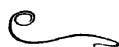


i de skandinaviska statskirkene som hindrer en liberalisering i «homospørsmålet». Siden partnerskapslovens innføring er det, i alle fall i Norge, heller kirken enn Storting og regjering som har uttrykt flertallsmeningen i folket. Fortellingen om kirken som den

eneste gjenværende undertrykker av homoseksuelle, kan slik stå i fare for å tildekke heteronormativitetens hegemoniske makt også i de deler av kulturen som ikke innbefattes av kirken.

### Summary

This essay presents two recent dissertations concerning Christian churches and their debates on homosexuality. While American sociologist Dawne Moon studies two Methodist congregations and their internal debates and disputes on these issues, Swedish ethnologist Susanne Lindström analyses both the discourses on homosexuality in the official documents from the Church of Sweden and interviews non-heterosexuals working as clergy in this church. This essay presents the main arguments of both books, but dwells particularly with Lindströms analysis. Built on her opposition to Lindströms doctoral defense, the author argues that this dissertation also contains some severe theoretical problems. While claiming to build on queer theory, the analysis seems to rest on a more identity-based understanding of homosexuality. This conflict is never addressed, and the theoretical framework chosen seems to be inadequate for the analysis Lindström wants to perform. While failing to introduce alternative perspectives, the analysis is left without being pushed to its full potential. The essay uses Dawne Moon to problematise identity-politics as both a political and theoretical strategy, but it also suggests places where Lindström could have looked for frameworks which maybe could have worked more constructively in her work. Finally the question of whether researchers should confirm or challenge the heteronormative self-conception of the church of Sweden is raised.



## DEBATTINLÄGG

---

### Svar till Ulf Borelius och Hans Damerau

Min kommentar i STK 1/2005 till Hans Dameraus recension av Ulf Borelius forskningsrapport i STK 4/2004 har föranlett animerade inlägg i STK 2/2005. Det är bra att frågan debatteras om vi diskuterar väsentligheter och frågan förs framåt. Kanske är det så att våra olika perspektiv beror på att «vi närmar oss ämnet utifrån olika discipliner»; sociologens resp teologens. I min egen forskning ägnar jag mig inte så mycket åt de tidigare åren utan åt Gutiérrez betydelse i den peruanska kontexten och interaktionen mellan teologisk reflektion, socio-politisk kontext och samhällspolitisk debatt under de senaste 20-25 åren. Helt utan intresse är dock inte de första åren eftersom de lägger en grund för Gutiérrez fortsatta reflektion och dessutom finns det en stor konsistens i det Gutiérrez skriver.

Anledningen till att jag refererar till Damerau mer än till Borelius är att han inte helt gör Borelius rättvisa utan övertolkar en del av vad denne skriver. Eftersom Borelius och jag har fört en intern epost-dialog om

detta, riktades min kritik inte i första hand mot honom. Vilket underlag Damerau har för att jag skulle vilja «förbjuda en annan forskare att undersöka befrielse-teologins uppkomsthistoria» förstår jag inte. Det finns väl knappast någon i sinnevärlden som har den fullmakten. Damerau försöker slutligen göra sig lustig över uttrycket «skrivbordsteolog». I sin recension i STK 4/2004 slutar han med orden att «med Borelius rapport får vi konstatera att skrivbordsteologerna är fler än vi tidigare anat». Att detta var en nedlåtande och misskrediterande sammanfattning i recensionen kan knappast nu skämtas bort med att «Gutiérrez måste väl ha tillgång till ett skrivbord».

Jag är glad för Borelius inlägg. Jag tror att vi tillsammans kan föra frågan framåt och kanske klargöra en del missförstånd, vilket säkert kan bidra till en större förståelse av befrielse-teologin. Vi värderar olika de dokument som han har funnit. Jag har föreslagit honom att fråga dem som var med i Chimbote i juli 1968 om hur man ska tolka dem. Jag vet inte om han har gjort det ännu, och menar att han måste få sina funderingar bekräftade av dem som faktiskt var med

då för att befrielsesteologins tillkomsthistoria ska kunna skrivas om på den punkten. Den nordamerikanske dominikanen Enrique Camacho var en av de ansvariga för samlingen i Chimbote. Han har själv berättat för mig hur Gutiérrez inför sin föreläsning ändrade ämnet från Utvecklingsteologi (*Teología de Desarrollo*) till just Befrielsesteologi (*Teología de la Liberación*) på svarta tavlan innan han började tala. Jag har ingen anledning att misstro hans minne på den punkten, att Gutiérrez inför publik ändrade *Desarrollo* på tavlan till *Liberación*, särskilt som detta återberättades för mig för elva år sedan. Gutiérrez hade hur som helst redan börjat ändra fokus från utveckling till frigörelse/befrielse i sin teologiska reflektion.

Utifrån den samhällsvetenskapliga forskningen, inte minst den s.k. beroendeteoretiska skolan, och när 50- och 60-talens utvecklingsoptimism inte kunde ge tillfredsställande svar på varför människor fortfarande förblev fattiga, förändrades perspektivet mot slutet av 60-talet. Begreppet «utveckling» blev ett trubbigt instrument som inte kunde förklara de strukturella orättvisorna. För Gutiérrez blev också de beteendevetenskapliga disciplinerna en tillgång, bl.a. hans egna 50-talsstudier om Freud. Om utveckling var ett trubbigt instrument i den samhällsvetenskapliga forskningen blev det än mer problematiskt för teologin. Det blev betydligt mer relevant att tala om fattiga människors befrielse både ur ett teologiskt och samhällsvetenskapligt perspektiv. Och i det sammanhanget föddes befrielsesteologin. Men det är möjligt att sociologen och teologen ser olika på frågan.

Frågan om fattigdomen är dock central, inte minst för Gutiérrez teologiska reflektion. Jag kan idag ångra formuleringen att «de fattiga var ... i hög grad närvarande i universitetsvärlden» eftersom jag inte har tillgång till någon statistik. Men poängen i mitt resonemang var att ungdomar från fattiga förhållanden sökte sig till de statliga universiteten från 60-talet och framåt och att den allmänna utbildningsnivån bland de fattiga växte parallellt med detta. Många forskare menar t.ex. att detta var en av faktorerna till hur den maoistiska terrororganisationen Sendero Luminoso kunde växa till under främst 70- och 80-talen. Siffrorna som Borelius plockat fram är intressanta. Katolska universitetet i Lima anses fortfarande vara ett av Perus mest prestigeladdade där höga terminsavgifter gör det i det närmaste omöjligt för ungdomar från fattiga förhållanden att studera där. Även om San Marcos-universitetet kanske hade större status på 60-talet än idag, så lockade det knappast så många studenter från överklassen. Detta gör att större delen av de 20 procenten som inte kallade sig medelklass 1965 sannolikt kom från fattiga förhållanden. Även om de inte var många, indikerar detta åtminstone att studenter från fattiga förhållanden var närvarande.

Men både Borelius och Damerau har missat den andra punkten i mitt resonemang, nämligen att «studenter från överklassen radikaliserades och blev socialt medvetna». Den samhällsvetenskapliga forskningen blottade, som jag antydde ovan, de sociala orättvisa strukturerna. Studenterna måste förhålla sig till detta, också de som kom från överklassen. Inom UNEC diskuterades frågan och många studenter försökte på olika sätt närma sig de fattigas verklighet. Det var inte bara på europeiska universitet som studenterna radikaliserades, också i Latinamerika blåste radikala vindar som t.ex. banade väg för Salvador Allendes valseger i Chile 1970 och general Velascos reforminriktade militärregering i Peru 1968-1975. Därför kan man inte, som Damerau gjorde i sin recension, antyda att fattigdomen i stort var en okänd storhet i universitetsvärlden.

Borelius har borrhärd vidare och kartlagt något av vad Gutiérrez gjorde under 60-talet. Jag tycker att detta är förtjänstfullt och både bidrar till förståelsen av befrielsesteologins uppkomst och för frågan framåt. Hans boende och åtagande hos kapucinersystrarna i centrala Lima får något rörande över sig och säger väldigt mycket om Gutiérrez som person. Men detta är knappast något som fjärrar honom från de fattigas verklighet. Det är nog länge sedan överklassen bodde i centrala Lima. Tvärtom har förslumningen av Limas centrum pågått länge och fattiga människor utgjort en karakteristisk del i gatubilden både som boende och gatuförsäljare. Det faktum att Gutiérrez bodde gratis mot vissa prästerliga tjänster i församlingen säger något om de mycket enkla förhållanden han själv kom ifrån, i bjärt kontrast till bröderna Alvarez Calderón som kom från en av Perus mäktigaste familjer. Trots det var det bröderna Alvarez Calderón (Jorge är prästvigningsskamrat med Gutiérrez) som tillsammans med Gutiérrez kom att bli befrielsesteologins tydligaste företrädare i Peru. Slutsatsen att «Gutiérrez medvetenhet om de fattigas situation ... varit relativt begränsad under 1960-talet» är milt sagt missvisande. Erfarenheten av fattigdomen hade han med sig hemifrån och han mötte den på gatorna i centrala Lima.

Citatet om «komplexiteten i de fattigas värld» handlar om något annat; det är medvetenheten om denna som vuxit till hos Gutiérrez under åren — inte fattigdomen som sådan. Denna «komplexitet» har blivit något som Gutiérrez ofta återkommer till och syftar på att de fattigas värld ingalunda är enhetlig. Å ena sidan möter vi en socio-ekonomisk verklighet som för många fattiga i Gutiérrez språkbruk innebär död, «en död som förorsakas av hunger och sjukdom eller av de förtryckarmetoder som tillgrips av dem som ser sina privilegier hotade när de förtryckta kräver befrielse» (Gutiérrez, *Beber de su propio pozo*, 1983: citerat ur den svenska översättningen *Vi dricker ur vår egen*

brunn). Han utvecklar tankarna vidare i förordet till den nya upplagan av *Teología de la Liberación* (1988). Men, säger Gutiérrez, fattigdomen innebär inte bara en bristsituation (och man kan ana att hans insikter i den beteendevetenskapliga forskningen spelat in). Det finns också livserfarenhet, det finns tro och

en vilja att förändra sin situation bland de fattiga; en «de fattigas spiritualitet», som Gutiérrez har beskrivit i det mesta av det han har skrivit. Detta är vad de fattigas komplexitet ytterst handlar om.

Olle Kristenson

## LITTERATUR

Roger P. Booth: *The Bedrock Gospel. Sifting the Sources with Commentary*. 398 pp. Paget Press, Norton-sub-Hamdon, Somerset 2001.

What did Jesus teach, myth and legend apart? J. M. Ross (1976) introduced New Testament scholars to the canons of evidence. Here Dr. Booth, author of *Jesus and the Law of Purity* (1986) and *Contrasts* (1990) harnesses forensic training to critical expertise. Not separating Jesus' life from his teaching, casting his net to include Paul, Josephus, Thomas, Lk. 6:4D (pp. 28–30), he puts all gospels to the touchstone of plausibility. Eschewing the usual apparatus of scholarship he provides a kind of synopsis, the status of each passage having been established in early chapters. With a fine set of indexes he invites the layperson to ascertain the materials of earliest Christian preaching. The task sets him traps nevertheless.

In ch. 9 «The Integrated Bedrock Gospel» gives, in thirty-three sections, the answer to every question B. has found worthy of the treatment. Legend, but not myth (Mk. 15:38) is included. While evaluating each gospel disjointed and fragmentary information emerged (e.g. pp. 295, 317 divorce). In this chapter everything is integrated. Booth preserves only the material which presents the closest approximation to reality the evidence can supply (so p. 335).

Our assessment of the authentic parts ... would reassure the followers of Jesus ... that on a balance of probability the substance of Jesus' teaching was uttered and the essence of his life was lived. The integration and classification ... of the units deemed authentic, demonstrate that the main themes of his teaching and ministry, and the reality of his suffering, death and resurrection are indeed well attested; they will survive the scepticism and logic-chopping of scholars ... over particular words and actions.

Units make up themes: they are in the main valid. They make a foundation for living (p. 335). B.'s pre-suppositions are exposed, and he admits some judgments may be subjective — as is likely. The result is

conservative, dimming the agenda of individual evangelists.

As a teaching tool it is good (the price is low). To cavil at the occasional blemish seems supererogatory. However, he *inserts* material (e.g. «sword» at 1 Thes. 4:16 or «ten» at Mk. 14:17; he *inserts* his own commentary (pp. 285 line 48; 289 lines 11, 33; 293 line 56; 297 the same fig?); he excludes what is needed (Mk. 4:10–20; 5:12–13b; 6:4,43) — whereas to omit Mk. 12:10; 15:38 could be accepted. He mistranslates; Mk 7:10 *kakologōn* is «curses» (Ex. 21:17) and «trice» is wrong at Jn. 2:20. What distinguishes *haverim* from Pharisees? The *Divyāvadāna* echoes Jn. 4, not vice versa. On the other hand «vowed» at Mk. 6:23 is right, and at Mk. 7:15 (p. 292 lines 15–16) there is indeed a «relative negative».

Hugh J. Schonfield's *Authentic New Testament. A Modern Translation* (1956) left the text undisturbed, enriched by scraps of Judaica. B. induces in the student a mood of watchful anticipation, for his own voice is heard at times to the text's disadvantage.

J. Duncan M. Derrett

Martin Hengel & Anna Maria Schwemer: *Der Messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 138)*. xv+267 sid. Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

Hengel och Schwemer diskuterar frågor rörande Jesu messianitet i fyra fristående studier som delvis går om lott. Gemensamt för dem är att de tar upp kampen mot föreställningen att Jesus helt skulle ha saknat messiansk självförståelse. Samtliga artiklar är på sätt och vis formade i skuggan av Wrede och i polemik mot den del av tysk forskningstradition som på denna punkt följt i Wredes fotspår. Hengel antyder att Wredes omessianske Jesus i verkligheten var en del av den