

OMVÄNDELSE SOM MISSIONSPROBLEM

av

ERIC J. SHARPE

Till vilken grad är det nödvändigt, eller önskvärt, att den kristna kyrkan arbetar för den icke-kristnes omvändelse till kristendomen? Själva det faktum att det i dagens läge är möjligt att ställa en sådan fråga visar vilka långtgående förändringar som har ägt rum inom den kristna missionen de senaste decennierna. Tills helt nyligen har det varit en totalt onödig fråga, eftersom kristna tillhörande alla teologiska och kyrkliga riktningar besvarat den i samma ordalag: det är kyrkans ovillkorliga plikt att använda alla tillgängliga medel för att föra den icke-kristne till kunskap om Kristus, och till medlemskap i Kristi kropp, dvs. kyrkans gemenskap. Den klassiska missionslitteraturen betraktar för det mesta omvändelseproblemet enbart som ett «hur», och förutsätter därmed att man redan på ett tillfredsställande sätt har kunnat besvara frågan «varför». Och för sådana som ännu i dag accepterar de gamla myndigheterna, kvarstår problemet som ett metodproblem i hög grad. I sådana kretsar ter sig vår ursprungliga fråga mer eller mindre meningslös. Visst måste kyrkan arbeta för den icke-kristnes omvändelse. Evangeliet måste predikas bland alla folk, som skriften säger: «Men huru skulle de åkalla den som de icke hava kommit till tro på? Och huru skulle de kunna tro den som de icke hava hört? Och huru skulle de kunna höra, om ingen predikade?» (Rom. 10:14). Och eftersom när skriften talar om att «höra» betyder det att «lyda», är det alldeles självklart att målet med den kristna missionen aldrig kan bli mindre än hela världens omvändelse till Kristus. Så långt det «traditionella» svaret.

Men det har uppstått en del faktorer på sistone som har bidragit till att ifrågasätta denna åsikt. De som har varit mest

lyhörda för världens röster har ofta kommit därefter att inte vilja eller kunna besvara vår fråga så entydigt som förr. Detta förhållande kommer att tolkas — och tolkas redan — av många, medlidsamt eller ängsligt, som bevis på vederbörandes brist på tro. Den kristne kan omöjligen vidarebefordra det som han inte själv äger. Som William Temple påpekade vid Jerusalem-konferensen 1928: «Det ligger i kristendomens natur att när man äger den tvingas man ovillkorligen att föra den vidare . . . om vi inte för den vidare, är det bevis på att vi aldrig emottagit den» (Jerusalem-rapporten, I, s. 470). Liknande röster hörs idag från kristenhetens evangeliska flygel — röster som kritiserar osäkerheten och tvivlet som tycks ha slagit rot överallt i kyrkans åker. Det kan ju hända att en del av denna kritik inte är alldeles omotiverad. Men innan man faller ett så viktigt omdöme torde det vara på sin plats med en granskning av det faktiska läget. Är omvändelsekrisen enbart en troskris, eller är problemet måhända mer invecklat än så?

Inledningsvis må några av de faktorer som har bidragit till devalveringen av omvändelse tanken i missionssammanhang nämnas i all korthet. Dessa tycks falla i två breda kategorier — externa och interna.

Bland de externa faktorerna får vi kanske sätta i första rummet nationalismens framväxt, och dess i många fall nära förbindelse med de icke-kristna religionernas renässans. Här är icke fråga om att i detalj analysera detta fenomen, vars innebörd vi ännu inte kunnat helt förstå här i västerlandet. Fenomenet förekommer i alliansen mellan hinduismen och indisk nationalism, mellan buddhismen och den nationella rörelsen på Ceylon och i sydost-Asien, mellan Islam och nationalism i arab-länderna, Malaysia och Indonesien. På olika sätt uppenbarar det sig från Afrika till Japan. Men oavsett land, miljö eller yttre form, har alla dessa rörelser en sak gemensamt, nämligen identifieringen av kristendomen med västerlandet, och därmed med kolonialismen. Kristendomen är, trots vissa positiva tecken (och det kan mycket väl hända att dessa bejakas) som religion och livsform betraktad ohjälpligt främmande och därför förkastlig.

För att bara ta ett exempel: i Indien var det tidiga 1900-talets nationella rörelse på många sätt förknippad med hinduismen, och den kristna missionärskåren hade svårt att finna uttryck och bevis för sin sympati gentemot indiernas nationella förhoppningar, mest därför att den kristna kyrkan fortsatte att insistera på att eventuellt omvända skulle döpas och inlemmas i den kristna församlingen som tecken på en allvarlig tro. Nationellt medvetna indier blev mycket irriterade — och förargelsen växte med åren — vid blotta tanken på att missionärer (och inhemska kristna), till synes lierade med de koloniala myndigheterna, skulle kräva att indiska konvertiter lämnade kasten, och därmed nationen, som villkor för kristet lärjungaskap. Varje döpt indier, sades det, är en indier som har gått förlorad för den nationella rörelsen. Naturligtvis var detta argument både ur emotionell och praktisk synpunkt en starkt negativ faktor.

Den andra av de yttre faktorerna gäller studiet av de viktigaste icke-kristna religionerna, vilket under de första åren tycktes vara av begränsad betydelse för den kristna missionen. Men från dennas synpunkt betraktat har de senaste hundra årens utveckling helt och hållet skett i riktning mot en allt mera sympatisk bedömning av de icke-kristna religionernas värden. Det är numera allmänt accepterat att missionären bör söka efter varje tänkbart sanningselement i den icke-kristna religionen, och villigt acceptera detta som ett vittnesbörd om Guds Andes verk. Man skulle kunna citera många källor som illustration, men uttalandet i andra Vatikankonciliet Deklaration rörande kyrkans förhållande till icke-kristna religioner kan anses typiskt. I paragraf 2 fastslås att kyrkan «med uppriktig respekt betraktar de livs- och beteendemönster, de regler och läror som, ehuru de i många avseenden skiljer sig från vad kyrkan själv tror och lär, dock ofta återspeglar en stråle av den Sanning som upplyser alla människor . . .»

Men även om sådana yttre faktorer kan lägga nästan oöverstigliga hinder i vägen för omvändelsearbetet, åtminstone i somliga grupper av vissa samhällen; och även om sympati för den icke-kristna religionen kan motivera frågan om huruvida om-

vändelse är nödvändig, tycks det ändå inte finnas något äkta teologiskt skäl för att överge detta arbete.

Det är på denna punkt som de interna faktorerna kommer med i bilden. Det är nästan omöjligt att tala om dessa i korthet, eftersom det gäller hela frågan om den kristna teologiens grund. Betoningen av vissa huvudidéer har växlat på ett förbryllande sätt i vårt århundrade. Fram till c:a 1914 var det tanken på den enskildes omvändelse till Kristus som dominerade i missionsrörelsen, och framgångar i missionen räknades vanligtvis i antalet döpta. John R. Motts ord är ganska typiska: «Att predika eller undervisa om evangelium uppenbarar . . . måste betraktas som något oundgängligen nödvändigt. Huvudsyftet måste alltid vara att övertala människohjärtan överallt om att Jesus Kristus är deras Frälsare, som är redo att i kärlek, medlidande och kraft, och med bättring och tro som villkor, förverkliga allt vad evangeliet lovar att göra för den själ som mottager det» (Edinburgh-rapporten, 1910, I, s. 312). Den reorientering som skedde under mellankrigsåren med syfte att ställa kyrkan i centrum, medförde ingen ogiltigförklaring av den grundtanken, även om omvändelsebegreppet nu kom att lokaliseras inom den kristna gemenskapen. För att återigen ge blott ett exempel, sade John Baillie vid Internationella Missionsrådets möte i Whitby 1947: «En människa blir kristen när Gud i Kristus så griper henne att hon sätter hela sin tillit till det glada budskapet om en ny tid som gör detta slags liv möjligt . . . Att vara kristen betyder både att tro och att tillhöra. En människa kan inte tillhöra på ett verkligt sätt utan att tro; men om hon inte är tillhörig är det det bästa beviset på att hon inte tror på ett verkligt sätt» (Renewal and Advance, 1947, s. 99f.). Signifikativt nog innehåller A. G. Hoggs «The Christian Message to the Hindu» — som är en av de djupsinnigaste missionsteologiska böckerna efter andra världskriget, och som också utkom 1947 — ett kapitel med den enkla och direkta rubriken «Come, join my Church».

Det vore verkligen djärvt att våga skriva ett sådant kapitel i dagens läge. Disillusioneringen med kyrkan som organisation har sällan varit så utbredd, särskilt bland de unga. Sekulärteo-

loger som vill se en konturlös Kristus i världens händelser, uppmuntrar kristna överallt att ge sig ut och leva, att lämna «den bekväma kyrkbänken», det «kristna ghattot» och förena sig med de fattiga, förtryckta, underprivilegierade och svältande i deras kamp för mänskliga rättigheter och människovärde. «Kyrkan,» skriver Valdo Galland, «är inte platsen där Kristus hålls fången: det är gemenskapen av dem som är övertygade om hans närvaro i hela världen och som ständigt söker finna tecken på hans närvaro och hjälpa andra att dela sin övertygelse» (Student World, 1966/2, s. 153) Här har vi uppenbarligen ett nytt kyrkoideal – och ett nytt omvändelsebegrepp.

Det tycks alltså vara minst tre omvändelsebegrepp som kan spåras i 1900-talets protestantiska religionsdebatt: för det första, tanken på personlig omvändelse som en affär mellan Gud och själen, men som i evangeliskt tänkande alltid leder till inlemmande i en kristen gemenskap, den samlade kyrkan. Detta begrepp kunde medföra ett rent statistiskt betraktelsesätt när det gällde framgångar eller misslyckanden i missionsarbetet. För det andra, tanken på inlemmande i kyrkans liv, dvs. kyrkan som Kristi kropp och den fullödigaste uppenbarelsen av Kristi liv på jorden, något som måste innebära avståndstagande från individualistisk omvändelsesteologi. Och för det tredje – det stadium som den nutida sekulära teologien nått – tanken på en omvändelse till Kristus skild från kyrkan som organisation, men en omvändelse som för in i en «engagerad gemenskap», *concerned community*. Men om man uppriktigt tror att detta slags gemenskap – med tjänst som sitt nästan enda kännemärke – kan finnas till också inom en grupp som uttryckligen vägrar att beteckna sig som kristen, finns det ju intet tänkbart behov av att alls sträva efter omvändelse.

Här kan vi ge ett praktiskt exempel. I Indien har det upprepade gånger hänt att en enskild hindu eller grupp av hinduer har bekänt sig till Kristus, men samtidigt avvisat alla kristna krav på dop och omvändelse. Det mest välkända av dessa yttringar är Keshub Chunder Sens *Nava Vidhana*, eller Det nya förbundets kyrka, som var en utbrytning ur Brahma Samaj under

1800-talets senare del. Ett nutida exempel är emellertid rörelsen som växt fram kring Subba Rao i Andhra Pradesh. Subba Rao accepterar Kristi föredöme, men förkastar «religion, dop och alltsammans» — med detta avser han tydligen den kristna kyrkan, både som gudstjänstgemenskap och som organisation. Han skrev till en lärjunge: «Själva syftet med bön och gudstjänst är att bli ett med Kristus. Bön och gudstjänst är endast medel. Du beder och tillbeder medlen. Du har ännu inte blivit Kristus, eller också missförstod du vad bön och gudstjänst innebär. Gudstjänstens och börens mening, syfte och mål tog en misshaglig form som kallas dop, och gick hopplöst vilse i religionens vildmark» (Baagø, *The Movement Around Subba Rao*, Bangalore 1968, s. 31 et passim).

Det är kanske mest ett sammanträffande att Subba Rao och västerländska sekulärteologer förkastar «religion» på som det tycks likartade sätt. Men omvändelse — och dop som det förnämsta tecknet på omvändelse — avvisas lika häftigt på båda hållen. Den danske teologen Kaj Baagø ger uttryck åt sin övertygelse att Subba Rao «i allt väsentligt har förstått Kristus rätt, nämligen att Kristus är en levande 'guru' som aldrig ville att människor skulle tillbedja honom själv eller tro på hans gudomlighet, utan ville ha lärjungar som tjänar Gud genom att tjäna andra» (a. a., s. 27). Baagø anser också att «dopet, i sin nuvarande utformning, är en motsägelse av själva evangelium» («loc. cit.»), men han accepterar tanken på kyrkan som en omsorgens gemenskap.

Denna speciella tolkning av omvändelseproblemet har växt fram i ett särskilt komplicerat religions- och samhällsläge. Man skulle kunna ge andra liknande exempel, inte bara från de s.k. «missionsfälten» — t.ex. akademiska kretsar, där hela omvändelsebegreppet avvisas till förmån för de ytterligt oklara termerna «närvaro» och «dialog».

Romersk-katolska teologer i Europa och Amerika har också börjat ifrågasätta det berättigade i omvändelsearbetet. Ur en synpunkt sett avvisar man den statistiska värderingen av missionsframgångar i antal omvända (en lika påtaglig företeelse i romersk-katolska som i evangeliska missioner) som praktiskt taget me-

ningslös. Som Eugene Hillman påpekar, «Drömmen om att en hel befolkning blir kristen samtidigt och på ett homogent sätt är nu förbi. Om vi försöker följa denna medeltida tanke i den moderna världens sammanhang, kommer vi att totalt förvrida meningen med kyrkans missionssyfte och eskatologiska mål» (The Church as Mission, London 1966, s. 58). Och ur en annan synpunkt betraktat, finns det somliga katolska författare som t.o.m. ifrågasätter personlig omvändelse. Ronan Hoffman vid Catholic University of America har t.ex. framkastat att om det visar sig vara fallet efter en allvarlig dialog med den icke-kristne att denne vill behålla sin egen religion, «måste katoliker inte bara ge med sig på ett finkänsligt sätt, utan dessutom låta den icke-kristne få veta att det är deras uppriktiga önskan att han blir bättre i utövningen av sin egen religion, och lämna resten åt Gud Allsmäktig» (Journal of Ecumenical Studies, V/1, s. 19). Till stöd för denna synpunkt nämner han inte bara uttalanden från Vaticanum II, utan också Apg. 5:38f. («Och nu säger jag eder: Befatten eder icke med dessa män, utan låten dem vara...») och Mika 4:1–5 («Ja, alla andra folk vandra vart och ett i sin guds namn, men vi vilja vandra i Herrens, vår Guds, namn, alltid och evinnerligen.») — ett exegetiskt företag som tycks minst sagt tvivelaktigt.

Vad som hittills har sagts borde vara tillräckligt bevis för i vilken utsträckning omvändelsen såsom missionens mål, förr ett missionens *sine qua non*, nu har blivit ett missionsproblem av yttersta vikt. Den innebär inte bara praktiska svårigheter; det anses nu i vissa kretsar att den är teologiskt omotiverad, annat än i en synnerligen begränsad mening.

Trots att det givetvis är omöjligt att i enda artikel göra full rättvisa åt de principer det här gäller, måste några kommentarer tillfogas.

Det första som bör sägas är att i den senaste tidens debatt uppmärksamheten ånyo har inriktats på den grundläggande distinktionen mellan förkunnelse och omvändelse. Och för detta har man all anledning att vara tacksam.

Den underförstådda meningen har emellertid ofta varit att

missionsteologer i det förflutna inte varit tillräckligt medvetna om denna skillnad. Ronan Hoffman kritiserar t.ex. det välkända mottot för Student Volunteer Movement (studenternas frivillig-rörelse), «Världens evangelisering i vår generation», som om dess innebörd vore att «missionsansträngningen riktades mot det yttersta målet att omvända mänskligheten till kristendomen» (a.a., s. 2). Men det är tveksamt om detta någonsin varit fallet, och det gällde förvisso inte om studentrörelsens ledare. John R. Mott betonade gång på gång att mottot var en kallelse till handling, men också till ödmjukhet, eftersom «allt som är livsviktigt för att rörelsen skall lyckas bära evangelium till hela den icke-kristna världen [obs! inte «omvända hela den ickekristna världen»] beror på Guds egen kraft» (The Decisive Hour, 1910, s. 226). «Det är den Helige Ande som ger de kristna vittnesbördets och förkunnelsens ande» (s. 251). Och vad omvändelsen beträffar, «är det Guds Ande som ensam har makten att övertyga människor om synd. Det är först när han övertygar själen om synd och djup nöd som människor vill höra om Kristus som Frälsaren» (s. 231). Det är sant att evangeliska missionärer *väntade sig* att Guds Ande skulle verka på detta sätt; men deras uppdrag att evangelisera var i grund och botten inte ett uppdrag att omvända, utan ett uppdrag att förkunna evangelium. Frågan om människors gensvar på förkunnelsen lämnade de förtröstansfullt i Guds händer.

Huvudriktningen i evangeliskt missionstänkande har aldrig avvikit från denna övertygelse. Gud har handlat i Kristus för människors frälsning, och det är missionärens — ja, varje kristens — plikt att kungöra detta faktum. Om den människa som budskapet riktas till svarar i tro på vad som erbjuds eller ej, är en faktor som ligger utanför missionärens kontroll. Varje önskan att införa någon dylik kontroll har ofta och uttryckligen avvisats. Så t.ex. Jerusalem-konferensens budskap, där det klart sagts ifrån att «vi vill absolut förkasta varje symptom på en religiös imperialism som söker påtvinga andra människor en tro eller trosutövning i syfte att styra deras själar i vad som antas vara deras eget intresse. Vi lyder en Herre som respekterar vår egen vilja och

därför vill vi respektera andra människors vilja» (Jerusalem-rapporten, I, s. 484).

För att ingen skall tro att detta medför en upplösning av viljan att evangelisera, kan vi jämföra det med ett senare avsnitt i konferensbudskapet från Jerusalem: «Vi kan inte leva utan Kristus, och vi kan inte uthärda tanken på att människor lever utan honom. Vi kan inte vara nöjda med att leva i en värld som knappast är Kristus-lik . . . Kristus är vårt motiv och Kristus är vårt mål. Vi får inte ge mindre än detta, och vi kan inte ge mera än detta» (a.a., s. 486).

Samma kristocentriska motivering bekräftas av R. K. Orchard, som skriver: « . . . missionens ändamål är att förkunna och att vittna om det som har hänt i Kristus på ett sådant sätt att människor kan få kunskap om sin Frälsares namn . . . I allt väsentligt är missionen detsamma som att peka på Jesus Kristus. Den är ett vittnesbörd om en fullbordad gärning. Mission är att peka bort från sig själv — oavsett om detta 'själv' gäller en individ eller en grupp eller en institution eller ett sätt att leva — till Kristus» (Missions in a Time of Testing, London 1964, s. 90, 80). Efter Vaticanum II har i stort sett samma hållning uttryckts av den romersk-katolska kyrkan: eftersom att tro i själva sakens natur måste vara ett fritt val, kan missionären inte göra mera — och får inte göra mindre — än att inbjuda människor att av egen fri vilja bli kristna. Bibeln visar ju på ett alldeles otvetydigt sätt att varje form av tvång eller överbevis är okristet: detta är proselytism, icke evangelisering.

Men när man har kommit till denna insikt, kvarstår viktiga problem. I detta sammanhang måste vi nöja oss med att i all korthet antyda deras art. Särskilt tre problem väger tungt.

Det första sammanhänger med den själsliga nivån på vilken det kristna budskapet framförs och tas emot. Ofta tar man för givet att det i evangeliseringsarbetet räcker om man framför budskapet med sikte på det medvetna sinnet. Kristen apologetik — som man hittills för det mesta har tolkat denna term — förutsätter detta. Underförstått blir omvändelsen en sorts logisk slutsats som fullbordar ett resonemang. En sådan förutsättning, när den före-

kommer, är alldeles otroligt naiv. Vi borde vid detta laget veta att omvändelse sällan eller aldrig äger rum till följd av debatt. Som G. K. Chesterton sade en gång: «Det är lika onyttigt att försöka övertala en människa att bli kristen som att tortera henne till det.» Religiösa ställningstaganden, både positiva och negativa, rör sig mycket ofta på undermedvetna eller helt omedvetna plan. Det förnuftsmässiga lyser ofta med sin frånvaro från «religiösa» diskussioner. Detta betyder att (oavsett om den religiösa begreppsöverföringen rör sig om förkunnelse eller dialog) så länge den kvarstår på det verbala — och följaktligen principiellt medvetna — planet blir det mycket osäkert om den någonsin kommer att nå den mänskliga sinnets djupaste skikt (jfr. t.ex. Olov Hartman, «Kyrkan och den anonyma skulden», i *Vår Lösen* 1966/10, s. 555 ff.). Först krävs någon form av personlig kontakt, som måhända kan kallas «närvaro», i vilken förtroende kan växa, och i vilken det blir åtminstone tänkbart att förkunna evangeliet. En blind eller för tidig förkunnelse är lika med ingen förkunnelse alls.

Det andra problemet är nära besläktad med det första, och gäller missionärens legitima — fast återigen ofta omedvetna — kulturella arv. Numera erkänner vi att evangeliet aldrig helt och hållet kan frigöras från förkunnarens kulturella bakgrund. Visserligen kan man bortse ifrån detta — som man för det mesta gjorde under 1800-talet i den evangeliska missionen. Pietistinspirerade missionärer antingen förblev omedvetna om det kulturella, eller gjorde, vid ett något senare stadium i 1800-talets missionshistoria, icke alldeles fåfänga försök att överföra kultur och religion tillsammans. Den antikristna argumenteringen som vi redan sett — att kristendomen är en västerländsk religion och därför opassande för den nationellt medvetna asien eller afrikanen — måste tas på allvar. Varje evangeliseringsform som vägrar att ta itu med detta problem kommer förr eller senare att känna dess efterverkningar.

Det tredje problemet är följande: om man accepterar att missionens mål i första rummet är förkunnelse, och att proselytism är främmande för Nya Testamentets innersta väsen och dessutom

inte visar någon respekt för den icke-kristne som människa, vad är det då som skall förkunnas, och vartill skall det tänkas leda? Sekulärteologien har visat oss att det är möjligt att förkunna Jesus som «mannen för andra», och att inte vänta något resultat förutom en vag känsla av tillhörighet till en engagerad gemenskap som inte nödvändigtvis behöver vara kyrkan. Romerska katoliker och evangelikaler lägger båda vikt vid medlemskap i en kristen gemenskap som bevis på lydnad under Kristus – trots de icke oväsentliga skillnader som föreligger när detta skall tolkas. Men den väsentliga gränsen tycks falla mellan ett antropocentriskt och ett teocentriskt betraktelsesätt – ett antropocentriskt betraktelsesätt som både börjar och slutar med människan och det mänskliga, och ett teocentriskt som insisterar att det är nödvändigt för en rätt människoförståelse att betrakta henne *sub specie aeternitatis*, i ljuset av Guds självuppenbarelse i Kristus.

Återigen måste vi erinra om att evangelisering inte är det samma som att skaffa proselyter – att övertala människor att bli medlemmar i vår grupp enbart därför att den är *vår* grupp. Icke heller får den sammanblandas med ren idealism. Leslie Newbigin uttalade vid den Östasiatiska Kristna Konferensens Bangkoksammanträde 1949 två enkla regler för evangeliseringsarbetet: «absolut övertygelse beträffande sanningen av det som skall förkunnas, och ett liv i enlighet med evangeliet» (*The Christian Prospect in Eastern Asia*, New York 1950, s. 77). Och han fortsatte: «Sann evangelisering är uppenbarligen inte en människas eget företag, inte heller en kyrkas eget företag, utan Kristi kärlek som strömmar ut i världen genom söndriga och helbrägdagjorda liv, liv som tyglats och frigjorts genom denna kärlek. Häri ligger felet i Gandhis utmaning till de kristna att sluta predika och låta skönheten i deras liv föra människor till Kristus. Det som inte hela tiden uttryckligen visar bort ifrån jaget till Kristus är inte den sanna skönheten i det kristna livet» (s. 78).

Och budskapet? För att än en gång citera Newbigins ord vid samma tillfälle: «Vårt budskap riktas till de människor som lever nu men, liksom alla, snart kommer att dö. Vårt budskap

handlar om de sanna dimensionerna i denna korta jordiska tillvaro, om himlen och helvetet, om den evige Guden som skapade dem, och den eviga härligheten för vilken han skapade dem, och om hans Son Jesus Kristus, genom vilken han har kallat dem till denna eviga härlighet. Vårt budskap är en inbjudan till dem att tro, och att genom tron nu bli delaktiga i evigheten . . .» (s. 81).

«Vårt budskap är en inbjudan . . .» Lägg märke till att det inte är ett slutgiltigt bevis, en order eller en hotelse. Evangelisten — missionären — talar inte om för människor vad de *måste* tro, utan vad de *får* tro. Det är inte hans sak att se till att de ovillkorligen blir medlemmar i någon kyrka, utan att öppna kyrkdörrarna och visa altaret. Om de sedan stiger in — om de blir omvända — eller ej, är den Helige Andes sak. Om missionären gör detta därför att han älskar människor — gott och väl. Men hans sanna motivering är kärlek till Kristus, genom vilken han har lärt känna och älska mänskligheten i all dess kraft, bredd, högmod, förvillelse och rädsla. Redan 1925 skrev A. G. Hogg följande:

«Vad är att säga om den kristocentriska motiveringen — önskan att vår Mästare icke längre blir missförstådd, ignorerad, besviken? Just därför att den har sitt centrum i honom bevaras vår ödmjukhet, eftersom vi vet att vi själva ännu inte hunnit fram. Den kommer att intensifiera vår broderliga önskan att hjälpa och att göra gott, men samtidigt att bevara våra broderliga känslor från närgångenhet och högfärd. Ty den håller hjärtat fast vid den outgrundlige Kristus, och därför redo att utplåna sig själv. Den får oss att leda människor till vår Mästare, och att lämna dem där, att bemästras av honom. Att föra dem fram och lämna dem — detta är evangelisering» (cit. från C. M. S. News-Letter, juni 1955).

Måhända kommer vi en dag, när vi ser tillbaka på 1900-talets missionshistoria, att kunna värdera betydelsen av denna begreppsförvirring mellan omvändelse och förkunnelse. Att säga ifrån att den kristne är kallad att förkunna och inte att omvända, torde vara en teologisk truism, men det måste icke desto mindre sägas och upprepas, särskilt i dagens läge. Om vi inte håller skillnaden i minnet, kommer ytterligare förvirring helt säkert att bli följden.

Evangeliet måste förkunnas. Men utan tro på evangeliets sanning, blir förkunnelsen ett fromt skådespel, medan själva tanken på efterföljande omvändelse blir både smaklös och skrattretande. Som Lesslie Newbigin säger: «Om kyrkan inte har ett budskap som äger sitt ursprung bortom världen, kommer den inte att kunna påverka världen en hårsån» (The Christian Prospect, s. 82).

Till sist en återblick på vår ursprungliga fråga: till vilken grad är det nödvändigt, eller önskvärt, att den kristna kyrkan arbetar för den icke-kristnes omvändelse till kristendomen? Vi har nu sett att det finns olika tänkbara svar, i grund och botten beroende på olika kyrkoideal, men vi har också sett att det är av grundläggande betydelse att hålla skillnaden mellan förkunnelse och omvändelse klart i minnet. Utifrån denna skillnad skulle man då kunna säga att den kristne är kallad att förkunna evangeliet, och inte att omvända människor. Men samtidigt måste det framhållas att det är denna förkunnelse som uppenbarar Kristus för världen, och som skapar förutsättningarna för en omvändelse som är den Helige Andes verk. Förkunnelsen kan vara verbal, och måste förr eller senare vara det, ty annars blir Kristus lika konturlös som i en del nutida teologi. Men den måste först gestaltas i ett kristet liv — både den enskildes och kyrkans. Budskapet om en levande Frälsare måste med andra ord ständigt riktas utåt, i syfte att föra människor till tro. Detta är lika nödvändigt nu som någonsin. Men om med «omvändelse» vi menar någon sorts tvångsåtgärd, måste detta bestämt avvisas som varken nödvändigt eller önskvärt. Den kristna missionen har inte råd att missförstås längre på denna punkt, vare sig i öst eller väst.

Det återstår en fundamental fråga, som vi avsiktligen underlåtit att behandla: i vad för slags kyrka kan detta förkunnelseideal förverkligas? Denna fråga får var och en besvara på sitt sätt. Vårt syfte har inte varit att skissera ett kyrkoprogram, utan att peka på ett problem, och denna undersökning har nått sitt mål om den har lyckats ställa Kristi evangelium i centrum. Det är ju den upphöjde Kristus som drar alla till sig.