

Kina i Båstad og Louvain

En presentasjon og vurdering av dokumentene fra LVF/PMV-konferansene om Kina i Båstad og Louvain 1974.

AV JAN-MARTIN BERENTSEN

I

Innledning

Interessen for Folkerepublikken Kina har vært sterkt voksende de senere år – også i kirkelige kretser. En rekke nasjonale studieprosjekter har vært satt igang, og en hel rekke konferanser på nasjonal og internasjonal basis har vært avholdt. LVF har hatt gående et slikt prosjekt for studiet av Marxisme og Kina siden 1971, og PMV (Pro Mundi Vita) har likedan engasjert seg sterkt i dette.

Fra 1972 gikk LVF og PMV sammen om et økumenisk studieprosjekt over Kina, og i denne forbindelse vedtok man «to provide for the holding of a conference as widely representative as possible of the whole Christian world.»¹ Denne prosjekterte konferansen ble holdt, så å si i to avdelinger, i 1974. *Båstad-seminaret* i januar/februar, med 22 inviterte spesialister. Hensikten med dette seminaret var å frembringe materiale med henblikk på en større konferanse. Materialet fra dette Båstad-seminaret foreligger i dag i «*Theological Implications of the New China*», *LVF/PMV, Geneva 1974*.²

Den store konferansen (kalt Colloquium) ble holdt i Louvain, Belgia, i september, med rundt 90 deltakere fordelt på ca. halvparten protestanter og halvparten romersk-katolske. Igjen var det en samling av inviterte deltakere med spesielt kjennskap til Kina, flere dog uten noen kirketilhørighet. Deltakerne representerte en viss bredde både i politisk og teologisk syn. Denne konferansen bygget på dokumentene fra Båstad, men mer materiale ble lagt fram både før og under konferansen. Rapporten fra Louvain foreligger i dag i «*Christian Faith and the Chinese Experience*», *LVF/PMV, Geneva 1974*.³

1 Foreword, Båstadrapporten s. 3.

2 Dokumentet vil nedenfor betegnes som B.

3 Dokumentet vil nedenfor betegnes som L.

Kollokviets *hensikt* er angitt i forordet til:

«The purpose of the Colloquium was to provide a plattform for the sharing of insights and concerns, to stimulate the ongoing study of what China means for our understanding of church, society and mission, and to attempt to formulate some kind of Christian stand vis-a-vis China.»⁴

Som bemerkning til denne tredobbelte hensikt må det sies at interessen synes å ha konsentrert seg om eventuelle *teologiske implikasjoner* av den informasjon og kunnskap en kan formidle om det nye Kina. Spørsmålet om det *kan* tales om slike implikasjoner, reises også i forordet til B, men det besvares ikke.

LVF/PMV er klar over at en her står overfor et veritabelt *metodisk problem*. Hva emnet som sådant angår (Kina), så er materialet spinkelt og omdiskutert. Dermed vil eventuelle teologiske implikasjoner stå i fare for å bli like omdiskutert. Som et forsøk på å la de forskjellige syn komme til ordet, velger man et radikalt *pluralistisk* opplegg i behandlingen, både kirkelig, teologisk og politisk.

Hvorvidt denne metode er saklig forsvarlig i forhold til den hensikt man presenterer, skal vi komme tilbake til til slutt. Her skal vi bare gi uttrykk for at all pluralismen dog synes å være dominert av en ensidig holdning nærmest i sekulær-teologisk retning. En tradisjonell, evangelisk-luthersk røst f.eks. høres knapt.

Materialet er altså meget *uensartet*, og derfor ikke enkelt å presentere. Man må nødvendigvis gjøre et utvalg, og enhver presentasjon står dermed i fare for å bli både fragmentarisk og subjektiv.⁵

II

Oversikt over materialet

For å fokusere problemstillingene ble 5 emner formulert før samlingen i Båstad:

- «– The New Man in China and in Christianity.
- Faith and Ideology in the Context of the New China.
- Revolutionary Antagonism and Christian Love.
- The New China and the History of Salvation.
- Implications of the New China for the Self-Understanding of the Church.»⁶

4 L side 4.

5 LVF/PMV sier seg ikke ansvarlig for innholdet i rapportene.

6 B side 4.

Det er foredrag og diskusjon omkring disse fem emnene vi finner både i B og L-rapporten. Ved Båstad-seminaret ble hvert emne behandlet av en protestant og en romersk-katolsk innleder.

Teologisk er *Båstad-dokumentet* provoserende. Vi kommer tilbake til det. Her er imidlertid uten tvil mye nyttig informasjon, sinologisk sett. Spørsmålet reiser seg likevel om den er tilstrekkelig balansert, eller altfor positiv?

Hva *Louvain-dokumentet* angår, så inneholder dette en hel rekke større og mindre innlegg fra før og under kollokviet. Interessant er det at her er tatt inn en del stoff som gir adskillig mere balanse i fremstillingen av det nye Kina. (Kfr. vårt spørsmål ovenfor.) Det gjelder ikke minst de tre innleggene «From a monitoring Station in Hong Kong», «New Man in China: Myth or Reality» og «Toward a critique of Power in the New China», som alle reiser fundamentale spørsmål til en utbredt positiv vurdering av det nye Kina.

Innleggene i L er imidlertid meget «sprikende». Mest interessant og nyttig for vårt vedkommende er rapportene fra de *fem arbeidsgruppene* over de tidligere nevnte emner. Disse må sies å være så representative for forsamlingen i Louvain som det går an, uten å dekke alle syn (hvilket man også gjør oppmerksom på). At disse rapportene er temmelig representative, viser referatet som er tatt med fra *plenumsdiskusjonen*: En person her anmelder grunnleggende teologisk uenighet. Ellers diskuterer man mindre detaljer.⁷ Vi vil derfor for våre teologiske overveielser ta utgangspunkt i arbeidsgruppe-rapportene, og supplere med materiale fra innledningsforedrag etc.

Materialet fra disse to konferansene gir alt i alt:

1. – en meget nyttig innsikt i kinesiske forhold, så langt dette i dag er mulig. Dette gjelder både til de positive trekk ved utviklingen i Kina, og til den «pris» det har kostet, og fremdeles koster å opprettholde dette system. Imidlertid er det tydelig at de mest kritiske syn på det nye Kina ikke er representert i dokumentene.
2. – en meget nyttig innsikt i hvordan man i dag vurderer det nye Kina *teologisk* og *missiologisk* i vide kretser. Fra PMV foreligger det i L en interessant oversikt over utviklingen i synet på Kina: «China and the Churches in the making of the World».⁸ Denne artikkel er i seg selv verd et grundig studium.

⁷ Se referatet av Mr. Chaos innlegg, L side 184.

⁸ L side 5 ff. Artikkelen er tilgjengelig i særtrykk fra Pro Mundi Vita, Rue de la Limite 6, B – 1030 – Brussels, Belgium.

III

Noen teologiske problemstillinger

Vi har allerede gjort oppmerksom på hvor vanskelig det er å gi noen dekkende presentasjon av de teologiske problemstillinger siden materialet er så uensartet, og den teologiske bakgrunn så høyst forskjellig for de mange bidragsytere og deltakere. Likevel er der på vesentlige punkter en forbausende stor likhet å spore. Protestanter og katolikker, f.eks. kommer fra forskjellig utgangspunkt i mange tilfelle til svært likt resultat. Vi vil ta for oss tre problemstillinger.

A. Åpenbaringsforståelsen. En befatning med disse dokumentene reiser ganske snart helt *fundamentale* problemstillinger for leseren: Hva er kristendom? Hva er kirken? Hva er evangeliet? Hva er teologi? Har vi kilder, har vi en *norm* for å kunne uttale oss om dette?

Her er der nok såpass store divergenser innen materialet at det er farlig å generalisere. Og likevel øyner vi konturene av en *åpenbaringsforståelse* og *historieførståelse* som er gjennomgående. Et meningsfylt vitnesbyrd overfor det nye Kina betyr at man må utvikle en teologi

«whose source is not dependence upon imported dogmatic systems but the reflection of the whole Christian community on its present experience and its cultural tradition in the light of Christ so that the community can witness with authentic selfhood to what Christ means to it.»⁹

Her omtales altså teologiens *kilder* som en refleksjon over den kristnes egen eksistens og kulturelle tradisjon i lys av Kristus, og ikke ved henvisning til en gitt åpenbaring i Kristus bevitnet i profetiske og apostoliske skrifter.

Intet i historien kan nemlig være en «final model» eller en «ultimate achievement».¹⁰ Kristus er *kriterium* til gjenkjennelse og forståelse av Guds frelsende gjerninger i historien. Det er nemlig den *universelle historie* som sådan som er skueplassen for Guds åpenbaring og Guds frelseshandlinger. I rapporten fra arbeidsgruppe IV (China and the History of Salvation) tales det riktignok om nødvendigheten av stadig å vende tilbake til «the Cross of Jesus Christ and His resurrection where we encounter the decisive saving act of God».¹¹ Imidlertid er det i sammenhengen ikke enkelt å gjennomskue hva som

9 Arbeidsgrupperapporten i L, side 28.

10 Arbeidsgrupperapporten side 22.

11 Arbeidsgrupperapporten side 21.

egentlig menes med «Guds avgjørende frelsesgjerning». I Jesu kors, sies det nemlig, er det vi begynner

«to come to grips with *the meaning of human suffering*. In the same way it is his resurrection that all our endeavour in history is oriented towards the advent of God.»¹²

Likeledes innledes dette avsnitt i rapporten med å fastslå at vår normale forståelse av Guds vilje til menneskehetens beste slik den er åpenbart i Kristus

«seems to be deficient in scope and inadequate to enable us to discern the mysterious ways of God with the nations of the World».¹³

Disse Guds gjerninger med folkene må gjenkjennes og tolkes. Dette er teologiens oppgave. Og som et *kriterium* for en rett utsondring av de gjerninger/begivenheter som i dag representerer Guds *frelsesgjerninger* i historien, er Kristus avgjørende. Kristus og frelseshistorien slik denne er bevitnet i Skriften blir forsåvidt vesentlig. Men da nærmest som et *paradigma* for denne tolkningsprosess. Dette blir et meget fremtredende moment ettersom vår oppgave vis-a-vis Kina er å registrere «*gesta Dei per Sinenses*».¹⁴

I denne sammenheng fremstilles gjerne *Exodus-begivenheten* som et paradigma med stor relevans for vår tid. Den har sin parallell i Mao-tse-tungs «lange marsj» med det kinesiske folk.¹⁵ Kinas historie i sin alminnelighet og begivenhetene omkring Mao-tse-tung i særdeleshet er *åpenbaringsbærende* på et vis som utfordrer kristentroen – ikke bare i dens form, *men i dens innhold*.

«In this colloquium what we are seeking after is somehow or other to «read» the *gesta Dei per Sinenses*, the work of God accomplished through the Chinese people. We are going to make the attempt, in however provisional and tentative a fashion, to get at the Christian meaning and the theological implications of the Chinese event, and we admit quite explicitly that our Christian faith is really being challenged by the Chinese experience, not only as regards its commitment *but also as regards its content*».¹⁶

Åpenbaringen er nemlig, ifølge Kerkhof, «a continuing event»,¹⁷ og kristentroen er en interpretasjon av denne pågående begivenhet slik f.eks. at bekjennelsen bare er å oppfatte som «one moment of theore-

12 Arbeidsgrupperapporten side 21. Uthevet her.

13 Arbeidsgrupperapporten side 21.

14 «Guds gjerninger gjennom Chineseerne.» Se f.eks. Kerkhof, L side 165.

15 Se f.eks. C. S. Song i B side 117.

16 Kerkhof, L side 165, Uthevet her.

17 Kerkhof, L side 167.

tical explication in a Christian, sacramental praxis».¹⁸ Frelsesåpenbaringen som sådan er ikke begrenset til den historie som Skriften bevitner og bekjennelsen bekjenner. Vi må positivt godta (affirm) befrielsen av det kinesiske folk som «part of the salvation process».¹⁹ Det betyr at selv om Kristus er det kristne «referansepunkt», så må vi prinsipielt stille oss åpne til å lære fra andre «who are involved in «saving works», whether they are Christians or not.»²⁰ Dermed er den kristne tro *også i sitt innhold* utfordret av det nye Kina.²¹

Med et slikt åpenbaringssyn, hvor f.eks. den bibelske *efhapax*-tale om Kristi endegyldige og fullbragte soningsverk en gang for alle (*efhapax*) er ganske avstrefet, blir det selvsagt vanskelig å finne svar på slike fundamentale spørsmål vi stilte til å begynne med.²²

Denne åpenbaringsforståelse har åpenbare konsekvenser. I alle fall er det nærliggende å tolke det rapportene har å si til soteriologi og antropologi som slike konsekvenser, selv om dette ikke ekspliseres systematisk.

B. *Soteriologi*. «China and the History of Salvation» er som nevnt emnet for en arbeidsgruppe og for to foredrag. Frelsesforståelsen har jo nær sammenheng med det vi har sagt ovenfor, så vi har dermed allerede berørt problematikken.

I rapporten fra arbeidsgruppen berøres vesentlige sider ved makt/tvang-problematikken i relasjon til Kina. Det er ikke slik å forstå at man gir uttrykk for en naiv-romantisk sidestilling av det som skjer i det nye Kina med bibelsk frelsesforståelse. Man begynner med mere forsiktige formuleringer om begivenhetene i Kina som et vitnesbyrd om «God's wresting» med det kinesiske folk²³

Imidlertid er det tydelig at også gruppe-rapporten gir uttrykk for det syn at frelseshistorie er en *immanent prosess* i utvikling henimot fullkommen *humanisering og frigjøring*:

«We believe that God is present in this process of painfull struggle, wresting and agonizing with the people of China to bring their

18 Kerkhof, L side 168.

19 Arbeidsgrupperapporten side 17.

20 Arbeidsgrupperapporten side 17.

21 Ikke altså i den forstand at Kina ansees som noe enestående mellom nasjonene. Kina fremstår her kun som eksempel. Den samme «åpenhet» gjelder overfor alle folk/nasjoner til enhver tid.

22 En illustrerende artikkel til åpenbaringsforståelsen er C. S. Song: «The New China and Salvation History. A methodological Enquiry». B side 113 ff.

23 Arbeidsgrupperapporten side 20.

efforts ultimately under the fulfilment of his saving love for all mankind.»²⁴

Dette syn er dominerende i en hel rekke av begge rapportenes foredrag og innlegg. Den romersk-katolske sosiologen Richard Madsen tar sitt utgangspunkt i et valg mellom to typer frelsesforståelse: På den ene side hva han kaller en «*religious-centred*» forståelse av frelsen, som han selv tar avstand fra. På den annen side en «*human-centred*» forståelse, hvor frelse er humanisering, og synd – i den grad han taler om det – er «*marginal manhood*».²⁵ Formelle religiøse «institusjoner» og religiøs praksis er av betydning bare for så vidt som de peker hen imot og tolker frelsesmysteriet slik det er virksomt i verden.²⁶ I så henseende kan mennesket ikke nå frelsen helt bortsett fra Kristus. Men, sier Madsen,

«the key insight is that saving grace, as far as man is concerned, is more an *internal unfolding than an external bestowal of God's free gift.*»²⁷

Denne tanken om frelsen som målet i en *utviklingsprosess* kommer også klart fram hos katolikken Gustavo Gutiérrez:

«It seems to us more interesting for our theological research to try to interpret the Chinese experience – and every new society which is being built – in the broad perspective of history as a whole, a history which is *in the process of being saved and unified by Christ.*»²⁸

Hos protestanten C. S. Song, som vi tidligere har henvist til, finner vi de samme tanker. Frelse er «freedom to be human»,²⁹ og tanken om en forløsningsprosess/frelsesutvikling i hvilken også Kina har naturlig del, kommer klart fram i konklusjonen på hans artikkel:

«All this goes to show that New China, just as other nations in the past and also in the future, is part of the salvation history which begins with the old creation and ends with the new creation. She is therefore an integral part of the creation which, according to the Apostle Paul, «will be set free from its bondage to decay and obtain the glorious liberty of the Children of God.»³⁰

24 Arbeidsgrupperapporten side 21.

25 B side 169.

26 B side 170.

27 B side 170.

28 L side 103. Uthevet her.

29 B side 129.

30 B side 131.

Dette syn, hvor altså frelsesbegrepet gjøres lik humanisering og frigjøring i rent sekulære kategorier, må være grunnen til at man i arbeidsgrupperapporten «China and the History of Salvation» uten videre kan parallellisere kirken med et politisk/ideologisk Kina:

«Oppressed people and the poor of the world watch carefully what is going on in China, *hoping to find there, rather than in the Church a solution to their own problems.*³¹

Her går man tilsynelatende god for den tankegang at Kina og kirken har et sammenfallende oppdrag og skal besvare de samme spørsmål. Også et uttrykk som at «the Gospel might be more powerfully *expressed and fulfilled* in the new type of society which is promoted in China»,³² vitner om at man tolker frelsen innen rammen av denne humanistiske utviklingsfilosofi.³³

C. Antropologi

Ikke minst til dette punkt er studiet av Mao-tse-tung og det nye Kina meget interessant. Dokumentmaterialet gir en hel del verdifullt stoff til maoismens forståelse av mennesket. Her er det også interessante ting i arbeidsgrupperapporten, (arbeidsgruppe I: The «New Person» in China) men vi er igjen mest interessert i de teologiske implikasjoner man øyner. På dette punkt er imidlertid arbeidsgruppens rapport meget kortfattet og i høyeste grad *uklar*.³⁴ Vi velger her å sitere hele pkt. VI i arbeidsgruppens rapport:

«VI *Some theological implications.*

1. Any doctrine on *creation* must give on logical primacy to the future (telos) in its understanding of being. This implies that no event in salvation history, not even the crucifixion and resurrection, completely reveals what God and man will become when the world has become the kingdom of God and «we in God» is all there is.

31 Arbeidsgrupperapporten side 22–23. Uthevet her.

32 Arbeidsgrupperapporten side 23. Uthevet her.

33 Det synes tydelig for, undertegnede at man her opererer med konsekvenser av en gjennomført *reformert kristosentrisme* i synet på forholdet lov–evangelium, kirkestat, uten at vi skal gå nærmere inn på det her.

34 Vi merker oss at mens emnet i B lød «The New Man in China and in Christianity», er det i L – og altså for arbeidsgruppen – av en eller annen grunn forkortet og forandret til «The New person in China». Se til en delvis forklaring av dette fotnoten i Arbeidsgrupperapporten side 2.

2. Any doctrine on the *fall* will have to distinguish between being de-Edenized and being ridden by the devil. It makes a difference whether it is St. Michael or Satan that drives us with the flaming sword; to forsake evil is possible for de-Edenized persons. This distinction is often overlooked in Lutheran theology.

3. There can be no *one* Christian model for the new person. That Christ is the new man does not imply that the historical Jesus can be used as a positive description of the «new person» today. *Christology* functions as a critical norm.

4. When faith affirm specific events and distinctively human words and deeds as the manifestation of the new person, it affirms faith in the Holy Spirit. The affirmation of the «now-history» of the kingdom in our history has its *Sitz-im-Leben* not in the Second but in the Third Article of faith. The same Spirit in Jesus Christ and in us is the presupposition for any affirmation of the same kingdom then and now.»³⁵

Det gir liten mening å diskutere hva man måtte ha ment med disse knappe setninger. Vi merker oss imidlertid at her ikke sies noe om det typiske ved NT's tale om det nye mennesket.³⁶ En så grunnleggende tanke som gjenfødelse ved dåp og tro er overhodet ikke i synsfeltet. Hvorvidt man ikke har kunnet si mere på grunn av grunnleggende uenighet, vet vi ikke. Vi må imidlertid også her se rapporten i lys av det som fins til antropologien i materialet forøvrig.

Katolikken Dries van Coillie har en interessant fremstilling av saken i sitt innlegg «The New Man in China and in Christianity».³⁷ Han kan på den ene side uttale seg så kategorisk som følger:

«The conception of Man in Mao, as in Marx, is diametrically opposed to that of the Church, which holds that every human being is a person».³⁸

På den annen side er imidlertid van Coillies fremstilling av det kristne syn på mennesket meget mangelfull, både hva angår menneskets radikale *korrupthet* og det *nye mennesket* i NT'lig sammenheng. Den treenige Gud er virksom overalt i verden – både i og utenfor kirken –

35 Arbeidsgrupperapporten side 7.

36 Dette lar seg muligens delvis forklare på bakgrunn av den nevnte forandring i overskriften, men er likevel oppsiktsvekkende når det skal tales om teologiske implikasjoner. Spørsmålet reiser seg uvilkårlig om det er på grunn av dyptgående uenighet at den opprinnelige emneformulering er forandret?

37 L side 59 ff.

38 L side 65.

og med basis i troen på denne Guds virken (kfr. vårt avsnitt III A) gleder kirken seg overalt hvor den i menneskeverdenen finner «true Children of God».³⁹ Dette gjelder selvsagt også da Kina. Og selv om det er naivt å tale om det «nye mennesket» som noe man allerede har oppnådd i Kina, så er ikke det noe annet enn en parallell til at det nye mennesket også etter kristent syn venter på sin endelige fullendelse:

«The practice of the New Man develops through a slow process, a *gradual evolution* . . . What we find in China is a *being on the way* towards the New Man. . . . The conception of the New Man in China does not correspond in its essential points to the ideal of the New Man in Christian view. But many elements of the New Man are lived out, in reality, in China, in a way and on a scale which is found in scarcely any other nation. This is the Chinese challenge to mankind and, above all, to Christianity».⁴⁰

Selv om visse forbehold gjør meningen uklar, er det tydelig at man her finner igjen innenfor antropologien den *prosess/utviklingstanke* fra gammelt til nytt som vi så var dominerende i soteriologisk sammenheng.

I bidraget «Theology and the New Maoist Man» gir Joseph Spae (også katolikk) uttrykk for liknende tanker, inklusive liknende forbehold:

«(3) We need not deny the stress and strain within Chinese society. Theological common sense tells us that the New Man in China stands in need of redemption – of liberation – and that the only true Redeemer is the Lord Jesus Christ. The point which is at stake is whether, under guises unfamiliar to Western Christianity, Christ is not actively reshaping the New Man of China so as to better predispose him towards that reaching «of the full stature of Christ» in the individual, in the nation and in the world. This possibility lays the prospective groundwork for an «ecclesial» role which the New China might, however mysteriously, be playing in regard to the Church at large – a missionary role – without «missionaries» in the traditional sense; a *missionary role* which calls for a *missionary response* on the part of the world Church.»⁴¹

39 L side 67.

40 L side 68.

41 B side 159 pkt. II.

Vi kunne forflere sitatene, men dette skulle dog være tilstrekkelig til å vise at selv om ikke dokumentene på en lettvinnt måte approberer maoismens nye menneske, så avspeiler de en antropologi som fundamentalt kommer til kort overfor det bibelske materiale. Dette overrasker ikke, men er en naturlig konsekvens av de åpenbaringsteologiske forutsetninger vi tidligere har pekt på.

IV *Konklusjon.*

Positivt vil vi si at konferansens materiale gir mye verdifullt stoff til kunnskap om Kina. Det gir nyttige bidrag til kunnskap om misjonens rolle i tidligere tider i Kina, og dermed til ettertanke og til ekte og tiltrengt selvkritikk. Det vitner om en omsorg for Kina som vi har mye å lære av.

Her er et *forsøk* på balanse i fremstillingen og i valget av de deltakere man har invitert. Men med all respekt for denne vilje til balanse må vi likevel uttrykke at i den grad dokumentene fremstilles som *teologiske* dokumenter (og det er jo meningen), er balansen *ikke tilstede*. De teologiske vurderinger er *ensidige*, og de er ensidig *radikale*. Midt i den teologisk-pluralistiske uklarhet er der en entydighet som neppe kan være representativ for noen av de kirkesamfunn vi her finner representert. F.eks.: En tradisjonell evangelisk-luthersk røst som kan skjelve mellom lov og evangelium, mellom skapelse og forløsning, og som viser at man – om man ikke aksepterer så i alle fall har *forstått* intensjonen i Luthers skjelning mellom verdslig og åndelig regimente, en slik røst er neppe hørbar i dette materialet.⁴²

I så måte er pluralismen, underlig nok, ikke pluralistisk nok. Det forurolicher oss at ikke LVF/PMV har lyktes bedre på dette punkt i sine bestrebelsler på balanse. Selv om arrangørene ikke vil stå ansvarlig for innholdet i dokumentene, kan man neppe unngå at man gir den teologi som her er dominerende sitt *alibi* – og langt på vei vil bli identifisert med den – så lenge man ikke mobiliserer folk som ganske annerledes representativt kan tale tradisjonell luthersk (og for den saks skyld også katolsk) teologi.

Til slutt en kommentar til det *metodiske* opplegg: Har man bare stilt seg den oppgave å formidle informasjon og kunnskap om Kina,

42 Det hjelper lite at deltakerlisten viser at slike personer dog var tilstede.

og om forskjellige kristne/teologiske holdninger til Kina/maoismen på rent *deskriptiv* basis, har vi for vår del for så vidt ingen innvendinger mot et slikt pluralistisk opplegg. Imidlertid har dette studieprosjekt også til hensikt å forsøke å formulere «some kind of Christian stand vis-a-vis China.»⁴³ Man har altså en *normativ* målsetting for så vidt som man vil *normere en kristen holdning*. Da blir imidlertid den foreliggende pluralisme *meget problematisk* – også i det tilfelle at man skulle ha lyktes bedre i en balansert fremstilling av representative syn! For når man *det* vil, forutsetter det at man kan enes om svar på de helt fundamentale spørsmål vi reiste innledningsvis: Hva er kristendom? Hva er evangeliet? Hva er teologi? etc. Jeg tviler meget sterkt på at de grupper og personer som her har vært involvert ville kunne gi noe felles svar på disse basis-spørsmål. Er man så uenig om *både* hva det nye Kina er *og* hva disse grunnleggende begreper innebærer, så er det neppe å undres over at rapportene mere synes å være et resultat av uansvarlig teologisk forsøksvirksomhet, enn av en kirkelig/teologisk ansvarlig og metodisk holdbar beskjeftigelse med et brennbart problem.

43 L side 4.