

NÅR DEN KRISTNE MØTER ANNERLEDES TROENDE

av

M. A. C. WARREN

Hvorledes skal en kristen tolke Jesus Kristus som den enestående frelser og overjordiske herre for slike som har en annen tro? Av to grunner stiller jeg spørsmålet så direkte allerede til innledning.

For det første markerer det hva som er den kristnes utgangspunkt. Hvor det gjelder et ekte åndelig møte med et menneske av en annen tro, går begge parter ut fra et visst overbevisningsgrunnlag. Ingen av dem er uten forutfattede meninger, så sant det er tale om virkelig religiøse mennesker. Bak deres overbevisning ligger visse erfaringer som har ført dem til den tro at deres egen oppfatning av virkeligheten er den rette.

La oss i forbigående merke oss at det sammenlignende studium av religionene har sin plass og sin berettigelse. I et slikt studium må den kristne, like fullt som enhver annen troende, være forberedt på at hans egen overbevisning blir utsatt for kritikkens søkelys. Han må kunne vise at han har grunner for sin tro. Som det heter i 1. Pet. 3,15: «. . . og vær alltid rede til å forsvare eder for enhver som krever eder til regnskap for det håp som bor i eder, dog med saktmodighet og frykt, . . .».

Men det er ikke dette som nå er vårt emne. Her gjelder det hva som er den kristnes utgangspunkt når han møter en som ikke tror på Jesus Kristus som den enestående frelser og overjordiske herre.

Den annen grunn til å stille problemet så skarpt, er at jeg vil forebygge en misforståelse, nemlig den at jeg her skulle være advokat for en synkretisme som bagatelliserer det enestående ved Guds åpenbaring i Jesus Kristus. Mitt innledende spørsmål tar sikte på å klargjøre hvor jeg står.

Nok et ord til innledning er nødvendig.

I det innledende spørsmål brukte jeg med overlegg ordet «tolke» istedenfor «forkynne», fordi en tolker må ikke bare forstå det budskap som han skal overbringe, men også deres tankegang som skal høre budskapet. Han må vite hvordan de vil oppfatte de ord han bruker. Ellers blir det ikke noen tolkning.

Det som nå følger, faller i to deler. I første del vil jeg begrense meg til møtet mellom den kristne og en muhammedaner. Det gjelder å ikke komme for langt ut på viddene i det veldige emne. Muhammedaneren ble valgt fordi jeg er mest fortrolig med hans verden og med islams tanker. Dertil kommer at der er visse karakteristiske trekk ved den muhammedanske verden i dag som representerer en spesiell utfordring til den kristne. Jeg skulle også tro at forsåvidt som det jeg sier om muhammedaneren og islam er riktig og relevant, så vil det ikke ha mindre gyldighet når det gjelder den kristne og representanter for andre religioner.

I annen del av min fremstilling vil jeg drøfte syv grunnsetninger som ut fra mitt kristne syn bør være avgjørende når det gjelder å ta opp vårt ansvar som tolkere av budskapet. Paulus, denne samvittighetsfulle tolker av evangeliet, visste vel for et veldig ansvar som er lagt på dem som søker å tolke det. I sitt annet brev til korintierne sier han: «Og hvem er vel duelig til dette?» Vi trenger å rette det samme spørsmål til oss selv, og vi må kunne fortsette slik som Paulus: «For vi er ikke, som de mange, slike at vi forfalsker Guds ord til egen vinning; men som i renhet, ja, som av Gud, taler vi for Guds åsyn i Kristus» (2. Kor. 2, 16–17).

I

Det gjelder altså først samtalen mellom den kristne og muhammedaneren. Her må vi erkjenne at denne samtale skjer ikke i et tomrom, men på bakgrunn av den aktuelle verdenssituasjon. Nå er det uten tvil meget viktig for den kristne å være klar over i hvilken utstrekning hans egen tenkning er betinget ut fra sammenhengen. Men det vil overhodet ikke bli noen samtale hvis han ikke får tak i bakgrunnen for muhammedanerens tankegang. Hermed står vi da overfor islam og dens stilling i dag, denne

tanke- og følelserverden som etter muhammedanerens oppfatning alltid har vært adskilt fra, om ikke i opposisjon til verden utenfor islam.

Tre kjensgjerninger i den muhammedanske verden er avgjørende for muhammedanerens innstilling i dag.

For det første avslutningen på en historisk periode da muhammedanerne nesten overalt lå under for fremmed imperialism, som i det minste tilsynelatende hadde «kristen» tilknytning. Jeg tenker på det engelske, det franske og det nederlandske imperium. Ifølge muhammedansk terminologi var dette det samme som at Dar-al-islam, islams hus, ble dominert av Dar-al-harb, krigens hus, noe som for en muhammedaner er en absolutt utålelig situasjon. Men de føler det ikke nå som den imperialistiske bølge har trukket seg helt tilbake, for selv om det politisk sett er slutt på det fremmede herredømme, så gjør innflytelsen utenfra seg på mange måter gjeldende både økonomisk og kulturelt. Bare meget langsomt viker fortid for nåtid. Den fiendtlige holdning fra i går undergår bare en lett modifikasjon når den erstattes av dagens mistanker om at fortiden venter på å få gjøre et come-back en gang i fremtiden. Vi kommer i det hele tatt ikke til å forstå islams verden dersom vi ikke tar disse mistanker i betraktning. Treffer vi på en muhammedaner, vil det aldri utvikle seg til et virkelig ekte møte med mindre vi forstår og sympatiserer med det forvirrede perspektiv som han står overfor.

Den annen kjensgjerning, den annen side av bildet, er at siden 1945 synes størsteparten av den muhammedanske verden å ha nådd frem til idealet: en muhammedaner under et muhammedansk styre. I det minste i teorien er det nå mulig å se «kirke og stat» som to sider av samme sak. Ikke lite av den spenning som stadig hjem søker så mange muhammedanske land, skyldes at denne teoretiske mulighet så sjelden er realisert i praksis. En meget følsom gransker av islam, dr. Cantwell Smith, leder av Instituttet for islam-studier ved universitetet i Montreal, skriver i sin bok «Islam in Modern History»:

«Selve grunnskaden i det moderne islam er en følelse av at noe galt er skjedd med islams historie. Det fundamentale pro-

blem for moderne muhammedanere er hvordan de skal rehabilitere denne historie, få den i gang på ny i sin fulle kraft, så islam-samfunnet atter kan blomstre slik som et samfunn der Gud styrer, skal og må gjøre. Den fundamentale åndelige krise i islam i det tyvende århundre skriver seg fra bevisstheten om at noe galt er fatt i forholdet mellom den religion som Gud har innsatt og den historiske utvikling av den verden som han kontrollerer.»¹

Dr. Cantwell Smiths ord om «historisk utvikling» og troen på Gud som historiens herre kan vel være en passende overgang til det tredje trekk ved tiden i dag som er med og danner bakgrunn for muhammedanerens innstilling. Som vi lever også han i en uhyre komplisert verden, hvor hendingene går for fort til at vi får tak i dem, og det skjer ting som vi ikke evner å gripe med vår forstand. Som vi er også han fristet til å slå retrett, enten til en obskurant nektelse av å ta nåtidshistorien alvorlig som skueplassen for Guds fortsatte åpenbaring — en retrett til tradisjonens bastioner — eller til mistvil om alt som religion heter. På den siste innstilling passer gjerne ordene i 2. Tim. 3, 5, om dem «som har gudfryktighets skinn, men forneker dens kraft».

På en reise til Iran nylig møtte jeg mange som hadde gudfryktighets skinn, folk som bekjente seg som muhammedanere, enda islam ikke var en tro som de levde på. Hyklere var de på ingen måte. Det fantes personer blant dem som lengtet etter et åndelig holdepunkt. I mangel av dette holdt de fast ved de ytre former i en religion som de ikke trodde på, ikke av åndelig treghet, men ut fra en instinktiv følelse av at disse livløse former like fullt knyttet dem til historien, til deres egen fortid. Kutt over disse bånd, og de ville bli stående åndelig nakne i en iskald verden. Dette er en innstilling som trenger forståelse og sympati fra vår side. Den er meget utbredt både i islams verden og ellers.

I baner som bestemmes ut fra disse tre kjensgjerninger, beveger seg altså muhammedanerens tankegang, hvis han da overhodet tenker. Men der finnes mange variasjoner innen islam, så en skal være meget forsiktig med å generalisere. Det er et langt sprang mellom den puritanske strenghet hos en arabisk sjeik og de lengselsfulle spekulasjoner hos en muhammedaner fra Iran,

som søker næring hos sitt folks store diktere, Hafiz og Sa'di, og deres mystisisme. Yoruba-muhammedaneren fra Nigeria, som så gjerne går med på at kristendom og hedenskap er like gode som islam, slik at en enkelt familie kan ha representanter for alle tre religiøse oppfatninger, står fjernt fra pathaneren med hans fanatiske eksklusivitet. En dervisj fra Sudan med tusen år av islam i blodet er meget forskjellig fra en muhammedaner i Indonesia som har gått over fra hinduismen. Dette er bare noen av ulikhetene innen islams verden. Men de trekk som forener, er like viktige. En somalier som ber ved graven til en hellig mann, er like overbevist om at «der er ingen gud uten Allah, og Muhammed er hans profet», som en sjeik i Azhar-universitetet i Kairo. Fra Dakar i Senegal til Filippinene, fra Turkestan til Sør-Afrika – overalt vender muhammedaneren seg mot Mekka når han fremstier sine bønner. Å ha fullført haj (en pilegrimsreise til Mekka) er det samme som å ha oppnådd en privilegert stilling i et hvilket som helst muhammedansk samfunn. For enhver muhammedaner, fra den mest ortodokse mullah (en alminnelig muhammedansk lærer) til den mest kjetterske ahmadiyah (en muhammedansk sekt som venter på en fremtidig profet som kalles madhi), er Koranen åpenbaringskilden. For all del må vi legge vekt på dette som forener ved siden av det som skiller. Islam danner en familie, selv om medlemmene, akkurat som i andre familier, ofte er uenige. Vi bør legge oss på hjertet et avsnitt i Kenneth Craggs bok «The Call of the Minaret», der han skriver om

«. . . bevisstheten om å være annerledes dypt i muhammedanerenes sjel og sinn, hvilken politisk eller kulturell form man nå måtte finne for den. Dar-al-islam og Dar-al-harb danner et avgjørende skille som går gjennom hele menneskeheten: på den ene side de som underkaster seg Gud, på den annen de som ikke hører til islam og derfor må bringes til slik underkastelse. Den krigstilstand som lenge var forbundet med denne oppdeling, er på mange hold blitt omtolket. Men følelsen av å «være annerledes» er der fremdeles. Islams hus er seg bevisst å danne et fellesskap som hører sammen og ikke hører til noe annet sted.»²

Vi kristne vet jo at uansett våre ulikheter danner vi også «et

felleskap som hører sammen». Ut fra dette har vi et forståelsesgrunnlag når det gjelder hvordan en muhammedaner tenker.

Blant muhammedanere kan en kristen i dag regne med å støte på fire forskjellige typer. Det er viktig å kjenne dem og møte dem med nettopp den innstilling som muliggjør en endelig og overbevisende tolkning.

Først den tenksomme muhammedaner, fylt av en dyp og innlært religiøsitet, en person som nettopp fordi hans egen tro betyr så mye for ham, også har forutsetninger for å respektere trosholdningen hos den kristne. En slik person vil man ofte kunne komme på talefot med når han blir klar over at den kristne stiller seg sympatisk og forstående til islam og på sin side er rede til å erkjenne at muhammedanerens tro bygger på et autentisk åndelig livssyn og har ført til en ekte religiøs opplevelse.

En muhammedaner i Sudan sa for ikke lenge siden til en av våre misjonærer: «Vi har et visst kjennskap til kristendommen fra muhammedansk synspunkt, hva vi ønsker, er å lære den å kjenne fra kristent synspunkt.»

Til dette kunne misjonæren svare: «Vi på vår side ville gjerne lære mer om islam fra et muhammedansk synspunkt.»

I denne ordveksling kan vi se en mulig spire til en ekte dialog, muligheten for et møte mellom to sinn, et åndelig møte.

Den andre typen er langt mer alminnelig. Det er den vanlige muhammedaner, stort sett uten opplæring i sin egen tro, ofte analfabet, men en mann som holder hårdnakket på religionens ytre former som et åndelig ankerfeste. Som følge av sin egen fundamentale usikkerhet er han ofte meget fanatisk, i beste fall komplett uvillig til å møte den kristne på det religiøse plan. Til slike mennesker finnes det bare én adkomst: en selvforglemmende tjeneste grunnet på en kjærlighet som ikke kommer med krav, men utøser seg i selvpoffrelse.

En av islams fem forpliktelse er zakat, erkjennelsen av at den som har hatt lykken med seg, har et ansvar for den ulykkelige. Hvert eneste menneske kan, så sant det prøver, finne et annet som er mindre lykkelig enn det selv. I en preken av Abdallah al-Maraghy fra Kairo defineres zakat som «godhet,

gavmildhet, rettferdighet, betaling av gjeld».³ Den kristne innfrir denne forpliktelse og fremstiller seg til en viss grad som «troende» når han tilbyr seg å tjene sin muhammedanske bror uten noen tanke på vinning. Det beror ikke på et tilfelle at det kristne barmhjertighetsarbeid mer enn noen annen gren av misjonen har gjort det mulig å overvinne mistenksomheten hos den vanlige muhammedaner.

Den tredje type av muhammedanere er meget vanskelig å vurdere. Det er han som er full av selvsikkerhet, som tilskriver seg samme ufeilbarhet som islam, fordi historiens gang har gitt ham hans selvfølelse tilbake i og med at han nå tilhører en politisk uavhengig nasjon, som ikke lenger styres av fremmede ellerantro. Overfor en slik kommer man ingen vei med diskusjon. I sin nyervervede selvtilit, et karakteristisk trekk hos alle som lever med i den muhammedanske renessanse, er han uimottagelig for kritikk. Stolt over troens fremgang, med et sterkt håp om at islam tross alt skal nå sitt mål og bli hele verdens religion, er en slik mann tilbøyelig til å bli arrogant, ikke minst overfor kristendommen, som etter hans mening får stadig mindre innflytelse. Islam, som bare kjenner én form for enhet mellom stat og religion, kan ikke gi sine tilhengere noen ledetråd til forståelse av at kristendom og stat i Vesten ikke er forenet på samme måte. En velvillig forståelse av den optimistiske innstilling hos en slik muhammedaner og en stor tålmodighet kreves, skal en få ham til å gå med på at der i det hele tatt finnes noe å snakke om.

Hva vi nå kommer til, er ikke så meget en fjerde type muhammedaner som en situasjon mange av dem befinner seg i: de som strever med å lede en muhammedansk stat som nylig er blitt uavhengig, og som de på et eller annet vis prøver å gjøre økonomisk levedyktig. De er det moderne islams «byråkrater», og som sådanne appellerer de til vår respekt og forståelse. I likhet med alle andre muhammedanere er de stolte over islams renessanse som en faktor i verdenspolitikken. Deres egen rolle som ledere og administratorer er både et vitnesbyrd om og en konsekvens av denne renessanse. Men forholdene slik de er i dag, tidens politiske og økonomiske jungel, gjør oppgaven både vanskelig og

farlig for dem. Hver eneste uavhengig muhammedansk stat trues for tiden enten av angrep utenfra, av oppløsning innenfra, eller av økonomisk katastrofe, stundom av alt dette på en gang. En eller annen av disse trusler henger i dag over de fleste land, men få står overfor alle tre farer i en så akutt form som mange muhammedanske stater.

Denne utsatte situasjon er lite egnet til å fremhjelpen en tolerant holdning overfor etniske eller religiøse minoriteter, der slike finnes. Overgrep mot kristne kan selvsagt ha sin grunn i religiøs overbevisning, i den tro at utbredelsen av islams herredømme er Guds vilje, og at statens makt passende kan tas i bruk til dette formål. Men det er i det minste like sannsynlig at disse overgrep er reflekshandlinger av et totalitært regime overfor grupper med en annen religiøs tro, folk som mistenkes for at de under sine sammenkomster legger opp planer om å styrte staten. Lignende mistanker gjorde i det 2. årh. e.Kr. kristendommen til en religio illicita — en ulovlig religion.

Der finnes ikke noe enkelt svar på en slik utfordring. En kirke som er slik stedt, kan vel ikke gjøre annet enn å si i tro, håp og kjærlighet: «vi har vært her før», i bevisstheten om at kirken til alle tider er den samme. I dette tredobbelte svar til statens utfordring kan det vise seg nok en gang at «det som er dårlig i verden, det utvalgte Gud seg» (1. Kor. 1, 27). Og vi skal ikke glemme at det er ikke bare overfor islam at en kristen i dag kan kjenne seg i en vanskelig stilling.

I denne første del av min fremstilling har jeg beskjeftiget meg med et menneske av en annen tro, en muhammedaner. Jeg har søkt å vise hvordan vi som kristne må prøve å forstå ham og hans syn på verden i dag. Jeg har antydnet noe av det mangfold under enhetens tak som vi finner hos islam. Jeg har vist fire forskjellige skikkelser som muhammedaneren kan møte oss i, og pekt på hvordan en kristen best kan gjøre klart at han gjerne vil finne et kontaktpunkt. Sjelden vil det være lett å oppnå dette. Ofte vil det være bare skuffelser å hente. Stundom vil martyriet bli vår lønn. Men vår streben er og blir den samme, fordi vi tror på en enestående frelser og en overjordisk herre.

II

I annen del av min fremstilling tar jeg for meg de grunnsetninger som etter min oppfatning bør være bestemmende for tolkningen når man kalles til å oppsøke mennesker med en annen tro.

Det første av disse prinsipper, etter mitt syn det avgjort grunnleggende, er å virkelig akseptere at alle mennesker hører sammen. Størst mulig vekt må legges på læren om den ene Skaper og Herre, «som er den rette far for alt som kalles barn i himmelen og på jorden» (Ef. 3, 15), en lære som Paulus stadfestet med andre ord da han talte til mennene i Athen om «Gud, han som gjorde verden» (Ap. gj. 17, 24), og fortsatte med å si at «han lot alle folkeslag av ett blod bo over hele jorderike» (Ap. gj. 17,26).

Dette skulle egentlig være en selvfølgelighet, men er nok bare en overfladisk sådan for vår generasjon, som har gjort seg herostratisk berømt med de to redsler: folkemord (genocid) og apartheid. Alt for få av oss er dypt og varig grepet av «menneskehetens stille, vemodige musikk».⁴ Vi prøver å holde vemodet unna, fordi vi ikke, i vår sjels innerste, virkelig tar opp den høytidelige utfordring fra Paulus i Romerbrevet. Her når han ned til dypet av vår felles nød og vårt felles håp, der vi vet med oss selv at «alle har syndet og fattes Guds ære, og de blir rettferdiggjort uforskyldt av hans nåde ved forløsningen i Kristus Jesus» (Rom. 3, 23–24). Det lille ordet «alle», som det brukes i Det nye testamente og i godt språk, er et ord som ikke tillater noen unntagelser.

I den tredobbelte lære om Gud – skaperen, mennesket – vanskaperen, og gud – gjenskaperen, har vi grunnlaget for et sant menneskesyn. Det er i en slik tro jeg må møte mitt medmenneske. Når jeg går til møtes med ham, i bevissthet om at han er et menneske med en religiøs tro som har andre forutsetninger enn min egen, skal jeg vente å finne at vi har en stor del felles. Som en av Guds underfulle skapninger bærer han i seg Guds bilde – imago dei. Overfor ham må jeg ta mine sko av, for jeg er på hellig grunn. Det forundrer meg ikke at han, som jeg,

gripes av de samme elementære kjensgjerninger: fødsel, liv og død. Ansikt til ansikt med naturens storhet og herlighet nærer vi begge den samme ærefrykt overfor det uendelige som overgår vår forstand. Jeg oppdager snart at hans innstilling til dette ikke er så ulik min egen, enda vi tilhører forskjellige kulturer og ikke taler samme tungemål. Bønn til en «ukjent gud», sans for lov og bevissthet om krenkelse av loven, håp om barmhjertighet, en anelse av hva som er rett og galt, en lengsel etter det riktige forhold, noe som ikke er langt fra en lengsel etter tilgivelse, en viten om at noen menn og kvinner har oppdaget meningen med tilværelsen, ærbødighet for dem og beretningene om hva de har sett – alt dette vitner om forbindelsen mellom guddommen og vår menneskelige situasjon. Alt er felles religiøs grunn.

Et universelt trekk ved dette felles religiøse grunnlag er at det prøver å finne uttrykk i en «myte». En myte vil alltid gi en forklaring på noe, den søker å gi uttrykk for en realitet som menes å være av største viktighet. Videre er den alltid et forsøk på å fortelle noe «som virkelig har hendt», skjønt det skjedde «i begynnelsen». Dette er det universelle element i myten. En av dem som sterkest understreker betydningen av myten og dens vitnesbyrd om det fellesmenneskelige, er den rumenske vitenskapsmann Mircea Eliade. Han har vist at hierofanien, åpenbaringen av det hellige, i en hellig sten, kanskje den mest beskjedne av alle hierofanier, og åpenbaringen gjennom inkarnasjonen, dette mysterium tremendum, begge vitner om det hellige som aksepterer sin egen begrensning. «Selvsagt er der,» understreker han, «store ulikheter mellom de utallige hierofanier, men man burde aldri glemme at deres struktur og dialektikk alltid er den samme.»⁵ Denne likhet i struktur og dialektikk i menneskenes tanker om forholdet til det hellige, vitner like fullt som noe annet om hva vi har felles. Den danner et utgangspunkt for samtale og er for den kristne et løfte om at en tolkning er mulig.

På dette grunnleggende prinsipp kan vi bygge et annet, som i seg selv er en følge av Guds skapende og gjenskapende kjærlighet til mennesket. Det er prinsippet om Gud som den allesteds nærværende. Når jeg går til møte med et menneske av en annen tro,

2

så møter jeg også Gud. Stadig vil jeg oppleve at han allerede er i virksomhet. Jeg kan aldri komme Gud i forkjøpet. Jeg kan bli hans medarbeider og gjennom en sann tolkning avdekke hans skjulte nærvær. Men selv om det skulle bli mitt privilegium, vil mitt eget ansikt lyse i glansen av hans herlighet. (2. Kor. 3, 18). Jeg, så vel som den annen, vi tar bare imot. Gud er den som gjør vel. Denne kjensgjerning er både ydmykende og på samme tid til meget stor oppmuntring for meg som tolker.

Evangeliet er relevant for et menneske av en annen tro nettopp fordi det gjelder hva han er i dypet av sin personlighet, et objekt for Guds kjærlighet. For hvis det er sant som Paulus vitnet i Lystra, at Gud «ikke lot seg uten vitnesbyrd» for noe folk (Ap. gj. 14, 17), da må vi kristelig sett ha grunn til å anta at han ikke lar et eneste menneske være uten et slikt vitnesbyrd, et testimonium internum Spiritus — et Åndens indre vitnesbyrd.

3 Aksepterer vi denne annen grunnsetning, så følger også den tredje. Hvis Den hellige ånd arbeider idet han virker på den annens bevissthet, liksom på min, da må jeg anta at dette ikke blir uten reaksjon fra dette menneskes side, liksom jeg tror at Ånden stundom også får svar hos meg. Dette svaret er det beste i meg, og likedan er det med den annen. Derfor vil jeg alltid være våken for det som er godt i hans religion, slik den gir seg uttrykk hos ham. Jeg vil alltid søke etter sannheten i det han tror, i bevissthet om at all sannhet kommer fra Gud, er vitnesbyrd om hans usynlige vesen. Å tro dette, å handle ut fra denne antagelse, er ikke å være tilfreds med noe mindre enn «sannheten som den er i Jesus» (Ef. 4, 21). Men det er å tro at hvor som helst vi støter på sannheten, der gjenkjenner vi hans gjerninger. Tolkeren lykkes bare med sin tolkning dersom han oppdager det aktive prinsipp i den annens tenkning, sannheten som griper hans fantasi og virker på hans vilje. Oppdager han dette prinsipp, da kjenner den kristne tolker at han arbeider sammen med Gud, akkurat som en god snekker arbeider med veden og ikke mot den. Han arbeider med det som er gitt, i dette tilfelle sannheten.

*Priset være Ham som svarer meg når jeg kaller på Ham,
enda jeg er sen når Han kaller på meg.*

*Priset være Ham som gir når jeg ber Ham,
enda så gjerrig jeg er når Han ber meg om et lån.*

*Priset være Ham som jeg når som helst kan fortelle
hva jeg behøver, og han skjenker meg det.*

Min Herre, Ham priser jeg, for Han er verdig min pris.⁶

Dette er jo en meget vakker muhammedansk takkebønn, som enhver kristen kan si amen til. Den er tatt fra en bemerkelsesverdige bok av Constance Padwick, som har viet hele sitt liv til å tolke evangeliet for muhammedanerne. I denne boken, «Muslim Devotions», gir hun et skarpsynt uttrykk for dette tredje prinsipp som vi her har for oss:

«Venner, både muhammedanere og kristne, har innvendt at studiet av religiøse ritualer gir ikke noe sant bilde av det religiøse liv hos vanlige mennesker, bare hos de mer gudfryktige. En mann med høy rang i en dervisj-orden sa til forfatteren at for menigmann var islams bønner «mekaniske». Til dette svarer vi at riktignok er en slik mekanisk praksis hos massene et alvorlig faktum, akkurat som likegyldigheten hos massen av de kristne; men vi skulle likevel ønske at gudsdyrkelse, muhammedansk eller kristen, ble vurdert ikke etter hva den betyr for de lunkne og ulærde, men etter hva den gir slike som prøver å gå helt og fullt opp i den. Dette er ikke bare en riktigere fremgangsmåte til å forstå fromhetslivet, men det er også sannsynlig at når vi får se hva gudsfrykt betyr i sin fulle intensitet, da lærer vi også best å forstå de diffuse og utvannede religiøse idéer hos massene.»⁷

Det er en meget erfaren tolker som sier dette.

Å gå slik frem overfor en person med en annen tro er ikke å idealisere ham. Som vi har sett, er han ett med oss fordi han er et menneske som vi, derfor er han også en synder som vi. Men vil vi snakke med ham om synd, er det best at vi først taler om Gud, den hellige, vi begynner med den sannhet om Gud som han allerede kjenner. En annen meget skarp tolker har sagt:

«Den evangelisering som gir seg uttrykk gjennom å lytte og lære, som går inn i et annet menneskes visjon for å oppdage Kristus der, begynner ikke med forsikringer om synd, men venter å få høre om den. Og i alminnelighet er sannheten om synden nesten den siste man forteller.»⁸

U. Den fjerde grunnsetning er allerede blitt antydnet. Det er nødvendigheten av at tolkeren kjenner hjertets språk. Kanskje kan jeg best illustrere denne grunnsetning ved å sitere av et brev fra en misjonær som har gått en lang vei for å lære hjertespråket hos muhammedanerne å kjenne. Han skriver:

«Muhammedaneren hevder at han gjennom sin religion møter den levende Gud. Den kristne burde erkjenne at Gud er nærværende for muhammedaneren når han ber, men for ham er spørsmålet: Er det et virkelig møte som finner sted, gir Gud seg i det hele tatt til kjenne for dem gjennom deres spesielle religionsutøvelse? Vi kristne kan aldri finne det rette svar på dette utenfra. Hvis vi vil ha et svar, må vi prøve å få del i deres erfaring ved å trenge så langt vi kan inn i den «livets totalitet» som er islam. Dette krever en høy grad av fantasi, refleksjon og vilje fra vår side, det koster virkelig noe, fordi vi må prøve å forstå deres lære også der hvor den er i strid med vår egen.

Bare slik kan vi stille oss åpne for islam, langsomt og med vanskelighet. Det krever at vi forsøker tålmodig å lytte til muhammedanerens vitnesbyrd om Gud, og lar sjel og sinn bli grepet av beretningen om Profeten, av Koranen og andre muhammedanske skrifter. Det omfatter også forståelsen av et annet språk og en annen kultur, foruten forståelsen av de spesifikt religiøse spørsmål. Vi kan bare gå inn for det av helt hjerte hvis vi setter vår lit til Gud alene.»⁹

Et annet menneskes tro er hellig grunn. Det har vi alt erkjent. Vi gjør vel i å ta våre sko av og vandre varlig. Kanskje trækker vi på andre menneskers drømmer.

§ Det femte prinsipp for god tolkning er takt, den instinktive reaksjon på det annet menneskes personlighet som Paulus fant var en så utpreget egenskap hos Jesus Kristus. I brevet til de stridbare kristne i Korint, som må ha vært en alvorlig tålmodig-

hetsprøve for ham, kaller han seg selv og dem til orden ved å vise til Kristi eksempel: «Jeg, Paulus, formaner eder ved Kristi saktmodighet og mildhet . . .» (2. Kor. 10, 1). Disse ord uttrykker en gjennomført respekt for personligheten. Her er ingen påtrengende arroganse som prøver å dominere den annen. Snarere dreier det seg om en positivt vurderende innstilling, som setter pris på ham for hans egen skyld, en selvforglemmelse som virker fullstendig avvæpnende. Ved å vise takt kan vi faktisk oppnå at den annen tolker seg selv. Derfor er taktens første bud snarere å lytte enn å tale.

Dermed er vi kommet til vår *sjette* grunnsetning, forventningens prinsipp. Det ligger i selve begrepet at en lytter er en person som venter å få høre noe. Han venter at noe skal åpenbares. Det vil bli en åpenbaring av talerens sinn, kanskje en viktig nøkkel til utgangspunktet for hans tanke og streben, og dermed en viktig bro mellom to sinn, til gjensidig forståelse. Men den kristne som prøver å finne måter og midler til å tolke evangeliet, må eie en annen slags forventning. Han vet, som vi allerede har sett, at når han møter et annet menneske, da møter han også Gud. Spenningen i et slikt møte ligger for en ikke liten del i den forventning som skapes om at nettopp gjennom dette skal den kristne for sin egen del få dypere forståelse av Guds nåde og kjærlighet. Som kristen har Kenneth Cragg et skarp-sindig ord å si til andre kristne som møter en representant for islam:

«Dette menneske er ikke et objekt for begeistrede følelser. Det kommer ikke fra et museum. Det er ikke bare en del av et bilde som er blitt til for turistens skyld. Det er et menneske på ramme alvor, en stemme med et imperativ. Hvis vi møter ham med det samme alvor, kommer vi ikke til å døyve eller undertrykke det vi har lært i Kristus, til fordel for det som han hevder og går inn for. Jo mer vi yder ham rettferdighet, desto sikrere innbefatter vi både ham og oss selv i det som Kristus står for.»¹⁰

Et annet sted skriver han:

«De som tar imot Kristus, går fra oppdagelse til oppdagelse. Den ene oppdagelse setter dem alltid i stand til å gjøre en ny.»¹¹

7 Dette er hva forventning betyr for tolkeren.

Endelig det *syvende* tolknings-prinsipp. Det kan enklest og dypest uttrykkes ved det nytestamentlige *verbum martyreo* og de tilhørende substantiver: *martyrs*, *martyria* og *martyrion*. Grunnmeningen er å være vitne til og derfor å vitne om noe man har sett eller opplevd. Det er et meget beskjedent ord, som likevel peker på en uunnværlig funksjon. Vitnet har vært tilskuer til noe som har hendt, eller han er en person som har hatt en opplevelse. Selv har han ikke gjort noe, men noe har hendt med ham. Dette vitner han om. Han fremkalte ikke selv de hendinger han var vitne til, han manet ikke frem de opplevelser han vitner om. Likevel står han mellom disse hendinger og sine tilhørere, enten de nå er dommer og jury, venner eller naboer, slektninger eller fremmede. Selve hans posisjon «midt mellom» gjør ham til tolker. Var det ikke for ham, ville kanskje sannheten ikke bli kjent, rettferdigheten ikke skje fyldest, alle lide et stort tap.

«Den merkelige realitet bak og i den kristne verdensmisjon er denne tolkningsoppgave. Vår plikt er å bringe videre det ord som Gud har talt, å oversette hans tale til vanlige menneskers språk og tankegang. Våre ord skal være tjenere for Ordet, vårt liv for hans liv, våre personer for hans person. Fra oss skal mennesker få sin kunnskap om Ham som etter Guds vilje skal gi dem kunnskap om Gud selv. Slik er rekkefølgen: «jeg i dem og du i meg, ... så verden kan kjenne at du har utsendt meg» (Joh. 17, 23).»¹²

Forat vi ikke noen gang skal tro at denne tolkningsoppgave er lett, at det å møte et menneske av en annen tro kan bli en problemløs opplevelse, at et ekte vitnesbyrd er et enkelt stykke selvbekjennelse, kanskje den rene ekshibisjonisme, er det verd å minnes at en avledning av det greske ordet *martyrs* er ordet *martyr*. Vi har ingen rett til å tro at i vår streben etter å tolke Jesus Kristus som den enestående frelser og overjordiske herre kan vi unngå Herrens egen utfordring om å ta vårt kors opp og følge etter ham.

NOTER

- ¹ Wilfred Cantwell Smith: *Islam in Modern History* (1957), s. 41.
- ² Kenneth Cragg: *The Call of the Minaret* (1956), s. 189.
- ³ Sitert av Kenneth Cragg, op. cit., s. 129.
- ⁴ W. Wordsworth: *Lines composed a few miles above Tintern Abbey*.
- ⁵ Mircea Eliade: *Myths, Dreams and Mysteries* (1960), s. 126.
- ⁶ Constance E. Padwick: *Muslim Devotions: A Study of Prayer-Manuals in Common Use* (1961), s. 81.
- ⁷ Constance E. Padwick, op. cit., s. 13.
- ⁸ John V. Taylor: *The Primal Vision — Christian Presence amid African Religion* (1963), s. 172.
- ⁹ Sitert i Church Missionary Society News-Letter, nr. 192, mars 1957.
- ¹⁰ Kenneth Cragg, op. cit., s. 184.
- ¹¹ Kenneth Cragg, op. cit., s. 183.
- ¹² Kenneth Cragg, op. cit., s. 273–274.

(Oversatt av Bjarne Handeland)