

Misjon og dialog: En vurdering av et påtrengende missiologisk problem

Prøveforelesning over selvvalgt emne, 14. juni 1983

AV NOTTO R. THELLE

I

Jeg har valgt et tema som er usedvanlig belastet og misbrukt i norsk misjonsammenheng. Ord som «dialog» og «dialog-teologi» brukes gjerne på linje med negativt ladete ord som «liberal», «synkretisme» og «ubibelsk». Mange sitter igjen med følelsen av at det dreier seg om et enten-eller, *Misjon eller dialog*, som det heter i tittelen på en bok av Erling Danbolt utgitt på Credo Forlag for omtrent 20 år siden.¹

Det er flere årsaker til at jeg valgte nettopp dette tema. La meg nevne de personlige grunnene først: jeg har i over ti år vært engasjert i et arbeid de fleste vil karakterisere nettopp som religionsdialog, og jeg er interessert i at dialogen skal rehabiliteres som en umistelig del av sann kristen misjon.

For det andre er jeg overbevist om at norsk misjonsdebatt trenger å komme ut av mistenksomhetens dødvanne og ta konsekvensen av det faktum at ingen misjonærer – hvis de virkelig ønsker å formidle budskapet – unngår dialogen. Selv de som avskriver den som en vei til synkretisme og frafall, befinner seg daglig i dialogsituasjonen. På det internasjonale plan kan vi derfor merke oss at konservative evangelikale misjonskretser har tatt konsekvensen av dette og er fullt opp-tatt av å komme til rette med dialogproblematikken. De er ennå ikke kommet til noen avklaring, men de er på vei, og jeg tror norsk misjonsdebatt vil måtte følge etter.

For det tredje er det nødvendig at vi kommer forbi det stadium hvor dialogen bare diskuteres som om den var et abstrakt problem. Svært mye av det som har vært skrevet og sagt om dialog, viser at norske kristne – også misjonsfolk – er vant til å leve i religiøs isolasjon. Andre kirkesamfunn blir ofte sett på som sekter, og andre religioner forbinder man stort sett med «misjonsmarken». Men det skal i virkeligheten liten fantasi til for å innse at hvis halvparten av befolkningen hadde vært muslimer, jøder eller buddhister, hadde ikke spørsmålet vært *om* vi skulle engasjere oss i dialog, men *hvorledes*

dialogen skulle bli meningsfull: Hvordan kan vi leve side om side som naboer, akseptere hverandre som søsken og venner og lære av hverandre uten å gå på akkord med vår tro? Hvordan kan vi vitne om vår tro uten å provosere hverandre eller føle oss truet av hverandre?

De fremmede religionene er fremdeles perifere i det norske samfunn, men de er der, og dialogen med andre religioner vil presse seg frem også i Norge. Så vidt jeg kan skjønne, er vi på vei inn i en tid da det ikke er selvsagt at kristendommen har livssynsmonopol i skole og samfunn. Og jeg er overbevist om at en utvidet livssynsdialog må komme i stedet for den isolasjon og polarisering som preger mye av livssynsdebatten. De erfaringer som er gjort på det internasjonale plan i dialogen mellom kristendommen og andre religioner og ideologier kan kanskje befrukte det som skjer – eller burde skje – i Norge.

II

Dialogen som klart formulert missiologisk slagord er noe nytt i den kristne kirkes historie. De fleste forbinder det naturlig nok med Kirkenes verdensråds program for Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies eller med den romersk-katolske kirkes Secretariat pro non-Christianis. I tillegg til disse hovedorganer kommer en stor mengde konferanser og studiesentra, organisasjoner og enkeltpersoner som har tatt opp religionsdialogen som et spesielt interesseområde. Men sett i større perspektiv er de siste årtiers bestrebelser bare en liten del av en enorm teologisk prosess som har fulgt kirken siden dens begynnelse. Snarere enn å se dialogen som en motebevegelse i moderne misjon, foretrekker jeg derfor å se den som en grunnleggende menneskelig omgangsform. Ordene skiller oss fra andre skapninger, og samtalen er grunnlaget for menneskelig kommunikasjon. Jeg bruker her bevisst dialog og samtale om hverandre. «Dialog» har slått gjennom som missiologisk moteord, men «samtale» er bedre norsk og dekker samme sak. Dialog og samtale er en livsform og en livsholdning.²

For å fange inn litt av dialogproblematikken har jeg valgt å ta utgangspunkt i og vri litt på et kjent motiv fra Østasia: tre apekatter sitter side om side; den ene holder seg for ørene, den andre holder seg for munnen, og den tredje holder seg for øynene. La oss tenke oss at de tre apekattene var mennesker som samtalte. Vi kan være enige om at det ville være en merkelig dialog. Overført på problematikken misjon og dialog, kan man litt paradoksalt si at den sanne dialog

opphører i det øyeblikk den blir døv, stum eller blind. I den døve dialog opphører misjonen fordi man intet hører. En sann dialog må være intenst lyttende. I den stumme dialog opphører misjonen fordi man ikke lenger har noe å si. En sann dialog må ha et budskap. I den blinde dialog opphører misjonen fordi man ikke ser virkeligheten. En sann dialog må være kritisk og realistisk; dialogen har sine grenser og må kunne romme muligheten for konfrontasjon og kamp.

Den lyttende dialog

La meg begynne med den lyttende dialog, for den er utvilsomt mest krevende for de fleste av oss, til tross for det faktum at vi har to ører og bare en munn. Også i kristen misjon er ofte ørene viktigere enn munnen. Jeg tenker ikke på tilhørernes ører, men på talerens. Her er det ikke tale om noen spesialitet for dialogeksperter. Kan en misjonær ikke lytte, har han sjelden noe vesentlig å si.

La meg ta et eksempel. En Japan-misjonær kan gå på dørene til folk eller holde møter og forkynne omvendelse og bot: «Du må bekjenne dine synder og tro på Jesus Kristus!» Ordene vil stort sett virke meningsløse. Japansk tankegang er uendelig fremmed for kristne forestillinger om synd og skyld. Hvorfor omvende seg når man har det bra? Og hvorfor skal man tro på en utenlandsk gud når man har så mange selv? I en slik sammenheng er tradisjonell kristen forkynnelse intet budskap, om det er aldri så sant. Hva hjelper det å komme med de riktige svar når ingen stiller spørsmålene? Så tvinges misjonæren – med eller mot sin vilje – inn i dialogsituasjonen. Han eller hun må gi seg på vandring inn i et ukjent territorium, legge bak seg de tillærte svar og lære seg til å spørre. Man må lytte seg inn til det som beveger seg hos den man møter, famle seg frem til vennskap og tillit, og så se om kristentroen har noe å si dette mennesket. Mange har gjort den pinefulle oppdagelse at selv da virker ordene meningsløse. Kanskje ikke situasjonen er så forskjellig i Japan og i Norge?

Hvis misjon er å formidle et budskap, vil de fleste være enige om at misjon og dialog ikke er et enten-eller. Regin Prenter formulerte det klart i et foredrag for snart 20 år siden: Ikke Tillich's valg av dialog fremfor misjon.³ Ikke misjon *eller* dialog, men «ingen omvendelse uten samtale», «omvendelse bare gjennom dialog». Det vil si at omvendelse ikke må være et resultat av kulturimperialisme, press

eller falske forventninger, men må skje gjennom et åpent og ekte møte hvor tro møter tro.⁴

La meg nevne i denne sammenhengen at all misjon, også den type arbeid som legger vekt på dialog, står i fare for å bli tunghørt. I mange situasjoner føler man seg for truet til å lytte, man tror man har hørt nok, eller man tror rett og slett ikke der er noe vesentlig å høre. I Det nye testamente er det vel særlig Paulus som fremtrer som dialogteologen, særlig i Acta. Han diskuterte med epikureiske og stoiske filosofer (Acta 17:18) og samtalte med visdomslærerne i Tyrannus-skolen (19:9). Han samtalte med jødene i synagogen (17:2,17; 18:4,19,28; 19:8) og med de troende (20; 7,9). Her er det først og fremst ordet *dialegethai* som brukes, «å samtale», av samme rot som ordet «dialog». Men det er ingen tvil om at det hele var fullstendig underordnet proklamasjonen av evangeliet; man får ikke inntrykk av at det var mye plass til en søkende og lyttende samtale.⁵

Dialogen har senere vært mye anvendt i kristen apologetikk, både i direkte konfrontasjon og som litterær form. Justin Martyrens *Dialog med jøden Tryfon* er vel en av de mest kjente. Det er en fredelig og ganske høflig dialog, men den går tross alt ikke så langt i gjensidig forståelse. Et sted uttrykker Justin sin frustrasjon på denne måten: «Tryfon, hvis jeg var så kranglevoren og lavpannet som deg, ville jeg ha stoppet diskusjonen for lenge siden, for du gjør ingen forsøk på å forstå mine argumenter, bare vrir hjernen for å finne på alle slags svar.»⁶ Denne følelsen av irritasjon var antakelig gjensidig. Senere ble dialogene mer aggressive. Jeg fikk nylig tilsendt en pamflett fra Kyrkan och judendomen som inneholder bilder av tvangssamtaler mellom jøder og kristne på 1500-tallet. Mente man at jødene hadde tapt diskusjonen, ble de tvunget til å la seg døpe. Der er også en lang rekke oldkirkelige dialoger rettet mot kjetterne, og de kommer slett ikke til orde på sine egne premisser.⁷ Eller jeg kunne gjøre et hopp og nevne det klassiske verk i den første katolske misjon i Japan, *Myōtei mondō* (Dialog mellom Myōshū og Yūtei) fra 1600-tallet, en fiktiv samtale mellom to adelskvinner, hvor de japanske religionene systematisk gjendrives i dialogform.⁸ I min avhandling har jeg nevnt en rekke ganske aggressive samtaler mellom Buddhister og kristne.⁹ Det positive i mange av disse er at man i det minste tar motparten alvorlig, men det som kalles dialog er ofte svært monologisk.

Mot slutten av forrige århundre begynte en del misjonærer å ta

opp studiet av andre religioner og forsøkte å gi disse en ny mening som forberedende stadier til kristendommen. Men selv med en slik positiv holdning var de ikke alltid i stand til å lytte til religionenes budskap. Religionshistorisk innsikt ble først og fremst brukt som materiale til angrep på religionene. Man fant deres svake punkter og ville så å si «bevise» kristendommens overlegenhet. Slik ble sammenliknende religionsforskning begrunnet i Japan overfor dem som fryktet denne nye forskningsgren: «Når dagslyset skinner inn i de mugne og stinkende templene, når avgudene slepes ut i sollyset, når de gamle beretninger og hellige bøker åpnes, vil deres makt forsvinne og deres dårskap avløres.»¹⁰ Det er også karakteristisk at Verdensreligionsparlamentet i Chicago i 1893, den første store mønstring av alle verdens religioner, av ledelsen ble tolket som en enestående seier for kristendommen. Det var gjennomsyret av ideer om religiøs harmoni og menneskelig brorskap, men de kristne deltakerne så det bare som et tidsspørsmål når religionene ville bryte sammen.¹¹ Buddhimisjonen grunnlegger, Karl Ludvig Reichelt, må sies å være en stor læremester i samtalens kunst. Han hadde en enestående evne til å lytte og var på mange måter så betatt av buddhismen at han ble mistenkt for synkretisme. Men også han fulgte tidens tendens til å tolke kristne tanker inn i buddhismen.¹²

Det var gangse mange prosesser som måtte til før misjonsbevegelsen ble tvunget til å lytte med større åpenhet til det egentlige anliggende i andre religioner. Her blir det hele litt stikkordmessig, og jeg må henvise til andre arbeider for dem som er interessert i en mer detaljert fremstilling.¹³ Det 19. århundres tro på kristendommen som den høyeste historiske utvikling av menneskets religion fikk sitt teologiske grunnkudd med Ernst Troeltsch. Han fulgte tradisjonen fra Schleiermacher og ville demonstrere kristendommens overlegenhet gjennom historiske studier. Resultatet var at han motvillig og «nølede ble den første store kristne relativist», som John B. Cobb skriver.¹⁴ Den vestlige utviklingsoptimisme og overlegenhetsfølelse døde med den første verdenskrig, og den dialektiske teologi skrev dens gravskrift. Trusselen fra anti-kristne ideologier økte. Verdensreligionene opplevde en stor renessanse, forsterket av to verdenskriger og etterkrigstidens avvikling av koloniveldet. De ikke-kristne religionene befinner seg ikke lengre bare på «misjonsmarken», men er selv misjonerende. Indiske bevegelser har fått makt og innflytelse i Vesten. Zen praktiseres i de fleste land i Europa og Amerika, også blant mange kristne. Det går en konstant strøm av pilegrimer til

India og Japan. Europas muslimske befolkning øker og telles i millioner i land som tidligere var ensidig dominert av kristendommen.

I en slik situasjon bryter den selvbevisste og ureflekterte overlegenhetsfølelse sammen. Og det skal vi være glade for, for den var ikke skapt av evangeliet. Pluralisme er blitt en av de mest treffende betegnelser på den åndelige situasjon i Vesten. Vi kan like det eller ikke; mangfoldet er et faktum, og kristne er blitt tvunget til å lytte. Det er selve kirkens troverdighet som står på spill.

Det meste av det jeg har sagt om den lyttende dialog kan samles under betegnelsen kommunikasjon. Kommunikasjon er dialogens grunnleggende funksjon, og jeg kan ikke tenke meg mange misjonsfolk som ikke ville skrive under på det som er sagt hittil.

Men en del andre momenter må også nevnes i denne sammenheng. Lytting skaper gjensidig forståelse og vil ofte lede til samarbeid. Det er derfor karakteristisk at hovedtyngden av dialogarbeidet i Kirkens verdensråd i de siste årene har ligget på den samfunnsskapende dialog, uttrykt gjennom slagord som «Dialogue in Community» og «Seeking Community: The Common Search of People of Various Faiths, Cultures and Ideologies».¹⁵ Tilsvarende tendenser kan man også finne i den romersk-katolske kirke. Dialogen blir en livsform, en måte å tjene nesten og samfunnet på. La meg i denne sammenheng nevne filmen om Gandhi som så tindrende klart viser at hvor religioner og ideologier står i konflikt med hverandre, kan et menneskeverdig samfunn bare skapes gjennom gjensidig respekt, samtale og samarbeid. I norsk sammenheng vil jeg anta at dialogen med marxismen vil kunne ses i dette perspektiv, likeså dialogen mellom kirken og arbeiderbevegelsen, engasjementet i fredsbevegelsen, eller i kampen mot rasismen som ble så levende demonstrert i forrige ukes høring om anti-semittismen (juni 1983).

En side av den lyttende dialog virker i første omgang foruroligende på mange. I dialogen legger man bort våpnene og møtes ansikt til ansikt. Man blir åpen og sårbar. Dialog med andre religioner og livssyn rommer derfor en stor risiko: den kan føre til omvendelse, for den ene eller den annen part. Et klassisk tilfelle er beskrevet i Henrik Ibsens «Kejser og Gallilæer». I begynnelsen lar Ibsen den unge fyrst Julian formulere sine tanker som den begeistrede apologet. Han ville møte de store visdomslærerne, sette seg inn i deres tankeverden, fravriste dem våpnene og seire: «Brydes med løverne! ... Det er Guds vilje at jeg skal søge Libanios – liste ham hans kunst og hans lærdom af, – fælde de vantro med deres eget våben, – slå,

slå som Paulus, – seire som Paulus, i Herrens sag!» Men han ble selv beseiret av visdommen og ble Julian den frafalne. Dette er en mulighet som alltid står åpen for en som går inn i møte med de store verdensreligionene, eller med de store ideologiene for den saks skyld. En forutsetning for all åpen dialog i misjonsammenheng er derfor en ureservert troskap mot sannheten og en grunleggende tillit til det kristne budskap. Uten en slik tillit flykter man fra dialogen. For å si det paradoksalt: dialogen er en troshandling som prinsipielt er åpen for muligheten til frafall.

Det er selvsagt ikke ofte det går så langt som med Ibsens Julian. Men jeg kjenner få kristne som har gått inn i dialogen som ikke opplever en pinefull teologisk prosess hvor troen blir prøvet og formet før den får ny mening. Man forandres underveis.

La meg også legge til at dette er noe som har skjedd gjennom hele kirkens historie. Møtet med hellenistisk filosofi ga den kristne kirke et helt nytt språk som siden ble dens ortodokse fundament. Mye av europeisk teologi og fromhetsliv er utenkelig uten nyplatonismen. Thomas Aquinas og andre av kirkens store lærere hadde noen av sine viktigste forutsetninger hos Arisototeles, formidlet gjennom jødiske og muslimske filosofer. Naturvitenskapens landevinninger har flere ganger omkalfatret vårt trosunivers. Møtet med marxismen tvinger oss til stadig fornyet teologisk søken. Det er visst enda ingen som virkelig har våget å tenke gjennom hva hele den vestlige praktiske materialisme og kapitalisme, med dens makt- og penge dyrkelse, har betydd for den kristne kirkes forvandling, både i struktur, forkynnelse og teologi. Kanskje vi har lyttet og lært mer enn vi aner og mer enn vi burde? Sett fra den tredje verden virker det ofte som om kirken er blitt en del av Vestens materialistiske kultur. Og jeg har selv sett i en del år hvorledes møtet med buddhismen på dybdeplanet har vært med på å tvinge fremstående teologer til radikal gjennomtenkning av sine teologiske fundamenter.

Jeg skal ikke her felle noen dom hvorvidt forsøkene på teologisk nytenkning i møtet med religionene er holdbare eller mislykkete. Men jeg mener å kunne fastslå som et faktum at en lyttende dialog alltid vil føre til teologisk søken og fordypning, og ofte til teologisk forvandling.

Den misjonerende dialog

Jeg har dvelt så lenge ved den lyttende dialog, fordi denne utvilsomt er vanskeligst for de fleste. Men lytting betyr selvsagt ikke at man ikke har noe å si. Lydhørheten er en del av forsøket på å formidle et troverdig budskap. Uten et budskap båret av tro blir dialogen meningsløs for begge parter. Sagt litt enkelt: en sann dialog er misjonerende.

Dette er så selvsagt i norsk sammenheng at jeg ikke behøver å legge så mye til. Men jeg vil gjerne komme med et lite forsvar for Kirkenes verdensråds dialogarbeid. Det kan ikke nektes at rådet ofte har vært med på å formidle og stimulere en del ytterliggående synspunkter, kritiske og provoserende uttalelser om kristen misjon, både i artikler, foredrag og andre dokumenter. Så det er ikke vanskelig å finne materiale for kritikk, slik for eksempel Peter Beyerhaus gjorde det i sin rapport om Bangkok-konferansen i 1973, utgitt på norsk som *Eksperimentet i Bangkok*.¹⁶ Jeg vil nok si at Beyerhaus anstrenger seg lite for å lytte til konferansens anliggende, – han foretrekker selv å tale og tolke og kritisere. På den annen side er det også et faktum at en del av dem som sterkest har forsvart dialogen, ikke har vært like flinke til å samtale med sine konservative kristne brødre som med venner i andre religioner.

Når dette er sagt, må det også legges til at jeg ikke kan finne ett eneste sted hvor Kirkenes verdensråd i offisielle uttalelser har rokket ved den intime sammenheng mellom misjon og dialog. Det missiologiske sikte var for eksempel meget dominerende da Det internasjonale misjonsråd i 1950-årene tok opp temaet «The Word of God and the Living Faiths of Men». Formålet lå stort sett på linje med Hendrik Kraemers tanker om «the coming dialogue» med de ikke-kristne religioner, og ingen skal beskyldes Kraemer for å gå på akkord. Denne dialogen blir definert av Kraemer som en «ny apologetikk» for å gjenvinne kristendommens «intellektuelle ansvar og verdighet».¹⁷ De studiesentra som ble startet i 1950- og 1960-årene med støtte fra Det internasjonale misjonsråd og Kirkenes verdensråd, skulle arbeide for å finne fram til «effektive metoder for å presentere den kristne tro» for den sekulære intelligensia og for tilhengere av andre religioner.¹⁸ Dette var også bakgrunnen for opprettelsen av det studiesenter jeg selv arbeider ved. Mange forandringer er skjedd gjennom årene og dialogen er utvilsomt blitt åpnere, men det er ingen tilfældighet at dialogseksjonen i Kirkenes verdensråd fremdeles hører

inn under Commission on World Mission and Evangelism. En av de mest representative uttalelser om dialog ble offentliggjort av rådets sentralkomite i 1979, basert på en konsultasjon i Chiang Mai i 1977, og med bakgrunn i diskusjonene under generalforsamlingen i Nairobi i 1975. Her fastslås det utvetydig at dialogen ikke er noe alternativ til misjon, men er «en av de måter Jesus Kristus kan bekjennes i verden i dag». Synkretismen nevnes som en fare, og det innrømmes at all «oversettelse» av kristendommen innebærer problemer, men at det er nødvendig å ta en viss risiko for evangeliets skyld.¹⁹ I en av de seneste uttalelsene om misjon og evangelisering fra Commission on World Mission and Evangelism, godkjent av sentralkomiteen i 1982, omtales dialogen i et underavsnitt hvor temaet er «Vitnesbyrd blant mennesker som tilhører andre religioner».²⁰ Det er ingen ansvarlige kretser i Kirkenes verdensråd som ønsker å bryte sammenhengen mellom misjon og dialog. Uten et budskap er dialogen meningsløs.

Den seende dialog

Så noen få ord om den seende dialog. Jeg er overbevist om at den plutselige oppdagelsen av religionsdialogen de siste årtier har gjort en del deltakere litt svaksynte. Den sterke skyldfølelsen for tidligere tiders kulturimperialisme og aggressive forkastelse av andre religioner gjorde det psykologisk naturlig å bli overdrevent velmenende og positiv. Man satset så mye på å lytte og forstå at det kritiske blikk ble svekket. Det var kanskje nødvendig, for våre ører var så tungheørte og våre blikk så ensidig trenet til å se svakheter og mørke sider ved religionene at en hel generasjon kristne så å si måtte omskoleres. Men i annen omgang er det opplagt at dialogen blir meningsløs uten en god porsjon kritisk realisme, både når det gjelder dialogens mulighet, samarbeidsformer og målsetning, og når det gjelder den teologiske vurdering av andre religioner. Et ja til dialogpartneren vil alltid følges av en del nei hvis det skal være en skapende kommunikasjon. Hvis ikke, kan dialogen «dø av en overdose av kjærlighet», som en klarsynt japansk kristen kommenterte for snart 90 år siden.²¹ En del av det som går under navnet religionsdialog – i Japan og andre steder – er knapt mer enn høflige omgangsformer og retorikk. Det er velmenende og kanskje ufarlig, men en ukritisk og urealistisk dialog truer sann kommunikasjon.

Det er også klart at dialogen har sine grenser. Hvor langt er det for

eksempel mulig å ha en dialog med fascismen, nazismen, eller med kommunismen for den saks skyld? Dialog med noen av de nyreligiøse bevegelsene ser ut til å være svært vanskelig, som for eksempel den forente familie, the children of God, scientologien, og en del av de indiske bevegelsene. En sann dialog forutsetter gjensidighet: gjensidig respekt, gjensidig lytting, og gjensidig vitnesbyrd.

En ukritisk dialog kan også være farlig, for det er mye som står på spill. Konfrontasjon og kamp kan tvinge seg fram. Men selv der hvor dialogen erstattes med konflikt, må man i det minste være villig til å gå så langt i lyttende og seende samtale at man lytter seg fram til motivene og årsakene bak slike bevegelser, og også lar det kritiske blikk ransake kirken og dens rolle i samfunnet: kirkens svikt, kirkens skyld, og kirkens muligheter.

Jeg kunne ha stoppet her. Om dere ikke husker annet fra denne forelesningen, håper jeg dere husker de tre apekattene og det jeg har sagt om dialog i den forbindelse: den lyttende dialog, den talende og bekjennende dialog, og den realistiske seende dialog.

III

Men noen ord må også sies om de store teologiske problemene religionsdialogen innebærer. Jeg har stort sett lagt vekt på det pragmatiske: dialogen som livsform, samtalen som en grunnleggende kommunikasjonsform. Og de teologiske konsekvensene av dialogen har såvidt vært berørt. Men la det være klinkende klart: det er ikke bare spørsmål om omgangsformer, kommunikasjonsteknikk og -metoder. I dialogen dreier det seg ganske snart om teologiske fundamenter. Problemene tvinger seg frem: om forholdet mellom kristendommen og religionene, og om Guds virksomhet i historien utenom den kristne kirke. I religionsdialogen vil ens kristendomsforståelse avdekkes. Det er derfor ikke overraskende at debatten om misjon og dialog har vakt så sterke følelser, både angst og forventning.

Hadde vi hatt tid til disposisjon, ville jeg her ha inkludert en analyse av dialogteologien i Kirkenes verdensråd – i den grad den da finnes – og i representative organer i den romersk-katolske kirke. Vi må nøye oss med en forenkling: både Kirkenes verdensråd og Vatikanet anbefaler aktivt dialogen med andre religioner uten å rokke ved det sentrale budskap om frelse i Jesus Kristus. Dialog og misjon fremstår ikke som motsetninger, men hører begge med til kirkens liv. Begge organer forsøker å ta konsekvensen av at Gud er virksom i

historien, også utenfor den kristne kirke. Mens Vatikanet er kommet frem til en teologisk konsensus i synet på andre religioner,²¹ har Kirkenes verdensråd ikke maktet å formulere noen enhetlig teologi (noe man knapt kunne vente i et råd som er sammensatt av så mange forskjellige kirker og teologiske tradisjoner). Rådet må stort sett nøye seg med å fastslå at forskjellige syn gjør seg gjeldende, slik det for eksempel skjedde i Nairobi i 1975. I rapporten heter det blant annet:

Det ble diskutert hvorvidt vi kan hevde at Jesus Kristus virker blant mennesker i andre religioner. Her var meningene delte. Noen erklærte som sin overbevisning at Jesus Kristus som Frelser ikke er til stede i andre religioner, selv om de aksepterer tanken på kjennskap til Gud etter naturens lov. Andre talte om «logoi spermatikoi» (spredte sannhetskorn) i andre religioner, men understreket at bare i Jesus Kristus mottar vi sannhetens og livets fylde. Andre avla direkte vitnesbyrd om at deres egen tro på Jesus Kristus var blitt utdypet og styrket ved å møte ham i dialog med mennesker av andre religioner. Det ble også lagt vekt på at Den Hellige Ånd virker blant mennesker utenfor Israel og utenfor kirken, og at Den Hellige Ånd er ett med Faderen og Sønnen.²³

Sentralkomiteens retningslinjer for dialog fra 1979 må igjen nøye seg med å foreskrive de rette holdninger til andre religioner og anbefale videre bearbeidelse av de teologiske problemene. Noe liknende ser man i uttalelsen fra 1982.²⁴

Med alle sine uløste spørsmål og sprikende synspunkter kan man likevel si at Kirkenes verdensråd står for et moderat kompromiss i verdenssammenheng. Og la det for all del stå fast at problemet ikke er skapt av Kirkenes verdensråd, og heller ikke av Vatikanet, og det blir ikke løst selv om slike topporganer skulle komme frem til bombesikre teologiske retningslinjer. For problemet ligger i selve møtet med religionene.

Jeg vil derfor avslutte med å nevne to hovedtendenser til venstre og til høyre for Kirkenes verdensråd og Vatikanet. På den teologiske venstreside har man et økende antall teologer og religionsforskere som går langt mer radikalt til verks. En nylig utkommet bok av en av Amerikas ledende prosessteologer, John B. Cobb, har den karakteristiske tittelen *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*.²⁵ Cobb kritiserer verdensrådets dialogteologi for å være «utviklet», og finner at Vatikanet, på tross

av dets positive holdning til andre religioner, ikke er villig til full gjensidig anerkjennelse av dem.²⁶ Cobb har de siste årene vært særlig opptatt av japansk mahayanabuddhisme, og ønsker gjennom dialogen en gjensidig forvandling av de to religionene. Wilfred Cantwell Smith, religionsforsker og tidligere misjonær, hevder at «all menneskelig historie er frelseshistorie». Vi er den første generasjon av kristne som oppdager Guds misjon til menneskeheten i buddhismen, hinduismen og islam, såvel som i jødedom og kristendom, hevder han.²⁷ Teologen John Hick fra Birmingham taler om «dialogue into truth», og hevder at gjennom en mer fullkommen forståelse av sannheten vil de eksisterende læremessige motsetninger i religionene bli overvunnet.²⁸ Den amerikanske jesuitten Roger D. Haight setter det hele på spissen ved å hevde at den tradisjonelle lære at det ikke er frelse utenfor kirken, ikke bare er gal, men at den normale og vanlige frelsesvei er utenfor kirken. Hittil og i all overskuelig fremtid frelses de fleste uten noen historisk forbindelse med Jesus fra Nasaret. Det avgjørende spørsmål er ikke lengre: «Hva er kirken?» hevder han, men snarere: «Hvorfor kirken?» eller endog: «Hvorfor være en kristen?»²⁹ Dette får være nok som en antydning av tendenser til venstre for Kirkenes verdensråd og Vatikanet.

På den teologiske høyreside finner man en rekke konservative evangelikale som er i ferd med å oppdage religionsdialogen som en påtrengende nødvendighet. I selve manifestet for evangelikal missiologi, Lausannepakten, understrekes nødvendigheten av «Christian presence in the world», et slagord som i 1960-årene ble forkjetret i konservative kretser. Og den dialogen som sikter på å lytte for å forstå, karakteriseres som «uunnværlig for evangelisering».³⁰ John R. Stott, en av Lausannebevegelsens ledere, bruker stikkord som «authenticity», «humility», «integrity» og «sensitivity» for å beskrive den sanne dialog, og det minner svært om slagord som lenge har vært populære blant såkalte dialog-teologer. Dialogens essens er gjensidig lytting for å forstå, hevder Stott.³¹ En annen evangelikal missiolog, David J. Hesselgrave, hevder at de evangelikale altfor lenge har vært «monologiske» i sin manglende forståelse for andre religioner.³² Carl F. H. Henry skriver i *Christianity Today* at det eneste alternativ til en dialog som utsletter evangeliet, er en dialog som utlegger evangeliet: «Det tyvende århundre er ikke en tid da man kan unndra seg den dialogen.»³³ Disse og mange andre konservative evangelikale ser altså dialogen som en uunnværlig del av kristen misjon. De er forsiktige og kritiske og avviser alt som kan sette

spørsmålstejn ved kristendommens absolutthetskrav. Men de har åpnet seg for dialogens muligheter, – og for dialogens store teologiske problemer.

Kanskje man kan si det slik at de konservative evangelikale befinner seg der hvor Det internasjonale misjonsråd og Kirkenes verdensråd befant seg i 1950- og 1960-årene. Konsekvensene av deres engasjement i dialog er ennå ikke avklart. De er apologetiske og har ennå ikke tatt innover seg problemene i sin tyngde. Men det er å håpe at de kan bidra til å finne teologisk holdbare svar på disse problemene som rører ved selve kristendommens identitet.

* * *

La meg summere det hele: Religionsdialogen er en uunnværlig del av sann kristen misjon. Problemene i forbindelse med dialogen er ikke skapt av Kirkenes verdensråd eller Vatikanet eller radikale teologer, men oppstår i selve møtet med religionene. Kirkenes verdensråd og Vatikanet har funnet en middelvei. En del radikale teologer og missiologer går så langt at de setter spørsmålstejn ved selve kristendommens egenart. Og et økende antall konservative missiologer er på den annen side i ferd med å oppdage dialogen. Jeg våger å påstå at også de vil tvinges inn i en vanskelig prosess. De må utmynte sin tro på en måte hvor de er tro mot fundamentet i kristentroen, og samtidig kommer til rette med de spørsmål og innsikter de mottar fra andre religioner.

NOTER

1. Utgitt en gang i begynnelsen av 1960-årene; årstallet er ikke angitt.
2. Det er vel få i europeisk tradisjon som har bidradd så sterkt til forståelsen av dialogen som Martin Buber. I et sant møte kan ikke andre mennesker reduseres til ting eller objekter, fremhever han, det er et levende Jeg som møter et levende Du. Man søker ikke kompromiss, men aksepterer den annen som person. Det er karakteristisk at Bubers *Ich und Du* og andre av hans skrifter ble samlet i en bok med tittelen *Dialogisches Leben*, og at en annen av hans bøker heter *Schriften über das dialogische Prinzip*. Vi har mye å lære av Buber.
3. Det henvises her særlig til Paul Tillichs *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York: Columbia University Press, 1963).
4. Regin Prenter, «Kristendommens absolutthed», gjengitt i *Østen og vi*, nr. 3, 4 og 5, 1966.

5. Dette fremheves for eksempel sterkt i (Kittels) *Theological Dictionary of the New Testament*, s.v. «dialegomai», hvor det hevdes at det ikke dreier seg om diskusjon, men «the delivering of religious lectures and sermons». I Acta 17:18 brukes ordet *syballein* som både står for diskusjon og aggressiv konfrontasjon.
6. Kap. 64. Se *The Fathers of the Church*, vol. 6: *Writings of Saint Justin Martyr* (Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1948), s. 249.
7. Se for eksempel *Reallexikon für Antike und Christentum* (1957), s.v. «Dialog».
8. Se særlig George Elison, *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), s. 257–291
9. Notto R. Thelle, *From Conflict to Dialogue: Buddhism and Christianity in Japan, 1854–1899* (trykt i begrenset opplag til disputas i juni 1983).
10. Frank S. Dobbins i *Chrysanthemum* 2 (June 1882): 257–259.
11. En grundig analyse av dette finnes i Thelle, *From Conflict to Dialogue*, kap. 22.
12. Se for eksempel min artikkel, «The Legacy of Karl Ludvig Reichelt», i *International Bulletin of Missionary Research* 5 (April 1981): 65–70.
13. Av relevante fremstillinger kan nevnes Carl F. Hallencreutz, *New Approaches to Men of Other Faiths* (Geneva: World Council of Churches, 1970); Hendrik Kraemer, *Religion and the Christian Faith* (London: Lutterworth Press, 1965); Ernst Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions* (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1971; utgitt på tysk i 1901); se også Prenters ovennevnte artikkel om kristendommens absolutthet.
14. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), s. 13.
15. Disse ble brukt som tema ved Kirkenes verdensråds konferanser i Chiang Mai (1977) og Nairobi (1975).
16. Peter Beyerhaus, *Eksperimentet i Bangkok: Verdensmisjonens grunnleggelse eller sammenbrudd?* (Oslo: Lunde, 1974).
17. Hendrik Kraemer, *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue* (London: Lutterworth Press, 1960), s. 365–366.
18. Se *Living Faiths and the Ecumenical Movement* (Geneva: World Council of Churches, 1971), s. 167–168.
19. «Guidelines on Dialogue», bl.a. inkludert i Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky, *Mission Trends No. 5: Faith Meets Faith* (New York: Paulist Press, 1981).
20. «Mission and Evangelism – An Ecumenical Affirmation», gjengitt bl.a. i *International Bulletin of Religious Research* 7 (April 1983), og *International Review of Mission* 71 (Oct. 1982).
21. Uttalelsen av Uemura Masahisa er nærmere kommentert i min avhandling, *From Conflict to Dialogue*, s. 565.
22. Jeg henviser særlig til erklæringene «Om de ikke-kristne religioner» (1965) og «Om religionsfriheten» (1965). Se også konstitusjonen «Kirken i verden av idag» (1965) og pave Johannes Pauls IIs første encyklika «Menneskets frelser». Det er karakteristisk at den romersk-katolske kirke henvender seg til hele menneskeheten og baserer sine uttalelser på forståelsen av skapelsen (menneskeheten er skapt av Gud), inkarnasjonen (menneskeheten er forløst i Kristus) og fullendelsen (menneskeheten går mot et felles mål). Norske oversettelser av de

- ovennevnte dokumentene og andre dokumenter fra Vaticanum II er utgitt av St. Olav Forlag; engelsk oversettelse i Walter M. Abbot (ed.) *The Documents of Vatican II* (London: Geoffrey Chapman, 1967).
23. *Kristus frigjør og forener: Kirkenes verdensråds generalforsamling i Nairobi 30/11 til 10/12 1975*, red. Trond Bakkevig (Oslo: Aschehoug & Co, 1976), s. 76. Kirkenes verdensråd har utgitt en stor mengde dokumenter og studier som angår dialogen med andre religioner, både i form av forberedelsesmateriale til og offisielle rapporter fra konferanser og konsultasjoner og som spesialstudier. Ikke minst har den tidligere leder for Kirkenes verdensråds dialogseksjon, Stanley J. Samartha, bidradd aktivt til dette.
 24. Se retningslinjene nevnt ovenfor i note 18 og 19.
 25. Cobb, *op. cit.*
 26. *Ibid.*, s. 18, 21, 25.
 27. Wilfred Cantwell Smith, «Participation: The Changing Christian Role in Other Cultures», i Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky (eds.), *Mission Trends NO. 2*: (New York: Paulist Press, 1975), s. 229. Se også hans bøker, *The Meaning and End of Religion* (London: SPCK, 1978) og *Towards a World Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1980).
 28. John Hick (ed.), *Truth & Dialogue in World Religions: Conflicting Truth Claims* (Philadelphia: Westminster Press, 1974), s. 140-155. Se også hans *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1980).
 29. Se Gerald H. Anderson & Thomas F. Stransky (eds.), *Christ's Lordship & Religious Pluralism* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981), s. 113.
 30. Lausannepakten er bl.a. gjengitt i ovennevnte *Mission Trends No. 2*, s. 241.
 31. Se *Mission Trends No. 5*, s. 170-172.
 32. *Ibid.*, s. 125-126.
 33. *Ibid.*, s. 126. Andre eksempler nevnes i Anderson & Stransky, *Christ's Lordship*, s. 66-68.