

Ulf Borelius har skrivit en forskningsrapport om befrielsesteologins rötter i Peru som Hans Damerau recenserar i STK 4/2004. Damerau drar väldiga växlar på uppgifter i denna rapport som knappast kan sägas vara oomstridda och som kan ges andra och naturligare förklaringar än de som författaren ger. Jag har fört dialog med Borelius direkt om detta och även om vi har olika uppfattningar är vi nog ganska överens om att det är lätt att den källkritiska forskningsdebatten utvecklas till en pseudodebatt. Det är möjligen vetenskapligt intressant vem som först födde uttrycket befrielsesteologi, vem som först systematiskt formulerade befrielsesteologiska tankegångar och kanske om det var i Chimbote i juli 1968 som Gustavo Gutiérrez först använde uttrycket. Långt intressantare måste ändå vara vad befrielsesteologin faktiskt har betytt och på vilket sätt den har bidragit till den universella teologiska reflektionen.

Det är därför med viss tvekan jag ger mig in på arenan, men det finns saker både hos Borelius och i Dameraus recension som är missvisande och inte bör stå oemotsagda. Låt mig först bara konstatera att vi inte vet vem som är «befrielsesteologins fader»; jag har under mina år i Peru egentligen aldrig hört någon i befrielsesteologiska kretsar som påstår att det skulle vara Gutiérrez ensam. Kanske var det Rubem Alves. (Kanske var det Paulus, fast han verkade ju inte i Latinamerika). De latinamerikanska befrielsesteologiska pionjärerna var ett kollektiv som möttes regelbundet under 60-talet. Detta är ett känt faktum och knappast en nyhet som «Borelius påvisar». Till pionjärerna hörde t ex förutom Gutiérrez också teologer som Juan Luís Segundo, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Ronaldo Muñoz, bröderna Boff m fl. Självt har jag inte stött på Gilberto Giménez i sammanhanget, men han fanns förmodligen med på ett hörn. Däremot hörde Alves inte dit eftersom han var en protestantisk teolog och de protestantiska befrielsesteologerna, t ex José Míguas Bonino, fanns i ett annat nätverk. Men samtliga blev med tiden väl förtrogna med vad de andra skrev.

I själva verket tror jag att det är viktigt att stryka under det kollektiva i processen. Man delade tankar och idéer och ingen hade «copyright» på sin tolkning. Artiklar och föreläsningssutkast cirkulerade fritt mellan teologerna och ofta dokumenterades deras föredrag vid de regelbundna samlingarna i bokform. Så småningom publicerade Gutiérrez 1971 sin *Teología de la Liberación*, som, oavsett vad man i övrigt anser, måste sägas vara just banbrytande. Den bok som Damerau med Segundos ord insinuerande kallar «låg-vattenmärke för befrielsesteologin» är sannolikt boken *La Fuerza Histórica de los Pobres*, som kom ut 1979

och egentligen är en samling artiklar från slutet av 70-talet.

Damerau kommenterar Gutiérrez' strävan «att försvara sin plats i det kyrkliga fältet». Personer med någon insikt i de befrielsesteologiska kretsarna vet att det knappast är meriterande att vara befrielsesteolog i förhållande till de kyrkliga hierarkierna. Under början av 70-talet hade befrielsesteologerna ett visst utrymme i katolska kyrkan, men i takt med att biskoparna från Medellín-konferensen 1968 lämnade sina ämbeten och ersattes av mer konservativa biskopar har befrielsesteologerna inflytande kraftigt beskurits.

Två saker i Dameraus recension vill jag särskilt kommentera och korrigera. Den första gäller påståendet att befrielsesteologins uppkomst inte kan «förläggas till de fattiga, utan finns att söka i universitetsvärlden». Detta påstående bygger på två missförstånd. Det finns nog ingen befrielsesteolog som på allvar har hävdats att befrielsesteologin skulle ha fötts bland de fattiga. Tyvärr medger inte utrymmet att jag utvecklar detta i och för sig för befrielsesteologin grundläggande förhållande. Låt mig bara säga att befrielsesteologin föddes ur den teologiska utmaning som uppvaknandet och medvetengörandet bland de fattiga utgjorde (*la irrupción de los pobres* för att citera Gutiérrez). Tanken att befrielsesteologin kommer från de fattiga har sannolikt sitt ursprung i en alltför romantiserad och idealiserad bild av både befrielsesteologin och de fattiga, som förmodligen närts framför allt i nord och bland människor som har en begränsad erfarenhet av de fattigas verklighet.

Dameraus slutsats blir missvisande åtminstone om man tolkar «universitetsvärlden» i elitistiskt intellektuell riktning. Den peruanska studentrörelsen samlade samtliga studenter, också från de mindre välrenommerade statliga universiteten, dit ungdomar från arbetarklassen och den fattiga landsbygden i allt större utsträckning sökte sig under 60-talet. De fattiga var alltså hög grad närvarande i universitetsvärlden samtidigt som en del studenter från överklassen radikaliserades och blev socialt medvetna. I den kontexten fick Gutiérrez' tankar ett stort genomslag. Men detta var inte den enda kontext där Gutiérrez' teologiska reflektion växte fram. Rådgivarfunktionen i studentrörelsen var ett förtroendeuppdrag som han skötte vid sidan av sitt församlingsarbete, under många år som kyrkoherde i en liten fattiga församling i stadsdelen Rímac i Lima. Och det var framför allt här i mötet med församlingsborna i det dagliga pastorala arbetet som reflektionen växte fram och som han sedan delade med ungdomarna i studentrörelsen och numera när dessa blivit yrkesverksamma i vad som på svenska kunde kallas den katolska professionella

rörelsen (eller akademikerrörelsen; *el Movimiento Profesional Católico*).

Att som Damerau gör i sin slutkläm inkludera Gutiérrez bland «skrivbordsteologerna» blir med lite kunskap om den peruanska kontexten och Gutiérrez' sätt att skapa teologi grovt missvisande och bidrar knappast till någon förståelse av befrielseteologin vare sig i sitt historiska sammanhang eller vad den har att säga oss i vår tid. Tyvärr blir det ytterligare ett exempel på hur svårt det är bland teologer i den gamla

världen att ta till sig de teologiska utmaningarna från syd.

Tyvärr ger Damerau en ganska god bild av Borelius' rapport även om han i mina ögon drar iväg ännu längre, så min kritik här drabbar inte bara den förre utan även den senare.

*Olle Kristenson, forskarstuderande  
Missionsvetenskap, Uppsala*



## LITTERATUR

---

Stephen D. Moore och Janice Capel Anderson (red): *New Testament Masculinities*. 335 sid. *Semeia Studies 45*. Society of Biblical Literature, Atlanta 2003.

Några decennier efter upptäckten att det finns kvinnor i bibeln, har man nu insett att det också finns män. Detta är inte fullt så trivialt som det låter. Jesus och Paulus och alla de andra bibliska männen hade att förhålla sig till sin samtids föreställningar om vad som kännetecknade en riktig karl. Den som brast i manlighet kunde inte göra anspråk på auktoritet och trovärdighet. Eftersom de antika manlighetsidealerna skiljer sig från våra moderna, kan våra intuitioner om manligt och kvinnligt lätt leda oss miste. Manlighetskonstruktionerna är en viktig del av de kulturella koder vi behöver känna till för att undvika anakronistiska läsningar av bibeln.

Stephen Moores introduktion placerar boken i dess sammanhang. Kvinnostudier har utvecklats till genusvetenskap, där även studiet av män och manlighet ingår. Michel Foucaults *Sexualitetens historia* väckte antikhistorikers intresse för grekernas och romarnas manlighet, och nu har även exegeter börjat ägna sig åt studier av manlighet. En handfull artiklar har publicerats om manlighet i NT, men *NTM* är den första boken som i sin helhet behandlar detta ämnesområde.

Huvuddelen av boken utgörs av tio kapitel som behandlar olika delar av NT — Matt. (2 st), Mark. (2),

Joh., Paulus (2), Pastoralbrevet och Luk./Apg. (2), samt Upp. Här finns inte utrymme att referera alla bidragen, utan jag nöjer mig med några exempel. En lämplig ände att börja i kan vara Colleen Conways kapitel, eftersom hon där ger en god sammanfattning av antik manlighet. Manlighet var inte ett biologiskt faktum eller en egenskap man kunde förvärva en gång för alla. En man måste ständigt bevisa sin manlighet på nytt, genom att utöva auktoritet över sina underordnade och genom att visa prov på självbehärskning. Dygder som mod, heder och rättvisa var viktiga kriterier på manlighet, medan feighet, ombytlighet, undergivenhet, överdrivna känsloutbrott och ett alltför utsvävande leverne sågs som mjukt och omanligt. Att vara man står i motsats inte bara till att vara kvinna, utan också till att vara slav eller vekling eller barbar. Hög position i samhället medför normalt hög placering på manlighetsskalan, men omanligt beteende kan sänka statusen, och en outsider med hög grad av auktoritet och självbehärskning, som t ex en filosof eller en profet, kan betraktas som mera manlig.

Utifrån denna bakgrund går Conway igenom hur Jesus skildras i Joh. Genomgående visar Jesus prov på suverän självbehärskning. Han blir aldrig rädd, aldrig förvånad, aldrig sexuellt intresserad av någon. De gånger han visar vrede är det en kontrollerad och berättigad reaktion, som när han rensar templet. Till skillnad mot synoptikernas Jesus känner han hos Joh. inte någon ångest inför sitt lidande. Ingen människa