

Katolsk misjonsmetode i vår tid. Synkretistisk tilpasning eller ekte gressrot-teologi?

AV NILS E. BLOCH-HOELL

De konservatives fører under det annet vatikankonsil var som kjent kardinal Ottaviani. Han hadde, som enhver romersk-katolsk biskop, sitt latinske valgsprog. Ottavianis er *semper idem*, alltid det samme, nemlig det som *Kirken* står for. Det er en betegnelse som ofte er brukt om den katolske kirke, (*semper eadem*), og med ikke liten rett. Over alt i verden skulle Kirken lære og forkynne det samme budskap og bruke den samme liturgi. Selve kirkesproget, latinen skulle garantere at teologien og liturgien hadde et tidløst, universelt preg.¹ Dette universelle siktepunktet kommer klart frem i katolsk misjonshistorie. Jeg har i en tidligere artikkel vist at misjonshistorien kjenner eksempler på at katolske misjonærer har praktisert en vidtgående tilpasning eller akkommodasjon til kinesisk og indisk kultur og religion. Men mønsteret var ellers et helt annet, især etter reformasjonen. Frykten for synkretisme og for at kirkens enhet skulle gå tapt hindret enhver tilpasning.²

I vår egen tid er dette blitt annerledes. Det annet Vatikankonsil (1962–65) demonstrerte at den katolske kirke *kunne* forandre seg.³ For misjonens vedkommende begynte forandringen så smått med Benedikt den 15. og hans etterfølger Pius den 11. Men nytenkningen satte inn med Pius den 12. Denne uhyre konservative paven gav nye signaler for misjonen i sin første encyklika, *Summi Pontificatus* fra 1939. Her taler han om den økende kunnskap om og forståelse for de forskjellige kulturer «og deres åndelige verdi for å gjøre

1 Den katolske kirke kan tale om kirkens universalitet, enhet og katolisitet i denne sammenheng.

2 Nils E. Bloch-Hoell, *Har romersk-katolsk misjonsmetode vært synkretistisk?* NOTM nr 1 1976 s. 19–32.

3 Nils E. Bloch-Hoell, *Vaticanum II*, Tidsskrift for Teologi og Kirke 1967 s. 119 ff.

fruktbar en levende og livsvekkende forkynnelse av Kristi glade budskap. Alt det som i disse seder og skikker ikke er uløselig forbundet med overtro og villfarelser, blir alltid prøvd og, hvis mulig, beskyttet og oppmuntret». ⁴

Når paven her bruker verbene i presens, så virker det som han beskriver noe som faktisk foregår. Men slik skal det ikke forstås. Pius gir retningslinjer for misjonstenkningen. Hver for seg er pavens uttalelser kjente og aksepterte. Men Pius setter dem sammen på en slik måte at aksenten blir ny. Pius XII trekker opp grensene mot det som strir mot kristen tro og moral på *lignende* måte som sine forgjengere. Pius var jo ikke nettopp revolusjonært anlagt! Benedikt 14. skrev i 1742 at misjonærene måtte holde seg borte fra alt som endog hadde et pust av overtro og hedenskap. Pius ikke bare godtar, men vil beskytte og *fremme* alle skikker som ikke er *uløselig* forbundet med det som strir mot kristendommen. Denne positive vurdering av de ikke-kristne kulturer utvikler Pius videre i sin store misjonsencyklika *Evangelii praecones* fra 1951. ⁵ Pius sier at den som skal bringe evangeliets lys til et annet land, må betrakte dette i kjærlighet som sitt annet fedreland. Paven går inn for formal akkommodasjon blant annet ved å understreke at misjonæren må ha spesialutdannelse og solide kunnskaper om det folk og land han skal tjene. Og selvsagt går han inn for «innfødte» prester. Men Pius går videre. I typisk katolske vendinger fremholder han hvordan kirken helt fra begynnelsen har fulgt den vise regel at den ikke skal ødelegge eller innskrenke det gode og edle og vakre som hører med til karakter og egenart hos det folk som tar imot evangeliet. Riktignok bringer kristendommen også med seg en høyere kultur og humanitet, men kirken hugger ikke ned en frodig kulturs skog. Den opptrer som gartner som poder inn den edle stikling på villtreet, for at det en dag skal bære søtere og saftigere frukt. Pius' bruk av presensformen skal vise sammenhengen med katolsk tradisjon, og dermed gi hans ord større vekt.

Pius begrunner kirkens positive holdning til de ikke-kristne kulturer teologisk. Tross arvesynden har den menneskelige natur «bevart noe naturlig kristelig som under strålene fra det gud-

4 Josef Glazik (ed.), *Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII, bis Johannes XXIII*, Münsterscharzach 1961 s. 50. Under overs. er også brukt Josef Glazik (ed.), *Litterae Encyclicae de Missionibus a Leone XIII usque ad Joannem XXIII*, Münsterscharzach 1961 s. 56.

5 Glazik, *Päpstliche* s. 41 f.

dommelige lys og i nådens kraft kan heve seg opp til ekte dyd og overnaturlig liv.»⁶

Helt naturlig viser Pius her til Tertullian, hvis ord i Apologeticum 17,6 han omskriver lett. For Tertullian var hovversaken i denne sammenheng den at den spontane tale om Gud i entall som man på Tertullians tid kunne høre uavhengig av Det gamle testamente og av evangeliet, var et vitnesbyrd av den ånd som av naturen er «kristen» om eksistensen av den ene og eneste Gud, altså et gudsbevis og et bevis for at kristen monoteisme er riktig. Pius XII, og mange katolske teologer med ham, *understreker* det som Tertullian forutsetter som gitt, nemlig at det finnes en *anima naturaliter christiana*. Det vil si en sjel eller ånd som av naturen er «kristen». Det betyr ikke at Tertullian og de katolske teologer som bygger på ham vil oppheve forskjellen mellom det kristne og det ikke kristne. Det uttrykket som er brukt her, finner vi jo i et forsvarsskrift for de kristne.⁷

Ut fra sammenhengen hos Tertullian er det mest naturlig å tenke seg at han sikter til det som vi gjerne kaller for den alminnelige gudsbevissthet. Den vil også protestantiske teologer kunne betrakte som et «tilknytningspunkt».⁸ Evangelii praecones bruker imidlertid Tertullian-henvisningen på en annen måte, nemlig som støtte for det tradisjonelle katolske synet på mennesket.

Den katolske misjonsforskeren Karl Müller har kommentert Evangelii praecones og sier om det avsnittet som begynner med ordene «helt fra begynnelsen av har (kirken) fulgt den vise regel» at disse paveordene inneholder i en kime hele teologien om misjonsakkommodasjon.⁹ For det første tenker paven på en pedagogisk tilpasning som skal gjøre mulig en bedre forståelse for tilhøreren. For det annet stiller paven seg klart på det standpunkt at den menneskelige natur ikke er fullstendig fordervet gjennom arvesynden, og at det altså er meget godt og edelt i de hedenske

6 Glazik, *Litterae* s. 55 «*Humana natura . . . in se habet naturaliter christianum,*» jfr. den s., Pöpstliche s. 49.

7 Migne (ed), *Patrologiae, Ser. lat. I*, Tertull. op. pars I cap. XVII, Paris 1879 s. 433; jfr. *Lex. f. Th. u. Kirche I* s. 564 f., J. Schmidlin, *Katolische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923 s. 232 ff.; Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 I*, Leipzig 1909 s. 520 f.

8 Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre*, Dritte Abt. Erste Hälfte, Gotha 1897 s. 87.

9 Karl Müller, *Die Weltmission der Kirche*, Heidelberg 1960 s. 100.

kulturer. Dermed har paven både tatt avstand fra forrige århundres (eller flere århundres) europeisering på misjonsfeltene og fra reformasjonskirkenes lære om menneskenaturens fullstendige fordervethet. For det tredje må vi, hevder Müller, legge merke til at paven bruker bilder fra den organiske verden. Den hedenske kulturs tre skal ikke hugges ned, men skal brukes som podningstre for evangeliet. Jeg tror at Müller har forstått Evangelii praecones riktig, og mener at han også har rett når han hevder at Pius her har talt om kultur i ordets videste betydning, omfattende også religion. Resultatet, sier Müller, blir en ny skapning, som er en ny forening (formæling) av natur og nåde, fortsettelsen av Logos' (ordets) inkarnasjon inn i et nytt folk. Müllers utsagn er interessante fordi han setter tilpasningsmetoden i organisk sammenheng med hovedteser i katolsk teologi.

Også en som ikke er katolikk vil kunne slutte seg til atskillig av det som Pius gir uttrykk for i sin misjonsencyklika. De ikke-kristne kulturer og religioner bør bedømmes langt mer positivt, ut fra deres egne forutsetninger, enn tilfelle har vært. Vi må slutte med å male i svart-hvitt som om den ikke-kristne verden bestod av bare umoral og satanisk mørke. Det strir mot elementer i Det nye testamentets syn på mennesket som reformasjonskristne har lett for å overse. Når Jesus taler om *gode* og *rettferdige* mennesker, tenker han på helt vanlige «naturlige mennesker.»^{9b} Og når Paulus formaner sine medkristne til å «gi akt på alt som det tales vel om», så er det hevet over tvil at han regner med et moralmønster som «alle mennesker» kjenner seg forpliktet på.¹⁰ Disse og andre momenter fra skapelses- og inkarnasjonsteologi bør være med når vi fremstiller det kristne syn på mennesket. Men like uoppgivelig er Romerbrevets tese om at det ikke finnes en eneste en som er rettferdig og gjør det som er godt, ikke *en* som holder mål overfor Gud.

Når dette skal tolkes, uttaler katolske teologer seg ofte annerledes enn reformasjonskirkene. Louis J. Luzbetak sier således i en kommentar til Pius' misjonsencyklika at misjonærens oppgave er «to make the beautiful in the so-called «pagan» heart even more beautiful, to seek out the natural good in order to make it supernaturally perfect, to present Christianity not as an enemy of the existing way of life but as a friend possessing the secret that will

9b mt. 5, 45.

10 Fil 4, 8, Rom. 12, 17.

enable the non-Christian culture to reach its Godintended perfection». At dette virker fremmed på reformasjonskristne, har Luzbetak uttrykt slik: «To see nothing but a depraved nature in a non-Christian heart may have been consistent with the teaching of the Reformation but it is definitely not in accord with the teaching of the Catholic Church.»¹¹

Når protestantiske misjonstenkere har stilt seg avvisende til tilpasning på det religiøse plan, henger det sikkert sammen med at den ansees uforenlig med reformasjonens antropologi.¹²

Etter katolsk tankegang kan menneskets «opprinnelige tilstand» karakteriseres ved ordet nøytralitet eller ren natur (*pura natura*). Denne tilstand omfatter også uskyld og viljefrihet. I tillegg hadde Gud gitt mennesket en gave (*donum superadditum*) som meddelte den helliggjørende nåde. Om virkningen av denne nåde sier en katolsk dogmatiker: «To his soul was given «sanctifying grace», a real spiritual quality that raised his nature, transforming it after the likeness of God, giving to it a real participation in the nature of God, enabling him to perform supernatural acts meritorious of his supernatural reward, making him an adopted son of God.»¹³

Ved syndefallet mistet altså mennesket først og fremst den helliggjørende nåde og dens virkning, blant annet udødelighet. Men den frie vilje gikk ikke tapt, ble bare svekket. Mennesket fikk nok en tilbøyelighet til det onde, men *måtte* ikke gjøre det, og ikke alle dets handlinger er onde. Tridentinerkonsilet lyser sitt anathema over dem som hevder at «menneskets frie vilje etter Adams synd er tapt og utslettet eller at den bare er en ting i navnet eller tvert imot et navn uten virkelighet.»¹⁴ Den etiske viljefrihet hører således til den menneskelige natur også etter syndefallet. Enkelte katolske teologer kan fremheve menneskets evne til å gjøre det

11 Louis J. Luzbetak, *Applied Missionary Anthropology*, Techny 1963 s. 352.

12 Karl Müller, *Die Weltmission der Kirche*, Aschenhaffenberg 1960 s. 100.

13 *The Teachings of the Catholic Church. A Summary of Catholic Doctrine* arranged and ed. by George D. Smith, vol. I, Lond. 1948 s. 47 f.; jfr. Karl Rahner i *Lex. f. Th. u. Kirche* ² I s. 618 ff., *Anthropologie*.

14 Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ³¹ Barcione 1960, 815, 797, 1065, 1008, 1022; jfr. Nils Bloch-Hoell, *Tridentinerkonsilets rettferdiggjørelseslære*, T. T. K. 1965 s. 102. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie I* ⁶, Einsiedeln 1962 s. 327 f. er skeptisk til muligh. av en nøyaktig avgrensning mellom natur og nåde. Nådebegrepet kan bare forstås ved hjelp av åpenbaringen. *Natur* er den «rest» som blir tilbake når nåden trekkes fra vår eksistensielle erfaring om menneskene.

gode, ved nådens hjelp, meget sterkt. Og alvoret og ansvaret ved viljefriheten kan hevdes så intenst at det minner om den opprinnelige metodisme.¹⁵

Det er god overensstemmelse mellom katolikkenes relativt optimistiske syn på mennesket og deres tanker om hvordan Gud har gitt seg til kjenne utenfor den spesielle åpenbaring i Bibelen. I offisielle katolske læredokumenter leter man forgjeves etter uttrykket *naturlig åpenbaring*. Og når vi i et læredokument har overskriften *Om åpenbaringen* (de revelatione), siktes det regelmessig til den spesielle, eller *overnaturlige* åpenbaring, som katolske teologer foretrekker å si.¹⁶ Men læredokumentene *forutsetter* at det finnes en naturlig åpenbaring, og taler hyppig om naturlig teologi. Det første Vatikankonsil vedtok til og med et utsagn «mot den som nekter en naturlig teologi.»¹⁷

Katolske fremstillinger av troslæren har derfor vanligvis et kapittel om den naturlige åpenbarings vesen og innhold.¹⁸ En følge av den naturlige åpenbaring er at mennesker kan ha et alminnelig kjennskap til Gud uten å kjenne den spesielle åpenbaring (Skrift og tradisjon).¹⁹ Det første Vatikankonsil likefrem bannlyste dem som nekter at det er mulig å gripe fundamentale trossannheter ved hjelp av den naturlige fornuft.²⁰

Men den overnaturlige åpenbaring er nødvendig fordi Gud har satt et «overnaturlig mål» for mennesket, et mål som mennesket ikke kan nå ved hjelp av sin intelligens. Og den overnaturlige åpenbaring bekrefter ikke bare, men utfyller den naturlige åpenbaring.²¹

15 Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*,⁶ Celle 1950 s. 777, Yves Congar, *Ausser der Kirche kein Heil*, Wahrheit und Dimensionen des Heils, Essen 1961 s. 87; Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁴, IV Leipzig 1912 s. 837.

16 Denzinger s. 1785–1788, 1804–1809; jfr. Det annet Vatikankonsils dogmatiske konstitusjon «*Die Divina Revelatione*», Oslo 1965.

17 Denzinger 1785–87, 1806–1808. I Vaticanum II's konstitusjon om den guddom. åpenb. siktes det i første kap. art. 3 til den naturlige åpenb. Walter Abbott/Joseph Callagher, *The Documents of Vatican II With Notes and Comments by Catholic, Protestant and Orthodox Authorities*, Lond./Dubl. 1966 s. 112 note 4.

18 Mathias Joseph Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*³ I, Freiburg im B. 1959 s. 13–19; Lex f. Theol. u. Kirche² VII s. 1111.

19 Smith I s. 3 f.

20 Denzinger 1785, 1806.

21 S. s. 1786, Smith I s. 3 f.

Som vi har sett, taler katolsk teologi om en helliggjørende nåde som var virksom allerede før syndefallet. Dette virker fremmed på ikke-katolske kristne. Reformasjonskristne kan selvsagt tale om at veksten i det kristne liv, eller helliggjørelsen, fra en side sett er en virkning av Guds nåde, men vil tale varsomt om den etiske forvandling av mennesket, og vil avvise at den er frelsesbetingelse. Nåden er for reformasjonskirken først og fremst Guds miskunn (favor Dei) og syndstilgivelse, ikke inngytt nåde som forvandler. Katolske teologer taler naturligvis om synd og nåde (syndstilgivelse), men de taler også om *natur* og nåde. Nåden opphever ikke naturen, men understøtter og fullender den.²² Her er nåden oppfattet som en kraft som hjelper mennesket til å erkjenne det gode og utføre det. Ved nådens hjelp kan mennesket endog yte det fortjenstfulle (meritoriske), altså mer enn det som kreves. Den berømte middelalderteologen Thomas Aquinas taler om natur og overnatur. Den overnaturlige nåde løfter mennesket opp fra naturens plan til overnatures plan.²³ Mot natur-over-naturskjemaet innvender lutherske teologer at enheten mellom den objektive forsoning og den subjektive forløsning oppheves med dette, med den følge at forløsningen oppfattes som en subjektiv forvandlingsprosess.²⁴

Det er ingen tvil om at forskjellen mellom katolsk og reformatorisk kristendomsforståelse har vært unødig polarisert. Men det kan ikke nektes at katolsk antropologi og nådebegrep skiller seg fra reformasjonskirkenes syn. Og det er ganske åpenbart at denne forskjell gjør det lettere for katolsk misjon å begrunne teologisk en vidtgående tilpasning enn for protestantisk teologi. Men protestantisk teologi er som kjent langt fra enhetlig.

Lutherske teologer har pleid å gå inn for læren om den alminnelige åpenbaring, som sammen med elementer fra skapelsesteologien gjør mulig en viss tilpasning.²⁵ Norske teologer som O. Hallesby,

22 J. Alfaro, *Natur und Gnade*, Lex f. Theol. u. Kirche VII s. 330–35. At det også her foregår en nytenkning, sees f. eks. av Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* IV³, Zürich/Köln 1962 s. 209 ff., 237 ff.

23 Lex f. Th. u. Kirche VII s. 830 ff.

24 R. Bring og R. Prenter, *Nord. Teol. Uppslagsbok I* s. 954 f., II s. 1302 ff.

25 Bengt Hägglund, *Teologins historia*⁴, Lund 1971 s. 284 ff. jfr. Ernst Luthardt, *Kompendium der Dogmatik*, Leipzig⁵, 1878 s. 66 ff.

Chr. Ihlen, Hans Ording, Reidar Hauge og Leiv Aalen har fulgt denne lutherske tradisjon.²⁶

Den dialektiske teologi har inntatt en helt annen holdning. På bakgrunn av den teologiske situasjon før og samtidig med den unge Karl Barth blir hans ensidige posisjoner forståelige og langt på vei forsvarlige. Barths hovedsvakhet ligger etter min mening i at han implisitt bygger på den reformerte sats om at det endelige ikke kan romme det uendelige (*finitum non est capax infiniti*). Følgen av en slik dualistisk tenkning blir ikke bare at sakramentene tillegges liten vekt. Det blir også vanskelig å gjøre fullt alvor av Jesu menneskelighet. Og er man så ubønhørlig konsekvent som Barth var, kan følgen bli det gapende svelg mellom Gud og mennesket og en gudsåpenbaring som kommer «senkrecht von oben». Det er bare det at åpenbaringen slett ikke dalte loddrett ned. Den ble formidlet av *mennesker*, frem for alt mennesket Jesus Kristus. Og vi møter Gud selv i Menneskesønnen. Karl Barths viktigste forbundsfelle blant misjonstenkerne var Hendrik Kraemer. Han avviste all tale om tilknytningspunkter og om alminnelig åpenbaring som feil og villfarelse.²⁷ Men Kraemer kan også si at selv om Gud «er over naturen, tiden og historien,» så virker han mektig i naturen, tiden og historien.²⁸ Selv Kraemer, som så energisk avviste K. L. Reichelts tilpasningsteologi, måtte gå med på en viss akkommodasjon.

Nå er den rake motsetning til katolsk tilpasningsteologi nevnt. Og vi vender tilbake til Pius 12's encyklika. I harmoni med tradisjonell katolsk lære om mennesket og den alminnelige åpenbaring har Pius hevdet at også den ikke-kristne har bevart noe naturlig kristelig som ved nådens kraft kan heves opp til høyverdig moral og overnaturlig liv. Så trekker paven de misjonsmetodiske konsekvenser av dette, idet han likevel med en tilsnikelse sier at *det* har vært praksis som fra nå av skal være prinsipp. Forholdet var snarere det omvendte.²⁹ Men fra nå av er i alle fall saken klar: «Der-

26 O. Hallesby, *Den kristelige troslære* 2 I, Oslo 1925 s. 40 ff., Chr. Ihlen, *Dogmatikk*, Oslo 1946 s. 36 ff, Hans Ording, *Dogmatisk metode*, Oslo 1939 s. 168 ff., Reidar Hauge, *Gudsåpenbaring og troslydighet*, Oslo 1952 s. 232 ff., Leiv Aalen, *Ord og sakrament*, Oslo 1966 s. 146 ff.

27 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Lond. 1938 s. 115.

28 S.s.s. 143.

29 NOTM nr. 1 1976 s. 19 ff.

for har den katolske kirke heller aldri foraktet eller avvist hedningenes lære, men tvert imot befridd den fra all villfarelse og urenhet og fullendt og kronet den gjennom den kristelige visdom.»³⁰ Her går paven åpent inn for material eller religiøs/etisk tilpasning. Grensene er de samme som før: «Villfarelse», det vil si alt som er i strid med kirkens tro (definerte dogmer) og «urenhet», det vil si det som av katolsk etikk regnes som umoral, må ikke tåles.

Det oppsiktsvekkende i pavens utsagn er ordene «hedningenes lære», «ethnicorum doctrinas», som i tysk oversettelse kalles «die Philosophie der Heiden.»³¹ Det kan vanskelig bety noe annet enn at elementer fra ikke-kristne religioner skal kunne assimileres i vedkommende folks kristendomsforståelse og liturgi.

Det er gjerne slik at pavelige læreutsagn og konsilvedtak følger etter teologien. Det omvendte kan være tilfelle, men katolsk teologi kan ikke slå fast noe uten støtte i offisielle læredokumenter. Om de akkommodasjonsprinsipper som Pius 12. gjorde seg til talsmann for sa Karl Müller i 1966 at kirken ennå bare stod ved begynnelsen når det gjaldt å virkeliggjøre dem.³² Det er vel korrekt. Men Pius sto langt fra alene med sitt syn. Det er Müller selv et eksempel på. Han begrunner generelt en positiv holdning til material akkommodasjon med henvisning til Skrift og tradisjon, nærmere bestemt til skapelse, inkarnasjon og kirkens universalitet.³³

Müller beklager at kirken vesentlig har vært opptatt av formal tilpasning og slutter seg til spanske teologers tale om «inkorporativ akkommodasjon». Hva denne tilpasning er, forklares slik: «Den er fra Guds side sett en ny måte å synliggjøre Gud på, åpenbarings Gud i skapelsen, en utvidelse av Kristi mystiske legeme inn i folk og kulturer som hittil har stått på avstand.» Fra menneskenes side er den en overgivelse av alt godt, edelt og vakkert fra de ikke-kristne folk til Kristus, «ein Getauft-werden» «av disse folk og

30 Glazik, *Litterae* s. 55.

31 S.s., Jfr. Glazik, *Päpstliche* s. 49; Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* II s. 221(34), 222(40).

32 Karl Müller, *Die grossen Prinzipien der zentralen Missionsleitung*, Concilium 1966 s. 169.

33 Müller, *Die Weltmission* s. 100 ff. Av lign. syn men mer forsiktig er Johs. Thaurén, *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat*, Münster 1927 s. 9 ff.; jfr. J. Perraudin, *Les principes missionnaires du Cardinal Lavignerie*, Rapperswil 1941 s. 63; Gabriel Thohey, *Missionary Accommodation and Burmese Buddhism* (maskinskr.) Roma 1957 s. 45 ff.; Luzbetak s. 7 ff.

kulturer og derved en vesentlig hevning av dem».³⁴ Müller hevder helt riktig at den inkorporative tilpasning grunner seg på læren om natur og nåde, og ser en sammenheng mellom Pius 12.'s «innpodningstanke» og inkorporativ tilpasning.³⁵

Müller er forsiktig med å si hva som skal inkorporeres, men etter som han forsvarer Riccis og de Nobilis praksis, må man vel anta at han kan tenke seg å oppta visse elementer fra konfusianisme og hinduisme. Grensen er stadig den samme: intet fratrekk i de åpenbarte frelsesgoder. Men ikke alt som blir dosert i kirken er åpenbaringsgods, selv om det er blitt lært gjennom lang tid. Som eksempel nevnes kardinaldydene. Den konfusianske lære om dyden er ikke tilbakevist i og med at den ikke stemmer med den lære som man i Vesten faktisk har overtatt fra Aristoteles (Platon).³⁶ Dette er tanker som ble legitimert under det annet Vatikankonsil, men som progressive katolikker hadde uttalt lenge før.³⁷

Få har uttalt seg dristigere om tilpasning enn kardinal Bea gjorde i et intervju i 1964. Bea sa blant annet: «I maintain that particularly in missionary countries it is of the utmost importance to adapt our ways of thought and expression to that of the people when faithfully expressing Catholic doctrine.» De som er vokst opp i et ikke-kristent miljø, vil ikke forstå skolastikkens sprog i det hele tatt. Derfor må teologisk nytenkning og nyformulering til.

Bea understreker at misjonen er nødvendig, men sier at hedningene kan bli frelst hvis de lyder samvittighetens bud. Dette er forresten på linje med hva den tidligere metodismen lærte.³⁸

Kardinalens dristigste ord lyder slik: «The conversion of a new religion to Christ represents a real growth of his Church. This remark is fundamental, because true conversion is in no way an alienation. It is the sublimation and transformation of what one existentially is» . . . «The religions must die to rise again Christian» . . . «The Christianity of the people of India, for instance, cannot be anything but a Hinduism raised up, that is, the true Hinduism, distinct of course from what has not been converted, and still the

34 Müller, *Die Weltmission* s. 101, «*Das ganze Menschliche im Ganzen Göttlichen, und umgekehrt*»; jfr. *Concilium* 1966 s. 164 ff.

35 Lex. f. Th. u. Kirche I s. 243 f.

36 S. s.

37 Thaurén s. 88: «Kirkens frelse avhenger ikke av thomistiske formuleringer.»

38 *Herder Correspondence* March 1966 s. 88.

same, but converted and transformed.»³⁹ Dette er tanker som er vanskelige å akseptere. En religion kan nok forandres, men kan den som helhet sublimeres og «omvendes»? Det er neppe tvilsomt at Beas tale om sublimering forutsetter det katolske natur-nåde-overnatur skjema. Var Bea dristig, er Hans Küng dumdristig. Küng hadde vel rett i at Johannes 23. godkjente akkommodasjon i sin misjonsencyklika *Princeps Pastorum* av 1959 der paven fremholdt Matteo Ricci som et eksempel på å skape kontakt med dannede kretser i de gamle kulturfolk og undervise dem om kristen tro.⁴⁰ Men Hans Küng gikk lenger i et foredrag i India i 1964: «As against the «extraordinary» way of salvation which is the Christian, the world religions can be called – if this is rightly understood – the «ordinary» way of salvation for non-Christian humanity». Verdensreligionene forkynner, tross villfarelse, Guds sannhet, og ethvert menneske er under Guds nåde. Derfor bør tesen *utenfor kirken ingen frelse* erstattes med *utenfor Kristus ingen frelse*. Det siste lyder reformatorisk, men er det ikke. Det er den kosmiske Kristus, *logos spermatikos* det tenkes på.⁴¹

Omtrent den samme inkluderende oppfatning av kristendommen møter vi hos franske teologer som Yves Congar, Jean Daniélou og Charles Couturier. Congar uttrykker seg forsiktig: «Den katolske tradisjon ser kristendommen som en religion som inneslutter de andre religioner.»⁴² Daniélou, som senere ble kardinal, er mindre forsiktig: Katolisismen er den religion «qui n'exclut pas les richesses des autres spiritualités, qui les resaisit, qui les adopte, mais pour les intégrer.» Derfor er Islam en «ufullkommen kristendom» som heller skal utvikles enn ødelegges.⁴³ Couturier har en nærmest kvantitativ oppfatning av forholdet mellom kristendom og andre religioner. «Jøder og muslimer kjenner og tilber den sanne Gud og godtar hans åpenbaring. Hva de mangler, er dens fylde, og så blir de av kristne vanlig kalt vantro».⁴⁴

39 Herder Cor. Sept./Oct. 1966 s. 272 ff.

40 Glazik, *Litterae* s. 84; Hans Küng, *Kirche im Konzil*, Freiburg im Br. 1963 s. 197.

41 *Indian Ecclesiastical Studies* 1965 s. 208, s. 186–219.

42 Yves Congar, *Ausser der Kirche kein Heil*, Essen 1961 s. 41 f. *Logos Spermatikos* henvisning.

43 Jean Daniélou, *Le mystère du salut des Nations*, Paris 1951 s. 165, 44. D. avviser likevel synkretisme og hevder åpenbaringens egenart; den s., *Introduction to the Great Religions*, Notre Dame, Ind. 1964 s. 8, 16 f.

44 Charles Couturier, *The Mission of the Church*, Lond. 1960 s. XIX.

Vi har trukket frem eksempler på ytterst akkommodasjonsvennlige katolske misjonsforskere, og skal i tillegg nevne Karl Rahner som med sin dunkle tale om «anonyme kristne» synes å antyde at det finnes fromme mennesker i andre religioner som i sine liv viser at de følger den Kristus som også skjult er til stede der.⁴⁵

Et kapittel for seg er *indiske* katolske teologer som *Raymond Panikkar* som taler om den skjulte Kristus i hinduismen og som søker å vise dette under gjennomgåelse av hindutekster.⁴⁶

Panikkar har atskillige åndsfrender blant protestantiske kristne i India.⁴⁷

Til sammenligning kan nevnes at ti jesuitter i India, hvorav en inder, har lagt frem et tilpasningsvennlig program, bygget på inngående undersøkelser av hindutekster, som er mer nøkternt enn Panikkars. Programmet kan sammenfattes slik: «Christianity is not to bring about the death of Hinduism but its salvation, by making Christian all the positive and genuine values that are found in Hinduism. We may call this christianization of Hinduism a «baptism» into Christ, by which we mean a sacrificial purification, and a supernatural elevation to the divine newness which grace alone can give.»⁴⁸

Den mest interessante av de ti jesuittene er *Josef Neuner*, en av mennene bak Vaticanum II's misjonsdekret. Hans syn kan gjengis som følger: «Gud er virksom i andre religioner, men mennesket blir aldri frelst gjennom noe religiøst system. Bare Gud kan frelse mennesket gjennom innflytelsen av sin nåde.»⁴⁹ Hinduismen frelser ikke hinduene, men hinduene kan bli frelst uten å ha hørt evangeliet. Ønsket om delaktighet i kirken (votum ecclesiae) er tilstrekkelig. Dette ønsket kan bestå i villighet til å gjøre sin vilje konform med Guds. De andre religioner bør ikke sees som rivaliserende systemer. Dypere analyse viser at de ikke er ikke-kristne, men

45 Nils Bloch-Hoell, *Romersk-katolsk misjon i vår tid*, NOTM 1967 s. 131 f.

46 R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Lond. 1968 (1964), særlig s. 132 ff.

47 P. D. Devanandan, *Preparation for dialogue*, Bangalore 1964; Herbert Jai Singh, *Inter-Religious Dialogue*, Bangalore 1967; S. Jesudason, *Unique Christ and Indigenous Christianity*, Bangalore 1966; M. M. Thomas, *The Christian Response to the Asian Revolution*, Lucknow 1966.

48 R. Antoine m. fl., *Religious Hinduism, A Presentation and Appraisal*?, Allahabad 1964 s. 312 f.

49 *Indian Ecclesiastical studies* 1965 s. 167 ff.

prekristne.⁵⁰ Akkommodasjon skal være noe langt mer enn en midlertidig pedagogisk tilpasning. Tilpasning må være et kontinuerlig prinsipp fordi de forskjeller man finner i historiske epoker og ulike kulturområder delvis må anerkjennes som berettigede.

Dogmatisk tilpasning har to utfyllende utgangspunkter. For det første har vi den dynamikk til historisk selvtutfoldelse som selve åpenbaringen innebærer og som bare blir aktivisert ved møtet med tilhøreren. Dette er gitt i og med at enhver sannhet er en historisk sannhet. For selv om en absolutt sannhet (åpenbaringsinnholdet) lar seg abstrahere fra historien som en tidløs sannhet, så vil den faktiske erkjennelse av sannhet være betinget av tid og sted, og av utenomlogiske forutsetninger. Dette er ifølge Neuner ikke det samme som historisme og relativisme. Garantisperrere for det er urkilden (Skriften) og det kirkelige læreembete. Også åpenbarings-sannheten er historisk, ettersom den er menneskelig inkarnasjon av guddommelig sannhet.

Det annet utgangspunkt for grunnlaget til den dogmatiske tilpasning er den situasjon som budskapet trer inn i.

På dette grunnlag stiller Neuner opp tre normer. A. *I tilpasningen viser åpenbaringsenhet seg*, idet det alltid er den samme guddommelige frelsessannhet som blir uttrykt i enhver læreformel. Det er uhistorisk rasjonalisme å ville fremstille i nåtiden den opprinnelige kristendom ved å springe over de formuleringer som i historiens løp er blitt til. Og kontinuitetens enhet går til spille hvis vi søker å holde fast ved det som har vært i ren repriminasjonsteologi. Tilpasning i nye kulturområder må alltid ha in mente den historiske kontinuitet. B. *Denne kontinuitet i forkynnelse og teologi er egentlig utfoldelse av dens opphav* og må derfor stå i levende forbindelse med kildene, frem for alt Skriften, som er grunnlaget. Tilpasningsteologien må ikke bli stående ved en begrepsanalyse av den formulerte lære, man må nytolke og nyformulere. C. Denne tilbakegripen til kilden er mulig gjennom *den nye situasjon*. Den nye situasjon gir intet tillegg til innholdet i det teologiske utsagn, men er en spore til utfoldelse av det opprinnelige. Da åpenbaringsinnhold er Guds frelsesgjerning med menneskene, omfatter innholdet også mennesket. Men hva mennesket er, blir først synlig i historien. For å klarlegge dette har man brukt formuleringer av Platon og Aristoteles. Men det kan godt tenkes at andre filosofier

50 S.s.s. 167, 172 f.

kan ha ideer om mennesket som gir bedre muligheter til å utfolde hva mennesket er, uten å legge noe til eller forandre på det dogmatiske åpenbaringsinnhold. Således, hevder Neuner, gir karmalæren uttrykk for en kontinuitet i den menneskelige handling som ingen vesterlandsk filosofi har maktet. Den kunne, rensset fra villfarelser, bidra til å formulere kontinuiteten i den guddommelige frelsesplan i synd, frelse og eskjatologisk fullendelse. Yoga-systemets erkjennelse av den menneskelige virksomhets psykosomatiske struktur kan også bli av verdi. – Det er teologiens oppgave å formidle det fornyede møte med nye situasjoner i bevissthet om at dogmehistorien ikke er avsluttet og i erkjennelse av at den hittil vesentlig er blitt til i Vesten.⁵¹

Neuner uttaler seg ikke på noe punkt i strid med katolsk kirkelære. Han synes ikke å regne med to åpenbaringskilder, Skrift og tradisjon. Han er talsmann for et dynamisk åpenbaringsbegrep og ser åpenbaringen først og fremst som Guds handling. Han betrakter ikke *dogmeformuleringen* som endegyldig, og er reservert overfor thomistisk terminologi.⁵²

Neuner er en av de teologer som vitner om en ny epoke i den katolske kirkes akkommodasjonstenkning og kommende praksis. Den katolske kirke varsler at den vil gå inn for tilpasning av kirkens forkynnelse og teologi til de stedlige religiøse forestillinger, slik det har vært vanlig å tro at Roma alt har praktisert gjennom århundrer. Man kan hos noen teologer finne utsagn som åpner døren på vid gap for synkretisme. Men disse utsagn må ikke regnes som representative. Kirken har tross alt i sin fasttømrede læreutforming et vern mot synkretisme, selv om den i sin antropologi og natur-nåde-lære er åpen overfor ikke-kristne religioner. Og selv om ikke-katolikker vil legge mindre vekt på læreembetets regulerende innflytelse, skal det ikke glemmes at kirken også har ansvarlige missiologer som i langt høyere grad enn Neuner, Zaehner og Küng er på vakt mot synkretisme. To av disse er Thomas Ohm og Josef Glazik. I sin store misjonshåndbok har Ohm et kapittel om «Den hellige skrift som grunnlag og utgangspunkt for misjons-teorien.» Og i sin utredning om akkommodasjon, som Ohm går inn

51 J. Neuner, *Akkommodation, Dogmatische, Lex. f. Th. u. Kirche* I s. 240–43.

52 Neuner minner noe om J. H. Newman i hans *Essay on the Development of Christian Doctrine*, 1845. Jfr. R. C. Zaehner, *The Catholic Church and World Religions*, Lond. 1964 s. 128 ff.

for, har han også et avsnitt som trekker opp grensene for misjonens tilpasning. Der sier han blant annet: «Hedningene trenger den innsikt at vår religion ikke er en religion som de andre, men en ny, enestående, overnaturlig, åpenbart gudvist vei til Gud, en religion *sui generis* (av et eget slag).»⁵³

Hovedhensikten med denne artikkel er å gi leserne mulighet til selv å svare på det spørsmål som overskriften reiser. Til slutt vil jeg derfor legge frem de viktigste uttalelser om misjonsakkomodasjon som vi finner i Det annet Vatikankonsils dokumenter.

Allerede det grunnleggende dokumentet om kirken har flere viktige utsagn som teologisk begrunner tilpasning i misjonsarbeidet, særlig i kapittel II. Her utvikles tanken om kirken som et Guds folk som består av ulike grupper med hvert sitt legitime særpreg. Kirken bør ikke frata noen nasjon dens goder. «Tvertom fremelsker den de kulturelle og materielle ressurser og sedvaner hvorved hvert enkelt folk uttrykker sin egenart, i den utstrekning de er det verd. Den opptar dem i seg, og derved renses, styrkes og opphøyes de.» De «som holder seg til Kirkens skjød i det ytre, men ikke i sitt «hjerte», blir imidlertid ikke frelst».

Den andre hovedtanken som skal nevnes er den at det finnes frelsesmuligheter også for dem som ikke har hørt evangeliet.⁵⁴ Vi møter den samme holdning i erklæringen om de ikke-kristne religioner: «Den katolske kirke forkaster intet av det som er sant og hellig i disse religioner.» . . . «som allikevel ikke sjelden reflekterer en stråle av den Sannhet som opplyser alle mennesker.» Denne oppmyking av åpenbaringsbegrepet kommer frem også i en uttalelse om islam i samme dokument: «Det er også med aktelse Kirken betrakter muhammedanerne, som tilber den ene, levende, i seg selv hvilende, barmhjertige og allmechtige Gud, himmelens og jordens skaper, som har talt til menneskene.»⁵⁵

Misjonsdekretet har utviklet prinsippene om det inkluderende åpenbaringsbegrep og om misjonens tilpasning til fremmede kul-

53 Thomas Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker, Theorie der Mission*, Freiburg im Br. 1962 s. 713 f., 731. Jfr. Nils Bloch-Hoell, *Romersk-katolsk misjon i vår tid*, NOTM 1967 s. 129 ff.

54 *Det annet Vatikankonsils dogmatiske konstitusjon De Ecclesia*. Kirken (Lumen gentium), Oslo 1965, art. 13 s. 33 og art. 15, 16 s. 36 f.

55 *Det annet Vatikankonsils erklæring De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas*. Om kirkens forhold til de ikke-kristne religioner etc., Oslo 1966 art. 2 og 3 s. 12 f. Jfr. De Ecclesia kap. 2, 16.

turer og religioner noe mer utførlig. «De ikke-kristne religiøse be-
strebelser må renses og opplyses hvis de skal føre til Gud eller tjene
som forberedelse for evangeliet.» Dette kan man si fordi: «Det er
klart at den Hellige Ånd somme tider har vært virksom forut for
misjonsaktiviteten.» Og selvsagt møter vi forestillingen om den
kosmiske Kristus, logos spermatikos: «Det som alltid har eksistert
av nåde og sannhet hos hedningene på grunn av en slags skjult
tilstedeværelse av Gud, befries ved Ordet og sakramentene fra det
onde og gis tilbake til dets opphav, Kristus.»⁵⁶

Er dette synkretisme, eller er det ekte gressrot-teologi?

56 Det andet Vaticankonsils dekret De activitate missionali Ecclesiae, kirkens
missionsvirksomhed, «Ad gentes», Københ. 1966 s. 26 ff.