

EVANGELIET OM GUDS NÅDE I RELIGIONSFENOMENOLOGISK LYS

av

ARILD ROMARHEIM

I kristnes samtale med ikke-kristne er det en påstand som blir stadig hyppigere å høre: Kristendommen og religionene er forskjellige veger til det samme mål. Dypest sett går de ut på det samme. De tilsynelatende store ytre forskjeller er små i forhold til det felles anliggende: Å forstå menneskelivets vesen og meningen med livet, og å berge verden fra undergang. Dette er naturligvis oftest å høre fra ikke-kristent hold, men også innen de kristnes rekke hevdes liknende tanker.¹ Religiøsitet som sådan blir ofte det avgjørende verdikriterium,

Den engelske religionsforsker G. Parrinder (prest i Metodistkirken) hevder sterkt at vi som kristne har mange religiøse sannheter å lære av hinduistiske religioner. Hans bok «The Christian Debate: Light from the East»² framstiller dette som den eneste veg å gå i en tid der mange av de tradisjonelle sannheter i vår egen religion har begynt å vakle. (Boken er et innlegg i debatten omkring biskop Robinsons bok: «Honest to God».) I hans bok «Verdens levende religioner»³ behandler han bl. a. kristendommen. Om man leser dette, ser man at Parrinder har et meget svakt syn for det som etter vår mening er selve kjernen i evangeliet: Budskapet om Guds nådefulle frelsesinngrep, kun utfra hans eget kjærlighetsinitiativ ved soningen på korset, og det dermed tilhørende tilbud om gratis syndenes forlatelse for hver den som tror på Jesus Kristus. Man burde ha kunnet vente at dette var blitt klarere poengtert. Men både når han snakker om det «fundamentale evangelium» (s. 151), «gjennomgangste-

maet i det Nye Testamente» (s. 157) og «den viktigste av alle dogmer» (s. 158) ender det i forholdsvis vage og ufullstendige formuleringer, som når han f. eks. taler om at Guds kjærlighet blir åpenbar i Kristi medfølelse og lidelse (s. 158). Det spørres om ikke mye av den inter-religiøse tenkemåte vi har i vår tid henger sammen med nettopp dette: Manglende syn for selve evangeliets karakter.

Det samme må etter vår mening også sies om professor Alv Krageruds bok «Mennesket og religionen» (holdt som foredrag i Norsk Rikskringkasting 1969). Hele hans fremstilling går ut på å gi et innhold til begrepet «religion», som han søker å kvalifisere ut fra såvel kristendommen som andre religioner, og, synes det, ut fra mottoet «det er intet nytt under solen» (s. 51). Han bestreber seg på å påvise alle likhetspunktene, men gir etter vår mening for lite akt på evangeliets kjerne. Gjennom denne populærvitenskapelige radioserie er den inter-religiøse tenkemåte blitt enda mer alminnelig blant det norske folk. Vi møter denne holdning straks vi samtaler med ikke-kristne om religion. De skjønner ikke hvorfor evangeliet er noe spesielt eller hvorfor det skal drives misjon blant troende av andre religioner. Og om vi ikke kan svare på denne utfordring, om vi ikke kan peke på en egenart ved evangeliet som setter det i en særstilling, så vil det bli svært vanskelig å få mennesker av i dag til å ta et avgjort standpunkt for kristen tro, da blir det vanskelig å drive misjon både ute og hjemme. Da synes den eneste ærlige konsekvens å måtte bli at vi slutter oss til den inter-religiøse tenkemåte som griper mer og mer om seg i vår tid. Det skulle derfor være av vital interesse å sette det bibelske evangeliet om Guds nåde inn i et religionsfenomenologisk perspektiv. Spørsmålsstillingen blir da: I hvilken grad fremtrer Bibelens budskap som noe unikt og i hvilken grad kan det henvises til religionsfenomenologiske paralleller?

Vi vil forsøke å la fremstillingen foregå på det religionsfenomenologiske plan, og sammenlikne kristendommens idé-innhold med andre religioners idé-innhold. Det er viktig at den teologiske problemstilling (om sannhetsgehalten i de fremmede reli-

gioner) atskilles fra den religionsfenomenologiske betraktningssmåte (påvisning av likheter og ulikheter). Den teologiske betraktningssmåte tjener primært *forkynnelsen* av evangeliet, den fenomenologiske betraktningssmåte tjener primært *samtalen* om evangeliet⁴. Begge deler er viktige i kirkens møte med mennesker. Forkynnelsen er viktigst, men må utfylles av samtalen. Og samtalen blir mest fruktbar om man fra kristent hold, foruten det personlige vitnesbyrd, kan komme med religionsvitenskapelige fakta.

Emneområdet er naturligvis uhyre stort. Dette må kun sees som et forsøk på en liten avklaring. Man må også være klar over hvor problematisk det er å sammenlikne enkelt-trekk fra forskjellige religioner. Det som synes likt, er ofte helt ulikt p.g.a. hver sin religiøse *sammenheng*. Ethvert fenomen må sammenholdes med helheten *mens* det sammenliknes med fenomener i andre religioner, ellers oppstår det lett fiktive paralleller.

De religioner som særlig hevdes å ha stor likhet med Bibelens evangelium er: Islam, Amida-buddhismen og Visnuittisk hinduisme (bhakti).

Islam

På grunn av den historiske avhengighet av kristendommen, kan det se ut som Islam har store likhetstrekk med det kristne evangeliet om Guds nåde. Allah er den barmhjertige og kjærlige, som sendte Profeten og åpenbarte Koranen for å vise menneskene frelsens veg og som tilgir synd og fører inn i Paradiset. Men nettopp i Islam har vi et tydelig eksempel på hvordan enkelt-trekk bestemmes av den helhet de er en del av.⁵ Hovedpoenget i Islam er at Allah er opphøyet, allmektig og allvirkende. Hovedpoenget i kristendommen er at Gud er kjærlighet og ivrig etter å frelse. Det kan godt sies om Allah at han har kjærlighet, men dermed har man ikke uttalt seg om hans innerste vesen, det kan ikke sies om ham at kjærligheten er selve hans vesen, slik som Johannes våger å si om Gud (1. Joh. 4). Allah kan stundom fremstilles som den uberegnelige despot, stundom

som den barmhjertige tilgiver av synd. Og dette må muslimen ydmykt bøye seg under, for Allah er opphøyet og suveren.⁶ Han frelser og han forkaster; ingen kan i dette liv ha noen garanti om utfallet på dommens dag. Allah har ikke gitt frelsesløfter og tilsigelse av syndenes forlatelse med øyeblikkelig virkning og evighetskonsekvens; det utestår til dommen. Alt dette er en konsekvens av tyngdepunktet i religionen: Allahs opphøvede suverenitet. Og det setter evangeliet om Guds nåde i klar relieff: Guds radikale frelsesinngrep ved selv å komme ned til menneskene og selv sørge for å utslette følgene av menneskenes ondskap: deres syndeskyld; på grunnlag av hvilket han *tilsier* syndenes forlatelse og *gir løfte* om frelse for hver den som tror på dette frelserverk. Koranen frembyr en veg som man skal begynne på, og som leder til Paradiset om Allah vil. Bibelen frembyr et tilbud om umiddelbar delaktighet i en frelse som Gud allerede har lagt et fullgyldig grunnlag for: «Det er fullbrakt» (Joh. 19, 30). «Se hvor stor kjærlighet Faderen har vist oss, at vi skal kalles Guds barn, og det er vi» (1. Joh. 3, 1).⁷ På spørsmål om en muslim kan være viss på frelsen, svarte professor Hassan Adel⁸ ved Al-Azhar Universitetet (Kairo): «You have to expect the best, but you can't know, because it is only Allahs decision. So is the case even for the Prophet».

Amida-buddhismen

Den opprinnelige buddhisme forkynner en frelsesveg der mennesket ved rett erkjennelse og rett selvfordypelse selv finner vegen til nirvana, uten assistanse av noen gud.

Innenfor Mahayana-buddhismen oppstår det etterhvert sekter som atskiller seg sterkt fra ur-buddhismen, ikke hva angår selve frelsesforståelsen (nirvana) og hva man frelles fra (lidelsen), men hva angår hvordan frelsen finner sted. Mest kjent og mest utbredt av disse er Amida- (Amithaba)- buddhismen, som hadde sin opprinnelse i Kina på 300-tallet.⁹ Derfra ble den på 1100-tallet ført til Japan av Honen Shonin, hvor den i dag teller ca. 20 mill. tilhengere.

Den tidligere japanske buddhisme hadde et aristokratisk preg, og ble hovedsakelig utøvd av en rik overklasse. Det fortelles om Honen at han ble grepet av medlidenhet med de vanlige lege mennesker som ikke hadde sjanse til å nå frelsen ved egen kraft (ji-riki). Han forkynte så med profetisk iver en annen frelsesveg: Ta-riki (en annens kraft). Frelsen skjer ved at man tar tilflukt til Amidas nåde. Egne anstrengelser (og egen svakhet) har ingen betydning i frelsessammenhengen. Det eneste man må gjøre er å stadig gjenta «Namu Amida Butsu», «jeg tar min tilflukt til Amida», og det må skje «med et oppriktig hjerte, et ekte troende hjerte og et lengtende hjerte». Da vil Amida komme og møte oss når vi dør og sørge for en lykkelig gjenfødelse i idylliske omgivelser i «det vestlige paradiset» som er siste skritt før nirvana.

Guden Amida var engang en from munk som ble en buddha. Han lovet at han ikke skulle gå inn i nirvana før han hadde hjulpet andre dit. Nå er han i det vestlige paradiset der han samler alle som trolig påkaller ham. Denne påkallelse må stadig pågå, så ofte som mulig, for å oppnå frelsen.

Den av Honen stiftede sekt kalles Jodo. En disippel av Honen, Shinran, dannet på 1200-tallet en ny Amida-sekt, Shin, som i dag er den mest innflytelsesrike i Japan. Likheten med Jodo er stor, men mens Honen insisterte på at Amida-påkallelse må skje så ofte som mulig, hevdet Shinran at det var nok med én påkallelse, bare den skjedde i helt oppriktig tro. Den troskvalitet og selvhengivelse som krevdes, var så høy at kun et fåtall kunne nå den.¹⁰

Amida-buddhismen forkynner frelse ved guddommelig nåde alene, ved troen alene uten menneskelige fortjenester. Det sies med hensikt «guddommelig» i stedet for «guds». For selve gudsbegrepet i Amida-buddhismen fremtrer som noe diffust. Amida er en av mange frelserguder, en av de mange bodhisattvas, de tusenvis av frelserkikkelser som utsetter sin egen frelse for å bringe andre til frelse. Her blir en vesensforskjell fra Kristi frelserverk, som er Guds grunnleggende og endegyldige frelshandling i historien én gang for alle.

Amida-buddhismen forkynner «troen alene». Men dette får en slik aksent at det nærmest blir troen i seg selv som er frelsesvirkende på magisk vis. I evangelisk-kristen sammenheng ses troen som ett med selve mottagelsen av Guds nåde, kun en åpen hånd som tar imot. Den store vekt i amidismen på den rette uttale og det rette sinnelag ved påkallelsen av Amida gir troen karakter av prestasjon.¹¹

Frelsens bakgrunn er forskjellig. I amidismen er det (som i annen buddhisme) uvitenheten om denne verdens vesen som er frelseshindrende. I kristendommen er det menneskets opprør mot Gud som er problemet. Amidismen kjenner ingen motsetning mellom det guddommelige og menneskelige. Derfor blir sentrum i evangeliet absurd for en buddhistisk sammenheng: At Gud gjenoppretter samfunn med dem som har gjort opprør mot ham, ved å tilveiebringe soning for deres synd. Det blir uforståelig at Jesus måtte lide og dø for å fjerne vår syndeskyld. Vi ser igjen at det er religionen som helhet som gir enkelt-trekkene deres karakter. Det kristne evangeliums egenart ligger i dette at Gud frelser de syndige mennesker samtidig som han dømmer menneskenes synd. Guds kjærlighet og nåde får et sterkere og mer ufortjent preg, fordi det sammenholdes med hva frelsen kostet Gud.¹²

Visnuittisk hinduisme (bhakti)

«Gudsbegrepet kan på ingen måte sies å stå sentralt i hinduismen», konkluderer R. N. Dandekar i sin behandling av gudsbegrepet i hinduismen;¹³ «hinduen viser større interesse for det som er ham mest nær, nemlig selvet». Og dermed har vi straks berørt selve grunnforskjellen mellom hinduisme og kristendom.

De utallige hinduistiske sekter kan alle karakteriseres etter deres bestemmelse av forholdet mellom guddommen, menneskesjelen og fenomenverdenen. Sjelens og verdens guddommelighet er det store tema, sjelens enhet med altet det store mål. Noen retninger lar enheten bli det altdominerende, med en uperson-

lig panteisme som resultat (Vedanta). Andre gir rom for et polaritetsforhold Gud-menneske-verden, der det kan være snakk om et personlig forhold mennesket — guddommen (spesielt krisnaittiske sekter). Kun disse er til en viss grad sammenlignbare med det bibelske evangelium, kun her kan det bli tale om guddommens nåde overfor menneskene.

Bhagavadgita, det store læredikt fra før vår tidsregnings begynnelse, er det første vitnesbyrd om krisnaittisk teisme. Krisna er den eneste gud, skaperen av alt, identisk med Brahma, Visnu og alle andre gudeskikkelser. Samtidig er han en «inkarnasjon»¹⁴ av den ene gud. Hver gang uretten og ondskapen tar overhånd, stiger guddommen ned i sin avatar for å gjenopprette balansen i kosmos (Bhg. IV 5–8), m.a.o. en syklisk inkarnasjon.¹⁵ Krisna kommer menneskene til hjelp i deres nød og han forkynner dem vegen til frelse: bhakti.

Tidligere hinduistisk tradisjon la vekten på handlingenes og kunnskapens veg til frelsen. Bhagavadgita forneker ikke disse, men peker på en enda bedre veg: Kjærlighetens hengivelse til Krisna, kombinert med det eiendommelige handlingsideal: Du skal handle, men alltid uten å ønske noe med handlingen, kun utfra plikt og kjærlighet til Gud. Da binder ikke handlingen sjelen, og man blir frelst fra sjelevandringen (som er en konsekvens av handlingene). Handlingen har sitt mål i seg selv, og har som eneste drivmotiv bhakti: Den gjensidige kjærlighetsforening Gud — menneske. Krisna elsker menneskene og menneskene må overgi seg fullstendig i kjærlighet til Krisnas nåde. Da frelses man selv om man kommer til kort på andre måter. «Du er meg overmåte kjær, derfor forkynner jeg hva som er gagnlig for deg. Rett tanken på meg, elsk meg, bring offer til meg og dyrk meg . . . Oppgi alle de hellige handlinger og ta din tilflukt til meg alene. Jeg vil frelse deg fra alle onder, sørg ikke!» Dette kan minne sterkt om det bibelske evangelium, men om vi fortsetter sitatet merker vi en viss forskjell: «Disse ord må du aldri meddele noen som ikke driver botsøvelser, elsker meg eller er lydige, eller til noen som føler vrede overfor meg». (XVIII, 64–67). Bhagavadgitas vitnesbyrd om den kjærlige, aktive gud

er heller ikke éntydig: «Jeg er den samme overfor alle vesener, jeg hater ingen og har ingen kjær; men de som elsker meg i hengivenhet, de er i meg og jeg også i dem» (IX, 29). Og i den 11. sang utfylles gudsbildet med det destruktive aspekt (cf. note 15) samtidig som et panteistisk grunnsyn gjør seg gjeldende. Gud er identisk med alt som eksisterer og står bak alt som skjer både av godt og ondt. Det er her forskjellige tradisjonskretser som er innarbeidet i ett og samme verk, uten å bli utarbeidet til noe system. Dette skjer først i den senere tradisjon.¹⁶

Den første som søkte å sette gudstanker i Bhagavadgita i system, var Ramanuja (d. 1137). Mest interessant i vår sammenheng er å se på Ramanujas skole, som delte seg i to retninger, med henholdsvis synergistisk og monergistisk forståelse av frelsesprosessen: «Apekattskolen» og «katteskolen». Stridsspørsmålet lå i tolkningen av Bhagavadgita XVIII, 66 (som vi har sitert ovenfor), hvordan forholdet var mellom kjærlighetens veg (bhakti-marga) og nådens veg (prapatti-marga).

«Apekattskolen» hevdet at bhakti-marga er den normale frelsesveg, og at denne veg ikke opphever menneskets ansvar, men fordrer dets medvirkning, liksom apekatt-unger må klamre seg til moren som bærer dem. Prapatti-marga er kun den riktige frelsesveg for de som ikke finner fram på bhakti-marga.

«Katteskolen» derimot inntok et klart monergistisk standpunkt. Overbevist om sin egen hjelpeløshet må sjelen bare gi seg hen til Gud, og kun passivt avvente frelsen, likesom kattunger bæres helt og fullt av moren. Altså: En rendyrket prapatti-marga. Denne veg er den eneste naturlige, da mennesket er fullstendig avhengig av Gud og ikke har noen fri vilje.

Men nådebegrepet synes å være avgrenset til selve frelsesprosessen. Frelsens første årsak synes å ligge i menneskets kjærlighet til Gud, som vekker Guds kjærlighet til mennesket.¹⁷ I tilfelle blir det en klar motsetning til 1. Joh. 4: «I dette er kjærligheten, ikke at vi har elsket Gud, men at han har elsket oss . . . Vi elsker fordi han elsket oss først». «Katteskolen» betoner det gjensidige kjærlighetsforhold, men utgangspunktet synes å ligge hos mennesket. Mennesket kommer til Gud med sin kjærlighet til

ham (for å behage ham) og det møter der en som er så barmhjertig, som har slik en overveldende kjærlighet, at han til og med anser menneskenes feil og forgåelser som tiltalende.¹⁸

Nettopp dette siste setter evangeliet i klar relieff: Når Bibelens Gud frelser, så skjer det samtidig som han reagerer med avsky på synden. Han frelser samtidig som han dømmer, rettere sagt: Han frelser *på tross av* at han dømmer. Dette sterke «på tross av», som er selve kjernen i korstildragelsen, gir Bibelens evangelium dets radikale egenart.¹⁹

Til belysning av forholdet mellom det kristne og hinduistiske nådebegrep, tjener omtalen av den indiske tenker og religionsstifter *Vallabha (1479–1531)*. Vallabhatilhengerne teller i dag ca. 10 mill., og har sitt tilhold hovedsakelig i Bombay-området.

Vallabha bygger på den tidligere bhakti-tradisjon²⁰, spesielt Bhagavadgita og Bhagavatapurana (fra ca. år 1000). Denne siste beretter bl. a. om Krisnas inkarnasjon: Fra hans underfulle fødsel og hans heltegjerninger til hans død og gjenforening med allguden. Særlig vekt ligger på Krisnas kjærlighetseventyr med gjeterjentene i Vrindavanskogen. Hans kjærlighet omfatter dem alle²¹, og de er alle forelsket i ham. Stundom skjuler Krisna seg, og gjeterjentene er syke av lengsel og savn, stundom viser han seg, og gjensynsgleden er enorm²². Hensikten med disse Krisnafortellingene er å vekke sjelenes kjærlighet til Gud. Man skal identifisere seg med gjeterjentene og prise Krisnas egenskaper, være hans venn, tjene ham, gi seg selv helt til ham. I denne gjensidige, erotisk pregede kjærlighet Gud – sjelen ligger Vallabhas forståelse av bhakti.

Vallabha skiller mellom to former for bhakti: Noen driver bhakti for å frelses, andre kun ut fra en indre trang, fordi Krisna er alt for dem, og fordi de lar frelsen være Guds sak alene. Disse siste har funnet den mest fullkomne frelsesveg: Pusti-marga, «nåde-vegen». De har innsett at frelsen er Krisnas nådegave, og skyldes hans forutbestemmelse til frelse²³.

Forskjellen fra evangeliet kommer tydeligst fram om vi tar for oss selve kjærlighetsbegrepet og frelsesbegrepet. I bhakti ligger all vekt på den følelsesmessige begeistring og gjensidige til-

trekning. Hans nådehandlinger er en del av hans lila (note 15), hans spontane innfall. De kan riktignok også ofte fremstilles som et utslag av medlidenhet med menneskene. Men kjærligheten ligger på eros-planet, i motsetning til den bibelske agape: Guds kjærlighet som en *målrettet holdning og handling* som elsker på tross av motbydelige kvaliteter. Bibelen taler om en *frelsesplan* og en *frelshistorie*, om Guds strategi for å vinne tilbake en fallen menneskehet, på en måte som er fremmed for hinduistisk tankegang. Her er poenget snarere at Gud og menneske naturlig hører sammen og naturlig dras mot hverandre i en kjærlighetsenhet. Egentlig *frelshistorie* (note 15) i bibelsk mening er det vanskelig å tale om. «Frelshistorien» (f. eks. Krisnamyten i Bhagavatapurana) synes mer å være en illustrasjon på det følelsesmessige og eksistensielle.²⁴

Sammenfatning

Sammenfattende kan vi da si at vi har funnet følgende trekk som er spesifikke for det bibelske evangelium om Guds nåde:

1. Guds frelsesvilje og frelshandling på tross av menneskenes fiendskap og opprør mot Ham, hans ønske om å gjenvinne samfunn med dem som har gjort Ham til sin fiende, og at dette ikke skjer ved at han ser gjennom fingrene med synden, men *dømmer* den i og med at han lar sin egen kjære Sønn dø på et kors. Korsets evangelium har en radikalitet som savner religionsfenomenologiske paralleller: Nådig frelse for syndere samtidig med knusende dom over synden. Evangeliet forstås ikke uten at at man samtidig forstår hva frelsen kostet Gud.

«Så høyt har Gud elsket verden» (Joh. 3, 16).

2. Denne frelshandling, som er et ledd i Guds målbevisste frelsesstrategi, betraktes som en fullbyrdet og endegyldig historisk kjensgjerning. Det følelsesmessige og eksistensielle aspekt ved den kristne tro ses kun som en konsekvens av de historiske realiteter og er verdiløse uten disse.²⁵

3. Forholdet Gud – det onde. Her må *helhetsstrukturene* settes opp mot hverandre. I østens religioner og Islam synes det onde

å ha sin utløsende årsak i guddommen selv. Gud har et demonisk aspekt ved seg.²⁶ Hans uberegnelighet blir ofte et fremtredende trekk, i motsetning til Bibelens Gud, som gir urokkelige og evighets-garanterende løfter om frelse fra det onde og den onde. I Bibelen er det onde atskilt som et eget vesen uavhengig av Gud, i religionene ses det som en side ved Guds vesen.²⁷ Særlig tydelig er dette i hinduismen med den monistiske tendens i gudsbegrepet. Gud omfatter alt, også det onde (cf. note 15).²⁸ Når Bibelens Gud er vred, fremstilles dette ikke som en vesens-egenskap ved ham, men tvertimot som hans reaksjon på at mennesket ikke innordner seg under hans vilje, som er god.²⁹ Guds vrede er således alltid en *reaksjon*, og begrunnet utenfor Gud selv, nemlig i menneskets synd. Guds kjærlighet derimot er alltid begrunnet hos Gud selv, og er så ett med selve hans vesen at den ikke rokkes selv om menneskene har gjort opprør mot Ham. Det mangler ikke på utsagn om Guds kjærlighet i de fremmede religioner, men på grunn av disse religioners helhetskarakter får denne kjærlighet en mer begrenset betydning. Religionene forkynner at Gud har kjærlighet, Bibelen forkynner at Gud er kjærlighet.

NOTER

¹ Av tidligere teologer kan nevnes Troeltsch (med bakgrunn i Schleiermachers psykologisk-antroposentriske religionsforståelse): Alle religioner er relative, de er «søsken» som skal hjelpe hverandre fram på vegen mot det guddommelige lys. Det er ingen vesensforskjell mellom kristendommen og religionene, kun en gradsforskjell i utvikling.

Av moderne teologer kan nevnes Tillich. Det er vesentlige forskjeller mellom religionene, men de religiøse symboler har reelt del i det de symboliserer, enten det dreier seg om kristne eller ikke-kristne symboler, de har alle det samme mål: Å gripe menneskelivets ytterste mening. Katolikken Panikkar gir i sin bok «The Unknown Christ of Hinduism» (London 1964), et forsøk på en kristen interpretasjon av hinduistisk idé-innhold, dog med en understrekning av at det er Kristus som virker i disse religioner. Hos den reformerte teolog H. Kraemer er den kristologiske betraktning mer radikal og eksklusiv, og han betoner (i tilslutning til R. Otto og H. W. Schomerus) den strukturelle forskjell mellom

kristendommen og religionene. Nærmere omtale av dette og videre litteratur i C. F. Hallencreutz: «New Approaches to men of other faiths» (Genève 1970).

² London 1964.

³ Norsk oversettelse ved J. B. Hygen 1967. Originalens tittel: «The World's Living Religions» (London 1964).

⁴ Det mest avgjørende for at en samtale skal bli fruktbar sett fra kristent synspunkt, blir dog hvorvidt det kristne *vitnesbyrd* lyder. Den religionsfenomenologiske kunnskap er kun en hjelp, men en viktig hjelp, når vi skal svare på spørsmålet «Hvorfor akkurat kristendommen?»

⁵ Cf. A. Rudvin: Evangeliet og Islam (Oslo 1971) s. 17 ff. cf også «Noen tanker om Islam som misjonsproblem» (NOTM 1965). Ingrid Danbolt: Islam og evangeliet (NOTM 1965). Et par andre artikler i NOTM bør også nevnes: R. B. Manikam: «Utfordringen fra de ikke-kristne religioner» (1964). Age Holter: «De fremmede religioner utfordrer oss» (1967). David Brown: «The Cross of the Messiah» s. 58–77 i serien «Christianity and Islam» (London 1969).

⁶ Cf. E. O. James: Christianity and other religions (London 1968). s. 65f.

⁷ I Sure 5, 19 er det et klart angrep på dem som kaller seg Guds barn: «Han tilgir hvem han vil, og han straffer hvem han vil.»

⁸ Hassan Adel er professor i teologi ved det islamske universitet Al-Azhar. Jeg hadde den glede å få en samtale med ham under et besøk i Kairo.

⁹ Før kommunistrevolusjonen tilhørte $\frac{2}{3}$ av Kinas buddhister denne retning.

¹⁰ C. Blacker: «The Religions of Japan», I Historia Religionum II (Leiden 1971) s. 524 f.

¹¹ Det tantrisk-magistiske preg skyldes kanskje en sammenheng med den utbredte kami-kultus i Japan. Kamier og bodhisattvaer ble ofte forvekslet. Anf.skr. s. 536.

¹² Cf. E. O. James: «Christianity and other religions» (London 1968) s. 109 ff.

¹³ «Hinduism» i Historia Religionum II (Leiden 1971) s. 311.

¹⁴ Dette er nærmest doketisk å forstå. Visnupurana beretter om et skinnlegeme som legges igjen når Krisna forlater jorden (V, 38).

¹⁵ Hele den hinduistiske Guds- og verdensforståelse er sykklisk: Verdensprosessen er en stadig veksling mellom skapelse og tilintetgjørelse av nye verdener, alt etter som guddommen finner det for godt, et utslag av hans «lila», hans lek, som er en *lek for lekens egen skyld*, uten plan eller spesiell hensikt. Alt guden gjør, er et uttrykk for hans lila: Hans inkarnasjoner, hans skapelser, hans frelses-inngrep, hans destruktive virksomhet.

¹⁶ Det bygges i det følgende hovedsakelig på J. Gonda: Die Religionen Indiens II s. 115 ff. Dessuten: G. Landmann: «Zur Gnadenvorstellung im Hinduismus» i Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1970 s. 101 ff; og Kari Vogt Maximilien: Forelesninger over Bhakti 1972 ved Universitetet i Oslo. Cf. også R. Otto: Die Gadenreligion Indiens und das Christentum. Vergleich und Unterscheidung (Gotha 1930).

¹⁷ Gonda s. 140.

¹⁸ Her brukes bildet av en ku som slikker sin nyfødte kalv.

¹⁹ Cf. konklusjonen i avsnittet om Amida-buddhismen.

²⁰ Grierson hevder at Vallabha også står i gjeld til kristen påvirkning, men dette betviles av de fleste nyere forskere.

²¹ Senere blir vekten lagt på en spesiell gjeterjente: Rada.

²² Denne veksling mellom å skjule seg og vise seg er et uttrykk for Krisnas *lila*, cf. note 15.

²³ Predestinasjonen omfatter tre slags sjeler: De som sikkert blir frelst (fra sjelevandringen til forening med Krisna og deltagelse i hans evige lila), de som går fortapt (og blir famlende omkring i sin egen forvirrede virkelighet), de som står i en mellomstilling og har begge muligheter. Cf. v. Glasenapp: «Die Lehre Vallabhacaryas» i Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1933/34 s. 268–330.

²⁴ At den bibelske frelseshistorie også har en slik funksjon, skal ikke benektes. Men spørsmålet er hvor hovedaksenten ligger i hver av de to religioner.

²⁵ På dette punkt må man dog snarere tale om en sterk gradforskjell enn en vesensforskjell.

²⁶ Cf. W. Freytag: «Das dämonische in den Religionen» i «Reden und Aufsätze» (Theologische Bücherei. Bd. 13 II). Dette er dog en ren teologisk fremstilling og vurdering.

²⁷ Cf. den svake rollen forestillingen om Satan spiller i Islam. G. Widengren: «Religionens värld. (Sthlm. 1971) s. 82f.

²⁸ Et godt eksempel har man i Krisnamyten der det berettes om Krisnas kamp med den onde slangen Kaliya (Visnupur, V, 7). Etter at slangen har overgitt seg, ber han om Krisnas medlidenhet. Han har jo bare gjort sin plikt og handlet i samsvar med sin natur. Og Krisna tilintetgjør ham ikke, men lar ham fortsette å spille slangens rolle. Det onde er en del av virkeligheten, av guddommen selv, og skal derfor ikke tilintetgjøres, men kun holdes i den rette balanse til det gode. Mer avanserte tenkere, som f. eks. Vallabha, hevder at guddommen transcenderer motsetningen god-ond. Begrepene «god» og «ond» er overhodet ikke anvendelige på guddommen. Evangeliets budskap om Guds kamp mot og (eskjatologiske) seier over det onde står i klar relieff.

²⁹ Det er dog også kretser innenfor f. eks. Islam hvor tanken om Guds vilkårlighet er svak i forhold til Guds nåde. Hassan Adel (cf. note 8) forklarte at Allah er nådig også når han dømmer, fordi han dømmer for å rettlede.