

Europa – en misjonsmark

En analyse og en utfordring

AV JAN-MARTIN BERENTSEN

Innledning

«... det er megen romantikk i drømmen om det kristne Europa. I dag er kirken fratatt det meste av denne drøm. Vi tror ikke lenger at «alle er kristne», selv om de er medlemmer av statskirken. Dermed er vi tilbake ved Det nye testaments situasjon – misjonssituasjonen. Og det var vel egentlig der vi skulle ha vært hele tiden.»

Slik avsluttet Finn Jor i 1964 sin bok *Drømmen om det kristne Europa*.¹ Foreløpig lar vi sitatet stå der som en utfordrende spissformulering. Det er denne saken dere har bedt meg drøfte i dette foredraget. La meg da med en gang si at jeg ikke uten videre akter å gjenta det som har vært skrevet og sagt om dette emnet i norsk sammenheng de siste årene. Mye av den aktuelle situasjonsanalyse som gir seg ut fra statistiske studier så vel som strategiske og metodiske overveielser, vil jeg la ligge. Jeg vil heller bruke den tid vi har til disposisjon på mere grunnleggende problemstillinger. Kanskje er det mere påkrevd i dag enn noen gang. Vi lever i en tid som preges av omveltninger og endringer fullt på høyde med det vår verden erfarte i tidligere store folkevandringsepoker, ikke minst på vårt kontinent. Mennesker på vandring, idéer på vandring, religioner på vandring – det er Europa i dag. Hva betyr det i denne situasjonen å være hedningekristen menighet i misjon? Det spørsmålet krever ikke bare gjennomtenkning av strategi og metodikk, men av hva selve saken *misjon* innebærer.

Vi deler vårt foredrag i tre. Under overskriften *Det bibelske oppdrag* skal vi repetere noen grunnleggende sider ved Bibelens misjonsoppdrag som er vesentlige med tanke på det tema vi har til behandling. Dernest skal vi ta for oss hva vi vil kalle *Teologihistorisk arvegods*. Det er vesentlig å erkjenne at vi slett ikke er de første som

forsøker å tilrettelegge hva det bibelske oppdrag innebærer; likeledes at våre tanker om oppdraget ofte kan være farget av tidligere tiders tilretteleggelse uten at vi selv er klar over det. Det behøver ikke føre galt avsted, men det kan gjøre det. I alle fall er det både viktig og lærerikt å kjenne «de gamles overleveringer» – ikke minst til det tema vi her har for oss. For det tredje skal vi under overskriften *Europa i dag* se nærmere på noen aktuelle, karakteristiske trekk ved vårt kontinent som det er nødvendig å ha i mente om vi vil omtale Europa som misjonsmark. Vi avrunder det hele med en konkluderende oppsummering.

1. Det bibelske oppdrag

Vi nøyer oss her med noen streker i et perspektiv vi er vel kjent med.

1.1 *Den eskatologiske dimensjon*

Først til misjonsoppdragets *eskatologiske* dimensjon. Og med det tenker jeg ikke utelukkende på verdens ende og Jesu gjenkomst, men på det bibelske perspektiv som betrakter hele tiden mellom himmelfarten og gjenkomsten som «de siste dager» (Ap gj 2:17). I disse «siste dager» skal Jesu disipler være vitner om sin Herre – «like til jordens ender» (Ap gj 1:8). Det utvetydige misjonsoppdrag gis av den oppstandne og sikter mot den kommende, og preges i alle sine deler av disse to sentra. Det er altså et oppdrag i «de siste dager», det er *eskatologisk* etter sin natur slik det fremstilles i NT. Matteus uttrykker det i ordet om evangeliet som skal «forkynnes i hele verden til vitnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme» (Mt 24:14). Markus taler om at før den store trengsel og enden kommer, må evangeliet «først forkynnes for alle folkeslag» (Mk 13:10). Paulus forkynner for de greske vismenn på Areopagos at Gud «nå befaler . . . alle mennesker . . . at de må vende om. For han har fastsatt en dag da han skal dømme verden med rettferdighet . . .» (Ap gj 17:30–31).

Denne grunnleggende dimensjonen i det bibelske misjonsoppdraget er med rette understreket i misjonstenkningen i vår tid – i de forskjelligste leire. *Det annet vatikankonsil* uttrykte det slik: «Den tid hvor det skal drives misjon, ligger mellom Herrens første komme og hans gjenkomst . . . Før Herren kommer igjen, skal det glade budskap . . . forkynnes for alle folkeslagene (se Mk 13:10)».²

Lausannepakten uttrykte det samme på liknende vis: «Vi tror at Jesus Kristus vil komme igjen, personlig og synlig, i kraft og herlighet, for å fullføre sin frelse og sin dom . . . Vi tror at perioden mellom Jesu himmelfart og hans gjenkomst skal fylles av de kristnes misjonsarbeid, som vi ikke har lov til å stanse før verdens ende».³

Misjon er altså i bibelsk forstand et endetidsoppdrag, bestemt utfra historiens to sentrale og avgjørende begivenheter. Det er et oppdrag blant folkene som uopphørlig beveger seg framover i tiden og har løftet om den oppstandnes nærvær nettopp «inntil verdens ende» (Mt 28:20). Den ene dimensjon i misjonsoppdragets perspektiv er m.a.o. den *eskatologiske*.

1.2 Den geografiske dimensjon

Det bibelske oppdrag er for det andre et oppdrag utover i *geografis* verden. Aller klarest uttrykkes kanskje denne dimensjonen i Ap gj 1:8: «. . . dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og like til jordens ender». Her fremstilles oppdraget så å si ved geografiske ringer i vannet.

La oss i denne forbindelse merke oss tre momenter. For det første kan det være på sin plass å minne hverandre om at utgangspunktet for misjonsoppdraget er *Jerusalem* – ikke Europa. Som vi skal se i neste kapittel har der saktens vært tendenser til å betrakte Europa som utgangspunkt og sentrum for den kristne verdensmisjon. Vi bør stadig minne hverandre om at Europas kirker – inklusive kirken i Norge – er *hedningekristne menigheter* som i Ap gj's terminologi hører hjemme ved «jordens ender». Utgangspunktet for oppdraget var den første menighet i *Jerusalem*.

For det andre viser allerede NT oss at oppdragets geografiske ringer ikke skal forstås som en suksessiv «kristianisering» i den forstand at Judea står for tur når Jerusalem er «kristnet», Samaria etter Judea, og siden verden forøvrig bit for bit. Vitnesbyrdet ble spredt i Judea og Samaria mens apostlene ennå hadde hendene fulle i Jerusalem. Paulus og Barnabas ble kalt til sin første misjonsreise i Lilleasia mens der ennå var fullt opp å høste inn i Antiokia. Det viser seg m.a.o. at også den *geografiske* dimensjonen bestemmes av to sentra: Den nære kontekst og den fjernere.

For det tredje finner vi tydelig i NT tanken om den spesielle tjeneste å forkynne evangeliet for nye mennesker på nye steder. Det er nettopp derfor menigheten ikke får slå seg til ro med den hjemlige situasjon. Paulus er «hedningenes apostel». Det har han selv

forstått slik at det innebar et særlig kall til å «forkynne evangeliet der Kristi navn ikke er kjent», så «de som ikke har hørt, skal forstå» (Rom 15:20–21). Bare slik kan det skje at mennesker av alle folkeslag gjøres til disipler. Altså: Oppdragets andre dimensjon er den *geografiske*.

1.3 Den historiske dimensjon

Som alle perspektiver i virkelighetens verden har tre dimensjoner, så også det bibelske oppdrag. Dets tredje dimensjon er den *historiske*. Vitnesbyrdet om Jesus møter ikke mennesker i et vakuum – hinsides historien, situasjonen og dagen i dag. Likesom Kristus kom inn i verden, så er også hans disipler stadig sendt til den. Hans menighet er ikke tatt ut av verden, men nettopp sendt til verden (sml Joh 17:15–19). Det betyr at Kristi menighet til enhver tid og på ethvert sted skal forholde seg med sitt oppdrag til den historiske situasjon den faktisk befinner seg i. Det er denne sak Paulus taler om når han sier at han blant jøder har vært som en jøde, blant dem som ikke har noen lov, som om han selv ikke hadde noen, «for i det minste å frelse noen» (1 Kor 9:22).⁴

Igjen kan oppdraget sees som en ellipse med tyngdepunkt i to sentra: Evangeliet skal forkynnes til mennesker i deres historiske situasjon; tjenesten skal utøves for mennesker slik de faktisk har det her og nå. Det er dette vi med spesiell terminologi kaller oppdragets/misjonens *kontekstualisering*. Det krever av oss at vi, samtidig som vi ser fremover i tiden og utover i geografien, også ser inn i den aktuelle situasjon som er vår, hvor vi er gitt oppdraget i vår tid. Oppdraget har altså også denne *historiske* dimensjon.

Disse tre dimensjonene – fram mot fullendelsen, ut i verden, inn i situasjonen – angir til enhver tid lengden og bredden og dybden i det bibelske oppdrag.

1.4 Hva er oppdragets mål?

Avslutningsvis i dette kapitlet stiller vi spørsmålet: Hva er oppdragets mål? Ikke minst med tanke på vårt tema er dette et viktig spørsmål, selv om vi i denne sammenhengen ikke kan gi mere enn antydninger av et svar.

Vi har i avsnittet om oppdragets eskatologiske dimensjon allerede sett at Bibelen ser det endelige mål som intet mindre enn Jesu gjenkomst, dommen og nyskapelsen. Det interessante og vanskelige spørsmål er imidlertid hva misjonens målsetting i denne verden

skal være før den nye verden kan komme? Hva betyr det at alle folkeslag skal gjøres til disipler? Skal folkeslagene «kristnes»? Skal verden «kristianiseres»? Eller skal bare en «førstegrøde» av troende tas ut ved kirkens misjon, mens den store fylde av folkene skal vende om i et «tusenårsrike» etter Jesu gjenkomst?⁵

Det som for det første synes klart utfra det bibelske materialet, er at evangeliets forkynnelse «i hele verden til vitnesbyrd for alle folkeslag» (Mt 24:14) er et udiskutabelt mål for oppdraget. Like klart er det at dette vitnesbyrdet vil tas imot av noen, forkastes av andre. Når Jesus gir ordre om å gjøre alle folkeslag til disipler, må derfor den rimelige tolkning være at det skal gjøres disipler *blant* alle folkeslag.

Dermed er det for det andre klart at målet er ved Ord og sakrament å «plante» Jesu Kristi kirke blant alle folkeslag så evangeliets vitnesbyrd kan lyde for alle. I denne forstand kan vi saktens si at verden skal «kristnes». I det ligger også en erkjennelse av at evangeliets forkynnelse og menighetens liv vil ha sin virkning – i større eller mindre grad – på politikk og samfunnsniv overalt i verden. Å tale om «kristianisering» i den forstand, derimot, at alle mennesker til syvende og sist blir kristne, og/eller at verden etterhvert består utelukkende av såkalte «kristne nasjoner» slik vi kjenner dem fra europeisk historie, det fins der neppe bibelsk grunnlag for. Slike tanker er snarere uttrykk for en teokratisk sammenblanding av skapelse og forløsning som vi både i fortid og nåtid kan finne adskillige eksempler på.

For det tredje gir klare ord i NT uttrykk for at det er pålagt *Kristi menighet* å føre oppdraget til sitt mål før Kristi gjenkomst. Menighetens tid er misjonens tid. Det er riktig at NTs apokalyptiske avsnitt bringer inn tanker og perspektiver omkring gjenkomsten, oppstandelsen, dommen og nyskapelsen som det ikke uten videre er lett å harmonisere. Her beveger vi oss i grenseområdene for det Gud har gitt oss innsyn i, og heller ikke studier i misjonens bibelske målsetting vil noengang kunne fortelle oss hvilken dag i almanakken som vil være den siste. Men å la disse dunklere steder i Skriften føre våre tanker dit hen at de henlegger den egentlige oppfyllelse av oppdraget til et «tusenårsrike» etter en første gjenkomst og menighetens bortrykkelse, det synes likevel å spore av fra en bibelsk hovedsak. Det er gitt *Kristi menighet* i oppdrag å se til at evangeliet lyder blant alle folkeslag, så mennesker kan tro og bli frelst. Hva dette til enhver tid betyr i form av sendelse og misjon, det er det menighetens sak å søke svar på.

2. Teologihistorisk arvegods

La oss etter dette riss av det bibelske oppdrag bevege oss videre til det vi har kalt *teologihistorisk arvegods*. Vi gjør det for å få perspektiv på dagens diskusjon om misjon i Europa. Her tør være adskillig å hente som kaster lys over debatten, selv om vi også her får nøye oss med visse linjer.

2.1 Ortodoksien: *Har folkene forkastet evangeliet, skal det ikke forkynnes på nytt*

Ortodoksiens sterke motforestillinger mot misjon blant hedningene er kjent stoff. Der er dog ett moment i datidens diskusjon som er adskillig interessant i vår sammenheng og derfor fortjener omtale.

Ortodoksiens ledende teologer betraktet apostolatet som et «personlig privilegium» gitt de første apostler. De hevdet med henvisning til steder som Rom 10:18 og Kol 1:23 at disse hadde forkynt evangeliet for alle mennesker og at misjonsoppdraget dermed allerede var fullført.⁶ Når samtidens hedninger levde uten «evangeliets lys», var det en selvforskyldt konsekvens av at deres fedre i sin tid hadde forkastet det, og Gud var ikke skyldig å gjenopprette hva de selv hadde forfeilet.⁷ Konsekvensen var at det ikke skulle drives misjon blant disse mennesker.

Justinian von Weltz opponerte som bekjent mot dette syn og hevdet bl.a. at det stred mot troen på Guds barmhjertighet. Om det forholder seg slik at evangeliet engang har vært forkynt for hedningene, så forlanger kjærligheten at dets lys tennes på nytt hvor det nå er sloknet.⁸

Justinian fikk svar på tiltale. Hedningene har mistet «den kristne religion» på grunn av sine fedres «avskyelige utakknemlighet». «For slike hunder og svin skal en ikke kaste Guds helligdom».⁹

Det var og ble m.a.o. ortodoksiens syn at det ikke var noen legitim misjonsoppgave å forkynne evangeliet hvor det en gang hadde lydt, selv om det nå skulle være aldri så ukjent. Kan vi spore elementer av liknende tanker i dagens diskusjon om misjon i Europa?

2.2 *Schleiermacher og geografien: «Adopsjon» og «misjon»*

Ved inngangen til forrige århundre møter vi en tankemodell hos en av de ruvende skikkelser i ånds- og teologihistorien som fikk avgjørende følger for misjonstenkningen, og som det i vår sammenheng er viktig å kjenne til.

Schleiermacher taler mye om kristendommens utbredelse, og han

gjør det langs to linjer. For det første taler han om kristendommens utbredelse som en naturlig prosess som foregår kontinuerlig i kristenhetens grensestrøk mot den ikke-kristne verden. Her er det ikke tale om noen ekstraordinær sendelse til fjerne og fremmede land, men om ekspansjon på naturlig vis der hvor kirken grenser til strøk som ennå ikke er kristnet.

For det andre taler Schleiermacher om en mere sporadisk og sprangvis utbredelse av kristendommen. Det er dette som skjer når misjonsselskap mere eller mindre tilfeldig sender misjonærer til fjerntliggende land som ikke lever i noen grensekontakt med kristenheten, og hvor derfor ingen ekspansjon kan skje i form av en naturlig og kontinuerlig prosess. De to former for ekspansjon hos Schleiermacher er av senere forskere blitt kalt henholdsvis «adopsjon» og «misjon».¹⁰

Schleiermachers sympati lå åpenbart ved den «adoptive» utbredelse av kristendommen, selv om han ikke forkastet den «misjonære». Vi skal imidlertid merke oss at det som basis for disse modellene ligger en grunnleggende geografisk betraktningssmåte. Det tenkes utfra forestillingen om kristenheten (*corpus christianum*) som en *geografisk-politisk størrelse*. Denne «kristenheten» har sine klare geografiske grenseområder, og i disse er det fremfor alt at kristendommen skal ekspandere – i form av en kontinuerlig, naturlig prosess.

Det er neppe for mye sagt at Schleiermachers grunnleggende geografiske betraktningssmåte ble bestemmende for hele det nitende århundres misjonsteologi.¹¹ Spørsmålet for oss er om våre problemer med å komme til rette med talen om misjon i Europa fremdeles har sammenheng med en overveiende geografisk-politisk forståelse av «kristenheten»?

2.3 *Spekulativ teologi og «kulturmisjon»: Europeisk religion og sivilisasjon på utviklingstoppen*

En geografisk-politisk forståelse av «kristenheten» koplet sammen med utviklingsoptimisme og hegeliansk filosofi, ga i neste omgang – innen den såkalte *spekulative teologi* – en misjonsforståelse som i dag nesten må betegnes som selsom.

De mest radikale trakk riktignok den fulle konsekvens av sitt kristendomssyn og betraktet misjon nærmest som «et vanviddets arbeid».¹² Større innflytelse i kirkelige kretser fikk imidlertid de som fant en vesentlig misjonsmotivasjon i troen på kristendommen

som det øverste trinn på den religiøse utviklingsstige.¹³ Misjon ble – noe enkelt sakt – ensbetydende med den fullkomne religions utbredelse. Fra denne tro på den menneskelige og religiøse utvikling var imidlertid ikke veien lang til å betrakte også den europeiske sivilisasjon og kultur som det høyeste utviklingsstadium, og kristendom i siste instans som identisk med denne kultur og sivilisasjon. Misjon ble dermed ikke i første rekke et kirkelig oppdrag, men en oppgave for «det kristelig-etiske samfunn som er organisert i kulturstatene».¹⁴ Misjon måtte for fremtiden være «de kristne kulturfolks moralske oppdragelse av den ikke-kristne folkeverden».¹⁵ M.a.o.: Misjonens subjekt ble *den kristelige stat*, slik denne var å finne i de europeiske «kulturstater».

Den *liberale teologi* ved inngangen til vårt århundre var i mange henseender forskjellig fra den spekulative. Likevel presenterte den et misjonssyn som er forbausende likt. Også *A. Harnack* var drevet av en nesten naiv tro på menneskehetens historiske utvikling.¹⁶ Selv om kristen misjons første oppgave er å «forkynne evangeliet», så vil den – jo alvorligere den tar sin oppgave – «også oppnå det som . . . like fullt må skje – nemlig å utbre sedelighet og dannelse og føre de nyvundne brødre inn i den siviliserte verdens store krets».¹⁷ Vi trenger m.a.o. kristen misjon «fordi vi trenger den kristelige dannelse for alle folk og fordi vi ikke vil kunne oppnå dette uten misjon. Det mål å skape en stor, dannet folkefamilie er foreskrevet oss såvel gjennom vår religion som gjennom vår europeiske historie . . . Bare slik oppfyller de europeiske folk sitt verdenshistoriske kall».¹⁸

E. Troeltsch fulgte opp i samme spor. «Dagens misjon» er forskjellig fra urkirkens, middelalderens og pietismens, sier han. «Dagens misjon er utbredelse av Europas og Amerikas religiøse idéverden i nær sammenheng med den europeiske innflytelsesfæres utbredelse».¹⁹

Dette er tanker vi må kjenne om vi skal forstå noe som helst av bakgrunnen for vår generasjons kritikk mot kristen misjon som vestlig/europeisk kulturimperialisme. Og det sier seg nesten selv, at utfra en slik tankegang blir enhver tale om misjon i Europa simpelthen en selvmotsigelse.

Nå er det for lengst gjort opp både med den spekulative og den liberale teologi, og der fins neppe vettuge mennesker i vårt land som vil gjøre seg til talsmenn for slike tanker i dag. Og likevel er det kanskje på sin plass å spørre om dette teologi- og kulturhistoriske

arvegods likevel har dypere røtter enn vi gjerne vil tro? Kan det tenkes at noe av dette – gjerne ubevisst – er med å problematisere talen om misjon i Europa for oss? Og er det så underlig at kristne under andre himmelstrøk som leser denne del av teologihistorien tenker sitt, når vi stadig vil tale om misjon i Afrika og Asia og gjerne Sør-Amerika, men ikke i Europa?

2.4 *Warneck og «folke-kristianiseringen»*

Vi må ha med oss et par stoppesteder til på veien mot vår egen tid. Det er verd å notere seg at de toneangivende røster for den «kultur-misjon» vi her har nevnt, tilhørte den liberale teologi og ikke kretsen rundt misjonsselskapene i den pietistiske tradisjon. Selvsagt var også disse barn av sin tid, men vi finner her også høyrøstet protest mot de liberales forståelse av misjonsoppdraget. Den som artikulerte dette sterkest, var *Gustav Warneck*.

Et av Warnecks hovedanliggender var nettopp å understreke forskjellen mellom kristen misjon og vestlig kultur. Akkomodasjon til den nye, stedege kultur og sivilisasjon er en plikt som mange misjonærer har problemer med fordi de «forveksler kristianisering med anglifisering, fransifisering og germanisering».²⁰ Den populære klassifisering av folkene som «kulturfolk» og «naturfolk» finner Warneck uheldig, og hypotesen om en stadig oppadstigende utvikling er intet mer enn et uholdbart aksiom. Kulturer har også dekadens, og et folks moral, f.eks., er ikke proporsjonal med utvikling i sivilisasjon. Ofte er det faktisk motsatt.²¹

Som vern mot de nye kirkers «europeisering»/«amerikanisering» understreker derfor Warneck nødvendigheten av at kristendommen vinner fotfeste i folkelivet i de nye sammenhenger.²² Derfor skal misjonen sikte mot «en utforming av det nye, kristelige liv som er så kongenial med hele folkets naturlige liv, at det fører til dette naturlige livs gjenfødelse».²³

Dermed står vi ved Warnecks kongstanke: «Folke-kristianiseringen». Det er ikke bare individer som skal kristnes. Med misjonshistorisk lovmessighet bærer det «*fra enkelt-omvendelser til folkekristianisering*».²⁴ Slik var det ved kristendommens utbredelse rundt Middelhavet og i Europa, og slik må det fortsatt være. «Folkekristianisering» er misjonens mål. Ikke så å forstå at alle nødvendigvis vil komme til tro i et folk. En vil oppleve både navnekristendom og frafall. Like fullt er det misjonens oppgave å bringe «et alminnelig tilbud om frelse» ved at «hele folkeastmosfæren fylles med kristen luft».²⁵

Gikk Warneck i polemikk med den liberale teologis «kultur-misjon», så fikk han selv kritikk fra forskjellig hold for å sammenblande kirke og folk, en kritikk og en diskusjon som har pågått i misjonsteologien helt fram til vår egen tid. Med adskillig rett er denne tradisjon i kontinental misjonsteologi anklaget for ikke bare å basere seg på bibelske tanker, men også på tysk romantisk og idealistisk filosofi.²⁶ Det er en diskusjon som i høyeste grad er relevant også for vår norske stats- og folkekirkesituasjon, og som ikke bør bringes til opphør med det første. Vi bør tvert imot spørre – i vår diskusjon om misjon i Europa – om vi fortsatt tenker utfra warneckske «folke-kristianiseringsmodeller» som til tross for sine sterke sider, har avgjørende svakheter. Makter vi å skjelne mellom «kristen kirke» og «kristnet folk»?

2.5 Kähler og det ene oppdrag

En annen av de konservative kjemper ved århundreskiftet var *Martin Kähler*. Både i kampen mot den liberale teologi og i praktisk misjonsengasjement sto han nær Gustav Warneck, selv om han ikke var enig med misjonsprofessoren i ett og alt.

For det første er Kähler uenig i at «enkelt-omvendelser» og «folke-kristianisering» stilles opp som alternativer. Mt 28 kan ikke forstås dit hen at det er «folkeslag» heller enn enkeltmennesker som skal vinnes.²⁷ At evangeliets forkynnelse for mennesker også vil få konsekvenser m.h.t. folkelivet, er en naturlig følge av at mennesket på en og samme tid er selvstendig person og ansvarlig medlem i et folkefelleskap. Men «folke-kristianisering» kan ikke settes opp som alternativt program til enkelt-menneskers omvendelse.

For det andre gjør Kähler front mot den liberale teologi og viser skarpt og utvetydig at misjon gir seg utfra selve evangeliets og kirkens vesen. Vissheten om at i Kristus er verden og den enkelte forsonet med Gud, er misjonens bærende grunn.²⁸ Og fordi ordet om korset er kirkens oppdrag, gjelder det at «likesom der ikke er misjon uten Kirke, er der ikke Kirke uten misjon».²⁹ De tyske kirkers misjonsoppdrag er altså fundamentalt *teologisk* begrunnet og ikke avledet av disse kirkers tilhørighet til en avansert kultur og sivilisasjon.

For det tredje poengterer Kähler at kristen misjon i denne grunnleggende forstand ikke er å identifisere med «hedningemisjon» i bevisst avgrensning mot arbeid for «å vinne de fremmedgjorte innenfor de kristelige grenser... eller å omvende jøder». Den er

hva han med et originalt uttrykk kaller «forskjellsløs misjon».³⁰ Det er simpelthen tale om kirkens tjeneste med Ordet for å vinne mennesker over alle grenser. De forskjellige former for misjon – som er riktige nok og viktige nok – er bare ulike konkretiseringer av denne ene, grunnleggende oppgave. Interessant er det å notere hvordan Kähler i denne sammenhengen understreker at i bibelsk forstand er også tyske kristne «hedningekristne», også tyske kirker «misjonskirker».³¹

Vi møter m.a.o. hos Martin Kähler en tenkning som er ganske annerledes enn forestillingene omkring «kristenheten» som geografisk-politisk størrelse. Han formidler den bibelske og reformatoriske arv på en måte som er forbausende selvstendig i forhold til samtidens populære idéer og fører på en konstruktiv måte den misjonsteologiske debatt et langt skritt i retning av vår egen tid.

2.6 Nyere tid

Vi er kommet til veis ende med det vi har kalt teologihistorisk arvegods og skal bare ta med et par trekk fra vår egen tid for å bli helt «up to date».

«Misjon på seks kontinenter» – altså også misjon i Europa – ble lansert som et populært slagord i den økumeniske bevegelse først på 1960-tallet, spesielt i forbindelse med *KVs misjonskommisjonsmøte i Mexico City* i 1963.³² De grenser kirken er satt til å overskride med evangeliet, løper ikke langs kontinentale skillelinjer, sies det i Mexico City. Den kristne menighet skal til jordens ender med evangeliet; samtidig skal den inn i grupper og miljøer som står fjernt fra troen i kirkens egen nærhet. «Derfor bekrefter vi at denne misjonens gang nå involverer kristne på alle seks kontinenter... Den må utgjøres av hele kirkens alminnelige vitnetjeneste, idet hele evangeliet bringes til hele verden».³³

Her tales altså – som hos Kähler – om ett grunnleggende misjonsoppdrag som må konkretiseres i kirkens nære og fjerne omgivelser. Når slagordet likevel kom i miskreditt i enkelte kretser, skyldtes det bl.a. at det samme møtet ikke kom til rette med spørsmålet hvordan Gud virker til menneskers frelse. «Går det an å skille mellom Guds opprettholdende gjerning og Guds forløsende gjerning?» spurte man, og kunne ikke enes om et svar.³⁴

I evangelisk-konservative kretser hadde en imidlertid ikke vansker med å enes om at Gud frelser mennesker ved evangeliets forkynnelse til tro. Møtet i *Lausanne 1974* kom istand ikke minst for å

si et klart ord nettopp om den saken. Det er imidlertid interessant at Lausanne 74 senere er gjort kjent ved et slagord som er nesten likelydende med en formulering vi nettopp siterte fra Mexico 1963: «Hele Kristi menighet skal bringe hele evangeliet til hele verden».³⁵ Og leser vi *Ralph D. Winters* nøkkelforedrag fra konferansen, ser vi at det nettopp preges av tanken om ett grunnleggende evangeliseringsoppdrag (E) med ulike konkretiseringer (E0–E3).³⁶ Mennesker i ulik geografisk, kulturell og religiøs kontekst befinner seg så å si i ulik avstand (0–3) til det ene og samme evangelium som forkynnes (E), og denne ulike avstand finnes på alle kontinenter. Winters E0–E3-modell benyttes i dag av evangelisk-konservative kristne verden over som illustrasjon på misjonsoppdraget.

For kort å summere opp: Ortodoksiens syn på hedninger hvis forfedre en gang måtte ha hørt evangeliet; Schleiermachers tanker utfra den geografisk-politiske kristenhet; den spekulative og liberale teologis europeiske «kulturmisjon»; Warnecks «folke-kristianiseringsprogram»; Kählers ene oppdrag i ulik kontekst; og den siste generasjons utbredte tale om misjon på alle kontinenter – alt dette er med i den europeiske teologiske ballast vi bærer når vi i dag forsøker å tenke rett om det bibelske oppdrag og vår egen verdensdel.

3. Europa i dag

Vi er kommet til vår tredje og siste bolk: *Europa i dag*. La meg her aller først si noen ord om begrepene *hedning/hedenskap*. Det er uttrykk som gjennom flere generasjoners bruk nærmest er blitt for skjellsord å regne, og som derfor vanskelig kan brukes seriøst, dessverre. Når jeg allikevel bruker betegnelsene, er det ikke i en slik populær, nedsettende mening, men simpelthen som samlebegrep for ikke-kristne mennesker som har en eller annen form for religiøs tro og derfor hverken er agnostikere eller ateister.³⁷ I vår sammenheng kan det være tjenlig å definere begrepene ennå noe snevrere og primært la dem gå på religiøsitet som heller ikke henhører under andre kjente betegnelser som islam, buddhisme o.a. En slik seriøs bruk av ordene hedning/hedenskap er påkrevd også av den grunn at det fins mennesker i europeisk sammenheng som bevisst ønsker å bli betegnet som hedninger, noe vi skal komme tilbake til nedenfor.

3.1 «Drømmen om det kristne Europa»

Finn Jor kalte sin bok *Drømmen om det kristne Europa*. Tittelen virker provoserende fordi den antyder at talen om et «kristent Europa» er uvirkelig. Er den det?

I en forstand er det uten tvil rett å tale om Europa som «kristent». Kristendommen ble disse landenes offisielle religion, nasjonenes grenser ble kirkenes grenser og kristentroen satte sitt preg på kultur og samfunnsliv. Denne «kristningsprosess» skjedde dels ved ekte og møysommelig misjonsarbeid, hvor enkle misjonærer dro til kontinentets ytterste grenser, forkynte og døpte. Dels skjedde den ved politiske avgjørelser hvor folkenes overhoder bestemte religions-tilhørighet for sine undersåtter og hvor der ikke var annet valg enn dåp og kirketilhørighet. Hvorom allting er, evangeliet tilbudt i Ord og sakrament ble en virkelighet på hele kontinentet. I den forstand ble Europa «kristent».

Det dobbelte plan i «kristningsprosessen» gjør imidlertid at der også er dobbel bunn, så å si, i talen om «det kristne Europa». Å snakke om Europa som «kristnet» i den forstand at det bibelske oppdrag her er bragt til fullendelse på et vis som under enhver omstendighet gjør all videre tale om *misjon* på dette kontinentet umulig, det er tilslørende illusjon snarere enn virkelighet. De «skilsmisser» mellom stat og kirke vi i dette århundret har opplevd i Europa, kan fra ett synspunkt sett med rette betraktes utfra synsvinkelen *sekularisering*. Samtidig er der et vesentlig moment av sannhet når Finn Jor sier: «Den sekularisering som kunne iakttas etter adskillelsen, kan også oppfattes på en annen måte: Først i det øyeblikk man løftet statskirkens «tak» bort, fikk man øye på hva som egentlig skjulte seg under det».³⁸ Hva som her sies spesielt om Frankrike, har gyldighet videre enn som så og er bekreftet til fulle i de 20 år som er gått siden ordene ble skrevet.

Våre dager ser imidlertid oppløsningen også av en annen drøm som har vært drømt i Europa den siste generasjon: Drømmen om *det sekulære mennesket*.³⁹ Bonhoeffer lanserte i sine berømte fengselsbrev ikke bare tanken om det post-*kristne*, men simpelthen det post-*religiøse* mennesket. Erfaringene med de moderne ideologiers – kommunismen og nasjonalsosialismens – erobring av Europa syntes å tegne de sikre konturer av et fremtidig religionsløst samfunn. På 60-tallet fulgte en strøm av teologisk litteratur som drømte de samme drømmer. A. van Leeuwen talte om den uigjenkallelige sekulariseringsprosess som ikke tillot noen som helst tilbakeven-

den til en før-kristen situasjon,⁴⁰ og H. Cox ga teologisk akklamasjon til fremveksten av en sekulær, urban sivilisasjon uten tradisjonell religiøsitet.⁴¹ Det moderne mennesket ville bli et «modent» menneske uten behov av gamle religiøse støtter for sitt liv i verden.

Det siste ti-år har allerede vist det illusoriske i disse drømmene, og det i en grad som har overrasket de fleste. Riktignok var der røster som ikke trodde på dem. Ikke minst er det tankevekkende å se hva en asiat skrev i sin anmeldelse av van Leeuwens bok: «Det vil kanskje være vanskelig for Vesten å vende tilbake til hedenskapets kosmiske monisme, men det er ikke umulig».⁴² Med tanke på det som skjer i våre dager, lyder ordene nesten profetiske. Men dermed er vi over i vårt neste avsnitt.

3.2 Europas hedenske tradisjon

Det er nemlig viktig i vår misjonsteologiske analyse ikke bare å fokusere på det som med større eller mindre rett kalles det «kristne» Europa, men også på det vi kan kalle Europas *hedenske tradisjon*.⁴³ Visser't Hooft tør ha rett når han påstår at denne «er dypere rotfestet i europeisk historie enn alminnelig antatt».⁴⁴ Selvfølgelig husker vi tilfeller som *Giordano Bruno* som ble brent i Rom i år 1600, og andre som led liknende skjebne. Men kanskje har vi ikke lagt tilstrekkelig vekt på at disse uttrykte en bevisst hedensk religiøsitet som stadig har strømmet i det «kristne» Europa.

Tilsvarende uttrykk for bevisst ikke-kristen religiøsitet møter vi i de følgende århundrer hos filosofer som *Spinoza* og *Rousseau*. *Goethe* kalte seg selv for hedning, og *Nietzsche* må snarere forstås i denne hedenske tradisjon enn som motstander av religion overhodet.⁴⁵

Et spesielt eksempel på europeisk hedenskap som utviklet seg i forrige århundre, er *spiritismen* med sitt utgangspunkt i en franskmann kjent under pseudonymet *Allan Kardec*. Hans skrifter ble forbudt av Den katolske kirke i 1864. Like fullt har spiritismen levd sitt liv til våre dager. Den er endog eksportert til andre deler av verden. I Brasil utgjør nettopp «kardecismen» en av grunnpillarene i den meget populære og utbredte religiøse bevegelsen *Umbanda*.⁴⁶ Det tør være en nokså uvant tanke for oss at forrige århundre ikke bare så kristendommen spredt fra Europa til andre verdensdeler, men også europeisk hedenskap.

Den hedenske tradisjon i vår egen tid går gjerne under betegnelsen *ny-hedenskap*.⁴⁷ Uten at denne kan identifiseres som en homo-

gen og avgrenset størrelse, synes i det minste tre trekk å kunne karakterisere noe av ny-hedenskapets religiøse innhold.⁴⁸

For det første kjennetegnes det ved en monistisk utjamning av forholdet mellom det menneskelige og det guddommelige og en panteistisk anskuelse av natur og kosmos. Den mystiske opplevelse av enhet med de kosmiske krefter er selve essensen i den religiøse erfaring.

For det andre møter vi en vitalistisk forherligelse av livet. «Hedninger er alle de som sier 'ja' til livet, som lar ordet 'Gud' stå som uttrykk for det store 'ja' til hele universet», sier en av ny-hedenskapets representanter i dagens Frankrike.⁴⁹ Her fins ingen synd, men en glorifisering av det naturlige og av kampen for livet.

For det tredje møter vi en fatalistisk innstilling, ikke i negativ men snarere i positiv forstand: Det som skjer, det skjer med indre nødvendighet og fritar mennesket for skyld og dårlig samvittighet for livets konsekvenser. Det venter ingen dom der framme. Livsprosessen er et uendelig hjul.

Hvor utbredt ny-hedenskapet er, skal ikke vi her gi oss inn på. At det er der, og at det gir seg høylydt uttrykk i litteratur, filosofi og media, det er et faktum vi må ta alvorlig i langt større grad enn mange av oss har trodd var nødvendig i «det kristne Europa». Når antallet kirkemedlemmer i Europa sank med ca. 13% fra 1900 til 1980, når det fremdeles er synkende og når mellom 90 og 100 mill. europeere etter alle solemerker vil være uten kirkemedlemskap i år 2000, da hører også ny-hedenskapet med i vår analyse av disse tall.⁵⁰

Vi må imidlertid kort berøre et moment som er viktig i vår sammenheng. På grunn av sin lange parallelle historie med kirken i Europa, har den hedenske tradisjon antatt et vesentlig anti-kristent drag. Før-kristent hedenskap er ikke uten videre det samme som etter-kristent.⁵¹ Fra teologisk synsvinkel overrasker ikke dette. Det må sees i perspektiv av de negative åndelige virkninger evangelieforkynnelsen ifølge Skriften har, når den ikke tas imot i tro. Det betyr at vi realistisk må regne med en langt vanskeligere situasjon når vi vil bringe evangeliet over grensen til mennesker involvert i Europas ny-hedenskap, enn til mennesker i en før-kristen situasjon. Et slikt frelseshistorisk perspektiv kan kristen misjon aldri se bort fra. Men å trekke en liknende konklusjon som ortodoksien, nemlig at det ikke er noen legitim misjonsoppgave å forkynne evangeliet for disse mennesker ettersom deres situasjon kan sies å være forårsaket

av tidligere slekters forkastelse av evangeliet, det er en form for deterministisk kollektivism som ikke har bibelsk grunnlag. En slik domsmyndighet kan vi ikke tilta oss selv. For kirken kan det ikke være annerledes enn at Europas ny-hedenskap i dag er utfordring til *misjon*.

3.3 *Ny-religiøse grupper og folkevandring*

Europa i dag er imidlertid også preget av religioner og mennesker som ikke har noen tradisjon på dette kontinentet overhodet, men tvert imot er kommet hit i løpet av de par siste decennier.

Et karakteristisk trekk ikke minst ved ungdomskulturen de siste 20 år, har vært fremveksten av *de ny-religiøse bevegelser*. Gjennom disse har særlig asiatiske religiøsitet av mere eller mindre tradisjonell utgave hatt en ganske frapperende inngang i visse miljøer. Vi skal ikke her gå inn på årsakene til dette. Det kan imidlertid være verd å notere seg at en stor del av det religiøse gods som presenteres i de ny-religiøse bevegelser har så stor affinitet til det som fins i den hedenske tradisjon vi skisserte i forrige kapittel, at disse bevegelsesens utbredelse kanskje ikke skulle overraske så mye likevel. Disse bevegelser er imidlertid et trekk ved europeisk folkeliv i dag som stiller kirken overfor en mektig utfordring. Bl.a. har enkelte av disse bevegelser forårsaket at europeisk ungdom i titusener har valfartet til India for å finne liv og lykke hos guruer der. Mange har endt opp i den største elendighet, uten at fenomenet har fått den oppmerksomhet det fortjener her hjemme.⁵²

Det andre fenomen som – i en ganske annen målestokk – preger dagens Europa, er *etterkrigstidens innvandring* av mennesker fra andre himmelstrøk – fremmedarbeidere, flyktninger og asylsøkere. Det er et fenomen av et slikt omfang at det radikalt har endret det europeiske «verdensbildet». Jeg spør meg selv om vi her hjemme har maktet å gjøre vårt folk i kirker og bedehus virkelig klar over hva som har skjedd – også på det religiøse området?

Når det i dag i Vest-Tyskland fins f.eks. 1.5 mill. tyrkiske fremmedarbeidere, for å ta en av flere nye folkegrupper, sier det oss da noe mere enn tørre tall?⁵³ Når det nå bare i Frankrike fins flere innvandrere enn det fins nordmenn i Norge (4.2 mill.) slik at 40% av Marseilles innbyggere er innvandrere, gir det oss dypere assosiasjoner enn tørr statistikk? For ikke å snakke om det faktum at antallet moskeer i Frankrike som i begynnelsen av 70-årene var 10,

i dag har passert 1000 – slik at også Renault-fabrikken utenfor Paris har fått sin egen moske?⁵⁴

I vår sammenheng betyr alt dette at vi radikalt må gjennomtenke den forestilling at de «ikke-kristne folkeslag» bor «over havet». Om de engang gjorde det, så bor de ikke bare der lenger. De bor midt i Europa. Var det misjon å forkynne evangeliet for dem på den andre siden, men ikke her? Det måtte i så fall være om misjon primært var å gi dem europeisk sivilisasjon og kultur, slik den liberale teologi ville mene. Det kan de nå få – om de ønsker – uten «misjonens» anstrengelser. Er ikke villighet til virkelig å tale om misjon i Europa i dag en gylden anledning til å få menigmann i vårt samfunn til å begripe hva *kristen misjon* i sin grunn er?!

3.4 «Indre misjon»/«ytre misjon»

Men er ikke misjon i Europa likevel en «indremisjonsoppgave»? Er det riktig å omtale denne saken med det gamle norske uttrykket «ytre misjon»?

La oss endelig ha klart for oss at disse begrepene er norske begreper, til en viss grad med paralleller i videre europeisk sammenheng. (Kfr. det engelske «home mission»/«foreign mission».) Det er ikke termer som fins i Bibelen. Det innebærer at vi må forholde oss i frihet til dem, bruke dem i den grad de fortsatt er tjenlige og eventuelt fylle dem med et innhold som svarer til dagens situasjon. Begrepene stammer fra den tid da kirkenes grenser nokså entydig falt sammen med nasjonenes grenser. De relative begrepene «indre» og «ytre misjon» ble derfor «indre» og «ytre» i forhold til både kirke og nasjon. Av den grunn ble den gjengse oppfatning at den «indre misjon» holdt seg innen landets grenser, mens den «ytre» gikk til de «ikke-kristne» folk og nasjoner annetsted. (Kfr. den nevnte *corpus christianum*-tenkning.)

De legitime konkretiseringer av kirkens grunnleggende oppdrag som denne terminologi ivaretok, var evangeliets forkynnelse til omvendelse og liv der hvor troen er død, og forkynnelsen for folkeslagene som ikke kjenner Kristus. Det er bibelske konkretiseringer som fremdeles har full gyldighet. Men situasjonen som denne konkretisering skal anvendes på, den er radikalt forandret. Det må vi innse, og det må vi ta konsekvensen av. Hva selve begrepene angår, betyr det at deres «indre»- og «ytre»-perspektiv ikke primært må tenkes med nasjonal-geografiske enheter som sentrum, men med *Kristi menighet*.

Hva betyr det? Det betyr at det meget vel kan drives «ytre-misjon» innen et lands grenser. Og det betyr at en «ytre-misjonsorganisasjon» meget vel kan drive «indre misjon» på andre siden av havet, om dens arbeid består i å se til dem som allerede tilhører Kristi menighet. Det avgjørende synspunkt er ikke de nasjonal-politiske grenser, men spørsmålet om og hvor mennesker og folkegrupper de facto lever uten kjennskap til evangeliet. Skal vi anvende de gamle begrepene, kan vårt arbeid med å bringe Kristus til slike mennesker og folk med full rett kalles «ytre-misjon» også i vårt eget land og på vårt eget kontinent.

Hvem har da ansvar for misjon i Europa? Uten tvil er det i første rekke de store kirker som tross alt finnes i disse land. Mange av dem gjør da også en imponerende innsats for å komme til rette med våre dagers situasjon.⁵⁵

Når likevel utfordringene overmanner mange av disse kirkenes muligheter, når noen ikke synes å være våkne for dem mens andre ber om hjelp til å gå inn i oppgavene, da er det både riktig og viktig å understreke at ansvaret til syvende og sist deles av hele Jesu Kristi kirke. Dermed kan det være både legitimt og nødvendig at også norske misjonsorganisasjoner går inn i slike utfordringer. Det må imidlertid understrekes at et slikt engasjement bare må skje med dyp innsikt i de stedlige forhold, med respekt for de lokale kirker og – så langt mulig – i nært samarbeid med disse. Mye av det som har skjedd i utenlandsk, evangelikal misjon i Europa de siste årene synes å ha hatt et altfor lettvent forhold til europeisk tradisjon og de faktisk eksisterende menigheter. Den europeiske situasjon i dag er så kompleksfylt og den åndelige kamp så sterk, at om kulturkunnskap og samarbeid noe sted er nødvendig i kristen misjon, så er det i Europa.

4. Konkluderende oppsummering

Vi startet med et sitat fra Finn Jor. Som det har fremgått av vår møysommelige vandring gjennom det bibelske oppdrag, det teologihistoriske arvegods og forholdene i Europa i dag, har jeg ikke vanskeligheter med Jors tale om misjonssituasjonen på dette kontinentet. Tvert imot vil jeg mene at problemer med å innse misjons-situasjonen i Europa, må bero enten på at tilnærmingen til Bibelens misjonsoppdrag styres av uholdbare momenter i den teologihisto-

riske arv, eller at situasjonsanalysen av dagens Europa er utilstrekkelig.

Derimot vil jeg ikke – som Jor – tale om at vi er «tilbake ved Det nye testaments situasjon». Misjonsoppdragets *eskatologiske dimensjon* forbyr oss å tale som om historiens klokke kan stilles tilbake. Men samtidig forbyr altså dets *historiske dimensjon* oss å overse den misjonsutfordring som Europa i dag er. Bare i fastholdelsen av begge disse dimensjoner kan vi også være tro mot den tredje – den *geografiske dimensjon* – som pålegger Kristi menighet å formidle evangeliet til alle folkeslag under himmelen.

NOTER

1. Finn Jor: *Drømmen om det kristne Europa*, Oslo 1964, s. 209.
2. Det annet vatikankonsils dekret *De activitate missionali ecclesiae*, dansk oversettelse, København 1966, s. 27.
3. *The Lausanne Covenant* 1974, artikkel 15.
4. Til forståelsen av denne perikopen i 1 Kor 9 se J.-M. Berentsen: *Paulinsk misjonsteologi med utgangspunkt i eksegese av 1 Kor 9:19–23*, NOTM nr. 2 1983, ss. 103–119.
5. Den siste tanken, som ble lansert med styrke av grev Zinzendorf, har stadig vært hevdet i visse kretser – og avvist i andre. Også innen konservativ teologi har meningene vært delte på dette punkt. I vårt land har tanken fått ny aktualitet i og med at biskop Erling Utnem åpenbart gjør seg til talsmann for den i sin bok *Visst skal jorden bli ny*, Oslo 1987.
6. Se J.-M. Berentsen: *Sendt til verden – men hvordan?*, NOTM nr. 3–4 1985, s. 145.
7. Så Wittenberg-teologenes betenkning av 1651. Se Berentsen op. cit., s. 145.
8. Se Gustav Warneck: *Geschichte der protestantische Missionen*, Berlin 1913, ss. 33–34.
9. *Ibid.*, s. 37.
10. Så Johannes Aagaard i *Mission – Konfession – Kirche Bd. I*, Aarhus 1967, s. 312. Til de to former for ekspansjon hos Schleiermacher, se avsnittet ss. 312–317.
11. *Ibid.*, s. 317.
12. Så B. Bauer (1809–1882) ifølge O. Kübler: *Mission und Theologie. Eine Untersuchung über den Missionsgedanken in der systematischen Theologie seit Schleiermacher*, Leipzig 1929, s. 60.
13. Til en representant som P. K. Marheinecke (1780–1846), se *ibid.*, s. 53.
14. Så O. Pfeiderer (1839–1908), sitert etter Kübler op. cit. s. 64.
15. Pfeiderer sitert etter Ernst zur Nieden: *Der Missionsgedanke in der systematischen Theologie seit Schleiermacher*, Gütersloh 1928, s. 95.

16. «Oppad fører menneskehetens historie. La oss se til at vi ikke blir tilbake. Soli deo gloria!» Slik ender Harnacks foredrag ved generalforsamlingen til «Den alminnelige evangelisk-protestantiske misjonsforening» i Berlin i 1900. A. Harnack: *Reden und Aufsätze Bd. II*, Giessen 1904, s. 128. Til Harnacks utviklingsoptimisme se forøvrig hans *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, s. 189.
17. *Reden und Aufsätze*, s. 113. Harnack gir i fortsettelsen begrunnelse for dette syn ved å hevde at det bare fins en sivilisasjon som kan forene menneskeheten, nemlig «den som er vokst fram i vår religion og vår historie her i Europa». *Ibid.*, s. 114.
18. *Ibid.*, s. 115.
19. E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften Bd. II*, Tübingen 1913, ss. 796–797.
20. G. Warneck: *Evangelische Missionslehre. Dritte Abteilung: Der Betrieb der Sendung, erste Hälfte*, Gotha 1897, s. 39.
21. Se *ibid.*, ss. 54–57.
22. G. Warneck: *Evangelische Missionslehre. Dritte Abteilung: Der Betrieb der Sendung, Schlussabschnitt: Missionsziehl*, Gotha 1903, ss. 22–23.
23. *Ibid.*, s. 23.
24. Warneck: *Evangelische Missionslehre. Dritte Abteilung: ... , erste Hälfte*, ss. 234–235. Uthevet av forfatteren. Se forøvrig hele paragraf 33: «Misjonsoppgaven som folke-kristianisering», ss. 233–272.
25. *Ibid.*, s. 241.
26. Ikke minst er denne kritikk fremført av hollenderen J. C. Hoekendijk etter de erfaringer verden gjorde med de groteske utslag av tysk idealisme i nasjonalsosialismens katastrofe.
27. Kählers problem med tidens utbredte tanker på dette punkt kom ikke minst fram i diskusjonen med Warneck over forståelsen av uttrykket «folkeslag» i misjonsbefalingen. Se Kähler: *Schriften zur Christologie und Mission. Gesamtausgabe der Schriften zur Mission. Hg von H. Frohnes*, München 1971, ss. 34–43.
28. Se *ibid.*, s. XXII og videre f.eks. ss. 126–127, 145.
29. *Ibid.*, s. 78.
30. *Ibid.*, s. 73: «Ich sage hier statt «Heidenmission» «unterschiedslose Mission.»»
31. *Ibid.*, s. 75.
32. Uttrykket var dog brukt allerede ved KVs generalforsamling i New Delhi 1961.
33. R. O. Latham: *God for all Men*, London 1964, s. 83.
34. *Ibid.*, s. 50.
35. Den norske oversettelsen av Lausanne-pakten er f.eks. gitt denne tittel.
36. R. D. Winter: «The Highest Priority: Cross-Cultural Evangelism» i J. D. Douglas: *Let the Earth Hear His Voice*, Minneapolis 1975, ss. 226–241.
37. Se tilsvarende W. A. Visser't Hooft til begrepet «pagan» i artikkelen «Evangelism among Europe's neo-pagans», *International Review of Mission* 1977, ss. 349–360.

38. F. Jor op. cit., s. 184.
39. Til det følgende se Visser't Hooft op. cit., ss. 350–351.
40. Se hans bok *Christianity in World History*, London 1964, som kom i en rekke opplag.
41. Se hans bok *The Secular City*, New York 1965, som ble en bestselger verden over og gikk i ennå langt større opplag enn van Leeuwens.
42. M. M. Thomas sitert etter Visser't Hooft op. cit., s. 351.
43. At det er saksvarende og på sin plass å tale om Europas hedenske tradisjon viser både den ovenfor anførte artikkel av Visser't Hooft og, f.eks., M. R. Spindler: «Europe's Neo-Paganism: A Perverse Inculturation», *International Bulletin of Missionary Research*, No 1 1987, ss. 8–11 og den der angitte litteratur.
44. Op. cit., s. 352.
45. Visser't Hooft har rett når han sier: «It is quite wrong to think of Nietzsche as the enemy of religion. It is true that he announces the death of God, but this means the death of the traditional Christian God». Ibid., ss. 354–355.
46. Se Diana DeG Brown: *Umbanda. Religion and Politics in Urban Brazil*, Ann Arbor 1986, ss. 15–25.
47. Se de anførte artikler av Visser't Hooft og Spindler.
48. Se til disse tre trekk Spindler op. cit.
49. Alain de Benoist sitert etter Spindler op. cit., s. 9.
50. De statistiske opplysninger er hentet fra D. B. Barrett: *World Christian Encyclopedia*, Nairobi/Oxford/New York 1982. Forøvrig kan det eksempelvis nevnes at i Hamburg er i dag bare 50% av befolkningen kirkemedlemmer, mens tallet for Kiels vedkommende rapporteres å være så lavt som 35%. Kfr. R. Lehtonens artikkel «De lutherska kyrkornas missionsuppgift i Europa», FMSs organ *Mission*, nr. 7–8 1986, s. 5.
51. Se Visser't Hooft: «The post-secular form does not have the naivete, the simplicity, the tolerance of the ancient paganism. The modern form is selfconscious, convulsive, intolerant and aggressive». Op. cit., s. 352.
52. Et hederlig unntak er det arbeid som drives av *Dialogsenteret i Aarhus*. I tillegg til arbeidet med dokumentasjon omkring de ny-religiøse bevegelsers virksomhet, har senteret de siste år engasjert seg i spørsmålet hva nordisk misjon kan gjøre for de unge europeiske «pilgrimer» i India.
53. Opplysning fra *Finnish Lutheran Mission* som i mange år har hatt arbeid blant denne folkegruppen. Se pamfletten «A Short Description of the Work of Finnish Lutheran Mission (FLM) in Europe», Ryttylä utdatert.
54. Opplysningene er gitt av NRKs Paris-korrespondent i korrespondent-brev kringkastet julen 1987. Til islam i Europa se forøvrig Å. Holter: «Islam i Europa – en ny trusel!», NOTM nr. 3–4 1985, ss. 202–215.
55. Det innebærer bl.a. at tankene omkring misjon i Europa ikke må overskygge det faktum at store, kristendomsfremmede folkegrupper andre

steder i verden har en langt mindre potensiell mulighet til å høre evangeliet enn tilsvarende grupper i Europa. Det må få betydning for hvordan europamisjon skal prioriteres i forhold til andre utfordringer.

Europe - a mission field: An analysis and a challenge

The article advocates the need of missionary initiative in Europe. After presenting, first, the biblical commission, and then the theological heritage, which is relevant in this context, the author describes the actual situation which makes Europe an object for Christian mission. Various aspects are analyzed: the dream of a Christian Europe, the pagan heritage, new religious movements and immigration, the question of «home mission» and «foreign mission».

Misjonsteologiske avhandlinger

Vi er tydeligvis inne i en produktiv periode for norsk misjonsforskning. Fem nyutkomne avhandlinger foreligger.

Johnny Bakkes studium av prestetjenesten i den etiopiske lutherske kirke, *Christian ministry: Patterns and functions within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus* (Oslo: Solum Forlag, 1987) ble forsvart for den teologiske doktorgrad i Uppsala.

Torstein Jørgensens studium av møtet mellom norsk misjon og zulukulturen, *Contact and conflict: Norwegian missionaries, the Zulu kingdom and the Gospel 1850-1873* (Stavanger 1987), ble forsvart for den teologiske doktorgrad ved universitetet i Oslo i januar 1988.

Thor Strandenæs' studium av kinesiske bibeloversettelser, *Principles of Chinese Bible translation* (Uppsala: Almquist & Wiksell, 1987), ble forsvart for den teologiske doktorgrad ved universitetet i Uppsala i desember 1987.

Nils Olav Breiviks studium av Eliades' religionsforståelse, *Religion og historie: Til forståelse av Mircea Eliades religionsforskning* (Stavanger 1987), ble forsvart for den filosofiske doktorgrad ved universitetet i Oslo i februar 1988. Det er ikke en direkte misjonsteologisk avhandling, men er i høyeste grad relevant for misjonsforskningen, noe som også fremgår av det faktum at Breivik underviser ved Misjonshøgskolen i Stavanger.

Endelig kan det nevnes at Aasulv Landes avhandling, *Meiji Protestantism in history and historiography* (Uppsala 1988) ble forsvart for den teologiske doktorgrad ved universitetet i Uppsala i mai 1988.

Bakkes avhandling anmeldes i dette nummer av NOTM. Professor Jarle Simensens opposisjonsinnlegg ved Jørgensens disputas trykkes i neste nummer. De andre avhandlingene vil vi komme tilbake til senere.