

Dialog: et spørsmål om religionsteologi

PER LØNNING

Fruktbar spenning

Fruktbar spenning — det er et viktig perspektiv for en ekte kristen teologi (og for ekte menneskelig kommunikasjon i det hele). Det antyder også dynamikken i ekte kirkelig fornyelse. Med «fruktbar spenning» mener jeg selvsagt ikke enhver ytring av kritikk eller uenighet. Uttrykket antyder heller en gjensidig åpenhet for kommunikasjon som — i bevissthet både om fullkommenheten i den sannhet vi hver for oss kjenner oss forpliktet av, og om ufullkommenheten i vår egen erkjennelse av denne sannhet — er rede til å godta at strid med personer av annen oppfatning egentlig hører med til den strid vi til stadighet må føre med oss selv.

På denne bakgrunn ville det ha vært å beklage dersom dialogen mellom ulike religioner, den nye og betydningsfulle økumeniske oppgaven som for alvor kom på dagsorden i 1970-årene, umiddelbart var blitt hilst med jubel og bifall fra alle kanter. I virkeligheten kan en samtale mellom verdens religioner bare fremmes på sakssvarende måte i takt med en tilsvarende dialog innenfor hvert av de religionssamfunn som lar seg engasjere. Her må også sakssvarende spørsmål og forbehold komme for dagen og bli inngående overveid.

Jeg understreker dette ikke bare som gammel grenader fra Nairobi (1975) og Chiang Mai (1977) og i underkomitéen for dialog ved en rekke av Kirkenes Verdensråds (KV) sentralkomitémøter i perioden mellom Nairobi og Vancouver (1983), ivrig etter å rettfærdiggjøre årelangt spetakkel i baktroppen, slik det for en del ble satt i scene av meg selv eller av teologiske kampfeller. Jeg er fullt klar over at i kampens hete ble ting sagt som ikke uten videre gagnet den gjensidige

* Offentliggjort på engelsk i *The Ecumenical Review*, Oct. 1985. Oversatt og bearbeidet av forfatteren.

forståelse, og at spørsmål som i seg selv var viktige nok, ofte ble gjentatt og gjort til slagord på en slik måte at spenningen til tider truet med å bli mer destruktiv enn konstruktiv. Konfrontasjoner skal man som kjent gjøre seg ferdig med før de blir sterile, og skyene fra i går skal ikke stenge for utsikten i morgen. Men til tross for det som her er observert, tror jeg det er riktig å slå fast at KV's dialog-program inntil nå i det store og hele er blitt planlagt og utført i «fruktbar spenning».

Dialogen om dialog har reflektert den spenningen som alltid vil være der mellom troskap mot Guds åpenbaring som en skatt overgitt oss en gang for alle, og den åpenhet for fornyelse som må være et ufrakommelig aspekt ved menneskers svar på Guds utfordring, en livgivende spenning som er grunnleggende for kristen identitet i det hele. I dialog-dialogen kommer denne spenningen til uttrykk i to sett av observasjoner som begge er like vesentlige: (1a) Gud elsker hvert eneste menneske med den samme kjærlighet på tvers av geografiske, kulturelle og religiøse ulikheter. (1b) Selve det grunnleggende spørsmål etter sannhet gjør seg gjeldende i hvert eneste menneske, og har i seg selv en ekthet som forlanger lik respekt, samtidig som det grunnleggende menneskelige selvbedrag gjør seg gjeldende hos oss alle og fortjener å bli sett på med lik skepsis, og det helt uansett religiøs adresselapp. (2a) Kristen gudstjeneste som «bønn i Jesu navn» grunner seg på et enkelt og enestående guddommelig initiativ i historien, og må ikke blandes sammen med gudstjenestehandlinger som bygger på en annen legitimering. (2b) Kristen misjon, «å bringe Kristus til folkeslagene . . . så alle kan komme til tro», er kirkens grunnleggende kall, og det på en slik måte at det stadfester og underbygger en rekke avledede oppgaver, men aldri kan erstattes av disse. Vår tro forbyr oss å godta noen uforsonlig motsetning mellom $1(a+b)$ og $2(a+b)$. Samtidig forbyr 2000 års erfaring oss å sette strek over en spenning som kirken bare kan forholde seg ærlig til ved bevisst å velge å leve i den.

Religionens renessanse

Det dagens dialog-dialog fremfor alt krever av oss, er et oppgjør med vår ubevisste religionsteologi. Inntil nå har diskusjonen hatt en tendens til alt for ensidig å fokusere programmer og praktiske tillempninger. Dette kan selvsagt et stykke på veg gi uttrykk for en viss livsfremmende prioritering av praksis fremfor teori. Ansikt til ansikt med de bitre og overhåndtakende konfliktsituasjoner overalt omkring oss, kan vi ikke sterkt nok understreke behovet for å fremme verdensomfattende menneskelig forståelse. Men samtidig er tiden utvilsomt inne til å minne om at bena vanskelig kan løpe uten en viss hjelp av øynene.

Den treghet som har gjort seg gjeldende på det økumeniske plan når det gjelder å komme i gang med en grundig gjennomtenkning av vår religionsteologi, har sikkert noe å gjøre med «religionens» vanskjebne i vesterlandsk protestantisk teologi gjennom perioden 1930—70. Dertil kommer at den unge økumeniske bevegelse fra starten av var under sterkt innflytelse av barthiansk nyortodoksi med dens energiske kristosentrisk orientering, slik den for misjonsteologiens vedkommende fremfor alt ble hamret ut av Hendrik Kraemer. Religion ble tolket rett og slett som et uttrykk for menneskelig selvhevdelse. Kristus, Guds ord ovenfra, og bare han, frigjør oss fra alle selvbedrag, og dermed også fra religionen. Dietrich Bonhoeffer i sin fangecele (1944) ser for seg en tidsalder som er fullstendig løsrevet fra alt som heter religion. «Hvorledes kan Kristus bli de religionløses Herre?» ble hans store spørsmål. Denne problematikken ble omsatt til dogmatikk gjennom den såkalte sekularteologi på 1960-tallet. I *The Secular City* (Harvey Cox, 1965) ble den moderne vesterlandske storbyjungel fremhevet som det store mønster på frigjort menneskelighet, og Bibelen ble utlagt som den store banebryter for «Disenchantment of Nature . . . Desacralization of Politics . . . and Deconsecration of Values» (avmystifisering av naturen, verdsliggjøring av politikken og hverdagsliggjøring av alle verdier). «Verden bestemmer vår dagsorden», var det store slagord i KV's studiedokument *Kirken for andre* (1967). Selv om ikke dette ble sagt direkte, ble religion og religioner fordømt til livsvarig «irrelevans» av en kirke som nok hadde utviklet en forbausende ny ydmykhet ansikt til ansikt med sine verdslige omgivelser, men som hadde gjort dette i kraft av en ny, om enn uuttalt, arroganse overfor de ikke-sekulariserte (og åpenbart ikke-sekulariserbare) kulturer i den sydlige og i den østlige hemisfære.

1970-tallet kom med avgjørende forandringer. Det mest talende bevis på dette kan være bindet *Theologians in Transition* (utgiver James M. Wall, New York, 1981), som inneholder serien «Hvorledes jeg har skiftet mening» (i løpet av 1970-tallet), offentliggjort i *The Christian Century* i 1980. Det mest gjennomgående trekk i vitnesbyrdene fra mer enn tyve bidragsytere fra ulike teologiske retninger er deres gjenoppdagelse av religionen — tross alt, Rocamboles var ikke død! Religionen er der fortsatt som en grunnleggende utfordring (og stimulanse!) for teologien, ikke bare i skikkelse av en slags transcendent grunnvoll for kultur og menneskelighet (Paul Tillich), men som et oppkomme av levende innsikt med avgjørende betydning for skaperverkets fremtid i en situasjon der selve livets fremtid på jorden er truet. Dersom vi ønsker å sikre vår verden en fremtid, synes ingen

annen utveg å åpne seg enn å gå stikk imot Harvey Cox's tre slagord, og i stedet forlange en re-sakralisering av hele vår virkelighet. Kan noe slikt i det hele være mulig uten å lytte til religionenes innsikt? For å hindre at helligheten i det hellige tørker opp i verdslige nyttebetraktninger og for å avverge at det i sin tid så populære budskapet om «Guds død» degenererer til ren politisk aktivisme, er det nødvendig å gjenoppdage kristendommens åndelige ressurskilder, og i denne sammenheng har vi ikke råd til uten videre å se bort fra lignende kilder, slik de synes å velle frem, og det med imponerende livskraft, i andre religioner.

Kort og godt, behovet for å gjenoppdage naturen som Guds skaperverk fører til at religion og religioner blir et tema kristen teologi er nødt til å interessere seg for. (1) Mange religioner synes å ha bevart og å fremme en livsviktig visjon som er gått tapt i en stor del av vår historiske kristendom, selv om den på ingen måte er fremmed for Bibelen selv. Det dreier seg om det vi kunne kalle jordens «religiøse verdighet». Muligens kunne de fremby et korrektiv som hjelper oss å finne tilbake til å dyrke Gud, Skaperen, på en mer sakssvarende måte. (2) Å gjenoppdage skaperverket innebærer automatisk å gjenoppdage religionen. Ikke i den gamle deistiske skikkelse som såkalt «naturlig religion», men utvilsomt en gjenoppdagelse av religion som noe naturlig, noe som er nedlagt i skapningen av Skaperen selv. Det er fåfengt å lete i naturen etter mulige spor av en skaperplan dersom vi vilkårlig velger å se bort fra slike spor i menneskets verdensvide og historielange leting etter hellighet som kilden for skaperverkets altomfattende mening.

Modeller i samtiden

La oss kaste et blikk på noen representative religionsteologiske modeller fra 1980-tallet.

John Hick

På mange måter kan John Hicks *God Has Many Names* (Philadelphia, 1980) sees som det mest konsekvente forsøk på å utvikle og å motivere en kristen holdning som er forbeholdsløs åpen mot andre trosformer. Forfatteren gjør ikke noe forsøk på å dekke til den dominerende rolle som samtidsarenaen spiller for hans prinsipielle refleksjoner. Dette kommer særlig til uttrykk i kapitlene «Christianity and Race in Britain today» (Kristendom og rase i Storbritannia i dag) og «The New Religious Pluralism» (Den nye religiøse pluralismen). Når det gjelder den sårt tiltrengte dialog mellom religionene, har kristendommen en

avgjørende fordel, men bare én: «Kristenheten var den sivilisasjon hvor forvandlingen fra det middelalderlige til det moderne menneske først fant sted, og som derfor gjennom sin innflytelse gir årsak til at den finner sted ellers på kloden. Dette er kristendommens enestående historiske rolle» (s. 95f).

Hicks forståelse av forholdet mellom ulike trosretninger kan vi summere opp gjennom følgende sitat:

«Jeg går ut fra den avgjørende antagelse . . . at menneskets religiøsitet er medfødt, og at religion vil fortsette i en eller annen form så lenge menneskenaturen i hovedsak fortsetter å være den samme . . . Den brede utviklingstendens i vårt århundre er økumenisk . . . Når vi projiserer denne tendens inn i fremtiden, kan vi anta at den økumeniske ånd som allerede så langt på veg har omformet kristendommen, i stigende grad også vil påvirke forholdene mellom verdens religioner . . . Forholdet dem imellom kan på den måten bli noe i likhet med forholdet mellom kristne kirkesamfunn i dette landet . . . Jeg tror aldri det er sannsynlig at vi får én enkelt verdensreligion, og det er heller ikke en utgang vi skal ønske oss. For så lenge det er ulike mennesketyper, vil det være ulike former for gudsdyrkelse og ulike typer av teologiske aksenter og tilnærminger» (s. 57f).

På denne bakgrunn øver Hick kritikk mot kristendommens tradisjonelle lære om inkarnasjonen (en kritikk som allerede kom frem i *The Myth of the God Incarnate*, 1977). Han hevder at tro på denne begivenheten som frelsesgrunn uunngåelig leder til den uhyrlige konsekvens at vi utelukker det overveldende flertall av menneskeheten fra frelse (s. 73f).

«Kristendommens særskilte gave til verden er at mennesker skulle lære å kjenne Jesus, og ta ham inn i deres religiøse liv — ikke for å erstatte, men for å fordype og utvide det forhold til Gud som de allerede har nådd frem til innenfor sin egen tradisjon. Tilsvarende kan vi i vår tur bli åndelig beriket av Guds gaver slik de formidles gjennom andre religioner. For vi må ikke forestille oss religionene som monolittiske størrelser som hver for seg har en uforanderlig karakter. De er sammensatte strømninger av menneskelig liv . . .» (s. 75).

Hicks posisjon ser ut til å være en varsomt modernisert utgave av den forestilling som rådet under opplysningstiden på 1700-tallet, nemlig at religion er et naturbetinget fenomen som sikter mot en stadig renere virkeliggjørelse i fremtiden, noe som da skjer gjennom en kontinuerlig frigjøring «. . . fra de begrensninger som ligger i de historiske religioners selvbevissthet». Hver for seg har disse religionene en særskilt

verdi, men bare av relativ art, betinget av geografiske og historiske omstendigheter. Ethvert forsøk på å gjøre noe som er særpreget for en enkelt historisk religion, til frelsesmiddel, er forræderi mot selve religionens universalitet.

John B. Cobb Jr.

En tilnærming som meget bevisst skiller seg fra denne, finner vi i forfatterskapet til John B. Cobb Jr., en av de ledende amerikanske prosessteologer. Av særskilt interesse er her hans *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, 1982 (Ut over dialog: mot en gjensidig omforming av kristendom og buddhisme). Cobb er like ivrig etter å fremme religionssamtale som Hick, men han tar sterke forbehold mot den påstand at alle religioner skulle være «ulike måter til å oppfatte den ene transcendent Gud» (s. 44). Idet han ser dialog som en prosess til å avstedkomme gjensidig omforming, finner han det skadelig, ikke bare for ekte religiøs identitet, men også for den gjensidige berikelse prosessen skulle føre med seg, å skyve unna de enkelte religioners historiske identitet til beste for en eller annen plattform med gitte felles innsikter. Kristne ville oppgi den livsviktige «interesse for guddommelig immanens», og dermed «på forhånd prisgi våre mest dyrebare trosforestillinger» dersom de skulle følge Hicks innbydelse til å «skifte fra kristosentrisitet til teosentrisitet» (s. 44f). For Cobb er det ingen motsetning mellom dialog som vilkårsløs åpenhet og som målbevisst misjonskall:

«... er hensikten med ekte dialog å føre ut over dialogen, må vi starte med å legge vekt på en forvandling av vår kristendom. Men vår kristne hensikt kan ikke bare gå ut på at kristendommen berikes og renses... Dialog har et misjonerende sikte (a missional goal). Det bør ikke legges skjul på at kristne gjennom dialogen håper å bevirke en forandring hos andre. Forskjellen mellom dialog og mer konvensjonelle former for vitnesbyrd — det er nå klart — er at dialog går ut på å gi et bidrag til religionssamfunnene som religions-samfunn, heller enn på å omvende enkeltmedlemmer av et religions-samfunn til kristendommen» (s. 50).

I denne boken anvender Cobb sin modell bare på dialogen med mahayana-buddhismen, men det er tydelig at for ham eksemplifiserer dette en fremgangsmåte med universell gyldighet. Han profetiserer så å si en forklarelse (transfiguration) av hver av de historiske religioner gjennom den omvendelse og omforming som kommer som et resultat av dens møte med andre religioner. I dette perspektiv skulle enkeltomvendelser ikke bli frarådt, tvert imot kunne de fungere som

meningsfylte bidrag til den ønskede gjensidige impulsutveksling. Det avgjørende er likevel den tjeneste de enkelte religionssamfunn yter hverandre, og denne går da langt ut over en kontaktformidling rettet inn på enkeltpersoner (s. 142). Det samlende perspektiv for Cobb's religions-teologi beskrives slik i forordet:

«Dessverre er det i dag en utbredt oppfatning at vi har valget mellom enten å fortsette vår tro på kristendommens overlegenhet . . . eller å redusere Jesus til én frelser blant mange. Alternativ nummer én gjør Kristus til et verktøy for vår overlegenhetsfølelse, nummer to oppgir den universelle mening og sannhet knyttet til Kristus som er så sentral for vår historiske tro. Er det ikke noe tredje alternativ? Det må det utvilsomt være» (s. vii f.).

Hans Küng

Den velkjente og ikke helt ukontroversielle katolske teolog Hans Küng utga i 1984 i samarbeid med tre religionshistorikere ved Universitetet i Tübingen *Christentum und Weltreligionen: Hinführung zum Islam, Dialog mit Hinduismus und Buddhismus*. (Kristendom og verdensreligioner: Presentasjon av islam, dialog med hinduisme og buddhisme). Det er ikke lett å oppsummere Küngs posisjon i noen raske formuleringer. Det henger delvis sammen med måten boken er redigert på: det meste av de over 600 sidene er forsøk på å presentere de tre verdensreligionene gjennom en meningsutveksling mellom Küng og de tre spesialistene som fører ordet på disse religionenes vegne — og her må man si at en religionsteologi er i full utfoldelse uten i utgangspunktet å være klart definert eller presisert. Delvis henger vanskeligheten også sammen med Küngs spesielle meddelelsesform, som er retorisk elegant i sin blendende dialektiske utfoldelse, men som består i å spille ut teser og antiteser på en måte som gjør deres innbyrdes avgrensning langt fra entydig. «I dag står vi i den inter-religiøse dialog omtrent der hvor vi sto i den interkonfesjonelle dialog for 50 år siden», hevder han (s. 15). Og hans avsluttende epilog bærer overskriften «Ingen verdensfred uten religionsfred!» (s. 617).

«Gjensidig informasjon, gjensidig diskusjon og gjensidig transformasjon. På denne måten, ikke en kritikkløs blanding, men en gjensidig kritisk opplysning, inspirasjon, gjennomsyring og berikelse . . . det kan være vegen som fører til den forståelse mellom religionene som ikke skaper noen enhetlig verdensreligion, men som — etter så mange varme og kalde kriger og talløse offer — vil føre til alminnelig fredsslutning» (s. 23).

Dette understøttes gjennom en generell refleksjon som starter med

den etymologiske observasjon at «oikoumene» er et kall til omfattende menneskelig fellesskap (s. 16).

«Sannheten kan ikke være en forskjellig i forskjellige religioner, men bare én og den samme. Gjennom alle motsigelser må vi søke komplementaritet, gjennom all eksklusivitet inklusivitet» (s. 22).

«Dermed forsøker jeg å vandre den vanskelige mellomvegen mellom to ytterligheter. På den ene siden ville jeg gjerne unngå en sneversynt illusorisk absolutthet (av kristen eller muslimsk rot) . . . Men samtidig vil ingen vente at jeg som kristen teolog skulle legge for dagen en overfladisk uansvarlig relativisme (av kristen, hinduisk eller buddhistisk rot) . . . Jeg kan ikke akseptere en vilkårlig pluralisme som godtar og bekrefter ens egen og andre religioner om hverandre, uten å påpeke både hos oss selv og hos de andre den usannhet som til tross for all sannhet er til stede — uholdbar er også en indifferentisme som unntar visse religiøse posisjoner og avgjørelser fra kritikk. Et slikt standpunkt fører bare til billig toleranse . . .» (s. 21).

I likhet med Hick og Cobb ser Küng interreligiøs dialog som viktig og som lovende. Hans generelle orientering synes å komme nærmere den «naturlige» teosentriske tilnærming hos Hick enn den «historiske» kristosentriske tilnærming hos Cobb. Men den vekt han legger på en gjensidig kritisk funksjon, står i en viss utstrekning i motsetning til de relativiserende konsekvenser av Hicks tenkning. Hick, som en typisk representant for britisk analytisk empirisme og Küng som et ikke mindre typisk eksempel på etter-Hegeliensk kontinental dialektikk, lar seg ikke alt for enkelt stille på fellesnevner. For øvrig er den praktiske rekkevidde av Küngs paradokslignende jonglering med motsetninger på ingen måte innlysende. Vi kan bare utforske den i lys av den konkrete bruk han gjør av sin teori.

George A. Lindbeck

Et fjerde bidrag som er ytterst betydningsfullt for en samtidig religionsteologi, er *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age*, 1984. (Hva betyr «lære»: religion og teologi i en etter-liberal tidsalder) av George A. Lindbeck. Selv om den generelle orientering i boken er «. . . å tilrettelegge muligheten for forsoning uten kapitulasjon» (s. 18) i sammenheng med mellomkirkelig dialog, noe som skjer gjennom en omfattende teori om menneskelig kommunikasjon, er det ikke tilfeldig at han også tar for seg inter-religiøs meningsutveksling. Lindbeck er sterkt kritisk mot de to klassiske oppfatninger av teologiske formuleringer, den «kognitivpro-

posisjonale», som blir hevdet ikke bare av de ulike varianter av dogmatisk ortodoksi, men som også blir understøttet av enkelte moderne språkteorier (og da særlig for å kunne utnytte den til religionskritikk), og den «eksperimental-ekspressive» tilnærming, den siste representert av mystikk og religiøs liberalisme. Han forkaster også enkelte moderne forsøk på å kombinere de to gjennom gjensidig modifisering (Lonergan, Rahner). Hans eget alternativ, som støtter seg på aktuelle strømninger i samfunns- og religionsvitenskaper (utenfor teologien), er en «kulturell-lingvistisk» tilnærming. Formuleringer som uttrykker religiøs tro er ikke meddelelser (propositions) som kan forstås adskilt fra livet i det trosfellesskap hvor den språklige uttrykksformen ble hamret ut, heller ikke er de sekundære uttrykk for en eller annen individuell religiøs opplevelse. De er «regler» som åpner for individuell innlevelse i gruppens (i dette tilfelle: kirken) felles liv gjennom tilegnelse av et felles språk. På denne bakgrunn blir det hevdet at «den kulturell-lingvistiske tilnærming tillater en sterk argumentasjon til fordel for inter-religiøs dialog, men ikke for noen enkelt bestemt type av slik dialog» (s. 53).

I likhet med Cobb reagerer Lindbeck sterkt mot forestillingen om en aller annen felles erfaring, eller felles idé, som et forenende grunnlag for dialog, og han understreker den rikdom som ligger i uensartethet:

«... ulike religioner har sannsynligvis ulike kriterier for inter-religiøs samtale og samarbeid. Denne mangelen på felles grunnlag er en svakhet, men den er også en styrke . . . de blir ikke tvunget inn i det dilemma å se på seg selv som representanter for en høyere (eller lavere) artikulering av en felles erfaring . . . De kan rett og slett se på seg selv som ulike og kan ta fatt på å utgranske enighet og uenighet uten nødvendigvis å innlate seg på prestisjebefengte sammenligninger . . .» (s. 55).

Dette muliggjør en svært så åpen vurdering av praktiske siktemål:

«... kristne kan ha et ansvar for å hjelpe andre bevegelser og andre religioner til å komme med sine egne spesielle bidrag, bidrag som kan være helt ulike fra kristendommens, som et bidrag til å nå målet. Kristnes misjonsoppgave kan til tider bestå i å oppmuntre marxister til å bli bedre marxister, jøder og muslimer til å bli bedre jøder og muslimer, og buddhister til å bli bedre buddhister (selv om det må medgis at deres forestilling om hva en «bedre marxist» etc. er, vil være medbestemt av kristne normer)» (s. 54).

Sammenligning

Mens Hick ikke forestiller seg Jesu formidlergjerning som frelse i avgjørende forstand i det hele (for ham er frelse prinsipielt bundet til gudsfellesskap som en universell størrelse), og Küng åpenlyst hyller idéen om en mulig frelse utenfor kirken, Kristi legeme, for «mennesker av god vilje» fra andre trossamfunn, og mens Cobb som prosesstenker ikke virker interessert i spørsmålet om «evig frelse» i ordets vanlige mening i det hele tatt, anstrenger Lindbeck seg for å kombinere en universell med en kristosentrisk tilnærming til spørsmålet «frelse». Dette kan prinsipielt skje på to måter: enten ved å postulere at Kristus på en eller annen måte er skjult nærværende, noe som må føre til antagelsen om «anonyme kristne» i religioner utenfor kristendommen, eller ved å anta en eller annen fremtidig begivenhet som vil stille alle mennesker likt i deres ytterste avgjørelse for eller imot Kristus. Lindbeck forkaster avgjort det første alternativ, slik det har fått sitt mest bemerkelsesverdige forsvar i den siste generasjon gjennom Karl Rahner (og slik det kan understøttes gjennom visse henvisninger til kirkefedrenes tale om *logos spermatikos*). Alternativ nummer to, slik han går inn for det, går ikke ut på omvendelse etter døden (cf. 1. Pet. 4), men ser «døden selv som det punkt hvor hvert menneske ettertrykkelig og endegyldig blir møtt av evangeliet» (s. 59).

«Det er noe arrogant i å anta at kristne vet hva ikke-troende opplever og tror i dypet av sin tilværelse, og *det* bedre enn disse kjenner seg selv, og at det derfor skulle være oppgaven for dialog eller evangelisering å hjelpe disse til skjerpet selvforståelse. Formidling av evangeliet er ikke en form for psykoterapi, men snarere det tilbud og den handling at vi deler vårt eget elskede språk — språket som taler om Jesus Kristus — med alle som er interesserte, og det i full forståelse av at Gud ikke kaller alle til å være del av det folk som bærer frem vitnesbyrdet» (s. 61).

Mindre enn noen av de andre forfatterne vi har sitert, synes Lindbeck å tro på «gjensidig transformasjon» mellom levende religioner. Men nettopp av den grunn fører det universalistiske perspektivet i hans fremstilling, slik vi har sett, til et enda mer ettertrykkelig *ja* til andre religioner på deres egne premisser. Hans teori har omfattende sosiologiske og fremfor alt erkjennelsesteoretiske implikasjoner som vi ikke kan diskutere her. Det springende punkt er dette: Er en felles forståelse av hva vi mener med «lære» (språkregel-teorien) tilstrekkelig til å overvinne den splittelse som ligger i selve læreinholdet? Ville ikke et «ja» til dette spørsmålet åpne for en ubegrenset funksjonalisering av selve sannhetsbegrepet, noe som uunngåelig ville innebære at sannhet

blir underkastet kirkefelleskapet (religionssamfunnet) som den instans som har skapt «reglene»? Dette samme spørsmålet kunne også på bakgrunn av vårt siste sitat formuleres slik: Er ekte kommunikasjon prinsipielt kommunikasjon av et «språk», er ikke språk i seg selv middel og ikke formål når det er tale om kommunikasjon?

Sett under ett kan de fire forfatterne vi har vært innom, gjennom sine likheter og sine forskjeller, gi et forholdsvis bredt bilde av dagens dialogsentrede religionsteologi. Vi kunne ha sitert flere forfattere, uten at dette ville ha forandret landskapet nevneverdig. Fra min side kan man gjennom de summariske presentasjonene på den ene siden spore en sympatisk interesse for å bidra til en levedyktig religionsteologi som nødvendig grunnlag for religionsdialog, og på den andre siden et visst forbehold med henblikk på de teologiske plattformer som hittil er etablert. Særlig er jeg skeptisk overfor tendensen til å ta utgangspunkt i noe man oppfatter som et tvingende «dagens behov», for så å konstruere en religionsteologi som mest mulig imøtekommer dette behov. Mitt forbehold er ikke et kategorisk nei til pragmatiske tilnærminger i teologien — de er stundom en uunnværlig hjelp til å stille våre prinsipper på prøve — men jeg er ikke villig til å godta pragmatisme som selve grunnlaget for teologisk innsikt. Pragmatismen avvises da ikke først og fremst fordi den fører til en relativisering av dogmatikkens kriterier, men fordi den fører til horisont-innsnevring og til en vilkårlig innskrenking av de foreliggende teologiske valgmuligheter.

Ingen av våre fire samtalepartnere kan kalles for «pragmatisk» i streng filosofisk mening av ordet. Det jeg hentyder til, er innflytelsen fra enhver generell, ureflektert pragmatisk orientering. Hick lar seg lede av «kravene fra umiddelbare praktiske situasjoner» (s. 42), nemlig problemet religion/rase i dagens Storbritannia. Cobbs prosjekt forutsetter at det «må være» en veg som fører ut over alternativet relativisme kontra arroganse (s. vii f. Men i hans tilfelle blir pragmatismen formildnet gjennom det helhetsspektiv som ligger i selve «prosess»-metafysikken). Hos Küng antydes direkte en balanse mellom pragmatiske og bekjennelsesmessige hensyn, via den elegant gjennomførte sammenstillingen av tese og antitese, men hele retningen i hans refleksjon viser at det er de praktiske målsetninger som bestemmer reiseruten. I Lindbeck's tilfelle hviler forståelsen av dialog/religion på en «kulturell-språklig» teori om kommunikasjon, og den blir dermed «pragmatisk» i den forstand at «reglene» setter retning for dialogen, åpenlyst uten noen forutgående prøvning i forhold til en teologisk-innholdsmessig standard.

Mitt forbehold refererer mindre til enkeltelementer i overveielsene

enn til konstruksjonene som helhet. Disse siste sier faktisk for mye og for lite på samme tid. For mye — i retning av å forutse selve slutten på leken, for lite — med henblikk på premisser for en reflektert religionsteologi. Inter-religiøs dialog kan bare bli sakssvarende begrunnet og tilrettelagt gjennom en religionsteologi som er utviklet forut for alle dialogprogrammer, og da som en integrerende del av selve vår kristne identitet. En slik religionsteologi (som måtte omfatte også menneskelige livsorienteringer som ikke selv gjør krav på merkelappen «religion») måtte, fordi den står i forhold til alle de ulike temaer innenfor teologien, starte med å reflektere over skapelsesteologien, et lenge forsømt teologisk tema.

Skapelsesteologien

Skapertroen gir den mest fundamentale begrunnelse for menneskelig samhörighet, og også for vårt felles menneskelige spørsmål etter samlende mål og mening. Den gir en visjon som *omfatter* hele menneskeheten og som *appellerer* til hele menneskeheten selv om den ikke *deles* av hele menneskeheten. Dette er grunnen til at kristne — og de av annen tro som på en eller annen måte deler en forpliktende visjon av skaperverket — opplever seg forpliktet til å godta andres grunnleggende eksistens-engasjement som like avgjørende og ekte som deres eget: «En Gud og far for alle . . .» (Ef. 4, 6), «Han frembrakte hvert folkeslag av ett opphav . . .» (Apg. 17, 26). For kristen tro ligger det en videre tilskyndelse i det fellesskap som gir seg ut fra vårt felles-menneskelige svik: «Det er ingen forskjell, alle har syndet og står æreløse for Gud . . .» (Rom 3, 22 f.). Også dette «alle» blir et kall til inter-religiøs samtale, selv om syndefallet er en trosforestilling som finner adskillig mindre av universell gjenklang enn skapelsen. Dette «alle» minner oss om at menneskelig overlegenhetsfølelse er synd i annen potens, og det formaner oss til å dømme andres fall og feil med minst like stor mildhet som vi dømmer våre egne. Betydningen av dette slo meg for første gang da jeg som ungdomsrepresentant ved KV's generalforsamling i Evanston 1954 lyttet til hilsenen fra FN's generalsekretær Dag Hammarskjöld, en hilsen som endte i dette vidunderlige crescendo: «Hvilken bevegelse i hele verden har et så fantastisk bidrag å gi til felles menneskelig forståelse som den kirke som forkynner: Det er ingen forskjell . . . alle har syndet . . .?» Merkelig nok er det mange kristne teologer som ikke synes å ha oppdaget det overveldende ved nettopp denne siden av en bibelsk antropologi. I det samme perspektiv blir det også klart *hvorfor* og *hvordan* mennesker kan

forderve religion (kristendom så vel som noen annen) til en sprenghadning av selvhevdelse og arroganse. «Den gamle Adam» bruker evangeliet om at der ingen forskjell er, til å produsere nye forskjeller!

I vår intra-religiøse dialog om dialog — dvs. i vår samtale innenfor den kristne familie — må disse trossannhetene bli klart understreket som grunnlag, og deres betydning for vår kristne visjon av universelt menneskelig fellesskap må gi orientering til vår religionsteologi. Det er her tale om ufravikelige fundamentersom fastslår et fellesskap som finnes forut for alle spørsmål om hvem som refleksjonsmessig oppfatter eller ikke oppfatter det. Men hvor kommer så Kristus-troen inn? Skal vi starte med å slå fast at «Menneskesønnen» forholdt seg til hele menneskeheten? Så utvilsomt, «Logos» tilhører hele skaperverket og den kjærlighet som kommer til uttrykk i at Gud sender sin sønn, retter seg i like høy grad til oss alle. Dette er teologiske fundamentersom skulle være udiskutable for enhver kristen. Samtidig må vi umiddelbart gå videre og spørre om det ikke oppstår et uovervinnelig skille-perspektiv i og med spørsmålet om tro som et ja til å ta imot. «Han kom til sine egne og hans egne tok ikke imot Ham, men til alle dem som tok imot Ham . . . ga han rett . . .» (Joh 1, 11 f.). Hva så med dem som av den ene grunn eller den andre ikke «tok imot»?

Bibelens likhetsperspektiv synes å forlange at på en eller annen måte må de også inkluderes, i hvert fall de av dem (og de er mange) som «ikke har tatt imot» uten at det ligger noe overlatt Nei i dette. «Jeg er vegen, sannheten og livet, ingen kommer til Faderen uten ved meg» (Joh 14, 16). Betyr dette at all ekte Gudskontakt formidles gjennom et bevisst forhold til Kristus, eller innebærer forsikringen «Jeg har andre sauer som ikke er av denne hjord» (Joh 10, 16) at perspektivet rekkes videre enn til dem som har en bevisst tro på Jesus fra Nasareth som Guds sønn? Her synes alle forsøk på å gi et endegyldig og entydig svar å føre til like ubibelske som urimelige konsekvenser. Å forbeholde frelsen for dem som i dette liv godtok trosbekjennelsens Kristus, ville ha til resultat at Gud ikke bare ble den mest vilkårlige despot, men også den største taper i historien. Å godta frelsesveger i tillegg til og utenom Jesus Kristus, vil redusere korset så det ikke lenger blir historiens midtpunkt, men — i det store perspektiv — noe bent frem overflødig. Å antyde at Kristus er til stede også der han ikke er kjent ved navn, fører i retning av å redusere den levende Herre til et eller annet universelt prinsipp. Å gjøre det avgjørende møte med Kristus til en begivenhet etter eller på selve sluttkanten av dette liv, vil relativere vår tilværelse her og nå. *Apokatastasis*, den endegyldige guddommelige akseptering

av alle mennesker uansett, ville gjøre oss mennesker til roboter og ikke personer med kall til i egentligste mening å svare for egen tilværelse.

Det er tydelig at vi ikke kan stille opp noen endegyldig formel, det være seg som en lære om «andres» evige skjebne (cf. Luk 13, 23 ff.; Joh 21, 21 ff.) eller som en konkret modell for en fremtidig religionenes sameksistens. En kristen holdning mot mennesker med annen tro må være en holdning preget av den ytterste åpenhet: vi har ikke noen lære om «dem» bortsett fra den lære vi har om menneskeheten i det hele, oss selv inklusive: en felles skapelse, et felles syndefall og en felles guddommelig kjærlighet til oss alle, uavhengig av alt vi kan gjøre krav på å være i oss selv. Vi kan vidne om hvorledes denne kjærligheten har innhentet oss gjennom Jesus Kristus, og gjøre det klart at en lignende opplevelse er åpen for hver den som «hører hans røst». Men hvorledes Guds frelsende kjærlighet måtte være aktiv utenfor det område som å se til avgrenses av kirkens forkynnelse, er det ikke vår oppgave å utforske, forklare eller proklamere. I natur og historie, i samfunn og i nabolag, kan og skal vi peke ut Guds kjærlighet i de begivenheter og kontakter som binder Guds verden sammen — og sannelig skal vi også utfordre begivenheter og sammenhenger som truer Guds verden! Dette *kan* og *skal* vi gjøre i forståelse med alle mennesker som sier ja til kjærlighetens dimensjon og som er på vakt mot fordervskrefter som truer skaperverket. Allerede dette forutsetter en god porsjon «dialog», en kommunikasjon som er betydningsfull dersom Guds skaperverk skal overleve. Dialog i den første trosartikkels «rom» trenger lite av dialektisk begrunnelse og lite av teologisk avgrensning. Den har en betydning som bare er så altfor åpenlys, og når vi forstår den rett, foregriper den ingen lære om menneskets «evige salighet».

Den avventende holdning vi har pekt på i spørsmålet om frelse og dermed også om det fremtidige forhold mellom ulike religioner, kaller i tillegg til dette på dialog som en reservasjonsløst åpen samtale hvor vi utveksler overbevisning om de ytterste og avgjørende spørsmål, men dette uten noen felles teori om hvor denne samtalen skal føre oss hen. Det er bare to forutsetninger det er uomgjengelig nødvendig at samtalepartnerne deler: (1) Til syvende og sist overskrider Guds sannhet alle menneskelige begreper og formuleringer og vil aldri tillate en sluttløsning hvor den ene part står som seierherre og triumfator *over* den (eller de) andre. (2) Der mennesker møtes i oppriktighet og åpenhet, vil det alltid skje en vekst i forståelse og fellesskap. Gud og sannhet står alltid på samme side. Å forutsette mere enn dette, ville være å innskrenke dialogen. Å forutsette mindre ville være å lamme den.

En autentisk kristen religionsteologi kan hverken bekrefte, definere

eller avgrense den rolle som andre religioner måtte ha som mulige redskaper for Guds nåde. Den må være åpen for å lytte til deres vidnesbyrd, samtidig som den er seg bevisst at det vidnesbyrd den selv er satt til å avlegge om Kristus, er det eneste budskap den for sin del har fått betrodd til å forkynne og vitne om. Som kristne kjenner vi sannheten som en person vi selv aldri kan skaffe oss eierrett over, men som alltid forlanger eierrett over oss. Vi bekjenner de tomme henders religion, og kan derfor ikke forveksle Kristus, den enestående, med noen (innbilt) enestående kirke. En tradisjonell misjonsforestilling som tar det for gitt at den institusjonelle kirke skal ta opp i seg eller fortrenge andre religiøse (eller, for den saks skyld, verdslige) samfunn, og at vi automatisk kan måle vår kristne misjonssuksess som kvantitativ «kirkevekst», må vi snarest gjøre oss ferdige med. Men poenget er ikke å oppgi denne modellen til fordel for en eller annen alternativ modell som f.eks. «gjensidig transformasjon», «hjelp andre til å realisere deres egen identitet», en fremtidig «religionenes oikoumene», eller en «sameksistens som ikke ser hovedsaken i individuell omvendelse».

Det vi må unngå, er nettopp de ferdiglagede formularer. Vi må være åpne for forandring, for å forandre og for å bli forandret, men art og omfang av slike forandringer skal ikke defineres eller kvantifiseres på forhånd. Overbevisninger skal få møte hverandre og det med deres fulle integritet i behold, og med en glad villighet til å gi og til å ta imot. Utformede (om enn aldri så pragmatiske) teorier er i denne henseende innskrenkende teorier: de ønsker på forhånd å foreskrive de mål vi skal nå frem til, og tilsvarende begrenser de partenes frihet til å være og til å presentere seg selv. Uunngåelig blir dermed det etterstrebellesverdige fellesskap forstått i en retning som blir til relativisering på den ene måten eller den andre.

En bevisst og konsekvent religionsteologi søker nettopp gjennom sin orienterings-vidde å avgrense sin egen kompetanse. Den tillater samtalepartnerne å tale fritt, den overlater til den fremtidige kontakt mellom religionene å finne sin egen uttrykksform, den henviser den ytterste dom om mennesker med ulik tro og om troen hos ulike mennesker til det sted hvor den rettelig hører hjemme: hos Gud med hans grenseløse miskunn og tilgivelse. Den vet nemlig at kirkens rolle i denne som i enhver annen sammenheng er denne, og vesentlig denne: å peke på Guds kompromissløse nåde slik den har kunngjort og kunngjør seg i Jesus Kristus.

Per Lønning, f. 1928, cand. theol. 1949, dr. theol. 1955, dr. philos. 1959. Hj.prest Lilleborg 1951, lektor Oslo lærerskole 1954, dompr. Bergen 1964, biskop Borg 1969, dosent kr.d.s. idéhist. Oslo 1977, forskn.prof. Strassburg 1981, biskop Bjørgvin 1987—.

Dialogue: A question of religiology

(A full version in English is published in *The Ecumenical Review*, Oct. 1985.)

The inner-church tensions related to interfaith dialogne can be made fruitful only through a reflective theology of religion. Neither theories grounded in a concept of natural religion (John Hick), of a prospective process of mutual enrichment (John B. Cobb Jr.), of some dialectical transcendence of the option absolutism/relativism (Hans Küng), nor of different paradigms of communication preparing for some eschatological event of decision (George A. Lindbeck) seem to comply with the generally agreed double requirement: universal openness and unconditional respect for the self-understanding of any given dialogue partner. The author suggests how a reflective reconsideration of the Biblical notions of creation, fall and redemption may indicate the platform of an open and open-ended conversation between faiths, respecting unconditionally the self-understanding of historical faiths as well as the full human integrity of conversation partners.