

Fellesskap og dialog

En vurdering av dokumentene fra Chiang Mai 1977

AV LEIF M. MICHELSEN ^{x)}

I. Hovedtendensen i KV's dialogprogram fra New Dehli 1961 til Nairobi 1975.

I sitt innledningsforedrag på konferansen om KV's dialogprogram i Chiang Mai 1977 — *A Pause for Reflection* — skriver S.J. Samart-ha at Nairobi 1975 markerer en betydningsfull og gledelig milepel i KV's arbeide med temaet dialog med mennesker med en annen tro.

Mens man i Uppsala i 1968 bare streifet dette tema i en annen sakssammenheng, viet Nairobi for første gang i KV's historie en hel seksjon til temaet «*Seeking Community: The Common Search of People of Various Faith, Cultures and Ideologies*».

Når man vet hva som skjedde i Nairobi, og vet at en av de norske delegater etter Nairobi uttalte til pressen: «Jeg tror vi idag vant et avgjørende slag om KV's dialogprogram», vekker Samarthas vurdering av Nairobi særlig interesse.

Samarthas vurdering retter seg neppe utelukkende mot det faktum at dialog-problemet fikk så stor plass i Nairobi. Selv om det er dekning for dette synspunkt, rommer det bare en relativ sannhet. Det må ikke etterlate det inntrykk at forholdet til mennesker med en annen tro gjennom årene har måttet finne seg i en perifer plassering på de økumeniske møters sakliste. Temaet kan følges helt tilbake til verdensmisjonskonferansen i Edinburgh i 1910 der emnet

^{x)} Vurderingen har sin bakgrunn i droftelser som fant sted i en økumenisk gruppe i Bergen i 1978, men forf. er alene ansvarlig for artikkelen. De norske delegatene ved konferansen, Åge Holter og Per Lønning, vurderer dokumentene annerledes, se NOTM 1977 nr. 3.

«Carrying the Gospel to all the Non-Christian World» sto på dagsordenen. Senere har det spilt en betydelig rolle på en rekke av de internasjonale misjonsmøter — f.eks. på møtet i Jerusalem i 1928 under temaet «The Christian Life and Message in Relation to Non-Christian Systems» og i Tambaram i 1938 med temaet «The Witness of the Church in Relation to the Non-Christian Religion, the New Paganism and the Cultural Heritage of the Nations».

Selv om KV-møtene i Amsterdam i 1948 ikke har viet en egen seksjon til dette tema før i Nairobi 1975 har temaet gang på gang vært i focus og fått nedslag i dokumentene, særlig i forbindelse med de missiologiske drøftelser. Evanston-konferansen kan stå som eksempel på dette forhold. Med rette kaller Carl F. Hallencreutz temaet dialog «a longstanding ecumenical concern» (C.F. Hallencreutz: *Dialogue and Community*, Uppsala 1977).

Naturligvis kan Nairobi-møtets betydning for dialog-programmet ikke måles opp i en slik kvantitativ betraktningssmåte. Det er grunn til å tro at det også for Samartha er helt andre forhold som gjør Nairobi-møtet så betydningsfullt i denne sammenheng. Det som i det lange løp teller er ikke temaets plassering, og heller ikke den heller stormfulle debatt omkring seksjonsrapporten fra seksjon 3, men det faktum at seksjonens temaformulering på en programmatisk måte angir og legitimerer det hovedsynspunkt på dialog-problemet som man lenge har kjempet for:

Seeking Community: The common Search
of People of Various Faith, Cultures
and Ideologies.

I denne temaformulering, som i stor grad understreker enheten og fellesskapet mennesker av forskjellig tro, ligger dialog-programmets egentlige anliggende. Gjennom denne temaformulering har en bestemt religions-teologi som legger vekt på samspillet mellom religionene fått sin endelige legitimitet innen KV. Nairobi-møtet betyr derfor et langt skritt fremover når det gjelder å komme bort fra den religionsteologi som legger vekten på diskontinuiteten mellom evangeliet og religionene. Derfor er Nairobi-møtet av avgjørende og fra J.S. Samartha's side sett, gledelig betydning.

De første verdensmisjonskonferanser (Edinburgh 1910 og Jerusalem 1928) var preget av spenningen mellom en liberal teologi av gammelt merke og en konservativ teologi av den konfesjonelle grunntype. Den neste epoke — som vi omtrentlig kan tidfeste med ytterpunktene Tambaram 1938 og New Dehli 1961 — var i hoved-

sak dominert av en barthiansk religionsteologi som nettopp understreket diskontinuiteten mellom evangelium og religion. Denne teologi la et spesifikt kristent innhold i begrepet «tro» og vek ikke tilbake for å anvende uttrykket «ikke-kristen» som betegnelse på religionene. Den førte derfor også med seg at kirken ble fremholdt som utgangspunktet for Guds frelsende initiativ i historien. Hendrik Kraemer's bok: «The Christian Message in a Non-Christian World», som kom i 1938 og i stor grad preget debatten på møtet i Tambaram samme år, reflekterer denne tenkning.

Det er enighet om at denne barthianske religionsteologi fikk beholde sin dominans til New Dehli-møtet i 1961. En skal imidlertid være oppmerksom på at motrøstene hele tiden gjorde seg gjeldende — ikke minst i den angelikanske verden og hos indiske kirkeledere. Disse mot-røster gir et forvarsel om hvordan alternativet til den dominerende barthianske religionsteologi skulle komme til å se ut.

Allerede på møtet i Tambaram kom konflikten til uttrykk. De indiske kirkeledere P.D. Devanandan og Chenchiah fikk støtte av europeere med et langt liv som misjonærer i Asia (E. Stanley Jones). Kritikken rettet seg særlig mot den ekklesiologi som lå implisitt i den barthianske religionsteologi og som på den ene side opphøyet kirken i forhold til den ikke-kristne omverden, og på den annen side truet med å avskrive den mystisk-religiøse opplevelse som ikke minst India er så rik på. Stanley Jones talte om Guds rike som et videre begrep enn kirken. Dette rop etter problemstillinger som kan gi basis for et videre fellesskap kunne i debattene etter Tambaram også få en kristologisk utforming, som f.eks. hos William Tempel — en av foregangsmennene for den såkalte Christian-Presence-teologi. Han taler om «the larger Christ» som har gjort seg kjent i ikke kristne religioner.

På denne bakgrunn synes New Dehli-møtets betydning å ligge deri at disse synspunkter ikke lenger fungerer som mer eller mindre marginal kritikk av en dominerende teologi, men selv på programmatisk vis får bli holdningsbestemmende og retningsgivende.

Årene omkring 1961 var preget av adskillig usikkerhet og tilbakeholdenhet når det gjaldt kirkens misjonsarbeid. Mange land var lukket for misjon. Det gamle kolonisystem var i ferd med å bryte sammen under presset av en stadig sterkere nasjonal reising i «den tredje verden». I Afrika og Asia fikk den ene stat etter den andre sin selvstendighet. Ideen om «misjon som imperialism» ble artikulert hyppigere og sterkere enn før. Et «nei» til kirkens gamle misjons-

praksis var ikke nok i denne situasjon. Det måtte dessuten skapes en ny basis for kommunikasjon — og da for en kommunikasjonsform der den gamle «enveistrafikk» — som i så stor grad hadde preget misjonsforkynnelsen i kolonialismens tid — ikke fikk dominere. Det nye forhold mellom Vesten og de unge selvstendige stater i Afrika og Asia måtte reflekteres i denne nye «approach», slik at «den tredje verden» i frihet og selvstendighet kunne møte Vestens kirker og den kristne tro — med sin ny-vunnede selv-bevissthet in-takt og uskadd. Hvis dette ikke kunne skje, kunne kirken ikke ivare-ta sin gudgitte misjon: å virke som forsonende og fredsskapende vit-ne i verden. Dialog ble stikkordet for denne nye «approach» og sym-bolet på den holdningsendring som fulgte med den. Den som ga til kjenne at han var motstander av dialog, ga samtidig uttrykk for at Vestens dominerende og undertrykkende holdning skulle få bli uendret.

På møtet i New Delhi ble denne holdningsendring varslet på mer enn en måte. New Delhi taler om dialog som en ny vei for misjons-forkynnelsen i det 20. århundre. På dette møte ble dessuten inte-greringen av det gamle International Missionary Council og The World Council of Churches gjennomført. Mange tolket dette som et tegn på og en garanti for at den gamle misjonsforkynnelses tid var forbi. Slagordet «mission in six continents» skulle tjene som en positiv program-erklæring for misjonsdimensjonens legitimitet og samtidig bryte med den tradisjonelle forestilling om «enveistrafikk» fra Vesten til «den tredje verden».

Langt viktigere for vårt tema er det at New Delhi-konferansen på en ny måte ga en tilskyndelse til samarbeid med mennesker med en annen tro når det gjelder det byggende arbeid i samfunnet (nation-building). I denne sammenheng fikk inderen M.M. Thomas bety mye. Dette synspunkt kom til å sette sitt preg på KV's dialogpro-gram fra New Delhi av.

I det hele representerer New Delhi en sterk tendens til inklusiv tenkning med universell rekkevidde. Møtets tema var Jesus Christ — the Light of the World. Temaet ga anledning til en kraftig un-derstrekning av Jesu universelle herredømme. Det fremheves med ensidighetens stryke at Gud er sitt eget vitne i verden, at vi, når vi taler om vitnesbyrd, tenker på Guds handling i verden. Han har da heller ikke latt seg uten vitnesbyrd blant de mennesker som ennå ik-ke kjenner Kristus. Utsagnet i Ap.gj. 14, 17 får innenfor denne tan-kegang en vekt som det er tvilsomt om det har styrke til å bære. Nå

vitner dokumentene fra generalforsamlingen i New Delhi på mer enn en måte om Jesus Kristus som den eneste Herre og Frelser for alle mennesker. I det apostoliske vitnesbyrd, som kommer til oss gjennom den hellige skrift i den åndsfulle kirke, gir Gud oss grunnlaget for alle senere vitnesbyrd, heter det. Slike formuleringer mål-bærer på en sentral måte kirkens Kristus-bekjennelse.

En må imidlertid samtidig påpeke at New Delhi-møtet nettopp når det gjelder kristologien baner vei for en tenkemåte som representerer en ny-interpretasjon. Disse (delvis) nye linjer i tankeføringen henger sammen med den tendens til inklusiv tenkning med universell rekkevidde som vi nevnte ovenfor. De universelle virkninger av Jesu forsonergjerning understrekes med uinnskrenket styrke.

I denne sammenheng er det av betydning å nevne at et av hovedforedragene i New Delhi oppholdt seg ved dette aspekt:

Det gjelder *Joseph A. Sittlers* foredrag på enhets-seksjonen med tittelen: «Kalt til enhet». Med utgangspunkt i Kristus-hymnen i Kol. 1, 15–20 taler Sittler om nødvendigheten av en mer vidtfavnende eksplikasjon av Kristus-begivenheten — en «utvidet kristologi» (Tysk tekst: eine «zeitgemässe, auf die Dimensionen der neutestamentlichen Sicht erweiterte Christologie»). Denne nye utvidede kristologi ligger allerede i NT's tale om den kosmiske Kristus, men vi må i vårt teologiske arbeid gi disse slumrende ansatser en utforming som kan ha gyldighet i vår tid.

I tillegg til *Joseph A. Sittlers* foredrag rommet New Delhi-møtet en rekke utsagn som røper at ropet etter problemstillinger som kan gi basis for et videre fellesskap er i ferd med å bli den dominerende stemme innen KV. Mest betydningsfull med sikte på dialog-programmet er kanskje *P.D. Devanandans* utsagn om at dersom religiøs tro også kan forstås som et svar, da kan «en kristen neppe bestride at et svar på den hellige Ånds skaper-virksomhet rører seg i menneskeåndens aller dypeste, indre bevegelser».

Det er forbundet med store vanskeligheter å skulle gi et samlende bilde av dialog-debatten etter New Delhi. Den etter-barthianske periode er ikke i samme grad som tiden mellom Tambaram og New Delhi preget av én dominerende religionsteologi. Forskjellige teologiske retninger gjør sin innflytelse gjeldende med det resultat at debatten blir rik på aspekter.

En kan således si at sekulærteologien for en tid så ut til å skulle få ikke liten innflytelse på utviklingen når det gjelder forholdet til mennesker av en annen tro. Innen sekulær-teologien ble sekulari-

seringen betraktet som en utvikling som ikke sto til å endre, ja, som en gudvillet prosess som hadde fått sin motivasjon og sitt driv i evangeliet. Ut fra denne tankegang måtte dialogen med det sekulære mennesket i en ren politisk eller sosial-etisk kontekst få en kraftig oppvurdering og bli den dialog-form som var best egnet til å avdekke hvor Gud handlet i vår tid.

Imidlertid kom denne teologiske retning ikke til å få varig og dyptgående innflytelse på KV's dialog-program. Ledende kirkelige personligheter, ikke minst i Asia, som nok hadde et sterkt samfunnsmessig engasjement, kunne ut fra sin tradisjon og sitt miljø ikke dele sekulærteologiens anliggende: å gi den kristne tro en ikke-religiøs interpretasjon. For disse kirkeledere var det religiøse element slett ikke noe uvedkommende, men tvert om den beste mulighetsbetingelse for enhet og gjensidig forståelse om det bare fikk fungere rett. I Asia var man mer opptatt av den skapende vekselvirkning mellom sosiale idealer og religiøs overbevisning. Skulle denne tenkemåte få resultater, måtte man finne et kristent uttrykk for den inklusivitet som man tilstrebe.

Denne målsetning fikk etter New Dehli høy prioritet. Den fikk sitt uttrykk i konvergeringen mellom to betydelige studieprosjekter. Den ene hadde tittelen *The Word of God and the Living Faith of Men*. Den andre arbeidet med problemstillingen *The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History*.

Studiearbeidet *The Word of God and the Living Faith of Men* hadde siden 1956 beskjeftiget seg med spenningen mellom den dype følelse av solidaritet med menneskene i deres kamp med livsproblemene og det kall til tjeneste og vitnsbyrd overfor dem som kirken har i Guds ord. (Se studieprogrammets temaformulering). Spørsmålet om det fantes en basis for felles innsats ble sterkt aktualisert igjennom dette studiearbeidet. I stigende grad kom man til å søke denne basis i tanken om Kristi universelle herrevelde, som et omfattende uttrykk for den positive sammenheng mellom kirken og verden. Disse problemstillinger kommer bl.a. frem i formuleringen *Welt und Kirche unter der Herrschaft Christi* som særlig tok oppforholdet mellom Guds herredømme som skaper og Kristi herrevelde som forløser.

Det er disse ansatser det andre studiearbeide fra 1962 fører videre. Temaformuleringen «*The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History*» tolkes i dette studiearbeid ikke som et uttrykk for diskontinuiteten mellom evangelium og religion. Jesus er ikke kom-

met for å gjøre ende på eller fullende religionene. Med utgangspunkt i termen *finality* hevdes det at Jesus Kristus allerede på avgjørende vis har «linked history to the plan of God» og om hans «future consummation of all things». Jesus Kristus står i avslutningen av historieforløpet. Historien som helhet betraktet beveger seg mot dette endemål. Studiematerialet arbeider også med spørsmålet om hva som betyr at Jesus Kristus gjennom inkarnasjon, død og oppstandelse har skapt en nytt menneske. Svaret er at «humanity as a whole» gjennom nyskapelsen i Kristus er blitt anderledes, skjønt den ennå ikke er ført frem til sitt endelige mål. *The Finality of Jesus Christ in the Age of Universal History* betyr da at Jesus Kristus ved sin inkarnasjon, sin død og sin oppstandelse har trukket hele menneskeheten og hele historien inn i en ny-skapende prosess. Denne prosess ytrer seg naturligvis først og fremst i kirken, men den virkeliggjøres også av Gud i Kristus i historien. Der er nok plass innenfor denne teologi for en distinksjon mellom kirken og verden, og dermed også for tanken om en særlig oppgave for kirken i historien. Men både kirken og verden er i Kristus inkludert i den nyskapende prosess.

Det ser ut til at denne tankemodell har en grunnleggende betydning for teologien i KV's dialogprogram. Etter denne modell er Kristus virksomt nærværende i verden. Religionsteologiens inkluderende utsagn har sitt grunnlag i denne kristologi.

Den økumeniske studiekonferanse i Kandy (Ceylon) i 1967 er preget av disse tanker. Dialogens grunnlag uttrykkes i en rekke synspunkter som fremhever det universelle aspekt. Guds kjærlighet og frelsesvilje omfatter alle mennesker, Kristus virker ved den hellige Ånd i hvert menneskehjerte, og for alle mennesker bringer Kristus dom og frelse. På denne bakgrunn er kristne mennesker seg bevisst sin solidaritet med hele menneskeheten. I dialogen taler Kristus til den kristne gjennom mennesker med en annen tro og Han taler til slike mennesker gjennom den kristne. Denne konferanse arbeider dessuten med forholdet mellom dialog og forkynnelse og gjør gjeldende synspunkter som klart overordner det første over det siste. Evangeliet kan frembys i dialogens form. Naturligvis finnes det andre former for forkynnelse, heter det, men under alle omstendigheter bør forkynnelsen skje i dialogens ånd. Og dialogens ånd forbyr oss å fremsette dogmatisk sett forbindtlige utsagt når det gjelder spørsmål som omvendelse og dåp.

Ellers er Kandy-dokumentene preget av en quasi-eskatologisk be-

traktningmåte som etter alt å dømme har sammenheng med den grunnleggende teologiske tankemodell som vi har omtalt ovenfor: hele menneskeheten er idag tatt inn i en universal, felles historie, der de felles håp blir bevisstgjort for dem og virkeliggjort gjennom dem.

De tendenser vi her har forsøkt å påpeke kommer også frem i dokumentet *Christians in dialogue with Men of other Faiths*, Zürich 1970. Dette dokument understreker det universelle aspekt ved de kristologiske frelseshendinger i sterke ordelag. Jesus tok i inkarnasjonen menneskelig natur på seg på vegne av alle mennesker til alle tider og i alle kulturer. På basis av inkarnasjonen er den kristne fri til å møte alle andre mennesker i et forhold preget av kjærlighet og respekt. «Christians in dialogue...» fører Kandy-konferansens syn på forholdet mellom dialog og forkynnelse videre, men trekker i enda sterkere grad konsekvensen av denne betraktningmåte når det gjelder misjonen. Dokumentet stiller seg på deres side som frykter at dialogen skal bli et nytt redskap for misjon. Slik må det ikke bli. Men det finnes en oppfatning av misjon som ikke fører til svik mot kristentroen og samtidig eliminerer denne fare. Det er det misjons-syn som tar utgangspunkt i begrepet *missio Dei* og oppfatter både den kristne og mennesker med en annen tro som inkluderte i dette omfattende uttrykk for Guds handling i verden.

Sett på denne bakgrunn blir misjonen et forsøk på å oppdage Kristus der han allerede er — som det element som binder alle ting sammen og samtidig gjøre ham kjent for mennesker som nok tidligere er inkludert i hans aktivitet, men som ikke har vært seg dette bevisst. Disse mennesker har hatt en andel i fullføringen av Guds rike — men de har ikke vært klar over det. Sett på denne bakgrunn og vurdert på disse premisser er dialogen et møte mellom Guds aktivitet i Kristus i kirken og Guds aktivitet i Kristus utenfor kirken. Det som binder disse to enheter sammen til én stor sammenheng er Kristi verk i historien.

I tillegg til de synspunkter vi her har referert bør det nevnes at Zürich-dokumentet — så langt vi kan se, for første gang i KV's historie — gjør seg til talsmann for en holdningsendring når det gjelder synkretisme-begrepet. Mens den gamle barthianske religions-teologi — representert bl.a. av W.A. Visser't Hooft — advarte skarpt mot synkretismen, advarer Zürich-dokumentet mot synkretisme-frykten. Dokumentet åpner dessuten dører på gløtt for inter-religiøs bønn og gudstjenesteliv.

Det er blitt hevdet at Central-komiteens «interim Policy Statements and Guidelines» for dialog-programmet rommer en reaksjon på Zürich-dokumentet og derfor skulle gi dem som ønsker å kalle KV til orden når det gjelder dialogprogrammet, fotfeste for en slik stillingtagen. En omhyggelig gjennomlesning av sentralkomiteens uttalelse fra 1971 gir lite optimisme på dette punkt. Sentralkomiteen sier et helhjertet ja til dialogen. Den binder seg i mer enn en uttalelse opp med den «universality-tenkning» som er gjengitt ovenfor. Det gis noen regulerende anvisninger — særlig for dialogens organisatoriske side — men i teologisk henseende gis der ikke signaler som har en slik grad av klarhet at retningen i dialogprogrammet påvirkes.

KV's generalforsamling i Nairobi i 1975 tok dialogproblemet opp i seksjon 3 under temaformuleringen: Søken etter fellesskap, den felles streben av mennesker med forskjellige religioner, kulturer og ideologier. Denne oversettelse er hentet fra den offisielle norske publikasjon om møtet. Den engelske tekst er gjengitt ovenfor. Også dette dokument understreker sterkt det universelle aspekt som vi har fulgt i fremstillingen ovenfor. Det representerer ikke noe nytt når det gjelder den teologiske grunngeving. Derimot lanserer det en del nye slagordpregede uttrykk som markedsfører den universelle tenkemåte og den ensidig positive betraktningmåte som vi kjenner fra Zürich-dokumentet når det gjelder forholdet mellom evangelium og religion. Det er særlig uttrykket «en utvidet økumenikk» som betegnelse på dialogarbeidet og tanken om «spiritualitet og deling» som et annet synspunkt på dialog-samtalen — som har vakt oppmerksomhet og protest. Ellers har en av de norske delegater henledet oppmerksomheten på punkt 4 i innledningen, som antyder at vi ikke må bruke vår religion på en slik måte at spenningsforholdet, mistankene og hatet, som truer med å rive menneskeheten fra hverandre, økes. Dette synspunkt ligger helt på linje med det syn på misjon og evangelisering som kommer fram i Kandy-dokumentene og i Zürich-dokumentene. Punkt 4 og en rekke av de synspunkter som ellers preger seksjonsrapporten står derfor i et indre spenningsforhold til det forord som på initiativ bl.a. fra våre norske utsendinger ble tatt inn foran innledningen. Dette forord omtaler evangeliets anstøt på en måte som ikke samsvarer med hovedtendensen i den teologiske tenkning i dialogprogrammet. Også når det gjelder misjon rommer forordet gode formuleringer, men det taes ikke stilling til den underordning av misjonsforkynnelsen

under dialogen som ellers preget dokumentene. Når det gjelder synkretismen får vi i forordet igjen en advarsel mot synkretisme. Men selve definisjonen av synkretisme er så stram at den ikke representerer noe korrektiv av særlig interesse.

Nairobi-dokumentet er, når det gjelder seksjon 3, resultat av en hard kamp i seksjonen og i plenum. Derfor gir disse dokumenter ingen avklaring når det gjelder KV's dialog-program. Men det kan ikke være tvil om i hvilken retning hovedtendensen går. Den kommer til uttrykk i temaformuleringen som helt på linje med hovedtendensen i den teologiske samtale om saken like fra New Delhi i 1961 uten noen form for reservasjon understreker fellesskapet og samarbeidet mellom religionene. Det er dette forhold som gjør at lederen for KV's dialog-program kan omtale Nairobi 1975 med glede uten på noe punkt å gi uttrykk for at generalforsamlingen representerer et brudd med den tidligere arbeidslinje.

Konferansen i Chiang Mai viser at han har rett i denne vurdering.

II. Rapporten fra Chiang Mai 1977 om dialog i fellesskapet

Chiang-Mai-dokumentene består på den ene side av et relativt stort antall korte foredrag som sprer seg over det saksområde som møtets tema angir, og på den annen side av den offisielle rapport fra møtet. I tilknytning til rapporten får vi dessuten resultatet av 4 gruppe-arbeider. Disse gjelder dialog med jøder og muslimer, med østens religioner, med tradisjonelle religioner og med ideologier. Konferansen har ikke tatt stilling til disse grupperapporter i plenum. De sendes bare over til kirkene for videre granskning og vurdering. Vi samler oss i denne presentasjon om drøftelsen av den offisielle rapport, til tross for at grupperapportene inneholder en rekke interessante synspunkter og et stort antall utfordringer.

Den offisielle rapport består av en introduksjon, en DEL I som gjelder fellesskapet, og en DEL II som gjelder dialogen.

DEL I er igjen inndelt i to avsnitt. A-avsnittet behandler fellesskaps-begrepet med sikte på menneskeheten som helhet. B-avsnittet behandler det kristne fellesskap.

DEL II har tre underavsnitt. C-avsnittet angir grunnlaget for dialog. D-avsnittet drøfter hvilken teologisk betydning religionene (people of other faiths) og ideologiene har. E-avsnittet tar opp

synkretisme-begrepet og en del av de spørsmål som knytter seg til dette.

Allerede i den strukturering av stoffet som kommer frem i DEL I og DEL II gjenkjenner vi den tankemodell som dialog-problemet har vært basert på siden New Delhi-møtet. Den grunnleggende problematikk kan angis med stikkordene *verden* (A-avsnittet) og *kirken* (B-avsnittet). Begge størrelser relateres positivt til Guds handling med menneskeheten. Det er et hovedanliggende å presentere stoffet slik at både det positive forhold mellom verden og kirken kommer frem og kirkens gudgitte rolle i historien blir ivaretatt.

Selv om D-avsnittet slår til lyd for en videre teologisk drøftelse på en rekke områder som i stor utstrekning berører den grunnleggende problematikk vi nå har nevnt, har DEL I allerede tatt denne problemstilling i bruk og latt den få avgjørende teologisk innflytelse.

Blant de synspunkter som ser ut til å ligge implisitt i denne ordning av stoffet, merker vi oss i første rekke fellesskaps-tankens overordnede funksjon. Ved å knyttes sammen med Guds handling i verden i Kristus, blir det universelle menneskelige felleskap gjort til fremtidsmål for Guds aktivitet i verden og den spenningsfylte prosess som gjennom pluralitet føres frem mot «the community for humankind» får en quasi-eskatologisk karakter. Det vil si: uten at hovedmomentene i den bibelske eskatologi bringes inn — vi tenker på Jesu gjenkomst, oppstandelsen, dommen og verdensgjenfødselen — blir det universelle menneskelige felleskap stående som det overordnede mål for Guds handling i verden i Kristus.

Når fellesskaps-tankens overordnes på denne måte, medfører det også at kirken — det kristne fellesskap i verden — må få sitt kall og sin oppgave bestemt innenfor rammen av dette overordnede synspunkt.

Den forholdsbestemmelse mellom verden og kirken som ligger i grunn-modellen kommer til å få betydning for oppfatningen av teologien og dens oppgave. Også i teologien og teologiens metode må den positive vekselvirkning mellom «verden» og «kirken» komme til uttrykk. Derfor vender Chiang-Mai-Rapporten seg programmatisk bort fra en teologi som ser det som sin oppgave å vurdere dialogen innfor en gitt systematisk ramme, og gir sin tilslutning til en teologisk metode der det kontekstuelle aspekt spiller en betydelig rolle. En understreker nødvendigheten av en dialogens teologi og det vil si en kreativ bibelbruk der det kontekstuelle hensyn får innflytelse på utformingen av det teologiske standpunkt. Det er med

utgangspunkt i denne tenkemåte konferansen prøver å løse synkretismens problem, og ender i en skinn-løsning.

Ellers er det grunn til å merke seg at Chiang-Mai-konferansen helt unnlater å ta opp utfordringen fra Nairobi-møtet når det gjelder å klarlegge forholdet mellom dialogen og en evangelieforkynnende misjonsvirksomhet. Det er ikke tilstrekkelig at Chiang-Mai-rapporten selv gjør oppmerksom på at dette tema mangler og forsikrer at denne mangel ikke betyr at man forsøker å løpe fra ansvaret med å forkynne Kristus idag. Det er heller ikke tilstrekkelig at rapporten på flere steder låner synspunkter fra forordet til seksjonsrapport 3 i Nairobi og omtaler evangeliet som et nytt og gudgitt budskap og gir forsikringer om at man ikke har til hensikt å svikte evangeliet og oppgi kirkens identitet. Ved å behandle forordet i seksjons-rapport 3 slik, har Chiang-Mai-konferansen gitt klart til kjenne at de korrektiv til dialog-programmet som dette forord rommer heller ikke denne gang skal influere den teologiske tenkning. De blir stående som rand-bemerkninger. Den teologiske drøftelse går uanfektet videre. Kirkens oppgave i verden — eller misjonen — bestemmes helt og fullt på grunnlag av den tankemodell vi har omtalt ovenfor. Dialog-tenkningen overordnes fortsatt misjonsforkynnelsen. Evangeliet skal forkynnes innenfor rammen av dialogen og det vil si på en slik måte at det positive fellesskap og respekten for den gjensidige identitet ikke trues.

Chiang-Mai-dokumentene viser at kampen om dialog-teologien i Nairobi var en episode. Korsets anstøt og misjons-forkynnelsens nødvendighet er synspunkter som holdes utenfor den teologiske tankeføring i Chiang-Mai-dokumentene.

Når det gjelder synkretisme-begrepet kan man ikke uten videre si det samme.

Chiang-Mai-rapporten drøfter synkretismen i et eget avsnitt. Dokumentet går inn for å bytte ut termen synkretisme uten å forsøke å åpne for en begrenset, positiv bruk av det. En vender seg derfor også mot termen «Kristus-sentrert synkretisme» som S.J. Samartha forøvrig gjør seg til talsman for i sin bok «The Hindu response to the unbound Christ», Madras 1974. Istedet foreslår dokumentene at vi skal tale om nødvendigheten av å oversette evangeliet til den tidsmessige og kulturgeografiske kontekst vi står overfor. Etter å ha understreket nødvendigheten av dristighet og varsomhet innenfor et slikt foretakende, løper diskusjonen om synkretismebegrepet ut i en understrekning av det kontekstuelle aspekt. Denne

løsning kan muligens komme til å sette punktum for debatten om bruken av ordet synkretisme. Men selve problemet ligger uløst igjen. Den sterke og gjennomgående betoning av det kontekstuelle aspekt aktualiserer nemlig problemet ytterligere. Chiang-Mai-rapporten fører ikke til noen form for avklaring på dette punkt.

Når det gjelder det religionsteologiske spørsmål og arbeidet med å gi holdbart uttrykk for forholdet mellom evangelium og religion fortsetter og konfirmerer Chiang-Mai-rapporten hovedtendensen i debatten om dialog-programmet etter New Dehli.

Konferansen gjør gjeldende at Guds skapende, disiplinerende og forløsende aktivitet manifesterer seg i verden gjennom ethvert menneskelig fellesskap. I denne sammenheng spiller de forskjellige religioner og ideologier en avgjørende rolle. Det er religionene og ideologiene som former fellesskapet. Det står ikke til å nekte at disse fellesskap er forskjellige fordi de samtidig er relatert til hverandre og sammen kastet inn i en omformingsprosess av verdensomspennende dimensjoner. Denne situasjon er en fristelse til strid og maktmisbruk. Det er derfor avgjørende at vi får utdypet vår forståelse for mangfoldet i det universelle menneskelige fellesskap, slik at vi kan betrakte dette mangfold som skapt og oppholdt av Gud i hans kjærlighet til alle folkeslag. Fordi verden beveger seg frem mot et universelt menneskelig fellesskap gjennom en urolig prosess preget av spenningsfylt pluralisme, må alle religioner og ideologier vokte seg så de ikke kommer til å spille en splittende rolle innenfor denne utvikling, men hver på sitt vis kan bidra til å virkeliggjøre et fellesskapenes fellesskap hvor vi bekrefter vår gjensidige avhengighet av hverandre så vel som vår respekt for hverandres identitet. Dette gjelder også de kristne.

Det er på denne bakgrunn kirkens rolle i verden trer frem. Ved å anvende termen *community* både om det menneskelige fellesskap i verden og om det kristne fellesskap, gir rapporten uttrykk for sitt hovedanliggende. Det kristne fellesskap er et gudgitt og nytt fellesskap med sin egen art, men samtidig kan det bare forstå sin egenart og sitt kall i relasjon til det universelle menneskelige fellesskap.

Hvordan det kristne fellesskap er å forstå, kommer i rapporten til uttrykk i fire formuleringer som ikke nødvendigvis helt og fullt utelukker hverandre, men som på hver sin måte gir uttrykk for hvor det kristne fellesskap har sitt sentrum og sin grense. De fire utsagn spenner derfor fra (A) en mer tradisjonell oppfatning av det kristne fellesskap som et samfunn av alle Kristi lemmer på tvers av tid, ra-

se, sex, kaste og kultur — over (B) en oppfatning av kirken som et sakramentalt tegn på den menneskehetens enhet som er i ferd med å realiseres i historien — og over (C) en beskrivelse av det kristne fellesskap som et samfunn med Gud som i sin treenhets-fylde kaller hele menneskeheten inn i et evig samfunn med seg — frem til (D) et meget vidtfaavnene uttrykk for det kristne fellesskap der samfunnet omfatter alle folk og alt som er helliggjort gjennom Guds handling innenfor trosfellesskap og ideologier utenfor vår egen. Særlig i de to siste utformingene merker vi bestrebelsen på å utvide den kristne samfunns-tanke slik at den får wholistisk rekkevidde.

Hva kirkens kall og oppgave i verden er, kommer ikke minst frem ved den sterke understrekning av kirkens synd. Den kommer dels frem i kirkens kulturelle arroganse og eksklusivitet, dels i kirkens indre splittelse. Det er kirkens oppgave sammen med mennesker med en annen tro å være deltakere i en missio Dei som har sitt mål i et universelt menneskelig fellesskap.

Når det gjelder kristologien representerer Chiang-Mai-dokumentene en uklarhet. Både helhetsfremstillingen og noen enkeltutsagn — særlig under D-avsnittet — gir inntrykk av at kristologien i dette dokument er underordnet det univereselle hovedsynspunkt. Særlig et utsagn (side 146) under avsnitt D, punkt 23 tjener til å skape dette inntrykk. Her heter det at det har lyktes å komme frem til voksende forståelse av at fundamentale spørsmål som angår Guds vesen og aktivitet i verden og den hellige Ånds gjerning aktualiseres gjennom dialogen. Diskusjonen om kristologien må finne sted innenfor denne omfattende referanseramme — heter det. Dette utsagn og tendensen i helhetsfremstillingen synes å gjøre det klart at de kristologiske utsagn i dokumentet i første omgang fungerer som en begrunnelse for at Guds aktivitet i verden utenfor kirken har en forløsende effekt og står i positiv sammenheng med realiseringen av Guds kongedømme i historien. Vi er som kristne på en spesiell måte Jesu disipler, men vi kan ikke begrense ham til de dimensjoner vi ut fra vår menneskelige forståelse har av ham. Vi møter ham også i Guds handling utenfor kirken — gjennom mennesker med en annen tro.

Det er et påtrengende spørsmål om denne kristologi som i første rekke tjener som grunnlag for en anerkjennelse av andre religioners legitimitet, samtidig kan fungere som et uavkortet uttrykk for det våre reformatoriske fedre sammenfattet i uttrykket «solus Christus» — d.v.s en uavkortet bekjennelse til Jesus Kristus og hans verk for

oss som den eneste vei til frelse.

Det som imidlertid er innlysende er at effekten av Jesu gjerning i inkarnasjon, død og oppstandelse gjennom dette stykke teologisk refleksjon blir tillagt den samme uinnskrenkede universalitet — som Guds verdensstyre har — uten at spørsmålet om omvendelse og tro kommer i betraktning. På denne måte skilles «solus Kristus» og «sola fide» fra hverandre. Resultatet er en religionsteologi som ikke makter å ta vare på de mest sentrale anliggender i vår reformatoriske arv.

III. Noen konklusjoner

Chiang-Mai-dokumentene fremholder et uforbeholdent positivt syn på forholdene mellom evangelium og religion ved

- (1) å hevde at Guds handling i verden med sikte på å realisere sitt kongelige herredømme møter oss også i de forskjellige religioner og ideologier.
- (2) slik at kirkens oppgave må forstås som deltakelse i en omfattende guddommelig aksjon (en *missio dei*) der Gud også bruker mennesker med en annen tro som redskap for og ledd i sitt verdensstyre.
- (3) Kirken må derfor basere sin kontakt med mennesker med en annen tro på en positiv vurdering av det religiøse mangfold som noe gudvillet og i full respekt for disse religioners identitet og integritet arbeide for et fellesskap som omfatter alle mennesker.
- (4) Den egentlige synd er den holdning som skaper splittelse i det fellesskapenes fellesskap som skulle inkludere alle.

Chiang-Mai-dokumentene unnlater

- (1) å ta opp spørsmålet om menneskets synd og opprør mot Gud og de konsekvenser dette etter Skriften har for forholdet mellom religion og evangelium.
- (2) å drøfte spørsmålet om Guds ords autoritet og de konsekvenser dette må få for troens materiale innhold.
- (3) å avklare forholdet mellom en dialog som bygger på enhet og fellesskap mellom alle mennesker og en misjonerende evangelieforkynnelse med korsets anstøt intakt.

Chiang-Mai-dokumentene forfekter en religionsteologi som innenfor rammen av en quasi-eskatologisk fremtidsforventning om et

universelt menneskelig fellesskap tillegger religionene en aktiv rolle i realiseringen av Guds kongelige herredømme på grunnlag av en utvidet kristologi. Dialogen er det viktigste arbeidsredskap den kristne kirke har for å bygge opp dette universelle menneskelige fellesskap og den har derfor inntatt den plass i bestemmelsen av kirkes oppgave som den evangeliserende misjonsforkynnelse skulle hatt.

Chiang-Mai-dokumentene vitner nok om en fredeligere atmosfære enn seksjonsrapport 3 fra Nairobi. De vitner imidlertid ikke om en ny-orientering i teologien. Ingen kan med grunnlag i Chiang-Mai-konferansens dokumenter hevde at KV's dialogprogram er kommet inn i et annet spor som i større grad tar hensyn til det korrektiv som blant annet de norske delegater i Nairobi slo til lyd for.