

Melbourne-møtet i historisk perspektiv¹

AV OLA TJØRHOM

Når representanter fra verdens kirker i midten av mai 1980 kommer sammen i Melbourne for å samtale om og å inspireres i kirkens misjonsoppdrag, skjer det ikke i et historisk tomrom. Melbourne-møtet inngår nemlig i den rekke av verdensmisjonsmøter som i løpet av de siste 70 år jevnlig har blitt arrangert av Det internasjonale misjonsråd (IMC) og av Kirkens Verdensråds Kommisjon for verdensmisjon og evangelisering, CWME. Dessuten har Melbourne-møtets hovedtema, *Your Kingdom Come*, også en forhistorie innenfor tidligere KV-dokumenter hvor Gudsrike-begrepet har blitt tatt opp til behandling.

Vi vil i denne artikkelen forsøke å trekke frem momenter fra denne historiske prosessen som kan ha betydning for vår forståelse og vurdering av det planlagte møtet i Melbourne. Det sier seg vel selv at dette forsøket på en oversikt vil måtte bli noe skissemessig og dermed står i fare for å bli skjemmet av overforenkling og subjektivitet. Forfatteren har derfor ingen illusjoner om at KV's mange kritikere her hjemme vil se på denne fremstillingen som objektiv og holdbar. Jeg håper imidlertid å få vist at det faktisk finnes positive ansatser å knytte til innenfor den historiske utvikling som peker frem mot Melbourne, og at også KV's aktuelle misjonsengasjement – som de aller fleste andre saker – har minst to sider. Den hyppig forekommende «en-dimensjonale» kritikk av den misjonsteologiske utvikling innenfor KV er nemlig, så vidt undertegnede kan skjønne, svært lite fruktbar.

Hensikten med denne artikkelen er følgelig å peke på bruddstykker av den historiske ramme som det planlagte verdensmisjonsmøtet i Melbourne bør forstås og vurderes innenfor. Vi vil først gi en kort oversikt over hovedtendensene fra IMC's og CWME/KV's tidli-

gere verdensmisjonsmøter; dernest vil vi forsøke å si noe om hvordan Gudsrike-begrepet har blitt forstått innenfor sentrale KV-dokumenter fra de siste 10-15 år. Dette historiske risset vil forhåpentligvis kunne indikere hva vi realistisk sett bør forvente av Melbournemøtet. Hovedhensikten vår er altså i denne omgang ikke å gi en vurdering av forberedelsesdokumentene og forberedelsesarbeidet før Melbourne i og for seg. Vi vil imidlertid i et avsluttende avsnitt antydningvis forsøke å relatere det historiske materialet vi har gjennomgått til den foreløpige tilrettelegging av Melbournemøtets tema, slik denne kommer frem i blant annet innbydelsesskrivet fra CWME og deler av det forberedelsesmateriellet som til nå har blitt sendt ut til KV's medlemskirker fra staben i Geneve.

Men hovedvekten vil — som overskriften indikerer — bli lagt på å plassere Melbourne-møtet innenfor dets historiske ramme. Og ettersom dette niende verdensmisjonsmøtet samtidig er en markering av 70-års-jubileet for den første store verdensmisjonssamlingen i Edinburgh 1910, er det grunn til å anta at det historiske perspektivet også vil komme til å spille en viss rolle både når det gjelder CWME's planlegging av arrangementet, gjennomføringen av det og drøftingene på møtet.

I. Tidligere verdensmisjonsmøter — en kort oversikt

Slagordet «verdens evangelisering i dette slektledd» inneholder på mange måter en glimrende oppsummering av hovedtendenser fra det første store verdensmisjonsmøtet som ble arrangert i *Edinburgh i 1910*. Det avspeiler for det første at man i løpet av møtet la hovedvekten på drøftinger av mer praktisk karakter, mens de store misjonsteologiske prinsippsspørsmål ikke kom til å spille noen dominerende rolle. Den sterke fokuseringen på misjonsoppdragets geografiske dimensjon må også forstås som et resultat av konsentrasjonen omkring de praktiske spørsmål. Dernest reflekterer slagordet noe av den glød og optimisme som preget møtet. Denne optimismen omfattet både utførelsen av selve misjonsoppdraget og muligheten for et konstruktivt samarbeid mellom verdens kirker i denne forbindelse. Slik ble Edinburgh-møtet en enorm inspirasjonskilde både for protestantisk misjon og i arbeidet for kristen enhet. Opprettelsen av Det internasjonale misjonsråd i 1921 er et direkte resultat av verdensmisjonsmøtet i Edinburgh.

Men allerede på det neste verdensmisjonsmøtet, som ble arrangert i *Jerusalem i 1928*, kunne man registrere en viss tilbakegang for

den sterke vilje til enhet og samordning av ressurser som hadde preget Edinburgh-møtet. Årsakene til denne utviklingen er mange. Vi vil i denne sammenheng måtte nøye oss med å peke på datidens stadig sterkere teologiske polarisering (jfr. strid om ny-fundamentalistiske innslag i flere vekkellesbevegelser og om den dialektiske teologi), samt det faktum at kontroversielle misjonsteologiske prinsippsspørsmål i langt større grad ble tatt opp på Jerusalem-møtet enn i Edinburgh 18 år tidligere. Et typisk eksempel på dette er at kristendommens forhold til andre religioner ble satt på dagsordenen. Til tross for sterke protester fra barthiansk orienterte teologer, gikk flertallet på dette punkt inn for en foreløpig løsning, hvor det — på grunnlag av en sterk anti-sekularistisk profilering — ble åpnet for innordning av de andre verdensreligionene i et religiøst hierarki med kristendommen på toppen, som den høyeste form for religion. Konflikten mellom den kontinentale dialektiske teologi og den anglosaksiske «social gospel»-teologien avslørte også til dels alvorlige motsetninger i synet på sosial-etiske spørsmål.

Den samtidshistoriske ramme om det tredje verdensmisjonsmøtet, som ble arrangert i *Tambaram, India, i 1938*, var den militante hedendom, det vil si nazismen, fascismen og den totalitære stalinismens fremvekst. Den sterke fokuseringen på kirken (*i*, men ikke *av* verden) som preget foredrag og plenumsinnlegg i Tambaram, må forståes som en konsekvens av denne situasjonen. Man talte om kirken som «a testifying Church which points to the Kingdom», og pekte videre på at misjonen er hele kirkens sak, ettersom misjonsbefalingen nettopp er gitt til hele kirken. Selv om Tambaram-møtets sterke fokusering på kirken ofte er blitt kritisert, både av radikale misjonsteologer («the Tambaram ecclesio-centrism») og av tilhengerne av selskapstanken, vil vi i denne sammenheng ikke unnlate å peke på at flere av dokumentene fra Tambaram ifølge vår oppfatning er et nyttig apropos både til p.d.e.s. nyere misjonsteologi og til p.d.a.s. store deler av norsk misjonstenkning, både i fortid og nåtid.

Det første verdensmisjonsmøte etter 2. verdenskrig ble arrangert i *Whitby, Canada, i 1947*. Hovedvekten ble her lagt på kirkens rolle i forsoningsarbeidet etter krigen. Av sentrale misjonsspørsmål ble blant annet forholdet mellom sender- og mottaker-kirker/«gamle» og «unge» kirker tatt opp til behandling. Man pekte blant annet på nødvendigheten av å inkludere de unge kirkene i avgjørelsespros-

sen i langt sterkere grad, både når det gjaldt misjonens ressursmessige disponeringer og arbeidet innenfor IMC. De positive misjonsteologiske signalene fra Tambaran ble også tatt opp og på mange måter videreført i Whitby. Man talte om Guds ord som vesensforskjellig fra menneskenes ord og om misjonsoppdragets eskatologiske dimensjon. Det er beklagelig at disse positive ansatsene ikke har kommet tilstrekkelig klart frem i den senere misjonsteologiske utvikling innenfor IMC og KV's CWME.

Verdensmisjonsmøtet i *Willigen i 1952* markerer på mange måter den moderne misjonsteologis definitive gjennombrudd innenfor den økumeniske bevegelse. Rammen omkring møtet var den stadig voksende sekulariseringen innenfor samfunns- og kultur-livet i Europa og Nord-Amerika, noe som førte til store vansker for kirken når den skulle definere sin identitet og sitt oppdrag. Delegationene på Willigen-møtet forsøkte å løse dette problemet ved å gripe til den amerikanske misjonsteologen J. C. Hoekendijks kenotiske og funksjonalistiske ekklesologi og hans «anti-ekkesiosentriske» misjonsteologi, som var utformet med direkte front mot den kirketenkningen som hadde vunnet frem på misjonsmøtet i Tambaram i 1938. Det faktum at Hoekendijks teologi hadde flere klare berøringspunkter med det samme teologihistoriske fenomen som et tiår senere ble omtalt som sekulær-teologi, synes ikke å ha affisert flertallet av deltakerne i Willigen. Slagordet *Missio Dei* — som siden har stått svært sentralt i den misjonsteologiske debatt innenfor den økumeniske bevegelse — skriver seg også fra Willigen-møtet. I forlengelsen av Hoekendijks anti-ekkesiosentrisme talte man ikke lenger først og fremst om misjonen som et kirkelig oppdrag, men som Guds misjon, *Missio Dei*. Selv om man på møtet i Willigen på flere punkter kunne knytte til tanker fra tidligere verdensmisjonsmøter, er det klart at dets prinsipielle misjonsteologiske profilering innebærer et definitivt brudd med svært mange av de ansatser vi ovenfor har omtalt som positive.

Hovedsaken på det sjette verdensmisjonsmøtet, som ble arrangert i *Accra, Ghana, ved årsskriftet 1957/58*, var spørsmålet om IMC's eventuelle integrering i Kirkenes Verdensråd. Som kjent endte denne debatten med at Det internasjonale misjonsråd gikk inn i KV på dets generalforsamling i New Dehli i 1961. Men i forlengelsen av Willigen-møtet begynte også ansatser til den såkalte «en verden»-tenkningen å gjøre seg gjeldende på Accra-møtet.

Verdensmisjonsmøtet i *Mexico City i 1963* må på mange måter

forstås som en protestantisk parallell til det som skjedde på den katolske kirkes 2. Vatican-konsil. På bakgrunn av en viss innflytelse fra enkelte sekulær-teologiske strømninger, foretok man en betydelig utvidelse av selve misjonsbegrepet. Selv om dette gjorde det mulig for kirken og dens misjon å ta opp påtrengende sosial-etiske og politiske problemer i langt større grad enn tidligere, førte det på sikt til at misjonens kirkebyggende og evangeliserende målsetning ble nedprioritert. Når det gjelder forholdet mellom kristendommen og de andre religionene ble dette i Mexico City ikke forsøkt løst på grunnlag av tanken om et religiøst hierarki med kristendommen på toppen. Man talte i stedet om behovet for at det skjedde et møte mellom kirken og tilhengere av andre religioner på det personale plan, som likeverdige samtalepartnere. Denne fokuseringen på nødvendigheten av et slikt møte har siden stått sentralt innenfor KV's dialog-program. Slagordet «misjon på seks kontinenter» skriver seg også fra drøftingene på Mexico-møtet. Man ønsket ved hjelp av det å få gi uttrykk for den oppfatning at misjon ikke bare er en bevegelse fra de «gamle» kirkene til de «unge», men at den også må omfatte sekulariserte miljøer i Nord-Amerika og Europa. Selv om dette slagordet formidlet et vesentlig anliggende, kunne heller ikke det gi en definitiv løsning på Willigen- og Mexico City-møtets grunnleggende problem, nemlig spørsmålet om den kristne misjons egenart, identitet og oppgaver i en sekularisert verden.

Ettersom det åttende verdensmisjonsmøtet i *Bankok 1972/73* på mange måter utgjør den direkte bakgrunn for Melbourne-møtet, vil vi komme nærmere inn på dette møtet senere. Vi vil i denne omgang måtte nøye oss med å peke på noen sentrale trekk i materialet fra Bankok. Det mest påfallende er utvilsomt Bangkok-møtets sterkt inklusive frelsesbegrep. Her fortregnes på det nærmeste alle frelsens individuelle og eskatologiske aspekter til fordel for strukturelle og politiske overveininger. Resultatet blir at man ender opp med en sterkt politisert frelsesforståelse uten rom for frelsens transcendent sider. Og i forlengelsen av Bangkok-møtets sterke oppvurdering av det enkelte folks kulturelle egenart og identitet, inkludert deres tradisjonelle religioner, gikk flere av delegatene inn for en radikal dialog-teologi og for tanken om moratorium, d.v.s. en pause i all vestlig misjonsaktivitet i den s.k. tredje verden i en femårsperiode.

Sett på denne bakgrunn representerer Bangkok-møtet på mange måter en radikalisering av og en kulminasjon for den moderne mi-

sjonsteologiske tenkningen fra Willigen og Mexico City, samt en tilsvarende neglisjering av det vi tidligere har omtalt som positive ansater fra Tambaram og Withby. Når vi til tross for dette ikke tror at Melbourne-møtet vil bli dominert av Bangkoks problemstillinger, skyldes det for det første positive signaler fra nyere KV-dokumenter som må antas å få relativt stor betydning for drøftingene i Melbourne, jfr. spesielt dokumentene fra Faith and Orders møte i Bangalore i 1978. Vi vil dessuten få peke på at den svært så naive politiske optimisme og utopisme som på mange måter utgjorde bakgrunnen for Bangkok-møtets «politiserte soteriologi», synes å være på vei ut i KV-kretser. I stedet merker man en besinnelse på at vår samtid inneholder flerer destruktive, ja, endog demoniske og apokalyptiske elementer og en tilsvarende bevissthet om at den kristne eskatologi og det kristne håp har en dypere transcendent grunn, nemlig Gud og hans handling med verden gjennom Jesus Kristus. Denne utviklingen har på mange måter mye til felles med Tambaram-møtets samtidshistoriske ramme. Om det vil føre med seg en tilsvarende positiv aksentuering av kirkens egenart i Melbourne, er vel noe usikkert. Men det burde kunne indikere at dokumentene og synspunktene fra Tambaram er atskillig mer aktuelle som bakgrunn for Melbourne-møtet enn den store avstanden i tid skulle tilsi.

II. Gudsrike-begrepet innenfor enkelte nyere KV-dokumenter

I vårt forsøk på å analysere bruken av Gudsrike-begrepet innenfor enkelte nyere KV-dokumenter med sikte på Melbourne-møtets hovedtema «Your Kingdom Come», velger vi å ta utgangspunkt i dokumentene fra de viktigste KV-møtene i siste 10-års-periode, nemlig generalforsamlingene i Uppsala og Nairobi, verdensmisjonsmøtet i Bangkok og Faith and Order's møte i Bangalore. Grovt sett mener vi at disse dokumentene gir grunnlag for å skjelne mellom *to hovedtendenser* når det gjelder forståelsen av Guds rike. Mens Uppsala og Bangkok på mange måter står i anti-ekkesiosentrismens, politiseringens og «en verden»-tenkningens tegn, skimter vi i enkelte dokumenter fra Nairobi og Bangalore-møtet en tendens som peker bort fra den ensidig politiserte Gudsrike-forståelsen, den naive politiske optimismen og den kontekstualismen, som i stor utstrekning preget linjen Uppsala-Bangkok.

Når vi her velger å tale om to hovedtendenser, dreier det seg selvsagt ikke om to strikt adskilte og til dels motstridende utviklingslinjer innenfor KV's historie fra siste 10-års-periode, hvorav den ene er

entydig positiv, den andre entydig negativ. Det finnes selvsagt lyspunkter fra Uppsala og Bangkok. Og dokumentene fra Nairobi og Bangalore vitner også på enkelte punkter om gjennomslag for en politisert Gudsrike-forståelse og tilløp til videreføring av moderne misjonsteologiske synspunkter fra de to foregående møtene. Men vi mener altså at det her tross alt finnes positive ansatser som vil få betydning for det planlagte verdensmisjonsmøtet i Melbourne i 1980.

a) Uppsala — Bangkok:

I dokumentene og rapportene fra *KV's 4. generalforsamling i Uppsala, 1968*, forekommer selve begrepet «Guds rike» svært sjelden. I misjonsdokumentet fra seksjon II, *Renewal in Mission*, forekommer begrepet ikke i det hele tatt. Og når det brukes i de andre dokumentene, går det konsekvent og ensidig på Guds utøving av sitt herrevelde, hans hersking, oftest med en klar politisk profilering. En mer konkret forståelse av Guds rike, som en soteriologisk størrelse av «lokal» art, kommer ikke til uttrykk i Uppsala-dokumentene. Uppsalas eksplisitte Gudsrike-forståelse peker altså i politiserende og immanent retning.

Den implisitte forståelse av Guds rike som kommer til uttrykk i Uppsalas misjonsdokument, peker i samme retning. Man taler her om «the renewal of mankind», d.v.s. humanisering, forstått som et immanent politisk ideal, som identisk med Gudsrikets frelsestilstand og følgelig som misjonens målsetning. Kirkens primære oppgave blir derfor ikke å forkynne Ordet og forvalte sakramentene, men å virke som katalysator for en sosial og politisk utopi. Kirken har ikke lenger noe «*proprium*» innenfor frelseshusholdning. Den fremstilles riktignok i enkelte sammenhenger som et «tegn» på Guds rike, men kirkens tegnfunksjon skiller seg ikke vesentlig fra den tegnfunksjon som utøves av andre politiske og humanitære organisasjoner eller grupperinger med samme målsetning, nemlig en immanent «renewal of mankind». Resultatet av dette blir en svært ensidig funksjonalistisk ekklesiologi og en tilsvarende politisert Gudsrike-forståelse.

Heller ikke i dokumentene og rapportene fra *verdensmisjonsmøtet i Bangkok, 1973*, støter vi på selve Gudsrike-begrepet i særlig stor utstrekning. Men som tidligere nevnt innebærer Bangkokmøtets implisitte Gudsrike-forståelse en videreutvikling og radikalisering av synspunktene fra verdensmisjonsmøtet i Mexico City i 1963 og fra Uppsala, innenfor rammen av en kontekstualistisk teo-

logi. Det mest påfallende i denne sammenheng er Bangkoks meget omfattende («comprehensive») og politiserte frelsesbegrep, som bygger på en tilnærmet neglisjering av frelsens forensiske aspekter. Frelsen i Jesus Kristus skal først og fremst komme til uttrykk i politisk handling. I tråd med dette opererer dokumentene med en politisert forståelse av Guds herrevelde og en funksjonalistisk ekklesiologi som tolkes i etiserende retning. Eskatologien oppløses i politisk utopisme. Det vil i vår sammenheng også være av interesse å registrere at anvendelsen av Skriften i Bangkok-dokumentene er svært tilfeldig og synes ikke å få materiell betydning for de synspunktene som presenteres. (Jfr. her den utstrakte bruk av en typisk kontekstualistisk teologisk metode.)

b) Nairobi — Bangalore:

Uansett hvordan en vurderer dokumentene og rapportene fra *KV's 5. generalforsamling i Nairobi, 1975* teologisk, vil en måtte innrømme at Nairobi-møtet i forhold til Uppsala og Bangkok inneholder flere positive ansatser. (Jfr. her særlig dokumentene fra seksjon I og II). En merker riktignok fortsatt en viss politisk slagside i enkelte av dokumentene, men den ensidige politiseringen av soteriologiske begreper (jfr. f.eks. Bangkoks frelsesbegrep), er på langt nær så dominerende. Man knytter nemlig i denne forbindelse i sterkere grad til etterfølgelses-terminologi og ikke i samme grad til politisert ekklesiologi, soteriologi og eskatologi. Kirkens politisk-etiske innsats forstås ikke primært som et tegn på Guds rike, men som en del av dens totale («holistic») oppdrag overfor hele mennesket i Jesu etterfølgelse. Det faktum at det i dokumentet fra seksjon I, «Confessing Christ Today», tales om «the inbreaking reign of God», vitner også om at Guds rike her får en «teonom» definisjon som peker i en helt annen retning enn Uppsala og Bangkoks politiserte og immanente Gudsrike-forståelse, selv om denne definisjonen innebærer at den mer abstrakte forståelsen av Guds rike, lik Guds herrevelde, fastholdes. Generelt sett peker signalene fra Nairobi bort fra den ensidige politiske kontekstualismen som dominerte i Bangkok bare 2 år tidligere.

Disse positive signalene fra Nairobi blir i aller høyeste grad fulgt opp og forsterket på *Faith and Orders møte i Bangalore i 1978* (jfr. her spesielt dokumentet «A Common Account of Hope»). Med utgangspunkt i en analyse av det man kaller apokalyptiske trekk i vår samtid, blir den naive politiske optimisme og utopisme fortrent til

fordel for kvalifisert teologisk og bibelsk tale om det kristne håp: «Christ is the judge of human hopes . . . Our present hope is anchored in God's actions in history and in eternal life of the age to come. But we know that we are accepted by God as forgiven sinners, and therefore we are certain that we can here and now be co-workers with God in pointing to his rule.» Gudsrikets fullendelse får en sterk kristologisk forankring i og med at det knyttes til Jesu person og ord. Kirken beskrives som «a communion of hope» og «a foretaste» på det som håpes, nemlig Gudsrikets fullendelse. Så vidt undertegnede kan skjønne, må vi helt tilbake til verdensmisjonsmøtet i Tambaram i 1938 for å finne en tilsvarende positiv og konkret omtale av kirkens tegnfunksjon.

Vi mener på denne bakgrunn at det er realistisk å tale om to til dels sterkt forskjellige hovedtendenser innenfor den historiske utvikling som peker frem mot verdensmisjonsmøtet i Melbourne i 1980 når det gjelder forståelsen av Guds rike. Det springende punkt i vår sammenheng er hvilken av disse linjene Melbourne-møtet vil bli en oppfølging av: den politiserte og immanente Gudsrikeforståelsen fra det siste verdensmisjonsmøtet i Bangkok eller de positive ansatsene fra KV's generalforsamling i Nairobi og Bangaloremøtet.

Det er selvsagt ikke mulig å gi noe definitivt svar på dette spørsmålet på det nåværende tidspunkt. Men det finnes flere momenter i den forberedelsesprosessen som peker frem mot Melbourne, som — sett på bakgrunn av det vi ovenfor har sagt om Melbourne-møtets historiske ramme — så avgjort må oppfattes som positive signaler.

Konklusjoner

1. Generelt sett forekommer begrepet «Guds rike» relativt sjelden i dokumenter og rapporter fra de konferansene og møtene vi ovenfor har forsøkt å gi en kort analyse av. Når begrepet brukes, skjer det oftest i dokumenter som tar opp problemer av sosial-etisk og politisk karakter. Ettersom Gudsrike-begrepet burde være et sentralt tema når kirkens misjonsoppdrag tas opp til diskusjon, er det påfallende at det så godt som ikke anvendes i misjonsdokumenter fra nevnte konferanser. Sett på denne bakgrunn er det svært gledelig at CWME har valgt nettopp formuleringen «Your Kingdom Come» som hovedtema for det planlagte verdensmisjonsmøtet i Melbourne i 1980.

2. Et annet positivt trekk i CWME-stabens arbeid med Melbourne-konferansen, er at man har lagt opp til en arbeidsstil som innebærer at medlemskirken også får anledning til å delta i selve forberedelsesprosessen før møtet på en langt mer konkret og direkte måte enn tidligere. (Jfr. her f.eks. Geneves anstrengelser for å publisere forberedelsesdokumenter fra CWME's medlemskirker og organisasjoner.)

3. Som vi har sett, er det den mer abstrakte bruk av begrepet Guds rike, lik Guds herrevælde, Guds hersking, som dominerer i de ovenfor nevnte dokumentene, med sterk og til dels ensidig vekt på herrevældets etiske implikasjoner. En mer «konkret» forståelse av Guds rike som en soteriologisk størrelse av «lokal» art (frelsens «sted»), kommer bare unntaksvis til uttrykk. Hovedpoenget i denne sammenhengen bør imidlertid, så vidt undertegnede kan skjønne, ikke være det rent leksikalske, d.v.s. å tviholde på oversettelsen «Guds rike», men det innholdsmessige, nemlig at «Guds rike» først og fremst er et soteriologisk og ikke et etisk begrep, og at dette riket ikke etableres på grunnlag av menneskers etiske anstrengelser, men ene og alene er et resultat av Guds nådeshandling i Jesus Kristus. Vi støter imidlertid i dokumentene fra Nairobi og Bangalore på ansatser som peker bort fra den tidligere ensidige politiseringen av soteriologiske begreper. Det er å håpe at disse signalene vil bli fulgt opp i Melbourne.

4. De positive ansatsene fra Nairobi og Bangalore henger etter all sannsynlighet sammen med at den politiske kontekstualismen ikke lenger er den rådende teologiske metode innenfor KV og CWME på samme måte som i Uppsala og særlig i Bangkok, samt at den naive politiske optimisme og utopisme på flere punkter har måttet vike for et mer realistisk syn på kirkens politiske muligheter og en orientering i retning av den bibelske eskatologi.

5. Det vil selvsagt være en viktig oppgave for lutherske teologer på Melbourne-møtet å motarbeide enhver tendens til politisering av evangeliet og fortregning av frelsens forensiske aspekter. Men det kommer an på om en blott og bar forskansning i den gamle modell skapelse-forløsning, er tilstrekkelig i denne sammenheng — selv om den i prinsippet er aldri så riktig. Det er nemlig, såvidt undertegnede kan skjønne, en kjennsgjerning at det er problematisk for tradisjonell luthersk sosial-etikk å i *praksis* fastholde at samme Gud er både Skaper og Forløser, at samme Gud hersker i begge regimenter. Stilt overfor en sekularisert stat og et verdenssamfunn preget av

undertrykking og urett, blir det stadig viktigere for kirken å komme til rette med ikke bare etikkens skapelsesteologiske, men også dens *trinitariske* basis og motivering. En bør derfor ikke allerede i utgangspunktet avskjære seg fra impulser fra den økumeniske sosiale-tiske debatt, selv om de grunnleggende etiske modeller det her arbeides med, neppe kan overtas. Og såvidt undertegnede kan skjønne, vil *en skapelsesteologisk basert og trinitarisk motivert sosial-etikk* være et både riktig og realistisk alternativ til den reformerte kristomonisme, som dessverre så altfor lenge har fått dominere innenfor den økumeniske bevegelse.

6. Ettersom den forberedelsesprosess som peker frem mot Melbourne på langt nær er fullført, vil det på det nåværende tidspunkt selvsagt være svært vanskelig å gi en omfattende vurdering av hvordan og i hvilken grad de positive signalene vi ovenfor har nevnt vil bli fulgt opp på Melbourne-møtet. Men de forberedelsesdokumentene vi til nå har mottatt, peker på enkelte punkter i riktig retning. Selv om deler av disse dokumentene også preges av tilløp til politisering (jfr. her spesielt det som sies om «Jesus og de fattige») og selv om en nok vil føle et visst behov for å distansere seg fra en del av de eksegetiske konklusjonene som trekkes, merkes en vilje til å fokusere Skriften som samtalegrunnlag på en måte som bryter med den tidligere kontekstualismen.

7. Vi mener på denne bakgrunn at det finnes positive ansatser å knytte til når det gjelder forståelsen av Guds rike både innenfor rammen av den historiske utvikling som peker frem mot Melbourne-møtet og i det forberedelsesmateriellet vi til nå har mottatt fra CWME-staben i Geneve. Det er derfor viktig at disse positive signalene utnyttes og videreutvikles i vårt arbeid med Melbourne-møtets tema i stedet for ensidig konsentrasjon om kritikk av det vi måtte oppfatte som teologisk uakseptabelt. Poenget her er selvsagt ikke at vi skal fortrenge alle problemer og alt det som måtte være negativt. Men en ensidig og lite konstruktiv kritikk har altfor lenge fått dominere vår hjemlige debatt om den misjonsteologiske utvikling innenfor den økumeniske bevegelse. Vårt anliggende vil dessuten ha atskillig bedre muligheter til å bli hørt dersom vi i større grad makter å knytte våre bidrag til de positive ansatsene som vitterlig finnes innenfor den historiske utvikling som peker frem mot Melbourne-møtet.

NOTE:

¹ Denne artikkelen er i hovedsak bygget på en innledning som ble holdt på en endags-konsultasjon for de to norske Melbourne-studiegruppene i Oslo onsdag 5. september 1979. Forfatteren beklager at det ikke har blitt tid til å utstyre artikkelen med et utførlig noteapparat med litteratur-henvisninger etc., men håper at den, til tross for denne mangelen, vil kunne gi et visst bilde av den misjonsteologiske utvikling innenfor den økumeniske bevegelse. Jfr. forovrig listen over aktuell litteratur.

Aktuell litteratur vedr. den misjonsteologiske utvikling innenfor den økumeniske bevegelse.

Generell litteratur:

F. Birkeli: Fra verdensmisjonskonferansenes æra — til en ny misjonstid, i *Misjonsskall og forskergelde*. Festskrift til prof. O. G. Myklebust. Oslo 1975. s. 21ff.

Nils. E. Bloch-Hoell: *Okumenikk — fakta og meninger*. Oslo 1976.

Klaus Bochmühl: *Was heisst heute Mission?* Giessen/Basel 1974.

W. Günther: *Von Edinburgh nach Mexico City. Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmission-konferenzen 1910-1963*. Stuttgart 1970.

International Review of Mission. Vol. LXVII, No. 267, July, 1978. From Edinburgh to Melbourne.

K. S. Latourette: *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council, i A History of the Ecumenical Movement*. Vol. I, 1517-1948. Ed. by R. Rose and S. C. Neill, London 1967. s. 353ff.

Lesslie Newbigin: *Mission to Six Continents, i The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement*. Vol. II, 1948-1968. Ed. by H. E. Fey. London 1970. s. 171ff.

O. G. Myklebust: *Misjonskunnskap*. Oslo 1976. s. 242-255.

G. Stålsett (red.): *Misjonstenkning i dag og i morgen*. Stvgr. 1969.

Trana-utvalget: *Den norske kirkes økumeniske engasjement*. Oslo 1977. s. 37-90.

N. Yri: *The Quest for Authority*. Nairobi 1978.

Edinburgh 1910:

W. H. T. Gairdner: *Edinburgh 1910. An Account and Interpretation of the World Missionary Conference*. London 1910.

Jerusalem 1928:

John F. Mott (Ed.): *The World Mission of Christianity. Messages and Recommendations of the enlarged Meeting of the IMC held at Jerusalem 1928*. London 1928.

Tamparam 1938:

J. R. Mott, W. Paton: *The World Mission of the Church. Findings and Recommendations of the Meeting of the IMC, Tamparam, Madras, India, 1938*. London, 1938.

Whitby 1947:

W. Freytag (Hrsg.): *Der grosse Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby-Konferenz des IMR*. Stuttgart 1948.

Willingen 1952:

(IMC): *Minutes of the Enlarged Meeting and the Committee of the IMC, Willingen, Germany 1952*. London 1952.

Accra 1957/58:

W. Freytag (Hrsg.): Mission in der gegenwärtigen Weltstunde. Vorträge und Dokumente von der Weltmissionskonferenz in Ghana. Stuttgart 1958.

New Dehli 1961:

(WCC): Minutes of the Assembly of the IMC, Nov. 17-18, 1961 and the First Meeting of the CWME, WCC, Dec. 7-8, 1961 at New Dehli. Geneve 1962.

Mexico City 1963:

L. Newbiggin (Hrsg.): Gottes Mission und unsere Aufgabe. Treffpunkt 1963 — Mexico. Stuttgart 1963.

Th. Müller-Krüger (Hrsg.): In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexico 1963. Stuttgart 1964.

Uppsala 1968:

L. Thunberg: Förändring och förnyelse. Inför kyrkornas möte i Uppsala 4.-19. juli, 1968. Stockholm 1968.

L. Thunberg: The Scandinavian Alternative at the Uppsala Assembly, *i* Missions from the North. Ed. C. F. Hallencreutz. Oslo 1974. s. 147ff.

N. Goodall (Ed.): The Uppsala 1968 Report. WCC. Geneve 1968.

E. Ådnøy: Utfordringen fra Uppsala. Oslo 1969.

O. Tjørhom: «Humanisering» som misjonens målsetning? En kritisk vurdering av det offisielle forberedelsesdokumentet til Section II, Renewal in Mission, fra KV's 4. generalforsamling i Uppsala 1968. Spesialavhandl. MF, 1978¹.

Bangkok 1972/73:

Frälsning idag. Budskap från Bangkok 73. Stockholm 1973.

P. Potter (Ed.): Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973. WCC, Geneve 1973.

Th. A. Wieser: Salvation today and Contemporary Experience. Geneve, 1972.

Nairobi 1975:

D. M. Paton (Ed.): Breaking Barriers. Nairobi 1975. WCC, Geneve 1976.

T. Bakkevig (red.): Kristus frigjør og forener. Fra Kirkenes Verdensråds møte i Nairobi 1975. Oslo 1976.

Åge Holter: Misjonen i Nairobi, *i* NOTM 1976, nr. 2, s. 65ff.

Bangalore 1978:

(WCC): Commission on Faith and Order. Bangalore 1978. FaO-Paper 93. Geneve 1979.

(WCC): Sharing in One Hope. Commission on Faith and Order, Bangalore 1978. FaO-Paper 92. Geneve 1979.

Ivar Asheim: De nye signaler fra Faith and Order, *i* TTK, nr. 2, 1979, s. 123ff.