

SEKULARISERINGSPROCESSEN SOM MISSIONSPROBLEM

av

CARL F. HALLENCREUTZ

Sekularisering och mission är huvudord i aktuell internationell kyrkodebatt. Sekulariseringsprocessen har på nytt framträtt som centralt missionsproblem. I allt högre grad besvaras frågan om Kyrkans mission med hänsyn till sekulariseringens teologi. I denna uppsats skall jag söka ange några av denna teologis karaktäristika och diskutera dess effekter på tolkningen av Kyrkans uppdrag i världen. Först vill jag dock kort erindra om tidigare försök att bestämma sekulariseringsprocessen som missionsproblem. Hänvisningar till den historiska bakgrunden för den aktuella synen på Kyrkan och sekulariseringen torde bidra till preciseringen av «sekulariseringsmissiologiens» kännetecken.

Religiös front mot sekularismen

Jerusalem 1928, Internationella Missionsrådets andra världsmissionskonferens har blivit symbolen för den första fasen i den internationella missionsdebatten om sekulariseringen. I den allmänna ideologiska reorienteringsprocessen efter första världskriget framstod utvecklingen av en religiöst indifferent, teknologisk kultur och dess spridning i Asien och Afrika som viktiga frågor till den missionerande Kyrkan. Med särskild hänsyn till missionens skolproblem — inte minst i Afrika — drog J. H. Oldham uppmärksamhet till sekulariseringsproblemet. Under det ideologiskt mycket komplicerade 1930-talet stimulerade han den ekumeniska diskussionen om Kyrkan och sekularismen i både Västerlandet och Afrika och Asien. Förberedelsearbetet för Life and Work-konferensen i Oxford 1937, för vilket Oldham var i hög grad ansvarig, präglades av denna problematik.

I Jerusalem 1928, som Oldham själv inte deltog i om än han verksamt bidragit till dess förberedelse, godtog den samlade missionsvetenskapliga expertisen tanken på en gemensam religiös front mot sekularismen. Detta förhållande bidrar idag ofta till att ytterligare förringa denna konferens redan tidigare dåliga anseende. Ett fördomsfritt studium av Jerusalem-budskapet visar emellertid en jämförelsevis nyanserad fattning av sekulariseringsproblemet.

Utan att nödvändigtvis förutsätta Ritschl-ianska tankebanor tillämpar detta dokument tanken på «andliga värden» vid bedömningen av båda religionerna och den sekulariserade kulturen. Vetenskapens landvinningar och möjlighet till frigörelse från vidskeplighet och mytologiska bindningar anges därvid som «värden» i den sekulariserade kulturen. Samtidigt riktar emellertid Jerusalem-budskapet en kallelse till både den sekulariserade och anhängaren av icke-kristna religioner att förena sig med den kristna i ett gemensamt studium av Kristus som Herre. Och när den bedömer konfrontationen med «the evils of secularism» — och här avses framför allt materialistisk inskränkning av människans lojaliteter — förutsätter budskapet en gemensam religiös front mot sekularismen.

Två viktiga hänsynstaganden betingade detta ställningstagande. Det första gällde frågan om religionsbegreppet. I Jerusalem 1928 godtogs allmänt att människan är «homo religiosus» och att hennes religiösa engagemang är något positivt i en situation där avreligioniserade ideal gjorde sig gällande. Religionen var betydelsesfull såväl för människans personliga utveckling som för samhällslivet i stort.

Detta resonemang godtogs även av kontinentaler som Karl Heim och Hendrik Kraemer, om än dessa kvalificerade sin argumentation genom att understryka skillnaden mellan människans religiösa engagemang å den ene sidan och Gudsuppenbarelsen i Kristus å den andra. I Jerusalem kunde Kraemer sålunde utveckla tanken på de icke-kristna «värdenas» omvändelse vid deras konfrontation med Kristus-uppenbarelsen.

Den andra frågan gällde det kristna bidraget i avkoloniserings-

processen, särskilt i Asien. I Jerusalem förordade nämligen betydande kyrkomän som kinesen T. C. Chao och indiern K. T. Paul tanken på en gemensam religiös front mot den västerländska sekularisering som hotade strävan efter ideologisk integration i deras folk. Engagerad i Indiens kamp för oberoende från de engelska kolonialmyndigheterna markerade Paul sålunda en kritisk attityd mot västerländsk sekularism medan han kunde göra gemensam sak med indiska nationalister som företrädde hinduiska ideal. Tanken på kristendomen som hinduismens fullbordan gjorde sig därvid gällande. Likartade synpunkter utvecklades även av T. C. Chao, när han sökte bestämma kristendomens bidrag med hänsyn til Sunyatsen-ismens ideologiska integration av det nya Kina.

Jerusalem 1928 förenade sig sålunda i en kvalificerad tolkning av tanken på en gemensam religiös front mot sekularismen. Under 1930-talet fortfor denna tanke att göra sig gällande och i den fortsatta diskussionen i *The International Review of Missions* finslipades argumentationen med hänsyn till den dialektiska teologiens landvinningar. Samtidigt ifrågasattes dock detta betraktelsesätt från två radikalt motsatta håll. Medan den amerikanske religionsfilosofen William Ernest Hocking i *Rethinking Missions* drev tolkningen av Jerusalem-budskapet i närmast synkretistisk riktning och förordade kristendomens bidrag till en framväxande världsreligion som skulle vara bålverket mot en sekularistisk världskultur, tillämpade Karl Barth sin radikala tolkning av människans religiösa engagemang och avvisade tanken på sekulariseringsprocessen som missionsproblem. Barth hänvisade i stället till tendenser till religiös renässans i t. ex. Islam och till framväxten av «neo-religioner» som t. ex. nazism och fasism och tolkade missionsuppgiften som en «avreligionisering» av den religiöse och förverkligandet av en befriad mänsklighet i underkastelse under Gud.

Inte minst genom Karl Hartenstein och Hendrik Kraemer fick denna Barths argumentation betydande effekter på den internationella missionsdebatten redan före andra världskriget. Också den aktuella diskussionen om sekulariseringsproblemet är be-

roende av Barth om än dominerande synpunkter på sekulariseringen som effekt av Evangeliet inte utan vidare överensstämmer med dennes intentioner.

Incitament till förnyad sekulariseringsdebatt

Karaktäristiskt nog spelade inte sekulariseringsproblemet någon avgörande roll vid Internationella Missionsrådets tredje världsmissionskonferens i Tambaram 1938. Oldham förde denna problematik med sig in i Life and Work-konferansen i Oxford, medan Tambaram koncentrerades kring den unga kyrkans speciella problem. Detta gäller även Kraemers stora bidrag *The Christian Message in a Non-Christian World* som främst belyste den missionerande Kyrkans «evangelical approach» till anhängare av andra religioner. Under andra världskriget och decenniet därefter fortfor denna kyrko-centrering av missionsdebatten, något som klart reflekteras i 1950-talets livliga «integrations-debatt».

Den förnyade förståelse för Kyrkans missionsdimension, som denna diskussion vittnade om, skulle emellertid på nytt aktualisera Kyrkans konfrontationsproblem och därmed även frågan om sekulariseringen. Liksom i Jerusalem 1928 kom nämligen frågorna om religionsbegreppet och om Kyrkans bidrag till nationell integration i den tredje världen att särskilt markera sekulariseringsproblemet. I den post-koloniala situationen visade sig dock förtecknen för den förnyade sekulariseringsdiskussionen vara radikalt annorlunda än tidigare. När det gäller förändringen i fråga om religionsbegreppet är det naturligtvis nödvändigt att särskilt ge akt på Barths religionskritik.

Jag har redan tidigare antytt hur Barths dialektiska religionsbegrepp innebar ett ifrågasättande av Jerusalems-konferensens premisser. Antingen han tänkte religionsfenomenologiskt och såg religionen som totalitära gruppljaliteter till idoler eller människoskapade normkällor, eller han argumenterade teologiskt och fattade religionen som fåfänga mänskliga försök att överbrygga det radikala avståndet mellan Gud och människa förutsatte Barth det dialektiskt motsägelsefulla i människans roll som

«homo religiosus». Gudsuppenbarelsen i Kristus anknöt inte till människans religion, varför det var fåfängt för den kristne att spekulera om möjligheten av någon religiös front mot sekulariseringen. Kvalitativt skild från människans religion upphävde Gudsuppenbarelsen snarare människans religiösa strävan. Samtidigt tog Gud det mänskliga dock i sin tjänst och lät uppenbarelsen kommuniceras genom religiösa medel. I Guds tjänst «upphöjdes» religiösa symboler och åthävor och där etablerades en «sann religion».

Som ovan framgått innebar denna tolkning av religionen att missionsuppgiften kunde förstås som «avreligionisering» av den religiöse. Genom mötet med Gudsuppenbarelsen i Kristus frigörs denna från sina religiösa lojaliteter och befrias till sann mänsklighet. Detta element i Barths dialektiska religionstolkning skulle få största betydelse för den fortsatta diskussionen om sekulariseringsproblemet.

Barth stannade emellertid inte på denna punkt utan fortfor att tala om religionens «upphöjelse», ja, till och med om «sann religion». Detta element skulle emellertid komma att förbises av programmatiska sekulariseringsteologer, något som illustreras med önskvärd tydlighet i Colin Williams Barth-tolkning i *Faith in a Secular Age*.

Tendensen att ge en ensidigt religionskritisk tolkning av Barth och därmed utnyttja honom för sina syften torde sammanhånga med dominansen av andra religionskritiska ideal i modern teologi. Utan att i detta sammanhang tränga närmare in i denna problematik synes det vara berättigat att fastslå att också många typer av aktuell existentierteologi företräder religionskritiska ideal. Det är sannolikt tillräckligt i detta sammanhang att som exempel enbart nämna Rudolf Bultmanns stora avmytologiseringsprogram, som syftade till en översättning av ett religiöst eller mytologiskt språk till en avreligioniserad begreppsapparat, som tolkade människans situation i existentielfilosofiska termer. En likartad, religionskritisk tendens reflekteras även i Paul Tillichs försök att «av-symbolisera» kristendomens religiösa symbolspråk och tolka dem i termer av «Being». En suggestiv sammelterm för

dessa religionskritiska försök erbjuder givetvis Dietrich Bonhoeffers begrepp «en religionslös tolkning av Evangeliet».

I ännu högre grad än Barth torde den tyske martyren Dietrich Bonhoeffer komma att framstå som sekulariseringsteologiens fader. Även om Barths dialektiska «Theologie der Religion» innehåller incitament, som inspirerat til sekulariseringsteologi var dock religionen huvudproblemet för Barth. Genom att ställa frågan om den kristnes roll i en «myndigvorden värld» som «lämnat religionen bakom sig», synes Bonhoeffer varit mer direkt engagerad i «the secular reality» och omedelbart ha appellerat till senare teologgenerationer.

Jag har redan vidrört Bonhoeffers tal om «religionslös kristendomstolkning» i ett sammenhang som lätt kan väcka missförstånd. Konfronterad med «secular man» åsyftade Bonhoeffer nämligen inte primärt en av-myologisering eller av-religionisering av det kristna budskapet för att göra detta mer acceptabelt i sekulariserade miljöer. Han avgränsade sig i själva verket från både Bultmanns och Tillichs teologiska program och torde knappast ha funnit Paul van Burens försök att konsekvent integrera kristendomstolkningen inom ett rent sekularistiskt tankemönster överensstämma med sina intentioner. Med en «religionslös tolkning av Evangeliet» synes Bonhoeffer nämligen primärt ha avsett en kristendomstolkning som bestämdes av en dramatisk, Kristocentrisk historieuppfattning och som såg den kristnes kallelse i relation till Kristus som Världens Herre. En «religionslös kristendomstolkning» tar därför världen allvarligt och lägger vikt vid den kristnes kallelse till tjänst däri. Däremot innebär det *inte* en kristendom utan bön, sakrament eller «spirituality». Bonhoeffers terminologi gav dock inte rum för Barths dialektiska religionstolkning och har visat sig mer inbjudande för sekulariseringsteologer.

Också i ett annat viktigt avseende avgränsade sig Bonhoeffer från Barth och anslog temata som skulle komma att vidareutvecklas i sekulariseringens teologi. Om än hans intentioner i mycket överensstämde med Barths avvisade Bonhoeffer nämligen dennes kvalificerade syn på Uppenbarelse. Parallellt med sin

kristocentriska historiesyn uppfattade han sålunda Gudsuppenbarelsen icke exklusivt given i «das Wort Gottes» utan även i de skeenden varigenom Kristus kallar den kristne till tjänst i världen. En förskjutning i synen på Guds transcendens är aktuell här. Samtidigt markerar tanken nästan-relationens vikt i Bonhoeffers teologi.

Innan vi går vidare och ser hur sekulariseringsteologiska temata utvecklas mot bakgrund av dessa religionskritiska tendenser i modern teologi är det motiverat att också tillfoga några synpunkter på den förskjutning i fråga om sekulariseringens innebörd som visar sig ineliggande i nationsbyggandets problematik i en post-kolonial situation. Jag kommer däremot inte att gå in på frågan om den fortgående sekulariseringen av det västerländska samhället, om än också denna utveckling självklart tillhör bakgrunden för dagens sekulariseringsteologiska debatt.

Jag har tidigare berört hur kristna nationalisterna under avkoloniseringsprocessen kunde uttrycka sig tämligen kritiskt om den västerländska sekularismens expansion och framhäva sin intressegemenskap med förträdare för inhemska religioner. För förståelsen av aktuella tendenser bland ledande kristna särskilt i Indien och Sydost-Asien, men också på många håll i Afrika, är det emellertid angeläget att notera att i den post-koloniala situationen sekulariseringsproblemet ter sig mycket annorlunda.

Det politiska och ideologiska ansvarstagandet i stater med nyvunnen självständighet har kommit att kallas nationsbyggande och det är av största intresse att notera att detta nationsbyggande implicerar en viss form av sekularisering. Därmed avser jag inte i första hand det förhållandet att i dessa nya nationer sekulariserade västerländska ideal och institutioner fortfar att göra sig gällande, om än också detta givetvis hör med till bilden. Det principiellt intressanta i detta sammanhang är nämligen den sekularisering, som följer nationsbyggandet däri att denna process förutsätter att tidigare religiöst sanktionerade institutioner och grupplojaliteter, som kunde bibehållas i en kolonial struktur, i de nya nationerna ofta måste antikveras till förmål för vidare, nationellt orienterade institutioner och lojaliteter och att dessa institu-

tioner — och lojaliteterna till dem — ofta är avreligioniserade. Introducerandet av den sekulariserade staten i t. ex. Indien och Tanzania är belysande exempel. Nationsbyggandet förutsätter sålunda progressionen «från stamm till nation» och denna utveckling är vidare än en rent social förskjutning. Den är i lika hög grad ideologisk, om än processen inte nödvändigtvis skall förstås som en fullständig antikvering av de traditionella religionerna. Det är snarare fråga om en genomgripande förändring av deras sociala ramar, och det är värt att notera att i den postkoloniala situationen den religiösa renässans som på många håll vann kraft under avkoloniseringsprocessen kunnat fortsätta och i vissa fall vidgas inom dessa nya ramar.

Det synes vara först mot denna vida bakgrund som sekulariseringsteologiens framväxt blir förståelig och som dess ärende — eventuellt — kan framstå som uppfordrande. Jag har därför ägnat relativt stort utrymme åt den nödvändiga förhistorien och vänder mig nu direkt till sekulariseringsteologerna. Jag skall i det följande diskutera några av deras temata som synes särskilt angelägna ur missionssynpunkt och jag kommer att ägna speciell uppmärksamhet åt deras tolkning av Kyrkans uppdrag i världen. Då intressanta intresse motsättningar kan konstateras mellan västerländska sekulariseringsteologer å den ena sidan och sådana företrädare för unga kyrkor i särskilt Indien och Sydostasien som bestämmer det kristna ansvaret med hänsyn till den afro-asiatiska sekulariseringsprocessen å den andra, torde det i detta sammanhang vara motiverat att också hänvisa till det asiatiska bidraget till sekulariseringsdebatten.

Sekulariseringen som effekt av Evangeliet

Vid mitten av 1950-talet anslog Friedrich Gogarten de temata som skulle bli centrala i den egentliga sekulariseringsteologien. Efter en teologisk utveckling som knappast kan sägas ha varit linjerät sökte Gogarten fullfölja Bonhoeffers ansatser och diskutera den kristnes roll i den «myndigvordna världen». Därvid koncipierade han den distinktion mellan sekularisering och

sekularism, som uppfattats som djupt meningsfull inom sekulariseringsteologien.

Hittills hade sekulariseringsprocessen bedömts som något principiellt negativt. Dess huvudsakliga innebörd var förskjutningen av institutioner och individernas lojaliteter från en religiös till en avreligioniserad intressesfär. I denna uppsats har sekulariseringsbegreppet också hittills nyttjats med hänvisning primärt till denna tolkning.

Också Gogarten uppfattade sekulariseringsprocessen som avreligionisering men med beaktande av det religionskritiska elementet i den dialektiska och post-barthianska teologien behövde han inte uppfatta denna process som något primärt negativt. Han fattade sekularisering snarare som en frigörelsesprocess där människan befrias från mytologiska eller ideologiska bindningar och frigörs till ett förverkligande av hennes sanna existens i ett fritt förfogande över det sekulära. Samtidigt distingerade han mellan sekularisering och sekularism och uppfattade sekularism som återfall till ideologiska bindningar, särskilt absolutifierade tolkningar av det sekulära.

Efter Gogarten har dessa bestämningar varierats och preciserats av sekulariseringsteologer med olika syfte. De har emellertid inte fått stå helt oemotsagda, och det är av visst intresse att notera att i varje fall en sektion vid Kyrkornas Världsråds fjärde Generalförsamling i Uppsala avvisade distinktionen mellan sekularisering och sekularism. Denna distinktion förekom sålunda i förberedelsematerialet för sektion V om Kyrkans gudstjänst i en sekulär tidsålder, men den har i sektionsrapporten ersatts av distinktionen mellan sekularisering i positiv mening och sekularisering i negativ mening.

Jag avser inte att diskutera det berättigade i denna terminologi. Men det synes nödvändigt att påtala det faktum att distinktionen mellan sekularisering och sekularism sannolikt är alltför smal och reflekterar en anti-ideologisk syn på människan i sekulariseringen. Påverkade av existentialism synes Gogarten och andra sekulariseringsteologers bestämningar bortse från det förhållandet att även den sekulariserade söker sammanfatta sina

kunskapar och erfarenheter i integrerande tankemönster av livs-
åskådningsskärpt och att dessa tankemönster inte nödvändigt-
vis behöver motsvara det sekulariseringssteologerna kallar sekula-
rism.

För att tillvarata denna ideologiska aspekt som fortfar att göra
sig gällande också i situationer där sekulariseringsprocessen fort-
går synes det lämpligt att inskjuta en mer neutral term, t. ex.
sekularitet, och komplettera Gogartens och sekulariseringssteo-
logernas bestämningar med en distinktion mellan öppen och
sluten sekularism. Denna distinktion tar därvid fasta på olikhet-
erna mellan å ena sidan ideologiska mönster som reflekterar en
absolutifiering av den sekulära verkligheten och å den andra så-
dana mönster som är öppna för transcenderande faktorer. Med
särskild hänsyn till den ideologiska problematiken i en sekulär
stat av Indiens typ har den indiske socialetikern M.M. Thomas
på ett tidigt stadium gjort bruk av en likartad distinktion mel-
lan öppen och sluten sekularism, och problemet har särskild
aktualitet i diskussionen om sambandet mellan nationsbyggande
och sekularisering i en post-kolonial situation.

Med sin nytolkning av sekulariseringsbegreppet kunde Go-
garten givetvis aktualisera nya synpunkter på den västerländska
idéutvecklingen och på Kyrkans roll i det sekulariserade Väster-
landet. Uppfattande sekulariseringen som en frigörelseprocess
som befriar människan till sann historisk existens kunde han
också erkänna dess konformitet med Evangeliet. Kyrkan borde
följaktligen solidarisera sig med sekulariseringen.

I sekulariseringssteologien har detta tema givits bibelteologisk
begrundning och den västerländska idéutvecklingen har tolkats
historieteologiskt. Den bibelteologiska bevisningen för sekulari-
seringen som en effekt av Evangeliet härleds primärt ur Gamla
Testamentet, och tanken att Israels Gudsrelation uttrycker en
sekularisering av religiösa eller mytologiska bindingar i den se-
mitiska kulturkretsen utnyttjas mycket medvetet. Den historie-
teologiska totalvyn däremot tänks primärt kristokratiskt, därmed
vidareförande ett huvudmotiv i Bonhoeffers «religionslösa kris-
tendomstolkning».

Tillämpade på den västerländska idéutvecklingen, där sekulariseringen i positiv mening ses ha kommit till uttryck, innebär dessa perspektiv konkret ett bejakande av den teknologiska, urbana kulturen och ett erkännande av människans frihet att själv utgestalta sin sociala verklighet.

Vid denna nytolkning av den västerländska idéutvecklingen borde distinktionen mellan sekularisering och sekularism ha kunnat erbjuda vissa garantier mot en alltför oproblematiserad identifiering av den sekulariserade kulturens och Kyrkans sfär. Det är emellertid uppenbart att särskilt amerikansk sekulariseringsteologi av Harvey Cox märker uttryck för en mycket optimistisk kristen-teologisk bedömning av den sekulariserade kulturen utan att tillbörligt beakta dialektiken mellan sekularisering och sekularism. Skälet för denna optimistiska tolkning av förhållandena i «the Secular City» är otvetydigt det förhållandet att Cox tämligen kritiklöst förenat sin historieteologiska totalvy med en rent evolutionistisk uppfattning av samhällsutvecklingen. Samtidigt som denna tolkning inte tillbörligt beaktar spänningen i distinktionen mellan sekularisering och sekularism synes den i bibelteologiskt ljus betänkligt devalvera dramatiken i en eskatologiskt medveten historiesyn.

Sekulariseringsteologiens optimistiska tolkning av Västerlandets idéutveckling återspeglar också i dess tolkning av den afro-asiatiska sekulariseringsprocessen. Detta framgår särskilt i A. Th. van Leeuwens vittsyftande *Christianity in World History*, om än detta verk är befriande fritt från Harvey Cox' diskutabla evolutionism.

Också van Leeuwen ser den västerländska sekulariseringen som en effekt av Evangeliet och han vidgar perspektivet till en totaltolkning av konfrontationen mellan Västerland och Österland. Därvid ser han att både kolonialismen och missionen fått till följd en frigörelse av tidigare mytologiskt bundna, «ontokratiska» kulturer och att denna sekulariseringsprocess fortsätter inom ramen för det aktuella nationsbyggandet i Afrika och Asien. I själva verket utvecklar han en sekulariseringsteologisk apologetik för kolonialepoken och han lägger stor vikt vid västerländska

institutioners och ideals efterverkan i de nya nationerna. Avsikten därmed är inte att plädera för västerländsk provinsialism. Snarare åsyftar han en relevant tolkning av den afro-asiatiska sekulariseringsprocessen och ett klargörande av dess teologiskt meningsfulla samband med den västerländska sekularisering, som är en effekt av Evangeliet.

Även om van Leeuwen insisterar att hans perspektiv är världsvitt, torde det vara mycket svårt att inte hålla med de kritiker som finner det alltför insulärt västerländskt i sina förutsättningar. Detta tycks särskilt gälla tolkningen av sambandet mellan sekularisering och nationsbyggande, och jag har redan tidigare utvecklat en alternativ tolkning av detta samband. I huvudsak överensstämmer denna med M. M. Thomas' uppfattning av sekularisering som en revolutionär process.

I van Leeuwens fall tycks den alltför snäva distinktionen mellan sekularisering och sekularism ha återverkat menligt på analysen av den afro-asiatiska sekulariseringsprocessen. Samtidigt som det torde vara obestriddigt att denna process i mycket hög grad kan verka befriande i en tid av genomgripande social omvandling är det omöjligt att som van Leeuwen gör bortse från det förhållande att sekulariseringen leder till olika typer av sekularitet beroende på den religiösa miljö där den gör sig gällande. Som både Kenneth Cragg och M. M. Thomas framhåller torde nationsbyggandets ideologiska problematik nämligen i mycket hög grad vara en fråga om dialog mellan olika typer av sekularitet. I en sådan dialog kan den religiösa renässansen i många länder i Afrika och Asien förstås varken som tecken på brist på tillräckligt långtgående sekularisering eller som sekularism. Den måste erkännas som partner i dialogen.

Efter denna delvis kritiska framställning av huvudtemata inom sekulariseringsteologien övergår jag nu till att avslutningsvis diskutera dess tolkning av Kyrkans uppdrag i världen. Jag föredrar att samla denna framställning kring synen på de tre klassiska huvudfunktionerna *diakonia* (socialt engagemang), *martyria* (vitnesbörd) och *leitourgia* (gudstjänst).

Sekulariseringsteologien och Kyrkans sändning

Det torde ha framgått att sekulariseringsteologiens huvudärende är att markera Kyrkans *diakonala* funktion. Detta var en av Bonhoeffers huvudangelägenheter, när han lancerade tanken på en «religionslös kristendomstolkning» och med hänsyn till det sekulariserade samhällets problem – nationellt och internationellt – har sekulariseringsteologerna väl förvaltad detta arv. Tanken på sekulariseringen som frigörelseprocess har därvid visat sig innehålla etiska kriterier och främjar kristet engagemang för förverkligandet av humanitet och mänsklig frihet. För asiatiska och afrikanska sekulariseringsteologer har detta inneburit en medveten satsning på aktivt kristet deltagande i nationsbyggandet.

Av visst intresse är att i detta sammanhang notera att sekulariseringsteologien är öppen för tanken på det berättigade i revolutionära förändringar. Detta gäller både västerländska sekulariseringsteologer och företrädare för unga kyrkor som bedömer det kristna ansvaret med hänsyn till den afro-asiatiska sekulariseringsprocessen. En karaktäristisk skillnad dem emellan skall dock noteras. Ansvaret för nationsbyggandet i en post-kolonial situation synes predisponera asiatiska och afrikanska teologer till en vid tolkning av revolutionsbegreppet som särskilt inriktas på genomgripande förändringar, och till en markering av det ideologiska problemet i nationsbyggandet. Med särskild hänvisning till latinamerikanska förhållanden däremot synes viss västerländsk sekulariseringsteologer som t. ex. Richard Shaull företrädde ett radikalt revolutionsbegrepp som också implicerar ett erkännande av tanken på revolutionärt våld som kristet-etsiskt legitimt. Frågan om etiska kriterier synes därför kräva ytterligare överväganden inom sekulariseringsteologien.

Att markera Kyrkans diakonala funktion är en huvudangelägenhet för sekulariseringsteologien. Hänvisningen till Kyrkans bidrag till lösandet av nationsbyggandets ideologiska problematik aktualiserar emellertid även dess accentuering av Kyrkans vittnesbärande funktion.

När frågan om sekulariseringsteologiens syn på Kyrkans *martyria* ställes torde intresset i första hand riktas mot det radikala

nytänkandet om den missionerande församlingens strukturer och till markeringen av Kyrkans roll som en «Church for others».

Det kan knappast råda något tvivel om att detta studium reflekterar ett klart medvetande om Kyrkans vittnesbärande funktion och om giltigheten av denna funktion också i det sekulariserade Västerlandet. Tanken på «mission i sex kontinenter» är en av förutsättningarna för detta studium som särskilt uppfordrar den traditionella folk-kyrkostrukturens företrädare till förnyad prövning av sin argumentation.

Dock torde det vara lika obestriddigt att detta studium reflekterar större intresse för Kyrkans solidarisering med sekulariseringen än för hennes bidrag till undvikandet av sekularismen. Kyrkans vittnesbärande funktion fattas nämligen primärt som en lojalitet mot och aktualisering av den Kristus som verkar sekulariserande i världen. Studiet av den missionerande församlingens struktur blir lätt inte stort mer än en diskussion om relevansen i Kyrkans sociala former. Den sekulariseringsteologiska tolkningen av Kyrkans vittnesbärande funktion tenderar sålunda att ensidigt accentuera Bonhoeffers Barth-kritik enligt vilken Gudsuppenbarelse i Kristus också kommuniceras via de skickelser varigenom Kristus kallar till tjänst i världen och att lägga jämförelsevis lite vikt vid tanken på Kyrkans roll som bärare av ett uppenbart budskap.

Med hänsyn därtill är t. ex. M. M. Thomas och andras engagemang för interreligiös dialog inom nationsbyggandets ram av största intresse. Det kan uppfattas som ett slags sekulariseringsteologisk fattning av Kyrkans kvalificerat vittnesbärande funktion, som samtidigt visar realistisk förståelse för hur denna funktion kan fullgöras i en religiöst pluralistisk situation. Frågan om den dialogiska *presentationen* av det kristna budskapet torde emellertid kräva större uppmärksamhet inom sekulariseringsteologien.

När det slutligen gäller Kyrkans *leitourgia* är det uppenbart att sekulariseringsteologien ställer nya frågor. Detta återspeglades också vid Kyrkornas Världråds fjärde Generalförsamling i Uppsala. Tvärt emot Bonhoeffers egna intentioner synes dock vissa

sekularister uppfatta tanken på en «religionslös tolkning av Evangeliet» som en plädering för gudstjänstfri kristendom. Paul van Burens premisser har lett honom till sådana ödesdigra slutsatser.

Huvudtendensen inom sekulariseringsteologien är dock att förstå Kyrkans gudstjänstfirande funktion med hänvisning till hennes relation till Kristus som Världens Herre och att lägga vikt vid den sociala dimensionen i Kyrkans gudstjänst. Detta grepp präglar också Uppsalamaterialet om Kyrkans gudstjänst i en sekulär tidsålder. Den av biskop Robinson påverkade Douglas Ryhmes går dock ett steg längre. I sin i och för sig intressanta *Prayer in the Secular City* identifierar denne bönen med Kristus-tjänsten i världen. Därmed uppger han emellertid tanken att också i «the Secular City» fortfar Kyrkans bön att vara en «dialog med den Helige».

Ur missionssynpunkt är det emellertid av stort intresse att notera att markeringen av gudstjänstens sociala dimension på ett fruktbart sätt återverkar på tolkningen av det klassiska problemet om den unga kyrkans rätt att själv utgestalta sin gudstjänst. «Indigenizationens» problem framstår nämligen inte primärt som ett antikvariskt sökande efter traditionella former som kan nyttjas i den kristna gudstjänsten. Det är snarare en fråga om hur Kyrkans öppenhet för den sociala problematiken i den lokala situationen skall komma till uttryck i gudstjänsten.

Denna tolkning innebär givetvis inte att det traditionella «indigenizationsproblemet» blivit fullständigt obsolet. Frågan om hur den unga kyrkan uttrycker sin Kristus-relation med hänsyn till inhemsk religiös symbolik har snarare fått en ny inramning och ställs parallellt med frågan om den inter-religiösa dialogen i föränderliga sociala miljöer. Inom denna nya ram torde dock det problemet kvarstå: kan frågan om den unga kyrkans bön — och för övrigt varje kyrkas bön — verkligen besvaras tillfredsställande inom ramen för en rent «religionslös tolkning av Evangeliet»?

DISKUSJONSINNLEGG

Misjonslege Trygve Ødegaard (Norsk Luthersk Misjonssamband, Etiopia) har bedt om plass for nedenstående kommentar i anledning debatten om misjon og utviklingshjelp, jfr. NOTM 1969 s. 194 ff. — Red.

Det synes å være vesentlige grunner til å gi en nærmere utredning av mitt syn i diskusjonen om forholdet «Misjon—U-hjelp».

Du (tillater meg å bruke du-formen, av gammelt kjennsks skyld) skriver slik, Kvaal Pedersen: «Men dette forhindrer ikke at kirken har et sosial-etisk ansvar og dermed en forpliktelse til å hevde rettferdighet, ikke bare drive velledighet. Er ikke dr. Ødegaard enig i dette?»

Jo, jo, jo, selvsagt er man enig i denne formulering. Det har vært sagt mange ganger tidligere, men må gjentas: Den konservativ evangeliske misjonering betrakter ikke på noen måte sosialt arbeid som uvesentlig, men det er ikke det primære. Evangeliet er det første, omsorg for mennesker er en naturlig og selvfølgelig frukt. Og de har da heller ikke unnlatt å ta seg av sin neste innenfor en begrenset økonomi. Heller ikke er det slik at konservative misjonærer stiller seg likegyldig til politisk undertrykkelse. I hele sin intensjon er evangeliet slik at når det får virke, så virker det til frihet, ikke bare fra indre bånd, men også ytre. Det virker i aller høyeste grad samfunnsbyggende.

Som kristen tror man også på *Herrens velsignelse* over dem som tror på ham og holder hans bud... Men om man setter opp ned på dette forhold, og gjør det sosiale program til det primære, gjør man en skjebnesvanger feil... «For alt dette søker hedningene etter, og eders himmelske Fader vet at I trenger til alt dette. Men søk først Guds rike og hans rettferdighet, så skal I få alt dette i tilgift!» «Gudsfrykten er nyttig til alt; den har løfte for det liv som nu er, og for det som kommer.» «Jeg har vært ung og er blitt gammel, men ikke har jeg sett den rettferdige forlatt eller hans avkom søke etter brød. Den hele dag forbarmer han seg og låner ut, og hans avkom blir velsignet.» Og man kan fortsette. At kirke og misjon har et sosialt ansvar, er det altså ingen uenighet om. Men så er det spørsmål om arbeidsmetoder, og når man går nærmere inn på disse ting, finner man snart ut at de store forskjeller har sin årsak i forskjellig utgangspunkt.