

# EVANGELIET OG ØSTENS KULTUR

av

SVERRE HOLTH

Historien kan bevitne at det er kirkens tilbøyelighet å ville identifisere seg med den kultur og de nasjoner den befinner seg i. Annerledes kan det ikke være. Biskop Berggrav hadde rett da han påsto at kirken bare kan eksistere som «nasjonale kirker». Vestens kristne har ofte hatt vanskelig for å erkjenne at deres kristendomsform i høy grad er oppblandet med elementer fra nasjonenes kulturarv, tradisjon og livsmønster. Den teologiske tenkning i Vesten har like til våre dager beveget seg innenfor rammen av de tradisjonelle spørsmål og kategorier som den overtok etter oldtidens greske filosofer. Det er naturligvis fåfengt å tro at religionen kan forbli upåvirket av kulturen og kulturutviklingen. Religionen kan ikke og bør ikke avsondres fra kulturen.<sup>1</sup> Den enestående åpenbaring som er gitt oss én gang for alle i Kristus Jesus blir ikke på noen måte svekket om vi med glede og takknemlighet erkjenner den sannhet, skjønnhet og godhet som vi finner annetsteds. Og vi bør huske at intet folk kan sies å være evangelisert eller kristnet før det selv, og alt som er edelt og rent og sant i dets nasjonale kulturarv, er blitt «døpt til Kristus». Den kristne misjon ville begå en stor urett hvis dens forkynnelse førte til at folk ble utlendinger i sitt eget land. Når de fine trådene som binder folkesjelen til det som er verdifullt i folkets historiske og kulturelle sammenheng kuttes over, taper man ikke bare sin fortid, men må oppgi noe av seg selv. Og dette er et enormt tap. Det burde være innlysende at et folk med en helt annen kulturell bakgrunn har rett til å nærme seg den bibelske åpenbaring med andre forutsetninger og spørsmål enn dem som vi i Vesten ville stille opp.

En må da spørre: Har Vestens tenkesett i den grad dominert

forkynnelsen og kirkelivet at Østens kristne til dags dato ikke er stort mer enn «åndelige kolonister» under Vestens formynder-skap?² «Kristendommens 'fremmedhet', slik den representeres av misjonene fra Vesten, stiller kirkene i Afrika og Østen overfor ett av deres mest kritiske og avgjørende problemer.»³ En kjent leder innen den kinesiske kirke, K. T. Chung, artikulerte for over førti år siden de kinesiske kristnes indre utilfredshet og spenning med disse ord: «Vi lenges innerlig etter å finne adekvate uttrykk for vår religiøse opplevelse i et språk som vi kjenner fra den buddhistiske og konfucianske litteratur. Kristi evangelium må forkynnes på folkets eget språk. Jeg mener ikke at vi til nå ikke har forkynt evangeliet på kinesisk, men at den gjengse forkynnelsen ikke finner gjenklang hos storparten av folket fordi overføringen kommer fra en språkbruk som ikke er vår egen.»⁴ Helt fra Ny Guinea kommer dette hjertesukket: «Deres Gud er en fremmed Gud. Han forlanger at vi skal gjøre ting på en annen måte. Han taler språket vårt så dårlig at vi blir syke av å høre på dere.»⁵

Om kirkens stedegengjørelse sier J. R. Chandran (India): «Stedegengjørelse må forstås som en form for identifisering. Dette prinsippet kan også tjene som advarsel mot feilaktige former for stedegengjørelse. Gudstjenestens form må tilpasses folkets liv. Å benytte symbolikk hentet fra jordbruksmiljøet i et industrialisert bymiljø f. eks. ville være liksom unaturlig som det ville være å fortsette å bruke utenlandske former. Tilpasninger av denne art på det lokale plan fortjener inngående studium. Stedegengjørelse er ikke noe man kan oppnå bare ved hjelp av menneskelig kløkt. Den utfoldes i kirken under Den hellige ånds ledelse, han som stadig fornyer kirken og oppholder den som Jesu Kristi legeme. Fordi stedegengjørelsen er noe som er naturlig i kirkens liv, skal den også tilskyndes og oppmuntres. Dette er i særdeleshet viktig nettopp fordi det er kirkens misjon å forkynne Jesu Kristi evangelium i verden.»⁶

Hva stedegengjørelsen egentlig går ut på, har Vern Rossman beskrevet på denne måten: «Stedegengjørelsen er et forsøk på å kartlegge slike ord, begreper, kunstformer, sosiale grupperinger

og psykologiske karaktertrekk i det landet som skal evangeliseres, som kan 1. tjene som forbindelseslinjer for evangeliet til folket; 2. sette kirken i stand til å gjøre bruk av de elementer i kulturen som er forenlige med evangeliet, for derved å minske sjokket ved overgangen fra det gamle til det nye fellesskapet; 3. gi veiledning i bestemmelsen av hvordan en ny og virkelig kristen kirke vil ta seg ut i landet. Med andre ord, stedegengjørelsen har å gjøre med formidling, tilpasning og kulturell syntese.»<sup>7</sup>

Denne tilpasningsprosess kommer til syne allerede i Det nye testamentet. Språket og symbolikken i de paulinske og johanneiske skriftene er for en stor del lånt fra rabbinsk og alexandrisk jødedom og fra hellenismen. Det er vanskelig å fordype seg i Hebreerbrevets innhold uten å føle seg hensatt til den prestelige tradisjon og tempelkultusen i jødedommen og derfra til platonisk dualisme. I senjødedommen fantes ord og forestillinger som egnet seg vel som formidler av evangeliet, idet dette beveget seg inn i den greske kulturverden.

Kristendommen i etter-apostolisk tid viser til fulle at kulturell tilpasning ikke bare er tillatelig, men også uunngåelig. Da kristendommen beveget seg ut av den jødiske tanke- og forestillingsverden og inn i den større verden hvor gresk språk og gresk tenkning var toneangivende, var dette i virkeligheten én av de mest kritiske og skjebnesvangre perioder i kirkens historie. Gresk tenkemåte, språk og virkelighetsforståelse ble overtatt og har siden blitt en del av selve kirkens liv. Det kan ikke disputeres at kirken i sin første tid overtok mange elementer fra oldtidens metafysikk og etikk, fra orientalsk-hellenistiske mysteriereligioner, fra ny-platonisk mystisisme, og endog fra samtidens folkepietet og lovpraksis. Religionshistorikere<sup>8</sup> har påvist den intime forbindelse som eksisterer mellom Det gamle testamente og orientalsk religion i oldtiden, og mellom nytestamentlig kristendom, senjødedommen og orientalsk-hellenistisk synkretisme. Eissfeldt påsto at «religionshistoriens forutsetninger og begreper har slått igjennom og blitt den teologiske vitenskaps felleseie.»<sup>9</sup> Kittel's *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* er i seg selv et bevis for denne påstand: Gjennom hele verket ser



vi hvordan terminologien i de eldste kristne skrifter blir tolket ved hjelp av jødiske og hellenistiske kilder. Dette er likevel ikke så underlig. Den første kristne kirke var fullstendig innfanget i orientalsk-hellenistiske omgivelser, og dens liv og tankegang var gjennomsyret av og uttrykt i hellenistiske former. Disse har i den grad preget kristen teologi like til våre dager at man lett kan forstå hvorfor mange asiater tror at evangeliet på en spesiell måte er «den hvite manns religion».

Kristendommen har nå slått røtter i Asia. Spørsmålet for oss i dag er hvorvidt det er mulig å bryte radikalt med rent vesterlandske tankeformer, og å gjøre det for Asia som kirken i det første århundre gjorde i den greske verden. Er det mulig å gjøre bruk av asiatiske former og strukturer akkurat som greske uttrykksformer ble brukt? Dette er ikke et lett spørsmål. Det er ofte blitt spurt om ikke dette ville bety en forfalskning av det kristne budskap, som jo er uttrykt i hebraisk tankeform. Men, som vi allerede har sett, en slik tilpasning har både vært mulig og nødvendig om kirken skulle være *missio dei* (Guds misjon) til en mangslungen verden. En virkelig økumenisk teologi må kunne gjøre seg bruk av og konfrontere andre tanke- og livsmønstre enn dem som er kjent i Vesten. Hvis dette er sant, hvordan skulle teologien kunne ignorere asiatiske strukturer og tankeformer?

Dette betyr ikke en forkastelse av Vestens kristenarv. Det betyr at man tar den asiatiske situasjon alvorlig. Og det vil bety en berikelse for den økumeniske kirke. Dette vil skje ved at Kristus blir forkynt, og ved at man forsøker å finne ut hva evangeliet betyr for det praktiske liv i et asiatiske miljø. Vesterlandsk teologi basert på hellenistisk tanke og struktur behøver å kompletteres med den innsikt som den orientalske erkjennelsesform kan yte til forståelse av det opprinnelige kristne budskap.

Fr. Schmidlin har utvilsomt rett når han sier at tilpasningsprosessen skal være spontan og ha sitt utspring i de lokale kristnes forsøk på å artikulere sin tro på en for dem naturlig måte.<sup>10</sup> Det sier seg selv at stedegengjørelsen har sine farer, spesielt hvis den er forbundet med nasjonalistiske interesser, slik tilfellet var

i Tyskland under Hitler. Dette må naturligvis fordømmes. Men tilpasning til ens omgivelser og miljø er noe så selvsagt at det knapt behøver å argumenteres. Det samme vannet tar ulik form i ulike kar; den samme preken avsetter ulike virkninger i ulike sinn. Enhver lærer må tilpasse seg sine elever, for ellers vil undervisningen være fånyttet. Kan hende han kaster perler for svin, eller taler over hodene på sine elever. Tilpasning er en del av selve den bibelske lære om inkarnasjonen.<sup>11</sup> Paulus eksemplifiserer dette prinsippet i den grad at han er blitt «alt for alle for å vinne alle». Risikoen i stedegengjørelsen er sikkert ikke ubetydelig, men denne risikoen må ikke brukes som en unnskyldning for kirkens fremmedgjørelse. En virkelig stedegen kirke vil alltid være utsatt for synkretismens, nasjonalismens, rasemotsetningenes og kulturabsorpsjonens farer; men like fullt er det sant at kirken oppfyller sitt kall bare når den i troens frihet aksepterer utfordringen og risikoen og ikke gjemmer seg bak Vestens formynderskap eller «teologisk kolonivelde».

I et foredrag som Dr. Chow Lien-hua holdt på et kurs for misjonærer ved Det økumeniske institutt i Bossey i 1961, fortalte han om en «meget betydningsfull opplevelse» han hadde hatt. Som han en dag grublet over problemet «en kinesisk eller en utenlandsk Kristus», falt hans øyne på et bilde av Jesus som hang på veggen i hans studérkammer. Det var en kopi av Warner Sallmans berømte Jesus-bilde. Han forsøkte å tenke seg hva det var kunstneren ville fortelle ham. En nøyere undersøkelse av bildet overbeviste ham at det var en fullkommen anskueliggjørelse av det amerikanske ideal. Deretter betraktet han andre bilder av Jesus malt eller tegnet av kunstnere av forskjellig nasjonalitet. Alle talte til ham på forskjellig vis. Han så på Warner Sallmans bilde enda en gang, og sa til seg selv: «Dette er sikkert et godt bilde for amerikanerne; men passer det for oss kinesere?» Hva han talte om, var ikke bare dette å lage bilder, men om å forstå Kristus. Dr. Chow sa at dette ledet til at han måtte gjennomtenke hele sin teologi påny. Den teologien som han hadde lært senere i livet, måtte justeres og settes inn i rammen av det tradisjonelle miljø, som han var født og oppvokset i.

Uten tilpasning og assimilasjon ville ikke de to harmonere med hverandre.

Religiøs kommunisering kan bare skje ved hjelp av språk og symboler. Ord og uttrykk som synes å ha tilnærmedesvis samme mening, viser seg ved nærmere undersøkelse å ha forskjellig betydning for forskjellige mennesker. Dette er et problem som alle lærere er seg bevisst. Hvis dette er et problem som filosofen, teologen og læreren har å hankses med, hvor mye mer innviklet blir det ikke for misjonæren som skal formidle kristne idéer til ikke-kristne mennesker. Et studium av kristendommens vokabular vil vise at ordene ikke bare har en lang historie og utvikling, men at deres mening beror for en stor del på rike assosiasjoner og på interessante nyanser i språkbruken. Mange av disse ords egentlige betydning kan ikke tilegnes uten en stadig dypere og mer moden opplevelse av den kristne virkelighet som skjuler seg bak dem. Det hender jo igjen og igjen at et ord som for læreren har en klar betydning, har liten eller ingen mening for eleven.

Da buddhismen kom til Kina, lånte den mange *termini* fra taoismen, ord som for taoistene hadde en spesiell betydning. I lange tider var buddhistisk litteratur i kinesisk oversettelse for en stor del uforståelig endog for skolerte kinesere. Det samme har hendt igjen og igjen i det kristne misjonsarbeid. Legg Bibelen i hendene på en ikke-kristen kineser, og du vil finne at den for ham er en uforståelig bok.

En effektiv formidling av evangeliet til Østens folk vil avhenge av en skjønnsom bruk av allerede kjente religiøse uttrykk og av de kulturelle livsformer som menneskene har funnet sin identitet og sitt samfunnsfelleskap i. Deres filosofiske og religiøse begreper og uttrykksformer må bli et instrument i evangeliets tjeneste. At dette vil vise seg å være en uhyre vanskelig prosess, er sikkert nok. Ofte vil ordene måtte tømmes for sin opprinnelige betydning og ikles ny mening etter sannheten i Kristus. Hvis Guds forløsning i Kristus Jesus er et faktum som vi kan regne med i enhver menneskelig situasjon, er det klart at det er ikke så mye gjennom total tilintetgjørelse som gjennom radikal fornying



at han åpenbarer sin kraft. Derfor er evangeliet det gode budskap om oppstandelsen, håpet om den nye skapning.

F. W. Dillistone peker på to uunnværlige betingelser for effektiv kommunikasjon, nemlig imaginativ identifisering og gjensidig utveksling av tanker.<sup>12</sup> Det første er kunstnerens vei, idet han stadig streber etter å identifisere seg med dem som han arbeider for. På samme tid forsøker han stadig å forbedre sin teknikk og sitt herredømme over det uttrykksmedium han har valgt seg. Men virkelig kommunisering kan aldri bli en én-veis trafikk. Her siterer Dillistone W. J. Bradnack<sup>13</sup>: «På et tidlig tidspunkt vil enhver våken misjonær gjøre visse betydningsfulle oppdagelser. Han vil lære at en troende kristen ikke bare har en ufravikelig plikt til å gi Ordet til andre, men også at han må være beredt til å ta imot nytt lys og ny innsikt i Ordets dypere mening etter hvert som det slår røtter i tilhørernes hjerter og begynner å bære frukt i et nytt kulturmiljø.» Med andre ord, Ordet begynner ikke bare å slå røtter i folkets hjerter, for det er nettopp i det spenningsfylte øyeblikk da utvekslingen av tanker og opplevelser skjer, at Ordet får ny mening. Dette kan bare finne sted der mennesker kommer sammen, hjerte til hjerte, når ord møter ord og person møter person i gjensidig åpenhet. Dette er jo nettopp det som hendte da Ordet ble kjødt og i menneskelig skikkelse trådte inn i menneskenes sønderbrutte verden med legedom og nytt liv.

I den kristne misjons historie er det ingen som har praktisert disse to prinsippene mer konsekvent enn Roberto de Nobili.<sup>14</sup> For ham betydde tilpasningen en fullstendig forandring av leveste, idet han antok sannyasis-brahminers klesdrakt, kosthold og manérer. Dette ga ham inngang overalt i landet, men for Nobili selv betydde det store personlige offer. Endog Francisco, Nobilis provinsial og innbitte motstander, måtte gi ham denne tributt: «Det liv som disse to patere (nemlig Nobili og Vico), fører kan ikke annet enn vekke beundring og hengivenhet hos alle som ser dem. Det er én ting å se dem med ens egne øyne og å omgås med dem personlig slik som jeg gjør, men noe helt annet å skrive om det. Deres velærverdighet skal vite at intet

karteusisk kloster er strengere i sin avsondring fra verden, intet kapusinsk konvent er fattigere, ingen av Thebais' eneboere mer avholdende. I nøysomhet og strenghet kan de sammenliknes med de mest botferdige mennesker i verden.»<sup>15</sup>

Det som i særlig grad interesserer oss, er Nobilis anvendelse av tilpasningsprinsippet på språkets område. Han skapte en terminologi for kristen teologi som skulle vise seg å være et høyst brukbart redskap i evangeliets tjeneste. Han «kristnet» enkelte ord og ga dem nytt innhold: *Prasadam*, som betegnet en gave fra templet, ble brukt for nåde, gaven fra Gud. *Kovil* ble brukt for kirke, og *pujei* for kirkens messe. Han oversatte helgenenes navn og ga dem en tamilsk klang. Fidelis ble til *Visuvasam*, Honoratus til *Aadaarappan*, Constantius til *Dairiyam*, Elisabeth til *Devannamal* osv. Takket være Nobilis anstrengelser ble det kristne budskap ikledd tamilsk drakt. Han forsvarte denne metoden ved å henvise til apostlene som av hensyn til jødernes fordommer oppfordret de kristne til å avstå fra visse ting. Skjønt han ofte ble kritisert og motarbeidet, vaklet Nobili aldri i sitt forsett. Hans store pasjon var at Kristus skulle innta sin trone i indernes hjerter.

Tradisjonen fra Roberto de Nobili har i nyere tid blitt videreført av ikke-katolske kristne tenkere i India.<sup>16</sup> Disse menn har gitt verdifulle bidrag både ved sine forsøk på å finne virkelig stedegne uttrykksformer for det kristne budskap, og ved sine vurderinger av teologiske strømninger i Vesten i dag ut fra indisk synspunkt. Viktigst for disse kristne tenkere er spørsmålet om ikke Indias egen filosofi (f. eks. *advaita*-begrepet) kan brukes i utformingen av en for India relevant teologi. Det er spesielt tre filosofiske skoler som har vært diskutert i denne forbindelse, nemlig de tre skolene knyttet til navnene Shankara, Ramanuja og Aurobindo. Disse kristne tenkere er aldeles ikke innstilt på å ville «tilpasse» det kristne budskapet eller endog å lage en syntese, men å presentere evangeliet på en slik måte at det blir relevant og meningsfylt for dem som ennå ikke har forstått det, eller som har *misforstått* det på grunn av den vesterlandske teologi og atmosfære som det er blitt formidlet i. Dette er jo



nettopp hva Paulus forsøkte å gjøre i Aten. Andre eksempler er intellektuelle giganter som Justin Martyr (fra Platon til Kristus) og Thomas Aquinas (aristotelisk filosofi). Hva disse indiske tenkere gjør, er å gå tilbake til tiden før Calcedon med dens greske kategorier, ja tilbake til Det nye testamentet og til Kristus selv slik han stiger ut av historien. For nåtidens indere lyder Vestens teologiske formulærer som fremmed tale. Disse formulærene fikk sin form under teologiske kontroverser i Vesten, som ingen relevans har for den indiske situasjon i dag. Den drakt som evangeliet ble brakt til India i, skjuler mer enn den åpenbarer dets sanne mening. Det er dette som gjør det så presserende nødvendig å avkle det kristne budskapet dets vesterlandske belastning og å erstatte den med en virkelig stedegen uttrykksform.

Mange røster understreker sterkt i dag at det er på høy tid at de yngre kirkene kvitter seg med den helt unødvendige fremmedhet som preger dem. Hendrik Kraemer skriver: «Vi må ha det klart for oss at tilpasning ikke bare er uunngåelig, men nødvendig og imperativt. Det kan synes farlig å si dette, men det *må* sies, forat disse kirkene skal kunne finne om ikke annet enn en tentativ løsning av det virkelig store problemet, nemlig kirkens forhold til kulturen, og det ut fra et riktig perspektiv. Grunnen til at faresignalet så ofte blir heist i denne sammenheng er at vi i stor grad og ubevisst tenker på de stedegne kirkene som Vestens åndelige kolonier.»<sup>17</sup> Fordi kristendommen på mange steder var en medvirkende årsak til kulturens oppløsning og kanskje den sterkeste, om enn stilltiende, talsmann for Vestens kultur, har mange begynt å avvise kristendommen som en naturlig konsekvens av deres avvisning av Vestens herredømme overhead. «Det er klart at intet folk kan sies å være kristnet i egentlig forstand,» sier biskop Stephen Neill, «før evangeliet har trengt dypere ned enn til det bevisste handlingsmønster og blitt en del av folkets uartikulerte og aksepterte visdom.»<sup>18</sup>

Pave Gregor den store rådet Augustin av Canterbury til «å unngå alvorlige forstyrrelser av folkets skikker, men heller søke å tillempe, omstille og berike dem». Teologiske bestrebelsler i Asia må ta sikte på å redde det som er avgjort kristelig fra det

som kun er européiske eller amerikanske uttrykksformer. Det er naturligvis ikke alltid lett å skille mellom det essensielle og det som skyldes forskjellig tenkemåte. Marcus Ward trekker skillelinjen mellom «dogme» og «lære». Med «dogme» mener han kristendommens sentrale kjerne, «det som er gitt og som må være bakgrunnen og innholdet av enhver preken, enhver tale og ethvert argument om disse skal kunne kalles kristne. Dette er den tro som proklameres i Bibelen, oppsummeres i trosartiklene, fortolkes i bekjennesskrifter og bøker, og bevitnes av vår felles kristelige opplevelse. Det er dette som utgjør kristendommens *datum*, den kristne teologis hovedtema». <sup>19</sup> «Læren» beskrives som jordkaret som vi har mottatt vår skatt i, og som sådant kan det ikke tilskrives noen ukrenkelighet.

Når det gjelder språktilpasning, har misjonærene helt fra begynnelsen måttet velge én av to muligheter. Den ene er å benytte ord fra den forhåndenværende kultur og gi dem ny mening. Paulus gjorde bruk av uttrykk fra den stoiske moral-lære, f. eks. ordet *arete* i Fil. 4 : 8, som beskriver den vel tilpassede greske gentleman. Paulus plaserte disse ordene i rammen av den kristne åpenbaring, søkte å fylle dem med ny mening, og brukte deres opprinnelige mening som en bro over til det nye innholdet. Den annen mulighet er å ta forholdsvis fargeløse eller nøytrale ord, eller endog å lage nye ord, og så fylle dem med den ønskede betydning. Det mest iøyenfallende eksempel på dette er naturligvis ordet *agape*, som i Det nye testamentet er brukt for Guds kjærlighet, et ord som sjelden forekommer i klassisk eller i *koine* gresk. Begge disse metodene har sine sterke og svake sider. Et ord som er i alminnelig bruk, kan lett lede til misoppfatninger av hva kristendommen er, nettopp fordi det i tilhørernes bevissthet er knyttet til bestemte forestillinger. Et eksempel på dette er ordet *tsui* (synd) på kinesisk, et ord som ganske visst kan ha betydningen av overtredelse, men som på ingen måte kan gi dekning for det kristne syndsbegrepet. På den annen side er det også mulig at et nøytralt eller «tomt» ord ikke vil formidle noe som helst til tilhørerne.

Integrering går dypere enn det vi vanligvis kaller tilpasning

eller tillempning.<sup>20</sup> Som kristne har vi full rett til å «låne» eller «adoptere» Østens kultur; men hvis vi ikke gjør noe mer, vil den alltid vedbli å være et «adoptert barn» av andre foreldre. Og muligheten for at foreldrene vil kreve å få sitt barn tilbake vil alltid være der! Integrasjon betyr først og fremst å kunne mestre språket og å kunne tenke i det språket vi taler. Det er absolutt imperativt for kristne teologer i Østen å kunne kinesernes filosofiske og religiøse språk. «Vi forakter det som vi ikke kjenner,» sier det latinske ordtaket. Hvor mange kristne misjonærer, prester og teologer er det som virkelig kjenner buddhismen, taoismen, islam eller konfucianismen førstehånds? Integrasjon betyr å overta visse prinsipper, idéer eller attityder, og ikke bare gi rom for dem i et allerede fastlåst system, men forvandle dem til en integrerende del av den kristnes liv, tradisjon og lære.

Ideologisk isolasjon er ikke bare uheldig, men farlig. Hvis religionen forsøker å leve i sin egen isolerte verden, uten å engasjere seg i andre samfunnsanliggender, vil den bli anemisk og virkelighetsfjern, et leketøy for dem som har «interesse» for slike ting. Å unngå kontakt med verden eller å trekke seg ut av dens konflikter kan få skjebnesvangre følger. Skillemurene må brytes ned. En teologi som er døv for omverdenens virkelighet, vil også meget snart bli stum i forhold til denne omverden. Arnold Toynbee bebreider storparten av kirkens og teologiens representanter for å være eksklusivister som anser intoleransen for å være den kristne læres nødvendighet og ære.

Mange av de viktige vedtakene og erklæringene fra økumeniske konferanser blir ofte begravd i voluminøse rapporter og glemt. En slik erklæring er den som ble vedtatt på verdensmisjonskonferansen i Jerusalem (1928) angående nødvendigheten av at evangeliets sannhet får nasjonale (stedegne) uttrykksformer. La meg sitere: «Vi ønsker ikke å binde evangeliet til bestemte kirkelige former hvis betydning er knyttet til spesielle forhold og opplevelser i Vestens kirkehistorie. Vårt mål skulle heller være å stille vår kollektive og historiske erfaring til disposisjon for de yngre kirker i alle land. Vi tror at mye i denne arven er av varig verdi og derfor av betydning også for de yngre kirkene.



Men det er vårt inderlige ønske at de yngre kirkene skal gi uttrykk for evangeliet ifølge sin egenart og i former som er tilpasset deres folkearv. Det kan ikke bli tale om å ville spille herre over andres personlige og kollektive tro.» «En stedegen kirke,» sier D. T. Niles, «må være nasjonal i sin uttrykksform, spontan i sin vekst og lokal i sin fremtoning.»<sup>21</sup>

Det annet og tredje århundres apologeter var opptatt med spørsmålet om forholdet mellom den kristne tro og den gresk-romerske verdens religiøse og filosofiske skoler. Justin martyr skrev i sin *Apologia*: «Mye av det som vi lærer, er akkurat det samme som de greske poeter og filosofer lærte.» Han fant løsning på problemet i Logos-læren, slik denne er forklart i prologen til Johannes-evangeliet. «De som har levd sitt liv etter Logos, er kristne, selv om de i likhet med Sokrates og Heraklit blant grekerne er kalt teister.» Klemens av Alexandria mente at gresk filosofi var «en tuktemester til Kristus» akkurat som loven var en tuktemester for hebreerne. Augustin så dypere i problematikken omkring kristendommens forhold til den greske filosofi enn de fleste av kirkefedrene. Han erkjente at det var sannhet i den greske filosofi, noe som han tilskrev en evig gudsåpenbaring. Men den inneholdt også alvorlige villfarelser, fordi den grunnet seg på menneskelig hovmot. I *De civitate dei*<sup>22</sup> skriver han: «Enkelte av disse filosofene oppdaget store ting i den grad Gud satte dem i stand til det; men de havnet i villfarelser i den grad de var hindret av deres egen menneskenatur, og spesielt fordi det guddommelige forsyn med rette sto deres stolthet imot.»

Evangeliet kan ikke forkynnes i et tomrom. Heller ikke kan en stedegen teologi konstrueres uten en generøs anerkjennelse av det som er godt og sant i folkets egen religiøse og kulturelle tradisjon. «Hedningens samvittighet,» sier erkebiskop William Temple, «er Kristi stemme i hans bryst, skjønt tilhyllet av hans uvitenhet. Alt som er nobelt i de ikke-kristne tankesystemer, handlingsmønster eller tilbedelse er et utslag av Kristi ånds gjerning blant dem og i dem. Det var ved Guds ord, hvilket vil si Jesus Kristus, at Platon, Zoroaster, Buddha og Konfucius fornemmet og talte de sannheter de forkynte. Det finnes bare

ett guddommelig lys, og ethvert menneske er opplyst av dette lyset, hver etter sitt eget mål.»<sup>23</sup> Å påstå at det ikke finnes «tilknytningspunkter», for å sitere en buddhist-filosof, er som å ville konstruere en «flygende tallerkeners teologi». Teologene må slutte med sin «profesjonelle interesse i undervurdering av andre religioner».<sup>24</sup>

Det er enkelte trekk i Vestens teologi som mange asiater finner frastøtende. Som regel har asiaterne mindre interesse av formulerte læresetninger. Overfor vår pasjon for analyse og system står de ganske uforstående. Buddhimesteren Tai Hsü sa at «Østens sivilisasjon utvikler følelseslivet, mens Vestens sivilisasjon tar sikte på fornuften». Mange asiater vil si at européerne tillegger logisk konstruerte læresetninger en overdreven betydning. De irriteres ofte av vår stadige hang til å ville ha alt definert og formulert, presist og logisk. En lukket og stivbent dogmatisering virker ikke overbevisende på Østens religiøse mennesker. Som regel vil de fleste asiater foretrekke å beskrive endog viktige saker i vage og upresise vendinger. Det er nettopp dette som gjør at det er så vanskelig å få tak i den eksakte betydning av termer som *nirvana*, *t'ien* (himmelen) og *tao*, for bare å ta noen eksempler fra det kinesiske språket. Østen, ifølge Teitaro Suzuki, følger intuisjonen og er derfor nødvendigvis vag og upresis. En japansk katolikk skrev at «i Østen, og derfor også i Japan, er ikke idéene presise. Derfor føler vi oss nesten forlegne når vi er nødt til å uttrykke det som vi kjenner så godt, ved hjelp av Vestens terminologi og begreper.»<sup>25</sup>

«En religions artikler og dogmer er menneskeverk,» sier Aurobindo, «og hvis du klynger deg til dem og stenger deg inne i en kodebok som er gjort ferdig for deg, vil du ikke og kan du ikke kjenne den åndens sannhet som ligger bortenfor alle koder og dogmer, og som er vid, stor og fri.»<sup>26</sup> «Lik havets overflate,» sier Tai Hsü, «forandres tanken ustanselig.»<sup>27</sup> De fleste asiater er fremmede for dogmatiserende tenkemåte, og mange kinesere vil bare tolerere en kristendom som er fri for fastlåste teologiske posisjoner, og helst en som har et sterkt etisk engasjement. Til og med kristne viser iblant liten forståelse for dogmer. Mange

asiater har derfor foreslått at kristendommens sannhetsinnhold skulle ikles visdomslitteraturens form, en form som er kjent og aktet i India, Kina og Japan. Etter sitt vesen og innhold er jo ikke kristendommen vesterlandsk, men universell. Kan hende også Vestens teologiske tradisjon ville ha vært annerledes om flere av teologene hadde hatt sans for poes! Vi vet jo at læren, når den ikles en form som den vi har i *Te Deum*, kan bli takkoffer og lovprisning. I hvor stor grad den buddhistiske *Zen*-skolen har medvirket til å skape denne aversjon mot dogmatisk tenkemåte, tør jeg ikke ha noen formening om. Kanskje Kagawa var en typisk representant for asiats innstilling da han skrev: «Søk ikke Gud i bøker. Bare i kjærligheten er Gud åpenbart. Den som vil høre Guds stemme, må elske. Gud gjenkjennes best hvor kjærligheten er mest fullkommen.» Det er en augustinsk klang i disse ordene.

I Asia har ord og idéer ofte en upresis, vag og flytende betydning som gjør at asiaten kan foreta en mangfoldighet av tankeassosiasjoner. Dette gjelder ikke minst gudsbegrepet. Det er en vidt utbredt oppfatning blant asiaterne at alle mennesker bare kan se én side av det Absolutte, og at en noenlunde tilfredsstillende forståelse av guddommen derfor må kombinere de mange partielle forståelser. Dette behøver ikke nødvendigvis bety villfarelse. Vi kan bare se den ene siden av månen, men det betyr ikke at vi har et falskt syn. Asiaterne ber oss iblant å akseptere tilsynelatende motstridende utsagn om det Absolutte. De mener at Vestens teologer viser en ubegrunnet optimisme når det kommer til menneskets erkjennelsesevne. Konfucius sa: «Vi vet intet om livet, hvordan kan vi da vite noe om døden?» «Den som kjenner *Tao*,» sier *Tao Te Ching*, «behøver ingen ord; den som behøver ord, vet ingen ting.» Det kan jo ikke benektes at ord ofte skjuler mer enn de åpenbarer om mysteriet. Ord er uunnværlige, men vi må erkjenne deres begrensning. Det var hans studier ved et teologisk seminar som fremkalte Sadhu Sundar Singhs dype aversjon mot teologisk intellektualisme og flisespikkeri.

Fra kristne prekestoler blir vi ofte servert høylydte og skrål-



sikre påstander om Guds «vesen», om hans verdensstyrelse og om treenighetens mysterium. Buddhistene derimot forholder seg ærbødig tause overfor det transcendentales «intethet», det som er ubegripelig for menneskelig fornuft og dialektikk. Våre tradisjonelle idéer om Gud gjør det uhyre vanskelig å forstå en buddhists opplevelse av det transcendentale. Nærmest kommer Mester Eckharts idé om «den guddommelige intethet», og Jacob Bøhmes idé om Guds «ugrunn». Slike idéer kan hjelpe oss langt på vei i å forstå en buddhists opplevelse av det transcendentale.

En asiat ville gladelig gi rom for den slags agnostisisme som er så sømmelig når det gjelder våre famlende forsøk på å gi uttrykk for det uutsigelige. «For nå ser vi i et speil, i en gåte.»<sup>28</sup> «Jeg taler,» sier Augustin, «ikke fordi jeg har noe å si, men fordi jeg ikke kan være taus.» En sterkere understreking av Gud som *deus absconditus* (den skjulte Gud) ville appellere til den asiatiske tenkemåte. Lao Tzu sa: «Det navn som er forståelig, er ikke *Tao's* navn.» I denne forbindelse fristes en til å sitere et kjent avsnitt fra William James: «I sannhet, de teologiske systematikere er guddommens fortrolige naturalister... Hva annet er vel deres slutninger vedrørende de metafysiske attributter enn en gjøgling og parring av pedantiske ordboksadjektiver, uten betydning for moral og menneskets praktiske behov, noe som godt kunne utarbeides fra det enkle ordet «Gud» av en av disse logiske maskinene av ord og metall som den moderne kløkt har skapt, så vel som av et menneske av kjøtt og blod. De røber noe av slangens svans. En føler at de i teologenes hender ikke er annet enn et sortiment av titler som de har skaffet seg ved hjelp av en mekanisk manipulasjon av synonymer. En prangen med ord har usurpert livet. I stedet for brød, har de gitt oss stener; i stedet for fisk, har de gitt oss en slange.»<sup>29</sup> Når vi taler om Gud, burde vi være oss bevisst dette ords mysterium, og at det som vi forsøker å uttrykke iblant kan artikuleres best ved taushet. Få ting kan være mer anstøtelig enn den lett-kjøpte og familiære måten som mange predikanter bruker når de taler om Gud, eller henvender seg til ham i bønn, som om de talte til et alminnelig menneske. Kanskje vår tids radikale

teologer allikevel har noe å lære oss med sin tale om at «Gud er død». Visdomsfulle jøder visste at de forsto denne faren når de avholdt seg fra å uttale det aller helligste Navn.

Asiatene har også vanskelig for å gripe det kristne åpenbaringsbegrep, spesielt når det blir sagt at åpenbaringen ble avsluttet én gang for alle ved Jesus Kristus og apostlene. De fleste asiater vil si at det guddommelige liv velder for evig fram fra nye kilder. Rabindranath Tagore tilskrev religionens forfall en overdreven forherligelse av fortiden, og Sadhu Sundar Singh ville ikke begrense den guddommelige åpenbaring til Jesu historiske person. Hvis vi for alvor mener at den kristne åpenbaring er så fullstendig at intet mer kan legges til og at ikke noe nytt lys kan kastes over den fra ikke-kristne kilder, så er det klart at vi for vår del ikke har noe å lære fra samtaler med ikke-kristne. Da kan vi liksom gjerne samstemme med Karl Barth når han sier at de misjonærer som «fraterniserer og har samfunn med annerledes troende» i virkeligheten «hyler med hundene».

Fra et kristent synspunkt er det ikke nødvendig å påstå at kristendommen har *hele* sannheten, eller endog all sannhet av religiøs verdi. Gudsåpenbaringen kan aldri tenkes som komplett eller avsluttet. «Den u-inkarnerte Gud spenner videre enn den inkarnerte Gud, skjønt budskapet ikke har samme dybde,» sier baron von Hügel.<sup>30</sup> Å si at kristendommen er bærer av den endegyldige åpenbaring i og med Jesus Kristus, er ikke det samme som å si at kristendommen har monopol på sannheten.<sup>31</sup> Eller som B. H. Streeter uttrykker det: «Inkarnasjonen er ikke ment å være en uttømmende eller eksklusiv, men en distinkt åpenbaring av Gud. Gjennom mennesket Jesus Kristus åpenbares Guds innerste vesen, og det som er mest karakteristisk i hans vesen. Det betyr ikke at alt i guddommen kommer til uttrykk her; heller ikke betyr det at intet av Gud åpenbares annetsteds.»<sup>32</sup>

Hvis den kristne åpenbaringslære fremstilles etter disse linjer, vil mange asiater kunne forstå og akseptere den. Det innebærer en bekjennelse til den tradisjonelle lære om *revelatio generalis* (alminnelig åpenbaring), uansett om denne tar Logos-idéens klassiske form eller ikke.<sup>33</sup> Vi må våge å tro og bekjenne at ingen

religion er Kristus uvedkommende. Vårt kristne vitnesbyrd må alltid gjenspeile Paulus' glade overbevisning: «Det som I altså dyrker uten å kjenne det, dette forkynner jeg eder.»<sup>34</sup> Eller, for å sitere Augustin, «alt det som de allerede hadde famlet seg fram til, fordi de søkte i oppriktighet.» I alle religioner må vi se, ikke bare etter det som de er seg bevisst å eie og det som de lover sine tilhengere, men også — og kanskje mer — etter det som håpes og som de eksistensielt søker, utenfor den nærværende, konkrete realitet, utenfor deres egen bevissthet. Idet vi nærmer oss annerledes troende mennesker, burde vi spørre oss selv: «Hva har Gud allerede gitt dem før han sendte oss til dem?» Hvis vi ønsker å formidle Gud til dem, skulle vi da ikke forsøke å oppdage og erkjenne hva Gud allerede har gjort for dem uten oss? I bevisstheten om at «alt er ham underlagt», skulle vi kunne lytte til annerledes troende med respekt og forventning. Alle skapningens og kulturens rikdommer kan og må stilles til tjeneste for Kristus, han «i hvem alle visdommens og kunnskapens skatter er skjult til stede.»<sup>35</sup>

Enhver teologi som mener seg å være relevant, må ta som sitt utgangspunkt asiaternes egen forståelse av tilværet og universet. Med andre ord: Kristus må bli forkynt slik at han blir relevant i asiaternes situasjon, at han er svaret på deres dypeste livsspørsmål, ikke bare på våre. Idet vi forsøker å fortolke evangeliet for mennesker som har en annen tro, blir vi nødt til å underkaste våre egne trosformuleringer fornyet prøve i lys av den innsikt vi har fått gjennom studiet av disse menneskers religion. Hvor som helst to eller flere levende og dynamiske trossystemer engasjeres i intim dialog, der skjer det noe av betydning for alle parter. Det kreves ydmykhet for å kunne erkjenne på den ene siden at vår forståelse av vår egen religion er langt fra fullkommen, og på den annen at all åndelig kommunikasjon må være en to-veis trafikk, at man ikke bare gir, men også mottar.

Det som kommer til å skje i et slikt møte, har W. E. Hocking beskrevet som «a process of reconception».<sup>36</sup> Hockings grunntese er at den globale utvikling går i retning av én verdensomfattende religion. En kristen kan tenke seg tre mulige veier til en slik



verdensreligion. 1. Ved en radikal «deplasering», det vil si at kristendommen blir enerådende. Dette er vel det tradisjonelle syn hos de fleste kristne tenkere. Det er forutsetningen i barthianismen, og i fundamentalismen har dette synet alltid vært rådende. «Ingen kan lære om vinen smaker ham hvis han blander den med melk.» 2. Ved en syntese. De religiøse begreper og seremonier måtte da tilpasses den nye tro og i mange tilfelle få en helt ny mening. Eksempler på dette finnes jo både i kristendommens, islams og andre religioners historie. 3. Ved en «reconception», en prosess som foregår på denne måten: Man søker ned til det essensielle i én bestemt religion, og forsøker så å bestemme hvordan dette og det essensielle i en annen tro kan inkluderes i en utvidelse av A (den første religion) ved å oppta i seg det som er av verdi i B (den annen religion). Resultatet er en utvidelse av A som Hocking betegner med  $A_1$ . En videre utvidelse etter samme mønster betegner han med  $A_2$ , og prosessen fortsetter helt til man når  $A_n$ . Denne prosessen vil aldri stanse, sier Hocking, for det er utenkelig at et begrep ikke skulle kunne erstattes med et som er enda bedre. Den svarer også til det som er religionens naturlige vekst, fordi det er vekst av noe som er av samme art.

Hocking påstår at dette synet unngår en viss moderne villfarelse som hevder at alle stadier i den religiøse tenkning er relativ. Det som skifter og forandres, sier han, er vår oppfatning, og denne kan aldri sies å være fullkommen eller avsluttet. I alle de verdidommer vi foretar om kristendommens vesen, er det et element av visshet så vel som en ingrediens av hypotese, og på grunn av den sistnevnte faktoren påskyndes vi fra tid til annen å foreta en ny induksjon basert på videre observasjoner og flere fakta og en dypere innsikt i deres sammenheng. Hocking mener at hans metode hører ortodoks kristendom til, for den faller inn under løftet om Den hellige ånd i Det nye testamentet.<sup>37</sup>

Hvordan enn stedegengjørelsen vil foregå, enten det blir ved tilpasning, assimilasjon, gjensidig påvirkning eller «reconception», eller ved en kombinasjon av alle disse, må den frembringe en teologi som står i forhold til og er involvert i folkets

religiøse, kulturelle og sosiale liv. Den kristne kirke og teologi må stå i et relevant, skapende og forløsende forhold til Asias folk og kultur. Kirken og dens teologer må med dyp medfølelse befatte seg med menneskets dennesidige eksistens uten derved å tape av syne «riket som ikke er av denne verden». Kirken må ha noe å si i dagens situasjon – kulturelt, sosialt, politisk og etisk. I denne prosessen kan kirken komme til å gjøre verdifulle erfaringer som vil komme hele kristenheten til gode. Før teologien engasjerer seg vitalt og målbevisst i Østens kulturelle liv, vil ikke kirkens stemme bli hørt av Asias intellektuelle og religiøse sannhetssøkere. Det som kirken kalles til, er en smertefull og kan hende farefull inkarnasjonsprosess i det asiatiske samfunn. Den kristne teologi må komme på talefot med representanter fra Østens rike kulturtradisjon. Det er nettopp her at kirken har kommet til kort i tiden som ligger bak oss, og dette er grunnen til at kristendommen ikke har vakt større interesse blant Asias intellektuelle og gjort sterkere inntrykk på Østens kulturelle liv. Teologer i denne delen av verden må gjøre sitt tankearbeid i en form og etter et mønster som høver med Østens kulturelle og religiøse tradisjon, i stedet for slavisk å følge Vestens teoretisk-systematiske metode. Evangeliet må vise seg å gi svar på menneskets dypeste spørsmål her og nå. Svikter kirken her, vil den for alltid vedbli å være en fremmed religion.

En ung prest skrev for et par år siden i et kinesisk tidsskrift følgende: «Grunnen til at kristendommen igjen og igjen har lidd nederlag i Kina er at den alltid har presentert seg som en fremmed religion. Kristendommen kunne ha en lys fremtid blant kineserne, for den kan meget lett tilpasses den kinesiske kultur. Det er dog absolutt nødvendig at den legger fra seg sin vesterlandske kledning som på ingen måte lar seg forene med den kinesiske kulturtradisjon. Misjonærer og kinesiske kirkeledere vil måtte velge mellom kristendommen og Vestens kultur. Hvis de velger å holde fast ved Vestens kultur, vil kristendommen fortsatt bli forkastet av kineserne. Hvis vi virkelig ønsker å bygge en kristen kirke på en solid grunnvoll blant kineserne, må vi skånselsløst bryte de lenkene som binder den til Vestens

kultur, og la kirken i Østen få utvikle seg fritt og uavhengig.»<sup>38</sup>

Enda en ting må sies om ikke fremstillingen skal bli skjev. Stedegengjørelse må ikke forveksles med forkjærlighet for det antikke og arkaiske. Den må være fremtidsrettet. Faren er der at kirken, på grunn av sin dårlige samvittighet for å ha båret fremmedhetens preg altfor lenge, kan komme til å spille sine krefter med å tilpasse seg de sider ved den stedegne kultur som hører fortiden til og som er dømt til å forsvinne. Da blir det hele spillfekteri. Det blir som «å piske en død hest». Det kritiske spørsmål for hele kirken i dag er om den er i stand til å tjene sin Herre i en verden som er under forvandling.<sup>39</sup> Hvis kirken i Asia lukker sine øyne for dagens og fremtidens virkelighet, vil den avskjære seg, ikke bare fra den tradisjonelle kultur, men også fra det nye industrialiserte og demokratiske samfunn som er ved å vokse fram. Kirken må følge med utviklingen og forstå tidens tale.

Enkelte vil hevde at vi nå står ved inngangen til en ny æra som vil karakteriseres av en global, sekularisert sivilisasjon, og at begrepet «stedegengjørelse» derfor ikke lenger er aktuelt. Jeg innrømmer at en slik tankegang er realistisk og til en viss grad riktig. Og dog skal man huske at kulturelle nydannelser alltid bygger på og får sin begrensning av den gamle. Utviklingen i Japan, India, Formosa og andre steder gir oss ikke grunn til å tro at det spesifikt asiatiske er ved å forsvinne, tvertom.<sup>40</sup> I en *viss* forstand hadde Rudyard Kipling rett: The East is East, the West is West, and the twain shall never meet.



## NOTER

- <sup>1</sup> Jfr. Christopher Dawson, *Religion and Culture* (1948), kap. I og III.
- <sup>2</sup> Jfr. Max Warren, *Perspective in Mission* (London: Hodder and Stoughton, 1964), s. 45.
- <sup>3</sup> Hendrik Kraemer i *The Christian Message in a Non-Christian World* (The Edinburgh House Press, 1938), s. 314.
- <sup>4</sup> *China Mission Year Book 1925* (Shanghai: Christian Literature Society), s. 87.
- <sup>5</sup> G. F. Vicedom, *Church and People in New Guinea* (World Christian Books, 1961), s. 17.
- <sup>6</sup> *Christian Worship in India*, s. 9–10.
- <sup>7</sup> *International Review of Missions* (April 1963), s. 9.
- <sup>8</sup> F. eks. Eichhorn, Jeremias, Gunkel, Gressmann, Bousset, *et al.*
- <sup>9</sup> *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, red. av Friedrich Michael (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1914), vol. IV. Jfr. også A. H. Armstrong og R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (London: Darton, Longman and Todd, 1960).
- <sup>10</sup> *International Review of Missions* (1941) s. 336.
- <sup>11</sup> Gal. 4 : 4.
- <sup>12</sup> *Christianity and Communication* (London: Collins, 1956), s. 150–152.
- <sup>13</sup> *New Light from the New Testament*, s. 11.
- <sup>14</sup> F. i Rom, sept. 1577; d. i Mylapore, India, 16. januar 1656.
- <sup>15</sup> Brev fra Fr. Pero til jesuittenes general Aquavira fra Cochin, dateret 4. november 1612. Sitert av S. Rajamanickam i *The Indian Church History Review* (desember 1967), s. 84.
- <sup>16</sup> F. eks. Devanandan, Appasamy, Chakkarai, Chenchiah o. fl. Jfr. *Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart*, red. av Horst Bürkle (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1966).
- <sup>17</sup> *Religion and the Christian Faith* (Philadelphia: Westminster Press, og London: Lutterworth Press, 1956), s. 397 f.
- <sup>18</sup> *The Unfinished Task* (London: Edinburgh House Press, 1957), s. 95.
- <sup>19</sup> *Our Theological Task* (Madras: Christian Literature Society for India, 1946), s. 5.
- <sup>20</sup> Jfr. R. Panikkars artikkel om «The Integration of Indian Philosophical and Religious Thought» i *Religion and Society* (vol. V, nr. 2), s. 22 f.
- <sup>21</sup> *Sir, We Would See Jesus* (London: S. C. M. Press, 1938), s. 96.

- 22 Bok II.
- 23 *Readings in St. John's Gospel*.
- 24 *Re-Thinking Missions*, s. 17.
- 25 T. Ohm, *Asia Looks at Western Christianity* (London: Herder and Nelson, 1958), s. 75.
- 26 *The Message and Mission of Indian Culture*, p. 58.
- 27 *Lectures in Buddhism* (Paris, 1958), s. 8.
- 28 1. Kor. 13 : 12.
- 29 *The Varieties of Religious Experience* (En Mentor bok, The New American Library, 1958), s. 340.
- 30 *Essays in Philosophy*, s. 134.
- 31 A. E. T. Robinson, *Authority and Freedom*, s. 131.
- 32 *Adventure*, s. 150.
- 33 For en fremragende fremstilling av Logos-lærens historiske utvikling jfr. A. C. Bouquet, *The Christian Faith and Non-Christian Religions* (London: James Nisbet & Co., Ltd., 1958), s. 137—165.
- 34 Ap. gj. 17 : 23.
- 35 Kol. 2 : 3.
- 36 *Living Religions and a World-Faith*.
- 37 Joh. 14 : 26.
- 38 *Ho Chu* (august 1968).
- 39 Jfr. Arend Th. van Leeuwen, *Christianity and World History* (London: Edinburgh House Press, 1964), s. 422.
- 40 Jfr. f. eks. *Modernization and Tradition in Japan*, red. av Yasushi Kuyama og Nobuo Kobayashi (International Institute for Japan Studies, Nishinomiya, 1969).