

# Økumenikk, åndskamp og apokalyptikk.

AV JAN OVE ULSTEIN

Av og til får ein eit nesten akutt behov for å tenkje i høgt. Kva er eigentleg åndskamp, kva er god kampmoral, kvar og korleis er motstandaren å lokalisere? Det som har aktualisert desse spørsmåla for meg, er situasjonen i den internasjonale og norske KV-debatt etter møtet i Bangkok årsskiftet 72–73. Det suverent mest provoserande bidraget i denne debatten er Peter Beyerhaus si Bangkok-bok, omsett til norsk med tittelen «Eksperimentet i Bangkok».<sup>1</sup> Det er eit svært mangedimensjonalt verk, og utfordrar til å ta stilling på mange plan.

Når eg vel å bruke denne boka som samtalepartner i hovudsak, så er det både fordi den aktualiserer mange problem i sak og tilnermingsmåte, men også fordi det er ei sentral bok – ikkje minst i Norge. Saman med Berlin-erklæringa er ho ei loggbok for ei militant anti-KV-kampanje. Å kalle det militant er inga tendensios utsegn frå mi side. Beyerhaus plasserer både seg sjøl og Berlin-erklæringa som eit sverdregiment innan dei konservative evangeliske. I Lausanne-erklæringa frå siste sommar (1974) gav denne grupperinga eit positivt teologisk uttrykk for kva dei står for. Rett nok vart ikkje Berlin-erklæringa offisielt adoptert på Lausanne-møtet, nesten tvertimot, men Beyerhaus tolkar i tilslutning til ein av talarane der Lausanne-erklæringa som murskeia, og Berlin-erklæringa som sverdet – begge deler er nødvendig når ein skal mure på tempelet med sverd ved lend.<sup>2</sup> Men forholdet mellom murskeia og sverdet er ikkje heilt idyllisk. Lausanne-erklæringa blir skulda for ikkje å vere klar nok i sitt nei, derfor blir ho lett eit bytte for KV's omfamningspolitikk.<sup>3</sup>

1 Undertittel: Verdensmisjonens grunnleggelse eller sammenbrudd? Oslo 1974. Originaltittel: Bangkok '73. Anfang oder Ende der Weltmission?

2 Misjonen i kamp, foredrag av Beyerhaus, publisert i «Jeg står i gjeld», Oslo 1975, s. 133. I denne boka er også Berlin- og Lausanneerklæringane med i norsk omsetjing.

3 t. d. *ibid.* s. 134. Elles svært vanleg i norsk KV-debatt. Ei oversikt over norsk KV-debatt i første ti-år har ein hos L. Østnor: Den økumeniske bevegelse og Den norske kirke, i *Misjonskall og forskerglede* (Festskrift til O. G. Myklebust), Oslo 1975.

Dette stemmer med innrettinga frå Berlin. For der er eit sterkt drag av åndskamp, og medvit om at åndskampen spissar seg til i økumenikken og krev nedkjemping av KV. Ja, dette åndskamp-perspektivet blir skjerpa til ein kvalifisert apokalyptisk visjon med klare projiseringar på verdskyrkjeleg og verdspolitisk arena. Det trer fram som meir enn eit tilfelle at Berlin-møtet vart halde på Kristi himmelfartsdag. Her rir ein ut på hestar henta frå Apokalypsen.

Vi skal prøve å finne ein tilnæringsmåte. I eit åndskampperspektiv må ein rekne med transcendentale krefter som ein kan registrere for å kunne delta på rett side. Men kan ein påvise dei, så ligg dei også innan empiriens område, og nær påvisbare årsaks-samanhengar – elles blir det fantasteri. Når ein så på ein presis og moralsk måte skal ta del i denne kampsfære med konkrete påstandar, så må ein vere klar over eit nabolag til visse feilkjelder av psykologisk, politisk og kyrkjeleg-teologisk art. Derfor må vi kort og generelt seie noko om feilkjeldene i den psykologiske (Ia) og den politiske dimensjon (Ib). Så går vi inn i den økumeniske problematikk med Bangkok-diskusjonen som referanserame (Ic). Ettersom det i den diskusjonen dukkar opp eit hardnakka *apokalyptisk* perspektiv, så spør vi i neste kapittel etter metodiske og teologiske haldepunkt for å møte slike påstandar rett (IIa–b). Dette har også ei sjelesørgerisk interesse. Til slutt fører vi til torgs nokre elementære refleksjonar omkring økumenikkens dilemma med tanke på den norske KV-debatten. I, med og under heile artikkelen ligg ein meditasjon over økumenikkens kår og vilkår. Er det mogleg i det minste å få eit ryddig forhold til det utan å fornekte åndskampen korkje i si transcendentale eller empiriske side? (Ordet «transcendens» nyttar eg om alt som høyrer det hinsidige til, og slik det er verksamt i vår røynd. Ordet «empiri» brukar eg tilsvarende som stikkord for det som høyrer erfaringsverda til, og som lar seg forklare av innanverdslege årsaker).

## *I. Transcendens og empiri.*

### a) Åndskamp og psykologi.

Åndskamp i bibelsk forstand er den konstante spenninga mellom den gamle og den nye æon. Den kan førast på mange plan, difor gjeld det å ta Guds fulle herbunad på i kampen mot Den vonde (jfr. Ef. 6). Dette blir kanskje *opplevd* mest handgripeleg og realistisk i vekkjingstider, og i ekstra tilspissa kampsituasjonar.

Alt dette har god kontakt med bibelsk realisme. Her kan også vere visse «kairos-punkt» – ein Guds skapande time møtt av ekstra motstand. Heller ikkje kan ein viske bort dette perspektivet utan å gjere Guds rike ein-dimensjonalt. Men når dette perspektivet blir lagt på ein situasjon, så er vi straks inne på eit tvetydig område.

Det blir eit spørsmål etter å tilkjenne fenomena og hendingane den dimensjon dei fortener. Det går an å rekne med ei «normal-spenning» der det som skjer i kyrkjelivet har alle moglege nyansar frå truskap til sviikt, alt saman ein del av den normale åndskamp. Det går også an å rekne med denne spenninga intensivert. I eit apokalyptisk åndskamperspektiv betyr vala mykje meir. Der plasserer ein seg anten på høgre eller venstre side. Også den som har slike vyer vil plassere andre. Konkret kan det skje i dette tilfelle at nærverande forfattar risikerer ved denne kritiske artikkelen å bli opppilst på ei KV-side. Om eg har vorte forført, blir eg automatisk ein forfører.<sup>4</sup>

Åndskamp-perspektivet er veldig drastisk når ein konkretiserer. Vi brukar det knapt til kvardags i kyrkjelivet. Det har sine klare faremoment og kan lett bli brukt usakleg, t. d. i stridsspørsmål mellom kyrkjelege retningar med den effekt at avstanden aukar og forståinga minkar og projeksjonane har høgsesong. Denne samanblanding av mi og Vårherre si sak er også eit frykta fenomen i kollega-forhold.<sup>5</sup> Er motsetninga eit produkt av at motstandaren/kollegaen er ein Guds fiende, så lettar trykket på mi sjølkjensle. Det skal ikkje stor psykologisk fantasi for å skjønne at personlege motsetningar og kommunikasjonssviikt kan få eit overbygg av åndskamp så ein får alibi til å handle kompromisslaust med Vårherre i ryggen. Men dermed kan sjølve dette perspektivet bli brukt partisk og syndig, faktisk: på feil side i åndskampen, for Guds rike taper på det! Det er m.a.o. eit moralsk krevande perspektiv. Gamle Adam må ikkje få spele førstefiolin med bibelsk noteskrift, jfr. Mt. 4. Kva er berre psykologi og etikk, og kva er psykologi og kvalifisert åndskamp? Med denne spørsmålsstilling unngår ein også den horisontale forflating det ville vere å redusere alt til psykologi.

Likevel må ein sterkt minne om dette nærvær. Det er ei kjend sak at vekkjingstider ofte verkar tiltrekkande på den mentale ubalanse. Så er det også tale om fundamentale ting – frelse eller fortaping, verdsundergang – ny jord. Dette alvoret er bibelsk legitimt. Men i dette området rører ein samtidig ved fundamentale psykiske mekanismer der angst-dimensjonen er klangbotn. Dette

4 jfr. Berlin-erklæringa IV, 10 c og 11 a-g.

5 jfr. E. Berggrav: Kollega-forholdets psykologi, Kirke og Kultur 1936, s. 193 ff. H. Brattgård: Inter Collegas, Inter Collegas 1971.

nærvær blir i all uevangelisk skrekk-forkynning oversett. Her er det store krav å stille til reinsleg forkynning og polemikk. Det er eit sjelesørgjerisk krav, for angst og syndenaud er ikkje slett det same.

Strid mellom kristne og kristne kyrkjesamfunn kan vere vanskelegare å takle enn «vanlege» motsetningar p.g.a. dette doble perspektivet. Det gjeld i det lokale kristne fellesskap. Men også i økumenikken er her tydeleg noko i gjære. Same kva ein elles meiner, så er det mogleg å innsjå at området er viktig. Då treng vi ikkje undrast over at her er uver. Det som er ei viktig kristen gåve og oppgåve, er det også viktig for den vonde å spolere.

#### b) Åndskamp og politikk.

I visse situasjonar fell åndskamp og politisk kamp temmeleg saman, t. d. i kyrkjekampen under krigen.<sup>6</sup> Men oftare brukar ein på luthersk mark to-regimentslæra til å balansere forholdet, og halde ein viss avstand. Dette hadde misjonsstudentane i Stavanger bruk for i 1971 for å legitimere valsamarbeidet i Sosialistisk Valgforbund. I ei bok, der dei gjer greie for seg, peikar dei på tendensen hos kristenfolket til å plukke ut kristeleg relevante «merkesaker» medan arbeidsliv og økonomi t. d. ikkje fekk same kristeleg kritikk.<sup>7</sup> Særleg var dette retta mot Kristeleg Folkeparti. Misjonsstudentane har nok prinsipielt rett i sin kritikk,<sup>8</sup> på dette område finst to nivå (s. 34). Innsikta i vår retning: Åndskamp kan både vere mellom den gamle og den nye æon med frelse til målsetjing, og mellom godt og vondt på det etiske plan med leveverdige vilkår som målsetjing.

Men i møtet mellom totalitære ideologiar kan tampen ta til å brenne på nytt der ein på reint teologiske premissar må avgrense seg. Då blir det også reell åndsbrytning. Både nazismen, fascismen og kommunismen ser helst ei kyrkje som tannlaust diltar med eller lar seg privatisere. Vi skal ta med eit referat frå ei lita bok der kommunismen blir sett i lys av åndskampen og i klar apokalyptisk rolle. Visjonen har slektskap med m. a. Beyerhaus' og Berlin-erklæringa. Vi er samd med Beyerhaus i at ein visjon kan smitte og

6 jfr. kyrkjekampen under krigen og forholdet til staten. T. Austad: «Kirkens grunn», Oslo 1974, jfr. også abortdebatten.

7 Mellom Luther og Marx, Oslo 1972, s. 32 ff.

8 jfr. likevel andre tendensar innan partiet, t. d. programskriftet *Idé og Profil*, utg. av KrFU 1974.

forhekse.<sup>9</sup> Derfor vil vi risse opp denne trass i at dokumenteringa gjeld enkelt-trekk. Det er i samansyinga ein visjon blir til.

Boka/heftet er «Like før kristenforfølgelsen» av *Mutter Basilea Schlink*.<sup>10</sup> Først skildrar Mutter Basilea korleis alt forlengst er planlagt i løynd – om kommunistisk infiltrasjonspolitikk, indirekte metode og psykopolitikk. No når verdskommunismen står like ved målet, trer provokasjonane ope fram. Det er ingen grunn for kristne å ha illusjonar, for – som ein har uttrykt det: «Vi har planlagt alt dette for å gjøre slutt på dere kristne» (s. 13). «Kommunismen kjemper mot de troende, fordi kampen mot de troende hører med til kommunismens vesen, og dens grunnleggende idé er ensrettethet og å styrte enhver autoritet. Autoriteten over alle autoriteter er Gud, som igjen innsetter enhver ekte autoritet på jorden. Slik retter hatet seg hovedsakelig mot herrenes Herre, mot Gud selv og hans sønn Jesus Kristus» (s. 13–14).

Det liknar nok MRA's anti-kommunisme, men Mutter Basilea ser same anti-kristelege krefter bak kapitalismen, sjøl om den herskar på ulik vis. For at våre auger skal opnast er det at Satan no viser sitt sanne ansikt (s. 15). *Satanismen* fører ho tilbake til Adam Weishaupt som med sin illuminatio-orden ikkje berre dreiv satanisme, men også hadde politiske mål med omvelting av religion og regjering, og ved det bygge opp verdsherredøme med satanisme som forpliktande statsreligion. Weishaupt var «en sten i Satans hånd som satte et grusomt, dødbringende skred i bevegelse» (s. 16). Dette skred først vidare – med tilknytning til denne ordenen – av m. a. Robespierre, jakobinarane, Tysklands kommunistiske parti, Marcuse. Både anarkismen, kommunismen, nazismen og fascismen har rot herifrå i fylgje Mutter Basilea. Andre har plassert også kvinnerørsla som avleggar av same plante (Stephen M. Reynolds, red. av ICCC's tidsskrift *The Reformation Review*, art. i nr. 1/1975).

Dagens satanisme viser seg også å ha storpolitiske pretensjonar. Ein av øvsteprestane, LaVey, stør seg til Weishaupts teser, og han har det sovjetiske flagget hengande i romet der Satan blir til-beden. Dei har identiske mål (s. 19).

KV blir plassert i same bås som modell for verdsregjeringa. Møtet i Bangkok er avslørande, særleg for forholdet til Kina og uttrykket «frelst av Mao». Kyrkja tek til å bli ei hore som foreinar seg med Anti-Krist.

Denne visjonen er vanskeleg å kontrollere. Dokumentasjonen provar lite, men illustrerer godt. Men det viser også kor uhandterleg ei slik anti-kommunisme og anti-økumenisme kan vere. Har ein først denne visjonen, og masse informasjon i tillegg, så blir bitane lett plassert i biletet. Krafta bør ein ikkje undervurdere.

9 Jeg står i gjeld, s. 123.

10 Oslo 1973, i kommisjon hos A/S Luther.

c) Åndskamp og økumenikk. Søkelys mot Bangkok.

I moderne teologi – med sjølsagd kanalisering i økumenisk teologi – har ein opplevd sterke tendensar til noko som må kallast forfalsking av bibelsk kristendom. Sekulær-teologien er merkelappen på denne etter-bultmannske retning. Den er svært samansett, og lettast kjenneleg i reindyrka form. Den har dukka opp saman med ein velgrunna reaksjon mot ei individualistisk kristendomsoppfatning som lar dei sosiale og politiske problem vere uvedkomande problem. Vi skal ikkje kome nærare inn på signalementet her,<sup>11</sup> men særleg forståing for to-regimentsproblematikken sporar ein ikkje – heller er det ei forveksling av Guds rikes nærvær med forandring i samfunnet, utan eigentleg å hente kriterier frå teologien, men annanstad frå, t. d. marxismen. Då kan teiknet på at Guds rike har kome nær vere ein progressiv streik i nabolaget, eller teikn på at historieprosessen går som han skal.<sup>12</sup> I kontakt med dette straumdraget har ein i økumenisk samanheng drøfta sekulær-økumenikken.<sup>13</sup> Desse tendensane har sin stad i politikk og samfunnsvitskap i ei teologisk sett ein-dimensjonal orientering med identifisering av transcendens og empiri, eller fjerning av den første.

Det går an å tenkje seg ein variant av denne teologien som får med det personale utan å gå tilbake til det individsentrerte i eksistensteologisk forstand. Den har sin stad i gruppepsykologien. Etter at det ei tid har vore nærast ei fortrenging av det personlege innan den politisk orienterte teologi, har det kome til ein reaksjon, også hos sekulær-teologane (t. d. Harvey Cox). Ein har oppdaga at ein ikkje kan døy kjenslemessig medan ein ventar på framtida med dei menneskelege strukturane. Den charismatiske rørsla med sitt sterke personfellesskap dreg i same retning, Jesus-rørsla like eins. Då dukkar det opp for den akademiske teologi ein ny samtalepartnar: gruppepsykologien. Skal vi føre opp på det teologiske kart ei ny grøft parallell til sekulær-teologien, må vi peike på faren for å forveksle frelse og forsoning med psykologisk samkjensle. Faren for *økumenikken* blir då at fellesskap og einskap ikkje blir fremja

11 Strukturelt har eg handsame det i samband med Barths analogia relationis i art. Mellom Luther og Barth, i *Ung Teologi (UT)* 1/1974.

12 Klare tendensar til det siste i *New China Study*, eit studieprosjekt i samarbeid mellom Lutherske Verdensforbund og Vatikanet, jfr. eit foredrag til tema av J. M. Berentsen NOTM. 1975 s. 205.

13 jfr. t. d. M. Rogness: *Secular Ecumenism; One Church – One World*, i *The Gospel and Unity* (ed. V. Vajta), Minneapolis 1971, s. 169 ff.

gjennom felles erkjenning av bibelsk sanning, men gjennom innsikt i og bruk av gruppedynamiske prosessar slik at fellesskapsopplevinga erstattar Andens einskap i Kristus. Det skjer når slik oppleving byggjer falske bruer mellom uforeinlege posisjonar og sanningsspørsmålet vik for «horisontalt» fellesskap der ein gjennomlever konfliktene berre som personlege problem på det psykologiske plan. Kriteriet på sant og falskt blir då gruppepsykologisk, og teologien dermed ei tenestejente for psykologien.

Dette nærmar seg ei systematisk frihandsteikning. Det kan vere nyttig fordi det peikar på konsekvensar som er moglege dersom ein reindyrkar tendensane. Også for dei som kombinerer atskilleg meir kristeleg kan tyngdepunktet kome på feil side. Men det er ikkje *nødvendig* å gli over i denne posisjonen for den som vil reflektere gruppedynamikken og den psykologiske dimensjon i sitt teologiske arbeid. Det representerer ein dimensjon ein må rekne med i alle fall. Alternativet er ikkje ein teoretisk-intellektualistisk grøft der ein fornektar den empiriske dimensjon. Sjøl om psykologien ikkje må bli teologi, må den heilt klart tilkjennast kompetanse når det gjeld å indikere haldningar og handlingars verknad på fellesskapet.

Ein annan grunn til å reindyrke ein karakteristikk for fareområdet er av aktuell karakter. Denne rørsle frå strukturproblem til fellesskapsoppleving har ein parallell innan økumenisk misjons-teologi. I Uppsala 1968 kom den sosial-etiske problematikk til syne i *misjonsdokumentet*, særleg utkastet frå staben i KV.<sup>14</sup> Møtet i Bangkok var ei misjonskonferanse på ein annan måte. Det har tydeleg skjedd noko med delegatane som ikkje er identisk med dokumenta derifrå. Dette er Jonas Jonson inne på i sine dagboksfragment, «Frälsningens fest»: «Efter år av diskussion om strukturfrågor och organisation, blev samtalen här en manifestation av en ömsesidighet, som er mycket djupare än några strukturer ännu uttrycker, en ordlös samhörighet i evangeliet, som ger allas ord den samma dignitet.»<sup>15</sup> Frå alle kantar av verda kom delegatane og fann kvarandre i ein frelsesfeirande fest med musikk, film, bilete, rollespel med avledning av haldningar, song og dans. «På något sätt blev hela konferensen en kollektiv omvändelse. Alla fann nya dimensioner i tron. Alla er friare, öppnare, tryggare än när vi kom.

14 jfr. reaksjon og dokument frå nordisk studiegruppe, og endeleg misjonsdokument – oversett og publisert i *Utfordringen fra Uppsala* (utg. E. Ådnøy), Oslo 1969.

15 Frälsning i dag. Budskap från Bangkok 73, (red. Carl F. Hallencreutz), Stockholm 1973 s. 24. Denne boka har dokument og kommentarar. Størst utval av dokument på nordisk har ein i andre del av *Eksperimentet*. Andre nordiske rapportar finn ein i *Nordisk Ekumenisk Årsbok (NEÅ)* 1973.

Hela atmosfären har varit annorlunda än på tidigare ekumeniska möten. Informell, from . . . Det är början på något nytt i den ekumeniska rörelsens historia, det är början til en ny samhörighet, en jämlik gemenskap i den Heliga Ande . . .» (s. 26–27).

Jonas Jonson tolkar Bangkok-konferansen som «en helig improvisation», som ei charismatisk oppleving av frelse og heilskap.

Han kan stå som representant for eit slikt vitnemål om konferansen. Peter Beyerhaus var også deltakar, men vitnar heilt annleis. T. d. kommenterer begge ei episode som skjedde med Beyerhaus i hovedrolla. Han prøvde å få innført i diskusjonen ein fundamentaldebatt om grunnlagskrise i misjonen.<sup>16</sup> Det kom til ein reaksjon frå ein sør-afrikanar mot vesterlandsk «vi-veit-best-mentalitet», og ordstyraren Phillip Potter braut av diskusjonen utan å gå inn på problematikken. Jonson karakteriserer det heile som krise i kulturkommunikasjon (s. 19). I lys av Beyerhaus si framstilling er dette ei bagatellisering. Han framstiller det som ei manipulering ved hjelp av rasemessig og kulturell kontrast m. a. ved å stemple Frankfurt-erklæringa<sup>17</sup> som resultat av ein vest-tysk teologstrid. (Eksperimentet s. 88ff). Dei spørsmål som Frankfurt-erklæringa tek opp kan nok ikkje reduserast ved å binde dei til ei lokal feide, så her ligg meir under, både personleg og teologisk avstand. Å bruke kolonialismen som teologisk argument er også litt smaklaust.<sup>18</sup> Slik Potter uttrykkjer seg i si imøtegåing av Beyerhaus,<sup>19</sup> luftar han ein irritasjon – også av eldre dato<sup>20</sup> – over Beyerhaus sin måte å fremje saker og referere andre sine standpunkt på. Det gjeld også Frankfurt-erklæringa, som fordømer utan å ha diskutert ope.<sup>21</sup> Mot dette hevdar Beyerhaus at dei slett ikkje får kome til å diskutere, noko Potter meiner det ikkje er dekning for.

16 Frälsning i dag, s. 19, og Eksperimentet s. 88 ff, s. 140–42.

17 frå 1970. Den er offentleggjort på norsk saman med Krise i misjonen av Beyerhaus (Die Grundlagenkrise der Mission), Oslo 1970.

18 jfr. T. Jørgensen: Bangkok 73: Frelse i dag, UT 2/1973. Om denne tendensen, sjå s. 17 ff.

19 Gjengitt i Eksperimentet, s. 140–42.

20 jfr. intervju med Potter i Das Wort in der Welt 5/1970.

21 jfr. Gengnagel til dette punkt om Frankfurt-erklæringa sin funksjon og virkning med manglande kommunikasjon, Eksperimentet s. 143 f.. Jfr. også til same spørsmål O. G. Myklebust: Frankfurt-erklæringen om misjonens grunnlagskrise, TTK 4/1970. Jfr. også C. F. Hallencreutz: Ställingstagande till Frankfurt-deklarationen, i Svensk Missionstidsskrift 4/1970.



Kven har rett? Det spørs kva plan ein stiller spørsmålet på. Her er teologisk kontrovers og personleg kræsje, møteleing og psykologi, ein spent bakgrunn og forhistorie, ei rolleliste der samtlege er fødd etter syndefallet, alt i ei herleg røre av kyrkjepolitikk og ånds-brytning.

d) Beyerhaus og skuldingane mot Bangkok-møtet.

For Beyerhaus er ikkje Bangkok-møtet «en helig improvisasjon». Han ser det heller i lys av ei anna åndsmakt i eit apokalyptisk perspektiv saman med den økumeniske rørsle.<sup>22</sup> Hans bok er eit kamp-skrift av ein professor innan eige fagområde. Han forklarar og skildrar ein tilstand innan misjon og økumenikk og krev mobilisering i ein organisert åndskamp NB! for ei bestemt tolking av ei misjonskonferanse, stikk i strid med dei fleste delegatar si tolking, endå han vedgår at materialet lar seg kombinere langt meir positivt.<sup>23</sup> Han teiknar sine motstandarar i ei negativ apokalyptisk rolle. Med støtte i si oppleving prøver han å dokumentere dette fag-teologisk og ved psykologisk forklaring.

Er dette overtydande eller overdimensjonert krisestemming? Er Beyerhaus ein domsprofet eller ein teolog det er vanskeleg å kommunisere med? Er det ei så personleg tolking at ein må lese dokumenta gjennom hans briller for å ha same bilete som han? Desse spørsmåla gir seg av den særleine blanding av teologisk analyse og personleg oppleving som ein finn i boka. Å ta stilling til henne er ikkje berre ei akademisk oppgåve.

Det første vi må merke oss ved hans analyse er at han medvite vil kutte ut ytterpunkta, både dei klåraste vitnemål om økumenisk ideologi og dei konservative innslaga t. d. i hans eigen underseksjon III B. Dette er litt vanskeleg. For då ser han bort frå ting andre gjerne vil knyte til og identifisere seg med. Dessutan kan resultatet han kjem til knapt bli meir radikalt.

Dette ser vi av hans hovedteser. Den mest radikale er skuldinga om «en gruppe-dynamisk prosess, styrt av initiativtakerne» (s. 9) ved hjelp av innsikt frå sensitivitetstrening og filosofien bak. Det andre går ut på «at frelses- og misjonsforståelsen i Bangkok ikke var bibelsk, men synkretistisk og sosialpolitisk. Også hvor Bibelen

22 Eksperimentet, t. d. s. 96–97, jfr. også den gjennomgåande apokalyptiske orienteringa i Berlin-erklæringa.

23 *ibid.* s. 7 ff., s. 61. Jfr. Berlin-erklæringa I, 2 h.

tilsynelatende kommer til orde, blir de kristne tankeganger svik-  
tet». <sup>24</sup> Av same grunn blir heller ikkje heilskapen endra vesentleg  
ved dei evangeliske tonane frå seksjon III B, difor bør ikkje  
evangeliske vere med på å legitimere slike møte ved sitt nærvær.  
«Kristi kirke får nemlig en pluralistisk holdning når bibelsk sann-  
het, teologisk vranglære og ikke-kristne ideologier forsøkes smeltet  
sammen til et økumenisk helhetssyn.» (s. 10).

Det er formålstenleg å halde to plan frå kvarandre her: den  
teologiske situasjonsanalyse (jfr. siste sitat) og skuldinga om grup-  
pedynamisk manipulering. Hos B. går dei mykje i eitt, difor skal  
det teologiske kort kommenterast i lausare forhold til boka hans.

Det som fell mest i augane ved Bangkok-teologien, er det utvida  
frelsesomgrepet. Spørsmålsstillingane er konkrete: kva betyr frelse  
i dag for den sjuke, den undertrykte, den framandgjorte, den skuld-  
tyngde osb? <sup>25</sup>

Her er ein iver å spore etter å gjere gudsríkets relevans livnær  
dei aktuelle problema – det ein på luthersk ville kalle verknaden  
av frelsa langs den horisontale akse. <sup>26</sup> Også syndenaud blir det  
kalkulert med som frelsesbehov. Det er framsteg i høve til sekulær-  
teologien. Men samtidig trer dette noko pluralistisk fram – talen  
om Guds vreide er fråverande, og syndaren coram Deo står i fare  
for å bli eit sektorfenomen, likestilt med politisk frigjering. Ut-  
trykket «frelst av Mao» høyrer heime i det siste. Konkret treng  
det ikkje bety anna enn at Mao-China har frigjort kinesarane frå  
tidlegare undertrykking. Ordbruken kan ein vere usamd i, men  
han er gjennomført når ein reknar sosial frigjering med til frelse. <sup>27</sup>  
Likevel kan ikkje denne komplementære uttrykksmåten seiast å  
vere fullgod. Saman med ei relativiserande historie- og openber-  
ringsforståing er han ikkje nøytral. <sup>28</sup> Her kan visast til det arbeid  
ei norsk studiegruppe gjorde i samband med Bangkok-møtet. <sup>29</sup>  
Dessutan er fleire enkeltbidrag publisert. To av dei er nemnt hos

24 *ibid.* s. 9. Jfr. kritisk analyse av Jørgensen m. o. t. historieforståing m. m.,  
op. cit. s. 17 f.

25 Døme på tankegangen har vi i Seksjon II, 1 C. Frelsen i fire dimensjoner, i  
Eksperimentet s. 168.

26 jfr. i sak A. Aarflots rapport i NEÅ 1973 s. 45 ff, jfr. NOTM 2/1973.

27 Eksperimentet s. 168–69 gir nærare samanhengande argumentasjon.

28 jfr. note 12 og Jørgensen, op. cit. Også Århus-kretsens pnevmatologi kan stå  
som nordisk døme. Århus-tesene til Salvation to-day (stensil) peikar i den lei,  
og ikkje minst A. M. Aagaards «Helligånden sendt til verden», Århus 1973,  
jfr. bokmelding i Ung teologi 1/1975, og TTK 1/1974.

29 Med i gruppa m. a. Jørgensen, Larsson, Oftestad, Stålsett, Aarflot. Vurde-  
ringa står i TTK 4/1973.

Beyerhaus, Gunnar Stålsetts memorandum «Salvation to-day or Solution to-morrow»<sup>30</sup> og Edvin Larssons bidrag om frelse i bibelsk perspektiv,<sup>31</sup> begge med sterk tilslutning – det siste står som døme på solid bibelteologi.<sup>32</sup> Ettersom eg er heilt på line med denne kritiske orienteringsmåten, så kan eg berre vise til desse. Samtidig vil eg gjere merksam på at eg ikkje er så veldig langt unna Beyerhaus sin positive teologiske posisjon, helst i hans «før-polemiske» fase.<sup>33</sup> Det skal også meldast ein skepsis mot den økumeniske metodologi ein her skimtar konturane av.<sup>34</sup> Vi kan derfor nærme oss hovedtesen.

Ein skal merke seg at Bangkok-møtet vart langt meir positivt enn frykta frå konservativt hald. I fylgje B. skuldest det teologisk tyngde hos delegatane og fellesskapet dei imellom – og gruppedynamisk manipulering sett i scene av staben i Genève. Ved dette forklarar han også si eiga ulike haldning under og etter konferansen, og han skil skarpt mellom desse to «konferansene» (s. 57–58). Både dette, og detaljane sin plass i heilskapen, fekk han klårleik over først etterpå. Særleg gav ein artikkel om hjernevask<sup>35</sup> han nøkkel til å forstå si eiga oppleving og konferanseopplegget i Bangkok. Ser ein dette utanfrå, så er der få fnugg av bevis om medviten konspirasjon. Derimot kan ein konstatere kritikkkverdig teologi. Der er også folk i staben som har innsikt i og sans for gruppedynamiske prosessar, og har brukt den i konferanseopplegget. Dette siste har Beyerhaus overttydd om. Men som han seier i ein annan samanheng: «det spørs hva man velger å sitere» (s. 61). Det er ingen tvil om at han har hatt ein visjon å plassere brokkene i. Og trass dokumentasjon av mange suspekta detaljar overttyder ikkje vi-

30 Stensilert og sirkulert i økumenisk samanheng (i materialet).

31 NOTM 3/1972: Frålsningen i biblisk perspektiv.

32 Eksperimentet, s. 14–15 og 20. Orsak digresjonen, men det står svart på kvitt i Fast Grunn-serien.

33 jfr. hans haldning til økumenikken i Krise i misjonen.

34 Både LVF og Faith and Order har i 1973 sendt ut studiedokument over Ecumenical Methodology. Til same problematikken på norsk: Å. Holter Handling og opplevelse som økumenisk metode, TTK 1/1974. B. T. Oftestad: Kritisk analyse av tendenser og synsmåter innen den økumeniske bevegelse i dag, TTK 3/1973. Same forf.: Den kontekstuelle metode og kirkens katolisitet, i Tro og Norm, Oslo 1974. I. Asheim: Økumenisk metodologi, TTK 2/1975 (Norsk Teologisk Nemnds metododokument). Metodologi: læra om metoden, metodeprinsippa.

35 Eksperimentet, s. 204, jfr. s. 39. Ein må registrere ein viss glidande bruk av omgrepet.

sjonen som realitetsforklaring. Det har fleire grunnar, nokre skal nemnast.

Det første er forholdet mellom sitat/referat og konklusjon. På fleire stader er det kritikkverdig. Det er ikkje nok å seie at «sitat er nå engang slikt som er tatt ut av sin sammenheng», (s. 61), dei må stå i ein samanheng som gir dekning for det ein brukar dei til. Det er ikkje alltid tilfelle. Eit sitat av Gerhard Hoffmann (s. 61–62) blir friksjonsfritt teke til inntekt for alibi-motivet – at «riktige» uttrykk blir brukt som teologisk kamuflasje overfor misjonsvenene heime. Sameleis plasserer han eit sitat frå Walter Hollenweger (s. 55–56) som teikn på vellukka strategi: «Han kunne rekne opp minst et dusin mennesker som var blitt radikalt forandret i løpet av konferansen.»

Og B. dreg fylgjande slutning: «Kanskje har Hollenweger i virkeligheten rett. Kanskje er storparten av deltakerne i det gruppedynamiske eksperimentet blitt forandret både dybdepsykologisk og bevisst. Kanskje har de brakt med seg hjem den frelsesforståelsen som de økumeniske lederne hadde, gjort den til sin egen så de nå er talsmenn for den . . . Men denne felles frelsesforståelse fra Bangkok er ikke resultat av en teologisk avklaringsprosess, men en anvendt gruppedynamisk strategi, som i det psykologiske fagspråket kalles «engineering of consent» (48 a) dvs. teknisk frambrakt overensstemmelse, eller som det også kalles «underbevisst påvirkning»» (s. 57–58).

Dette siste sitatet er neppe god eksegese av det første. Det er dei to «konferansene» som dannar tolkingsmønsteret, og det er nettopp det som skal provast.

Ein annan grunn til at det er vanskeleg å feste lit til hans hovedtese er oppfatninga av gruppedynamikk og sensitivitetstrening. Hos B. verkar det som om det å ha og gjere bruk av innsikt i gruppedynamikk er noko eintydig negativt. Utan å forsvare korkje konferanseopplegget eller det som skjedde bør det peikast på at sjølve gruppedynamikken ikkje er til å unngå, og at det derfor er vanskeleg å gjere innsikt i det suspekt<sup>36</sup> – like lite som innsikt i sosiale prosessar er diskvalifiserande for sosialetikken. B. brukar gjennomgåande ein svært asketisk målestokk. Mykje av det han skildrar med sjølsagt negativt forteikn (sjå t. d. s. 31 og 37), ville gå inn

36 jfr. Gengnagels innvending mot B's tolking, og B's mistenkeleggjering av Gengnagel fordi Baselmisjonen (G's selskap) har sensitivitetstrening på sine misjonsseminar, Eksperimentet s. 49.

i opplegget for ein kvar kristen leir – ved ulike aktivitetar vil ein rive ned framandkjensle mellom deltakarane og skape kontakt og god atmosfære, jfr. intensjonen hos Hollenweger (s. 36) og Hoffmann (s. 42). Også pedagogikken må ta omsyn til gruppedynamiske prosessar for å lette kommunikasjonen – utan at ei slik løysing treng ha karakter av *knepe*. Om ein slik eksperimenterer med nye metodar i pakt med charismatisk prega happening-ideal, så kan ein rette kritikk mot det på metodologisk grunnlag. Sjølv om intellektualisme er ingen dygd, så er anti-intellektualisme heller inga løysing. Derfor kan ein vere skeptisk når det gjeld forventningane til å oppnå teologisk semje ved hjelp av slike metoder, men ein kan ikkje nekte eksistensen av dei ikkje-teologiske faktorane og deira mulegheit til å sperre eller opne for teologisk kommunikasjon. Dette inneber ikkje at ein eo ipso reduserer det heile til eit kommunikasjonsproblem.

Peter Beyerhaus har eit meir intellektuelt-akademisk krav til slike konferansar enn Bangkok-møtet ville innfri. Det har han full rett til å hevde, og vil få støtte for det – metode impliserer gjerne teologi. Men dimensjonane gjer han atskilleg større. Når Thomas Wieser seier at for B. blir «en metodologisk förändring det samma som ett teologiskt misstag»,<sup>37</sup> så kan han nok ha rett i det, men det er for svakt sagt – for B. blir det ei medviten forfalskning med Wieser som ein av forfalskarane (Wieser var ansvarleg for konferansen).

Her er vi ved det kritiske punkt. Skal han ha rett, må det ligge føre ei manipulering. Det høyrer med til omgrepskjenneteikna på manipulering at det er noko fordekt. Når det gjeld opplegget, så stemmer det berre delvis (jfr. Eksperimentet s. 36). Og førebuingssmaterialet let ein ane eit opplegg i samsvar med ein erfaringsprega sosialteologi med sterkt utvida frelsesomgrep.<sup>38</sup> Men dette ligg meir på eit teologisk-metodologisk kritikkplan. Ein psykoteknisk metodikk for sjølvkonferansen i form av hjernevask blir det sjølv sagt tala lite om i møteopplegget. Ved uttrykket «gruppedynamisk eksperiment» treng ein slett ikkje referere til manipulering, men til møteformene. Når Hollenweger held metoden for å vere det viktigaste, så er det neppe ei offentleg tilståing av eit

37 Reaktionen på Bangkok, NEÅ 1973, s. 31.

38 jfr. NEÅ 1973 s. 38–39. 47 om konferansen, og vurderinga frå den norske studiegruppa (note 29), og Stålsetts memorandum.

gigantisk manipuleringsforsøk, i så fall så hadde han nok halde tett. På dette punkt (s. 36 f.) har vi eit nytt døme på samankopling av eit sitat med eigen visjon for å belegge metodisk forføring. Det mest negative her kan vere dekning for, er å ta metodikken som uttrykk for ein suspekt teologi der ei slik gruppedynamisk integrering blir sett på som realisering av frelsesomgrepet 'forsoning' – i eit realisert fellesskap, koinonia, utan teologisk semje. Eg veit ikkje nok om Hollenweger til å vite om han applauderer noko slikt, men tendensen lar seg dokumentere sentralt.<sup>39</sup>

Vi står nok overfor ein charismatisk-psykologisk trend i teologien. Men det er ei så pass vag hovedline at ein ikkje kan vere sikker på å gjere rett overfor enkeltfenomena. Hoffmann nemner gruppedynamisk eksperiment og Andens vind side om side (Eksperimentet s. 29–30). B. tolkar denne «likestilling» som nøkkel til å forstå konferanseplanlegging og -forløp (s. 34 f). Men spørsmålet blir om dette er ei forveksling av Ande og effekt (dynamikk). Her er etter mi vurdering ikkje materiale for å avgjere om dette er tilfelle her, eller om det dreier seg om ansvarleg møteleiing, innsikt i gruppedynamiske prosessar og pietistisk-charismatisk erfarings-teologi. Er det eindimensjonalt, må det forsverjast som reinhekle sekulærteologi på psykologisk mark. Er det to-dimensjonalt, kan det kritiseraast konkret for feilslag utan å underkjenne intensjonen/premissa – om lag som ein kunne kritisere Billy Graham for effekt-makeri samtidig som ein er glad for at folk blir omvend. I begge tilfelle dreier det seg om å forandre menneske – ved omvendning og «hjernevask» (for å bruke Beyerhaus sin terminologi, s. 204, note 30) – ved at ein røyndom rykkjer nær.<sup>40</sup>

Her må det gjerast merksam på ei anna forutsetning hos Beyerhaus. Han har ei teologisk innvending. Ved å gjennomgå sensitivitetstrening misser ein sin gudgitte individualitet, og det gjer slike «sensibiliserte» menneske opne for ein førar med «demonisk charisma» (s. 49–50) – noko som vel siktar på Anti-Krist (jfr. s. 96 f). Ved denne målestokken må alt som har smak av sensitivitet bli til

39 FaO's metodedokument nemner dette, jfr. Oftestad: Den kontekstuelle metode . . .

40 Eksperimentet s. 42: «Gjennom denne konferansemetode kom det i gang en gruppeprosess som tvang den enkelte deltaker inn i en eksistensiell tale- og høresituasjon, og i denne atmosfære av menneskelig kontakt ville alle forsøk på abstrakt teologisering eller systematisering virke nesten umenneskelig og i hvert fall ukristelig.» (G. Hoffmann). Å unngå «intellektualisering» skulle vere ei positiv sak, psykisk tvang og forføring er derimot negativt uansett, nærvær til realitetane eit mål.

noko eintydig negativt,<sup>41</sup> nærast kriterium og prov på at han har rett (jfr. note 36).

Delegatane i Bangkok vitnar om ei åndeleg oppleving og takkar Gud. B. forklarar at det var det motsette som skjedde enn dei forutset. Han gjer det ved hjelp av psykologien. Det er i prinsippet same fenomen som psykologisk (og sosiologisk) «forklaring» av vekking og omvendning *mot* dei personlege vitnemål. Ein kunne med same metode «forklare» den store åndelege oppleving på Lausanne-møtet 1974, der var gruppedynamikken god! Spørsmålsstillingane slår sjølsagt også tilbake på Beyerhaus sjøl, korleis skal vi «forklare» *hans* oppleving? Eg må få melde at denne fokusering av opplevingsaspektet gjer meg kritisk både mot Bangkok og Beyerhaus (Lausanne hadde meir tradisjonelt opplegg, men kanskje like stor oppleving). For oss som ikkje deltok er det viktigare med teologisk og metodologisk analyse, også fordi oppleving av det transcendentet høyrer med til det tvetydige. Andens verknader kan etterliknast av ein iver utan forstand – og av den vonde. I siste tilfelle forutset det eit demonisk forteikn, t. d. framfor psykologisk innsikt. All innsikt – ikkje minst teologisk – blir farleg i teneste for demoniet. Men innsikt er ikkje utan vidare demoni sjøl om den skulle finnast hos folk med suspekt teologi, for heller ikkje Djevelens skjulte strategi er eintydig. Ved å gjere det, set ein mistankens spørsmålsteikn omkring namngitte personars etiske integritet<sup>42</sup> Det forsurar klimaet i alle fall. Psykologisk sett skaper det sperringar.

Det er i det heile forferdeleg vanskeleg å kunne aksjonere på slik andrehands oppleving. Den målber uro over situasjonen, ei uro det er viktig å halde levande – overfor ein erfaringsteologi som set fremst ein «ortopraksi» (rett praksis) med døra på gløtt for ei illegitim teologisk pluralisme. Kanskje kan også ein overdimensjonert provokasjon tene som vekkjar. Men ein slik provokasjon kan lamme. Einaste legitime grunn for den er at det er sant – noko forfatternen er subjektivt overttydd om. Men er det *ikkje* sant, eller *for lite* sant, så er det ei formidabel bakvasking, og til skade for Guds rike. Som kjent er lygn og halve sanningar lette å tru, ikkje minst når det gjeld (teologiske) motstandarar. Når desse så reagerer sterkt på skuldingane og tek igjen, så sit mistanken der, og går dei over

41 jfr. hans sensitive reaksjon på ordet «følsom», brukt av Samartha (s. 63–64), og «sårbar», brukt av Hollenweger (s. 36), jfr. s. 39.

42 jfr. uttrykket «kynisk» s. 96 (i apokalyptisk samanheng), «fonetisk påkalling av Den Hellige Ånd» o. l. Dette tykkjer eg er ei latent misvising i boka når hans visjon bryt på. I andre samanhengar uttrykkjer han seg langt meir sympatisk om personane, t. d. Jeg står i gjeld, s. 122.

streken og har tvilsam teologi, så trur ein fort det verste. Påvising av tvilsam teologi gir ikkje alibi for urettvise skuldingar.

Til slutt i sin Bangkok-rapport stilte Andreas Aarflot spørsmålet om ein i misjonskonferansene hadde misst «den hellige uro» for dei mange som går fortapt fordi dei ikkje kjenner evangeliet.<sup>43</sup> B. og hans fløy målber den. Desto meir synd er det at den komprommitterer seg ved ei overdimensjonert uro i retning av apokalyptikk, og ved ei krigføring som smakar dårleg med sine insinuasjonar. B. har rett i at eitt rote egg er nok til å øydelegge ein matrett (s. 10). Eg er redd for at det er tilfelle med denne boka. Derfor er ho eit negativt innslag både i åndskampen og økumenikken. Så lenge hans hovedtese blir fasthalden som ei heilag profetisk sanning, er det ikkje von om kommunikasjon, berre våpengny.

## *II. Apokalyptikk og metode. Nokre markeringar.*

### *a) Sakleggjering.*

I metodologi i samband med teologi og kyrkjeliv må ein stadig passe på to forhold. For det første må det kristne realitetsbiletet respekterast så metoden ikkje skjer bort den spesifikke teologiske dimensjon. For det andre må metodisk sjøltukt til så det som blir formidla av påstandsinnhald kan vere sakleg kontrollerbart. Ein må med sine teologiske kriterier inn på den empiriske arena utan å manipulere med fakta på vegne av den teologiske dimensjon.

Det høyrer dermed til oppgåva å respektere dei såkalla ikkje-teologiske faktorane. Dei dekkjer eigentleg heile empirien: personale forutsetningar av ulik art, bakgrunn i miljø, kultur og politikk, oppleving, handling, røynsle osv. Kristenlivet dreg med alle desse faktorane integrert. Frå dette feltet kjem positive og negative forhold som kan vere blotta for teologisk årsak, men får teologisk relevans ved sin innverknad. Ein hovedregel må vere at ei konflikt, t. d. i økumenikk og kyrkjeliv, må løysast på det plan der den oppstår og gjeld. Det gjer konflikta sakleg, og tilnerminga sakssvarande.

Dermed er i prinsippet all manipulerande bruk av psyko-tekniske metodar avvist – anten det skjer i regi av ein legitim eller illegitim teologi med ditto målsetjing. Det er eit sakleg og etisk krav. Inn-

<sup>43</sup> jfr. Aarflot, NEÅ 1973 s. 48.



sikt i psykologi og gruppedynamikk gir testen på det. Kontroll på sosiopolitisk utvikling i retning av apokalyptiske tilstandar er innsikt i sosiologi/politikk og teologi, for dette perspektivet kjem frå teologien. Men på dette området kjem også sosialetikken til som ein positiv tredje storleik og tek stilling til fenomena direkte utifrå *sin* målestokk. Det bryt den åndelege dualismen i åndskampen, for ikkje-kristent er ikkje kriterium på vondt.

Typisk for det apokalyptiske perspektivet er at denne tredje storleiken blir heimlaus i den skarpe dualismen, saman med det verdslege regimentet. Dette kan vere legitimt når situasjonen er der, for signalementet på ein apokalyptisk tilstand er ein kombinasjon av noko *anti-kristent og demonisk i potensert grad*.<sup>44</sup>

Kva så med *erklæring og påvising* av ein slik tilstand? Korleis kan ein lokalisere dette sataniske spel på ein sakssvarande måte? Ei truverdig handsaming av empiriske data må krevjast både av intellektuelle og eksistensielle grunnar. Men det reiser også spørsmålet etter synet på, og bruken av, dei apokalyptiske forestillingane i Skrifta. Vi skal knapt skissere ein posisjon.

#### b) Fortolking og bruk av apokalyptiske tekster.

Apokalyptikken har ofte vore ein spesialitet for spekulative ånder som brukar skriftstader lausrivne frå sin samanheng rista saman med storpolitiske hendingar og tidstypiske trekk til framkalling av eit fikserbilete av notidige og framtidige hendingar i verdshistoria. Metoden er treffande kalla «det profetiske puslespill».<sup>45</sup> Den byggjer på ei mistyding av forholdet mellom profeti og oppfylling,<sup>46</sup> og mellom GT og NT. Mot den må det strekast under at frelseshistoria må tolkast utifrå Kristus-hendinga, og at NT's bruk av gamaltestamentleg materiale er avgjerande. Det viser seg t. d. at m. o. t. dei apokalyptiske forestillingane i Danielsboka så brukar NT i første rekke modellen eller mønsteret, og avstreifar (dei tids-historiske) detaljane. Dette kan så igjen gi ein peikepinn for *vår*

44 jfr. H. Riesenfeld: Kristus-tro och kriget, i *Vår Lösen* 1967, s. 158 ff. Jfr. også min art. Ord og krig, i *Kirke og Kultur* 9/1973.

45 jfr. O. Skarsaune: Endetidsprofetiene (Credo-hefte), Oslo 1974, s. 8 ff. M. Basilea Schlink er dømme på denne metoden. M. o. t. Beyerhaus, så får ein eit dømme på hans bruk i Uendret oppdrag, Oslo 1974, s. 40 ff. Jfr. også hans art. i *Christus Bekenntnis heute* 6/7, Bad Liebenzell 1970, s. 18–23.

46 Skarsaune, op. cit. s. 22 ff.

bruk av liknande stoff i NT, særleg m. o. t. den tidshistoriske nær-kontekst (Jerusalems undergang o.l.).<sup>47</sup>

Dei akapalyptiske forestillingane i NT er som ei stor opprulling av bilete i horisonten. Der er tidshistoriske detaljar, faste symbol, verdsbilete, bilet-tale. Dei er av ein slik karakter at dei er vanskelege å harmonisere. Er der t. d. ein eller to gjenkomstar, ein eller fleire anti-kristar, eit Tusenårsrike osv? Dogmatikaren Regin Prenter held harmonisering for umogleg og foreslår ei drastisk «av-apokalyptisering» av materialet. Han søker då metodisk å redusere det til det bileta talar saman om, t. d. Anti-krist og «veene».<sup>48</sup> Det viser seg at desse typiske endetidsteikna *samtidig* er noko typisk for den kristne eksistens i verda til alle tider. Styrkegrada vekslar, men vi lever alltid i endetida og skal vakje og be. I denne forståinga kan vi seie at eit «enno ikkje» blir utvida til eit «allereide no», det apokalyptiske grunnmønster blir erkjent identisk med grunnmønsteret i den konstante endetidssituasjonen, *dvs. åndskampen*. Dermed går det også an å sjå verdien av dei mange mistak gjennom historia, t. d. at Hitler vart sett på som Anti-krist. Ved slike fenomen stiller ein spørsmålet om *dette* kan vere den siste føderi for Guds rike bryt inn for godt. Det tilkjennegir ein kvalitet det må kjempast mot uansett.

Ved at ein slik brukar grunnmønsteret meir enn detaljane får ein hjelp til å vere edrueleg. Den stadige identifiseringa av personar og retningar i apokalyptiske roller viser at det går an å ta feil sjøl om ein kjende seg aldri så sikker. Det gir oss fridom overfor dei spekulative eller engstelege ånder som vil presse ei oppleving av situasjonen inn på oss. Tolkingar av tidarteikn har mange feilkjelder både av metodisk og psykologisk art. Difor må det vere tale om ei eksistensiell overttyding ein ikkje skal presse inn på andre i ei snarvende. Nabolaget til skrekkvisjonen manar også til varsam bruk i forkynninga for å unngå vald mot våre naturar. Men nettopp nemnde parallellitet i grunnmønster kan gjere apo-

47 *ibid.* Sjå også til tema: L. Goppelt: Apokalyptik und Typologie bei Paulus, i Theologische Literaturzeitung 1964, sp. 321 ff. Er trykt også saman med Typos, Darmstadt 1969<sup>2</sup>, og i Christologie und Etik, Göttingen 1968.

48 jfr. gjeldande kap. i Skabelse og Genløsning, København 1967<sup>4</sup>, og Kirkens tro, København 1968<sup>3</sup> (norsk oms. Kristen tro, Stavanger 1967). Vi tek ikkje her stilling til kor mange trekk som høyrer med til grunnmønsteret eller kjenneteikna. Det er i vår samanheng ikkje nødv., det høyrer ein eksegetisk-hermenevtisk diskusjon til.

kalyptisk forkynning *sentral*. Dette gir også *same type metode og same type målestokk for åndskamp og apokalyptisk situasjon: dogmatisk for anti-kristeleg, etisk for demonisk og sakleg for den historisk-konkrete situasjon.*

Når åndskampen går over i ein apokalyptisk tilstand veit Gud. For oss er det ei vurderingssak, erkjenningsmessig sett, der vi må kunne prøve kvarandre sine reaksjonar og påstandar. Beyerhaus må få prøve Bangkok, og eg må få prøve Beyerhaus, og sjøl rekne med å bli testa. Mi test av B. har falle eintydig negativt ut. Sjølsagt kan han hevde at vi enno berre er i forføringfasen. Det gjer han. Det gjer heile saka enno meir tvetydig, men det skjerpar kravet til sakleg dokumentasjon og argumentasjon.

Når ein vil lokalisere ei konkret hending som sjakktrekk i eit apokalyptisk spel, så reiser det spørsmålet etter korleis ein konkret kan erkjenne Satans skjulte verk i historia. Det er eigentleg same spørsmål som erkjenninga av Guds skjulte og ueigentlege verk, og får liknande svar. Generelt kan vi vise til det som er sagt ovanfor. Spesielt er spørsmålet ute etter noko som prinsipielt er tvetydig. Skal ein seie «min tenar Nebukadnesar», så krevst det ei profetisk openbering. *Beyerhaus* gjer ikkje gjeldande noko slikt i høve Bangkok-møtet.<sup>49</sup> Difor må vi berre gjere ein hovedregel gjeldande: utan ein profetisk autoritet er slikt tvetydig og må utførast i anfekta tilstand.<sup>50</sup> Dermed er det nok å atter vise til ovannemnde kriterier. Truleg vil «det profetiske puslespill» dukke opp som legitimasjon for ei spekulativ interesse, og for bruk av «for stor» innsikt i det skjulte.

### *III. Økumenikkens dilemma. Nokre elementære refleksjonar.*

I det vi ser bort frå apokalyptisk visjon om verdskyrkje og verdsstat vil vi prøve å fasthalde springande punkt i forholdet til økumenikken med særleg tanke på det norske spørsmålet «skal vi melde oss ut av KV?».

Kyrkja sin einskap er ein einskap i Kristus, eit Guds verk, gitt ved evangeliet og motteke ved trua. Til det svarar eit *ansvar* hos dei som trur. Evangeliet om Kristus må *vedkjennast* og takast vare på i truskap (jfr. Mt. 16), for det skaper kyrkje, eit *felleskap* om Ord og sakrament av organisk karakter (jfr. 1. Kor. 12) som samtidig er synleg. To kyrkjesamfunn i fundamental strid med kvarandre

49 jfr. Jeg står i gjeld, s. 122.

50 jfr. J. Gossner: Rom 1, 18–32 i forkynnelsen, i Ung teologi 1/1975, s. 51. Jfr. også same forf.s bidrag i boka Den skjulte Gud, Oslo 1971.

indikerer skade på Kristi lekam. To ting kan *forklare* slik spalting: synd – og fasthalden sanning. Seinare kjem ulik historie, tradisjon, tankeformer o. l. til og sementerer.

Den eigentlege anfekting ligg ikkje i at kyrkjene er sjølstendig organiserte, heller ikkje i teologisk usemje, men når usemja går over til forkjetring. Slikt må ope fram. Men vansken kan vise seg å vere eit kommunikasjonsproblem, ein veit kor fort sperringar oppstår når der er avstand. Løyser ein likevel ikkje konflikta trass i ei opa innstilling, så er den sakleg. Anten er den av ei slik art at ein må leve med motsetningane saman, eller så kan ein ikkje bo i same hus sjøl etter syndsvedkjenning.

Når det er eit historisk utgangspunkt at ein har flytta frå kvarandre, og ein likevel vedkjenner seg til same Herre som ber om at dei alle må vere eitt, så er der grunn til å gjere noko med det. Ein kan satse på personleg kontakt på tvers av kyrkjesamfunna saman med folk som har ei haldning til «the fundamentals» som ein har heimekjensle for. Slik finn ein kvarandre i *allianse-økumenikken* utan å stå saman i alle lærepunkt, t. d. dåpen.<sup>51</sup> Dette er også ei form for teologisk pluralisme eller relativisme.

Det blir også gått andre vegar. Kyrkjesamfunna samtalar offisielt med sin næraste granne, t. d. på misjonsmarka og i dei interkonfesjonelle samtalene. Ein kan også ta konsekvensen av ei forplikting på *kyrkjeøkumenikk* ved å danne eit *forum* for økumenisk kontakt. Det var det som skjedde då KV vart skipa i Amsterdam 1948 etter fleire ti-år med førebuande arbeid, særleg gjennom Faith and Order-rørsla.

Men KV er det strid om. Motstanden mot KV har vore eit konstant element i norsk kyrkjeliv sidan starten, og er no på ingen måte på sitt veikaste – både frå allianseøkumenisk og konfesjonelt hald. Dette er ikkje eit dårleg teikn. Det betyr at KV blir teke på alvor. Også representative kyrkjeøkumenar målber ei luthersk og kritisk haldning i dei økumeniske fora, jfr. aktiviteten omkring Bangkok-møtet. Det er ikkje så merkeleg. Spelereglane i KV forutset det. Dessutan har ein det beste grunnlag for både negativ og konstruktiv kritikk i basis og statuttar.

51 jfr. G. Stålsett: «Konservativ evangelisk» misjonstenkning, i Misjonstenkningen i dag og i morgen (red. G. Stålsett), Stavanger 1969. Sjå også kort oversikt i Ramvi/Stålsett: Kirkelig håndbok, Stavanger 1969, s. 150–51. Til tankegangen i kyrkjeøkumenikken, sjå t. d. I. Asheim: Økumenikk – et ansvar og en oppgave, NOTM 2/1970.

Tek ein for seg eit par vanlege innvendingar mot KV, så ser ein dette. Skuldninga om tendensar til superkyrkje har sin gode allierte i Toronto-erklæringa (1950) III, 1: «KV er ikke og må aldri bli en superkirke». Kva så med byråkratiske tendensar? Om det seier vesensparagrafen: «Rådet vil ikke overta noen av de funksjoner som allerede er medlemskirkenes, eller kontrollere dem, og er forhindret ved konstitusjon fra dette. Mens rådet alvorlig søker et fellesskap i tanke og handling blant medlemmene, avskriver det enhver tanke om å bli en enhetlig kirke-struktur som blir dominert av en sentralisert administrativ autoritet.»<sup>52</sup>

Det er spørsmål om å kontrollere praksis så ikkje ein stor organisasjon skal virke mot sitt formål. Meir fundamental er kritikken for teologisk pluralisme og relativisme. Det blir tala om *læretukt* i samband med dette, og p.g.a. teologi og teologisk haldning markedsført gjennom KV, har ein reist kravet om norsk utmelding. Men dette heng saman med noko dobbelt i KV's struktur. Ein må for det første vere klar over utgangspunktet. KV er ikkje kyrkje, men eit forum og samarbeidsorgan der kyrkjene må ha lov å forkjetre kvarandre på fleire punkt. «Medlemsskap i KV innebærer imidlertid ikke at hver kirke betrakter de andre medlemskirkenes som kirke i dette ords sanne og fulle betydning.»<sup>53</sup> Då seier det seg sjøl at ein må vere tilsvarende romsleg. Men *samtidig* er formålet klart: «– en enhet som er grunnlagt på denne hele og fulle sannhet.» (Toronto-erklæringa IV, 5). Det ein tenkjer seg som målet for fellesskap mellom kyrkjer er uttrykt i den såkalla einskapsformelen frå New Dehli 1961:

«Vi tror at den enhet som både er Guds vilje med sin kirke og hans gave til den, blir synlig når alle som bor på samme sted og bekjenner Jesus Kristus som Herre, blir ledet av Den Hellige Ånd inn i et forpliktende fellesskap, hvor de har den samme apostoliske tro, forkynner det samme evangelium, bryter det ene brød, forenes i felles bønn, og har et felles liv som i vitnesbyrd og tjeneste når ut til alle, samtidig som de er forenet med hele det kristne fellesskap alle steder og alle tider på en slik måte at embete og medlemsskap blir akseptert av alle, og slik at alle kan handle og tale sammen, alt etter som omstendighetene krever det for det oppdrag som Gud har kalt sin kirke til.» (Kirkelig håndbok s. 149 f.).

52 begge sitert etter Kirkelig håndbok, s. 148, jfr. til same sak s. 144 og C. Fr. Wisløff: Alvorlig talt, Oslo 1974, t. d. s. 63 ff.

53 Toronto-erklæringa IV, 4, sjå også framhaldet, Kirkelig håndbok s. 149.

Sameleis har KV sin basisparagraf som medlemskyrkjene skal prøve seg sjølv på (derimot ikkje prøve andre eller bli prøvd av KV). Etter New Dehli – der det kom inn ei tilvising til Skrifta og tricininga – lyder basis slik: «KV er et fellesskap av kirker som bekjenner Herren Jesus Kristus som Gud og Frelser i overensstemmelse med Skriften, og derfor søker sammen å fullføre sitt felles kall, til ære for den ene Gud, Fader, Sønn og Hellig Ånd.» Basis har tre formål. Den vil antyde *karakteren* av fellesskapet, gi *orienteringspunkt* for arbeidet, og antyde *rekkevidda* av fellesskapet.<sup>54</sup>

Dette er det samanheng i. Forutsetninga for at ei luthersk kyrkje kan vere medlem i KV er at KV inga kyrkje er. Det er vidare KV's *oppgåve* innan rama av sin basis å famne flest mogleg, også dei konservative evangeliske. Men p.g.a. sin forum-karakter, utan særlege kriterier for eller mandat til læretukt, kan uynskte ting florere der. M.a.o.: same grunn som gjer det mogleg å vere medlem, kan gjere det aktuelt å melde seg ut! Fordi KV ikkje er *kyrkje*, er det heller ikkje separatisme å melde seg ut! Men då er det p. d. a. s. heller ikkje så maktpåliggande å gjere det! Spørsmålet om norsk medlemsskap eller utmelding kan med fordel avdramatiserast. Spørsmålet som står att er om KV er brukbart forum og instrument for økumenisk forpliktande ansvar, altså meir situasjonsvurdering enn prinsipiell avvising.<sup>55</sup>

Problemet med KV er eigentleg ikkje konfesjonane eller KV's basis og struktur, men skule- og moteteologien. P.g.a. ein *nødvendig open struktur* har den lett tilgang til ein kanal. Det er eigentleg freistande – enn om «nye» synsvinklar kan løyse «gamle» motsetningar? Det må vere lov å prøve. Men nettopp på dette punkt blir problemet med byråkratiet klart. Så får då også staben gjenomgå frå mange hald. Men dei er i den posisjon at dei kan vere ei tunge på vektskåla. Då gir det seg eit overraskande resultat: KV kan berre påverka, ikkje drive læretukt overfor kyrkjene.

54 jfr. Evanston-møtet (1954), sitat hos P. Voksø: I enhetens tjeneste, Oslo 1967, s. 37. Til desse spørsmåla gir same skrift god orientering i kap. Hvilken enhet? s. 32–47.

55 Har t. d. Beyerhaus rett, må vi ut. Sjølsagt skjer også ei slik situasjonsvurdering på grunnlag av kriterier og prinsipp. Men ein skal i den aktuelle situasjon merke seg at kravet om utmelding er sterkast frå allianse-økumenisk hald. Sjøl om kyrkjesyntet er halde ope i KV (Toronto-erklæringa), så er referansene så pass ulike at det er urett å dømme KV på allianse-økumenikkens premiss. Synsvinkelen er der personal, i KV meir institusjonal.

Medlemskyrkjene, derimot, kan drive læretukt *innan* KV mot stab og ansvarlege *på grunnlag av basis og statuttar* og krevje lojalitet mot dei.

Mest fundamentalt står det i dag om ei avgrensing mot sekulærteologien og synkretismen. Dei basale statuttane må verjast mot ei absolutt pluralisme som i røynda opphevar dei. Kjem det så langt, er det ingen grunn til å bli ståande. Men før så drastisk skjer, er der ein jobb å gjere innan KV. Ein slik gyllen middelveg mellom KV-svermeri og -bekjemping er ingen måte å gå utanom på. Det kan vere ein presis konsekvens av at kristen åndskamp ikkje berre er ein kamp for ei sanning, men også for eit (kristent) fellesskap! Den minste motstands veg er like ofte forenklinga.

Ein ting til slutt. Når ein talar om front mot sekulærteologi og synkretisme, så gjeld det vakthald mot forfalskning av frelses-sanningane. Derimot er det inga avvising av arbeid for rettferd og fred og sameksistens mellom religionar og folkeslag. *Det* er ikkje suspekt. Eit arbeid i den retning er tvertimot å leve ut MT. 5, 9: Sæle er dei som skaper fred. Dei skal kallast Guds born.