

# Misjonsteologiens «formidlingsfunksjon»

Noen prinsipielle tanker om misjonsteologiens plass mellom religionsvitenskapsmannen og misjonæren, med praktisk applikasjon på en konkret situasjon i Japansk kontekst.

AV JAN-MARTIN BERENTSEN

## Innledning

Ethvert menneske som har noe på hjertet — noe det vil formidle til en annen — bør la sine tanker løpe i elipsefasong. Det vil si at vedkommende må la sine tanker bestemmes utfra *to sentra*: Han må for det første vite *hva* han selv har på hjertet. Han må for det andre vite *hvem* han skal formidle det til. Det gjelder for en kristen forkynter. Det gjelder for en misjonær; og vi skal altså beskjeftige oss med misjonærens situasjon.

Når denne velkjente *kommunikasjonsprosess* fra forkynter til tilhører er særlig problematisk i *misjonærens* situasjon, er det fordi han selv er fremmed for tilhørers verden, og tilhøreren er fremmed for misjonærens budskap. Det vil altså være maktpåliggende for misjonæren å lære å kjenne *tilhørers verden*, hans tenkesett, hans tro, hans forestillinger om liv og død etc., like så mye som det er ham om å gjøre å kjenne sitt eget *budskap*. Som *brobygger* mellom evangeliets budskap og tilhørers hjerte, må misjonæren kjenne både *utgangspunktet* (Skriften) og *nedslagsfeltet* (verden). Og han må kjenne begge deler så godt at han vet hvilke problemer som vil oppstå under «brobyggingen».

Det er denne situasjon vi har i tanke når vi vil si noe — først prinsipielt, så praktisk/konkret — om misjonsteologiens plass mellom religionsvitenskap og misjon. Det vi altså har kalt misjonsteologiens «formidlingsfunksjon». Det blir kun en kort skisse, for å vise en vesentlig sektor av de problemer misjonsteologien har å beskjeftige seg med.

## I. PRINSIPIELLE SYNSPUNKTER

### A. Den beskrivende religionsvitenskapsmann

Den største hjelp til kunnskap om tilhørers religiøse verden hen-

ter misjonæren hos *religionsvitenskapsmannen*. Misjonæren går, vel å merke, ikke dit for å lære sitt *budskap* å kjenne, men for å hente kunnskap om *tilhøreren*. I hvilken religiøs sammenheng står denne? Hvilken religiøs historie er tilhøreren et barn av? Det gir religionshistorikeren svar på. Og videre: Hvilke religiøse fenomen lever tilhøreren med i sin hverdag? Hva er hans tro? Hvordan fungerer dette i den sosiale sammenheng han lever? Hvordan opplever tilhøreren sin religiøse verden? Etc. Her er m.a.o. en rekke spørsmål til religionsfenomenologi, til religionssosiologi, religionspsykologi osv. osv. Religionsvitenskapen gir altså misjonæren et meget vesentlig bilde av den verden han er satt inn i, et bilde misjonæren må studere nøye for sin tjenestes skyld. I så måte er religionsvitenskapen en *uvurderlig hjelp* for teologien generelt og for *misjonsteologien* spesielt.

Religionsvitenskapsmannens holdning er altså *deskriptiv*, og det er denne hans *beskrivelse* misjonæren er interessert i. Misjonæren spør ikke religionsvitenskapsmannen om *objektiv verdi* og *sannhetsgehalt* i denne religiøse virkelighet. En slik *verdidom* kan ikke religionsvitenskapsmannen felle, hverken i negativ eller positiv retning, uten å fratruke sitt embete som *forsker* og bli *forkynner* av en eller annen slag.

At religionsvitenskapsmannen til tider har gjort nettopp det, har vi nok mange eksempler på, uten at vi i denne sammenheng skal gå særlig inn på det. La meg bare for moro skyld nevne ett eksempel. Ved århundreskiftet (1892—1901) ga *professor J.J.M. de Groot* ut et kjempedigert, grunnlært verk i Leiden i 6 bind med tittelen «The Religious System of China». Jeg skal få sitere noen få linjer for å vise hvordan den lærde religionsvitenskapsmann blir «forkynner», i denne sammenheng med utpreget negativt fortegn:

«We opine therefore that we had better not squander more of our time and space on such imbecile shuffling of psychological terms, however great the admiration may be which Chinese scholars and savants entertain for it.» (Vol. IV side 59)

Altså et eksempel til skrekk og advarsel på hvordan den *deskriptive* religionsvitenskapsmann kan bli en slags *normativ forkynner*.

## B. Den forkynnende misjonær

Skal ikke religionsvitenskapsmannen være forkynner, så er det imidlertid nettopp det *misjonæren* er. Misjonæren er ikke sendt ut med

en *deskriptiv* oppgave, altså noe i retning av saklig, objektiv og uengasjert å *beskrive religionen kristendom* for mennesker. En deskriptiv misjonær er en *contradictio in adjecto* — en selvmotsigelse. Misjonæren er *forkynner*. Han er per definisjon *vitne*, *herold* for en Herre som han tror på som Sannheten. Hans mål og lidenskap er ikke at mennesker skal lære *om kristendom*, men at de skal *bli kristne*. Jesu ordbruk i misjonsbefalingen Mt 28 er jo det aller beste belegg for dette: «gjør alle folkeslag *til disipler*, idet dere døper — — — og lærer dem — — —».

I denne sammenheng står også misjonærens bruk av *dialogens situasjon*. Dialog er for misjonæren intet mål i seg selv. Dialog er heller ikke bare et middel for toveistransport av saklig kunnskap. For en misjonær står dialogen alltid *i forkynnelsens sammenheng*. Det er en del av hele den virksomhet som sikter mot å gjøre mennesker til *disipler*. Skjuler den kristne misjonær det, så *fornekter* han enten sitt *oppdrag*, eller han opptrer *uredelig* overfor *dialogpartneren*.

Men som vi sa innledningsvis, så er denne forkynnelsens situasjon *et møte*. Den forkynnende misjonær står overfor et menneske hvis religiøse verden han har lært noe om hos religionsvitenskapsmannen. Og misjonæren skal ikke ha vært lenge i denne situasjon før han begynner å filosofere over hva som egentlig *skjer* i dette møte. Han er konfrontert med en annen *tro*, en annen *gudsforestilling*, et annet *gudsbegrep*, en annen holdning til *liv og død* osv. Han oppdager snart at når han selv bruker ordet Gud, så tenker sannsynligvis tilhøreren i andre baner. Når han selv bruker begrepene synd og frelse, er det begreper som tilhøreren nok forbinder noe med, men neppe det samme som misjonæren; fordi tilhøreren hører alle disse begreper *utfra sin egen kontekst*, og tolker dem *innen rammen av sin egen religiøse virkelighet*. M.a.o. at misjonæren *forkynner* er slett ikke ensbetydende med at hans budskap *når fram*. Dette er et meget elementært, men uhyre vesentlig poeng. Det forteller oss at misjonæren må utføre et stykke arbeid som *forberedelse* for forkynnelsens situasjon. Et forberedelsesarbeid som *ikke er gjort* med den informasjon han har hentet hos *religionsvitenskapen*.

### C. Den formidlende misjonsteolog

Den *konfrontasjon* som misjonærens evangelieforkynnelse skaper, må nemlig *analyseres*. Dette møte må *gjennomtenkes*. Hvori består konfrontasjonen? Hva innebærer den? Hva konfronteres med hva?

Hvorfor nikker tilhøreren gjenkjennende på hodet det ene øyeblikk, for i det neste å riste fullstendig uforstående på det samme hodet? Det spørsmål må misjonæren finne svar på. Og det stykke arbeid er det nettopp *misjonsteologien* skal hjelpe ham med.

Når vi bruker uttrykket «den formidlende misjonsteologi» er det ikke å oppfatte i *synkretistisk* retning, som om det skulle være snakk om formidling i betydning forening/sammensmelting av kristne og andre forestillinger. Det er ingen oppgave for evangelisk misjonsteologi. Derimot er det en vesentlig oppgave å bringe den virkelighet religionsvitenskapsmannen har beskrevet for oss *til et møte med misjonærens budskap for å analysere dette møtets situasjon*. Misjonsteologen vil altså måtte arbeide i *skjæringspunktet* — eller på *møteplassen*, om du vil — mellom kristen tro og annen religiøs tradisjon.

Det snakkes idag mye og med rette i misjonsvitenskapen om «*kontekstualisering*». (Før kaltes det gjerne «stedegengjørelse».) Det er et vesentlig anliggende for kristen misjon å *ikle budskapet* en drakt så ikke Kristus blir *fremmed og utlending* i den kontekst han forkynnes. Samtidig er det et like vesentlig anliggende å spørre hvilke «klær» Kristus *kan* ikles uten at han på *synkretistisk* vis gjøres *uigjenkjennelig*. Denne balansegang skal misjonsteologien støtte forkynneren i ved å hjelpe ham med å analysere konfrontasjonssituasjonen.

Denne analyse er ikke først og fremst en jakt etter såkalte «*likhetspunkter*» og «*tilknytningspunkter*». En slik *atomisering* av religiøse tradisjoner i «*punkter*», har en meget begrenset verdi, såvidt jeg kan begripe. Heller ikke er det en skiften av sol og vind mellom sant og falskt i religionens verden. Det er *forkynnens* oppgave. Når misjonsteologien vil analysere konfrontasjonssituasjonen, skal den dog være *normativ* i den forstand at den skal måtte *avgrense kristentroen* fra annen tro og dermed peke på det som nødvendigvis innebærer *religiøs konflikt*, og det som kan danne en *innfallsport* for evangeliet.

I sin mye brukte lærebok «An Introduction to the Science of Missions» fra 1960 (hollandsk utgave fra 1954) kaller *J.H. Bavinck* denne del av misjonsvitenskapens oppgave for «*elenctics*», etter det greske 'elengchein' = å tilrettevise, irttesette, overbevise. Her med tanke på å tilrettevise, irttesette og overbevise mennesker av en annen tro til tro på Kristus. Nå fremstiller Bavinck denne saken noe annerledes enn jeg kort har gjort her, og såvidt jeg kan skjøn-

ne blander Bavinck her *vitenskap* og *forkynnelse* på en meget uheldig måte. Han understreker med rette at bare den Hellige Ånd kan overbevise verden. Men så sier han:

«Taken in this sense, elenctics is the science which is concerned with the conviction of sin. In a special sense then it is the science which unmasks to heathendom all false religions as a sin against God, and it calls heathendom to the knowledge of the only true God.» (side 222)

Med en slik definisjon er misjonsvitenskapsmannen Bavinck langt inne på *misjonæren/forkynneren* Bavincks domene. Også misjonsteologien må nemlig — like vel som religionsvitenskapen — ha klart for seg hva og hvor mye den kan si som *vitenskap*, og hvor og når den blir *forkynnelse*.

*Når konfrontasjonssituasjonen skal analyseres, skal misjonsvitenskapen hjelpe til med å utkrystallisere de reelle konfliktområder mellom kristen tro og annen tro, og således gjøre et forarbeid som forkynneren kan bygge på når denne som Åndens redskap skal tilrettevise og overbevise til tro på Kristus.*

Vi har altså forsøkt kort å skissere den oppgave misjonsteologien har som *formidlingsinstans* mellom religionsvitenskapsmannen og misjonæren. La oss nå i korte trekk ta for oss en konkret situasjon for å eksemplifisere hva vi mener.

## II. EN KONKRET SITUASJON: JAPANSK FEDREDYRKELSE OG KRISTEN TRO.

Vi tenker på den situasjon der evangeliet møter *japansk fedredyrkelse*. I denne sammenheng er det ikke interessant for oss å vite hvor *utbredt* fedredyrkelsen er i dagens Japan. Heller ikke at den i forskjellig religiøs kontekst har *noe forskjellig valør*. Den folkereligøse fedredyrkelse er der, og den bygger på *visse grunnleggende forestillinger*. Enhver kristen, japaner og utenlandsk misjonær, konfronteres med fenomenet. Og spørsmålet er da: Hvordan skal dette fenomen vurderes? Hvilke trosforestillinger konfronteres nå med hverandre? Hva har den kristne å si til det som japaneren gir uttrykk for foran fedretavlene? Noen sier: «Det er jo avgudsdyrkelse!» På hvilken grunn hevdes det? Andre sier: «Det er jo bare et japansk uttrykk for de kristnes 4. bud!» Med hvilken begrunnelse hevdes det?

Det er klart for oss med en gang at vi ikke kan *begrunne* noen

formening om dette før vi *kjenner* fenomenet. Vi går altså til religionsvitenskapen og spør:

### A. Hva er japansk fedredyrkelse?

Og la meg da presisere: Nå må vi ikke ta for gitt at vi vet hva *japansk* fedredyrkelse er fordi om vi skulle vite en masse om fedredyrkelse f.eks. på *Madagaskar*. Heller ikke må vi la *våre egne, kristne* forestillinger om liv og død, gud og menneske etc., forlede oss til å mene noe om hva japansk fedredyrkelse må være. Vi må la dette fenomenet tale *for seg selv*, og tolke det i *dets egen kontekst*.

En systematisk analyse av det materiale religionsvitenskapen kan frembringe synes å utkrystalisere tre grunnleggende *problemfelt*, eller bedre: *forestillingsfelt*, av avgjørende betydning innen japansk fedredyrkelse.

#### 1. *Gud-mennesket*.

For det første reiser spørsmålet seg om fedredyrkelsen er å oppfatte som *kvalifisert tilbedelse*. Mange vil i første omgang være svært tilbakeholdende med å hevde det. Terminologi, uttrykksmåte og holdning i fedredyrkelsen er imidlertid *ikke* vesentlig forskjellig fra det vi finner ved tilbedelse av *kami* (guder/ånder) i *Shintosammenheng*, og av *Buddhaskikkelser* i *buddhistisk sammenheng*. Selv om det i vesten er amerikanere som har forsket mest på dette området, kan vi også vise til interessante undersøkelser i europeisk sammenheng. F.eks. til de oversettelser av bønner ved shintobegravelser som fins i *Karl Reit's* artikkel «Totenriten des Shinto» fra 1939. (— — — og videre til *Thomas Gabriels* artikkel «Das Buddhistische Begräbnis in Japan», 1938, og den danske antropologen *Martha Boyers* artikkel «AncestorWorship in contemporary Japan» fra 1966-67.)

Vi finner imidlertid neppe noe svar på dette spørsmålet utfra *våre* forutsetninger om en *prinsippiell forskjell* mellom guddommelig og menneskelig. Japansk religiøsitet (shintoisme og japansk buddhisme) kjennetegnes tvert imot av en *grunnleggende monistisk tankegang*. (Nå er begrepet 'monistisk' et vestlig-filosofisk begrep, og muligens ikke helt saksvarende. Vi bruker det i mangel av en bedre kort betegnelse.) Menneskelig og guddommelig er å betrakte som *manifestasjoner av en grunnleggende kosmisk enhet*. Mennesker, døde så vel som levende, kan i shintosammenheng *deifiseres /kamifiseres*. Vi har masse eksempler på at avdøde mennesker til-

bes som *kami* i shintotempler. Også etter japansk buddhistisk tankegang har mennesket en medfødt, iboende *buddha-natur* som nærmest gjør at det er å betrakte som *underveis* til «buddha-hood». Avdøde benevnes som «*hotoke*», hvilket er japansk ekvivalent til «buddha», og som *kami*.

I denne kontekst er det *ikke overraskende* men tvert imot ganske *naturlig* at døde, i alle fall når de etter en tid inngår i gruppen «fedre», *kamifiseres/deifiseres* på en måte som gjør at de tilkommer samme tilbedelse som alt annet japaneren benevner guddommelig.

Noe som altså innebærer at fedredyrkelsen etter sitt vesen også er bønn *til* fedrene.

## 2. *Levende og døde i gjensidig avhengighet.*

Det andre felt av trosforestillinger angår forholdet mellom de *døde* og de *levende*. Noen gjennomtenkt og systematisert forestilling om livet etter døden fins ikke i fedredyrkelsens sammenheng, neppe i japansk religiøsitet overhodet. En grunnleggende forestilling her er imidlertid at levende og døde er *gjensidig avhengig* av hverandre. Levende og døde står i et gjensidig avhengighetsforhold som *overskrider dødens terskel*. Fedrene er fremdeles med i slektens liv. Fedrealteret med de dodes tavler er en *konstant representasjon av de døde som en levende realitet i slektsammenheng*. Foruten at en også har fester hvor de døde på en spesiell måte tenkes å vende tilbake for kortere tid.

Dette medfører to ting. For det første er *de døde avhengig av de levende*. Regelmessige minnefester med ofringer, bønner og resitasjon av sutras skal befordre de dodes «frelse» eller velvære i det hinsidige. En ber altså ikke bare *til* de døde, men en ber også *for* dem. Det er jo et forhold som for vår tanke vanskelig harmonerer, men som i japansk sammenheng ikke synes å skape noe problem.

For det andre er *de levende avhengig av de døde*. Det er forskjellig syn på spørsmålet om de avdødes ånder i japansk kontekst tenkes som *skadelige* og *farlige*. Noe som jo er et fremtredende trekk ved fedredyrkelse i andre sammenhenger. Selv om tanken ikke er dominerende, er den nok å finne. Men *fremtredende* og *typisk japansk* er derimot tanken om *takknemlighet* overfor de døde, med en sterk følelse av *å stå i gjeld* til disse. De levende lever på sine forfedres velgjerninger. *Takknemlighet, pietet og lydighet* fra de levendes side er en grunnleggende etisk holdning, og *vil sikre beskyttelse og hjelp*

*fra de døde*. Dermed får fedredyrkelsen og tilbedelsen en viktig funksjon som *et sine qua non* — en absolutt forutsetning — for lykke og harmoni for de levende.

### 3. Forfedrene og det sosiale miljø.

For det tredje involverer fedredyrkelsen meget sterkt individets følelse av *samhørighet og fellesskap* med en større sosial sammenheng. Individet står i ansvarsforhold *til de døde, og til de ufødte*. Han står altså i *én* linje som innebærer *vertikal kontinuitet* med det guddommelige (se over pkt. 1), og samtidig i en linje som innebærer *horisontal kontinuitet* med levende og døde og med kommende slekter. Ordet '*kontinuitet*' er et *nøkkelbegrep* til forståelse av fedredyrkelsen overhodet. Den horisontale kontinuitet gjelder både på *familie-plan*, på *slekts-plan* og på det *nasjonale plan*, ettersom man har både familie-, klan- og nasjonale forfedre.

Som familiemedlem tilhører altså individet på samme tid en *sosial* og en *religiøs* sammenheng. Hans *plikter* overfor den sosiale sammenheng er plikt både overfor levende og døde. Den *beskyttelse* han har i denne sosiale sammenheng er en beskyttelse som øves både av levende og døde. Her er altså det sosiale og det religiøse *umulig å adskille*. Det er to sider av en og samme mynt.

La dette være nok i denne sammenheng for å vise hva religionsvitenskapen har å fortelle oss om japansk fedredyrkelse. En slik systematisk undersøkelse utkrystalliserer altså tre problemfelt som misjonsteologien må se nærmere på: Et *teologisk/antropologisk*, et *soteriologisk* og et *etisk-sosialt*, for å bruke teologisk terminologi.

Misjonsteologiens oppgave er nå å holde disse trekk i fedredyrkelsen fram i lyset fra kristen tro.

## B. Fedredyrkelse og kristen tro.

Vi kan da her til slutt bare skissere problemstillingene:

### 1. *Teologisk-antropologisk problemfelt.*

Hva synet på forholdet *Gud-mennesket* angår, er det tydelig at japansk fedredyrkelse fungerer på forutsetninger som er fremmede for kristen tro. Menneskets forhold til Gud som *skapning til Skaper* i et ansvarlig *jeg-du forhold*, kan ikke harmoniseres med en slik *kosmisk monisme*. Læren om mennesket som skapt i *Guds bilde* er noe ganske annet i kristen kontekst enn mennesket med med-



født/iboende *buddhanatur* eller potensiell *kaminatur*. Gud som Skaper og Herre i kristen tro er i en *unik posisjon for ære og tilbedelse* som et menneske aldri kan dele. Den ære som også etter kristen tro skal vises *foreldre og forfedre*, er *prinsippielt forskjellig* fra den ære og tilbedelse som alene tilkommer Gud. (Kfr. Paulus's tale om å ære skapningen fremfor Skaperen.)

(Det problem *helgendyrkelsen* i romersk-katolsk sammenheng reiser, skal vi ikke komme inn på her.)

I det hele tatt er *skapertroen* i kristen sammenheng av *avgjørende betydning* for vurderingene her. Det er ikke for ingenting at nettopp *dette* ledd i den kristne tro er noe av det vanskeligste å godta for japansk tankegang. I sin bok «A History of the Development of Japanese Thought» Bind I, dokumenterer professor *Hajime Nakamura* at den sterkeste japanske kritikk mot kristendommen på 1600-tallet nettopp var rettet mot *skapertroen* og *det første bud*. (Vol I, side 126ff)

Fedredyrkelsen fungerer nemlig innen rammen av et «system» hvor et *enhetlig kosmos* beveger seg i en syklisk-fremadskridende vekslens mellom liv, død, tilblivelse og forgjengelighet. Mennesket i den kristne tro, derimot, er som skapning *en levende sjel i et teleologisk rettet skaperverk, med begynnelse og fullendelse i Guds eget skaperord*.

## 2. Soteriologisk problemfelt.

Dette har selvsagt konsekvenser for de *soteriologiske* problemstillinger, for synet på liv, død og «*frelse*». Det er opplagt at fedredyrkelsens sterke bevissthet om at livet *strekker seg ut over døden*, er en erkjennelse den kristne deler. Den kristne deler synet på døden som en *overgang*. Det springende punkt her er imidlertid spørsmålet om overgang *til hva?* Mens fedredyrkelsen er opptatt av en mere eller mindre uklar sjeletilværelse i fortsatt avhengighet av de levende, står døden i kristen sammenheng i *oppstandelsens* og *den nye skapnings perspektiv*. Altså i *eskjatalogisk perspektiv*.

I dette overordnede perspektiv ser den kristne de ting som også i den kristne tro er dunkle. Jeg tenker f.eks. på det vi gjerne kaller «*mellomtilstanden*»: de døde som er i forvaring inntil dommen. Fedredyrkelsen reiser altså spørsmålet for oss om *de* og *vi* er *gjensidig avhengig* av hverandre for frelse og velvære. Og denne problemstilling er som bekjent heller *ikke fremmed i kirkens egen tradisjon*.

Jfr. romersk-katolsk lære om purgatoriet, messer for avdøde, helgnes meritorisk skatt etc. Ja, til og med så langt tilbake som i NT finner vi et belegg for at noen i Korintermenigheten *lot seg døpe til beste for de døde*, uten at noe mere sies om saken. (I. Kor. 15, 29—30) Det er en praksis som ennå ikke er utdødd i kirken. (F.eks. 'Jesu no Mitama Kyōkai', Japan.)

Her er altså også *i kirkens egen tradisjon* en hel del ting som har sine paralleller til det som opptar sinnet til Japaneren foran fedrealteret. Og likevel må vi utfra evangelisk kristendomsforståelse si at dette er ting som *sporer av* fra evangeliets grunnleggende sannhet: Nemlig den at *intet menneske kan bidra* i frelsestilegnelsen, hverken til sin egen eller til andres frelse. På dette punkt gjelder bare *ett avhengighetsforhold*: Menneskets ensidige avhengighet av Kristus. *Sola gratia. Sola fide*. Det gjensidige avhengighetsforhold mellom levende og døde som vi har sett er grunnleggende i fedredyrkelsen, innebærer altså *en reell konflikt* med kristen tro.

Når *det* er sagt, skal vi imidlertid understreke at tanken om de *levendes fellesskap med de døde* slett ikke er fremmed for kristen tro. *Communio sanctorum* er et inkluderende fellesskap, hvor både de som *lever* i Kristus og de som er *døde* i Kristus er innbefattet. Døden representerer her ikke noe absolutt brudd, bare en *grenselinje* som går gjennom dette fellesskap i tiden før den endelige forløsning.

Andre problemstillinger her, som f.eks. den bibelske formaning om ikke å søke til de døde for de levende, den kosmiske rekkevidde av Kristi forsoningsverk, hans herredømme over «makter» og «myndigheter» og dettes betydning for mennesker som er opptatt med en bakenforliggende ånde verden, er ting vi i denne sammenheng skal la ligge.

### 3. Etisk-sosialt problemfelt.

Det siste problemfelt kalte vi det *etisk-sosiale*. (Merk ordstillingen. Vi sier ikke det sosial-etiske.) Fedredyrkelsen er et pregnant uttrykk for individets *kollektive sammenheng*, slik vi ovenfor har sett det. Det er ingen tvil om at dette hensyn til *en sosial sammenheng*, med *pietet* og *plikt* overfor et *kollektiv*, har mye til felles med betydningen av familie/kollektiv i Bibelsk tankegang. Det er et spørsmål Vestens kristne må overveie nøye, om vi har gjort vår kristendomsform *mere individualistisk*, mere konsentrert om «*hinn enkelte*», enn

Skriften gjør det. Om Østens kollektivismen står i fare for å *umyndiggjøre individet*, må vi spørre om Vestens individualisme står i fare for å *bagatellisere kollektivet*.

Til dette problemkompleks er det nødvendig å finne den Bibeliske balanse mellom det 1. og det 4. bud. Å ære far og mor, med den vide tolkning Luther gir det i sin katekisme, er en guddommelig forordning. Men det er ingen *frittstående* befaling som kan *absolutteres*. Budet står underordnet kravet: «Du skal ikke ha andre guder enn meg», som det egentlige referansepunkt for hele dekalogen. I denne *balanse* mellom det 1. og det 4. bud ligger kristen etikks syn på *individets storhet og kollektivets funksjon*.

I *forløsningens* kontekst kommer så også *den nye balanse mellom individ og kollektiv* som uttrykkes ved Jesu liknelse om vintreet og grenene, og Paulus's tale om kirken som Kristi legeme. Tanken om dette kristne fellesskap, eller kollektiv om du vil, er *meget dominerende i NT*. Og jeg vil spørre: Har *vår* gudstjenesteform og vår nattverdfeiring f.eks., bevart den karakter av *fellesskap* som dette hadde i den første menighet? Er *vår* etiske tenkning og moralske vandel på høyde med den vekt NT legger på *hensynet* til og *omsorgen for dette kollektiv*? Vi kan stille oss selv og vår kristendomsform nok av ransakende spørsmål på dette felt.

### Konklusjon.

Vi har prøvd å skildre noen problemstillinger som reises i møte med japansk fedredyrkelse. Vi har sett hvordan en analyse av dette møte utkrystalliserer *reelle konflikter* med kristen tro. Samtidig har vi sett hvordan spørsmål reises som nok kan virke som *korrektiv* til en overindividualisert kristendomsform hos oss.

Vi har gjort dette som et konkret eksempel på det arbeid misjonsteologien må utføre mellom religionsvitenskap og misjon, som et eksempel på «*misjonsteologiens formidlingsfunksjon*». Ved grundig arbeid på dette punkt skal misjonæren hjelpes til å forkynne Kristus, ikke som en *utenlandsk religionsstifter*, ikke som en *synkretistisk frelseskikkelse*, men som den Jesus Bibelen forkynner: «Kristus, kommet i kjød.» (1. Johs. 4, 2)