cruz teologisk sted som noe kognitivt, heller enn overført til en opplevelse eller et konkret møte. Det bygger jeg på Cruz' påstand om migrasjon som sted for teologien, i boken *Toward a Theology of Migration*.¹⁸⁶ Hun trekker frem at diskriminering og negativ forskjellsbehandling av migranter er spesielt ille når det skjer i kirken. Det hevder hun er hovedgrunnen til at teologisk refleksjon må foregå innenfor konteksten av migrasjon. Også erfaringene folk som flytter gjør seg, er grunnleggende for teologien Cruz utvikler. Jeg vil hevde at siden hun viser til teologisk refleksjon heller enn til gudsåpenbaringer, anser Cruz migrasjon som et sted hvor man kan utvikle teologi, heller enn et sted hvor man kan erfare Guds åpenbaring.

¹⁸⁶ Cruz, 2014, s. 6–7

5.4: Hva tar jeg med meg videre fra Gemma Tulud Cruz?

Et av perspektivene til Cruz som jeg anser som relevant for denne avhandlingen, er hvordan vi forstår møtet med den andre, vår neste. I det hellige møtet med den andre er det Gud som inviterer oss til fellesskap, og vi møtes der. Det er ikke én som er vert og én som er gjest. Vi er samlet hos Gud. Det fører til en likeverdighet i måten man ser på den andre som jeg synes er viktig. Mange møter grupper som anses å være svakere enn majoriteten med en nedlatende tone, oftest ufrivillig. Å være seg bevisst hvordan man møter mennesker, og hvordan man forholder seg til at andre mennesker ikke nødvendigvis er lik en selv, er viktig.

Jeg mener Cruz' perspektiver på interkulturelle menigheter er gode. Særlig distinksjonen hun gjør mellom multikulturell og interkulturell er nyttig for å utvikle en forståelse av og et språk om hvordan vi kan være forskjellige sammen. Å bruke bildet på kirke og menighet som en mosaikk, mener jeg fungerer godt. I et slikt perspektiv er det ikke snakk om å assimilere de nye til å bli lik resten. Det er en anerkjennelse av at man er forskjellige, uten at dette er et problem, men heller en styrke. Motsetningen til en mosaikk, hvor alle er et lite felt i et større bilde, er smeltedigelen. Her forsvinner den enkeltes forskjellighet inn i en stor sammenheng. Det blir umulig å skjelne hvert enkelt lille bilde, da alt er smeltet sammen. I kirker og menigheter som anerkjenner at mennesker er forskjellige, er det mulig å møte hverandre midt i denne universaliserte virkeligheten med respekt, i stedet for at alle skal inngå i helheten på majoritetens premisser.

6: Drøfting

6.1: Vurdering av Jon Sobrino og Gemma T. Cruz mot Bevans' modeller

I oppgavens metodekapittel gav jeg en presentasjon av Bevans' modeller for utvikling av kontekstuell teologi. Sobrino kan forstås å være innenfor praksismodellen. Dette ettersom radikal sosial endring er målet, ikke minst i deler av hans barmhjertighetsprinsipp. Her hevder Sobrino at kirkene først vet at de har fulgt prinsippet til det siste hvis maktinnehaverne ikke liker det de gjør. Slik jeg leser Sobrino, opplever jeg ikke at han oppfordrer til å provosere for provokasjonens skyld, men at det å følge barmhjertighetsprinsippet fører til handlinger som vil provosere styresmaktene. Sobrino hevder at teologi skjer i fortsettelsen av kristnes handlinger. Dette stemmer godt overens med praksismodellens metode, hvor handlinger følges av refleksjon av handling i lys av Bibelen. Cruz legger, som Sobrino, sosiale fakta til grunn for teologien hun presenterer innenfor katolsk sosiallære. Hennes sterke ønske om samfunnsendring, basert på virkeligheten, passer best innenfor praksismodellen. Cruz skriver innledningsvis i sin bok *Toward a Theology of Migration* at migranter først og fremst er mennesker, og at dette i seg selv gjør det mulig for oss å reflektere teologisk over den vanskelige situasjonen mennesker på flukt er i.¹⁸⁷ Hun viser at å ha en fundamental forståelse av hvordan migranter har det, skaper rom for å tenke teologi.

Jeg vil hevde at både Sobrino og Cruz har aspekter som overlapper med Bevans' antropologiske modell, for eksempel deres fokus på kulturell identitet. Det er ikke et fremtredende aspekt hos Sobrino, men kan leses inn i hans beskrivelser av kulturen i El Salvador. Han har mye fokus på de fattige som gruppe, og mindre individualistisk fokus. Det er blant faktorene i den antropologiske modellen som ikke er i tråd med Sobrinos teologi. På lignende måte tar Cruz' fremheving av at migranter først og fremst er mennesker, mennesket på alvor, i likhet med den antropologiske modellen.

Cruz viser til Jesu gjestfrihet som forbilde for hvordan kristne i dag bør utvise radikal gjestfrihet. Dette er et veldig konkret eksempel på korreks fra bibelhistorier på dagens samfunn. Samtidig vil det være unaturlig å plassere Cruz innenfor motkulturmodellen,

¹⁸⁷ Cruz, 2014, s. 7

da hun ikke i utstrakt grad bruker Bibelen som utgangspunkt for hvorfor endringen må skje, men heller de sosiale forholdene. Praksismodellen og motkulturmodellen deler kritikken av hele, eller deler av, sin samtid. Dette er også noe både Sobrino og Cruz er opptatt av.

Praksismodellen tar utgangspunkt i erfaring, som også er sentralt hos figurantene. Cruz skriver om egne erfaringer knyttet til å emigrere. Sobrino skriver om hvordan hans erfaringer i San Salvador førte til det han omtaler som sin omvendelse fra vestlig ignoranse. Dette er i tråd med praksismodellen, og er også en av grunnene til at jeg velger å bruke denne modellen. Erfaringer fra RWTO er sentrale i forståelsen av RWTO som teologisk sted.

6.2: RWTO som teologisk sted i lys av barmhjertighets- og gjestfrihetsprinsippet

Med bildet av Alan Kurdi i september kom en drastisk endring i hvordan man omtalte flyktnings situasjonen i Europa. Jeg vil hevde at bildet av Alan Kurdi kan være et tidens tegn. En av forståelsene Sobrino har på hva tidens tegn kan være, er nettopp at Jesus ikke bare kommer til uttrykk i Bibelen, men også i de lidende i dagens virkelighet.¹⁸⁸ Tidens tegn kan altså være et glimt av Gud, ved Guds nærvær eller Guds hensikt. Flyktningkrisens omfang er stort, og det døde barnet på stranda er et tydelig uttrykk for denne lidelsen. Dersom barnet på stranden forstås som et bilde på Jesus, kan engasjementet det utløste være mulig å forstå i tråd med Sobrinos påstand om at teologiens primære oppgave er å ta de korsfestede ned fra korset.¹⁸⁹

At responsen på flyktningkrisen var å oppsøke RWTO kan altså begrunnes teologisk. Dette fører til en forståelse av folks engasjementet i utgangspunktet som et kvalifisert teologisk sted. Dette kan også bety at RWTO har vokst frem som et uttrykk for det Sobrinos barmhjertighetsprinsipp holder frem om at man skal utøve de barmhjertige handlinger i møte med de som lider, alltid.

I engasjementet for flyktningene på PU hadde frivillige ulike oppgaver i møtet med de som sto i kø på PU. Mitt inntrykk er at alle ønsket det beste for flyktningene, men det var

¹⁸⁸ Sobrino, 1993, s. 25

¹⁸⁹ Sobrino, 1994, s. 29

ulike måter å tenke om dette på. Utfordringer knyttet til forventninger til hva innebar å stå i direkte møte med flyktningene dukket opp noen ganger. En forventning om takknemlighet og et krav om å føle seg snill som frivillig kunne føre til konflikter mellom forventningene og virkeligheten. Som ved tidligere nevnte tilfelle når ikke flyktninger ville ha de klærne og skoene de ble tilbudt, var det frivillige som reagerte på dette. Dette kan forstås i tråd med kritikken jeg rettet mot Sobrinos barmhjertighetsprinsipp, om at dette kan føre til ujevne relasjoner. At frivillige i RWTO i møte med flyktninger uttrykte eller agerte med bakgrunn i en forståelse av at noen var mindre privilegerte (flyktningene) og andre mer privilegerte (de frivillige). Denne praksisen vil kunne korrigeres av Cruz' gjestfrihetsforståelse som prinsipp. Cruz teori om hvordan de som tar i mot mennesker som kommer fra en annen kultur og kontekst kan fungere som prinsipp i slike møter. Hennes holdning er at det ikke skal forstås slik at noen er gjester og andre verter. Cruz fremholder at vi er alle gjester på jorda hvor Gud er vert. Dette kan utjevne ulikhetene i møtene mellom frivillige i RWTO og flyktninger i kø som kan oppstå ved å ha for sterkt fokus på at frivillige skal være barmhjertige i møte med flyktninger. På denne bakgrunn vil jeg hevde at ved å sammenfatte Sobrinos og Cruz teorier om barmhjertighet og gjestfrihet, kan engasjementet i RWTO tolkes teologisk og Tøyen forstås som teologisk sted.

Et teologisk sted er det fysiske og faktiske området å tenke teologi på. For Sobrino er dette i fattigdommen – der de fattige er, i hans tilfelle El Salvador. Cruz sier at det er nødvendig å tenke teologi og utvikling av denne med migrasjonen som kontekst. Dermed kan konteksten kvalifisere RWTO på Tøyen til et sted for teologisk refleksjon.

6.3: Hva kan konsekvensene av denne teologien være?

Sobrinos barmhjertighetsprinsipp, i sin utstrakte og absolutte form, tar utgangspunkt i at det finnes urettferdige samfunnsstrukturer som man vil endre. Urettferdigheten er noens ansvar. Det er som regel samfunnslederens feil at urettferdighet utøves mot de svakerestilte i et samfunn. Når ledere blir utfordret sterkt nok til å endre dette, vil de respondere med makt. Sobrino hevder at en radikal endring må til i møte med urett, samtidig er han også tydelig på at endringen ikke nødvendigvis kommer fredelig (ettersom den vil stå i opposisjon til makta?).

Cruz er opptatt av at politiske forhold, både nasjonalt og internasjonalt må legge menneskerettighetene til grunn. Teologiens oppgave blir å utfylle disse der det trengs, med menneskets ukrenkelighet som grunnprinsipp. Hun appellerer til kirkene og ber dem ta ansvar for å inkludere nye medlemmer som kommer til menigheten og landet.

Sobrinos barmhjertighetsprinsipp kan ha overføringsverdi til mye av det jeg opplever som nødvendig i RWTO. Med utgangspunkt i barmhjertighetsprinsippet vil jeg hevde at hensynet til både frivillige i RWTO, flyktninger og ansatte på PU burde ført til en tydeligere og krassere henvendelse til styresmaktene i Oslo og Norge. RWTO hadde en noe ubegrunnet frykt for å være politisk, men ville tjent på å være mer uredd ettersom det nok i tråd med Sobrinos forståelse ville krevd større politiske endringer fra styresmaktene. Samtidig, Sobrinos mål og retorikk kan oppleves å være revolusjonært i sin form. En slik målsetning og retorikk er kanskje ikke nødvendig i Norge, og ville kanskje også blitt oppfattet som for politisk blant noen av de frivillige. Her er det nødvendig at noen tar ansvar for hvordan flyktninger skal møtes på en bedre måte, og at forholdene i samtlige ledd som de er en del av, bedres. Dette trenger ikke nødvendigvis å medføre en fullstendig utskiftning av ledelse, ansatte og strukturer.

Cruz' ekklesiologi om interkulturelle menigheter har en sterk overføringsverdi til Den norske kirke. Jeg mener det som skjedde på RWTO-lageret, særlig knyttet til mangfoldige fellesskap, burde være av interesse for kirker og menigheter som ønsker å skape et mer mangfoldig fellesskap. Distinksjonen Cruz gjør mellom multikulturell og interkulturell kan være til stor hjelp. Å anerkjenne at mennesker er forskjellige, men at det i seg selv ikke trenger å være et problem, skaper tryggere rom for alle å være i. Eksemplene er mange på hvordan det ble lagt til rette for forskjellighet. Blant annet var RWTOs oppstartsuker under ramadan, og derfor lå det tilgjengelige bønnetepper fremme, slik at frivillige som trengte å be, kunne organisere dette selv på de tidspunktene det gjaldt. De som hadde fysiske problemer, som dårlige bein eller svak rygg, fikk oppgaver som passet til seg.

7: Konklusjon

Jeg vil påstå at jeg i denne avhandlingen svart på følgende problemstilling: «Er praktisk arbeid med mottak av flyktninger en kvalifisert teologisk kontekst (lugar teologico/lugar teologal), og i tilfelle på hvilken måte?» Denne vil jeg konkludere slik: Med bruk av Sobrinos barmhjertighetsprinsipp og det jeg kaller Cruz gjestfrihetsprinsipp hevder jeg at RWTO er et kvalifisert teologisk sted. Konteksten kan kvalifisere det til et sted for teologisk refleksjon, men samtidig kan stedet fungere som kilde for teologisk refleksjon. Bildet av Alan Kurdi tente en gnist i mennesker som i trå med Sobrinos barmhjertighetsprinsipp responderte på menneskers lidelse og organiserte RWTO og arbeidet ved PU. I møtet med flyktninger på PU kom situasjoner som krevde en forståelse av relasjonen mellom frivillige og flyktninger. Disse kan informeres av Cruz' gjestfrihetsprinsipp som kan bidra til utjevning av relasjonsforståelsen, som igjen kan føre til å fremme menneskeverdet. Slik står praksis og refleksjon i stadig dialog hvor de informerer hverandre, jf. Bevans praksismodell.

8: Utblikk

Hva kan vi lære av RWTO for senere tider? Gud inviterte, lidelsen ble anerkjent og imøtekommet, og ved å tilby grunnleggende behov i form av klær, sko og hygieneartikler tok vi de korsfestede ned fra korset, jf. Sobrino. I hvert fall bidro vi til at korset ble lettere å bære enn om vi ikke hadde vært der. Det er naturligvis ikke nok, sett i et integreringsperspektiv, å gi folk et par joggesko og si: «Velkommen til Norge, nå får du klare deg selv.» Vår jobb som borgere i dette landet må være å stå i disse relasjonene og være gode til å komme til de møtene Gud inviterer oss til. Ikke fordi flyktningene trenger oss, men fordi å være sammen og å lette på korsets tyngde for lidelsen er grunnleggende i det å være en Jesu etterfølger. Det er slik et relevant sted for kirken å være. Praksisen er kilde til teologien og teologien kan være konstruktiv for praksisen.

Alle de frivillige som ikke var på PU, var på lageret. Her kunne det være mellom 15 og 120 frivillige hver dag. Få kjente hverandre fra før, og mange hadde lite eller ingen erfaring med denne typen organisering. Det å se tidens tegn i hverdagene kan være en utfordring. Bildet av Alan Kurdi har jeg argumentert for at er et slikt. Et av uttrykkene dette tidens tegn fikk, var det sterke engasjementet som gjorde at folk meldte seg som frivillige. Slik kan tidens tegn også ses i form av et påfølgende engasjement. Det kan bildet av Alan Kurdi og RWTO være eksempel på. Å bry seg om andre mennesker, er ikke nødvendigvis kun en kristen kvalitet. Medmenneskelighet og omsorg for sin neste kan argumenteres for å være pre-teologisk. Derfor førte engasjementet i RWTO til et fellesskap på tvers av ulikheter som ofte blir trukket frem som utfordringer i et mangfoldig samfunn. Folk kom fra alle samfunnslag, med bakgrunner fra ulike religioner og kulturer, og de snakket forskjellige språk. Behovet for frivillig innsats var så stort at alle kunne bidra. Arbeidsledige, kvinner i fødselspermisjon og studenter var fleksible til å komme på dagtid, mens skoleelever og yrkesaktive kom på kveldstid. Midt i dette svært mangfoldige fellesskapet bidro alle av samme grunn: De ville gjøre det bedre for flyktninger å komme til Norge.

I skjæringspunktet mellom de praktiske handlingene, det sammensatte fellesskapet og engasjementet og ønsket om en bedre by, oppsto det noen gnister, som Sontag ville kalt

det.¹⁹⁰ Gnister av håp, glimt av Gud, et snev av hellighet. At slike åpenbaringer skjedde, gjør det til et naturlig sted for kristne og for kirken å være. Når åpenbaringer skjedde i engasjementet for de lidende, midt i det mangfoldige fellesskapet som RWTO var, kan dette underbygge påstander om at kirken og kristne bør søke etter og bygge slike bevegelser, og ta del i dem.

¹⁹⁰ Sontag, 2003, s. 103

Litteraturliste

2. Vatikankonsil (1965); *Gaudium et Spes*;

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html hentet 4.1.2016

Australian Catholic University (2016); dr. Gemma Cruz;

https://corner.acu.edu.au/research_supervision/framework/browse.php?srperid=8180 hentet 4.1.2016

Bevans, Stephen B. (1992); *Models of contextual theology*; Maryknoll, New York; Orbid Books

Bibelselskapet (2011): *Den hellige skrift Bibelen, Det gamle og Det nye testamentet*; Bokmål.

Boff, Leonardo og Clodovis Boff (1987); *Introducing Liberation Theology*; Maryknoll, New York, Orbid Books

Vis, Farida og Olga Goriunova (red.) (2015); *The Iconic Image on Social Media: A Rapid Research Response to the Death of Aylan Kurdi*;

<http://visualsocialmedialab.org/projects/the-iconic-image-on-social-media>
2.1.2016

Clary, E. Gil og Mark Snyder (1999); *The Motivations to Volunteer: Theoretical and Practical Considerations* i *Current Directions in Psychological Science*; Downloaded from cdp.sagepub.com at Universitetet i Oslo on October 20, 2015

Cruz, Gemma Tulud (2010); *An intercultural Theology of Migration; Pilgrims in the Wilderness*; Leiden, The Netherlands; Koninklijke Brill NV

Cruz, Gemma Tulud (2014); *Toward a theology of migration; Social Justice and Religious Experience*; New York, New York; Palgrave Macmillan

Ferm, Deane William (1986); *Third world liberation theologies. An Introductory Survey*; Maryknoll, New York; Orbid Books.

Fries, Heinrich (1996); *Fundamental Theology*; Washington, D.C.; The Catholic University of America Press.

Gutiérrez, Gustavo (1988); *A theology of liberation*; Maryknoll, New York; Orbid Books

Johnsrud, Nina (2015); *80 sover rett på gulvet*;

<http://www.dagsavisen.no/innenriks/80-sover-rett-p%C3%A5-gulvet-1.378589>
hentet 4.1.2016

Kristiansen, Ståle Johannes og Svein Rise (2008); *Moderne teologi: tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*; Kristiansand; Høyskoleforlaget

Maddox, Randy L. (1984); *Toward an Ecumenical Fundamental Theology*; Chico, California; Scholars press

Massaro, Thomas (2000); *Living Justice. Catholic Social Teaching in Action*; Lanham, Maryland; Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

McGovern, Arthur F. (1989); *Liberation theology and its critics*; Maryknoll, New York; Orbis Books

O'Collins, Gerald (2011); *Rethinking Fundamental Theology*; Oxford, New York; Oxford University Press

Penner, Louis A. (2004); *Volunteerism and Social Problems: Making Things Better or Worse?* i *Journal of Social Issues*, Vol. 60, No. 3, s. 645–666

Rasmussen, Tarald (2009); *apologetikk*; <https://snl.no/apologetikk>, hentet 4.1.2016

Refugees Welcome To Norway (2016); *Din lokale gruppe*; <http://rwtn.no/en/regionale-og-lokale-facebook-grupper/> hentet 4.1.2016

Segundo, Juan Luis (1993); *Sign of the Times*; Maryknoll, New York; Orbis Books

Sobrinho, Jon (1993); *Jesus the Liberator*; Maryknoll, New York; Orbis Books

Sobrinho, Jon (1994); *Principle of Mercy, Taking the Crucified People from the Cross*; Maryknoll, NY; Orbis Books

Sontag, Susan (2003); *Regarding the Pain of Others*; New York, New York; Picador

Tranøy, Knut Erik og Arnfinn Stigen (2014); *opplysningstiden*; <https://snl.no/opplysningstiden>; hentet 4.1.2016

UNHCR (2015); *Worldwide displacement hits all-time high as war and persecution increase*; <http://www.unhcr.org/558193896.html> hentet 4.1.2015

Withnall, Adam (2015); *If these extraordinarily powerful images of a dead Syrian child washed up on a beach don't change Europe's attitude to refugees, what will?*; <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/if-these-extraordinarily-powerful-images-of-a-dead-syrian-child-washed-up-on-a-beach-don-t-change-10482757.html> hentet 4.1.2016

Østby, Lars (2015); *Flyktninger i Norge*; <http://ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/flyktninger-i-norge> hentet 4.1.2016