

# DEN NYE MISJONSSITUASJON

*Radhakrishnans nytolkning av hinduismen  
som utfordring til de kristne kirker*

av

FINN JOR

Vi taler ofte om den nye misjonssituasjon som er oppstått i og med de farvede folks frigjøring. Kanskje tenker vi helst på de nye politiske problemer, på nasjonalismen, på at grenser kan stenges for hvite misjonærer og på de unge kirkers selvstendighet. Hvordan vil det være mulig å drive misjonsarbeide imorgen?

Denne praktiske problematikk er viktig, ikke minst for norsk misjon, som i så utpreget grad har vært en selskapsmisjon, bestemt av den teologiske og kristelige tradisjon i vårt land. Antagelig må man nøkternt fastslå at vi står overfor en meget stor og vanskelig omstillingsprosess, om vår misjonsinnsats skal finne en form som er adekvat for de nye forhold.

Hvor vanskelig denne omstilling enn er, fortøner den seg allikevel ikke som hovedproblemet for den kristne verdensmisjon i dag. Bildet er langt mer komplisert. På den ene side går sekulariseringen sin gang også i utviklings- og misjonslandene, og på den annen side møter man de ikke-kristne religioner i fornyet skikkelse. Verdensreligionenes renessanse i vår tid har visstnok ennå ikke vært ofret tilstrekkelig oppmerksomhet her hjemme, men det interessante og vesentlige ved den er at den *forandrer selve misjonssituasjonen*.

Ikke minst er de problemer dette innebærer blitt aktualisert i India ved den såkalte nyhinduismes fremmarsj. Fremfor alt er det *Sarvapalli Radhakrishnans* storstilte omtolkning av hinduismen som står i brennpunktet. Hvor betydningsfull hans innsats er, får man ikke minst begrep om ved å lese den tyske misjonsspesialist *Horst Bürkles* avhandling «Dialog mit dem Osten» med undertitelen «Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft

im Lichte christlicher Weltendung» (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1965, 313 s).

Radhakrishnans spesielle bakgrunn gjør hans, det er nesten nærliggende å si *reformasjonsverk* særlig fascinerende. I en årrekke var han professor i Oxford, og kjenner ikke bare den hinduistiske tradisjon og egenart, men har omfattende kunnskap også om Vestens tro og tenkning. Senere ble han Indias president, og som praktisk politiker har han virket for utbredelsen av sine idéer, og for en fullstendig tilpasning av hinduismen til et moderne samfunn i en moderne tid.

Dette forsøk på fornyelse er naturligvis ikke noe plutselig oppdukkende fenomen. Det er fremkalt av hele møtet med Vesten, og har sine røtter langt tilbake i tiden. Den tyske religionshistoriker *Otto Wolff* mener å kunne skille ut tre faser i den utvikling som er foregått. Meget tidlig fikk inderne kontakt med kristendommen, men det var først den europeiske kolonisasjon og den moderne verdensmisjon som satte fart i utviklingen. Vestens kultur og sivilisasjon gjorde dypt inntrykk på inderne, og i overensstemmelse med hinduismens vesen sto den første fase i *assimilasjonens tegn*. Man tok imot det fremmede og forsøkte å innplante det i den tradisjonelle overlevering.

Annens fase representerte en reaksjon: Kristendommen inneholdt i virkeligheten ikke annet enn hinduismen alltid hadde vært i besittelse av. *Konsolideringen* bgynte, og endelig kan man si at Vivekananda innledet den tredje fase da han i 1893 sto frem på verdensreligionskongressen i Chicago og hevdet at hinduismen var syntesen av alle verdens religioner, og universalreligionen i morgendagens verden. *Ekspansjonen* ble innvarslet.

Nærmere to hundre år ligger mellom den første store skikkelse i denne utvikling, *Ram Mohan Roy*, og Sarvapalli Radhakrishnan. Og man skal ikke undre seg over at hans tanker har fått feste i det nye, frie India, og det i en tid med fantastisk hurtig sosial og teknisk utvikling. Her spiller de nasjonale og politiske begivenheter naturligvis inn. Men Radhakrishnan vil ikke bare fornye den nasjonale religion. Med Vivekananda hevder han at hinduismen er universell. Allerede Tagore sendte i midten av

forrige århundre ut de første hinduistiske misjonærer, men først i 1955 ble et offisielt indisk misjonsselskap grunnlagt. Det er symptomatisk. Mens det tidligere alltid har vært slik at til hindu var man født, er hinduismen nå gått over til å bli en misjonerende religion, den oppfatter seg selv som en religion med et budskap til alle mennesker.

De som kjenner hinduismen fra de tradisjonelle religionshistoriske fremstillinger, vil naturlig nok spørre om den virkelig kan moderniseres og overleve overgangen til et moderne by- og industrisamfunn. Det må i så fall føre til en helt ny og positiv oppfatning av verden og menneskelivet, og vil det da lenger være tale om hinduisme? Men problemet kan også formuleres motsatt: Vil hinduismen kunne overleve *uten* en slik omtolking?

Karakteristisk nok kommer denne problematikk til uttrykk allerede ved det første begrep Bürkle tar opp: *samsara*, den lovmessige gjenfødelse av enkeltsjeler og verdenstidsaldrenes sykliske gjentakelse. Hvor alt er fastlagt i en evig sirkel, vil menneskene ikke håpe på en bedre fremtid, *historien* får ingen mening, ingen retning. Men i det moderne India har de politiske begivenheter ført til at man har oppdaget historien, ikke minst i den forstand at man er nødt til å ta ansvar for den, man former den, og retter dermed blikket fremover.

Når Radhakrishnan derfor nærmer seg begrepet *samsara*, er det altså ikke av rent teoretisk eller teologisk interesse. Hans bestrebelser svarer til den aktuelle situasjon, og dermed vil han også kunne påregne en latent forståelse og tilslutning. Han søker ikke å forkaste begrepet, han omtolker det: *samsara* oppfattes fremdeles som nødvendighet – men nå som nødvendigheten av stadig forvandling og forandring. Bürkle hevder at Radhakrishnan derigjennom når frem til en forståelse av *karma* (livsresultatet som bestemmer skjebnen i neste inkarnasjon) som nærmer seg læren om arvesynden. Fortiden er nok tilstede, og er bestemmende for fremtiden, men individet har ikke desto mindre frihet til å velge og handle innenfor de gitte rammer. Ja, Radhakrishnan legger i virkeligheten tyngdepunktet her: «Vi skaper

vår egen skjebne. Vi er i stand til å forbedre eller forderve samtiden. Fremtiden vil avhenge av hva vi gjør.»

Denne nye eksistensform kan Radhakrishnan også formulere i bibelske vendinger: vi er *i* verden, men ikke *av* verden. Kombinasjonen av ansvar og oppgaver i den dennesidige virkelighet innebærer at hinduismens tradisjonelle statiske karakter er forandret. Den fremstår i Radhakrishnans utgave som fremtidsrettet, dynamisk og fylt av håp. Men håpet er ikke noen luftig, ubestemt optimisme, det har sin eskjatologiske forankring: det er håpet om en universell befrielse. Paradiset ligger foran.

Denne holdning impliserer også en ny oppfatning av tilværelsen som sådan. Derfor må Radhakrishnan også gi en ny tolkning av det mangetydige begrep *maya*, betraktningen av verden som en illusjon, eller litt videre: spørsmålet om verdens virkelighetsgrad. Han løser problemet ved å erklære at det ikke hersker tvil om verdens *eksistens*, men at man derimot kan reise tvil om dens *verdi* eller *betydning*. Det tilkommer mennesket å reise denne tvil, og å lære å skjelne mellom de illusoriske og de virkelige verdier. Det gjelder derfor å lære å se mer og bedre.

Med andre ord får *maya* her en nærmest eksistensial fortolkning, det blir en utfordring og en prøvesten for mennesket i dets livsorientering.

Denne omtolkning av hinduismen, slik den er plassert i den historiske kontekst, innebærer at også den kristne misjon må omorientere seg. De mennesker man vil nå med evangeliet befinner seg så å si på et annet «sted» enn før, hinduismen er i ferd med å forandre seg, og forkynnelsen må henvende seg til adressatene med relevante spørsmål og relevante svar. Indirekte må situasjonen dessuten fremstå som en utfordring til de kristne kirker om etterprøvelse av hele det kristne syn på verden og menneskets muligheter til å påvirke og forme den.

I Radhakrishnans problemstillinger merker man tydelig innflytelsen fra vest — ikke bare fra eksistensfilosofien, kanskje enda mer fra den kristne teologi. Han er selv oppmerksom på dette, og distanserer seg derfor kraftig fra kristen tro på det mest sentrale av alle punkter: i selve gudsbegrepet. På ekte indisk vis er

tilværelsens evige ur grunn høyt hevet over våre menneskelige begreper, i virkeligheten også over begrepet «Gud». Nesten feuerbachsk blir gudene betraktet som projeksjoner av menneskenes egne ønsker og drømmer, eller som psykologisk hjelp på de mange forskjellige trinn av bevissthet om det guddommelige. Det personlige gudsforhold er med andre ord mer ufullkomment enn det upersonlige.

Enda viktigere er det allikevel at det upersonlige gudsbegrep utelukker begreper som synd og soning. Ut fra Radhakrishnans sterke betoning av menneskets ansvarlighet ville den personale relasjon til et guddommelig Du ha vært meget nyttig, men dels er det om å gjøre for ham å skape et avgjørende skille fra kristendommen, og dels slår hans indiske bakgrunn her igjennom. Tross all inspirasjon fra vest, og tross all omformning av den tradisjonelle tenkning, ønsker Radhakrishnan stadig å være hindu.

Horst Bürkle peker med rette på at det her er nødvendig å gjennomtenke hele den kristne lære om den personlige Gud på nytt. Både innenfor Bibelens permer og i den kristne tradisjon finnes klare tegn til at Guds virkelighet sprenger våre menneskelige begreper, men samtidig er åpenbaringsens faktum i Jesus Kristus helt avgjørende. I hvilken relasjon det upersonlige værensbegrep må stå til denne åpenbaring, vil i hvert fall i India være et overordentlig betydningsfullt spørsmål.

Radhakrishnan inntar allikevel ikke på noen måte noen negativ holdning til kristendommen, men han tolker den naturlig ut fra sitt eget utsiktspunkt. Han finner det selvinnsende at *mystikken* er den høyeste form for religion, ja, til syvende og sist selve fellesnevneren for all religion. Han sporer mystisk erkjennelse hos Paulus, og anvender sitt universale mystiske prinsipp på Jesu person. Han fortsetter tradisjonen fra forrige århundre, og innrangerer Jesus-skikkelsen blant historiens store seere. Når Jesus taler om Guds rike, er det en sjelens tilstand han mener, de 40 dager i ørkenen hentyder til kontemplativ bønn og askese, korsfestelsen og lidelsen blir uttrykk for indre vanskeligheter, fristelser og tvil. Det blir med andre ord en tid-

løs, almengyldig erfaring som uttrykker seg gjennom Jesu person, Jesus rekapitulerer menneskeheten.

Radhakrishnan er altså i stand til å innlemme «Jesu religion» i sitt system, og tolker den forøvrig forbausende likt den liberale teologi i forrige århundre. Han kan på denne måten unngå spørsmålet om en formulert bekjennelse, og dertil understreke det universale religiøse prinsipp som realiserer seg i Jesu person.

Nettopp her melder de virkelig store spørsmål seg for teologien. Ikke bare i den forstand at den relativiserende Kristusfortolkning må avvises. Det gjorde også Karl Barth, men et så voldsomt brudd vil i India innebære at mulighetene for kommunikasjon avskjæres. Dessuten kommer det til at man opp gjennom hele den kristne kirkes historie har hatt en kristen mystikk, som på vesentlige punkter er annerledes enn den som Radhakrishnan nå gjør seg til talsmann for. En fornyet beskjeftigelse med mystikken er derfor uomgjengelig.

Sentralt blir dessuten selve spørsmålet om misjonens eksistensberettigelse. Radhakrishnan taler om «åndelig kolonialisme», helt konsekvent ut fra hans mystiske interpretasjon av religionens vesen. For ham må forholdet være at religionenes mangfoldighet utgjør bruddstykker av et uendelig bilde, at de supplerer hverandres erkjennelse av det guddommelige. Hvis det er så at ethvert menneske må finne sin egen vei til Gud, blir kirken selve anstøtsstenen, og misjonen en selvmotsigelse.

Som et direkte svar på denne nyhinduistiske religionskonsepsjon må kirken gjennomtenke og om nødvendig omformulere troen på Guds inngripen i historien, de helliges samfunn og kirkens oppgave som utsendt til hele verden. Horst Bürkle understreker at det kanskje er riktigere og bedre å tale om kristendommens universalitet enn om dens absolutthet i denne forbindelse.

Når det overhodet ofte i boken tales om at kirken må omprøve sin egen tenkning, er det ikke som uttrykk for noen forkastelse av vår teologiske tradisjon, men for det faktum at vi enten vi vil eller ikke befinner oss i en dialog med de ikke-kristne religioner, i dette tilfelle med hinduismen. Radhakrish-

nans omtolkning av sin egen religion er ikke minst et svar, en apologi rettet mot kristendommen, og det er derfor nødvendig å være à jour med dialogens utvikling, hvis man ikke skal komme til å svare «økseskaft».

Radhakrishnan går imidlertid videre etter å ha beskrevet den nye virkelighetsoppfatning og sin mystiske religionsoppfatning. Nå følger spørsmålet om hvordan denne tro skal realiseres i verden. Her griper han tilbake til det gamle begrep *dharma*, menneskets streben etter det gode og rette. Men Radhakrishnan tolker *dharma* som plikt mot egne muligheter og evner. Mennesket kan f. eks. godt overskride de sosiale grenser som samfunnet har trukket opp, også kaste-grensene. Kastene er etter Radhakrishnan først og fremst rent praktiske, sosiale ordninger med sikte på sosial stabilitet. Ja, han forsøker endog å omtyde kastesystemet til å bli et uttrykk for demokratisk tenkesett i et pluralistisk samfunn. Han oppstiller fire kriterier på demokrati: 1. Åndelig likhet for alle. 2. Individualitet i relasjon til fellesskapet. 3. Respekt for all slags arbeide. 4. Sosial rettferdighet.

Når man hevder at hinduismen har stått i veien for sosiale fremskritt, er det en misforståelse og en forveksling av tradisjon og sannhet. I virkeligheten er den en historisk bevegelse som stadig skrider frem, som stadig er i bevegelse. I vår tid er det nødvendig med radikale endringer i stats- og samfunnsformer, og vi må gripe den gunstige anledning som foreligger, hevder Radhakrishnan.

Når det gjelder individualetikken kommer imidlertid tvetydigheten i hans posisjon klart til uttrykk. Motiveringen for etisk handling var i den gamle tradisjon menneskets egen fullkommenhet, siktepunktet dets egen frelse. For Radhakrishnan er dette ikke motivering nok. Fra kristendommen henter han begrepet «vår neste» og understreker med stor kraft at «tjenesten for mennesket er den høyeste religion». Han kommer for øvrig på visse punkter overraskende nær en luthersk etikk. Askese blir omtolket til disiplin, og han tar sterk avstand fra «fanatikernes» misforståelse av den.

Ikke minst er det av viktighet å etablere et positivt forhold

mellom tro og viten. På den ene side kan Radhakrishnan her hevde at sann religion ikke har noen autoritet, men på den annen side blir spørsmålet da stående åpent om hva troen egentlig tror på. Forgjeves søker han å holde den objektive erkjennelse og den eksistensielle problematikk sammen.

For den kristne teologi reises her spørsmålet om dogmenes betydning på den ene side, og forholdet mellom tro og moderne naturvitenskap på den annen.

Mindre overraskende er det kanskje at Radhakrishnan tvinges til å forholde seg kritisk mot sin egen tradisjon. For å kunne gjennomføre sin omtolkning må han distansere seg fra det gamle, men uten å bryte broene. Her anvender han prinsippet om den stadig fremadskridende sannhetserkjennelse, som både muliggjør sammenheng og kritikk.

For de kristne kirker melder på tilsvarende måte spørsmålet seg om tradisjonens betydning og virkning på hele vår tenkning — i de katolske kirker bevisst, i de reformerte kanskje mer ubevisst.

Radhakrishnans anliggende er som sagt ikke bare en fornyelse av Indias gamle religion. Det finnes etter hans mening en universal religion, en religion for alle mennesker — hinduismen. Eller bedre: I hinduismen vil alle religioner kunne gjenfinne sitt eget vesen. Alle kontroverser beror på manglende innsikt. Hinduismen med alle dens variasjoner er holdt sammen i en «enhet gjennom interpretasjon». Religionene befinner seg imidlertid i en uendelig stigende bevegelse, hvor de konkrete trosforestillinger rangerer langt nede, og de mer abstrakte lenger opp. Det gjelder derfor for læreren å føre disiplinene fra de «foreløpige trosformer» mot det endegyldige og absolutte. I denne forbindelse er det karakteristisk at han skiller mellom symboler og «tegn». Mens symbolene har et fastere fiksert innhold og blivende verdi, er tegnene flyktige og mer ubestemte.

Ved denne fremgangsmåte søker Radhakrishnan å redusere det konkrete i de konkurrerende religioner, og å bringe dem inn på en formel à la det «minste felles multiplum», hvor han kan trekke alle fordeler av hinduismens utrolige elastisitet og fasthet



tross den manglende dogmatiske overbygning. Han oppfatter seg selv som herold for en universal religion, et nytt, verdensomfattende brorskap av mennesker på hinduistisk grunn, ja, så å si for en «økumenisk» bevegelse innenfor verdensreligionene. Dermed er beskjeftigelsen med hans tenkning og overhodet med nyhinduismen ikke bare et anliggende for misjonærer og teologer i de unge indiske kirker, men for de kristne kirker over hele verden.

At det her er overordentlig store problemer man står overfor, er åpenbart. Det er dessuten problemer som ikke uten videre kan løses ut fra vår kirkehistoriske bakgrunn og tradisjonelle tenkning. I den forandrede misjonssituasjon og med de perspektiver vi i dag har for den kristne misjon, er det vel ikke tvilsomt at vi står overfor problemer som gjør det tvingende nødvendig at de kristne kirker handler i et økumenisk fellesskap. Kirkenes verdenshistoriske oppdrag er «missio Dei» — evangeliet skal nå frem, og i en forandret verden må vi være villige til å gå inn under de forutsetninger som bys — og inn i de problemer som reises.

Man spør undertiden om vi skal drive misjon eller holde en dialog gående med de ikke-kristne religioner. Hvis vi vil drive misjon, befinner vi oss eo ipso midt inne i denne dialog. Det er derfor viktig å bringe på det rene hvilke forutsetninger samtalepartneren arbeider ut fra, og hvilke spørsmål hans tankeutviklinger impliserer. I så henseende er Horst Bürkles bok høyst nyttig lesning, og for den som interesserer seg for dagens brennende misjonsproblemer og dertil er en smule bevandret i tysk teologisk tenkemåte, er det fristende å si at boken er spennende «som en roman».