

Jan-Martin Berentsen

# Det moderne Areopagos

Røster fra  
den religionsteologiske debatten  
i vårt århundre

MISJONSHØGSKOLENS FORLAG

JAN-MARTIN BERENTSEN

## Det moderne Areopagos

Røster fra den religionsteologiske debatten  
i vårt århundre

Stavanger

Misjonshøgskolens forlag

2003

© Jan-Martin Berentsen  
Tekstoppsett og sideombrekking:  
Misjonshøgskolens forlag  
Trykk: Impress, Stavanger

Misjonshøgskolens forlag  
Stavanger

1. opplag 1994

2. opplag 1998

3. opplag 2003

ISBN 82-7721-005-1

# Innhold

Innledning .....	1
1 Kristendom – den høyeste religion foreløpig: Ernst Troeltsch .....	5
1.1 "Mine herrer! Alt vakler!" .....	5
1.2 Kristendommen som "historisk religion" .....	6
1.3 Kristendommen og den religiøse "utvikling" .....	7
1.4 Religionenes målrettethet mot det fullkomne .....	8
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	9
2 Nytenkning om misjon: Hocking-rapporten fra USA .....	11
2.1 Rapportens bakgrunn og tilblivelse .....	11
2.2 Rapportens situasjonsbeskrivelse .....	12
2.3 Religion og kristendom .....	14
2.4 Misjonens budskap og mål .....	16
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	19
3 Oppgjør med den liberale religions-optimisme: Karl Barth .....	20
3.1 Den dialektiske teologi .....	20
3.2 Litt om Barths terminologi .....	22
3.3 Religion: Det gudløse menneskets sak .....	23
3.4 Er kristendommen religion? .....	26
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	29

4 Religion i lys av skapelse og forløsning:	
Paul Althaus .....	30
4.1 Innledende bemerkninger .....	30
4.2 Den dobbelte fronten .....	31
4.3 "Uråpenbaringen" .....	33
4.4 Religionene i evangeliets lys .....	35
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	39
5 Hovedtrekk i romersk-katolsk religionsteologi .....	40
5.1 Extra ecclesiam nulla salus .....	40
5.2 Det annet vatikankonsil .....	42
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	49
5.3 Karl Rahner og den "anonyme" kristenhet .....	50
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	55
5.4 Trekk i utviklingen etter Karl Rahner .....	55
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	57
6 Religion – dialog – misjon:	
Stephen Neill og Kenneth Cragg .....	59
6.1 Religionsteologi som økumenisk hovedanliggende .....	59
6.2 Religionskunnskap og religionsdialog .....	62
6.3 "Med Kristus som standard" .....	65
6.4 Kristelig åpenhet .....	70
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	74
7 Kristendommen – en frelsesvei blant mange:	
Ytterliggående røster i protestantenes leir .....	75
7.1 John Hick:	
Kopernikansk revolusjon i det religiøse univers .....	75
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	77
7.2 Simon S. Maimela:	
Kristendom – Guds frelsesvei for kristne .....	78
<i>Oppsummerende konklusjon</i> .....	81

---

---

7.3 Wilfred Cantwell Smith:	
Mangfoldig delaktighet i Guds nåde .....	81
Oppsummerende konklusjon .....	86
8 Kristendom – religion:	
Noen retningsgivende merkesteiner .....	87
8.1 Skriftens tilstrekkelighet .....	87
8.2 Religionenes kompleksitet .....	91
8.3 Skapelse – forløsning .....	92
8.4 De reformatoriske "sola" .....	94
8.5 De vanskelige spørsmålene .....	97
Litteraturliste .....	101



---

---

## Innledning

Foreliggende framstilling er skrevet med misjonsteologisk utgangspunkt. Spørsmålet om kristendommens forhold til religionene kan på sett og vis sies å ta oss til misjonsteologiens kjerne. Kristen misjon springer ut av tro på Kristus og hans verk og avlegger vitnesbyrd om ham i møte med mennesker av annen tro. Ingen misjonær unngår derfor spørsmålet om hvordan forholdet er mellom ens egen tro og de andres, mellom ens egen Jesus og de andres "frelser", mellom ens egen gudsyndyrkelse og de andres tilbedelse, eller – om en vil – mellom kristendom og religion. Uten at det spørsmålet besvares, kan vi lite si om misjonens hensikt og mål.

Problemstillingen er slett ikke ny, selv om det av og til nesten framstilles slik. Det gamle og Det nye testamente ble til i nærkontakt med samtidens religiøse liv, og kirkens aller første misjon fant sted i konfrontasjon med gudstilbedelse ved enkle altere og i prektige templer. Det kjenner vi til allerede fra Apostlenes gjerninger. Nytt i vår tid er at disse problemstillingene nærmest har utviklet seg til et eget teologisk fag under betegnelsen *religionsteologi*.

Begrepet er ikke uten videre entydig og brukes da også i litt forskjellig mening. For det første kan religionsteologi betegne en bevisst anstrengelse for å forstå den kristne tros ulike momenter i lys av andre religioner. Noe slikt er ikke minst viktig med tanke på formidlingen av det kristne budskapet inn i andre religiøse sammenhenger. Det er da om å gjøre å gå konkret til verks og se kristendommen i lys av hver enkelt religion. For det andre kan religionsteologi innebære en gjennomtenkning av hvordan menneskehetens mangeartede religiøse liv skal vurderes ut fra kristent ståsted. En sikter da med begrepet religion ikke så mye til de enkelte, spesifikke trosretninger som til selve det mangfoldet av religiøse ytringer vi finner i verden. Selv om disse to aspektene av religionsteologien vanskelig lar seg skille totalt, er det i vår sammenheng det andre



problemområdet vi skal arbeide med. Religionsteologi representerer under enhver omstendighet teologiens forsøk på å gjennomtenke og besvare slike spørsmål som vi antydte innledningsvis, og fagets relevans for misjonsteologien er åpenbar.

Hva er årsaken til at religionsteologi har fått en så sentral plass i teologien i den senere tid? Det spørsmålet er ikke uten videre enkelt å besvare. La oss bare antyde et par momenter:

Historisk sett utviklet teologien og teologistudiet seg i en situasjon hvor kristendommen etterhvert var blitt den rådende, for ikke å si den enerådende, religionen. Den opprinnelige og åpne konfrontasjonen og dialogen med menneskers religion ble derfor i teologien gjennomgående erstattet av konfrontasjon og samtale med filosofien. Det var ikke tilfeldig at religions*filosofi* utviklet seg som disiplin i teologien snarere enn religionsteologi.

Situasjonen er annerledes i dag. Kristendommen er for lengst etablert langt ut over de områder hvor den i mange århundrer var enerådende. Det første sekelet i den moderne verdensmisjonens historie var, litt enkelt sagt, preget av en optimistisk tro på at verdens religioner ville forsvinne i kristendommens kjølvann. Verden skulle "kristianiseres". Noen stor energi og tankekraft ble ikke lagt ned i å gjennomtenke spørsmålet om kristendommens forhold til religionene. Men utviklingen ble ikke slik. Kristendommen har ikke erstattet religionene. I stedet befinner den seg midt iblant dem. Religionene har ikke avgått ved døden i den kristne misjons kjølvann. De er snarere vekket til nytt liv og har innfunnet seg med sitt budskap i de områder hvor kristendommen tidligere var alene.

Dermed er våre innledende spørsmål blitt påtrengende på et nytt vis. Hvordan skal vi tenke og hva skal vi tro om kristendommens forhold til dette religiøse mangfoldet? Teologien kan ikke lenger nøye seg med å gjennomtenke sitt forhold til filosofien. Religionsteologi er uomgjengelig. Kristen teologi må komme til rette med menneskers tilbedelse like mye som med menneskers tenkning.

Så viser det seg da også at det innen fagområdet religionsteologi allerede foreligger en omfattende litteratur. Den viser ikke bare at teologer vurderer forholdet mellom kristendom og religion forskjellig, men også at

enkelte gir svar som synes å kaste om kull de mest sentrale anliggender i den kristne tro. Disse forholdene er det vi skal ta opp i denne framstillingen. Vi skal presentere noen av de toneangivende røstene som har latt seg høre i teologenes leir, blant protestanter så vel som blant katolikker. Selv om de fleste av dem vi skal ta for oss, ikke er misjonsteologer i streng forstand, har deres religionsteologiske refleksjoner direkte betydning for misjonsforståelsen og er derfor vesentlige elementer i den misjonsteologiske debatten. Vinklingen på vår presentasjon vil bære preg av at vi i særlig grad er interessert i religionsteologiens *misjonsteologiske* aspekter.

For å få tilstrekkelig perspektiv på problemstillingene må vi starte noen årtier tilbake. Den såkalte "religionshistoriske skolen" ved århundreskiftet kan på mange vis identifiseres som opprinnelsen til den religionsteologiske diskusjonen som siden i stadig større grad har preget vårt århundre. Det er derfor ikke uten grunn at vi velger å starte med en teolog som Ernst Troeltsch. Videre skal vi ta for oss et par andre representanter fra første halvdel av århundret, for så å bevege oss til etterkrigstida og noen utvalgte røster fra de siste tyve årene. Et raskt blikk på innholdslista vil vise at samtlige representanter som presenteres, med ett unntak, er fra Vesten. Dette har mest av alt praktiske årsaker, da de rammenes vi her har til rådighet gjør et stramt utvalg nødvendig. Dermed har vi valgt å holde oss til personer som i stor grad refererer til den religionsteologiske debatten som har foregått i vår del av verden. Det er imidlertid ikke vanskelig å innse at nye og betydningsfulle bidrag på dette området etterhvert kommer fra teologer som lever under ganske andre himmelstrøk, og som ofte står i et nærmere og mer dagligdags forhold til andre religioner enn tilfellet er for vestlige teologers vedkommende.

Presentasjonen av de ulike syn skal gjøres så refererende og saklig som mulig. Våre egne synspunkter skal vi i det alt vesentlige spare til et siste kapittel. Hva presentasjonsformen angår, vil vi stort sett gjengi sitater i norsk oversettelse. Utpreget refererende avsnitt er innrykket i teksten, og lengre, sentrale sitater er framhevet ved rammer. Der hvor de enkelte forfattere selv opererer med uthevninger i teksten, vil vi beholde disse. For øvrig benytter vi uthevninger av enkeltord bare der hvor det tjener forståelsen av sammenhengen. Vi gjør i denne framstillingen ikke

bruk av fotnoter. Dokumenterende referanseparenteser i teksten vil imidlertid henvise interesserte lesere til det materialet vi har benyttet.

# 1 Kristendom – den høyeste religion foreløpig: Ernst Troeltsch

## 1.1 "Mine herrer! Alt vakler!"

Den unge Ernst Troeltschs (1865-1923) debut blant teologiens lærde er vel kjent. Under en konferanse i 1896 grep han ordet etter et foredrag av Berlin-professoren Julius Kaftan og innledet en engasjert samtidsanalyse med ordene: "Mine herrer! Alt vakler." De ungdommelige refleksjonene ble ikke nådig mottatt av auditoriets tilårskomne. Ferdinand Kattenbusch anklaget ham for "sjofel teologi", hvorpå Troeltsch forlot forsamlingen og slo døra igjen etter seg med et smell. (Köhler 1941:1).

"Mine herrer! Alt vakler." Ordene og engasjementet er godt egnet til å forstå Troeltschs teologiske anliggende. I ei tid hvor naturvitenskapen og historieforskningen gjorde store landvinninger og hvor den religiøse arv syntes å være i dyp krise, ville Ernst Troeltsch være apologet. Han ville bane vei for kristendommen og for protestantismen inn i et nytt sekel. I så henseende ligger det nær å sammenlikne ham med Friedrich Schleiermacher nøyaktig et århundre tidligere. Troeltsch gjorde sin gjerning på et vis og med en dyktighet som senere har gitt ham ry som "den betydeligste protestantiske teolog i Tyskland ved begynnelsen av det 20. århundre" (Rendtorff 1985:185). Ikke minst til forståelse av vår tids debatt omkring forholdet mellom kristendom og religion er kjennskap til Troeltsch uomgjengelig. En av hans sentrale bøker fra 1902 – *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* – ble betydningsfullt nok utgitt påny i 1969.

Troeltsch startet sine studier i Erlangen, men flyttet etter noen år til Göttingen, tiltrukket av den liberale teologis store navn, Albrecht Ritschl. Her traff han unge forskere som William Wrede, Wilhelm Bousset og

Johannes Weiss, en krets som etterhvert – sammen med ham selv – skulle bli viden kjent som "den religionshistoriske skole". Allerede fra 1894, som 29-åring, var Troeltsch professor i Heidelberg, hvor han virket i over 20 år til han i 1915 ble filosofi-professor i Berlin.

## 1.2 Kristendommen som "historisk religion"

Troeltschs nære slektskap med den liberale teologi viste seg ikke minst i hans sterke historiske interesse og dermed i betoningen av kristendommen som "historisk religion". Det førte ham inn i sterk polemikk mot ortodoks og konservativ teologi som han mente ikke betraktet kristendommen "historisk", men ut fra troen på en spesiell og overnaturlig åpenbaring. Ifølge Troeltsch trakk imidlertid heller ikke den liberale teologis representanter de fulle konsekvensene av en "historisk" forståelse av kristendommen. Også de ble på et eller annet vis stående ved kristendommen som den endegyldige religion – som "religionen selv" (A. Harnack).

For en apologetikk som vil forsvare kristendommen vis-a-vis en moderne historieforståelse og historieforskning, er imidlertid dette en umulig posisjon, sier Troeltsch. En virkekraftig apologetikk er henvist til å basere sin kristendomsforståelse på en allment akseptert historisk metode. Det vil si at også kristendommen, som historiske fenomen, må tolkes konsekvent ut fra den immanente lovmessighet mellom årsak og virkning, og utfra prinsippet om analogi. Det betyr med andre ord at heller ikke kristendommen kan seile utenom den fundamentale *relativitet* som moderne historieforskning tilkjenner alt i historien: "Det er den åpenbare, iøyenfallende virkning av den historiske metode. Den relativiserer alt og alle." (Troeltsch 1913:737).

Av denne grunn er ikke bare den konservative teologi, men også den gjengse liberale apologetikk forfeilet når den er opptatt med å fastslå et eller annet særpreg ved kristendommen som kan rettferdiggjøre å omtale den som "den absolutte religion". Mot dette slår Troeltsch programmatisk fast at "konstruksjonen av kristendommen som den absolutte religion er utfra historisk tenkemåte og med historiske midler umulig". (Troeltsch 1902/1969:45).

### 1.3 Kristendommen og den religiøse "utvikling"

Like umulig er det, ifølge Troeltsch, utfra "historisk tenkemåte" å akseptere den liberale teologis måte å anvende *utviklingstanken* på. Både dens forutsetning i et allmenngyldig religionsbegrep og dens tro på at denne allmenngyldige idé utvikler seg fra trinn til trinn i religionenes verden inntil den endelig når sin fullkommenhet i kristendommen, er uhistoriske konstruksjoner. Han gir en tredobbel begrunnelse for det:

- ▶ Historien kjenner ikke allmennbegrepet "religion". Den kjenner bare spesifikke religioner. Det som skjer når teologien postulerer et slikt allmennbegrep, er at den gjør kristendommen til "ideal-religion", og så tolker den religionshistorien i lys av denne.
- ▶ En konsekvent utviklingstanke vil i det minste måtte innebære at den fullkomne religion først kan tenkes å foreligge "ved historiens ende". Utviklingen vil jo stadig måtte fortsette i og med historiens gang.
- ▶ "Den spekulative evolusjonisme" – med sin konstruksjon av utviklingstrinnene – gjør vold mot historien selv. Den forneker den individuelle kreativitet som i det minste preger "de store kulturreligionene". (Troeltsch 1902/1969:45-64).

Konsekvensen for Troeltsch er likevel ikke, som en gjerne skulle tro, å fornekte all tale om utvikling på religionens område. "Den moderne vitenskap" har godtgjort at de ikke-kristne religioner slett ikke kan betraktes som "hedenskap" og som et "resultat av syndefallet". Tvert imot er de framkommet ved "en stort sett oppadstigende utvikling". (Troeltsch 1913:788-789). Konsekvensen for Troeltsch er derfor ikke å forkaste talen om religiøs utvikling, men tvert imot å anvende utviklingskategoriene konsekvent – også på kristendommen, og hevde også denne religionens historiske relativitet.

Kristendommen er med andre ord en ren historisk foreteelse med alle de vilkår som hører historiske foretelser til, slik også de andre store religionene er. Som ekte "historisk" realitet er den betinget av den tid og den situasjon som frambragte og videreutviklet den. Annerledes kan det ikke være. Aldri på noe tidspunkt vil kristendommen kunne være "den

absolutte religion", fri fra sine "historiske" omstendigheter. (Troeltsch 1902/1969:52-64).

## 1.4 Religionenes målrettethet mot det fullkomne

At all religion – kristendommen inkludert – er relativ, betyr imidlertid ikke at alt er like godt, og det fritar ikke for vurdering. Noe kan tvert imot vise seg bedre enn annet og dermed ha karakter av foreløpig sannhet og nødvendighet. Det fins nemlig i religionenes relative verden en målrettethet mot det absolutte og fullkomne som er selve historiens "problem" (Troeltsch 1902/1969:69). Dette "transcendente mål" kan åpenbare seg i religionene på forskjellig vis, og disse forskjellige åpenbaringer kan måles og sammenliknes med hverandre med hensyn til den endegyldighet og kraft de besitter og den dybde de åpner "i retning av et høyere, oververdslig liv i Gud" (Troeltsch 1902/1969:73).

Her står vi ved et avgjørende punkt i Troeltschs religionsteologi – eller snarere: religionsfilosofi. Det viser seg altså at også Troeltsch, sin "historiske tenkemåte" og sine forsøk på konsekvent relativisme til tross, likevel opererer med et allmenngyldig kriterium i sin bedømmelse av religionene, nemlig deres *målrettethet mot det absolutte*. At han er oppmerksom på denne problematiske inkonsekvensen, viser seg tydelig når han medgir at denne målestokken "riktignok er en sak for den personlige overbevisning og i siste instans subjektiv" (Troeltsch 1902/1969:74).

Dette gjør at de religionsteologiske konsekvensene hos Troeltsch likevel ikke blir så forskjellige fra den liberale teologis for øvrig. Når han nemlig anvender sin allmenngyldige målestokk på den religiøse verden, faller "de usiviliserte folk og polyteismen" umiddelbart ut av interessefeltet. Bare på kulturens "høyere trinn" finner vi de betydningsfulle religiøse idéer og normer. (Troeltsch 1902/1969:71). Det vil i praksis si i kristendommen, jødedommen, islam og Østens store religioner. Når så disse nærmere sammenliknes, viser det seg at nettopp kristendommen står i en særstilling som den religionen hvor de religiøse utviklingslinjer konvergerer:

Slik må kristendommen gjelde ikke bare som høydepunktet, men også som konvergeringspunktet for alle erkjennbare utviklingslinjer i religionene og må derfor – sammenliknet med de øvrige – betegnes som åpenbaringen til et prinsipielt nytt liv. (Troeltsch 1902/1969:90).

Likevel kan det ikke bevises at kristendommen vil forbli "det siste høydepunktet". Bare framtida, med Guds dom og den jordiske verdens ende, vil bringe "den absolutte sannhet".

Kristendommen forblir altså for Troeltsch "Guds store åpenbaring til menneskene", selv om også de andre religionene er Guds åpenbaringer. Den forblir "forløsningen", selv om der også er forløsning i de andre religionene. Den kristnes trygghet ligger i å vite at en er på rett vei, at en følger "den riktige stjerne". Den kristne trenger derimot ingen visshet som sier at "han alene har sannheten, ellers ingen". Heller ikke at en har den fullendte og ferdige sannheten. Det er nok for en kristen å vite at en eier "det dypeste og beste som fins". Kristendommen gjelder som "høydepunktet for all religion hittil og som grunn og forutsetning for enhver kraftfull og klar religiøsitet i framtida". (Troeltsch 1902/1969:95-102).

### *Oppsummerende konklusjon*

Troeltschs tilretteleggelse av forholdet mellom religion og kristendom ble i hovedsak retningsgivende for "den religionshistoriske skole" og fikk innflytelse i vide kretser. Den var likevel kontroversiell allerede i hans samtid. Troeltsch selv stilte spørsmålet om vi med en slik tenkemåte "fremdeles befinner oss innen kristendommen". Svaret på det, sier han, avhenger av hvorvidt det er mulig å løse kristendommen "fra sin kirkelig-historiske form" (Troeltsch 1902/1969:102-103). Gustav Warneck, misjonsvitenskapens grunnlegger, var blant Troeltschs samtidige som tok til motmæle mot det han fant spekulativt og uholdbart i Troeltschs system. Det alvorligste oppgjøret med religionsforståelsen i den liberale teologi og hos Troeltsch kom imidlertid med Karl Barth, som vi skal vende tilbake til. Først skal vi ta for oss et aktstykke fra USA som på mange



måter er beslektet med Troeltsch og som utløste kraftig debatt i misjonskretser verden over. Dokumentet er for ettertida kjent som det mest markante uttrykk for det såkalte "social gospel's" innmarsj i amerikansk misjonstenkning.

## 2 Nytenkning om misjon: Hocking-rapporten fra USA

### 2.1 Rapportens bakgrunn og tilblivelse

Mange amerikanske kirker uttrykte ved begynnelsen av 1930-tallet et sterkt behov for en grundig gjennomtenkning av det misjonsarbeidet som da hadde pågått i ca 100 år. Tegn i tida varslet endringer i folks holdning til misjon. Tidligere tiders iver og innsatsvilje var langt på vei i ferd med å bli erstattet av spørsmålstejn og likegyldighet. Det kunne spores en voksende overbevisning om at misjonsarbeidet sto ved et veiskille og at vidtrekkende endringer var nødvendige. Et sentralt element i hele denne problematikken var nettopp spørsmålet om kristendommens forhold til de andre religioner.

Amerikanerne gikk imponerende grundig til verks i sin gjennomtenkning. Framtredende representanter for lekfolket i flere kirkesamfunn tok initiativ til en undersøkelse av amerikanske misjoners basis, hensikt og konkrete arbeid. En gruppe bestående av 35 "directors" satte igang et enormt feltarbeid, konsentrert om India, Burma, Kina og Japan. Første fase ble gjennomført av et profesjonelt, nasjonalt forskningsråd. Andre fase ble overlatt til en spesielt oppnevnt kommisjon på 15 personer. Denne gruppen behandlet det innsamlede materialet, foretok selv en ett års lang reise i området og leverte i 1932 rapporten *Re-thinking missions : a laymen's inquiry after one hundred years*, utgitt i bokform. Rapporten er på mange måter et bemerkelsesverdig verk. Den fyller 350 sider og har for ettertida populært gått under navnet "Hocking-rapporten", oppkalt etter lederen i kommisjonen, professor. William Ernest Hocking.

Et raskt blikk på lista over medlemmene i den avsluttende kommisjonen viser både den bredde misjonsengasjementet på denne tida hadde i

USA, og den tyngde og prestisje som ble investert i dette pretensiøse prosjektet. Lederen var filosofiprofessor ved Harvard University og nestlederen var visepresident ved University of Chicago. For øvrig var der ytterligere to universitets-presidenter, nok en filosofiprofessor, to profesorer i medisin foruten spesialister i økonomi, teknikk og landbruk. Det var med andre ord en tverrkirkelig lekmannskommisjon på usedvanlig høyt akademisk nivå.

Med hensyn til teologiske posisjoner sier rapporten at kommisjonen inneholdt "motstridende syn" hva kristendomstolkning angår, og derfor også av kristen misjon. Det sies like fullt at kommisjonen står sammen bak de vurderinger som presenteres i rapporten. Det betyr, som vi skal se, at det til tross for motstridende syn har vært en ganske utbredt enighet i det minste på det området som er interessant i vår sammenheng, og at kommisjonen i så henseende må sies å ha vært temmelig ensidig sammensatt. (Hocking 1932:XIV).

## 2.2 Rapportens situasjonsbeskrivelse

De avsnittene i rapporten som er av interesse for oss, finner vi i dens første hoveddel som omhandler generelle prinsipper, nærmere bestemt i kapitlene "Christianity, other religions and non-religion" og "Christianity : its message for the Orient". I utgangspunktet er det av betydning å merke seg noen momenter i den situasjonsbeskrivelsen rapporten presenterer:

a) For det første omtales generelle endringer i den teologiske og kulturelle situasjonen. I teologien har det nemlig, ifølge kommisjonen, skjedd forskyvninger de senere år som er av den største betydning for misjonsmotivasjonen. Teologien har vokst seg ut over det stadium da den lå i konflikt med vitenskapen. Den er så å si kommet overens med det moderne menneskets vitenskapelige bevissthet og har vokst seg til "modenhet". Nå er situasjonen den at "fri religion" og "fri vitenskap" utfyller hverandre i "en fullstendig verdensanskuelse". Det innebærer for eksempel at kristendommen er blitt mer dennesidig orientert. Den er blitt mer

opptatt av å redde mennesker for "det høyeste gode" enn av å frelse dem fra "evig straff". Den er blitt mindre "negativ" og mer "positiv".

Parallelt med dette foregår det en markant utvikling i verden i retning av "en verdenskultur". Gjennom vitenskap og kunst etc. utvikles felles verdier som gir mennesker verden over en følelse av fellesskap og samhörighet. Dels tenderer denne "verdenskulturen" i retning av sekularisering, dels fører den til en fornyet interesse for religiøse og etiske verdier. (Hocking 1932:19-20).

b) Samtidig viser situasjonen også en påtagelig endring innenfor kristen misjon. Hittil har misjonen vært langt mer opptatt av å vinne Østens mennesker for "et nytt disippelskap" enn av å lete etter "en lotus som vokser opp av gjørma". Det har vært om å gjøre at mennesker bryter totalt med sin fortid, "the clean-breach method", noe som har skapt kristne mennesker uten røtter og ghetto-liknende kirker uten sosial kontakt og tilhörighet. Misjonærene har hatt vansker med å anerkjenne Østens religioner "som religioner, og som sådanne veier til Gud". Denne holdningen til det religiøse liv har medført at religionene er gjort ansvarlige for alt det negative i Østens samfunn, mens kristendommen på sin side har fått æren for alt det positive i Vestens sivilisasjon. (Hocking 1932:30-31).

Nå er imidlertid misjonærene iferd med å lære at Gud ikke noe sted har latt seg uten vitnesbyrd. Det vokser fram forståelse for at det i religionene fins genuin fromhet som ikke bare må respekteres, men som det må bygges på. Denne forståelsen er opptatt av å se bakom de ord, uttrykk og symboler som skiller religionene fra hverandre. Den kan ikke tillate at slike "uttrykksbarrierer, som nå stort sett er bannlyst i menneskehetens vitenskapelige enhet, fremdeles skal skille beslektet åndsliv i religionenes verden". Vi er, når alt kommer til alt, "brødre i felles søken, og det første skritt er å anerkjenne dette og legge av oss våre fordommer". Det har med andre ord, etter kommisjonens mening, foregått en påtagelig "modning" innen kristen misjon. (Hocking 1932:31-32).

c) Endelig viser dagens situasjon en korresponderende endring innenfor de ikke-kristne religioner. Møtet med den kristne verdensmisjonen har ikke bare ført til reaksjon og antagonisme i religionene, men til en bety-

delig religiøs reform. Samtidig har konfrontasjonen med den moderne "verdenskulturens" vitenskapelige kritikk ført til betraktelig uro blant de religiøse ledere. Fienden ansees ikke lenger i første rekke å være kristendommen, men alle de anti-religiøse elementer i toneangivende filosofi og ideologi. Dermed har, etter kommisjonens mening, kristendommen og religionene nå fått en felles motstander. Begge parter må slåss for religionens plass. De er blitt allierte. Selv om dette ikke løser problemet med de religiøse forskjeller, så viser det i det minste nødvendigheten av at hver religion "er klar over og står på den grunn alle religioner har felles". (Hocking 1932:32-33).

Konsekvensen av denne situasjonsanalysen blir for kommisjonen at moderne misjon må gjøre positive anstrengelser først og fremst for å kjenne og forstå religionene, dernest for å anerkjenne og slutte seg til det som måtte finnes av "beslektede elementer i dem". Allerede situasjonsanalysen har altså tilkjennegitt en del av kommisjonens grunnleggende synspunkter på forholdet religion – kristendom. De er åpenbart på høyde med den nye tid. Rapporten har imidlertid adskillig mer å si om saken.

### 2.3 Religion og kristendom

Betyr ikke en slik "vennlig anerkjennelse" av religionene "illojalitet" overfor den kristne tro? Betyr det ikke kompromiss med villfarelsen og oppgivelse av kristendommens enestående stilling? Slik spør kommisjonen. Tradisjonelt har jo misjon vært basert på den tro at det var én vei til frelse, ett navn og én forsoning. Kristendommens universalitet lå med andre ord i et innholdsmessig paradoks: I troen på den universelle betydning av én enkelt begivenhet – Kristi verk. Kristendommen kunne ikke annet enn i dogmatisk tro å peke på Kristus, nærmest i velment intoleranse. Men hva om en aksepterer "fellesskapet med den fremmede tro"? Vil ikke selve misjonens grunnmotiv da rives bort? (Hocking 1932:35-36).

Kommisjonen slår i utgangspunktet fast at det fins en kjerne av religiøs sannhet i sentrum av enhver tro. Bak all overtro, egoisme og villfarelse er det en "kime" som identifiseres som "menneskets umistelige

religiøse intuisjon". Og for så vidt som "intuisjonens Gud" er "den sanne Gud", eksisterer det allerede "en universell religion" i og under alle religionene. De er alle sammen utbroderinger av dette tema. Vel kan de inneholde mye forunderlig, men likevel har de alle bygd på denne grunn og gjort "genuine framskritt" gjennom historien. Kristendommen på sin side har intet å vinne ved å tale nedsettende om denne kime og denne framgang i religionene. Tvert imot skal kristendommen bidra til å "styrke det beste" i dem. (Hocking 1932:37).

Men hva med "villfarelsene"? Og hva med kristendommens egenart og "unike" posisjon? Selvsagt fins der villfarelse og overtro i religionene. Men det er slikt som mennesker innenfor religionene selv er klar over og bekjemper. Slike mennesker kan saktens misjonærene samarbeide med, selv om deres oppdrag ikke i første rekke er å angripe de negative trekene. Misjonærene skal vite at når de kritiserer feil og misbruk av forskjellige slag, så kritiserer de fremmedelementer i religionene, elementer som så å si har "invadert den religiøse struktur". Slike ting har ikke vokst fram av religionens indre kime. Overtro, for eksempel, er noe som fins også innenfor kristendommen, uten at det dermed henger sammen med kristendommens vesen. Slike fenomener fins på et lavt opplysningsstadium og eksisterer innenfor alle religioner som ennå befinner seg på et lavere nivå. Det beste midlet mot slikt er opplysning og utvikling i vitenskapelig tenkning. (Hocking 1932:40-41).

Fellesskapet i religionene kommer videre til uttrykk i det at religionene låner av hverandre. Kristendommen skal ikke være redd om Østens religioner låner kristne elementer. Kristendommen kan selvsagt ikke ha noen spesiell eiendomsrett til det den besitter av universell sannhet. Slike elementer kan bare hjelpe de øvrige religionene videre i deres utvikling og dermed befordre det vi alle ønsker: "... seier for den endelige sannheten, uten at vi trenger å anwise veien". Sannsynligvis vil framskrittet gå gjennom en umiddelbar styrking av flere av Østens religioner, noe vi som kristne ikke skal engstes for. Det som er enestående i kristendommen og "nødvendig for menneskets høyeste religiøse liv", det vil vise seg overlegent til slutt. (Hocking 1932:43-44).

En kristen ser med andre ord ikke fram mot religionenes ødeleggelse, men mot deres fortsatte sameksistens med kristendommen, hvor den ene stimulerer den andre i veksten fram mot det endelige målet: "... enhet i

den mest fullkomne religiøse sannhet". Kommissjonen konkluderer med å si at veien mot dette målet er lang, og tålmodighet er nødvendig. "Men vi ønsker ikke at noen form for religiøs erfaring skal forgå før den har bidratt til helheten med sin egen ingrediens av sannheten." (Hocking 1932:44).

## 2.4 Misjonens budskap og mål

Hva er det da i den kristne tro som skal forkynnes i Østen? Hva er den kristne misjons budskap utfra denne tilretteleggelsen av forholdet mellom religion og kristendom? Hva er misjonens mål? Kommissjonen reiser selv spørsmålene.

a) For det første poengteres det at kristendommens unike karakter ikke er kompromittert ved kommissjonens forståelse av forholdet mellom kristendom og religion. Å erkjenne fellesskapet mellom religionene er også å erkjenne forskjellene mellom dem. Det egenartede og enestående ved kristendommen ligger i tre enkle forhold:

- ▶ Selv om kristendommen både i teologi og etikk har mye av sin lære til felles med andre religioner, så har ingen andre den samme grupperingen av læresetninger. Kristendommens utvelgelse og sammenstilling av tanker er med andre ord enestående. (Hocking 1932:49).
- ▶ Det hører til kristendommens sentrale kjennemerker at dens lære er enkel, slik Jesu egen lære var det. Evnen til å fatte den ligger ikke først og fremst på det intellektuelle plan, men på det praktiske og moralske. Kristendommens enkelhet hører med andre ord til dens unike karakter og frigjør mennesker fra mange religioners konglomerat av systemer. "Bare en religion som er i stand til å gi sine vesentlige prinsipper den enkleste formulering, kan bli en religion for det moderne mennesket, både i Østen og annetsteds." Når derfor for eksempel Kina ikke tar imot vår komplekse teologi, sier kommissjonen, kan det simpelthen være fordi den er for lite kristelig. (Hocking 1932:49-51).

- ▶ Endelig ligger kristendommens unike karakter framfor alt i de elementer som skiller religion fra filosofi, og spesielt i den personen – Jesus – som ikke bare er kristendommens grunnlegger, men "dens høyeste uttrykk for religiøst liv". Derfor er det i vår tid blitt vanlig at når kristne kort skal sammenfatte sitt budskap til verden, så lyder det: "Vårt budskap er Jesus Kristus." (Hocking 1932:51-52. Jf. Det internasjonale misjonsråds møte i Jerusalem i 1928, hvor dette var mottoet.)

b) Vi noterer oss altså at når kommisjonen skal angi det enestående ved kristendommen, så går to av de tre punktene nærmest på formelle karakteristika (kristendommens sammenstilling av tanker og disse tankenes enkelhet). Bare det tredje punktet angir et innholdsmessig moment. Det er derfor naturlig at spørsmålet om *Jesus* etterhvert kommer i fokus når kommisjonen videre taler om misjonens budskap.

Budskapet må ta sitt utgangspunkt i at det viktigste av alle menneskets forhold er forholdet til Gud. Derfor er det også enhver religions høyeste privilegium, sier kommisjonen, å gi en direkte erfaring av fellesskapet med Gud og enheten med hans vilje. Enheten med Guds vilje innbefatter imidlertid også nestekjærlighet og kan derfor bare oppnås "i lojalitet mot personer og saker der menneskets velferd er involvert". På denne bakgrunnen er Jesus betydningsfull, han som gav de religiøse problemer svar som er "enkle og essensielle" og derfor også "endelige". Han er det beste eksemplet på et liv i enhet med Gud. Han er selve manifestasjonen av religionenes mening og som sådan en enestående støtte for enhver som vil begi seg ut på det samme. Derfor må misjonens budskap nødvendigvis være budskapet om Jesus. (Hocking 1932:54-55).

Kommisjonen finner det imidlertid nødvendig å poengtere at slett ikke alle kristne er enige på dette punktet. For mange er det religiøse liv et liv i virkelig samfunn med Jesus, og – gjennom samfunnet med Jesus – i enhet og fellesskap med hverandre i kirken. Jesus er da forstått som "en levende ånd", som Guds Sønn og Guds inkarnasjon på enestående vis – som "Kristus". Men kristne har altså ulikt syn på hvilken "metafysisk betydning" en skal tillegge denne personen og denne enhetserfaringen. Bak uenigheten er det likevel en underliggende enighet om kristendommens vesen som "en positiv og historisk religion". (Hocking 1932:55-56).



Det viser seg altså at selv om kommisjonen fastslår at misjonens budskap er Jesus Kristus, gir den ikke uttrykk for noe enhetlig syn på hva dette innebærer. Når rapporten kort skal summere opp hva misjonens budskap for Østen er, ligger det hele på det moralske og sosiale plan. Alle de store religionene er enige om at deres oppgave er å gjøre "sympatiens og kjærlighetens ånd" gjeldende i samfunnet. Kristendommen, som nettopp ledes av "kjærlighetens ånd" i møte med alle etiske og sosiale problemer, har her sin store rolle å spille. Så langt mulig skal Bergprekenen, riktignok balansert mot andre Jesusord, sette sitt preg på det mellom-menneskelige samliv. "Gjennom Jesus og slike viljer som hans, arbeider Gud på bred basis i menneskehetens historie og bringer mennesker til enhet i universell kjærlighet." Misjonens budskap i Østen skal tjene denne Guds gjerning i historien. (Hocking 1932:56-58).

c) Dermed er det allerede antydnet hva kommisjonen ser som misjonens mål. Det budskapet om Jesus som her er angitt, presenterer "en livsform" (a way of life) for alle mennesker. Det er universelt. Etterhvert som kristendommen deler troen på denne "livsform" med mennesker av andre religioner, vil resultatet bli at det som nå skiller religionene, mister sin splittende betydning. Målet for denne prosessen kan best formuleres ved "det enkle uttrykket: Komme ditt rike". Med det målet for øyet skal de åndelige kilder for Vestens sivilisasjon presenteres for Østen, veien skal legges for internasjonalt vennskap gjennom dypere forståelse, og kristne i Vesten skal få styrket sin forståelse av religionens betydning for menneskers liv. Kommisjonen oppsummerer misjonens mål med følgende ord:

Å søke sann kunnskap om Gud og kjærlighet til Gud sammen med mennesker fra andre land, idet vi i liv og ord gir uttrykk for hva vi har lært gjennom Jesus Kristus og søker å skape virkninger for hans ånd i verdens liv. (Hocking 1932:58-59).

### *Oppsummerende konklusjon*

Selv om Hocking-rapportens forståelse av forholdet mellom religion og kristendom ikke er særlig dypt-pløyende, er det åpenbart at den målbærer en rekke av de samme tankene som den liberale teologi og den religionshistorisk skole fremmet i Europa. Det gjelder understrekningen av Jesu læres – og dermed kristendommens – enkelhet, betoningen av de etiske aspekter ved Guds rike og kristendommen og dermed framhevingen av Jesus som eksempel. Alt dette hadde de liberale teologer fokusert før Hocking-kommisjonen. Likeså hadde den religionshistoriske skole, som vi har sett hos Troeltsch, understreket at den fullkomne sannhet først kan komme som endepunktet i den religiøse utviklingen. Det er den samme grunntanken som gjør at Hocking-rapporten ikke ønsker at noen form for religiøs erfaring skal forgå før alle har bidratt med sitt for den helhet og enhet som engang skal komme.

At der utfra Bibelen og utfra sentrale tanker i den kristne tro kan rettes grunnleggende kritikk mot en slik framstilling av forholdet mellom religion og kristendom, var det ikke minst Karl Barth som skulle dokumentere.

### 3 Oppgjør med den liberale religions-optimisme: Karl Barth

#### 3.1 Den dialektiske teologi

Allmennbegrepet religion var det sentrale referansepunktet i den liberale teologis religions- og kristendomsforståelse. Alle religiøse retninger, kristendommen inkludert, var forskjellige utgaver av "religion", hvor ulikhetene var forskjeller i grad og nivå snarere enn i innhold og essens. Det er derfor ikke uten grunn at den liberale teologi nettopp er blitt karakterisert som allmennreligiøs – i ordets egentlige forstand.

Reaksjonen mot denne allmennreligiøse tolkningen av kristendommen ble voldsom og hører til et av de viktigste teologihistoriske landemerker i dette århundret. Det er neppe noen overdrivelse å si at alt som senere har skjedd av vesentlig teologisk utvikling, på et eller annet vis har måttet forholde seg til dette oppgjøret. Ikke minst gjelder det for diskusjonen omkring forholdet mellom religion og kristendom. Den sentrale skikkelsen framfor noen i dette opprøret ble sveitseren Karl Barth (1886-1968), fra 1935 professor i Basel. Hans teologiske produksjon var enorm og rommer både tanker og utviklingslinjer som ikke uten videre er enkle å forene. For innføring spesielt i hans religionsteologi kan vi henvise bl.a. til Althaus 1947/1949, Kraemer 1956/1968 og Knitter 1985.

Utgangspunktet for det som senere har gått under betegnelsen *den dialektiske teologi*, var Barths *Romberbrevskommentar* fra 1919. Spesielt i andreutgaven (1922) skjerpet han sitt angrep på den liberale, allmennreligiøse kristendomspresentasjonen. I forordet til denne utgaven finner vi også de pregnante uttrykkene som med adskillig rett kan sies å være det gjennomgående kjennemerket på hans teologi, og som viser at han på sett og vis gikk til den motsatte ytterlighet av det som var de liberales posi-

sjon. Mens de sistnevnte gjorde kristendommen til en konkretisering av det allmennmenneskelige religionsbegrep, gjorde Barth – med et sitat fra Kirkegaard – "det uendelige og kvalitative skillet mellom tid og evighet" til den bærende grunntanken i sin teologi:

Gud er i himmelen og du på jorden. Forholdet mellom *denne* Gud og *dette* mennesket, forholdet mellom *dette* mennesket og *denne* Gud, det er for meg Bibelens tema og filosofiens sum i ett. (Barth 1919/1924:XIII).

Barth gjør med andre ord Gud og mennesket til absolutte motpoler. Ikke primært fordi mennesket er syndig og av den grunn ikke kan ha samfunn med sin Skaper, men simpelthen fordi Gud er Gud og mennesket er menneske. Hva det innebærer at mennesket likevel er en Guds skapning, faller på sett og vis ut av interessefeltet. Dette får, som vi skal se, avgjørende betydning for hans syn på forholdet religion – kristendom.

Forøvrig delte Karl Barth Troeltschs apologetiske anliggende og hans ønske om å forkynne kristendom relevant for samtidens mennesker. I tida etter Den første verdenskrig tolket imidlertid Barth den menneskelige situasjon og erfaring radikalt annerledes enn Troeltsch hadde gjort. Barths forståelse av samtidens kulturelle og teologiske situasjon kan sammenfattes i følgende punkter:

- ▶ Tida var generelt preget av stor forvirring, og kristne var i ferd med å drukne i et hav av relativitet og mangfoldighet. I denne situasjonen var Barth av den mening at den liberale teologi overhodet ikke talte til menneskers dypeste nød og behov. Det han selv hadde lært hos de liberale professorene Wilhelm Herrmann og Adolf Harnack, dugde simpelthen ikke for en ung prest i tjeneste blant etterkrigstidas mennesker i en sveitsisk landsby.
- ▶ Den liberale teologi kom ikke til rette med ondskapens realitet i verden. Utviklingsoptimismens tro på det selvstendige menneskets grenseløse muligheter hadde spilt grundig fallitt. Den lå bokstavelig talt overkjørt på Europas slagmarker. Det som trengtes var en ny besinnelse på evangeliets gode budskap om frelse for syndere i Jesus Kristus.

- Forvirringen og ondskaperen var for Barth et mektig vitnesbyrd om at mennesket ut fra sine egne forutsetninger ikke er i stand til å kjenne verken seg selv eller Gud. Det er totalt avhengig av at Gud gir seg til kjenne. Derfor er også teologien henvist til Guds åpenbaring, til det ene stedet hvor Gud kommer mennesket i møte – i Kristus.

Kort sagt: "La Gud være Gud – det er temaet som runget gjennom Karl Barths teologi, fra hans *Romberbrevskommentar* til tolvte bind i hans *Kirkelige dogmatikk*." (Knitter 1985:81).

### 3.2 Litt om Barths terminologi

Det nesten 100-sider lange kapitlet i Barths dogmatikk som spesielt behandler forholdet kristendom – religion, bærer overskriften "Guds åpenbaring som religionens opphevelse". Vår forståelse av Barth er basert på dette kapitlet, slik det skjer i de fleste framstillinger og i den polemikken mot ham som vi skal komme tilbake til i et senere kapittel. Hvorvidt Barth senere hen kom til vesentlig andre resultater, er ikke forskerne enige om, og det skal heller ikke diskuteres her.

Nevnte overskrift er megetsigende og programmatisk. For det første fordi den skarpt profilerer åpenbaring og religion som motpoler. For det andre fordi den ikke taler om kristendom og religion, men om åpenbaring og religion. Allerede overskriften presenterer oss med andre ord for karakteristiske sider ved Barths religionsteologi. Samtidig indikerer den at det kan være tjenlig aller først å si noen ord om Barths terminologi. Jeg tenker spesielt på hans bruk av begreper som religion, kristendom og åpenbaring.

Hovedkonstellasjonen mellom disse begrepene utgjør, som alt nevnt, sammenstillingen åpenbaring – religion. *Åpenbaring* er ikke i første rekke anvendt som et formalbegrep i betydningen Bibelen. Det er et dynamisk, innholdsmessig begrep med betydningen "Guds selvpresentasjon og selvframstilling" (Gottes Selbstdarbietung und Selbstdarstellung), i motsetning til menneskets egne tanker om ham. (Barth 1938:328).

Termen *religion* er ikke fullt så entydig. I utgangspunktet synes den å brukes nærmest som et nøytralt begrep uten, teologisk sett, å være

verdimessig ladet. Overalt i menneskeverdenen fins religion i betydning tilbedelse, bønn, soningsriter, renselsesriter, moralske og asketiske øvelser etc. Religion er altså betegnelsen på et allmenmenneskelig fenomen. Når Gud åpenbarer seg, sier Barth, tar han så å si på seg religiøs drakt og "skjuler" seg i menneskelige religiøse tanker, begreper og riter. For så vidt må også *kristendommen* være religion. Også den ytrer seg nemlig gjennom tilbedelse og bønn, og taler om soning, renselse etc. (Barth 1938:308).

Det avgjørende spørsmålet er altså ikke om kristendommen er å forstå som én religion blant andre, sier Barth. Det kan ikke benektes uten at en samtidig fornekte "åpenbaringsens menneskelighet". Det avgjørende spørsmålet er derimot om den menneskelige kunnskapen som vi har om religion, skal være avgjørende kriterium og målestokk for Guds åpenbaring. Skal det ikke heller forholde seg motsatt – at all religion, kristendommen inkludert, må bestemmes og tolkes ut fra Guds åpenbaring? (Barth 1938:309).

På dette punktet er det moderne protestantisk teologi trår katastrofalt feil, ifølge Barth. Den tolker åpenbaringen i lys av menneskelige tanker om hva religion er og må være, i stedet for å la åpenbaringen være norm og kriterium i teologiens tolkning av religionen. Teologien har med andre ord absoluttert tidens menneske med dets tanker og gjort det til "midtpunkt, kriterium og mål for alle ting". Katastrofen er at en har "mistet åpenbaringen som troens sennepskorn". (Barth 1938:319-320). Når Barth så tolker fenomenet religion i lys av Guds åpenbaring, da framstår religion ikke lenger som en formål, teologisk sett uinteressant kategori. Hvordan åpenbaring – religion – kristendom da forholder seg til hverandre, skal vi se nærmere på.

### 3.3 Religion: Det gudløse menneskets sak

a) Det første vi merker oss, er at forholdet åpenbaring – religion gjennomgående motsvarer forholdet Gud – mennesket. "Gud er i himmelen og du på jorden." For at mennesket da overhodet skal kjenne Gud, er det avhengig av at han selv gir seg til kjenne. Derfor bestemmes åpenbaringen grunnleggende som "Guds selvpresentasjon og selvframstilling", som

vi så ovenfor. Åpenbaringen er Guds egen, suverene handling overfor mennesket, ellers er det ingen åpenbaring.

Når det forholder seg slik, sier Barth, kan ikke åpenbaring og religion sees på samme linje, som om de to skulle ligge i forlengelsen av hverandre og på et eller annet vis utfylle hverandre. Åpenbaringen kommer ovenfra, fra Gud selv, og tilkommer derfor "*overlegenhet* over menneskets religion". Selv om uttrykksmåten her, med begrepet "*overlegenhet*", minner om den liberale teologis modell, er tankegangen hos Barth ganske annerledes. Åpenbaringen er ikke "*overlegen*" i betydningen: på et høyere utviklingstrinn, men snarere i betydningen: på en annen bølglengde. Her gjelder det altså et enten – eller: Enten åpenbaring eller religion. Liksom Gud og mennesket er motpolarer, er åpenbaring og religion det også. Ja, ikke bare er de motpolarer, det består – som vi skal utvikle videre nedenfor – nærmest et motsetningsforhold mellom dem. For Barth er det ikke egentlig tale om religion og åpenbaring, men om religion *contra* åpenbaring. (Barth 1938:321-322).

Dermed må åpenbaringen ha første og siste ordet når det gjelder å begripe hva religion er. Både mennesket selv og dets religion kan forståes bare i lys av åpenbaringen, ikke forut for den. Teologisk sett er det bare det lys som åpenbaringen kaster over menneskets religiøse liv, som er av betydning, og ingen kunnskap om religionene som en på forhånd – uavhengig av åpenbaringen – måtte ha.

b) Hva er der så å si om menneskets religiøse liv når det slik tolkes i lys av åpenbaringen? Når Barth nærmere skal tilrettelegge dette, begynner han med en spissformulering som for ettertiden er blitt stående som et slags varemerke, en logo så å si, for hans religionsteologi:

Vi begynner med satsen: Religion er *vantrø*; religion er en sak – man kan likefram si selve *saken* – for det *gudløse* mennesket. (Barth 1938:327).

Han understreker imidlertid umiddelbart at dette ikke er en verdidom som kan felles på grunnlag av en religionsvitenskapelig undersøkelse og bedømmelse av religionenes innhold og vesen. Det er en ren teologisk

sats. Det er den dom som Gud i sin åpenbaring feller over all religion. Ja, rett forstått har satsen primært gyldighet for kristne mennesker, noe vi skal komme tilbake til i kap. 3.4. Heller ikke, sier Barth, er satsen en fornektelse av "det sanne, gode og vakre som vi ved nærmere ettersyn kan finne i nesten alle religioner" (Barth 1938:327). Men hva betyr det da? Satsen skal på pregnant vis uttrykke at når mennesket står dømt og avkledd i lyset fra Guds åpenbaring, da har ikke lenger menneskelige, relative religiøse verdier noen plass. I lyset fra Guds åpenbaring avsløres tvert imot menneskets religiøsitet trinn for trinn:

- ▶ Da avsløres for det første at alle menneskets forsøk på å kjenne Gud er forgjeves. At Gud er dets herre, det vet ikke mennesket før åpenbaringen forteller det. Rent hypotetisk skulle mennesket kunne ha kjent Gud. I virkeligheten gjør det det ikke. Mennesker gjør nok forsøk på det i og ved sin religiøsitet, men forsøkene fører ikke fram. De er dømt til å mislykkes og må oppgis. Sannheten må mottas i åpenbaringen. (Barth 1938:329).
- ▶ For det andre avsløres det at vi ikke av oss selv er villige til å oppgi religiøsiteten og motta åpenbaringen. Vi er vantro i forhold til Gud. Vi gjør motstand mot åpenbaringens sannhet. Sett i åpenbaringens lys blir religion ensbetydende med menneskets aktive forsøk på selv å gripe det som bare Gud i sin åpenbaring kan gi. Åpenbaringen avslører at mennesket setter et bilde av Gud, som det selv har lagd, i stedet for Gud slik åpenbaringen viser ham for oss. (Barth 1938:329).

Dermed blir religion et menneskelig foretagende "som motsier åpenbaringen". Mens troen lar seg gripe av Gud, er religion ensbetydende med menneskets eget forsøk på å gripe ham. Religion slik forstått som motstand mot åpenbaringen, er med andre ord det konsentrerte uttrykk for menneskets vantro, det er "troens motsatte holdning og handling". Det er altså, slik vi allerede så det ovenfor, motsetning mellom religion og åpenbaring. "I religionen verger og lukker mennesket seg mot Guds åpenbaring i og med at det skaper seg en erstatning for den, og søker å gripe det som mennesket skulle la Gud gi seg i åpenbaringen." Derfor knytter åpenbaringen ikke an til menneskets religion. Tvert imot, den motsier den og "opphever den". (Barth 1938: 330-331).



- ▶ At det virkelig forholder seg slik avsløres – for det tredje – om vi betrakter saken ut fra selve kjernen i åpenbaringen, dvs. ut fra Kristi verk. Åpenbaringen er nemlig i en sum det at Gud forsoner mennesket med seg selv "av og gjennom nåde". Åpenbaringen er "Guds radikale hjelp til oss fordømte og fortapte". Den står og faller med Kristi forsoning. Ved sin stedfortredende fyldestgjørelse tar han vår synd, og vi får i stedet hans rettferdighet. I dette "gjensidige byttet" ligger åpenbaringens kjerne. (Barth 1938:335-336).

Men når åpenbaringen samtidig avdekker at all religions vesen ligger i menneskets ønske om å vinne rettferdighet og hellighet som sitt eget verk, da avslører den nettopp at mennesket i religionen står Gud imot. I Kristus har Gud gitt seg til kjenne som en Gud som ikke ønsker menneskets selvrettferdighet. Tvert imot ønsker han at mennesket mottar rettferdigheten og helligheten fra ham selv i Jesus Kristus. Når åpenbaringen forteller at vår forsoning med Gud er skjedd én gang for alle i Kristus, så avsetter den dermed alle menneskets egne frelsesforsøk. Den viser at fromhetens bestrebelser på å vinne rettferdighet og hellighet er en "uhyrlighet" for Gud. (Barth 1938:338).

I lys av Guds åpenbaring avsløres det altså tydelig og klart, om vi summerer opp, at religionen står åpenbaringen imot. Det avsløres at mennesket ikke når sitt gudbestemte mål ved å fortsette langs religionens vei, men tvert imot ved å bryte radikalt med den. I lyset fra åpenbaringen framstår menneskets religion som vantroens forgjeves forsøk på selvrettferdighet. Religion blir for Barth simpelthen en sak for "det *gudløse* mennesket".

### 3.4 Er kristendommen religion?

Vi nevnte ovenfor at satsen om religion som vantro primært sies å ha gyldighet for kristenmenneskets religion. Her står vi ved et sentralt og originalt punkt hos Karl Barth, som vi må se litt nærmere på. Hva betyr det at også kristendommen sies å være uttrykk for menneskets vantro og gudløshet? Og hva betyr det at Barth til tross for dette likevel kan tale om denne religionen som "den sanne religion"?

I kapitlet "Religion som vantro", et underkapittel i "Guds åpenbaring som religionens opphevelse", er bemerkelsesverdig nok ikke forholdet mellom kristendommen og de ikke-kristne religioner spesielt omtalt. I stedet tales det allment og generelt om "religion". Det er med vilje, sier Barth, fordi det som der sies også gjelder kristendommen. Hva han mener med det, utvikles nærmere i kapitlet "Den sanne religion". Det er nemlig ikke slik at avgudsdyrkelse og selvrettferdighet er borte blant mennesker som tilhører denne religionen, og at kristendommen av den grunn er annerledes enn religionene for øvrig. Alt vi som mennesker i "vår kristendom" lager av teologi, gudstjeneste, moral, kunst, kirkelige ordninger etc., er vår utgave av fenomener som fins i alle religioner. Også hos oss bærer alt dette menneskets stempel og er dermed preget både av selvrettferdighet, vantro og motstand mot Gud. (Barth 1938:357-359).

Dette kommer ikke minst til uttrykk i kristendommens historie. Det er nemlig en motsetningsfylt sak som ofte har vært historien om hvordan mennesker i kristendommens navn ville hevde seg selv med sin religion. Ikke noe viser bedre, sier Barth, hvor sant det er at også den kristne religion rammes av satsen "religion er vantro". Fra denne siden sett viser altså også kristendommen seg som religion. Slik forholder det seg – og slik må det forholde seg – fordi "de hender i hvilke Gud i sin åpenbaring har gitt seg, er ... urene hender". (Barth 1938:370,387).

Denne siste setningen er en nøkkel til å forstå hvordan Barth tenker. Menneskets "urene hender" gjør altså at også kristendommen i sin aktuelle framtrede i verden blir religion. Men samtidig er de urene hendene bærere av åpenbaringen, ikke på grunn av hendenes kvaliteter, men ene og alene på grunn av Guds suverene utvelgelse og nåde. Det store underet i kristentroen er da at den samme åpenbaringen som dømmer mennesket og stiller det uten unnskyldning som vantro overfor Gud, den rettferdiggjør også synderen og skaper nytt liv. På tilsvarende vis forholder Gud seg til den menneskelige religiøsitet. Ingen religion er i seg selv sann. Sann kan en religion bare bli. Og den kan bli det bare på samme måte som en synder blir rettferdiggjort: ikke av seg selv, men ved Guds nåde – som en tilregnelser utenfra. Åpenbaringen dømmer altså ikke bare religionene. Liksom den kan skape rettferdiggjorte syndere, kan den også "skape sann religion". Den kan "rettferdiggjøre" og "helliggjøre" menneskets religiøsitet. Ja, den kan ikke bare gjøre det; den har alt gjort det. Det

fins allerede "en sann religion, akkurat som det fins rettferdiggjorte syndere". Ut fra denne tankegangen, sier Barth, "skal vi ikke nøle med å uttrykke: *Den kristelige religion er den sanne religion.*" (Barth 1938:357).

Det er altså åpenbaringen i de urene hender som kvalifiserer kristendommen som "den sanne religion". Åpenbaringen hjelper oss til å erkjenne også kristendommens relativitet som konkret, historisk størrelse. Samtidig gjør den det mulig å leve med denne "relativisering av den kristelige religion". For midt i relativiteten – midt i den menneskelige svakhet og de urene hender – lever åpenbaringen av Guds nåde. Heller ikke for kristendommen ligger altså dens sannhet i noen "immanent rettferdighet og hellighet". Symptomet på dens sannhet er kristenmenneskets bekjennelse av at det midt i "sin beste kristelige virksomhet er en synder". Midt i sin kristelige virksomhet møter mennesket Guds nåde mot "nådens fiender". Guds nåde og ikke noe annet er "hemmeligheten i den kristelige religions sannhet". (Barth 1938:362,370-371).

For så vidt som Guds kirke og Guds barn fins – disse mennesker som lever av Guds nåde – så fins det altså sann religion midt i menneskets religiøse verden. Ikke slik å forstå at åpenbaringsens budskap ligger på bølgelengde med det som fins i en hvilken som helst "nådereligion". Mennesket kan leve av Guds nåde bare fordi Gud selv har kommet det i møte i Jesus Kristus. Altså, sier han som i en sum, "ved Guds nåde er der mennesker som lever av Guds nåde. ... For så vidt som dette er den kristelige religions selvforståelse, må og bør det sies om den at den – og den alene – er den sanne religion." Sagt med andre ord: Enten har kristendommen sin sannhet og rettferdighet "i Jesu Kristi navn", eller så har den slett ingen sannhet og rettferdighet. Bare i dette ligger også kristendommens "oppdrag og fullmakt til *misjon*", det vil si til å stille seg overfor hele den religiøse verden som "den ene, sanne religion" og innby og oppfordre til omvendelse fra religionenes veier. (Barth 1938:377-379,391-392).

Det er altså, for å summere opp, åpenbaringen i Jesus Kristus som gjør kristendommen til den sanne religion. Og som sann religion er ikke kristendommen lenger bare "religion". Kanskje kan vi si at i Karl Barths religionsteologiske modell er kristendommen *simul revelatio et religio*

(samtidig åpenbaring og religion) liksom kristenmennesket er *simul iustus et peccator* (samtidig rettferdig og synder).

### *Oppsummerende konklusjon*

Karl Barths perspektiv på kristendom og religion er, som vi har sett, radikalt annerledes enn den liberale teologis. Barth gjør fullt alvor av å tolke menneskets religiøse liv i lys av åpenbaringen, slik han forstår den. Det innebærer på den ene siden at perspektivet blir helt og holdent kristosentrisk orientert. På den andre siden kommer en rekke spørsmålstillinger i den grad i periferien at de simpelthen faller ut av synsfeltet. Er der ikke annet å si om religionene enn at de uttrykker vantro og selvrettferdighet? Har de ingenting å gjøre med den bibelske tanken at Gud "lot sine velgjerninger vitne om seg" (Apg 14,17)? Får Barth – midt i sin prisverdige fokusering på åpenbaringen – med seg hele Skriftens vitnesbyrd om menneskets religiøsitet og menneskets gudsforhold? Kan mennesket overhodet bli "gudløst" i egentlig forstand? Holdes det ikke midt i sin gudløshet oppe av sin Skaper – ved hans lov og i hans ordninger? Er ikke mennesket slik sett bundet til Gud til tross for at det i opprør nettopp ønsker å være løst fra ham? Kort sagt: Er Barths "dialektiske teologi" dialektisk nok, når åpenbaringen mister dialektikken mellom skapelse og forløsning, mellom lov og evangelium? Hvilken innvirkning har det i så fall på hans tilretteleggelse av forholdet religion – kristendom? Det var ikke minst lutherske teologer som etterhvert reiste slike spørsmål.

## 4 Religion i lys av skapelse og forløsning: Paul Althaus

### 4.1 Innledende bemerkninger

Nå var det ikke bare fra lutheranere Karl Barth fikk spørsmål. Emil Brunner, som sammen med Barth dannet utgangspunktet for den dialektiske teologi, fikk etterhvert problemer med å følge sin kollegas religions-teologi i alle deler. Det kom klart fram i den kjente debatten som utspant seg mellom de to om "tilknytningspunkter" mellom kristendommen og religionene. Brunner kom på mange måter til å stå nærmere den religionsteologiske posisjonen konservative lutheranere inntok, enn Barths kristomonistiske modell. Vi skal derfor i vår sammenheng la Brunner ligge og konsentrere oss om en typisk representant for konfesjonell luthersk religionsteologi – Paul Althaus (1888-1966).

Althaus var lutherforsker og systematiker. I over tredve år, fra 1925 til 1956, var han professor i Erlangen. Sammen med sin kollega Werner Elert bragte han Erlanger-teologien til den anseelsen den etterhvert fikk i etterkrigstida. Åpenbarings- og religionsteologi sto hele tida sentralt i Althaus' arbeid. Hans diskusjon gikk – som vi skal se – på to fronter, dels mot Ernst Troeltsch og den religionshistoriske skole, dels mot Karl Barth og den dialektiske teologi.

Vi skal presentere Althaus' tilretteleggelse av forholdet religion – kristendom utfra hans kjente og store dogmatikk fra 1947: *Die christliche Wahrheit : Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 1.* (Vi benytter oss av andreutgaven fra 1949, som er et nesten uendret opptrykk av den første.) Et raskt blick på innholdsfortegnelsen til første bind viser umiddelbart at åpenbarings- og religionsteologien spiller en sentral rolle i hans framstilling av den kristne tro. Det er også iøyenfallende – og betydningsfullt,

som vi skal se nedenfor – at han behandler spørsmålene omkring åpenbaring, religion og kristendom i to forskjellige sammenhenger. Problematikken har dels sin plass i den første delen, som han gir overskriften "Uråpenbaringen", dels i den andre delen, som bærer overskriften "Frelsesåpenbaringen". Allerede ved det har Althaus gitt et klart signal om at en kristen tolkning av religionene må skje utfra en dobbel innfallsvinkel. Den må romme både et ja og et nei. Hva innebærer det?

## 4.2 Den dobbelte fronten

På den ene siden avviser Althaus kategorisk Troeltsch og den religionshistoriske skoles tilretteleggelse av forholdet religion – kristendom, slik også Barth gjorde det. Denne skoles metode, hvor religion og kristendom ble vurdert utfra såkalte "historiske" kriterier i rammen av en immanent utviklingsprosess, den innebærer ikke noe mindre enn teologiens "selvoppgivelse". Den medfører rett og slett prisgivelse av troen på Jesus Kristus i nytestamentlig mening. Evangeliet lar seg nemlig ikke bedømme utfra allmennreligiøse kriterier for hva religion må være, slik den religionshistoriske skole ville ha det til. Det forholder seg stikk motsatt. Evangeliet framstår selv som det avgjørende kriterium for en teologisk bedømmelse av religionene. Det å komme til tro på Jesus medfører så å si "*en religionshistorisk avgjørelse*". Enhver som bekjenner seg til Jesus Kristus kommer nemlig fra religionenes verden, og gir ved troen på Jesus nettopp avkall på sin "naturlige" religion:

Idet jeg i møte med Jesus Kristus oppgir min naturlige religion, er jeg viss på at ansikt til ansikt med det som han er og vil gi, kan ingen annen menneskelig religion fastholdes – det måtte i så fall være i vantroens holdning mot ham. (Althaus 1947/1949:156-157).

Selv om sammenliknende religionsforskning på det ytre, fenomenologiske plan saktens har sin verdi, så skjer den egentlige "sammenlikningen" mellom religionene ikke der. Den skjer på det dype, personlige

og eksistensielle plan, hvor forkynnelsen av evangeliet i kristen misjon stiller mennesker i møte med Kristus. I den situasjonen ropes ethvert menneske, uansett religiøs kontekst, til "en religionshistorisk avgjørelse".

I fronten mot den liberale teologi er det, ser vi, i utgangspunktet vesentlige likhetspunkter mellom Althaus og Barth. I neste omgang vender imidlertid Althaus seg også mot den dialektiske teologi og dens alternative tilretteleggelse av forholdet religion – kristendom. Hans grunnleggende og avgjørende innvending mot Barth er at denne konsekvent avviser enhver tale om noen alminnelig åpenbaring. På dette punktet overser – eller omtolker – Barth Bibelens ord, og han sensurerer reformatorene, sier Althaus. Han finner imidlertid ingen tvingende grunn av teologisk art som gjør at Barth ser bort fra den alminnelige åpenbaring. Årsaken ligger snarere i en bestemt filosofisk posisjon. I sin konsekvens innebærer den et ja til den moderne relativisme og skeptisisme som ikke anerkjenner noe møte med det absolutte i menneskelivets virkelighet. Barths "kristomonisme" har som forutsetning "den totale teologiske sekularisering av alt menneskelig liv, all religion ... alle historiske ordninger og normer". Ikke i noe av dette kan det være tale om noe guddommelig vitnesbyrd, " ... noe ekte møte med det ubetingede. Alt er menneskeverk." Og dermed er alt relativt. (Althaus 1947/1949:67-69).

Ifølge Althaus begår Barth to kardinalfeil i sin tenkning. Den ene er at han forveksler læren om den alminnelige åpenbaring i skaperverket med menneskets gudserkjennelse og mulighetene for en naturlig teologi, noe som det tvert imot er maktpåliggende å holde klart fra hverandre. Den alminnelige gudsåpenbaring er ikke ensbetydende med en alminnelig og naturlig gudserkjennelse. Barths andre feil at han mener distinksjonen mellom alminnelig og spesiell åpenbaring splitter gudsbildet, mens det – ifølge Barth – er helt nødvendig at Guds enhet fastholdes: Skåperen er forløseren, den treenige Gud. Her er Barths tankegang rent teoretisk, sier Althaus. Barth ser bort fra den historie som er skjedd i forholdet mellom Gud og mennesket. Veien fra skapelse over syndefall til forsoning betyr, teologisk sett, ingenting for Barth og hans åpenbarings- og religionsteologi. Han faller som offer for en abstrakt idé om "åpenbaringsenhet", og får dermed også en "privatlære" om lov og evangelium som strir både mot Paulus og mot Luther. (Althaus 1947/1949:70-71).

La oss så se nærmere på hvordan Althaus tilrettelegger samtidigheten av både et ja og et nei til religionene.

### 4.3 "Uråpenbaringen"

Althaus er like sterk som Barth i sin understrekning av at teologiens grunn er Guds åpenbaring, hans egen "selvbevitnelse". Kirken kan tale om Gud bare fordi Gud selv har talt og taler. Spør vi hvor åpenbaringen skjer, så bevitner NT for oss at den finner sted og fullendes "i Jesus Kristus, den historiske og levende". Samtidig bevitner imidlertid NT, og her skiller Althaus lag med Barth, at åpenbaringen i Jesus Kristus ikke er Guds første og eneste selvbevitnelse for menneskeheten. Det er ikke først evangeliet om Jesus som etablerer menneskets gudsforhold. Evangeliet forutsetter tvert imot en opprinnelig selvmeddelse fra Gud. Det forutsetter et bestående, men sønderbrutt gudsforhold som det selv skal lege. (Althaus 1947/1949:25,45).

Det er denne opprinnelige selvmeddelelsen, den guddommelige "*ur-åpenbaring*", Paulus taler om i Romerbrevets to første kapitler. Han bringer den på bane for å vise menneskets skyld – som en vesentlig forutsetning for evangelieforkynnelsen. Paulus sier to viktige ting i disse kapitlene: a) Mennesket vet noe om Gud som skaper og herre utfra en opprinnelig åpenbaring, og mennesket skulle ved sin fornuft erkjenne dette. b) Gud har skrevet lovens gjerning i menneskets hjerte. Mennesket synder derfor ikke "naivt". Det vet noe om normenes overmenneskelige, guddommelige autoritet. (Althaus 1947/1949:46).

Men taler ikke Paulus her om noe som gjaldt det opprinnelige skaperverket før syndefallet, slik at skaperverket som det siden har framstått for oss, ikke lenger er bærer av noe guddommelig selvvitnesbyrd? Slik ble Rom 1-2 gjerne tolket av representanter for den dialektiske teologi. Ifølge Althaus kommer imidlertid en slik forståelse ikke til rette med Paulus' tale om disse tingene. Den er åpenbart presentisk og refererer således til en aktuell virkelighet. "Ursynden" – syndefallet – opphevet ikke uråpenbaringen. Derimot er uråpenbaringen etter fallet også blitt et vitnesbyrd om Guds vrede. Samtidig har synden har fått konsekvenser for det mennesket som uråpenbaringen er rettet mot. Det vil ikke erkjenne



skaperverkets herre, og derfor kan det heller ikke. Mennesket er med andre ord skyldig og under Guds dom på grunn av sin holdning til uråpenbaringen. Det forholder seg ikke slik Barth vil ha det til, at mennesket først blir skyldig i møte med evangeliets budskap om Kristus. Det Barth gjør, sier Althaus, er å blande menneskets bevissthet om sin skyld med dets faktiske, objektive skyldighet. Men skort på erkjennelse opphever ikke det objektive, teologiske faktum. (Althaus 1947/1949:47-48).

Denne uråpenbaringsens guddommelige selvvitnesbyrd er det NT taler om også i Apg 14,17: " ... han lot sine velgjerninger vitne om seg", og i Joh 1,4: "I ham var liv, og livet var menneskenes lys." NT taler altså om en Guds "forhistorie" med folkene før evangeliets Kristus-forkynnelse kommer. Livets lys er virksomt blant folkene for så vidt som spørsmålet etter livet er levende også i mørket! Riktignok er denne forhistorien mistolket og glemt i og ved menneskets avgudsdyrkelse, men den har likevel funnet sted, og "den må bringes til bevissthet før evangeliet kan forstås". (Althaus 1947/1949:48-50).

Det er med andre ord, ifølge Althaus, nødvendig å tale om en dobbel åpenbaring: "Guds *frelsesåpenbaring* i Jesus Kristus og hans *opprinnelige selvvitnesbyrd* eller *uråpenbaring* eller *grunnåpenbaring*". Og da slik å forstå at uråpenbaringen ikke bare er av teoretisk, historisk interesse. Den har både prinsipiell og praktisk teologisk betydning. Evangeliet forholder seg nemlig til uråpenbaringen på et tredobbelt vis:

- ▶ Det er budskap om tilgivelse for synd og skyld, og forholder seg dermed til det faktum at mennesket allerede er skyldig, slik vi ovenfor har sett. Selv om mennesket ikke er i stand til å erkjenne Gud og utvikle en "naturlig teologi" på uråpenbarings grunn, så er det like fullt uråpenbaringsens objektive faktum som stadig gjør at mennesket er skyldig overfor Gud.
- ▶ Når mennesket i møte med evangeliets Jesus ikke tror, så framstiller NT det som menneskets eget ansvar. Mennesket skulle nemlig kjenne Gud i Jesus Kristus, fordi det er den samme Gud det skulle kjenne fra uråpenbaringsens vitnesbyrd. Når det ikke gjør det, er det fordi det ikke vil. Begge steder dreier det seg om den ene og samme skyld. Derfor blir omvendelsen til Kristus som Ånden virker, på en og samme tid et brudd med viljens og skyldens bortvendthet fra Gud, og en tilbakevending til menneskets opprinnelse hos ham. Dette innebærer at læren om Ånden

som skaper tro på Jesus, må tilordnes læren om Guds evige Logos som opplyser hvert menneske. Eller, som Althaus sier, det må læres tosidig om Ånden: "Om Kristi Hellige Ånd som skjenker troen", og "Guds allmenne åndelige gjerning gjennom hvilken mennesket vet om ham og blir skyldig overfor ham".

- ▶ Ifølge NT framstiller evangeliet seg som oppfyllelsen av frelsesforventningen for alle mennesker. Alle de ord og forestillinger NT har lånt fra den religiøse omverden, vitner om evangeliet som oppfyllelse av menneskets "forløsningsforventninger". Riktignok innebærer denne låntakingen en forvandling av tankenes innhold, men like fullt er der en tilknytning. Evangeliet korrigerer og besvarer forventningene på samme tid. Det som evangeliet oppfyller og besvarer, er med andre ord ikke forventningen og spørsmålet slik den "førkristelige religion" uten videre stiller det. "Men i dette spørsmålet er det ekte spørsmålet istykkerslått og skjult tilstede." Derfor blir der i evangeliet noe av oppfyllelse i forhold til det religionene dypest sett spør etter, samtidig som der er brudd med det. (Althaus 1947/1949:50-59).

Men dermed er det også klart at Althaus ikke kan nøye seg med å se tematikken religion – kristendom i uråpenbaringsens kontekst. Så nødvendig som læren om uråpenbaringen enn er, må dogmatikken behandle frelsesåpenbaringen i Kristus før det endelige ordet om religionene kan uttrykkes.

#### 4.4 Religionene i evangeliets lys

Vi så allerede i kapitlet om Althaus' dobbelte front hvordan han understreker at evangeliet selv er det avgjørende kriterium til bedømmelse av religionene. Det innebærer for Althaus at de avgjørende grunnlinjene i den teologiske religionskritikken må trekkes ved å klargjøre NT's egne vurderinger. Det gjør han i tilknytning til Paulus, den forfatteren i NT som har mest å si om disse forhold. Den paulinske teologi følger her to tankelinjer, sier Althaus:

- ▶ For det første representerer religionenes verden en enhetlig virkelighet som er kommet istand ved frafall fra den levende Gud.

"Hedenskap" er undertrykkelse av sannheten og dyrkelse av skapningen framfor Skaperen (Rom 1). Gudene er ikke Gud. Men de er heller ikke tomme mennesketanker. De har virkelighet for så vidt som de representerer "'demoner' (1 Kor 10,19ff) eller andre kosmiske makter ( ... Gal 4,3,8)".

Dermed sier NT det samme som GT om hedningene: "De kjenner ikke Gud (Jer 10,25; 1 Tess 4,5)". Selv om altså Gud gjør seg kjent, så erkjennes han ikke som han skal. Tvert imot er mennesket "'gudløst' (Ef 2,12)". Ikke i ateistisk mening, som om Gud simpelthen ikke eksisterer, men i betydningen uten samfunn med ham og uten håp. Om mennesket slik er gudløst, er det imidlertid ikke "herreløst". Tvert imot "virker Satan i hedenskapet og holder folkene fanget (Apg 26,18; Kol 1,13; Ef 2,2; 6,12)".

Fordi gudløsheten er menneskets egen skyld, betyr den altså ikke at mennesket er "løs fra Gud". Tvert imot lever mennesket med sin religion under ondskapens herrevelde og Guds dom. Derfor forholder ikke "hedenskap" og "tjeneste av den levende, sanne Gud" seg til hverandre "som demring til dagslys, men som mørke til lys". Fra det ene til det andre kommer en ikke ved utvikling fra et stadium til et annet, men ved omvendelse, ved brudd med den religiøse fortid.

- ▶ Samtidig er det også en annen linje i Paulus' omtale av menneskets religiøse liv, ifølge Althaus. Hedenskapet er ikke ganske uten gudserkjennelse, som vi har sett. Det vet noe om Guds krav og Guds dom. Til en viss grad kan derfor Paulus også vurdere hedenskapet positivt. I Gal 4,1ff ser han det førkristne livet som et "*umyndighetens stadium*". Mennesket trelles under "grunnkrefte i verden" og ærer og tilber disse som guder. Og det er Gud selv som holder menneskene fast på dette foreløpige trinnet og under dette formynderskapet. Han har selv villet denne tilbedelsen (5 Mos 4,19) for så å si å holde det umyndige mennesket under oppsyn. Gjennom menneskets gudsyndyrkelse utøver han – om enn skjult – sitt herrevelde, og bevarer folkene inntil "sønnekårets" frihet kommer.

Dette er en linje hos Paulus som utfyller den førstnevnte. Også her står hedenskapet i motsetning til evangelium og kristenstand, som trellekår til frihet. Men her er det sett som et forberedende trinn, som et evangeliets "ennå ikke". Også i sitt frafall har altså mennesket med Gud å gjøre. "Like visst som religionenes guder skjuler og fortrenger den sanne Gud, så re-

presenterer de ham også blant folkene." (Althaus 1947/1949: 162-164).

NT's ord om religionene er altså flersidig og dialektisk. Religionene uttrykker løgn, men også sannhet. De gir uttrykk for menneskets flukt og fjernhet fra Gud, men også for dets opprettholdelse ved ham. Dermed, sier Althaus, må også vår lære om religionene være flersidig og dialektisk, i motsetning til den udialektiske måten Barths "dialektiske teologi" taler om religionene på. Når Barth sier at religionenes gudsbilde ikke har noe med Gud å gjøre, så harmonerer det verken med NT eller med den kristne læretradisjonen. "Vi må følgelig snakke om religionenes *sannhetsinnhold* så vel som om deres *løgn*. Målestokken for begge deler er evangeliet – den åpenbarte sannhet om Gud og mennesket som det inneholder." (Althaus 1947/1949:164-165).

Hva er der da å si om religionenes *sannhetsinnhold*? To ting, understreker Althaus:

- ▶ For det første at religionene bærer sannhet i seg for så vidt som de overhodet taler om Gud: "Mennesket hadde ikke hatt noen guder, om det ikke hadde visst om Gud." Religionenes guder bærer på forskjellig vis den sanne Guds trekk, forvrenget i ulik grad. Vi kan derfor ikke unngå å si, sier Althaus bl.a. med henvisning til Mal 1,11, at mennesket gjennom disse guder og denne kultus dog har med Gud å gjøre – tross alle forvrengninger i gudsbildet. Mennesket er bundet og oppholdt av ham. Fra ham kommer de goder og den relative lykke ("Heil") som mennesket mottar i religionene. "*Konkurrenter* til den sanne Gud" blir religionene først i møte med evangeliet og den avgjørelse det krever. Det er med religionene som med menneskets feilende samvittighet: Til tross for all mulig forvrengning er den dog uttrykk for at mennesket har med Gud å gjøre, og skal derfor tas alvorlig.
- ▶ Dernest er det også sant når religionene vet at Gud ikke uten videre er nær, at mennesket ikke uten videre kan nærme seg ham, at noe må skje i gudsforholdet, at offer må bringes til soning og renselse. I all sin forvrengthet uttrykker religionenes offertanke og offerkult likevel en sannhet som evangeliet vedkjenner seg: "I dens midte står ordet om Kristi offer." (Althaus 1947/1949:165-167).

Det fins altså sannhet i religionene for så vidt som de vet om menneskets synd og urenhet, om livets ulykke og forbannelse, og derfor lengter etter forvandling til noe nytt. Mahayana-buddhismen, for eksempel, som vet at mennesket ikke kan frelses av sin egen kraft, "aner fra hvilken retning frelsen må komme". Med tanke på disse aspekter ved religionene kan de ikke bare karakteriseres som løgn og villfarelse. Religion fins fordi uråpenbaringen stadig skjer, og evangelieforkynnelsen skal knytte an til det av sannhet som stammer fra Guds selvmeddelelse. (Althaus 1947/1949:168).

Men samtidig er religionene også løgn, sier Althaus. De er løgn fordi den sannheten som fins, framtrer forvrengt og lammet. Den sannheten som fins i religionene, må "frigjøres". Religionene er ikke bare "uråpenbaringens ekko og virkning". De er samtidig uttrykk for syndens mistyding av Gud og av menneskets gudsforhold. Først evangeliet avdekker at menneskets dypeste nød er dets synd og skyld i forhold til den personlige Gud, og at denne nøden bare kan avhjelpes ved Guds egen forsoning i Kristus. Målt mot dette viser religionene seg som "bedrag". De vet nok noe om synd og skyld. Men de kjenner ikke synden som den avgjørende nød i et personlig gudsforhold, slik evangeliet viser oss det. Derfor blir frelsen i religionene alltid en eller annen form for selvforløsning. Det gjelder også, når alt kommer til alt, i de såkalte "nådereligionene", et begrep Althaus anvender spesielt med tanke på visse former for mahayana-buddhisme og indisk bhakti-fromhet. Selv om disse kan tale både om tro alene og nåde alene, så sier evangeliet at troen og nåden bare gjelder sammen med et Kristus alene: "*Solus Christus* – og *derfor sola gratia, sola fide*." Slik lyder evangeliet. Hvor nåden og troen er løst fra Kristus, blir det bedrag, selv om det kan være en aning av sannheten. Den som tror å kunne eie Guds nåde uten gjennom Jesu stedfortredende og historiske lidelse under Guds vrede og dom, den tror "en løgn". (Althaus 1947/1949:168-174).

I lyset fra evangeliet må det altså sies "et dobbelt ord" om religionene – om deres sannhetsinnhold og om deres løgn, konkluderer Althaus. For så vidt som de står i sammenheng med uråpenbaringen, knytter evangeliet an til religionene; for så vidt som de representerer syndens forvrengning av åpenbaringen, roper evangeliet til brudd og omvendelse. Religionene er altså ikke delvis sannhet og delvis løgn. De er begge deler

i hverandre. Heller ikke er de sannhet i sine spørsmål, men løgn i sine svar. I både spørsmål og svar er de begge deler. De uttrykker både lengsel etter Gud og flukt fra ham. I Kristus blir derfor på en og samme tid religionenes sannhet oppfylt, og deres bedrag avslørt og dømt. Derfor, avslutter Althaus, lærer også religionene seg selv først å kjenne i denne oppfyllelse og i denne dom – i troen på Kristus. (Althaus 1947/1949:174-175).

### *Oppsummerende konklusjon*

Ved en slik tilretteleggelse av forholdet mellom religion og kristendom, med front både mot Ernst Troeltsch og den religionshistoriske skole, og mot Karl Barth og den dialektiske teologi, søkte Paul Althaus å ivareta vesentlige lutherske anliggender. Han presenterte gjennomtenkte religionsteologiske konsekvenser av lutherdommens åpenbaringsteologi, samtidig som han fastholdt og anvendte dens grunnleggende lære om nåden alene og troen alene – uløselig knyttet til Kristus alene. Selv om enkeltheter og formuleringer kan diskuteres, gir Althaus' framstilling uttrykk for grunntrekkene i en konservativ, luthersk religionsteologi. Med neste kapittel skal vi bevege oss inn i et annet kirkelig og teologisk landskap.

## 5 Hovedtrekk i romersk-katolsk religionsteologi

Med de posisjoner vi har presentert i de foregående kapitlene, har vi vært innom tre hovedmodeller i protestantenes måte å tilrettelegge forholdet religion – kristendom på. Alle tre – den liberale teologis modell ved Ernst Troeltsch, den dialektiske teologis ved Karl Barth og den lutherske ved Paul Althaus – har hatt betydelig innflytelse på den religionsteologiske debatten i vår tid.

Vårt neste kapittel skal handle om romersk-katolsk teologi. Hvordan tenker en i Den romersk-katolske kirke om forholdet religion – kristendom? På dette punktet, som på mange andre, har der vært en påfallende utvikling i katolsk teologi de siste 30 årene. Også i denne sammenhengen betraktes *Det annet vatikankonsil* som "et vannskille" (Knitter 1985:121). Vi skal kort presentere noen hovedtrekk i utviklingen.

### 5.1 Extra ecclesiam nulla salus

Tradisjonelt forsøkte katolsk religionsteologi fra Oldkirken av å balansere i spenningen mellom to fundamentale læresetninger: På den ene siden læren om Guds universelle frelsesvilje, på den andre siden læren om kirkens nødvendighet til frelse. Mens de tidlige kirkefedrene særlig var opptatt av den første tesen og tanken om det universelle *logos spermaticos* – det utsådde gudsordet, sml. Joh 1,1-5 – falt trykket ettersom tida gikk mer og mer på kirkens institusjonalitet og eksklusivitet. Konflikten med islam bidro til å styrke kirkens negative holdning til andre religioner, og i Middelalderen ble tanken om Guds universelle frelsesvilje skjøvet helt i skyggen av læren om den institusjonelle kirkes nødvendighet

for menneskehetens frelse. *Extra ecclesiam nulla salus* – utenfor kirken ingen frelse – lød det sterkt og overbevisende. Denne tesen ble skarpt uttrykt bl.a. av pave Bonifacius VIII i 1302:

Det er nødvendig å tro og framholde at det fins bare én hellig, allmenn og apostolisk kirke. Det tror vi bestemt, og det bekjenner vi uten reservasjon. Utenfor kirken er der verken frelse eller tilgivelse for syndene. ...

Enn videre erklærer og forkynner vi at det er en absolutt nødvendighet for ethvert menneskes frelse å underkaste seg den romerske pave. (Hick 1973:120).

Fram mot vår egen tid ble det etterhvert av flere grunner nødvendig for Den romersk-katolske kirke å presisere og modifisere innholdet i denne satsen, ikke minst fordi den slo kristne i andre kirkesamfunn (baptister, lutheranere, anglikanere osv.) i hardtkorn med tilhengere av andre religioner (buddhister, hinduer, muslimer osv.). Bare under pavens jurisdiksjon var mennesker i frelsens fold. Nå var kirkesplittelsens problem saktens kjent allerede på Bonifacius' tid, men problemet ble langt større i og med protestantismens framvekst og ekspansjon, både i Europa og verden for øvrig, i tida etter reformasjonen. Samtidig vokste kunnskapen om og innsikten i de ikke-kristne religionene og deres tilhengerses religiøsitet og fromhetsliv. Var det da mulig for kirken å fastholde "uten reservasjon" Bonifacius' enkle og bastante skille: enten med Den romersk-katolske kirke i frelsens fold, eller utenfor begge deler – *extra ecclesiam nulla salus*?

Allerede i 1854 uttrykte pave Pius IX at mennesker utenfor Den romersk-katolske kirke som på grunn av "uomgjengelig uvitenhet" er uten kjennskap til "den sanne religion", er ikke skyldige "i Herrens øyne". Det var en betydelig nyansering, om den ikke var like klargjørende. I 1949 kan vi så lese følgende forklarende presisering i et brev fra Rom til erkebiskopen i Boston:

For å vinne evig frelse er det ikke alltid nødvendig at en person *faktisk* er inkorporert som et medlem av kirken, men



det er nødvendig at en i det minste har et *ønske* om og en *lengsel* etter å tilhøre den. Det er ikke alltid om å gjøre at dette ønsket er uttrykkelig uttalt. ...

Når et menneske er uomgjengelig uvitende, aksepterer Gud også et *implisitt ønske*, et ønske som ligger i sjelens gode legning, ved hvilken et menneske ønsker at ens egen vilje må bli likedannet med Guds. (Hick 1973:124).

Mennesker som tilhører ikke-kristne religioner, ansees med andre ord på sett og vis å være innenfor kirken dersom deres situasjon skyldes uomgjengelig og uforskyldt uvitenhet, og dersom de ellers bærer preg av det en kaller et "implisitt ønske" om å tilhøre kirken og leve etter Guds vilje. For så vidt kan det saktens sies at det gamle dictum – *extra ecclesiam nulla salus* – er bevart, men det er forstått vesentlig annerledes. På grunnlag av idéen om et "implisitt ønske" har en beveget seg fra en eksklusiv til en inklusiv forståelse av kirken. På et eller annet vis tenkes alle "fromme hedninger" med det rette ønsket og den rette legningen i sin sjel allerede å være inkludert i den. Fra å bety "*utenfor* kirken gis ingen frelse", er betydningen blitt "*foruten* kirken gis ingen frelse". Det ligger, som vi har sett, en betydningsfull forskjell i det. (Knitter 1985:123).

Denne nyanserte modifiseringen av *extra ecclesiam*-tenkningen var offisiell katolsk kirkelære allerede forut for Det annet vatikankonsil. I hvilken grad konsilet egentlig danner noe avgjørende vannskille i katolsk religionsteologi, kan derfor diskuteres. Vannet renner nok den samme veien, om det enn finner et annet leie, for å bli i bildet. Det kan imidlertid være vesentlig å merke seg at det i modifikasjonene før konsilet stadig tales om tilhengere av andre religioner, ikke så mye om disse religionene selv. En mer positiv tenkning omkring religionene som sådanne var det først konsilet som banet vei for. (Knitter 1985:124).

## 5.2 Det annet vatikankonsil

Nå var ikke forholdet mellom religion og kristendom i og for seg noe hovedtema under Det annet vatikankonsil, selv om man vedtok en egen deklarasjon om kirkens forhold til de ikke-kristne religioner – *Nostra*

*aetate*. Det var andre ting som opptok konsilet i langt høyere grad. Konsilfedrenes syn på den saken vi behandler, må vi derfor spore i noe forskjellig kontekst: for det første i den deklarasjonen vi nettopp nevnte, dernest i den dogmatiske konstitusjonen om kirken – *Lumen gentium*, for det tredje i dekretet om kirkens misjonsvirksomhet – *Ad gentes*. Vi skal ta for oss disse tre dokumentene i denne rekkefølgen.

Offisiell engelsk utgave av alle konsildokumentene foreligger i Abbott/Gallagher 1966. *Nostra aetate* og *Lumen gentium* fins også i norsk oversettelse, som vi her gjør bruk av. *Ad gentes* foreligger i dansk utgave, og hva denne angår, siterer vi fra den danske teksten i vår egen norske oversettelse.

a) Når det til tross for *Nostra aetate* – "Deklarasjon om kirkens forhold til de ikke-kristne religioner" – kan sies at forholdet religion – kristendom ikke var noen hovedsak på konsilet, så skyldes det ikke at denne deklarasjonen er et meget kortfattet dokument på bare seks sider. Saken er at heller ikke dette dokumentet i utgangspunktet var ment å være et dekret om de ikke-kristne religionene i sin alminnelighet. Det var tenkt som en tekst om kirken og jødene, og – i utgangspunktet – som et kapittel i konsilets dekret om økumenikk. Av forskjellige årsaker ble perspektivet utvidet, men også i den endelige teksten går mesteparten av innholdet likevel på denne spesielle problemstillingen.

Det som sies om forholdet mellom kirken og jødene er interessant og viktig nok, og det utspant seg en livlig debatt mellom konsilfedrene på dette punktet. Vi skal imidlertid i vår sammenheng la denne siden ved saken ligge.

Det kan være grunn til å merke seg at en del biskoper hadde innvendinger da *Nostra aetates* tekst ble foreslått for konsilet. De mente den ville føre til svekkelse av forskjellen mellom katolisismen og alle andre religioner, og på den måten lede til likegyldighet og nedtoning av misjonsoppdraget. Den store majoriteten så det imidlertid annerledes, og teksten ble vedtatt. For øvrig ble Vatikanets "Sekretariat for ikke-kristne religioner" opprettet i mai 1964, altså allerede før konsilet var avsluttet, for å ivareta og sette ut i livet det som denne erklæringen ber om. (Abbott/Gallagher 1966:658-660).

Hva sier så *Nostra aetate* av interesse i vår sammenheng? Dokumentets grunnholdning til de ikke-kristne religionene kommer til uttrykk i den andre paragrafen, som siden er blitt godt kjent og hyppig sitert:

Den katolske kirke forkaster intet av det som er sant og hellig i disse religioner. Med oppriktig aktelse betrakter den disse handle- og levemåter, disse regler og læresetninger som nok i meget avviker fra det den selv fastholder og framlegger, men som allikevel ikke sjelden reflekterer en stråle av den Sannhet som opplyser alle mennesker. Men den forkynner også, og den skal bestandig forkynne Kristus, som er "veien, sannheten og livet" (Joh 14,6), i hvem menneskene finner det religiøse livs fylde, i hvem Gud har forlikt alle ting med seg. Kirken oppfordrer altså sine barn til med klokskap og kjærlighet å ta opp samtalen og samarbeidet med tilhengere av andre religioner, for både å vitne om den kristne tro og livsholdning, og erkjenne, tjene og fremme de åndelige, moralske, sosiale og kulturelle verdier som fins hos de andre. (Vatikankonsilet, 2, 1966A:11-12).

Her tales det altså ikke bare om tilhengere av andre religioner, men om religionene selv, uten at dokumentet går nærmere inn på hvordan det som her sies er å forstå. I en fotnote i den engelske tekstutgaven kommenteres det imidlertid for utgiverens regning at dette avsnittet innholdsmessig i og for seg ikke representerer noe nytt i Den romersk-katolske kirke. Det som sies er ikke annet enn det tidlige kirkefedre som Justin Martyr ville uttrykke med talen om *logos spermaticos*. Opp gjennom århundrene inntok imidlertid misjonærene ofte den holdningen at ikke-kristne religioner simpelthen var et Satans verk, og at misjonærenes oppgave besto i å omvende mennesker "fra løgn til kunnskap om sannheten". Derfor, sier kommentaren, markerer deklarasjonen "en autoritativ endring i tilnæringsmåte". Nå, for første gang, anerkjennes religionene som "enheter som Kirken kan og må komme i dialog med". (Abbott/Gallagher 1966:662).

Konsilet fører altså kirkens gamle lære videre samtidig som det representerer en ny tilnæringsmåte. For å få større innsikt i tankegangen må vi gå videre til de to dokumentene om henholdsvis kirken og misjonen.

b) Den dogmatiske konstitusjonen om kirken – *Lumen gentium* – er et av konsilets store og tunge aktstykker på over 80 sider. Ovenfor har vi

sett at middelalderens *extra ecclesiam nulla salus* slo kristne av andre kirkesamfunn i hardtkorn med tilhengere av andre religioner, og at dette var en av de tingene som nødvendiggjorde presiserende modifikasjoner i religionsteologien allerede før Det annet vatikankonsil. En slik modifikasjon kom, som vi så, med den inkluderende kirkeforståelsen brevet av 1949 la opp til. På en eller annen måte ble "fromme hedninger" ansett allerede å tilhøre kirken.

På denne bakgrunnen er det viktig å merke seg både at spørsmålet om de ikke-kristne religioner behandles nettopp i konstitusjonen om *kirken*, og på hvilken plass i konstitusjonen det kommer inn. Saken tas opp i kapitlet "Guds folk", og den innholdsmessige progresjonen dette kapitlet har, er åpenbart vel gjennomtenkt og betydningsfull. Først (paragraf 14) vender en oppmerksomheten "mot de katolske kristne". Her understrekes det innledningsvis – bemerkelsesverdig nok – at kirken, "i den skikkelse den vandrer i her på jorden", er nødvendig til frelse. Der- nest (paragraf 15) taler konsilet om mennesker som "bærer hedersnavnet kristne, dog uten å bekjenne seg til den uavkortede tro eller uten å bevare fellesskapet med Peters etterfølger", dvs. kristne som tilhører andre kirkesamfunn.

Så (i paragraf 16) omtales "endelig ... alle de som ennå ikke har mottatt evangeliet". Disse sies i sammenhengen å være jøder, muslimer og "de andre som gjennom skygger og bilder søker den ukjente Gud". Alle disse tre gruppene er på forskjellige premisser "rettet mot Guds folk", fordi Gud selv gir liv og ånde og alt til alle, og vil at alle mennesker skal bli frelst. Dermed kan konstitusjonen uttrykke følgende om de ikke-kristne – bl.a. under henvisning til kuriens brev til erkebiskopen i Boston, som vi har omtalt ovenfor:

... de som uforskyldt er uten kunnskap om Kristi evangelium og hans Kirke, men som ikke dessto mindre søker Gud av et oppriktig hjerte – og under nådens impulser prøver å gjennomføre Hans vilje slik de erkjenner den ved sin samvittighet – kan nå fram til den evige frelse. Og det guddommelige Forsyn vil ikke nekte den nødvendige hjelp til frelse til dem som ikke har hatt mulighet for å nå fram til en bevisst gudserkjennelse, men som, for visst ikke uten Guds nåde, strever for å leve rett. Alt det gode og sanne

som finnes hos disse blir av Kirken betraktet som tilløp til evangeliet og en gave fra Ham som opplyser ethvert menneske for at det til slutt skal eie livet. (Vatikankonsilet, 2, 1965:37).

Her anvender altså konsilet Pius IX's tanke om "uomgjengelig uvitenhet" og sier kort, men utvetydig, at den refleks av "Sannheten" som religionene ifølge *Nostra aetate* inneholder, den er tilstrekkelig til menneskers frelse. Forutsetningen er bare at mennesker, hjulpet av Guds nåde, gjør det de kan for å følge Guds vilje så langt som den er kjent for dem.

I framstillinger av Vatikankonsilets syn på forholdet religion – kristendom nøyer en seg ofte med de kjente avsnittene vi her har gjengitt fra *Nostra aetate* og *Lumen gentium*. Følgelig gis det lett inntrykk av en religionsteologi som er nesten naivt optimistisk, som om det ikke er annet i religionenes verden enn godhet og sannhet og stråler av lys. Men saken er ikke så enkel i konsilets tekster. Det sitatet vi nettopp gjenga, følges umiddelbart av et avsnitt som også uttrykker andre perspektiver på menneskets religiøse liv:

Men ofte er menneskene blitt forført av den Onde, deres tanker endte i tomhet, og de byttet Guds sannhet bort mot løgn og tjente skapningen mer enn Skaperen (jvf. Rom. 1,21 & 25). Andre ganger utsettes de for den ytterste fortvilelse fordi de lever og dør i denne verden uten Gud. (Vatikankonsilet, 2, 1965:37).

Her tales det altså både om den Onde, om løgn, om fortvilelse og håpløshet i forbindelse med religionene. Derfor ender også paragraf 16, og hele kapitlet "Guds folk", med klar oppfordring til misjon:

Av den grunn, til Guds ære og alle disse menneskers frelse, minnes Kirken Herrens bud om "å preke evangeliet for all skapningen" (jvf. Mk. 16,16), og den sørger for å yde misjonen våken bistand. ...

Den føler seg tilskyndet av Den Hellige Ånd til å virke for at den Guds plan som har gjort Kristus til opphav for hele verdens frelse, skal bli virkeliggjort og fullbyrdet. (Vatikankonsilet, 2, 1965:37-38).

Ved misjonens forkynnelse av evangeliet foregår det dermed så å si en dobbel prosess. Dels frigjøres mennesker "fra villfarelsens treldom", dels blir alt det gode som finnes i de forskjellige folkenes egne kulturer og religiøse tradisjoner ikke bare reddet fra ødeleggelse. Det "læges, opphøyes og fullendes til Guds ære, djevelens skam og menneskets salighet". Dette er tanker som så gjentas og, til en viss grad, utdypes i dekretet om kirkens misjonsvirksomhet.

c) Også *Ad gentes* preges av spenningen mellom kirkens nødvendighet til frelse på den ene siden, og tanken om frelse i og gjennom religionene på den andre. Dette kommer skarpt til uttrykk i den paragrafen som angir begrunnelsen for kirkens misjon. Det henvises til Guds universelle frelsesvilje og den ene mellommannen mellom Gud og mennesker, Jesus Kristus, slik dette er uttrykt i 1 Tim 2,4-5. Dernest sies det utvetydig:

Så er det altså nødvendig at alle omvender seg til ham som kan erkjennes gjennom Kirkens forkynnelse, og at de gjennom dåpen innlemmes i hans legeme, Kirken.

Av den grunn – sluttes det videre, med et sitat fra kirkekonstitusjonen (*Lumen gentium*):

... kan ikke de mennesker frelses som vet, at den katolske kirke er grunnlagt av Gud ved Jesus Kristus som en nødvendighet til frelse, men som allikevel ikke trer inn i den eller vil forbli i den.

Derfor er det for Kirken både nødvendig og "en hellig rett" å forkynne evangeliet. (Vatikankonsilet, 2, 1966B:24-25).

I samme åndedrettet som kirkens og misjonens nødvendighet framheves, sies det imidlertid også noe mer:

Gud kan – ad veier som bare er kjent for ham – føre mennesker som uten egen skyld er uvitende om evangeliet, til troen, uten hvilken det er umulig å eie hans velbehag. (Vatikankonsilet, 2, 1966B:25).

På den ene siden må altså alle innlemmes i kirken, grunnlagt som en nødvendighet til menneskers frelse. Av dette følger også misjonens nødvendighet. På den andre siden er ikke Gud bundet av denne nødvendigheten. Han kan føre mennesker til frelsende tro også ad andre veier, så sant mennesket selv er uten skyld i sin uvitenhet om evangeliet. Vi kjenner tydelig igjen tankegangen fra brevet av 1949.

Hva det praktiske misjonsarbeidet angår, gir *Ad gentes* videre råd som er preget av typisk katolsk religionsteologi. Det er viktig at misjonærene er fortrolige med de ulike samfunns nasjonale og religiøse skikker, og med glede og ærbødighet avdekker "de Ordets såkorn som ligger skjult i dem". En skal gjennom oppriktig og tålmodig dialog lære hvilke rikdommer Gud har fordelt blant folkeslagene. (Vatikankonsilet, 2, 1966B:30).

Når de skjulte skatter i religionene på denne måten skal avdekkes, så presiseres hensikten klart og tydelig: En skal bestrebe seg på å la evangeliet kaste lys over disse rikdommene "for å befri dem og bringe dem under Guds, Frelserens herredømme". Eller, som det heter med delvis referanse til *Lumen gentium* 17, som vi ovenfor har sitert:

Ved forkynnelseens ord og sakramentene, hvis midte og høydepunkt er den hellige nattverd, blir Kristus, frelsens opphav, nærværende. Og alt av nåde og sannhet som har eksistert blant folkene, som en slags skjult tilstedeværelse av Gud, befries herved for det ondes smitte og bringes tilbake til sitt opphav, Kristus ... Det gode som har vært tilstede som en kime i menneskers sinn og hjerter eller i folkeslagenes forskjellige riter og kulturer, blir derfor ikke bare bevart. Det blir også lagt,

hevet opp over seg selv og fullendt til Guds forherligelse, til Satans skam og til menneskers salighet. (Vatikankonsilet, 2, 1966B:27).

I disse avsnittene er Oldkirkens tanke om det universelle *logos spermatikos*, det utsådde gudsordet, umiskjennelig. Likeledes ser vi hvordan den gamle, grunnleggende katolske læren om nåden som ikke ødelegger naturen men fullender den (*gratia non tollit sed perfecit naturam*), kommer til anvendelse på forholdet religion – kristendom og på kirkens praktiske misjonsvirksomhet. I så måte er der klar og dyp sammenheng mellom fundamentale trekk i den katolske kirkes tradisjonelle troslære og konsilets aktuelle religions- og misjonsteologi.

### *Oppsummerende konklusjon*

Oppsummerende kan vi da si om Det annet vatikankonsil, slik vi også sa det innledningsvis til dette kapitlet, at det dels fører de tradisjonelle elementene i kirkens religionsteologiske tankegods videre, dels representerer en ny tilnæringsmåte. Den store spenningen, for ikke å si motsetningen, synes å ligge i konsilets forsøk på å samkjøre den gamle tesen *extra ecclesiam nulla salus* med en uttrykkelig uttalt lære om Guds frelsende gjerning også i religionene. Det er fra vårt ståsted ikke lett å se hvordan konsilet kommer til rette med læren om kirkens nødvendighet, når religionene samtidig er en mulighet. Løsningen synes å være at frelsens mulighet i religionene bare eksisterer for mennesker som er "uomgjengelig uvitende" om evangeliet. Det fins katolske røster, som vi skal se nedenfor, som hevder at konsilet med dette inngikk et umulig kompromiss og stoppet på halvveien.

For å skjønne litt mer av den katolske talen om Guds frelse i og gjennom kirken og hans frelse i og gjennom religionene, skal vi se nærmere på den teologen som framfor noen andre preget Det annet vatikankonsil på dette punktet.



### 5.3 Karl Rahner og den "anonyme" kristenhet

Det er sagt om den kjente tyske teologi-professoren Karl Rahner, at dersom Det annet vaticankonsil kan betraktes som et vannskille i kirkens holdning til andre religioner, så er han den nye teologiens "hovedarkitekt". Karl Rahner ikke bare forberedte veien for konsilets religionsteologi, han bidro indirekte til mye av dens innhold. (Knitter 1985:125).

Dette er sagt særlig med tanke på to essays av Rahner som ble publisert på begynnelsen av 60-tallet, like før konsilet ble sammenkalt i 1962: "History of the world and salvation history", og "Christianity and the Non-Christian religions". (Vi bruker her begge artiklene i deres engelskspråklige oversettelse.) Det er i denne sammenheng Rahner utvikler sine velkjente og kontroversielle tanker om religionene som "den anonyme kristenhet".

a) Det fundamentale utgangspunktet og orienteringspunktet i Rahners historieforståelse er kirkens tro på Guds universelle frelsesvilje. På grunn av denne, sier han, rekker frelsens tilbud og frelsens mulighet like langt som menneskets frihet. Den når til alle mennesker til alle tider og overalt i historien. Sett fra den kristne tros ståsted er nemlig ikke verdens og menneskehetens historie bare alminnelig, så å si verdslig historie. Verden er blitt til ved og for Kristus, det evige Logos. Derfor må verdenshistorien også tolkes "på Kristosentrisk vis". Siden verden ble skapt i den hensikt å ta imot "Guds Ord kommet i kjød", så har den like fra begynnelsen av eksistert med en innebygd forskjell mellom natur og nåde og således mellom frelses-historie og profan-historie. (Rahner 1966/1983: 103,114).

Dette innebærer at begrepet frelseshistorie for Rahner er tvetydig. Dels betyr det hva han nærmere presiserer som "den alminnelige frelseshistorie" – det er verdenshistorien i sin alminnelighet for så vidt som den bærer i seg nåde og frelse. Dels betyr det "den spesielle frelseshistorie" – det er den historien som er bevitnet for oss i Bibelen. Det som gjør sistnevnte til "den virkelige, offisielle og uttrykkelige frelseshistorie", er at Gud her ved sitt ord har tolket den profane historien. Derved har han "distingvert" det frelsende i historien på et vis som han ikke har gjort noe annet sted. Denne "offisielle og spesielle frelseshistorien" er med andre

ord ikke kvalitativt annerledes enn historien for øvrig. Tvert imot manifesterer den bibelske historien den innerste og egentlige karakteren i all historie. (Rahner 1966/1983:106-110).

Poenget for Rahner i denne sammenhengen er altså at det også bortsett fra den spesielle frelseshistorien som Bibelen beretter, fins "en alminnelig frelses- og åpenbaringshistorie" som eksisterer i og med den profane verdenshistorien. Denne "alminnelige" frelseshistorien vil la seg merke konkret overalt i menneskenes historie. Den vil influere de konkrete former for religion og for menneskets selvforståelse, og vil overalt sette sitt preg på filosofi og moral. For så vidt, sier Rahner, må GT snarere sees som en modell for førkristen religion, enn som "en i alle deler unik og enestående størrelse". I Kristus og i kirken når imidlertid Guds frelsende historie "sin klareste og absolutt varige distinksjon fra profanhistorien ... og blir den alminnelige frelseshistoriens selvrealisering". Denne "distinkte" frelseshistorien som presenteres i Kristus og i kirken, er da naturlig nok ment for alle. Derfor har den også til hensikt "å samle i seg hele den alminnelige frelses- og åpenbaringshistorien og representere denne ... i og gjennom seg selv". (Rahner 1966/1983:104-109).

Hermed har Rahner presentert en teologisk historieforståelse som har vesentlige implikasjoner for hans syn på forholdet mellom religion og kristendom.

b) Ifølge Karl Rahner er verdens religiøse mangfoldighet et større problem for kristendommen enn for noen av de andre religionene. Ingen annen hevder nemlig så sterkt at den er den eneste sanne åpenbaring av den ene, levende Gud. Katolsk teologi for sin del har ikke hittil hatt tilstrekkelig interesse for disse spørsmålsstillingene. Derfor, medgir Rahner åpent, kan heller ikke det han selv framfører, uten videre presenteres som alminnelig antatte tanker i kirkens teologi. Når denne problematikken i dag er blitt aktuell for teologien på en ny måte, har det sammenheng med verdensutviklingen i sin alminnelighet. Den har gjort problemet kristendom – religion til en påtrengende og ufrakommelig utfordring for enhver kristen. (Rahner 1966/1983:116-117).

Rahner formulerer så sin religionsteologi omkring fire grunnleggende teser som vi her gjengir i litt forkortet form:

*Tese 1:* Kristendommen forstår seg selv som den absolutte religion – ment for alle mennesker. Den kan ikke anerkjenne noen annen religion ved sin side med samme rett.

Denne selvforståelsen har sin grunn i Guds ords egen tolkning av det forholdet til mennesket som Gud har etablert i Kristus. Kristendommen hviler helt og holdent på inkarnasjonens faktum. På grunnlag av Kristi død og oppstandelse er verden forsonet med Gud. Det vi nå kaller kirken, er Kristi fortsatte historiske nærvær i verden og dermed "den religionen som knytter mennesker til Gud". Kristendommen er med andre ord bestemt til å bli "den absolutte og derfor den eneste religionen for alle mennesker". (Rahner 1966/1983:118-120).

*Tese 2:* Intil det øyeblikket kommer da evangeliet når inn i et menneskes historiske situasjon, har en ikke-kristen religion ikke bare elementer av en naturlig gudskunnskap i seg. Den inneholder også overnaturlige elementer som kommer av den nåde mennesker skjenkes ufortjent for Kristi skyld.

Dette gjelder altså for mennesker som tilhører andre religioner til det øyeblikk da kristendommen kommer inn som "en historisk reell faktor" i deres liv. Rahner sier selv at det trengs en utførlig forklaring for å skjønne hva dette innebærer. Først bør imidlertid en protestant legge merke til begrepsparet naturlig-overnaturlig. Det er typisk katolsk teologisk terminologi, knyttet til kirkens nådelære som vi omtalte i forrige kapittel. Begrepet "overnaturlig" er lett misforståelig om vi ikke ser det i den konteksten.

At religionene inneholder "overnaturlige, nåde-fylte elementer" betyr ikke, sier Rahner, at deres villfarelser skal gjøres harmløse. Det betyr bare at vi må gjøre fullt alvor av Guds universelle og alvorlig mente frelsesvilje også i vår "etter-paradisiske tid". Guds universelle frelsesvilje er virkeliggjort for mennesker i Kristus, og frelsen i ham er derfor ment for alle, for mennesker før Kristus så vel som for mennesker etter ham. Dersom det da ikke fins frelse uten ved ham, og dersom denne frelsen er ment for alle, så kan disse to trosutsagnene bare forenes dersom ethvert

menneske i hele historiens løp er "reelt og sant tilgjengelig for en guddommelig og overnaturlig nåde som tilbyr indre enhet med Gud". (Rahner 1966/1983:121-123).

"Natur" og "nåde" kan med andre ord ikke forstås som to faser i den enkeltes liv som følger etter hverandre, som om naturen skulle tilsvare den førkristne fasen og nåden den kristne. Heller ikke er det mulig å tro at Guds universelle tilbud om "overnaturlig, guddommelig nåde" skulle være uten virkekraft på grunn av det enkelte menneskets personlige skyld. Vi kan ikke ha så pessimistiske tanker om mennesket, sier Rahner. Framfor alt gjelder det imidlertid å tenke "optimistisk om Gud". Når Kristus er kommet til verden på tross av vår skyld, så har ikke vi lov til å tro at verdens skjebne fortsetter som før på grunn av den, som om Kristus ikke skulle ha kommet. I Kristus har Gud ikke bare gitt verden "*muligheten* til frelse", men frelsen selv.

Av denne grunn er altså Guds nåde virksom også utenfor kirken. Når et menneske foretar moralske valg i livet, så er det mer enn "naturlig moralitet", som teologene gjerne har kalt det. Slike valg skjer under innflytelse av Guds overnaturlige nåde for Kristi skyld, og denne nåden kan mottas på tross av menneskets synd og adskillelse fra Gud, uansett i hvilken religiøs kontekst et menneske måtte befinne seg. Dermed kan med andre ord den religionen et menneske tilhører, ansees som et positivt middel for å oppnå et rett gudsforhold og således for å oppnå frelse, et middel som er "positivt inkludert i Guds frelsesplan".

Konkluderende til sin andre tese sier da Rahner at mennesket overalt og til alle tider må ha mulighet til delaktighet i Guds frelsende gjerninger. Hvis ikke er talen om Guds universelle frelsesvilje simpelthen umulig. Og er det først slik, så er det "ganske utenkelig" at mennesket skulle kunne oppnå denne delaktigheten uten gjennom den religiøse konteksten hvor det lever sitt liv. (Rahner 1966/1983:123-128). Av dette følger Rahners berømte tredje tese:

*Tese 3:* Dersom den andre tesen er korrekt, så konfronterer ikke kristendommen det mennesket som tilhører en utenomkristen religion, ganske enkelt som en ikke-kristen, men som et menneske som, på et eller annet vis, allerede kan og må betraktes som en anonym kristen.

En anonym kristen – hva mener Rahner med det? Ettersom "hedningen", ifølge den forrige tesen, allerede har erfart Guds nåde i sin ikke-kristne situasjon, så er vedkommende allerede "gitt åpenbaring i sann mening" før det lyder noen som helst misjonsforkynnelse utenfra. Det forholder seg derfor ikke slik at forkynnelsen av evangeliet skaper kristne av Guds- og Kristus-forlatte mennesker. Det den gjør, er å skape visshet hos mennesker om delaktighet i noe en ikke har kjent til. Misjonsforkynnelsen gjør med andre ord "en anonym kristen" til et menneske som er seg bevisst sin kristenstand. Denne utviklingen fra anonym til bevisst kristen status – den anonyme kristnes "selvrealisering" – er villet av Gud. Den er villet av Gud bl.a. av den grunn at det mennesket som kommer til bevisst kristen tro, har større sjanse til en gang å nå fram til frelsen i full, eskatologisk mening enn en anonym kristen. Derfor skal en ikke på noen måte trekke den konsekvensen av dette, sier Rahner, at misjonens evangelieforkynnelse i religionenes verden skulle være overflødig.

*Tese 4:* Så lenge den religiøse pluralismen varer, kan en kristen oppfatte de andre religionene som en anonym form for kristendom, en verden som skal bringes til eksplisitt bevissthet om det den allerede er i besittelse av som en guddommelig, nådens gave, mottatt ureflektert og implisitt.

Kirken er med andre ord å oppfatte som den historiske realiseringen av, eller det historiske uttrykket for, noe som allerede er tilstede som en skjult virkelighet også utenfor kirken. Den er historisk uttrykk for den endelige og fulle virkeliggjørelsen av det menneskeheten som sådan er på vei mot. Derfor er også den motstanden kirken til tider erfarer – og som den vil erfare stadig mer av etterhvert som historien skrider fram – bare å forstå som motstand fra dem som ennå ikke har anerkjent hva de like fullt allerede er: anonyme kristne.

Men også kirken er underveis. Den er ikke i sin historiske framtreddelsesform noe fullkomment uttrykk for menneskehetens mål. Den er selv på vei mot fullendelsen. Derfor kan Rahner mot slutten av sitt essay oppsummerende si at kirken ikke er samfunnet av dem som besitter Guds nåde i motsetning til dem som mangler den, men samfunnet av dem som uttrykkelig kan bekjenne hva de selv og de andre har håp om å bli. (Rahner 1966/1983:133-134).

### Oppsummerende konklusjon

Med dette har Karl Rahner skissert en religionsteologi som ser både de ikke-kristne religionene og kristendommen helt og holdent innen rammen av Guds frelseshistorie med verden. Like visst som kristendommen, og dermed kirken, forblir "den absolutte religionen" som er bestemt for alle og som derfor ikke kan anerkjenne noen annen religion ved sin side "med samme rett", like visst er Guds åpenbaring og nåde tilgjengelig i og gjennom de øvrige religionene, om enn på et foreløpig vis. Noe annet ville stride mot læren om Guds universelle frelsesvilje. Dermed må religionene betraktes som en anonym form for kristendom. Deres tilhengere må ansees som anonyme kristne, bestemt i sin tur til – ved misjonens evangelieforkynnelse – å vinne bevissthet om denne status og bli troende lemmer i kirken. Om ikke Det annet vatikankonsil i alle deler ville skrive under på Rahners teologiske tilretteleggelse, gir likevel hans historieforståelse og religionsteologiske teser innsikt i grunnleggende momenter i konsilets egen teologi. I årene som er gått er for øvrig Rahners konsepsjon blitt akseptert i vide kretser blant romersk-katolske teologer.

## 5.4 Trekk i utviklingen etter Karl Rahner

Om Rahners religionsteologi er akseptert i vide kretser blant katolske teologer, betyr det likevel ikke at den har vært ukontroversiell. Representanter for en mer konservativ og tradisjonell tenkning har reservasjoner på linje med de reaksjonene adskillige biskoper gav uttrykk for under Vatikankonsilets behandling av *Nostra aetate*, og som vi refererte til i kap. 5.2. Vi skal imidlertid i dette kapitlet avslutte vår gjennomgang av romersk-katolsk religionsteologi med noen få ord om de som mener at selv ikke Rahner går langt nok i et virkelig møte med ikke-kristen religionen i vår tid.

En av den post-konsiliære katolisismens mest omstridte teologer, den tyske professoren Hans Küng, mener Rahners tale om buddhister, hinduer og tilhengere av ikke-kristne religioner i sin alminnelighet som anonyme kristne, når alt kommer til alt, ikke er annet enn en bearbejdet og moderne utgave av det gamle *extra ecclesiam nulla salus* – utenfor kirken

ingen frelse. Tanken er simpelthen formastelig og støtende overfor disse menneskene, sier Küng. Det er åndelig vold mot deres egen identitet, så å si, å ta dem til fange på kirkens vegne som anonyme tilhengere, slik Rahner gjør. Har disse menneskene noe ønske om det? Hele Rahners grunnleggende tanke om at kirken – på et eller annet vis – er nødvendig til frelse, må oppgis. Religionene må, sier Küng, forstås i et perspektiv som har Gud i sentrum, ikke kirken. Gud er nemlig virksom i de ikke-kristne religionene både før og uavhengig av sin kirke. Han har imidlertid gitt verden et avgjørende kriterium til gjenkjennelse av hans gjerning i religionenes verden – Kristus. Religionene skal alle måles med Kristus som norm.

Andre slår følge med Küng og gir en direkte misjonsteologisk anvendelse av hans tanker. Målet for kristen misjon i religionenes verden blir dermed ikke, iallfall ikke i første rekke, å øke tallet på kirkens medlemmer. Hensikten er snarere å samarbeide med mennesker av god vilje som en mener allerede fremmer Guds rike i sine forskjellige religiøse sammenhenger. Ved kirkens misjon skal en således bidra til at buddhisten kan bli en bedre buddhist, hinduen en bedre hindu, muslimen en bedre muslim osv. Også for teologene i denne kategorien forblir likevel Kristus på et eller annet vis den endelige normen, målestokken framfor alle andre, når det gjelder å forstå hva som er godt i religionene og hva som ikke er det, hva i dem som fremmer Guds rike i verden og hva som ikke gjør det. (Knitter 1985:130-135).

Fordi en altså likevel blir stående ved Kristus som endelig og avgjørende kriterium, har enkelte i de senere år hevdet at heller ikke disse teologene går så langt som kirken er nødt til i sin religionsteologi i vår tid. Amerikaneren Paul F. Knitter vil trekke, i det minste slik han selv ser det, de fulle og nødvendige konsekvenser av den innsikten moderne filosofi og religionsvitenskap har gitt. Resultatet blir radikalt, både for religions- og misjonsteologien.

Kirken kan simpelthen ikke lenger opprettholde sin gamle tro på at Jesus er enestående. Selve idéen om Kristus som endegyldig, avgjørende kriterium må oppgis. Følgelig bærer tittelen på den boka til Knitter som vi her benytter, et megetsigende spørsmålstegn: *No Other Name?* Kirken kan nemlig ikke lenger se bort fra den muligheten at Gud har åpenbart seg i andre religiøse sammenhenger på liknende vis, og gitt mennesker

der et tilsvarende møte med sannheten som det kristne erfarer i møtet med Jesus. Vår tids kunnskapsteori og filosofi har på grunnleggende vis problematisert den gamle kristne sannhetsforståelsen, hvor den unike og uforanderlige Kristus var sannheten selv. Det er ikke lenger mulig å tro at sannheten kan "stå alene", at den kan være "komplett uforanderlig". Sannheten er tvert imot under kontinuerlig avdekking for oss, og den er relatert til menneskehetens religiøse innsikt i sin totalitet. Derfor er ikke sannheten noe som kan finnes ett sted én gang for alle. Den må stadig søkes og finnes på ny, og den må finnes langs "den fryktinggytende og fascinerende veien – *sammen med andre religioner* – inn i den guddommelige sannhetens utgrunnelige fylde". Religionene utfyller altså hverandre mer enn de motsier hverandre. Derfor må også religionsteologien streve i retning av et enhetsøkende religiøst mangfold – "a unitive pluralism of religions". (Knitter 1985:219-220).

Ifølge Knitter må en slik religionsteologi nødvendigvis føre til en grundig "overhaling" av kirkens tradisjonelle misjonsvirksomhet. Misjon er å fremme Guds rike. Og Guds rike er "Guds åpenbarende og frelsende nærvær i verden", noe som strekker seg langt videre enn den kristne kirke og dens misjon. Det skjer også ved andre midler. For å fatte Guds hensikt og nærvær i verden og fremme hans rike er det derfor viktig at en kristen på den ene siden selv vitner om Kristus, og på den andre siden mottar vitnesbyrd av mennesker av annen tro. Gjennom dette "gjensidige vitnesbyrdet, denne gjensidige veksten", går arbeidet med å realisere Guds rike framover. Derfor kan også Knitter si at kirkens misjon oppnår sitt mål når forkynnelsen av evangeliet for alle mennesker gjør den kristne til en bedre kristen og buddhisten til en bedre buddhist. På denne måten må kristendommen og dens misjon i dag befris fra sitt gamle "latinske fangenskap". (Knitter 1985:222-223).

### *Oppsummerende konklusjon*

Vi lar vår gjennomgang av hovedlinjene i romersk-katolsk religionsteologi ende med Paul F. Knitter. Han representerer på sett og vis et ytterpunkt i utviklingen etter Karl Rahner og Det annet vatikankonsil, selv om han på langt nær er alene med en slik teologi. Selv vil han mene at han



til syvende og sist ikke gjør annet enn å trekke de fulle konsekvensene av grunnleggende forutsetninger som romersk-katolsk religionsteologi stadig har bygd på. Det kan der saktens være et moment av sannhet i. Vi skal imidlertid se i et senere kapittel at katolikken Knitter i sine konklusjoner har følge langt på vei også av en del protestantiske teologer i dag. Det kan tyde på at det likevel er moderne, filosofiske forutsetninger mer enn katolsk arv som styrer tankene.

## 6 Religion – dialog – misjon: Stephen Neill og Kenneth Cragg

### 6.1 Religionsteologi som økumenisk hovedanliggende

Om ikke forholdet mellom religion og kristendom i og for seg var noe hovedtema på Det annet vatikankonsil, skulle religionsteologi snart vise seg å bli et av de sentrale anliggender innen de fleste kirkesamfunn i årene som fulgte. Dette gjaldt ikke minst innenfor den økumeniske bevegelse, anført av Kirkenes Verdensråd (KV). En rekke forhold bidro til at spørsmålet om den kristne kirkes forhold til mennesker av annen tro fra slutten av 1960-tallet ble fokusert spesielt i misjonstenkningen og misjonsdebatten.

Selvsagt var det ikke noe nytt når en nå i internasjonal og økumenisk misjonssammenheng kom til å drøfte denne problematikken. Den var kjent fra Det internasjonale misjonsråds (IMRs) dager. I den voluminøse rapporten fra Jerusalem-konferansen 1928 er hele det første bindet viet temaet "The Christian life and message in relation to Non-Christian systems". Likevel var det først IMRs neste konferanse i Tambaram, Madras 1938 som særlig ble kjent for sin beskjefteigelse med forholdet kristendom – religion. Den kjente hollandske misjonæren og professoren Hendrik Kraemer hadde på oppdrag skrevet boka *The Christian message in a Non-Christian world* som forberedelse til møtet. Det var et religions-teologisk pionérarbeid som skulle komme til å bli studert i vide kretser. I første omgang la boka premissene for en meget livlig debatt på selve konferansen. Kraemer og hans meningsfeller i den barthianske tradisjonen understreket sterkt diskontinuiteten mellom kristendommen og religionene. Andre poengterte like energisk kontinuiteten, deriblant Karl Ludvig

Reichelt fra Norge/Kina. De religionsteologiske motpolene vi har omtalt i tidligere kapitler, kom tydelig til uttrykk i IMRs sammenheng.

Den andre verdenskrig avbrøt debatten, og i de første årene etter fredsslutningen beskjeftiget kirkene seg med andre og mer påtrengende oppgaver. Ved KVs verdensmisjonsmøte i Mexico City 1963, etter IMRs integrasjon i KV i 1961, var imidlertid temaet for fullt tilbake på den økumeniske dagsorden med formuleringen: "Kristnes vitnesbyrd overfor mennesker av annen tro". Nå er det ikke vår oppgave her å tegne den videre religionsteologiske utviklingen innen den økumeniske bevegelse. Den skulle etterhvert bli ganske kompleks og spenningsfylt. Arven fra Karl Barth ble i noe modifisert utgave ført videre gjennom nye og mer nyanserte bøker av Hendrik Kraemer og andre, mens Ernst Troeltschs konsepsjon fikk sin moderne tillempning og aktualisering på den motsatte fløyen. (Vi har tidligere notert at en av hans sentrale bøker fra 1902 ble utgitt på ny i 1969.) I tillegg kom nye perspektiver som ytterligere kompliserte det religionsteologiske bildet, for eksempel fra den såkalte "seku-lærteologien".

Det er imidlertid ett moment i utviklingen som fortjener nærmere omtale fordi det kanskje mer enn noe annet bidro til at den religionsteologiske debatten de siste par tiårene utkrystalliserte seg nettopp i misjons-teologisk sammenheng. Med KVs mye omtalte generalforsamling i Uppsala 1968 kom *dialogspørsmålet* for alvor i fokus. Organisasjonen utviklet et omfattende program for dialog med tilhengere av andre religioner og ansatte en egen stab til å arbeide med denne problematikken. I utgangspunktet var det langt på vei allmenn oppslutning i kirkene om å understreke behovet for samtale mellom kristne og mennesker av annen tro. Det varte likevel ikke lenge før en rekke kontroversielle spørsmål kom til syne i dialogprogrammets kjølvann. Hva skulle egentlig religionsdialogen tjene til? Hva slags forståelse av forholdet religion – kristendom skulle danne basis for dialogen fra de kristne deltagernes side? Hvordan skulle en forholde seg til de andres religiøse seremonier? Hvordan skulle en tenke om trekant-forholdet dialog – vitnesbyrd – misjon?

Allerede tidlig i 1971 måtte rådets sentralkomité ta en grundig debatt om disse tingene. Den avdekket til dels dyptgående motsetninger i syn, ikke minst når det gjaldt det grunnleggende forholdet kristendom – reli-

gion. Dette kom til å prege den videre økumeniske og misjonsteologiske debatten på hele 1970-tallet. Uten å ha kommet til enighet etter mange og lange runder, var KV allikevel i 1979 rede til å formulere og anbefale noen retningslinjer for den fortsatte dialogen med mennesker "of living faiths and ideologies". I vår sammenheng er det av interesse å notere seg følgende to avsnitt:

En av dialogens funksjoner er å la deltagerne få beskrive sin tro og vitne om den ut fra sin egen selvforståelse. ... Dialogpartnere må erkjenne at enhver religion eller ideologi som gjør krav på universalitet, ikke bare har en forståelse av seg selv, men også – som del av denne selvforståelsen – sin egen tolkning av andre religioner og ideologier. Dialogen gir mulighet til gjensidig å spørre hverandre ut om den forståelsen en har av seg selv og av andre. Det er ut fra en slik gjensidig villighet til å lytte og lære at betydningsfull dialog vokser fram.

.....

Samarbeid i felles prosjekter og aktiviteter og besøk i hjem og ved religiøse fester vil måtte reise det meget vanskelige, men viktige spørsmålet om en dypere gjensidighet i felles bønn, tilbedelse eller meditasjon. Dette er en av de sider ved dialog som er mest kontroversiell og som har størst behov for fortsatt studium. Hva enten en nå går inn i slik aktivitet eller ikke, vil dialogpartnere ønske å se problemene åpent i øynene, være sensitive overfor hverandres integritet og fullt ut erkjenne forutsetningene for og implikasjonene i det en gjør – eller lar være å gjøre. (Kirkenes Verdensråd 1979:17-18,21).

Vi skal ikke her nærmere dokumentere dialog- og misjonsdebatten i den økumeniske bevegelse. Derimot skal vi spørre om det er mulig å høre røster som på noen måte kan sies å være representative for en protestantisk religionsteologisk hovedtrend i denne perioden. Det er åpenbart ikke enkelt. Litteraturen er enorm og røstene mange. Om vi holder oss til den økumeniske og misjonsteologiske konteksten og skal driste oss til å

identifisere noen sentrale personer som satte avgjørende spor, bør vi trolig dra fra det europeiske kontinent til de britiske øyer. Kjente og kunnskapsrike kirke- og misjonsledere som for eksempel J.V.Taylor, L.Newbiggin, S.Neill og K.Cragg gav religionsteologiske bidrag som søkte å forene en sentral kristen overbevisning med redelig åpenhet overfor religiøse mennesker av annen tro. Trolig vil vi i denne gruppen, uten at dens representanter er enige i ett og alt, komme nærmest det vi kunne kalle en protestantisk, økumenisk hovedtrend i religionsteologien.

I det følgende konsentrerer vi oss om anglikanerne Stephen Neill og Kenneth Cragg, begge med lang erfaring som misjonærer i møte med andre religioner – Neill i India, Cragg i Midtøsten, begge med sentrale akademiske og kirkelige posisjoner som professorer og biskoper. Neills viktigste religionsteologiske arbeid – *Christian faith and other faiths : the Christian dialogue with other religions* – kom allerede i 1961, men ble utgitt i ny, revidert og oppdatert utgave i 1970. Cragg, en fremragende islam-kjenner, har arbeidet spesielt med kristendommens forhold til denne religionen. Samtidig har han gitt bidrag av mer generell religionsteologisk art, som boka *The Christian and other religion : the measure of Christ* fra 1977.

## 6.2 Religionskunnskap og religionsdialog

Stephen Neill og Kenneth Cragg er begge eksponenter for en nyorientering i religionsteologien som allerede Hendrik Kraemer la opp til med boka i 1938, og som er forsterket siden den gangen parallelt med den raskt voksende kunnskapen om de ikke-kristne religioner. Fra tidligere tiders teologiske interesse for *religion* – i entall – har det vokst fram en stadig klarere forståelse for nødvendigheten av å se kristendommen i relasjon til *religionene*. Religionsteologien kan altså ikke være fornøyd med å forholde seg til den abstraherende samlebetegnelsen religion. Den må gå langt mer konkret til verks. Den må spørre hvordan kristendommen forholder seg til den enkelte religion og dens ulike troselementer. Bare slik er det mulig å ta religionene på alvor som "levende individualiteter" (C.H.Ratschow). Ikke minst er dette nødvendig for religionsteologiens funksjon i misjonsteologisk sammenheng. Kristen misjon møter

ikke abstrakt religion, men mennesker som tilhører konkrete og ulike religioner.

Hos Neill er dette anliggendet tydelig allerede utfra ovennevnte boks tittel og innholdsfortegnelse. Han taler om kristen tro "and other faiths", om den kristne dialogen med "other religions", og innholdslista viser hvordan han i tur og orden tar for seg religionene – jødedom, islam, hinduisme, buddhisme, "den primitive verden" og nyere livssyn og ideologier. Til og med hans litteraturliste er gruppert etter de enkelte religioner. Dette opplegget er programmatisk. Det gjennomføres utfra erkjennelsen av at de ulike elementer i menneskers tro er deler av en helhet og bare kan forstås rett om de sees innen de ulike helheters egen ramme. (Neill 1961/1970:3-4).

Anliggendet er ikke like iøyenfallende hos Cragg. Tittelen på hans nevnte bok kan ved første øyekast nesten tyde i en annen retning: *The Christian and other religion*. Det er likevel klart at det også for Cragg er maktpåliggende å bringe de vesentlige elementer i den kristne tro inn i konkret møte med de avgjørende elementer i de andre religionene. Han velger imidlertid en annen framgangsmåte enn Neill. Cragg foretar en gruppering av de religionene han behandler utfra en vesentlig religionsfenomenologisk distinksjon. På den ene siden stiller han de teistiske religionene, det er "de semittiske trostradisjonene" jødedom, kristendom og islam. På den andre siden står Østens monistiske religioner, det er hinduisme og buddhisme. Selv om der kan være visse teistiske trekk innen sistnevnte gruppe (for eksempel i mahayana-buddhismen) og visse monistiske trekk i førstnevnte (som i islamsk sufi-mystikk), rokker det likevel ikke ved den grunnleggende forskjellen mellom de to gruppene. Østens religioner har ikke noe personlig jeg-du forhold til en guddom slik de semittiske trostradisjoner har. Hinduismen og buddhismen er "ikke-pronominale" religioner, mens jødedom, kristendom og islam er "pronominale". I så henseende er de to gruppene religiøse kontraster, noe som må få konkret betydning for en kristen tilnærming til religionene innen de respektive grupper. (Cragg 1977:32,40,45-46).

Det første vi merker oss ved Neill og Craggs religionsteologiske tilnæringsmåte er altså deres meget omfattende og konkrete religionskunnskap. Det neste vi må notere, er den vekten de begge legger på en rett holdning, dersom en ønsker å vinne innsikt i andre menneskers tro.

Det vil overhodet ikke gi resultater, sier Neill, om en forsøker å tilegne seg slik innsikt gjennom et teoretisk, distansert og lidenskapsløst studium. Ingen vei går utenom å la seg involvere med mennesker av annen tro i nærhet og personlig engasjement. En samtalende tilnæringsmåte trengs, der en ikke bare er innstilt på å stille spørsmål til den andre partens tro, men også rede til selv å bli utspurt. "Dialog blir dialog bare når spørsmål møter spørsmål." På den måten skal en kristen stille seg åpen for enhver utfordring som hinduer, buddhister, muslimer og andre måtte presentere. En kristen skal gjerne medgi sin blindhet og erkjenne at kirken stundom har overlatt til sine "kritikere og fiender" å oppdage vitale sannheter – sannheter som har ligget implisitt hele tida i Kristi liv og lære. (Neill 1961/1970:224,230).

Cragg bruker andre og originale ord for den samme saken. Han taler dels om nødvendigheten av "den rette høflighet" (the right courtesies), dels om viktigheten av det han kaller "et reddende sinnelag" (a saving mind). I møte med andre menneskers religiøse overbevisninger er det ingen plass for ufølsom opptreden. Tvert imot krever enkel og grunnleggende medmenneskelighet at det vises "ærbødighet for ærbødigheten". Hensynsfullhet og respekt er det beste midlet mot overfladiske vurderinger og mangelfull forståelse av en fremmed tro, og en uomgjengelig betingelse for å kunne trenge bakom de første inntrykkene religionsmøtet gir. I slik høflighet skal ikke en kristen være preget av et sinn som er oppsatt på å ekskludere og støte bort, men tvert imot av et sinn som er mottagelig for kritikk og spørsmål og på stadig leting etter fellesskap og tilknytning – "a saving mind". Det gjelder både med tanke på den typen dialog som er nødvendig for å løse sosiale, økonomiske og politiske problemer, og den religionsdialogen som søker etter innholdsmessige sammenhenger mellom kristendom og annen religion, hva enten den er teistisk eller monistisk. En slik holdning er ikke uttrykk for "synkretistisk nonchalans" med hensyn til våre forskjeller, sier Cragg, men for "en positiv tillit til Kristi vilje og relevans for alle". (Cragg 1977:18,87).

Men er det mulig å hengi seg til forståelse av en annen religions "hjerte og ånd" uten å bli illojal mot sin egen? spør Neill. Med andre ord, kan en slik åpenhet for dialog og samtalende tilnærming til religionene kombineres med et klart ståsted i egen tro? Og lar et personlig engasjement i kristen tro seg forene med muligheten og evnen til å forstå men-

nesker som tror annerledes? Både Neill og Cragg svarer utvetydig ja. Det er ikke bare mulig, sier Neill. Først den som selv har en religiøs overbevisning, er i stand til å begripe en religiøs overbevisning hos en annen. Craggs poengtering av høflighetens nødvendighet er heller ikke ment å forkludre dette. Respektfull ærbødighet er ikke ensbetydende med oppgivelse av egen religiøs identitet. Tvert imot, "all religionsdialog forutsetter religiøs hengivenhet". Det beste midlet til å formidle troens mening til andre er "det sinn som oppfatter den, det hjerte som elsker den, og den vilje som tjener den". (Neill 1961/1970:4-5; Cragg 1977:100-101).

Religionskunnskap og religionsdialog er altså to sentrale stikkord til inngang i Neill og Craggs religionsteologi. Enhver fornuftig tenkning omkring forholdet religion – kristendom må baseres på inngående kunnskap om hver enkelt religion, og kunnskapen må erverves i nærkontakt og åpen dialog. Nå ville det sprengte våre rammer i denne sammenhengen å vise hvordan de to ser for seg det konkrete religionsmøtet og de forskjelligartede muligheter til samtale som de ulike religiøse kontekstene gir. Uansett hvem motparten er, har allikevel kristendommen en fundamental identitet som ikke skifter karakter. Hva som identifiserer det kristne ståstedet i dialogen og hvor langt åpenheten strekker seg, skal vi se nærmere på.

### 6.3 "Med Kristus som standard"

a) *Stephen Neill* tar så å si to skritt for å identifisere det kristne ståstedet i religionsmøtet. Først angir han tre fundamentale kategorier som ligger til grunn for den kristne tro og angir rammene for all kristen teologi:

- ▶ Skapelsens kategori. Denne er formulert i Bibelens aller første vers og innebærer at verken verden eller mennesket kan forklares og forstås på immanent vis. Det fins en Skaper og en skapelsesakt som bakenforliggende og opprinnelig årsak.
- ▶ Hensiktens kategori. Skapelsen har en guddommelig hensikt. Det innebærer at også mennesket har evnen til å tenke i kategoriene hensikt og mening, hvilket er det mest betydningsfulle som kan sies om det.



- ▶ Historiens kategori. Skapelsen innebærer at historien er virkelig. Begivenhetene skjer, og de influerer historiens videre gang. Historien er det "medium" vi opererer i, og som Gud også er rede til å operere i. (Neill 1961/1970:7-9).

Med basis i kategoriene skapelse, hensikt og historie utgjør da Gud og mennesket de to sentra som alt dreier seg om i den kristne teologis ellipse. Men Neill må ta et skritt til. Den historiske skikkelsen Jesus av Nasaret er nemlig det avgjørende "kriterium" for hele den kristne tro:

- ▶ Hvem Gud er, det vet vi først når vi har sett Jesus: "Den som har sett meg, har sett Faderen." (Joh 14,9). Av det kan også den motsatte slutningen trekkes: "Den som ikke har sett meg, har ikke sett Faderen." Inkarnasjonen viser oss altså at slik Jesus er, slik er Gud.
- ▶ Hvem mennesket er, ser vi også i Jesus. Inkarnasjonen viser oss at menneskets egentlige virkelighet ligger i dets forhold til Gud og til sine medmennesker.
- ▶ Allerede som historisk begivenhet er Jesu liv unikt. Men den kristne tro går mye lenger i sin tolkning av denne hendelsen og dens enestående karakter. Inkarnasjonen er Guds kjærlighets forløsende gjerning for alle mennesker. I Jesu død og oppstandelse er det ene nødvendige skjedd én gang for alle. Han gav seg selv til tilgivelse for synd og nytt liv. Derved har Gud skapt en ny virkelighet. Universet er forsonet med ham. Derfor ser NT fram mot dagen da Menneskesønnen skal holde dom og endelig åpenbare den nye skapning.

Med en slik bekjennelse er en kristen nødt til å fastholde at alle mennesker trenger evangeliet, det ene hjelpemidlet mot "menneskehetens sykdom". Til syvende og sist er vi nemlig i Jesus Kristus stilt overfor selve sannhetsspørsmålet. Hans selvvitnesbyrd: "Jeg er veien, sannheten og livet." (Joh 14,6) kan ikke kompromitteres. Derfor må evangeliet forkynnes – til jordens ender og til tidens slutt. Hvis ikke kirken innser og påtar seg dette ansvaret, gjør den evangeliet til noe annet enn det er. Ikke-kristne oppfatter naturlig nok en slik trosoverbevisning som "vanvittig stormannsgalskap og kulturimperialisme av verste sort". Vi må være

klar over farene og fristelsene i dette og innse at budskapet om Kristus bare kan formidles i den aller største ydmykhet. (Neill 1961/1970:13-18).

På denne måten identifiserer Neill tydelig og profilert den kristne tro og det kristne ståsted i møte med religionene. Den kristologiske profilen er klar, likeså den misjonsteologiske. Hans engasjement for dialog og åpen samtale som vi har omtalt ovenfor, utelukker med andre ord ikke en tydelig presisering av misjonsoppdraget. Hva dette for øvrig medfører av religionsteologiske implikasjoner, skal vi et øyeblikk la ligge.

b) Den formuleringen vi har nyttet som overskrift over dette kapitlet, "Med Kristus som standard", er *Kenneth Craggs*. Den antyder at også han er grunnleggende kristologisk orientert i sin profilering av kristendommens identitet. Samtidig er han adskillig mer komplisert i sine tankebaner enn Neill, og kommer også, som vi særlig skal se i neste kapittel, til noe andre konklusjoner. De vesentlige anliggender hos Cragg i denne sammenhengen kan vi sammenfatte i tre punkter.

For det første merker vi oss hvordan Cragg legger grunnlaget for sin posisjon ved å reflektere over Bibelens rolle i religionsteologiens sammenheng. Han har merket seg at det fins svært lite referanser til NT når kristendommens forhold til religionene diskuteres i vår tid, og han spør: Hva kan NTs tekst bidra med i denne problemstillingen? Cragg ser svært liten hjelp i en metode som er fornøyd med å sitere enkeltvers til støtte for det ene eller andre synet. Johannes-evangeliets ord om Jesus som "veien, sannheten og livet" (Joh 14,6) kan ikke anvendes uten at det sees i sammenheng med ordene om "det sanne lys, som lyser for hvert menneske" (Joh 1,9). Når Peter sier om Jesus at "det er ikke frelse i noen annen" (Apg 4,12), taler han inn i en jødisk sammenheng og feller ikke dermed noen forhåndsdom over et Asia han ikke kjenner. Og hvordan skal Paulus' tale på Areopagos (Apg 17) forstås? Her synes Paulus tydeligvis å forutsette en viss identitet mellom den ukjente Guds alter og evangeliets Gud. NTs tekster må med andre ord brukes langt mer grundig og reflektert enn som enkeltstående "skriftbevis" (proof-texts). Men hvordan?

Cragg finner svaret i det han kaller "Skriftenes presedens-kvalitet". De nytestamentlige skrifter viser nemlig at deres forfattere lånte elementer fra datidens religiøse idéer i den greske omverden for å uttrykke og

formidle budskapet om Kristus og utvirke tro på ham. Dermed skapte de presedens for en måte å forholde seg på som vi kan og skal etterleve, "ærbødig, men også djervt", om vi bare bærer to fakta i mente:

- ▶ Den Hellige Ånd er stadig virksom, ikke med ferdiglagde svar, men for å føre mennesker til ansvarlig avgjørelse innfor Kristus. Slik var det NT selv ble til. Vår lojalitet til Skriftene skal være i samsvar med deres egen opprinnelse, ellers misforstår vi deres autoritet.
- ▶ NT beveger seg utelukkende innen det hebraiske, greske og latinske middelhavsområdet. Det er visselig tjenlig i alle andre deler av verden også, men ikke hvis vi bare bruker det som en enkel "blå-kopi".

På grunnlag av NTs presedens skal så vi i vårt oppdrag med å oversette troen til vår tid i tillit til Talsmannen søke elementer i religionenes verden som kan uttrykke "det kristiske mønster" (the Christic pattern). Med det mener Cragg den guddommelige kjærlighets lidelse for verden slik det er vist oss i Kristus. Det er bindende for våre tanker, konsepsjoner og teologi. "Det kristiske mønster" er det avgjørende kriterium i vårt møte med religionene. Det store spørsmålet er om det på noen måte kan sies at elementer i andre menneskers tros-systemer allerede er "i Kristus" og kan erkjennes som slike av oss. (Cragg 1977:64,79-80,114-115).

Dermed er vi allerede inne i Craggs andre anliggende. Med bildet av et drama som utspilles på åpen scene foran et ventende publikum, tegner han kristendommens sentrale budskap om Guds gjerning for verden i Jesus Kristus. Lovens krav sammen med profetenes lidelse skapte det messianske håpet i den gamle pakt. Inn i denne sammenhengen går Jesus. I ham ser troen den lidende Messias "som bærer verdens synd", gjenkjenner "guddommelig natur" i hans gjerning og tilber Guds Sønn i inkarnasjonens mysterium. Derfor har den kristne bekjennelse alltid lydt: "Jesus er Herre." Dette herreveldet, vist på historiens scene ved Jesu lidelse og død, er det oppstandelsen forkynner.

Evangeliet så fra starten av verdens store renselse, dens katarsis, i Jesus korsfestet og oppstanden. Korset er det fullkomne sakrament i historien. Derfor er det også alt- og alle-omfattende. Ikke i den forstand at

det representerer "a universally successful salvation" – en universelt oppnådd frelse. Det ville være å overkjøre menneskets umistelige frihet. Men i den forstand at det representerer "a universally accessible salvation" – en universelt tilgjengelig frelse. Tilgivelsen og nåden er for alle. Delaktige i Kristus-dramet blir vi via Skriftene, kirken og nattverden som er henholdsvis den dokumentariske, institusjonelle og liturgiske videreføringen av Kristus-begivenheten. Craggs "kristiske" identifisering av kristendommens karakter inneholder med andre ord både inkarnasjonen, forsoningen og kirken som formidler av Kristi verk for alle. (Cragg 1977: 52-62).

Hans tredje anliggende gir seg både ut fra poengteringen av oppdraget med å "oversette" troen til vår tid, og ut fra talen om den universelt tilgjengelige frelse: Kristendommen er misjonerende etter sin natur. Craggs syn i så henseende kommer klart til uttrykk når han omtaler det kravet som har lydt fra ulikt hold at kristendommen må avstå fra å lede tilhengere av andre religioner til omvendelse. Indias Gandhi var for eksempel av den mening at et menneskes religion var gitt ved dets fødsel og ikke skulle søkes endret av noen.

Cragg har ikke problemer med å innse at evangelisering i form av overfladisk rekruttering av store antall ny-omvendte, kan være en uansvarlig form for kristen misjon. På den andre siden er det ikke mulig å gå inn på Gandhis forestilling om at et menneskes religion skulle være bestemt én gang for alle ved dets fødsel. Fra kristent ståsted kan ikke noe slikt hevdes uten at troen oppgir sin aller dypeste kvalitet: at den er åpen og tilgjengelig for alle, og ikke bundet verken til rase, nasjonalitet, familie eller andre ting. Evangeliet står og faller med menneskets "convertibility" – dets evne til å kunne forvandles, dets mulighet til omvendelse.

Dermed er det for Cragg også klart at dåpen som gjenfødsels sakrament har sin plass i kristen misjon. Forutsatt den rette respektfullhet som vi ovenfor har omtalt, er det ikke tvil om at mennesker skal gjøres til kristne personer og oppfostres i personlig disippelskap. "Kristus er ikke til for høflig interesse, men for hjertenes overgivelse." Igjen er det bare nødvendig å presisere at det å gjøre mennesker til disipler, er langt mer enn en enkel marsj i geografien. Det er ikke bare spørsmål om tilgjengelighet til mennesker, men om å bli forstått og om selv å forstå mennesket i dets kulturelle og religiøse sammenheng. Dermed vil også

omvendelsen, når Ånden skaper den, måtte forholde seg til den kultur og religion som ethvert menneske befinner seg i. (Cragg 1977:99-101).

Med dette har vi sett hvordan også Craggs identifikasjon av kristendommens karakter har en avgjort kristologisk profil. Den skjer "med Kristus som standard". Heller ikke for ham er engasjementet for religionsmøtets dialog ensbetydende med oppgivelse av kristendommens misjonære dimensjon. Slik sett er der stor grad av likhet mellom ham og Neill. Forskjellen mellom dem blir tydeligere når vi spør hvor langt åpenheten i dialogen strekker seg.

## 6.4 Kristelig åpenhet

a) *Stephen Neill* understreker at det i møte med religionene er viktig å kombinere overbevisning om budskapet i Jesus Kristus med åpenhet. Hva mener han med det? Vi har ovenfor sett hvordan han poengterer at en kristen må stille seg åpen for enhver utfordring som hinduer, buddhister, muslimer og andre måtte presentere, og innrømme både "blindhet" og mangelfull erkjennelse. Hva betyr det? Neill skjerper problemstillingen ytterligere når han spør om vi er villige til å akseptere "nytt lys" uansett hvor det måtte komme fra, og tro at andre religioner kan inneholde "sannheter" som vi selv har vært blinde for. (Neill 1961/1970:230,232).

Den ydmykheten som forkynnelsen av Kristus krever, må innebære en slik villighet. Den må for det første innebære at vi respektfullt og lydhørt låner øre til den kritikken en fra annet religiøst hold har å fram-bære mot kristen tro og kristent levesett. Ydmykheten må for det andre innebære at vi åpent gleder oss over alt av skjønnhet og høye målsettinger som fins i religionene, og viser at vi tror deres tilhengere har ting å formidle til oss som vi ennå ikke har lært. Dermed må vi for det tredje være villige til å reformulere kristentroens sannhet i lys av den nye kunnskapen vi måtte få. Dette er en av vår tids store misjonsteologiske utfordringer. Det gjelder ikke minst for kirkene som lever i områder dominert av ikke-kristen tro. (Neill 1961/1970:18-19,231).

Men åpenheten og villigheten har sine grenser. Det er en kristens grunnleggende overbevisning at all sannhet fins i Kristus. Når vi derfor i religionsmøtet er åpne for ny og dypere innsikt, så er det ut fra den

forutsetningen at våre nyoppdagelser, når alt kommer til alt, er sannheter som hele tida har ligget implisitt i Kristi liv og lære, og som vi vil erkjenne at vi "på et eller annet vis" har oversett. Dermed får også reformuleringen av troen sine grenser. Like nødvendig som den er, like viktig er det at den skjer med varsomhet. Noen grunnleggende overbevisninger må nødvendigvis opprettholdes, om den reformulerte tro skal gjenkjennes som kristen. Neill konkretiserer dette ved syv "kardinalpunkter". Blir noen av disse alvorlig modifisert, vil kristendommen framstå "ugjenkjennelig forskjellig" fra hva den er:

- ▶ Det er én Gud og Skaper som alle tings opphav.
- ▶ Gud er en selvåpenbarende Gud som er aktiv med hensyn til den kunnskapen vi har om ham.
- ▶ I Jesus er menneskelivets mening og Guds hensikt med universet gjort kjent. I ham er den bortkomne verden forsonet med Gud.
- ▶ Jesus er normen for våre liv som vi er betingelsesløst knyttet til.
- ▶ Jesu kors viser at etterfølgelsen av ham medfører lidelse, noe som verken skal beklages eller unngås.
- ▶ Kristendommen kan lære mye av andre religioner, men påberoper seg likevel universalitet. Kristus skal til sist anerkjennes som Herre av alle.
- ▶ Den legemlige død er ikke slutten. Kristus har åpenbart evighetens dimensjon som "menneskeåndens sanne hjem". (Neill 1961/1970:230-232).

Neills åpenhet i møte med religionene er med andre ord av en art som har klare begrensninger og som fastholder en tydelig og skarp misjonsteologisk profil. Også i en hinduistisk kontekst, hvor et kristent vitnesbyrd kanskje i stor grad vil måtte begrense seg til å stille spørsmål til hinduen, skal en kristens målsetting hele tida være å peke på "den Ene" som kan gi også hinduen tilfredsstillende svar: Herren Jesus Kristus. Skjønner mennesker hvem han er, vil det bety slutten på én verden for dem og begynnelsen på en ny. Kristus er nemlig, sier Neill avslutningsvis med et sitat fra Hendrik Kraemer, "all religions krise". Det å bli en kristen er derfor aldri noen "gradvis overgang" fra fortida. (Neill 1961/1970: 98,233-234).

b) *Kenneth Cragg* reiser mer radikale og vidtrekkende spørsmålsstillinger angående åpenheten i forhold til religionene enn Neill. Det kan til dels ha sammenheng med at nye og ytterliggående synspunkter i religionsteologien ble bragt til torgs i tida mellom utgivelsen av de to bøkene vi her arbeider med, noe vi skal komme tilbake til i neste kapittel. Cragg utvikler i det minste sin posisjon i tydelig korrespondanse med de fundamentale problemstillingene som er reist, blant andre av John Hick.

Som vi har sett ovenfor, er Craggs beskrivelse av kristendommens identitet sterkt kristologisk orientert, særlig uttrykt i hans kapittel "The Measure of Christ". Det siste kapitlet i hans framstilling bærer overskriften "The Holy Spirit" og viser oss at det andre dominerende sentrum i hans religionsteologi er hans forståelse av Åndens gjerning – hans pneumatologi. Hva skal vi tro om Den Hellige Ånds gjerning hinsides Skriftene og Kirken? Hva med Åndens gjerning i verden og i religionene? (Cragg 1977:104,108).

Cragg innleder sitt svar på disse spørsmålene med å vise hvordan Johannes-evangeliet, i kamp mot samtidens gnostisisme, knyttet Ånden og Kristus-begivenheten nært sammen: "Han skal ta av det som er mitt, og forkynne det for dere." (Joh 16,14). Johannes viser oss en frelseshistorisk kontinuitet mellom Kristi gjerning og Åndens som vi skal være varsomme med å forbigå. Det synes tvert imot å være grunn til en viss bekymring over "gnostikere" i vår egen tid som svekker det frelseshistoriske perspektivet.

Ikke dessto mindre sier det samme Johannes-evangeliet at "Ånden blåser dit den vil". Den kan med andre ord ikke monopoliseres av noen som en eksklusiv eiendom. Den lar seg ikke romme som vann i en siste-terne. Den flyter over som en levende kilde. Når "det kristiske mønster" – den guddommelige kjærlighets lidende selvhengivelse som vi har omtalt i forrige kapittel – lar ser spore også utenfor kristentroens sammenheng, kan da ikke det sees som vitnesbyrd om en "Åndens utgåen fra Faderen og Sønnen", slik enkelte hevder? Åndens veier kan ikke være eksklusive i forhold til andre religioners liv og mysterier uten at vi må oppgi tanken på at Kristus er frelser for hele verden. At Jesus ennå hadde "mye å si" og at Ånden skulle "veilede ... til den fulle sannhet" (Joh 16,12-13), det må bety at Den Hellige Ånd er virksom og aktiv overalt. Måtte vi ikke ellers trekke den slutningen at Ånden "litt brutalt sagt enten

er overflødig eller arbeidsledig"? Ingen teologi kan la seg binde opp i det forgangne, for Ånden er virksom i og med tida. Derfor er kristentroen verken arkaisk eller statisk. Den er i bevegelse på grunnlag av "Åndens tidsmessige virksomhet" (the time-inclusiveness of the Spirit). Den lever i spenningen mellom Kristi avgjørende kors i historien og sin egen tid. (Cragg 1977:105-106,108-109).

Som vi allerede har sett, er ikke konsekvensen av en slik pneumatologi at kristen misjon blir overflødig for Cragg. Tvert imot sier den noe vesentlig om hvordan en skal forstå misjonens møte med annerledes troende i religionenes verden. Når kristne bringer mennesker fra ulike religiøse sammenhenger til krybben, til korset, til nattverden og til forløsningens fellesskap, så betyr det å gjøre "nøkkelen til alle menneskets lengsler" tilgjengelig. Det betyr å presentere den "tekst" som ligger menneskelivets hjerte aller nærmest. På denne måten er det mulig å se forutfattede meninger og holdninger i religionene som vegryddere for Kristus. Ved hans nådes gjerning behøver de ikke være hindringer "så lenge de bryr seg om kjærlighet". (Cragg 1977:111,117).

Spesielt på grunnlag av sin forståelse av Åndens gjerning ser altså Cragg en vesentlig sammenheng mellom religion og kristendom. Han kommer til den samme konklusjonen også fra andre innfallsvinkler. Åpenbaringen for eksempel, som spiller en avgjørende rolle i hans teologi, forholder seg til menneskets situasjon til en viss grad som svar på dets dypeste forventninger. Den er ikke ensidig himmelsk, men har brokar på begge sider. "Ordet ble menneske ... og vi så hans herlighet ... " (Joh 1,14). Deri ligger at "initiativet var Guds, gjenkjennelsen vår". Tilsvarende sier Cragg at gjenfødselen ikke simpelthen er en avslutning på alt som har formet et menneskes liv og tanker og gitt det identitet, men en frelsende nyskapelse. Som menneskets kultur er også dets tidligere religion med og spiller en rolle i det som fortsatt former mennesket, radikalt fornyet riktignok, men ikke ganske enkelt avskaffet. Kanskje kan vi for Craggs vedkommende formulere den konklusjonen at om ikke religionene som sådanne uten videre er å anse som en *preparatio evangelica*, så er i det minste elementer i dem av en slik art. (Cragg 1977:35-36,100,111, 117).



*Oppsummerende konklusjon*

Vi har fulgt noen hovedlinjer i Neill og Craggs innsiktsfulle religionsteologiske profil og sett at de langt på vei har felles anliggender. Begge poengterer behovet for spesifikk religionskunnskap og nødvendigheten av dialogens gjensidige og samtalende tilnæringsmåte til mennesker av annen tro. De er videre felles om en kristologisk orientert presentasjon av kristendommens egenart og et tydelig misjonsteologisk engasjement, hvor forpliktelsen på evangeliets forkynnelse presiseres. Imidlertid skiller de lag i spørsmålet om hvordan den kristne åpenheten i religionsmøtet er å forstå og hvor langt den strekker seg. Mens Neill ender i en konklusjon hvor bruddet med religionen blir avgjørende, preges Cragg av kontinuitetens perspektiv.

Så tillitvekkende Neills tilretteleggelse på mange måter fortoner seg fra vårt ståsted, er den utilfredsstillende for så vidt som den ikke i tilstrekkelig grad går inn på spørsmålene omkring Guds gjerning i religionenes verden. Har mennesket i de konkrete religiøse sammenhenger med Gud å gjøre, og i så fall hvordan? Er Ånden virksom i mennesketens religiøse liv? Hvordan skal denne virksomheten i så fall relateres til Den Hellige Ånds gjerning gjennom Skriften og Kirken? Cragg for sin del drøfter i fullt alvor disse spørsmålsstillingene. Hans tilnærming til problematikken er tankevekkende og utfordrende, selv om den til tider er vanskelig tilgjengelig. En rekke spørsmål kan imidlertid stilles både til hans hermeneutiske presedens-prinsipp i Skrift-forståelsen, til hans utmynting av det såkalte "kristiske mønster" og dets tilstedeværelse også utenfor kristendommen, og til hans tanker omkring den frelseshistoriske sammenhengen mellom Kristus og Ånden. Dette skal vi komme tilbake til i vårt siste kapittel.

Med tanke både på deres felles anliggender og den spenningen vi har funnet mellom dem, kan Neill og Cragg med adskillig rett sies å være representative for en protestantisk, økumenisk hovedtrend i de siste partiares religionsteologi. Imidlertid har ytterliggående røster har gjort seg sterkt gjeldende også i protestantens rekker, slik vi ovenfor har sett det på katolsk hold.

## 7 Kristendom – én frelsesvei blant mange: Ytterliggående røster i protestantenes leir

Selv om Den romersk-katolske kirke kan framvise adskillig innbyrdes uenighet i tilretteleggelsen av forholdet mellom den tro kirken er bærer av, og den mangfoldighet av religion som fins i verden for øvrig, så vi i kapittel 5 at den likevel ikke har noe problem med å fastslå at mennesker kan vinne fram til Guds frelse også via religionenes forskjellige veier. Den katolske kirke er på langt nær alene med et slikt syn. De siste 20 år har mange protestantiske teologer og religionsvitere innen ulike kirkesamfunn presentert den samme konklusjonen, selv om forutsetningene kan være forskjellige. Vi skal i dette kapitlet kort se nærmere på tre representanter.

### 7.1 John Hick: Kopernikansk revolusjon i det religiøse univers

Engelskmannen *John Hick* har gjennom en årrekke gjort seg internasjonalt bemerket som teolog og religionsfilosof med sterke religionsteologiske interesser. Han startet som presbyteriansk prest med et, etter hva han selv sier, "evangelikalt syn" på forholdet religion – kristendom, påvirket av Karl Barth og den dialektiske teologi. Arbeidet med religionsfilosofiens problematikk førte ham imidlertid etterhvert til ganske andre resultater.

Hick er blant de protestanter som beklager at ikke katolikkene – med Det annet vatikankonsil og representanter som Karl Rahner, Hans Küng

og andre – har gått ennå mer radikalt til verks i sin religionsteologi. Alle disse blir nemlig, ifølge Hick, til syvende og sist stående ved et syn som ser Den romersk-katolske kirke i sentrum av det religiøse univers. Hick for sin del etterlyser det han kaller "en kopernikansk revolusjon" i synet på kristendommens forhold til religionene. Liksom Kopernikus innen astronomien revolusjonerte det gamle ptolméiske verdensbildet ved å hevde at sola – ikke jorda – var universets sentrum, slik trengs det i vår tid en like gjennomgripende revolusjon i teologiens syn på forholdet kristendom – religion. Det trengs ikke bare mer eller mindre gjennomgripende modifikasjoner i periferien. Det trengs simpelthen et nytt sentrum. Hva mener han med det?

Hittil har, sier Hick, all teologis tale om dette forholdet vært styrt av det dogmet at kristendommen er sentrum. På et eller annet vis danner Kristus og hans kirke midtpunktet i den religionsteologiske tenkningen over hele skalaen – fra Karl Barth til Den romersk-katolske kirke. Det er på tide å innse at dette sentrum er galt. Det er Gud som er i sentrum, og alle menneskehetens religioner, inkludert vår egen, tjener ham og "roterer rundt ham". Alle de modifikasjoner som katolikkene har måttet foreta i forståelsen av sitt *extra ecclesiam nulla salus*, viser at tiden for lengst er inne til å nyorientere seg – bort fra det kristosentriske og ekklesiosentriske og i retning av et *teosentrisk* syn på menneskehetens religiøse liv. Det trengs altså en kopernikansk revolusjon i det religiøse univers. (Hick 1973:129-131).

Orientering utfra et teosentrisk syn på religionene innebærer videre at alle de store religiøse tradisjonene i verden må ansees som legitime, guddommelige åpenbaringer. Den jødisk-kristne tradisjonen, den persiske tradisjonen representert ved Zaratustra, den kinesiske representert ved Lao-tse og Konfusius, den indiske ved Upanishadene og Gautama (Buddha) og den arabiske ved Muhammed og islam – i møte med alle disse tradisjonene må vi "alvorlig overveie den antagelse" at de alle sammen var øyeblikk av guddommelig åpenbaring. Tar vi nemlig menneskehetens lange utvikling og høyst forskjellige livsvilkår i betraktning, er det slett ikke rimelig å tro at Guds åpenbaring skulle skje enhetlig og uten forskjeller og særegenheter. Sett slik i historisk perspektiv er derfor ikke alle disse trosretningene nødvendigvis rivaler. (Hick 1973:136-137).

Selvsagt går det an, ifølge Hick, å betrakte hele verdens religiøse utvikling som historien om menneskets mest hårdnakkede illusjon, en illusjon som har vokst fra umodne fantasier til sofistikerte metafysiske spekulasjoner. Det er en hypotese enkelte mennesker velger. Sett fra "den religiøse tros" standpunkt er imidlertid den eneste fornuftige hypotesen at hele dette historiske bildet representerer en dynamisk bevegelse av guddommelig selvåpenbaring i og til menneskeheten. Det antyder for oss at den samme guddommelige realitet alltid har vært "selvåpenbarende aktiv" overfor mennesket. (Hick 1973:138).

Utfra en slik tankegang representerer kristendommen for John Hick den religiøse tradisjonen som gjennom to tusen år er blitt til den fremste frelsesveien på tre av verdens kontinenter. De andre verdensreligionene har på liknende vis blitt frelsesveier som presenterer den fremste sti til den guddommelige virkelighet for andre store deler av menneskeheten. Alle sammen tjener ham, og roterer rundt ham som sitt midtpunkt. Vil en innvende at et slikt syn på kristendommen vanskelig lar seg forene med det selvvitnesbyrdet denne religionens grunnlegger vitterlig ga, så gir Hick svar på det. Han regner det åpenbart som en nærliggende innvending. Men den tanken at Jesus proklamerte seg selv som "den inkarnerte Gud" og som "det eneste punktet" hvor der er frelsende kontakt mellom Gud og mennesker, den tanken mangler historisk dekning i Jesus selv. Den representerer et dogme som ble utviklet av kirken. Følgelig kan den ikke være bindende for vår oppfatning av kristendommen og dens forhold til de øvrige religionene. (Hick 1973:145).

### *Oppsummerende konklusjon*

Dette er John Hicks kopernikanske revolusjon i det religiøse univers. Her er den kristologiske og ekklesiologiske betraktningssmåten byttet ut til fordel for det han selv kaller et teosentrisk syn. Det fundamentale spørsmålet som reiser seg, er imidlertid om den teosentrisitet Hick gjør seg til talsmann for, er en *kristen* teosentrisitet. At en tankegang er "teosentrisk", er ikke nødvendigvis det samme som at den er kristen. Likeledes kan hans tale om "den religiøse tros standpunkt" vis-à-vis den marxistisk-atheistiske religionshypotesen ikke uten videre identifiseres som den krist-

ne tros standpunkt. At et standpunkt er "religiøst", er ikke – det skulle være unødvendig å si – det samme som at det er kristent. Hick gjør disse tingene forbausende lett for seg. Hva inkarnasjonen angår, er spørsmålet simpelthen om det er mulig å se bort fra den som avgjørende teologisk forutsetning og stille teosentrisitet og kristosentrisitet opp som alternativer. Kan en i så fall gjøre krav på å representere kristen teologi? Fra vårt ståsted er svaret på det spørsmålet åpenbart. John Hick beveger seg ut over kristen religionsteologi og inn i den allmenne religionsfilosofiens rom.

## 7.2 Simon S. Maimela: Kristendom – Guds frelsesvei for kristne

La oss som et annet eksempel lytte til en afrikansk stemme, nærmere bestemt til en teolog som tilhører Evangelical Lutheran Church in Southern Africa (ELCSA), *Simon S. Maimela*. Maimela er professor i systematisk teologi ved University of South Africa i Pretoria, og har ved flere anledninger vært benyttet som foredragsholder i LVF-sammenheng. Han var blant annet invitert til å presentere et av hovedbidragene ved en LVF-konferanse i 1986 omkring religiøs pluralisme og luthersk teologi. Vi presenterer Maimelas syn utfra dette foredraget.

Maimela nærmer seg bevisst problematikken omkring religiøse pluralisme og forholdet kristendom – religion utfra sin egen afrikanske kontekst:

Invitasjonen til å presentere et foredrag om dette meget interessante emnet gav meg som afrikansk systematisk teolog en utfordring til å komme til rette med et aspekt ved det afrikanske kontinentets virkelighet. (Maimela 1988: 159).

En slik tilnæringsmåte er naturlig og den representerer et interessant apropos i vår sammenheng, hvor vi beskjeftiger oss med vestlige røster i den religionsteologiske debatten.

I Afrika har mange levende religioner fortsatt sin eksistens side om side med kristendommen. Deres religiøse utholdenhet har skapt den erkjennelsen, sier Maimela, at kristne misjonærers og evangelisters drømmer om å omvende alle og enhver til kristendommen, sannsynligvis ikke vil oppfylles – i alle fall ikke i uoverskuelig framtid, "kanskje aldri på denne siden av enden". Derfor må kristne teologer spørre seg selv om de andre levende religiøse tradisjonene gir sine tilhengere "adekvate midler til å søke og finne Gud som sin nådige frelser". (Maimela 1988:159).

Det er med andre ord spørsmålet om de andre religioner som frelsesveier, som også opptar Maimela. Benytter Gud også andre religioner som kanaler for guddommelig, forløsende aktivitet i verden? Hittil, sier han blant annet under henvisning til Paul F. Knitter, har lutherdommens svar på slike urovekkende spørsmål vært inadekvat. Blant lutheranere synes det å være en dyp engstelse som hindrer en i å anerkjenne at den samme Gud som har åpenbart seg i Jesus Kristus, skulle kunne bruke andre religioner som "genuine kanaler for guddommelig frelse". På denne bakgrunnen vil Maimela fokusere på tradisjonelle afrikanske religioner og undersøke om Gud skulle kunne frelse afrikanerne gjennom disse religionene. (Maimela 1988:163-166).

Når en studerer den afrikanske konteksten, er det, ifølge Maimela, åpenbart at tradisjonell afrikansk religion har en radikalt annerledes forståelse av "menneskets problemer (synder)" enn det kristendommen har. Derfor ser en også i disse sammenhengene annerledes på hvordan frelse kan oppnås. Dette er for Maimela et vesentlig utgangspunkt. Han spør nemlig, tydeligvis retorisk, om kirken skulle ha "monopolet" på å definere hva evangeliet er, og må være, for alle mennesker. Fordi de afrikanske religionene ser annerledes på disse forholdene, ville det være "et tegn på arroganse" å forsøke å definere synd og frelse for afrikaneren uten først å analysere de afrikanske tradisjonene selv. Å gjøre noe slikt ville være å forsøke å bevise at ens egen tradisjon er mer gyldig enn andre religioner, eller overlegen i forhold til dem. Det ville være å tvinge en kristen forståelse av synd og frelse på et annet religiøst system, og anta at den kristne tro har de samme spørsmålene og svarene som andre religiøse tradisjoner. (Maimela 1988:166,170-171).

På bakgrunn av det som er menneskets problemer og frelsesbehov i Afrika, har de riter og ritualer som er utviklet i ulike religiøse tradisjoner,

bragt til veie "relevant og effektiv frelse" for afrikanernes forfedre og for dem selv. Selv om Maimela ikke kan akseptere alt som fins i disse religiøse sammenhengene, er han allikevel tvunget til den konklusjonen at "det fins virkelig en frelse som svar på den synd og de problemer som afrikanerne erfarer og finner undertrykkende". Derfor er afrikansk religion uttrykk for Guds forløsende virksomhet på samme vis som Gud er virksom i alle andre kulturer og religioner "for å forløse og gjenskape den falne menneskehet". Afrikanernes tradisjonelle religioner er derfor å anse som "de normale, gudgitte midler" for deres frelse. Med denne terminologien alluderer Maimela åpenbart til Hans Küng og andre katolske teologers tale om religionene som Guds alminnelige frelsesveier, og kristendommen som den ekstraordinære. (Maimela 1988:169,172).

Maimela gjør seg flid med å understreke at nettopp sentrale lutherske tanker støtter opp om disse konklusjonene. (Jf. tittelen på hans foredrag: "A Lutheran theological response to religious pluralism".) Læren om at frelsen skjer *sola fide* – ved tro alene, forteller oss at menneskets frelse alltid er en gave fra Gud, skjenket ved Den Hellige Ånd. Den er ikke menneskeverk. Men dersom nå kristne mennesker ikke kommer til frelsende tro av seg selv, bare ved Den Hellige Ånds opplysning, er det da urimelig å anta at også mennesker av andre trosretninger "opplyses og ledes til tro ved Guds Ånds gjerning"? Maimelas svar er åpenbart at en slik antagelse ikke er urimelig. Han spør derfor videre: Dersom nå både en kristens tro og en ikke-kristens tro må sies å være Åndens verk, på hvilket grunnlag skulle da Gud kunne rettferdiggjøre en troende kristen, men fordømme en troende ikke-kristen? Svaret er også her klart: Noe slikt er umulig å tenke seg. Med henvisning til Abraham mener Maimela å kunne føre overbevisende skriftbelegg for sine konklusjoner. Det er viktig å huske, sier han, at Abraham, i NT selve modellen på den frelsende tro, var "ingen kristen". Hvis da Abrahams tro ble regnet ham til rettferdighet, hva skulle hindre Gud i "å anse troen hos tilhengere av andre religioner på samme vis"? Maimela konkluderer derfor med at tiden nå er inne for å introdusere et nytt luthersk *simul*: " ... å samtidig fastholde frelse av nåde ved Kristus alene for kristne, og Guds nådige nærvær og forløsning i de andre religionene." (Maimela 1988:174-175).

### *Oppsummerende konklusjon*

Maimeles foredrag er relativt kortfattet og gir ingen grundig argumentasjon for de synspunkter som framføres. Hans røst er interessant fordi han nærmer seg problemet kristendom – religion med bevisst referanse til hans egen levende religiøse kontekst i Afrika. Han har også et vesentlig poeng når han understreker at kristen/luthersk teologi må legge vinn på å relaterer sine begreper og konsepsjoner til den afrikanske virkeligheten, og ikke forutsette at deres meningsinnhold uten videre er selvinnytsende.

Maimelas religionsteologiske resonnementer går imidlertid mye lenger enn til å understreke stedengjørelsens og kontekstualiseringens nødvendighet. Hans foredrag viser tydelig at det blant lutheranere er radikalt ulike måter å tolke Skriften på, til tross for at alle gjerne refererer til et *sola Scriptura* – Skriften alene. Foredraget vitner om en foruroligende mangel på hermeneutisk refleksjon, noe ikke minst henvisningen til Abraham tjener som en god illustrasjon på. Abraham framstilles ganske riktig i Bibelen som det store forbildet på en troende. Men Abrahams tro presiseres samtidig i NT som en tro på de Guds løfter som har fått sin oppfyllelse i Kristus. Derfor anvender NT Abraham som prototypen på det Kristus-troende mennesket, og ikke på tro i sin ubestemte almennelighet, slik Maimela gjør.

Mer enn å framstå som en adekvat luthersk religionsteologi fortøner Maimelas tanker seg som en afrikansk-luthersk utgave av en Hans Küng eller en Paul F. Knitter. Eller kanskje vil John Hick si at Maimela nettopp gir uttrykk for den kopernikanske revolusjonen og det teosentriske synet han selv slår til lyd for?

### 7.3 Wilfred Cantwell Smith: Mangfoldig delaktighet i Guds nåde

Den siste representanten for en ytterliggående protestantisk religionsteologi vi skal nevne, er canadieren *Wilfred Cantwell Smith*. Han begynte sine yrkesaktive år som misjonær i Lahore for The United Church of Canada. Her ble han eksponert for hinduisme og islam på en måte som fikk avgjørende betydning både for hans syn på disse to religionene, og –



ikke minst – for hans teologiske tilretteleggelse av forholdet mellom religion og kristendom.

Cantwell Smith utviklet seg siden i første rekke som religionsvitenskapsmann, både som islam-kjenner og som religionsviter generelt. Han grunnla og ledet instituttet for islamske studier ved det kjente McGill University i Toronto, og flyttet siden til USA, hvor han i mange år var professor og direktør ved det ennå mer prestisjetunge Center for the Study of World Religions ved Harvard University. Det er således som religionsforsker han i første rekke har gjort seg bemerket. Det av Cantwell Smiths mange betydelige religionsvitenskapelige arbeider som er av størst interesse i vår sammenheng, er *The meaning and end of religion*. Det kom allerede i 1962. Karakteristisk nok har den engelske nyutgaven fra 1978 et forord av John Hick som sier at den kontroversielle boka allerede er blitt en moderne religionsvitenskapelig "klassiker".

Sammen med sin religionsvitenskapelige forskning har Cantwell Smith hele tida beholdt en spesiell religionsteologisk interesse. Han legger for eksempel ikke skjul på at ovennevnte bok er skrevet "fra innsiden av den kristne kirke", som han sier. Hans framtrede posisjon og prestisje som religionsvitenskapsmann har bidradd til at hans synspunkter har fått betydelig innflytelse innenfor deler av protestantisk religionsteologi de senere årene. Da KV i 1988 markerte 50-årsdagen for Det internasjonale misjonsråds berømte misjonskonferansen i Tambaram (Madras) med en konsultasjon om religion og misjon i vår tid, var Cantwell Smith blant de inviterte foredragsholderne. Hans bidrag bar tittelen "Mission, dialogue, and God's will for us". Den svenske misjonsforskeren Carl F. Hallencreutz skrev allerede i 1970 at Cantwell Smith er kommet til konklusjoner som han med mot har presentert som én utfordring så vel for kolleger innen sitt eget fagfelt, som for misjonsteologer. (Smith 1962/1978:201;Hallencreutz 1970:83).

Mest oppsikt i religionsvitenskapelig sammenheng vakte trolig Cantwell Smiths forslag om å skrinlegge begrepene religion/religioner én gang for alle. Disse begrepene er simpelthen ikke brukelige, sa han. Det fins ikke noe slikt som "religion" eller "en religion". Disse begrepene gir nemlig inntrykk av at religionene er tydelig definerte og uforanderlige størrelser som eksisterer hver for seg, klart avgrenset fra hverandre. Men religion i den forstand er en ren fiksjon. For det første fordi de enkelte

religionene selv utvikler og endrer seg gjennom tidene. Det viser alle de forskjellige utgavene vi har fått både av buddhisme, kristendom og islam. Dernest fordi religionene øver gjensidig innflytelse på hverandre. Derfor vil det være tjenlig både for vår forståelse av de enkelte religioner og for vårt syn på forholdet mellom dem, om vi innfører en ny terminologi som i større grad viser oss hva det dreier seg om i religionenes verden. Cantwell Smith foreslår selv to nye ord til erstatning for det ene, gamle begrepet religion. Han taler om "personlig tro" og "kumulativ tradisjon", og han insisterer på at disse to må holdes klart fra hverandre. (Smith 1962/1978:156-157,189).

Hva mener Cantwell Smith med disse begrepene? Med "personlig tro" refererer han til religionenes subjektive, personlige innerside. Den fins i alle religiøse sammenhenger og går på det enkelte menneskets indre, religiøse erfaring og opplevelse av "det transcendent". Det dreier seg altså ikke her om troens objektive innhold, ikke om hva et menneske tror på. Det dreier seg om et menneskes indre holdning, om det å leve i tro. Innholdsmessig sett er altså tro i denne forstand slett ikke noen enhetlig størrelse. Den varierer ikke bare – ja, ikke engang først og fremst – fra religion til religion. Den varierer fra menneske til menneske: "Min tro er forskjellig fra min brors. ... *Min* tro er en gjerning *jeg* gjør, selv, naken innfor Gud." Mennesker i alle religioner har dog det felles at de tror, og det er vesentlig.

Til denne personlige tro kommer så religionenes ytterside, deres ulike "kumulative tradisjoner". Med det tenker Cantwell Smith på hele massen av ytre, objektive data som konstituerer "det historiske depositum" i de forskjellige religionene, det de så å si har akkumulert gjennom tidene (derav uttrykket "kumulativ"): deres templer, skrifter, teologiske systemer, riter, moralnormer osv. Dette er ikke uviktig, men det er ting ved religionene som forandrer seg gjennom tidene. Det kan aldri fastlegges én gang for alle, og det gir seg forskjellige utslag i forskjellige religiøse fellesskap. De ulike kumulative tradisjoner er således av underordnet betydning. Historien har endog vist at de av og til kan være farlige. For Cantwell Smith er det derfor den personlige tro som er det vesentligste og det enhetsskapende i religionenes verden. Samlende over begge deler står imidlertid Gud selv: "Tradisjonene endrer seg. Menneskenes tro varierer. Gud forblir." (Smith 1962/1978:156,190-192).

Hva denne tilretteleggelsen av religionenes vesen innebærer for Cantwell Smiths teologiske forståelse av forholdet religion – kristendom, kommer i klartekst til uttrykk i det foredraget fra 1988, som vi nevnte ovenfor. Her knytter han en interessant forbindelse mellom sin tidlige tid som misjonær og de standpunkter han senere har inntatt som religionsviter. Hvordan skal vi i vår tids misjon forholde oss til religionene? Det er spørsmålsstillingen.

For det første understreker Cantwell Smith at den kunnskapen vi i dag har om religionene og deres gjensidige innvirkning på hverandre, den er ny. Den var slett ikke tilgjengelig på de nytestamentlige forfatters tid. I så fall hadde Paulus gjerne tenkt og skrevet "annerledes enn han gjorde". Ennå har en imidlertid ikke for alvor tatt konsekvensen av denne kunnskapen i kristen misjon. Tvert imot har en stadig unngått virkelig å møte de store religionene. De endringer som har skjedd i kristen misjon de siste par generasjoner, har ikke egentlig forandret på dette. Dreiningen bort fra evangelisering til større vekt på sosial innsats, for eksempel, gjorde bare at en unngikk spørsmålet om kristendommens forhold til det religiøse liv. Det samme kan sies om den sterke fokuseringen på misjon som hjelp for de unge kirker. I denne sammenhengen er ikke misjonærer annet enn mennesker som beveger seg mellom kirker i en del av verden og kirker i en annen. I praksis går altså veien utenom et teologisk møte med andre religiøse fellesskap. Vi må med andre ord definere kristen misjon på nytt, og vi må gjøre det i direkte relasjon til tilhengere av andre religioner, i erkjennelse av vår grunnleggende solidaritet med hele menneskehetens skjebne. En sensitiv og informert kristen, sier Cantwell Smith, kan ikke lenger overlegent avskrive den tro som fins i de store religiøse fellesskap som om den ikke skulle være "guddommelig". (Smith 1988:361-364).

Muligheten for en slik religions- og misjonsteologisk nyorientering ligger i å videreutvikle tanken om den kristne verdensmisjonen som deltager i Guds misjon – i *missio Dei*. Misjon er nemlig ikke "proklamasjon av et budskap langt borte", sier Cantwell Smith, og siterer seg selv fra over tyve år tilbake. Det er delaktighet overalt i den "aktivitet" som går ut på å fullføre det verket Gud begynte i Betlehem. Det gjelder bare å være på det rene med – ja, vi kan i dag faktisk se, sier han – at den gjerning Gud utøver gjennom den kristne kirke ikke er "Guds eneste

misjon i verden". Hans misjon til menneskeheten kan ikke være, har aldri vært og er heller ikke nå, begrenset til ett geografisk område, til én kirkeleg organisasjon eller til én historisk og religiøs sammenheng. Kirkens misjon er verdensvid, men den er ikke Guds eneste misjon. Islam blant de arabiske folkene, hinduismen i India, buddhismen i Øst-Asia osv., alt dette er også Guds misjon. Det er imidlertid en misjon fra Guds side som vi hittil har visst altfor lite om. Framtida for den kristne verdensmisjonen vil avhenge av om vi kan "lære å se Guds misjon i kirken som en del av hans totale misjon til menneskeheten". Dette synet på religionene uttrykte Cantwell Smith allerede for mer enn tyve år siden. I dag vil han legge til, sier han, at om vi ikke anerkjenner Guds misjon til de ulike folkene gjennom deres forskjellige religiøse tradisjoner, er det ikke bare intellektuelt og moralsk galt. Teologisk sett er det blasfemisk. (Smith 1988:366-367).

Med en slik forståelse av Guds forhold til religionene nærmer Cantwell Smith seg dialog-problematikken. Vi må komme over det stadium der dialog betraktes som et møte mellom parter som på et eller annet vis står i motsetning til hverandre. Dialogen må være en samtale mellom personer som riktignok er forskjellige for så vidt som de kommer fra ulike land, snakker ulike språk og er av forskjellig religiøs herkomst. De har allikevel det felles at de alle er mennesker. Alle lever dermed i Guds nærhet, om enn i ulik grad av bevissthet og respons. Seriøs kristen tenkning må erkjenne at liksom kirken gjennom århundrene utviklet seg til "et guddommelig-menneskelig kompleks i bevegelse", så er det samme tilfellet med islam, hinduismen, buddhismen og andre religiøse bevegelser. Hver og en har vært, og er i dag, "et guddommelig-menneskelig kompleks i bevegelse". Alle er gjensidig avhengig av hverandre. Med sensitivitet og historisk bevissthet vil vi derfor være i stand til å se både de guddommelige og de menneskelige dimensjonene i alle de ulike religiøse tradisjoner. (Smith 1988:370-371).

Slik var det Cantwell Smith opplevde religionene som misjonær rundt midten av århundret. Siden den gangen, sier han, har han i ennå større grad hatt anledning til å vinne førstehånds kjennskap til hvordan mange muslimer, hinduer, sikker, buddhister og andre "har del i Guds nåde og godhet i rikt monn". Derfor er det vårt oppdrag i vår tid å bygge en fredelig verden i fellesskap og samarbeid, i gjensidig forståelse og

respekt, i felles studium av våre ulike visjoner av det sanne og det gode. For sikkert er det, at den sannheten som teologien må streve etter, det er "en sannhet som vi alle er involvert i". (Smith 1988:372-373).

### *Oppsummerende konklusjon*

Cantwell Smiths religionsteologiske posisjon har altså konklusjoner som på mange vis ligger på linje med Hick og Maimelas. Hans religionsteologi synes i vesentlig grad å være styrt av religionsvitenskapelige idéer, som kan være kontroversielle nok i seg selv, og bare i liten utstrekning av seriøse teologisk refleksjon. Avgjørende teologiske problemstillinger som åpenbaringsteologi, Skriftsyn og inkarnasjonsteologi går han ikke for alvor inn i. Dermed er det vanskelig å ta ham virkelig alvorlig på religionsteologiens felt, selv om han presenterer sine tanker i fengende språk og med religionsvitenskapelig prestisje, og selv om han har et vesentlig poeng i at kristen misjon for en stor del har unngått et virkelig møte med religionene. I så måte representerer Cantwell Smith en stående religions- og misjonsteologisk utfordring. Hos ham selv står imidlertid teologien i fare for å miste sitt karakteristikum i forhold til religionsvitenskapen, og kristendommen i fare for å miste sin egenart i forhold til de øvrige "kumulative tradisjoner". Det viktige er at mennesker tror, ikke hva de tror. Sannheten ligger likevel der framme, og den er vi alle på vei mot.

## 8 Kristendom – religion: Noen retningsgivende merkesteiner

De røstene vi har presentert i de foregående kapitlene, dekker på langt nær hele spekteret i vårt århundres debatt omkring forholdet religion – kristendom. De kan likevel med adskillig rett sies å representere karakteristiske hovedtyper av religionsteologi som har preget forskjellige misjonsmiljøer, og de har dermed vært med å danne vesentlige forutsetninger for mangfoldet i våre dagers misjonsteologi. Som presentasjonen har vist, aktualiserer spørsmålet om kristendommens forhold til religionene en hel rekke sentrale teologiske problemstillinger – fra skriftsyn og hermeneutikk via kristologi og pneumatologi til forståelsen av kirkens misjonsoppdrag. Det er ikke overraskende. I møte med religionene avkreves en kristen for alvor regnskap for sin tro. I religionsteologien blir derfor spørsmålet etter kristendommens identitet og integritet tydeligere enn i noen annen disiplin. Det er i vår sammenheng ikke mulig å behandle på fyldestgjørende måte hvert av de delområdene som er involvert. Vi skal i dette avsluttende kapitlet nøye oss med å gi noen personlige synspunkter nærmest i stikkords form. Vi fokuserer på fem momenter som for oss fortøner seg vesentlige. De refererer seg alle fem i særlig grad til den moderne, ytterliggående og pluralistiske religionsteologien vi har møtt, selv om perspektivet også vil favne videre.

### 8.1 Skriftens tilstrekkelighet

Det første som slår en i møte med mye av nyere religionsteologi, er hvor lett en gjør seg ferdig med det bibelske materialet. I mange sammenhenger er det ikke noe seriøst arbeid med Bibelens og bibelforståelsens reli-

gionsteologiske relevans overhodet. Tankegangen synes underforstått å være styrt av en av følgende tre forutsetninger – eller en kombinasjon av dem:

- ▶ De store verdensreligionene som vi i dag kjenner, og den religionshistoriske utviklingen som har skjedd i forholdet mellom dem, ligger simpelthen utenfor Bibelens horisont. Det representerer alt sammen en ny kunnskap som ikke var tilgjengelig for de bibelske forfatterne. Bibelens ord om hedningenes religion, deres ofringer, avgudsdyrkelse, tro og liv, kan derfor ikke komme til anvendelse i vår situasjon i dag. Ordene er ganske enkelt ikke uttrykt med tanke på menneskers religion slik vi nå kjenner den. I slike baner tenker åpenbart Cantwell Smith når han sier, som vi ovenfor har sett, at dersom Paulus hadde hatt den samme kunnskapen om religionene som vi har, så hadde han uttrykt seg annerledes. Også Knitter synes å tenke på liknende vis når han sier at siden NTs kontekst er ny i dag, må det utledes en ny kristologi av dets tekst. (Smith 1988:361;Knitter 1985:173).
- ▶ Den moderne bibelforskningen har vist oss at Skriften ikke er enhetlig. Den inneholder sprikende syn og tanker, ikke bare i innramming og detaljer, men på de mest sentrale punkter for kirkens teologi. Følgelig kan Bibelen ikke uten videre være normativ, heller ikke for religionsteologien. I det minste er det umulig å tale om en "bibelsk religionsteologi", som om det skulle kunne være noen entydig størrelse. Igjen er Paul F. Knitter et godt eksempel. De ulike kristologiene som utviklet seg tidlig i kirkens historie, sier han, har alle sin kime i et mangfold som allerede fins i NTs budskap om Jesus. Derfor må en ikke absoluttere visse sider ved NTs Kristus i vårt møte med religionene i dag. (Knitter 1985:173-181).
- ▶ Åpenbaringshistorien kan ikke avgrenses til den historien Bibelen forteller. Det er en utillatelig begrensning av Guds forhold til verden. De andre religiøse tradisjonene er, hver på sitt vis og hver i sin geografiske og historiske sammenheng, åpenbaringsbærere på lik linje, slik vi har sett det uttrykt hos Hick og Cantwell Smith. Heller ikke er den kristne åpenbaringshistorien nødvendigvis avsluttet. I kristendommens møte med religionene må vi tvert imot være åpne for en *creatio continua* – en fortsatt skapelse – på sannhetens og gudserkjennelsens område. Dette uttrykker igjen Knitter klart når han sier at den "utviklingsprosess"

som NT bevitner, må fortsette i dag i dialog med religionene. (Knitter 1985:181).

Alt i alt synes forutsetningen å være at Bibelen verken er klar eller tilstrekkelig som grunnleggende religionsteologisk veileder i vår tid. På slike forutsetninger er nærmest alt mulig. John Hick kan avvise inkarnasjonens betydning fordi den bare uttrykker kirkens tidlige forsøk på å tolke Kristus-skikkelsen i mytens kategori. Cantwell Smith kan uproblematisk tale om islam, buddhisme, hinduisme osv. som "Guds misjon" parallelt med den *missio Dei* som tok sin begynnelse i Betlehem. Dermed nedtoner også han inkarnasjonens betydning, men fra en annen innfallsvinkel. Og Simon Maimela kan gjøre Abrahams tro til eksemplet *par excellence* på en frelsende tro hos ikke-kristne, uten noen hermeneutisk refleksjon over om NTs forståelse av Abraham som prototyp gjør en slik tolkning mulig.

For oss synes disse holdningene til Bibelen å være umulige. Selvsagt er ikke de store verdensreligionene som vi i dag kjenner, samtalepartnere med NTs forfattere. Vår religionsvitenskapelige kunnskap er annerledes enn deres. Men av dette å trekke den slutningen at Skriften bare er én blant mange informanter og veivisere for religionsteologiens vurderinger i vår tid, det er et altfor drøyt stykke. Vi vil tvert imot hevde at både GT og NT ble til i et religiøst univers, så å si, i nærkontakt med menneskers religiøse liv og forestillinger, og derfor har masse å lære oss i dagens situasjon. At Bibelen på dette punktet ikke kan være normativ fordi dens skrifter ikke er blitt til ut fra vår tids kunnskap, det er et filosofisk postulat mer enn en kristen-teologisk erkjennelse. Et slikt syn rammer dessuten den kristne åpenbaringstro og teologi generelt, ikke bare religionsteologien. Bibelens forfattere var, for eksempel, ikke i besittelse av den psykologiske kunnskap om mennesket som vi i vår tid har ervervet oss. Det opphever allikevel ikke Bibelens normativitet når det gjelder vår *teologiske* forståelse av mennesket. Heller ikke har noen vitenskapelig forskning godtgjort at Bibelen er mangfoldig i den grad og på den måten denne typen religionsteologi vil ha det til. At NTs forfattere profilerer sitt Kristusbudskap forskjellig, er åpenbart. Men at Bibelen dermed rommer kimer til et kristologisk mangfold som til og med kan unnvære bekjennelsen til inkarnasjonens mysterium, det er igjen et postulat som ingen forskning har gjort det nødvendig for kirken å anta.



Vi har ovenfor sett at Kenneth Cragg, mer enn de fleste av dagens religionsteologer, reflekterer seriøst over Bibelens rolle i denne sammenhengen. Hans framstilling på dette punktet er fortjenstfull og tankevekkende. Det er ikke vanskelig å slutte seg til hans understreking av at det religionsteologiske arbeidet med Bibelen må være langt grundigere enn å anføre løsrevne "skriftbevis" (proof-texts). Det er likevel vanskelig å være enig med ham i at svaret på spørsmålet om Bibelens rolle i dagens religionsteologi først og fremst ligger i det han kaller "Skriftenes presedens-kvalitet". Det er vel og bra at de nytestamentlige forfatterne, med sin bevisste anvendelse av elementer fra samtidas religiøse omverden, er forbilder for oss i vårt oppdrag med å formidle troen til mennesker i vår tid. I den forstand er det presedens i Skriftene. Men presedens og *normativitet* er likevel ikke ett og det samme. Når vi i vårt oppdrag anstrenger oss for å følge våre nytestamentlige forgjengeres eksempel, så er vi bundet av det budskapet de formidlet på en måte som gjør at vi i deres skrifter ser *norm* for teologi og misjon, ikke bare presedens. Til grunn for "Skriftenes presedens-kvalitet" ligger nettopp deres norm-kvalitet. Cragg er kanskje ikke uenig i det, men forholdet og sammenhengen mellom de to har han ikke på overbevisende måte framstilt for oss.

Også på dette punktet i teologien vil vi som fundamental forutsetning hevde Bibelens grunnleggende enhet, tilstrekkelighet og klarhet, og dermed la vår teologiske forståelse av religionene styres av Guds ord. Vi må bare ta oss i vare så vi ikke forholder oss utvelgende til det bibelske materialet. Alt som sies med referanse til menneskets religiøse liv, må tas i betraktning, og det må tolkes i lys av Bibelens overordnede perspektiv på skapelse og forløsning.

Et slikt standpunkt er ikke et hovmodig uttrykk for at kristne ikke har noe å lære av mennesker av annen tro og av religionsvitenskapen. Det har vi. Møte med urbefolkningers religiøse forhold til natur og miljø kan bevisstgjøre oss på sider ved vår kristne tro som vi kanskje ikke har tatt alvorlig nok. Buddhistmunkens meditasjon i stillhet og konsentrasjon er et alvorlig memento for vår hektiske og aktivistiske kristendomsform i Vesten, hvor vi i liten grad har skjønnt viktigheten av å være avsides, alene med Mesteren. Og religionsviteren skal vi lytte oppmerksomt til, så vår teologi og vår holdning er basert på faktisk kunnskap, ikke på stereotyper og vrengebilder av annerledes troende.

Et slikt standpunkt betyr heller ikke at alle gåter på dette området er løst. Tvert imot kan noen bli ekstra vanskelige, som vi skal se. Det innebærer derimot at i spørsmålet om hvordan religionene skal vurderes teologisk, er Bibelen til syvende og sist den grunnleggende og avgjørende veilederen. Når Luther så sterkt understreket at vi i all vår teologi er henvist til Gud slik han har gitt seg til kjenne i sitt Ord, ikke til spekulasjoner over hvordan han måtte være i seg selv, så har dette også religionsteologisk relevans (jf. Ratschow 1979:19). Holder vi ikke fast ved det, er det enten fare for at vår religionsteologi ender opp som religionsfilosofi (slik vi vil mene det skjer hos Cantwell Smith og Hick), eller at konteksten og tradisjonen blir overordnet Skriften som norm (som hos Knitter).

## 8.2 Religionenes kompleksitet

En første konsekvens av et slikt syn er å sette spørsmålsteget ved det forenklete perspektivet på religionene som møter oss i mye nåtidig religionsteologi. Religionene betraktes gjerne, om ikke utelukkende så i alle fall hovedsakelig, ut fra den ene spørsmålsstillingen: guddommelig åpenbaring og frelsesformidling. Det synes nokså åpenbart at Karl Barths 75 år gamle etterlysning av synden og menneskets fall i det religionsteologiske perspektivet har adskillig for seg i dag også.

Én ting er at en religionstolkning som stort sett ser bort fra det onde i de religiøse tradisjonenes kontekst, virker akademisk og uvirkelig. Det er ikke godt og guddommelig alt som framtrer i religiøse gevanter, heller ikke i den kristne kirkes sammenheng. Ondskap, undertrykkelse og intriger har en tendens til å utrette størst skade der det skjer under skinn av religiøs legitimitet. Både historie og samtid har nok av eksempler som dokumenterer det. Viktigere i vår sammenheng er det likevel at en slik religionstolkning ikke kommer til rette med Bibelens langt mer komplekse og sammensatte tale om menneskehetens religiøse liv.

Det er riktig at Bibelen taler om at Gud "lot sine velgjerninger vitne om seg" (Apg 14,17). Den taler om en Gud som ordnet sitt skaperverk i den hensikt at vi " ... kanskje kunne føle og finne ham. Han er jo ikke langt borte fra en eneste en av oss." (Apg 17,27). Althaus' tale om "ur-

åpenbaringen" kan i store trekk sies å gi uttrykk for en bibelsk sannhet som ikke er til å komme bort fra. Det er videre riktig at Paulus taler om tilbedelsen ved de fremmede altrene som uttrykk for at mennesket selv er søkende religiøst og i sin gudsdyrkelse tilber noe det ikke kjenner: "Atenske menn! Jeg ser at dere på alle måter er svært religiøse. ... Det som dere tilber uten å kjenne det, forkynner jeg dere." (Apg 17,22-23).

Men Bibelen taler samtidig om hedningenes religiøse tilbedelse som avgudsdyrkelse (idolatri), som uttrykk for opprør fra menneskets side og frafall fra Gud: "De kjente Gud, men likevel gav de ham ikke den ære og takk som Gud skal ha. ... For de har byttet ut Guds sannhet med løgn og æret og dyrket det skapte i stedet for Skaperen." (Rom 1,21-25). Bibelen taler om Satan som fristeren til religiøs tilbedelse: "Alt dette vil jeg gi deg, dersom du faller ned og tilber meg." (Matt 4,9). Og den kan tale om at onde åndsmakter står bak det religiøse liv, slik Paulus skriver til menigheten i Korint: "Hva mener jeg med dette? At avgudsoffer betyr noe, eller at en avgud virkelig er noe? Nei! Men det hedningene ofrer, ofrer de til onde ånder og ikke til Gud." (1 Kor 10,19-20). Derfor er hans oppfordring til korinterne klar nok: "Hold dere altså borte fra avgudsdyrkelsen, mine kjære!" (1 Kor 10,14).

En éndimensjonal betraktningssmåte som nøyer seg med å se forholdet kristendom – religion ut fra spørsmålsstillingen: gudserkjennelse og frelsesformidling, kommer med andre ord ikke til rette med det religiøse livs kompleksitet slik det må tolkes ut fra grunnleggende bibelske perspektiver. Derfor er kristendommens møte med religionene en langt mer kompleks- og spenningsfylt sak enn vi gjerne kunne ønske, både i teori og praksis.

### 8.3 Skapelse – forløsning

Etter vårt syn er det ingen bedre måte å komme til rette med denne spenningsfylte kompleksiteten på enn å anvende stikkordene *skapelse* og *forløsning* i det religionsteologiske perspektivet. Det hører med til den grunnleggende erkjennelsen i luthersk skrift- og kristendomsforståelse at det er nødvendig å skjelne mellom ulike sider ved Guds handling med og i verden. Ser vi hans gjerning overfor det falne mennesket i sin totalitet,

lar det seg ikke gjøre å sette den på en enkel, entydig og spenningsløs formel. Gud skaper og forløser, han dømmer og frelser, hans ord er knusende lov og reddende evangelium, han er en skjult Gud og samtidig en Gud åpenbart i Kristus – en *deus absconditus* og en *deus revelatus*. Teologien kommer ikke til rette med menneskets religiøse liv uten at det sees i lys av denne grunnleggende dobbeltheten (jf. Braaten 1988:110).

Dette innebærer, for det første, at alle mennesker *de facto* har med Gud å gjøre. Ethvert menneske må på et eller annet vis forholde seg til det vitnesbyrdet han har etterlatt seg i skaperverket – i universet og samvittigheten, om vitnesbyrdet er aldri så ugjennomskelig og motsigelsesfylt. Ikke noe menneske unngår den "uråpenbaringen" som, paradoksalt nok, stiller mennesket overfor den skjulte Gud. Ikke noe menneske unngår å konfronteres med etiske krav som driver også Guds falne opprører til tjeneste for ham i skaperverket. I så måte er etisk bevissthet og moralsk streben i religionenes verden et talende vitnesbyrd om at mennesket har med Gud å gjøre.

Videre er alle mennesker gjenstand for Guds faderlige godhet og "forekommende nåde" (*gratia praeveniens*). Den guddommelige omsorg som lar sola "gå opp over onde og gode og lar det regne over dem som gjør rett og dem som gjør urett" (Matt 5,45), opprettholder skaperverket med sikte på frelsen i Kristus. I den grad religionen og religiøsiteten tjener den medmenneskelige omsorg og godhet, tjener den også Guds gode hensikt med skaperverket.

Med andre ord er ikke noe menneske uten relasjon til Gud. Ikke noe menneske kan simpelthen være "gottlos" (Barth). Også i sin religiøse dimensjon har mennesket med Gud å gjøre, og Gud med mennesket. Fordi mennesket er skapning, kan det ikke være annerledes. Vi skal også merke oss at den Gud det her er tale om, er den trinitariske Gud Fader, Sønn og Hellig Ånd. Bibelen gir klart uttrykk for at alle tre personer i guddommen, også Sønnen og Ånden, har med forholdet til skapningen å gjøre fra begynnelsen av. "Alt er skapt ved ham og til ham," sier NT om Kristus (Kol 1,16), og fra GT lyder Jobs kjente vitnesbyrd: "Det er Guds Ånd som har skapt meg, Den Allmektiges ånde holder meg i live." (Job 33,4).

Men de to, mennesket og Gud, har med hverandre å gjøre som skapning – i fall og synd, overfor Skaperen – i godhet og hellighet. Derfor

innebærer den nevnte spenningen i Guds forhold til verden, for det andre, at mennesket i og med sin religiøsitet og sin erfaring av den treenige Guds godhet, ikke ennå har med Guds syndstilgivende og rettferdiggjørende nåde å gjøre. I Bibelen er det en dirrende spenning på dette punktet, en spenning som går like inn i det gudsbildet som tegnes, en spenning som til syvende og sist stiller oss innfor korsets mysterium, og som det kan være pinefullt for vår tanke å fastholde. Mennesket står ikke i og med sin religion i forløsningens sammenheng. Det er ikke med sin religiøsitet i syndstilgivelsens og rettferdiggjørelsens ly for Guds dom. Den sammenhengen som Karl Rahner finner mellom religion og kristendom, er basert på den tradisjonelle katolske sammenhengen mellom natur og nåde som fra en luthersk synsvinkel synes å kortslutte den dirrende spenningen vi finner i Skriften på dette punktet. Der ropes nemlig mennesket, midt i sin religiøsitet, til *omvendelse*. Det var Jesu budskap til sitt eget folk: "Guds rike er nær. Vend om og tro på evangeliet!" (Mark 1,15). Og det var konklusjonen på Paulus' Areopagos-tale, hvor han innledet med å knytte an nettopp til sine tilhøreres religiøse tro og tilbedelse: "Men nå befaler han alle mennesker hvor de enn er, at de må vende om. For han har fastsatt en dag da han skal dømme verden med rettferdighet." (Apg 17,30-31).

Teologisk sett er vi altså henvist til å vurdere menneskets religiøse liv i lys av den spenningsfylte sammenhengen mellom den treenige Guds gjerning i skapelse og forløsning. Den samme dialektikken vi finner der, må vi finne igjen i vår tegning av forholdet mellom religion og kristendom.

## 8.4 De reformatoriske "sola"

Dermed vises vi også i møtet med dagens religiøse verden tilbake til reformasjonens "alene-teologi", hva menneskets frelse angår: Kristus alene, nåden alene, troen alene – *solus Christus, sola gratia, sola fide* (jf. Braaten 1988:105-106).

Uttrykket *Kristus alene* er ikke utmyntet med tanke på den allestedsnærværende Kristus som formidler ved Guds skapende gjerning i kosmos. Den tanken er i og for seg bibelsk nok for så vidt som NT har et klart

trinitarisk og kristologisk perspektiv på skapelsen, slik vi har sett ovenfor. Når imidlertid Skriften taler om Kristus som verdens *frelser*, taler den utvetydig om Guds sønn fra evighet av som ble menneske, som døde en stedfortredende og sonende død for verdens synd og sto opp fra graven til vår rettferdighet: "For så høyt har Gud elsket verden at han gav sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv." (Joh 3,16). Når NT taler om verdens frelser, taler det med andre ord om Jesus, om den personen og det verket i historien som innestår for at frelse kan vinnes av nåde alene.

Dette innebærer at inkarnasjonen simpelthen ikke kan settes til side som grunnleggende orienteringspunkt i en kristen religionsteologi. Det er all grunn til å spørre, slik det har vært antydnet, om ikke "de anti-kristosentriske teosentrikere" i virkeligheten taler om en annen guddom enn ham som identifiserer seg med Jesus fra Nasaret, og om de ikke dermed oppløser den trinitetstro som danner den fundamentale teologiske rammen både for kristologien, ekklesiologien og missiologien. (Braaten 1990:420).

Kenneth Cragg hører ikke hjemme blant "de anti-kristosentriske teosentrikere" som rammes av denne alvorlige kritikken. Allikevel reiser hans tale om den guddommelige kjærlighets lidende selvhengivelse som "det kristiske mønster" enkelte spørsmål vedrørende hans forståelse av inkarnasjonens betydning. Det er nemlig vesentlig for Cragg å poengtere, som vi har sett, at dette mønsteret også fins i andre religiøse sammenhenger enn kristendommen. Og han antyder i det minste, om han ikke hevder det med altfor stor sikkerhet, at dette må kunne sees som vitnesbyrd om et frelsende nærvær av den ånd som utgår fra Faderen og Sønnen. Dette begrunnes bl.a. med henvisning til Jesu ord om at han ennå hadde "mye å si", og at Ånden derfor skulle komme og veilede til "den fulle sannhet". Cragg gir likevel ingen overbevisende argumentasjon for slike slutninger av pneumatologien og kristologien. For det første er det påfallende at han i de nevnte sitatene fra Joh 16 unnlater å sitere det personlige pronomen "dere" som uttrykkelig setter Jesu løfte om Åndens framtidige veiledning i sammenheng med apostlene: "Ennå har jeg mye å si dere ... Men når han kommer, sannhetens Ånd, skal han veilede dere til den fulle sannhet." (Joh 16,12-13). Hva som nå enn måtte ligge i dette "dere", bl.a. med tanke på det apostoliske ordets normativitet, som vi har omtalt ovenfor, er det i alle fall problematisk å gi Jesu løfte en slik åpen

religionsteologisk vinkling som Cragg antyder. For det andre er det ikke uproblematisk å knytte frelsen til et "kristisk mønster" som skal kunne finnes i mange religiøse sammenhenger. Faren for på spekulativt vis å gjøre Guds kjærlighet i Kristus til uttrykk for en generell religionsfilosofisk idé, ligger snublende nær. I NT er det imidlertid et poeng at frelsen ikke er knyttet til en idé, men til en guddommelig *begivenhet*, konkret og partikulær, og til vår tros-holdning til denne begivenheten. Nettopp det synes for oss å være et helt sentralt element i inkarnasjonens teologi.

Det reformatoriske *troen alene* refererer altså ikke til en hvilken som helst religiøs tro, så ekte og oppriktig den enn måtte være, men til troen på Jesus. NTs trosbegrep er på ingen måte uttømmende karakterisert om vi i det vesentlige omtaler det som en subjektiv, indre holdning, selv om det personlige tillitsaspektet ved troen er viktig nok. Troen har sin foranledning og forutsetning i ytre, objektive begivenheter. Derfor er den frelsende tro i NT konsekvent innholdsbestemt som tro på Jesus: "Tro på Herren Jesus, så skal du og dine bli frelst." (Apg 16,31). Dette har Althaus, slik vi har sett tidligere, understreket på en fortjenstfull måte i sin diskusjon omkring kristendommens forhold til andre "nådereligioner": "*Solus Christus* – og derfor *sola gratia, sola fide*" (Althaus 1947/1949:170).

I dette perspektivet er det Maimelas presentasjon av Abraham som prototyp på en frelsende tro hos ikke-kristne blir umulig. Det er riktig nok når han understreker at NT framstiller Abrahams tro som forbilledlig. Den framstilles som en frelsende tro på Guds løfte, men likevel neppe slik Maimela synes å forstå det. For NT taler samtidig om at det løftet som Abraham trodde, har fått sin oppfyllelse i Kristus. Derfor avslutter Paulus sitt kjente kapittel om Abraham som troens eksempel med å si at også "vi skal få rettferdigheten tilregnet når vi tror på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde" (Rom 4,24). *Den frelsende tro er i NT konsekvent innholdsbestemt som tro på Guds gjerning i Jesus Kristus*. Det var nettopp på dette punktet disiplene skilte lag med sine jødisk-troende landsmenn. Det var dette som gjorde Jesus-troen til *kristendom* og ikke til en ny jødisk sekt. Den rettferdiggjørende og frelsende tro var, og er, Jesus-tro.

Derfor er det også både NT og reformatorene understreker at denne troen er en tro som kommer "av hørelsen", en tro som skapes ved det

forkynte ordet om Kristus. Det er en sak som i religionsteologisk sammenheng følger like etter inkarnasjonen i viktighet og vekt. For derved er rettferdiggjørelsen ved tro bragt i sentrum for tanken på et vis som understreker at også den frelsende tro er Guds verk, også den virkes ved hans nåde alene. Den er ingen allmennreligiøs ytring som finner uttrykk i ulike religiøse sammenhenger. Den skapes og lever ved det guddommelige ordet om Jesus. Dermed er det sagt at selv om det er kristne vitner som forkynner dette Ordet, så er det ikke kirken som frelser. Det er ikke misjonen og misjonærene som frelser mennesker av annen tro og religiøsitet. Det er Gud som frelser ved sitt Ord, det Ordet som kirken selv er frelst ved og lever i konstant avhengighet av – og som den er gitt i oppdrag å formidle i verden. Det faktum at kirken selv frelses ved og lever av det samme guddommelige Ordet den forkynner for andre, burde være tilstrekkelig til å forby dette Gudsordets målbærere enhver form for religiøs arroganse i møte med mennesker av annen tro. "Hva har du som du ikke har fått? Og har du fått noe, hvorfor skryter du, som om du ikke hadde fått det?" (1 Kor 4,7).

## 8.5 De vanskelige spørsmålene

Et møte med religionene på en grunn som den vi her har skissert, løser ikke alle tankemessige problemer. Vi står igjen med en rekke påtrengende og ubesvarte spørsmål. Det vanskeligste er fremdeles det enkle og velkjente spørsmålet om hvordan det går alle dem som forble utenfor rekkevidden av det frelsende ordet om Jesus. Kan det være teologisk rimelig at den allmektige Gud lar sin universelle frelsesvilje utlevere til menneskelige betingelser og begrensninger på denne måten? Står vi ikke i fare for å avgrense rekkevidden og dimensjonene ved Kristi verk ut fra vår begrensede menneskelige fatteevne? Når Gud vil at "alle mennesker skal bli frelst og lære sannheten å kjenne" (1 Tim 2,4), og når "én er død for alle" (2 Kor 5,14) slik at Kristus ikke bare er en soning "for våre synder ... men for hele verdens" (1 Joh 2,2), må vi da ikke gi nyere katolsk og protestantisk religionsteologi rett når en der på et eller annet vis ser de ikke-kristne religionene som ulike veier i Guds frelsesplan? Hvordan skal vi ellers komme til rette med at en så stor del av menneskeheten aldri ble



nådd av det guddommelige, frelsende Ordet om ham som døde for alle? Og hva skal vi si om Gud og hans frelsesvilje?

Vi bør uroes av de spørsmålene. En misjonær skulle anfektes av dem. Det er nødvendig for en misjonær mer enn noen å grunne over hva den omfattende rekkevidden av Kristi verk innebærer. Likevel, innfor spørsmålet om hvordan Gud forholder seg til det mennesket som aldri ble nådd med ordet om Jesus, har vi ingen mulighet til å gi utvetydig svar. Skal Gud felle dom ut fra menneskers holdning til de etiske krav samvittigheten stilte dem overfor? Har Gud en mulighet til å møte mennesker med frelsen i Kristus hinsides dødens grense, i en dimensjon som ligger utenfor vår evne til erkjennelse og kunnskap? Her står vi ved spørsmål som Gud i sin åpenbaring ikke har gitt oss innsikt i. Hva han i sin rettferdighet og allmakt kan, skal i tillit overlates til ham. Men det han har gitt oss kunnskap om i sitt Ord, skal vi holde fast ved, og ikke la teologisk spekulasjon over det dunkle og vanskelige stille den utvetydige talen i skammekroken. Hvordan skal vi ellers unngå at religionsteologien forlater Skriftens og kirkens rom og begir seg ut på religionsfilosofiens åpne balkonger? Det er hva den moderne, pluralistiske religions- og misjons-teologien gjør.

Dermed er det ikke sagt at dialog med mennesker av annen tro skulle være meningsløst og unødvendig. Riktignok trenger vi ikke den typen dialog som ser alle de store religionene som "Guds misjon" til mennesketheten og tåkelegger kirkens vitnesbyrd om Kristus. Men samtale med tilhengere av andre religioner er påkrevd av mange andre gode grunner. For det første fordi vi skal bygge vår verden og våre lokalsamfunn sammen med mennesker av mange slags trosretninger. Vi må snakke med hverandre og lære å forstå og respektere hverandre simpelthen for å kunne leve sammen om de daglige gjøremål. Mangel på kunnskap og innsikt er toleransens største fiende. I dette har nyere religionsteologi ganske rett. For det andre er det nødvendig å samtale for å forstå de andre religionenes tolkning av menneskets situasjon og deres "løsning" på menneskets nød. En relevant og livsnær formidling av evangeliet er avhengig av en slik forståelse. For det tredje er religionssamtale nødvendig fordi det kan føre til påkrevd selvransakelse hos oss og en dypere og fornyet refleksjon over Guds åpenbaring i Kristus. Begge deler er grunnleggende forutsetninger for misjon i menneskers religiøse verden.

Når alt kommer til alt blir *misjon den praktiske konsekvensen av våre religionsteologiske overveielser*. Paulus så forsoningens tjeneste med evangeliet som den åpenbare og nødvendige følgen av den enes død for alle: "Vi ber på Kristi vegne, la dere forsones med Gud!" (2 Kor 5,20). Slik de første disiplene fikk Mesterens oppdrag i sin religiøse verden, har vi det samme oppdraget i vår: " ... i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag ... " (Luk 24,47).



---

---

## Litteraturliste

Lista inneholder bare litteratur som det er henvist til i teksten. Hvor det er angitt to utgiverårstall forbundet med skråstrek (f.eks. 1947/1949), angir det første tallet året for førstegangsutgivelsen, det andre tallet utgivelsesåret for den utgaven som er benyttet her.

ABBOTT, WALTER M. / GALLAGHER, JOSEPH

1966        *The documents of Vatican II*, Chicago 1966.

ALTHAUS, PAUL

1947/1949 *Die christliche Wahrheit : Lehrbuch der Dogmatik. Bd. 1*,  
Gütersloh 1947/1949.

BARTH, KARL

1919/1924 *Der Römerbrief*, München 1919/1924.

BARTH, KARL

1938        *Kirchliche Dogmatik. Bd.1: Die Lehre vom Wort Gottes :  
Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband*,  
Zollikon 1938.

BRAATEN, CARL E.

1988        "Lutheran theology and religious pluralism", *Religious plu-  
rality and Lutheran theology* / J. Paul Rajashekar (ed.),  
Geneva 1988 (LWF Report ; 23/24), ss.105-128.

BRAATEN, CARL E.

1990        "The triune God : the source and model of Christian unity  
and mission", *Missiology* 18 (1990) 415-427.

CRAGG, KENNETH

1977 *The Christian and other religion : the measure of Christ*, London 1977 (Mowbrays library of theology).

HALLENCREUTZ, CARL F.

1970 *New approaches to men of other faiths, 1938–1968 : a theological discussion*, Geneva 1970 (Research pamphlet ; 18).

HICK, JOHN

1973 *God and the universe of faiths : essays in the philosophy of religion*, London 1973.

HOCKING, WILLIAM E.

1932 *Re-thinking missions : a laymen's inquiry after one hundred years*, New York 1932.

KIRKENES VERDENSRÅD

1979 *Guidelines on dialogue with people of living faiths and ideologies*, Geneva 1979.

KNITTER, PAUL F.

1985 *No other name? : a critical survey of Christian attitudes toward the world religions*, New York 1985 (American Society of Missiology series ; 7).

KRAEMER, HENDRIK

1938 *The Christian message in a Non-Christian world*, London, 1938.

KRAEMER, HENDRIK

1956/1968 *Religion and the Christian faith*, London 1956/1968.

KÖHLER, WALTHER

1941 *Ernst Troeltsch*, Tübingen 1941.

MAIMELA, SIMON S.

1988 "A Lutheran theological response to religious pluralism", *Religious pluralism and Lutheran theology* / J. Paul Rajashekar (ed.), Geneva 1988 (LWF Report ; 23/24), ss.159-180.

NEILL, STEPHEN

1961/1970 *Christian faith and other faiths : the Christian dialogue with other religions*, London 1961/1970.

RAHNER, KARL

1966/1983 "History of the world and salvation-history", og "Christianity and the Non-Christian religions", *Theological Investigations. Vol. 5 / ...*, New York 1966/1983, ss.97-134.

RATSCHOW, CARL HEINZ

1979 *Die Religionen*, Gütersloh 1979 (Handbuch systematischer Theologie ; Bd.16).

RENDTORFF, TRUTZ

1985 "Ernst Troeltsch", *Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 10,1: Die neueste Zeit III / Martin Greschat (Hrsg.)*, Stuttgart 1985, ss.185-203.

SMITH, WILFRED CANTWELL

1962/1978 *The meaning and end of religion*, London 1962; New York 1978.

SMITH, WILFRED CANTWELL

1988 "Mission, dialogue, and God's will for us", *International Review of Mission*, 78 (1988/89), no. 307 (July 1988) 360-374.

TROELTSCH, ERNST

1902/1969 *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen 1902; München 1969.

TROELTSCH, ERNST

1913 "Die Mission in der modernen Welt", *Gesammelte Schriften. Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik / ...*, Tübingen 1913, ss.779-804.

VATIKANKONSILET, 2

1965 *Kirken : den dogmatiske konstitusjon "De ecclesia"*, Oslo 1965.

VATIKANKONSILET, 2

1966A *De ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas = Om de ikke-kristne religioner ; De liberate religiosa = Om religionsfriheten*, Oslo 1966.

VATIKANKONSILET, 2

1966B *Kirkens missionsvirksomhed : dekretet "De activitate missionali ecclesiae"*, København 1966.





# Misjonshøgskolens forlag

Misjonsveien 34, N-4024 Stavanger

Telefon: +47 51516210; Fax: +47 51516225

E-mail: forl@misjonshs.no

## Publikasjoner

TORSTEIN JØRGENSEN (red.)

I tro og tjeneste.

Det Norske Misjonsselskap 1842–1992. 2 b.  
1992

TOR HAUKEN & ARNE B. SAMUELSEN (red.)

Forskere i Misjonens Tjeneste. Utgitt til  
Misjonshøgskolens 150-års jubileum. 1993

SVEIN AARVIK

Misjonsmuseet. Eit skattekammer. 1995

SVEIN AARVIK

The Museum of Mission.

A Treasury of Artefacts and History. 1995

ØYVIND DAHL (ed.)

Intercultural Communication and Contact.  
Selected Papers Presented at the Nordic  
Symposium at the Centre for Intercultural  
Communication, Stavanger Nov. 1994. 1995

ØYVIND M. EIDE

Revolution and Religion in Ethiopia.

A Study of Church and Politics

with Special Reference to the

Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus  
1974–1985. 1996

ANTÓNIO BARBOSA DA SILVA & KATRINE ORE

Hva er Religionsfenomenologi? En kritisk  
analyse av religionsstudiet. 1996

INGOLF EDW. HODNE

Missionary Enterprise in African Education.

The Co-operating Lutheran Missions in Natal,  
South Africa, 1912–1955. 1997

Misjon og Teologi.

Årsskrift for Misjonshøgskolen. 1994–

Kristen misjon springer ut av tro på Kristus og avlegger vitnesbyrd om ham i religionenes verden. Hvordan er forholdet mellom en kristens tro og andres, mellom kristendom og religion?

Spørsmålsstillingen er ikke ny. Bibelen ble til i nærkontakt med samtidas religiøse liv, og kirkens misjon i det første århundret fant sted i møte med tilbedelse ved enkle altere og i store templer. Nytt i vår tid er at disse problemstillingene nærmest har utviklet seg til et eget teologisk fag. I *religionsteologien* forsøker en å gjennomtenke og besvare disse spørsmålene.

På dette området foreligger det allerede en omfattende litteratur. Den viser både at teologer vurderer forholdet mellom kristendom og religion forskjellig, og at enkelte gir svar som synes å kaste om kull de mest sentrale anliggender i den kristne tro. Boka gir en kortfattet presentasjon av toneangivende røster som har vært med å forme ulike religions-teologiske posisjoner i dette århundret. Særlig vekt legges på *misjons-teologiske* aspekter ved problematikken. Framstillingen avsluttes ved at forfatteren peker på noen retningsgivende merkesteiner i et uoversiktlig lende.

**Jan-Martin Berentsen**, født 1939 og dr.theol. fra 1982 på avhandlingen *Grace and gospel*, Leiden 1985, er professor i misjonsteologi ved Misjonshøgskolen. Han har også utgitt bøkene *Stående ordre : om misjon og teologi*, Oslo 1988, og *Teologi og misjon : trekk fra protestantismens historie fram til vårt århundre*, Oslo 1990, og er medredaktør og medforfatter av *Missiologi i dag*, Oslo 1994.



MISJONSHØGSKOLENS FORLAG

STAVANGER

2003

ISBN 82-7721-005-1