

André Seumois - katolsk misjonsteolog

AV ÅGE HOLTER

André Seumois: Théologie missionnaire. I. Délimitation de la Fonction Missionnaire de l'Église, 1973. 181 s. II. Théologie de l'Implantation Ecclésiale, 1974. 227 s. III Salut et Religions de la Gentilité, 1974. 218 s. («Subsidia Missiologica» 1-3) Bureau de Presse O. M. J., Rome.

Romersk-katolsk misjonsteologi har hatt en intens blomstringstid etter de nye impulser som utgikk fra 2. Vatikankonsil. I spissen står nå som før det misjonsvitenskapelige fakultet ved det pavelige universitet Gregoriana og det misjonsvitenskapelige institutt ved Urbana-universitetet «De Propaganda Fide», begge i Roma. Det er direktøren for dette institutt, eller «Missiologiske senter», professor André Seumois, som er forfatteren til et tre-bindsværk om misjonsteologi i lys av dokumentene fra 2. Vatikankonsil og deres nedslag i nyere katolsk misjonstenkning. Men det er tydelig at et helt livs arbeid med misjonsvitenskap er nedfelt i disse vel 630 sidene, hvor det «gamle» er bedre balansert mot det «nye» enn i mye av den viltvoksende katolske og protestantiske misjonsteologi. Forf. har et solid feste i bibelsk materiale, i kirkefedrene og i tradisjonell katolsk kirkerett (eller «Misjonsrett», som har en egen seksjon ved Urbana), så solid at han ikke lar seg rive med ut i misjonskrisens strøm.

*

Grunnlaget legges i bind I: «Avgrensning av kirkens misjonerende funksjon.» Progresjonen i hans fremstilling er vitenskapelig eksemplarisk: Etter å ha fulgt den historiske opprinnelse og utvikling av begrepet «misjon»/«misjoner» til og med de nyere katolske læredokumenter, følger en sammenligning med tradisjonens vitnesbyrd i Skriften og hos kirkefedrene, som avsluttes med at misjonsbegrepet settes inn i en ekklesiologisk (dogmatisk) sammenheng.

Det var jesuittene som først brukte termen «misjon», og da ganske snart (mot slutten av 1500-tallet) begrenset (i rom) til en utsendelse av forkynnere fra katolske land til hedenske eller vantro områder og (i tid) til den periode som strakte seg fra grunnleggelsen av en ny kirke til den var fast ordnet og etablert. Seumois viser hvordan dette «kirke-geografiske» misjonsbegrep stemmer overens med offisielle læreuttalelser og med konsildokumentene, f. eks. i den dogmatisk viktigste konstitusjon om kirken, *Lumen Gentium* (nr. 17): Når det her tales om kirkens mandat til å evangelisere alle folkeslag, ut fra misjonsbefalingen, understrekes både det geografiske aspekt («like til jordens ende»)

og den tvingende nødvendighet («ve meg om jeg ikke forkynner evangeliet»), med denne konklusjon: «Det er derfor kirken utrettelig fortsetter med å sende ut evangeliets budbærer inntil nye kirker er fullt etablert og selv i stand til å evangelisere.» Denne misjonsoppfatning bygges videre opp med en imponerende dokumentasjon fra Det nye testamente, fra kirkefedrene og fra den eldste misjonshistorie, bl. a. de første pavelige brev om misjonen i Norden, hvor begrepet «kirkens grunnleggelse» (*plantatio*) er nøkkelord.

Jeg tror at det vil være vanskelig å gjendrive forf.'s tese, at den kirkelige tradisjon fra NT og fram gjennom misjonshistorien er i samsvar med den misjonsforståelse som ennå er romerkirkens offisielle: Misjon er å grunnlegge nye menigheter der hvor evangeliet ikke før er forkynt.

Seumoï er naturligvis klar over at det er mange andre momenter som kan inngå i misjonsvirksomheten. Men overfor en misjonsforståelse som utvider «misjon» til å betegne all kirkens aktivitet med å evangelisere «på seks kontinenter», er det ham om å gjøre å bevare misjonens egenart og unngå en «ekstrem forvirring» (så «en ikke lenger vet... hva som er misjonsvirksomhet og hva som ikke er det», s. 140). Til forskjell fra (men ikke i motsetning til) det generelle *apostolat* blant kristne og den individuelle *evangelisering* blant ikke-troende, er *misjon* å plante (grunnlegge) nye menigheter der hvor de ennå ikke eksisterer. Her kan den katolske misjonsteolog Seumoï møtes med den evangeliske misjonsstrateg McGavran (direktøren for *Institute of Church Growth* ved Fuller Theological Seminary). Men det romersk-katolske særpreg kommer jo klart fram i den dogmatiske del, hvor en institusjonell kirke- og embetsoppfatning skiller seg fra en mer dynamisk oppfatning. Nyere protestantisk misjonsforståelse, som sprenger grensene for den gamle «geografiske», kommer forøvrig ikke til orde i et kort sluttkapittel (6 sider inkl. noter) om «Misjonens mål hos ortodokse, anglikanere og protestanter.» Det som av protestantisk misjonstenkning interesserer forf., i denne sammenheng, er hva han finner av *plantatio*-begrepet hos Warneck, Sundkler, Kraemer.

*

Hva det betyr teologisk å grunnlegge nye kirker der hvor evangeliet ikke før er forkynt, er det spørsmål som bind II tar opp.

Utgangspunktet er den universelle kirke, som skal utvides, og den kristne lære, som skal forkynnes klart og rent (Gal. 1, 8 f. 2 Joh. 7–11). Seumoï er såvisst ingen tilhenger av kompromiss og synkretisme, selv om han (med 2. Vatikan-konsil) taler for kirkens kulturelle integrasjon og liturgiske pluralisme. Et helt kapittel (kap. 9) er viet «stedegjøgjørelsens teologi», sett som en forlengelse av inkarnasjonen. Akkurat her finner vi ikke mye nytt og spennende. Forf. holder seg til den klassisk-katolske tese om kristendommen som renser og gjenföder alle kulturelementer og tar dem opp i seg som uttrykk for «Kristi fylde» og for kirkens store moderfavn. Slik kan Seumoï godkjenne at kristne borgere i hedensk miljø tar del i sivile seremonier som bygger på gammel overtro og kultus. Her (og ellers) savnes konkrete eksempler fra misjonspraksis. Det som dette sikter til, er vel slike ting som libasjons-ofre i Ghana og okseofringer på Madagaskar og lignende rester av magi og forfedrekult.

Men stedegjøgjørelse i dypere forstand er å «grunnlegge» den lokale kirke på misjonsfeltet. For det første at det dreier seg om å *plante* en kirke, eller med

det ord som Seumois har foreslått helt siden 1947, og som ble offisielt godkjent av 2. Vatikanconsil: *innplante*. Akkurat som bildet med *plante* bedre uttrykker kirkens organiske liv enn det andre nytestamentlige ord for kirkedannelse, å bygge (Rom 15, 20. bl.a., jfr. 1. Kor 3, 6 ff., hvor begge brukes samtidig), slik kan *innplante* enda bedre uttrykke at vel er den nye kirke avhengig av at noen utenfra har plantet og vannet, men målet er at den slår rot i den socio-kulturelle kontekst. Med dette vil forf. også avvise alle innvendinger mot den kirkelig-geografiske misjonsforståelse: at den er preget av institusjonalisme (Schmidlin), av juristeri, av kirkelig *ego-centrisitet* (*Hoekendijk/Ohm*), av proselytisme og triumfalisme.

Men i de følgende kapitlers diskusjon om kriterier for den unge kirkes overgang fra misjonsstadiet til selvstendighet, er det mye tradisjonell kirkerettslig tenkning. Og vi merker oss at protestantiske områder hvor den romersk-katolske kirke ikke er innplantet tilfredsstillende, fremdeles blir betraktet som misjonsmarker. Særlig interessant for oss er det jo at som dokumentasjon vises til et brev 31/3 1936 fra *Congregatio de Propaganda Fide* til de nordiske biskoper. Vi får «trøste» oss med at også visse områder i det katolske Latin-Amerika nå kan betraktes som ekte misjonsfelter, under henvisning til utilstrekkelig presteskap, kristen umodenhet, manglende evangelisering (s. 93, med sitat fra misjonsdekretet *Ad Gentes* 6, note 37). Men når dette er sagt, må det også sies at for Seumois er misjon normalt og primært rettet mot ikke-kristne folk, som ennå ikke har hørt budskapet om Jesus Kristus. Evangelisering må ikke identifiseres (som hos Schmidlin og disipler) med dette misjonsarbeid: Evangelisering, som forkynnelse av evangeliet med sikte på alle menneskers omvendelse, er «innplantingens fremste middel» (*Ad Gentes* 6-c).

Veien fra omvendelse til dåp, gjennom katekumen-stadiet, blir behandlet i to egne kapitler, med full forståelse for de vanskeligheter som møter de troende om de rykkes opp fra sitt eget socio-kulturelle miljø. Mot det gamle «nød dem å komme inn», som ennå Thomas fra Aquino hevdet, blir det presisert at under ingen omstendighet må noen tvinges inn i kirken.

*

Vi vender oss til bind III med særlig stor interesse. Vatikanconsilets oppvurdering av religionenes plass i frelseshistorien, sammen med Kirkenes Verdensråds dialogprogram, har skapt det inntrykk at store deler av den kristne kirke er på gli bort fra det bibelske budskap om Jesus Kristus som eneste frelser og mellommann mellom Gud og mennesker.

Hos Seumois finner vi en religionsteologi som er befriende nøktern. I stedet for de mange lette slagord og løse påstander, som vi ofte møter i KV-sammenheng, får vi en vitenskapelig gjennomtenkt og fulldokumentert behandling av forholdet mellom «Frelse og de hedenske religioner».

Forf.'s hovedsynspunkt er det samme som professor Bengt Sundkler gjorde gjeldende i sin avskjedsforelesning om «Christ and the Religions» (trykt i *Svensk Missionstidskrift* 1974, s. 63–72), og som Seumois tidligere har gjennomført i artikkelen: «Appréciation théologique des systèmes religieuses de la gentilité post-chrétienne» (*Neue Zeitschrift für Mission* 1973, s. 93–104, 210–217). Han sier: Det er et for og et etter Kristus, et avgjørende skille som de fleste forfattere glemmer, med det resultat at dialog-teologien overvurderer religionene

som frelsesveier til Kristus. Den funksjon kunne de nok ha før Kristus. Da kunne de fungere som provisoriske og antesiperte virkninger «ex opere Christi futuri»: Bare ved å forberede og peke hen mot den kommende Frelser, og i kraft av hans fremtidige frelsesverk, kunne «rettferdige» hedninger finne nåde hos Gud, hjulpet på vei av sitt religiøse instinkt og den naturlige åpenbaring. Men det som bare var provisorium og forberedelse og forventning, har etter den historiske Jesus Kristus mistet all verdi. Ja, det som var godt før Kristus, er nå blitt dårlig fordi det gjør motstand mot Kristus (Sertillanges, sit. i Seumoïs' artikkel). Langt fra å være frelsesveier og nådekanaler er religionene i dag gjort ugyldige og illegitime av Jesu frelsesverk på Golgata (2. Kor. 5, 17).

Ikke minst her viser det seg hvor nyttig det er med patristiske kunnskaper. Særlig med tanke på det utbredte misbruk av *logos spermatikos* (f. eks. i KV, se Å. H.: «Religionsdialog 'på menneskelig vis'», i *Festskrift til professor O. G. Myklebust*, s. 87, note 4) er det godt å se tingene satt på plass: Hverken Justin Martyr eller de andre kirkefedre kan se annet i religionene enn ufullkomne «partikler» og «brøkdeler» av evangeliet, oftest pervertert og forfalsket, slik at kirken nå, etter Kristus, må ta tilbake hva hedningene har «lånt» eller «stjålet» fra den. (Denne teori er bl. a. inspirert av jødernes utgang av Egypt, da de plyndret egypterne for gull, sølv og andre kostbarheter, 2. Mos. 12, 35, jfr. 3, 21; 11, 2. Teorien om *spolia Aegypti* vil si at hedningene ikke bruker rett de religiøse verdier de har samlet seg, og at disse derfor må tas tilbake i kristendommen for å komme til sin rett.)

Seumoïs polemiserer direkte mot katolske religionsteologer som Schlette, Rahner, Küng, Thils med deres positive vurdering av ikke-kristne religioner: Deres begrunnelse er antropologisk, ikke teologisk, og resultatet blir en «anonym kristendom» utlagt som *extra ecclesiam multa salus* (sit. fra forf.'s artikkel). Det klinger evangelisk-luthersk når forf. bestemmer at alle religioner som vil gå en frelsesvei utenom Kristus og hans kirke, bare er menneskelige veier som ikke fører fram. Men her som ellers slår den romersk-katolske nådeoppfatning igjennom: De er dog veier i retning av frelse (s. 193 f.). Til tross for sterke uttrykk om religioner som kan være satanisk inspirert, prøver Seumoïs – i likhet med 2. Vatikankonsils dokumenter – å dempe ned de negative religionsutsagn i Rom. 1, 18–32. 1. Pet. 4, 3. Ef. 2, 12. 1. Kor. 1, 21. Med bruken av Matt. 5, 17 om Jesus som ikke er kommet for å oppheve, men for å oppfylle (s. 174), er han på linje med det klassiske syn hos katolske og liberalprotestantiske teologer: De religiøse verdier kan «renses» og «løftes opp» og harmonisk «fullbyrdes» i og gjennom evangeliet, slik som f. eks. kirkekonstitusjonen *Lumen Gentium* sier det (16): «Alt som er godt og sant hos de ikke-kristne betrakter kirken som en forberedelse til å motta evangeliet, og som stammende fra Han som opplyser hvert menneske...» Men istedenfor å snakke om «anonyme kristne» vil Seumoïs heller bruke kirkefedrenes uttrykk «de rettferdige» blant hedningene, de som i kraft av Jesu rettferdighet tilhører kirken, enten den anonyme før-kristne eller den nytestamentlige kirke, som med sine sakramenter er frelsende til stede i verden.

Den som mener at Seumoïs tar tilbake noe av det han ellers har sagt om frelse og ikke-kristne religioner, har nok ikke urett. Men det er likevel en forskjell mellom det å hevde at disse religioner selv, som systemer og institusjoner, er frelsesveier, og å hevde at de enkelte «rettferdige» i disse religioner kan

inkluderes i Guds folk. Denne forskjell er like vesentlig som den mellom religionene *før* og *etter* Kristus. Begge blir like mye neglisjert av altfor mange teologer, både katolske og protestantiske, både i øst og i vest.

*

De tre misjonsteologiske verk er på mange måter fascinerende lesning. Samtidig kan de lange misjonsrettslige og dogmatiske avsnitt virke pedantiske og trettende for den som ikke leser langsomt og granskende. Mye av innholdet gir grunn til glede hos alle som (mer eller mindre) deler en evangelisk-konservativ misjonsforståelse. Men stadig vekker minnet om at de mange bibelske fargete utsagn må leses i lys av en annen teologi enn vår evangelisk-lutherske, en annen forståelse av mennesket, av nåde og rettferdiggjørelse, av kirke og sakramenter. Det er akkurat som når en leser misjonsdekretet fra 2. Vatikan-konsil: det må leses i lys av konstitusjonen om kirken.

Men ingen innvending kan ta fra oss gleden over denne solide motvekt mot en sekularisert misjons- og religionsteologi som både på katolsk og protestantisk hold undergraver og forneker selve misjonsoppdraget. Derfor en takk til broder og kollega *André Scumois*.