

# Religion og kristendom

## Introduksjon og respons til noen røster i debatten

JAN-MARTIN BERENTSEN

Det kan være vanskelig å holde oversikten over alle de linjer som krysser hverandre i debatten omkring religion og kristendom i vår tid. Debatten foregår i alle kirkelige sammenhenger og på alle kontinenter. Den er intens, og den dreier seg om fundamentale sider ved den kristne tro. Vi skal i det følgende begrense oss til å presentere noen av de røster som har fortont seg mest kontroversielle fra vårt ståsted, for så å gi en respons til noen vesentlige punkter.

### 1. Romersk-katolsk religionsteologi

Mye er skrevet om Det annet vatikankonsils religionsteologi, både om dens kontinuitet med kirkens gamle lære og om det vannskillet konsilet etter manges mening representerte på dette punktet. Vi skal her la Vaticanum II ligge og i stedet se litt nærmere på noen innflytelsesrike enkeltpersoner.

#### 1.1 Karl Rahner og den «anonyme kristenhet»

Når det sies om Karl Rahner at han forberedte veien for konsilets religionsteologi og «bidro indirekte til mye av dets innhold», så sies det særlig med tanke på to essays som ble publisert like før konsilet ble sammenkalt. Her utviklet Rahner sine kjente og kontroversielle tanker om religionene som den «anonyme kristenhet».<sup>1</sup>

Utgangspunktet for Rahner er troen på Guds universelle frelsesvilje. Den må gjelde «alle mennesker, til alle tider og overalt i historien».<sup>2</sup> Den kristne tro ser nemlig ikke historien bare som alminnelig, verdslig historie. Verden er blitt til ved og for Kristus. Derfor må verdens-

historien også «tolkes på kristosentrisk vis». Siden verden ble skapt for å ta imot «Guds Ord kommet i kjød», så eksisterer den like fra begynnelsen av med en innebygd forskjell «mellom natur og nåde», og således «mellom frelses-historie og profan-historie».<sup>3</sup>

Dette innebærer at begrepet «frelshistorie» hos Rahner er tvetydig. Dels betyr det hva han nærmere presiserer som «den *alminnelige* frelshistorie», dels betyr det «den *spesielle* frelshistorie».<sup>4</sup> Sistnevnte er den historie som bevitnes for oss i GT og NT, hvor Gud ved sitt ord «har tolket» den profane historie. Derved «har han distingvert» det frelsende i og ved den profane historie på et vis som han ikke har gjort noe annet sted.<sup>5</sup> Den «offisielle og spesielle frelshistorie» er mao. ikke kvalitativt annerledes enn historien for øvrig.

Poenget for Rahner er altså at det også bortsett fra den «spesielle frelshistorie» fins en «alminnelig frelses- og åpenbaringshistorie» som «eksisterer sammen med» den profane verdenshistorie og som vil «influere de konkrete former for religion . . . og moral».<sup>6</sup> I Kristus og i kirken når imidlertid Guds frelsende historie «sin klareste og absolutt varige distinksjon fra profanhistorien». Denne «distinkte frelshistorie» er ment for alle. Derfor har den til hensikt «å samle i seg hele den alminnelige frelses- og åpenbaringshistorien».<sup>7</sup>

Hermed har Rahner presentert en historieforståelse som har vesentlige implikasjoner for synet på forholdet mellom religion og kristendom.

Rahner formulerer sin religionsteologi omkring fire berømte teser.

Tese 1: «Kristendommen forstår seg selv som den absolutte religion — ment for alle mennesker, som ikke kan anerkjenne noen annen religion ved siden av seg med samme rett.»<sup>8</sup>

Dette har sin grunn i at kristendommen forstår seg som Guds Ords egen tolkning av det forhold mellom Gud og mennesket som er etablert i Kristus. Den hviler på inkarnasjonens faktum. Kristi fortsatte historiske nærvær i verden — «det vi kaller 'Kirken'», det er «religionen som knytter mennesker til Gud».<sup>9</sup> Kristendommen er mao. bestemt til å bli «den absolutte og derfor den eneste religion for alle mennesker».<sup>10</sup>

Tese 2: «Inntil det øyeblikk da evangeliet kommer inn i et menneskes historiske situasjon, inneholder en ikke-kristen religion . . . overnaturlige elementer som kommer av den nåde mennesker skjenkes ufortjent for Kristi skyld.»<sup>11</sup>

Dette betyr ikke at religionenes «villfarelser kan gjøres harmløse». Det betyr bare at vi må gjøre alvor av «Guds universelle og alvorlige frelsesvilje».<sup>12</sup> Den er virkeliggjort for mennesker i Kristus, og frelsen

i ham er derfor ment for alle — før Kristus og etter Kristus. Dersom der ikke er frelse uten ved ham, og dersom denne frelse er ment for alle, så kan disse to utsagn bare forenes dersom ethvert menneske er «reelt og sant tilgjengelig for en guddommelig og overnaturlig nåde som tilbyr indre enhet med Gud».<sup>13</sup>

«Natur» og «nåde» kan mao. ikke forstås som «to faser som følger etter hverandre i den enkeltes liv», som om «naturen» skulle tilsvare den før-kristne og «nåden» den kristne fasen. Siden Gud i Kristus ikke bare har gitt «*muligheten* til frelse», men «selve frelsen», må nåden være virksom også utenfor kirken.<sup>14</sup> Når derfor et menneske foretar «moraliske valg», så er dette mere enn «naturlig moralitet». Det skjer for Kristi skyld under innflytelse fra en «overnaturlig nåde» som kan mottas på tross av menneskets synd og adskillelse fra Gud. Dermed kan også et menneskes religion ansees som «et positivt middel for å oppnå et rett gudsforhold, og således for å oppnå frelse, et middel som altså er positivt inkludert i Guds frelsesplan».<sup>15</sup>

Tese 3: «Dersom den andre tesen er korrekt, så konfronterer ikke kristendommen det mennesket som tilhører en utenom-kristen religion . . . som en ikke-kristen, men som en som . . . allerede kan og må betraktes som en anonym kristen.»<sup>16</sup>

Ettersom «hedningen» allerede «har erfart Guds nåde», forholder det seg ikke slik at evangelieforkynnelsen skaper en kristen av et Gud- og Kristus-forlatt menneske. Den gjør «en anonym kristen» til en som også vet om sin kristenstand.

Tese 4: Så lenge den religiøse pluralisme varer, kan en kristen oppfatte de andre religioner som «en anonym form for kristendom . . . , en verden som skal bringes til eksplisitt bevissthet om det den allerede eier . . .».<sup>17</sup>

Kirken er da å oppfatte som den historiske realisering av «det som er tilstede som en skjult virkelighet også utenfor kirken». Den motstand kirken erfarer er bare å forstå som motstand «fra dem som ennå ikke har anerkjent hva de ikke desto mindre allerede er . . . anonyme kristne». Derfor kan Rahner konkluderende si at kirken ikke er «samfunnet av dem som besitter Guds nåde i motsetning til dem som mangler den, men samfunnet av dem som uttrykkelig kan bekjenne hva de selv og de andre håper å bli».<sup>18</sup>

Med dette har Rahner skissert en religionsteologi som ser både religionene og kristendommen innen rammen av Guds frelseshistorie med verden. Like visst som kristendommen forblir den absolutte religion, bestemt for alle, like visst er Guds nåde tilgjengelig også i og gjennom de øvrige religioner, om enn på et foreløpig vis. Noe annet

ville stride mot læren om Guds universelle frelsesvilje. Dermed kan religionene betraktes som «en anonym form for kristendom», og tilhengerne av disse som «anonyme kristne». Rahners tilretteleggelse har i årene siden blitt akseptert i vide kretser blant romersk-katolske teologer.<sup>19</sup>

## 1.2 Utviklingslinjer etter Rahner

Ikke desto mindre er Rahners religionsteologi kontroversiell blant adskillige av hans kolleger. Flere vil mene at selv ikke han går langt nok.<sup>20</sup>

En av den post-konsiliære katolisismes mest omstridte teologer, Hans Küng, mener Rahners tale om buddhister, hinduer osv. som «anonyme kristne» ikke er annet enn en moderne utgave av *extra ecclesiam nulla salus* (utenfor kirken ingen frelse). Tanken er støtende overfor disse menneskene, ifølge Küng. Det er vold mot deres identitet å ta dem til fange på kirkens vegne som «anonyme» tilhengere, slik Rahner gjør. Hele tanken om at kirken — på et eller annet vis — er nødvendig til frelse, må oppgis. Religionene må, sier Küng, betraktes i teosentrisk perspektiv, ikke ekklesiosentrisk. Gud er virksom i disse religionene uavhengig av sin kirke, og Kristus er det kriterium som vi kan gjenkjenne Guds gjerning i religionene på.

Andre slår følge med Küng og mener målet med kirkens misjon ikke er å øke dens medlemstall, men å samarbeide med «mennesker av god vilje» som «allerede fremmer» Guds rike i sine respektive religiøse sammenhenger. Ved kirkens misjon skal f.eks. «buddhisten bli en bedre buddhist». Også for disse forblir dog Kristus på et eller annet vis den endelige norm når det gjelder å vite hva som fremmer Guds rike. Derfor mener Paul Knitter at heller ikke disse teologer går langt nok i sin religionsteologi. Kirken kan ikke opprettholde troen på at Jesus er unik. Den kan ikke avsverge den mulighet at Gud i andre sammenhenger har åpenbart seg på tilsvarende vis. Ingen sannhet kan nemlig «stå alene», ingen sannhet kan være «komplett uforanderlig». Sannheten er noe som stadig må finnes, og den må finnes «sammen med andre religioner — inn i den guddommelige sannhets uutgrunnelige fylde». Religionene kompletterer altså hverandre mere enn de motsier hverandre. Derfor må også religionsteologien streve i retning av «et forenende religiøst mangfold».<sup>21</sup>

En slik religionsteologi, sier Knitter, må føre til «en grundig overhaling» av tradisjonell misjon. Misjon er å «fremme riket». Og «riket» er «Guds åpenbarende og frelsende nærvær i verden», noe som strekker seg langt videre — og også skjer gjennom andre midler — enn

kirken. Derfor kan også Knitter si at misjonens mål nås når «forkynnelsen av evangeliet for alle mennesker gjør den kristne til en bedre kristen, og buddhisten til en bedre buddhist». På denne måten må kristendommen befris fra sitt «latinske fangenskap».<sup>22</sup>

Knitter representerer på mange vis et ytterpunkt i utviklingen etter Rahner og Vaticanum II, selv om han ikke er alene med en slik teologi. Selv vil han mene at han bare trekker de fulle konsekvenser av grunnleggende forutsetninger som romersk-katolsk religionsteologi stadig har bygd på.

## 2. Nyere røster i protestantenes leir

Det ligger ingen dypsindig refleksjon til grunn for at vi presenterer nettopp de tre som her følger. Andre kunne vært valgt. Et visst poeng er det at John Hick, Simon S. Maimela og Wilfred Cantwell Smith representerer både tre kontinenter og tre forskjellige kirkelige sammenhenger.

### 2.1 *Kopernikansk revolusjon i det religiøse univers*

Engelskmannen John Hick har gjennom mange år gjort seg bemerket som religionsfilosof med sterke religionsteologiske interesser. Han startet som presbyteriansk prest med et — etter hva han selv sier — evangeliskalt syn på forholdet religion-kristendom. Arbeidet med religionsfilosofisk problematikk har ført ham til andre resultater.

Hick beklager at ikke f.eks. Karl Rahner og Hans Küng har gått ennå mere radikalt til verks i sin religionsteologi. De blir nemlig, ifølge Hick, stående ved et syn som ser «Den romersk-katolske kirke i sentrum av det religiøse univers».<sup>23</sup> Hick for sin del etterlyser hva han kaller en kopernikansk revolusjon i synet på kristendommens forhold til religionene. Liksom Copernicus revolusjonerte det gamle ptolemeiske verdensbildet ved å hevde at sola var universets sentrum, trengs det i vår tid et nytt sentrum i synet på kristendom og religion. Hittil har all teologis tale om disse tingene vært styrt av «det dogmet at kristendommen er sentrum . . .» Dette er galt. Det er «*Gud* som er i sentrum, og . . . alle menneskehetens religioner, inkludert vår egen . . . roterer rundt ham».<sup>24</sup> Tiden er for lengst inne til å nyorientere seg, bort fra et kristosentrisk og ekklesiosentrisk og i retning av et teosentrisk syn på menneskets religiøse liv.

Orientering utfra et teosentrisk syn innebærer at alle de store religiøse tradisjoner må sees under synspunktet legitime, guddommelige åpenbaringer. Vi må alvorlig overveie den antagelse «at de alle var

øyeblikk av guddommelig åpenbaring».<sup>25</sup> Tar vi nemlig menneskehetens utvikling og høyst forskjellige livsvilkår i betraktning, er det slett ikke rimelig å tro at Guds åpenbaring skulle skje enhetlig og uten forskjeller. Fra «den religiøse tros standpunkt er den eneste fornuftige hypotese at hele dette historiske bildet representerer en bevegelse av guddommelig selvåpenbaring til menneskeheten».<sup>26</sup>

Utfra en slik tankegang framstår kristendommen som den religiøse tradisjon som gjennom to tusen år er blitt til «den fremste frelsesvei på tre kontinenter». De andre verdensreligioner har på liknende vis blitt «frelsesveier . . . til den guddommelige virkelighet for andre store deler av menneskeheten».<sup>27</sup> Alle sammen tjener de Gud og roterer rundt ham som sitt sentrum.

Vil en innvende at et slikt syn vanskelig lar seg forene med det selvvitnesbyrd Jesus ga, så gir Hick svar på det. Han regner det åpenbart som en nærliggende innvending. Men den tanken at Jesus proklamerte seg selv som «den inkarnerte Gud» og som «det eneste punkt hvor der er frelsende kontakt mellom Gud og mennesket», den representerer «et dogme utviklet av kirken», og kan følgelig ikke være bindende for oss.<sup>28</sup>

Dette er John Hicks kopernikanske revolusjon i det religiøse univers. Her er den kristologiske og ekklesiologiske betraktningmåten byttet ut til fordel for «et teosentrisk syn». Spørsmålet som reiser seg er om den teosentrisitet Hick gjør seg til talsmann for, er kristen teosentrisitet. At en tankegang er «teosentrisk», er ikke det samme som at den er kristen. Er det mulig å se bort fra inkarnasjonen som bestemmende teologisk grunnstoff og ennå gjøre krav på å representere kristen teologi?

## 2. 2 *Kristendom — Guds frelsesvei for kristne*

Simon S. Maimela er professor i systematisk teologi og tilhører Den evangelisk lutherske kirke i Sør-Afrika.<sup>29</sup> Han nærmer seg vår problematikk utfra sin afrikanske kontekst. I Afrika har den fortsatte eksistens av mange levende religioner ved siden av kristendommen skapt den erkjennelse «at kristne misjonærs og evangelisters drømmer om å omvende enhver til kristendommen, sannsynligvis ikke vil oppfylles i den nære framtid, kanskje aldri på denne siden av enden. Derfor må kristne teologer spørre seg selv om de andre levende trosretninger og religiøse systemer gir sine tilhengere adekvate midler til å søke og finne Gud som sin nådige frelser».<sup>30</sup>

Det er mao. spørsmålet om religionene som frelsesveier som også opptar Maimela. «Hittil», sier han bl.a. med henvisning til Paul Knitter, «har lutherdommens svar på slike urovekkende spørsmål vært inadekvat». Blant lutheranere synes der å være «en dyp engstelse som

hindrer dem i å anerkjenne at den samme Gud som har åpenbart seg i Jesus Kristus, skulle kunne bruke andre religioner som genuine kanaler for guddommelig frelse». <sup>31</sup> På denne bakgrunn vil Maimela fokusere på tradisjonelle afrikanske religioner «og undersøke om Gud skulle kunne frelse afrikanerne gjennom disse . . .». <sup>32</sup>

Det er åpenbart at afrikansk religion «har en radikalt annerledes forståelse av menneskets problemer (synder)» enn kristendommen, og derfor også ser annerledes på «hvordan frelse . . . kan oppnås». <sup>33</sup> Dette er for Maimela et vesentlig utgangspunkt. Han spør nemlig, tydeligvis retorisk: «Har kirken monopol på å definere hva evangeliet er og må være for enhver?» <sup>34</sup> Det er «et tegn på arroganse» å forsøke å definere synd og frelse for afrikaneren uten først å analysere de afrikanske tradisjoner. Det er «å tvinge en kristen forståelse av synd og frelse på et annet religiøst system, og anta at den kristne tro har de samme spørsmål og svar som andre religiøse tradisjoner». <sup>35</sup>

På bakgrunn av det som er afrikanerens problem og frelsesbehov, har de riter som er utviklet i de ulike religiøse tradisjoner brakt til veie «relevant og effektiv frelse for deres forfedre og for dem selv». <sup>36</sup> Selv om Maimela ikke vil akseptere alt som fins i disse religiøse sammenhengene, så er han tvunget til den konklusjon at «der fins virkelig en frelse som svar på den synd og de problemer som afrikanere erfarer . . .». Derfor er afrikansk religion uttrykk for Guds «forløsende virksomhet» på samme vis som Gud er virksom i alle andre kulturer og religioner «for å forløse og gjenskape den falne menneskehet». Afrikanernes tradisjonelle religioner er «de normale, gudgitte midler for afrikanernes frelse». <sup>37</sup>

Maimela understreker at nettopp sentrale *lutherske* tanker støtter opp om disse konklusjonene. Frelse ved tro alene, f.eks., sier oss at menneskets frelse alltid er en gave fra Gud, skjenket ved Den Hellige Ånd. «Dersom nå kristne ikke kommer til frelsende tro av seg selv, men ved Den Hellige Ånds opplysning, er det da urimelig å akseptere at også mennesker av andre trosretninger opplyses og ledes til tro ved Guds Ånds gjerning?» Svaret skal åpenbart være nei. «Dersom de kristnes tro og de ikke-kristnes tro begge er guddommelige verk, på hvilket grunnlag skulle Gud kunne rettferdiggjøre en troende kristen, men fordømme en troende ikke-kristen?» Underforstått: det er utenkelig. Og Maimela fører skriftbelegg for disse konklusjoner. «Det er viktig å huske,» sier han, «at Abraham, som er . . . modellen på den frelsende tro, han var ingen kristen. Hvis hans tro ble regnet til rettferdighet, hva hindrer da Gud i å anse troen hos tilhengere av andre religioner på samme vis?» <sup>38</sup>

Maimela ender derfor opp med å gi sin tilslutning til den tanke at tiden er inne for et nytt luthersk simul: «. . . å fastholde samtidig både frelse av nåde ved Kristus alene for kristne, og Guds nådige nærvær og forløsning i de andre religioner.»<sup>39</sup>

Maimelas foredrag viser tydelig at det blant lutheranere — som alle refererer til Skriften alene — er radikalt ulike måter å forstå Skriften på. Henvisningen til Abraham er en god illustrasjon på det. Abraham framstilles ganske riktig i Skriften som forbildet på tro. Men denne tro presiseres samtidig som tro på de Guds løfter som er oppfylt i Kristus. Derfor anvender NT Abraham som prototyp på det Kristus-troende mennesket, og ikke på tro i sin ubestemte alminnelighet. Mere enn å være en «adekvat» luthersk religionsteologi, fortøner Maimelas tanker seg som en afrikansk-luthersk utgave av Küng eller Knitter. Eller kanskje John Hick vil si at Maimela nettopp uttrykker den kopernikanske revolusjon og det teosentriske syn han selv slår til lyd for.

### 2.3 *Mangfoldig delaktighet i Guds nåde*

Kanadieren Wilfred Cantwell Smith begynte sin yrkeskarriere som misjonær for The United Church of Canada i Lahore. Siden har han utviklet seg som religionsvitenskapsmann og islam-kjenner.<sup>40</sup>

Cantwell Smith har hele tiden beholdt en særlig religionsteologisk interesse og legger ikke skjul på at f.eks. hans kjente bok *The Meaning and End of Religion* er skrevet «from within the Christian Church».<sup>41</sup> Hans framtrede posisjon som religionsvitenskapsmann har gitt hans synspunkter betydelig innflytelse innenfor deler av protestantisk religionsteologi de senere år. Da KV i 1988 markerte 50-års dagen for Det internasjonale misjonsråds møte i Tambaram med en konsultasjon om religion og misjon i vår tid, var Cantwell Smith blant de inviterte foredragsholdere.

I religionsvitenskapelig sammenheng har Cantwell Smith vakt oppsikt ved sitt forslag om å skrinlegge begrepene 'religion' og 'religioner'. Disse begrepene er simpelthen ikke brukbare.<sup>42</sup> De gir bl.a. inntrykk av at religionene er uforanderlige størrelser som eksisterer klart avgrenset fra hverandre. Men 'religion' i den forstand er en fiksjon. For det første fordi de enkelte religioner selv utvikler seg gjennom tidene. Det viser alle de forskjellige utgaver vi har fått både av buddhisme, kristendom og islam. Dernest fordi religionene øver gjensidig innflytelse på hverandre. Av denne grunn vil det være tjenlig å innføre en ny terminologi som i større grad viser oss hva det dreier seg om i religionenes verden.



Cantwell Smith foreslår to nye begreper til erstatning for 'religion'. Han taler om «personal faith» og «cumulativ tradition».<sup>43</sup> Med «personlig tro» siktes det til religionenes subjektive, personlige innerside. Den fins i alle sammenhenger og går på det enkelte menneskets religiøse erfaring og opplevelse av «det transcendent».<sup>44</sup> Det dreier seg altså ikke her om troens objektive innhold, men om et menneskes indre holdning. Innholdsmessig setter ikke denne «tro» noen enhetlig størrelse. Den varierer fra religion til religion og fra menneske til menneske. Alle har dog det til felles at de tror, og det er vesentlig.

Til den «personlige tro» kommer så religionenes ulike «kumulative tradisjoner». Med det tenker Cantwell Smith på «hele massen av ytre, objektive data som konstituerer det historiske depositum» i de forskjellige religioner: Deres templer, skrifter, teologiske systemer, riter, moral osv.<sup>45</sup> Dette er ikke uviktig, men det er dog ting som ikke kan fikseres en gang for alle. For Cantwell Smith er det derfor den «personlige tro» som er det vesentligste og det enhetsskapende i religionenes verden. De ulike «kumulative tradisjoner» er av underordnet betydning, ja av og til endog farlige. Samlende over begge deler står imidlertid Gud selv: «Tradisjonene endrer seg. Menneskenes tro varierer. Gud forblir.»<sup>46</sup>

Hva denne tilretteleggelsen av religionenes vesen innebærer for Cantwell Smiths religionsteologi, kommer til uttrykk i det foredraget vi nevnte ovenfor.<sup>47</sup> Her knytter han en interessant forbindelse mellom sin tidlige tid som misjonær og de standpunkter han senere har inntatt som religionsviter.

For det første understrekes det at den kunnskap vi i dag har om religionene og deres gjensidige innvirkning på hverandre, den er ny. Og den var slett ikke tilgjengelig på de nytestamentlige forfatteres tid. I så fall «hadde han [Paulus] gjerne tenkt og skrevet annerledes enn han gjorde».<sup>48</sup>

Ennå har en imidlertid ikke for alvor tatt konsekvensen av denne kunnskap i kristen misjon. Tvert imot har en stadig unngått virkelig å møte de store religionene. De forandringer som har skjedd i misjonen de siste par generasjoner, har ikke endret på dette. Vi må derfor ny-definere misjon, og vi må gjøre det i relasjon til de andre religioner i erkjennelse av vår grunnleggende solidaritet med hele menneskehetens skjebne.

Muligheten for en slik ny-orientering ligger i å videreutvikle tanken om den kristne verdensmisjon som deltager i Guds misjon/*missio Dei*. Misjon er nemlig ikke «proklamasjon av et budskap langt borte». Det er delaktighet overalt i den «aktivitet» som går ut på å fullføre det verk

Gud «begynte i Betlehem».<sup>49</sup> Det gjelder bare å være på det rene med — ja, «vi kan nå faktisk se», sier han — at den gjerning Gud øver gjennom den kristne kirke ikke er «Guds eneste misjon i verden . . . Hans misjon til menneskeheten kan ikke være, har aldri vært og er heller ikke nå, begrenset til ett geografisk område, eller til en kirkelig organisasjon, eller til en historisk eller religiøs bevegelse. Kirkens misjon er verdensvid; men den er ikke Guds eneste misjon».<sup>50</sup> Islam blant de arabiske folk, hinduismen i India osv. er også «Guds misjon». Framtida for den kristne verdensmisjon avhenger av om vi kan «lære å se Guds misjon i kirken som en del av hans totale misjon til menneskeheten». Å unnlate å anerkjenne Guds misjon gjennom de forskjellige religiøse tradisjonene, det er ikke bare «intellektuelt og moralsk galt . . . det er blasfemisk».<sup>51</sup>

Med en slik forståelse av religionene behandler Cantwell Smith dialog-problematikken. Vi må komme over det stadium der dialog betraktes som et møte mellom parter som på et eller annet vis står i motsetning til hverandre. «Serios kristen tenkning» må erkjenne at liksom kirken gjennom århundrene utviklet seg til «et guddommelig-menneskelig kompleks i bevegelse», så er det samme tilfelle også med «den islamske, den hinduistiske, den buddhistiske og andre bevegelser. Hver og en har vært, og er i dag, et guddommelig-menneskelig kompleks i bevegelse, i gjensidig avhengighet av hverandre». Med sensitivitet og historisk bevissthet vil vi derfor være i stand til å se «både de guddommelige og de menneskelige dimensjoner» i alle de ulike tradisjoner og deres forhold til hverandre.<sup>52</sup>

Slik var det Cantwell Smith som misjonær rundt midten av århundret opplevde religionene, sier han, og han har siden hatt anledning til å vinne ennå større kjennskap til hvordan «mange muslimer, hinduer, sikher . . . buddhister og andre . . . har del i Guds nåde og godhet i rikt monn». Derfor er det vårt oppdrag i vår tid å bygge en fredelig verden i fellesskap og gjensidig forståelse, og i «et felles studium av våre ulike visjoner av det sanne og det gode». For «sikkert nok er det klart at den sannheten som teologien må streve etter, er en sannhet som vi alle er involvert i».<sup>53</sup>

Cantwell Smiths religionsteologiske posisjon får altså konklusjoner som på mange vis ligger på linje med Hick og Maimela. Det synes åpenbart at hans religionsteologi i det vesentlige er styrt av religionsvitenskapelige idéer og i mindre grad av teologisk refleksjon. Fundamental teologisk problematikk som åpenbaringsteologi, inkarnasjonsteologi og skriftforståelse går han — i det minste i de skrifter vi her har sitert — ikke for alvor inn i. Dermed er det vanskelig

å ta ham alvorlig på religionsteologiens felt, selv om han presenterer sine tanker med betydelig religionsvitenskapelig prestisje. Hos Cantwell Smith mister teologien sin egenart i forhold til religionsvitenskapen, og kristendommen blir — når alt kommer til alt — bare en blant de mange «kumulative tradisjoner».

### 3. Momenter i en personlig vurdering

Jeg skal ikke her forsøke meg på noen omfattende utmeisling av en alternativ religionsteologisk posisjon. Mere beskjedent skal jeg anføre noen momenter som respons til ytterliggående røster av den art som her er presentert. Følgende fem punkter opplever jeg som vesentlige.

#### 3.1 Skriftens klarhet og tilstrekkelighet

Det første som slår en i møte med nyere religionsteologi av denne art, er hvor lett en gjør seg ferdig med det bibelske materialet. Der er i mange sammenhenger ikke noe seriøst religionsteologisk arbeid med Skriften overhodet. Den underliggende forutsetning synes å være en — eller en kombinasjon — av følgende tre, noe skjematisk og forenklet fremstilt:

a) «De store verdensreligioner som vi kjenner, ligger simpelthen utenfor Bibelens horisont. Dens ord om avgudsdyrkelse f.eks. kan derfor ikke anvendes i dagens situasjon. Ordene er ganske enkelt ikke uttrykt med tanke på menneskers religion slik vi kjenner den idag.»

Slik tenker åpenbart Cantwell Smith når han sier at dersom Paulus hadde hatt den kunnskap om religionene som vi har, ville han ha uttrykt seg annerledes. Også Knitter synes å tenke i liknende baner når han sier at siden NT's kontekst er ny i dag, må det ut av dets tekst ledes en ny kristologi.<sup>54</sup>

b) «Moderne bibelforskning har vist at Skriften ikke er enhetlig. Følgelig kan den vanskelig være normativ i religionsteologien.»

Igjen er Paul Knitter et godt eksempel. De ulike kristologier som utviklet seg i kirkens tidlige historie, har alle sin kime i en forskjelligartethet som fins allerede i NT. Derfor kan en ikke absoluttere NT's tale om Kristus i vår tids møte med religionene.<sup>55</sup>

c) «Den åpenbaringshistorie Bibelen uttrykker, er ikke nødvendigvis avsluttet. I kristendommens møte med religionene må en være åpen for en guddommelig *creatio continua* på sannhetens og gudserkjennelsens område.»

Også dette punktet er det kanskje Knitter som uttrykker aller klarest når han sier at den «utviklingsprosess» som NT bevitner, må fortsette i dag i dialog med religionene.<sup>56</sup>

Alt i alt er altså forutsetningen at Bibelen verken er klar eller tilstrekkelig som grunnleggende religionsteologisk veileder i vår tid. På slike forutsetninger er nærmest alt mulig. John Hick avviser inkarnasjonens betydning fordi den bare representerer en menneskelig tolkning av Kristus-skikkelsen. Og Simon Maimela viser — etter mitt skjønn — en forunderlig mangel på hermeneutisk refleksjon når han gjør Abrahams tro til eksempel på den frelsende tro hos ikke-kristne.

For meg fortøner disse holdningene til Bibelen seg umulig. Selvsagt er ikke de store verdensreligionene slik vi i dag kjenner dem samtalepartnere med de bibelske forfattere. Men å slutte derfra til at Skriften bare er en blant mange kilder for religionsteologien, det er et drøyt stykke. Jeg vil tvert imot hevde at både GT og NT er blitt til i et religiøst univers, i nærkontakt med menneskers religiøse liv, og derfor har masse å si oss i dagens situasjon. At Bibelen på dette punkt ikke kan være normativ fordi dens skrifter ikke er blitt til utfra vår tids kunnskap, det er et filosofisk postulat mere enn en teologisk erkjennelse. Det rammer dessuten den kristne teologi overhodet, ikke bare religions-teologien.

Også på dette punktet i teologien må en gjøre alvor av det reformatoriske prinsipp om Skriftens tilstrekkelighet og klarhet, og la den teologiske forståelse av religionene styres av det bibelske perspektiv på skapelse og forløsning.<sup>57</sup> Et slikt standpunkt er ikke et hovmodig uttrykk for at kristne ikke har noe å lære av mennesker av annen tro. Og det betyr på ingen måte at alle gåter er løst. Det er derimot uttrykk for at i spørsmålet om hvordan religionene skal vurderes teologisk, er det bibelske åpenbaringsord den grunnleggende veileder. Blir vi ikke stående ved det, så ender vår religions-*teologi* i religions-*filosofi* (som hos Cantwell Smith og Hick), eller så blir i det minste konteksten overordnet Skriften som ledende norm (som hos Knitter og Maimela).

### 3.2 Religionenes kompleksitet

En første konsekvens av et slikt syn er å sette spørsmålsteget ved det forenklete perspektiv på religionene som møter oss i mye nåtidig religionsteologi. Med det mener jeg at en betrakter religionene — om ikke utelukkende, så i alle fall hovedsakelig — ut fra den ene spørsmålsstillingen: guddommelig åpenbaring/frelsesformidling. Selv om en ikke er barthianer, så synes det åpenbart at Karl Barths etterlysning av synden og menneskets fall i det religionsteologiske perspektiv er aktuell igjen i dag som for 70 år siden.

En ting er at en religionstolkning som stort sett ser bort fra det onde i den religiøse kontekst, virker akademisk og uvirkelig. Viktigere er

det at den ikke kommer til rette med Bibelens langt mer komplekse tale om menneskets religiøsitet. Det er riktig at Bibelen kan tale om religiøsitet som uttrykk for søken etter den Gud som «lot sine velgjerninger vitne om seg» (Apg 14:17). Althaus' tale om «ur-åpenbaringen» gir i store trekk uttrykk for en bibelsk sannhet som er ufrakommelig.<sup>58</sup> Men Bibelen taler også om religiøsitet som avgudsdyrkelse, som uttrykk for opprør og frafall, ja, sogar om at onde åndsmakter står bak religiøse ytringer.

En endimensjonal betraktningssmåte som ser forholdet mellom kristendommen og religionene utelukkende ut fra vinklingen guds-erkjennelse/frelsesformidling, kommer derfor ikke til rette med det religiøse livs kompleksitet slik det tolkes i Skriften. Kristendommens møte med religionene er en langt mer kompleks og spenningsfylt sak enn vi gjerne kunne ønske.

### 3.3 Skapelse — forløsning

Denne kompleksitet kommer til uttrykk når vi betrakter religionene i lys av stikkordene skapelse og forløsning.

Det hører med til den grunnleggende erkjennelse i luthersk skrift- og kristendomsforståelse at det er nødvendig å skjelne mellom ulike sider ved Guds handling med og i verden. Betrakter vi Guds gjerning overfor verden i sin totalitet, så er det ikke mulig å sette den på en enkel, spenningsløs formel. Gud skaper og forløser, han frelser og dømmer, hans ord er fortærende lov og reddende evangelium, han er *deus absconditus* (den skjulte Gud) og *deus revelatus* (den åpenbarte Gud).

Dette innebærer for det første at ethvert menneske har med Gud å gjøre. Intet menneske kan unngå å måtte forholde seg til det vitnesbyrd han har etterlatt seg i skaperverk og samvittighet, om det er aldri så ugjennomskuelig og motsigelsesfylt. Ikke noe menneske kan unngå den «gudsåpenbaring» som i sitt paradoks stiller mennesket overfor en *deus absconditus*. Ethvert menneske stilles overfor etiske krav gjennom hvilke Gud driver også sin falne opprører til tjeneste i skaperverket. Ethvert menneske har videre med Guds faderlige godhet å gjøre, den som lar hans sol gå opp over onde og gode og lar det regne over rettferdige og urettferdige, og som opprettholder skaperverket med sikte på frelse i Kristus.

Intet menneske kan mao. simpelthen være «gottlos» (Barth). Også i sin religiøse dimensjon har mennesket med Gud å gjøre — og Gud med mennesket. Men de to har med hverandre å gjøre som skapning i fall og synd overfor Skaperen i godhet og omsorg — og i ære og hellighet.

Derfor innebærer den nevnte spenningen i Guds forhold til verden, for det andre, at mennesket i og med sin religiøsitet ikke derved har med Guds syndstilgivende og rettferdiggjørende nåde å gjøre. Den sammenhengen som Karl Rahner finner mellom religion og kristendom, den er — såvidt jeg kan skjønne — basert på en sammenheng mellom natur og nåde som kortslutter den dirrende spenningen Luther fant i Skriften på dette punktet. Mennesket står ikke i og med sin religion i forløsningens sammenheng. Det er ikke i kraft av sin religiøsitet i syndstilgivelsens og rettferdiggjørelsens ly for Guds dom. Skriften roper mennesket midt i sin religiøsitet til omvendelse. Det var konklusjonen på Paulus' Areopagos-tale, hvor han innledet med å knytte an nettopp til sine tilhøreres religiøse tro og tilbedelse: «. . . men nå befaler han alle mennesker hvor de enn er, at de må vende om» (Apg 17:30).

Teologisk sett er vi henvist til å vurdere menneskets religiøse liv i lys av spenningen mellom skapelse og forløsning. Den samme dialektikk vi finner der, må vi finne igjen i vår tegning av forholdet mellom religion og kristendom.

### 3.4 De reformatoriske «sola» (alene)

Dermed er vi også i møtet med dagens religiøse verden henvist til reformasjonens «alene-teologi», hva menneskets frelse angår: Kristus alene, nåden alene, troen alene.<sup>59</sup>

Kristus alene — ikke da i betydningen den allestedsnærværende Kristus som midler for Guds skapende gjerning i kosmos. Den tanken er bibelsk nok. Men når Skriften taler om Kristus som frelser, taler den om Kristus, Guds sønn fra evighet av kommet i kjød, død for våre synder og oppreist til vår rettferdighet; om den person og det verk i vår historie som innestår for at frelse for mennesket vinnes ved nåde alene. Inkarnasjonen kan simpelthen ikke penses ut som grunndatum i en kristen religionsteologi, slik John Hick gjør det.

Med troen alene refereres dermed ikke til en hvilken som helst tro, så ekte og oppriktig den enn måtte være, men til troen på Jesus. Det er riktig nok når Simon Maimela understreker at Abrahams tro framstilles som forbilledlig i NT. Den framstilles ganske riktig som en frelsende tro på Guds løfte. Men likevel neppe slik Maimela forstår det. For NT taler også om at det Guds løfte som Abraham trodde, har fått sin oppfyllelse i Kristus. Derfor er den frelsende tro i NT konsekvent innholdsbestemt som tro på ham. Det var jo på det punktet disiplene skilte lag med sine «troende» landsmenn. Det var dette som gjorde

Jesus-troen til kristendom og ikke til en ny jødisk sekt. Den frelsende tro var og er Jesus-tro.

Nettopp derfor er det også at både NT og reformatorene understreker denne troen som *en fides ex auditu* — en tro som kommer «av hørelsen», hvilket vil si ved det forkynnte ord om Kristus. Det er en sak som i religionsteologisk sammenheng følger like etter inkarnasjonen i viktighet og vekt. Når nemlig troen sies å komme av forkynnelsens ord, så siktes det til det guddommelige ord, og bare i avledet og sekundær forstand til kirkens, prestens og kristne misjonærs ord. Dermed er det implisitt sagt at det er ikke kirken som frelser. Det er ikke misjonærene som frelser mennesker av annen tro og religiøsitet. Det er Gud som frelser ved sitt ord; det ord som den kristne selv frelses ved og lever i avhengighet av — og av en uransakelig guddommelig grunn er gitt i oppdrag å formidle. Det faktum at kirken frelses ved og lever av det samme ord den forkynner for andre, burde være tilstrekkelig til å forby dette ords målbærere enhver form for religiøs arroganse.

### 3.5 De ubesvarte spørsmål

Et møte med religionene på en grunn som denne besvarer neppe flere spørsmål enn det reiser. Vi står tilbake med en rekke påtrengende og uløste problemer. Det vanskeligste er fremdeles det enkle og velkjente spørsmålet om hvordan det da går alle dem som aldri var innen rekkevidden av det frelsende ord? Kan det virkelig være teologisk rimelig at den allmechtige Gud lar sin universelle frelsesvilje utlevere til menneskelige betingelser og begrensninger? Når han selv vil at «alle mennesker skal bli frelst», og når Kristus er død «for alle», er der da noen vei utenom — på et eller annet vis — å innrangere de ikke-kristne religioner som ulike veier i Guds frelsesplan, slik nyere katolsk og protestantisk religionsteologi gjør? Hva skal vi ellers si om den majoritet av menneskeheten som aldri ble nådd av Guds frelsende ord? Og hva skal vi si om Gud?

Vi har godt av å uroes ved de spørsmålene. For en misjonær skulle det kanskje være nødvendig å anfektes av dem? Likevel, innfor spørsmålet om hvordan Gud forholder seg til det mennesket som aldri ble nådd med det frelsende ord om Jesus, har jeg ingen annen «løsning» enn nærmest å melde et agnostisk pass, så intellektuelt utilfredsstillende det enn må være. Hva Gud i sin allmakt og visdom og kjærlighet kan, det får jeg i bønn og tillit overlate til ham. Kanskje er problemet større i vårt perspektiv enn i hans. Men det han har gitt oss å vite i sitt Ord, det får jeg holde fast ved, og ikke la teologisk og filosofisk spekulasjon over det dunkle og vanskelige stille den utvetydige tale i skammekroken.

Hvordan skal vi ellers unngå at religionsteologien forlater Skriftens og kirkens rom og begir seg ut på den allmenne religionsfilosofis vidder? Der er kanskje høyt under himmelen, men der er neppe lys nok til å finne fram.

#### NOTER

1. Paul F. Knitter: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York 1985, s. 125. De to essays «History of the World and Salvation History» og «Christianity and the Non-Christian Religions» er publisert i engelsk utgave i Karl Rahner: *Theological Investigations*, Vol V, New York 1966/1983, henholdsvis ss. 97—114 og 115—134.
2. *Theological Investigations*, Vol. V, s. 103.
3. *Ibid.*, s. 114.
4. Se f.eks. *ibid.*, s. 108 hvor uttrykkene fins side om side. Uthevingene er våre.
5. *Ibid.*, s. 106.
6. *Ibid.*, ss. 104—105. Forsåvidt må GT snarere sees som «en modell for før-kristen religion» enn som «en i alle deler unik og enestående størrelse». S. 106.
7. *Ibid.*, s. 109.
8. *Ibid.*, s. 118.
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, s. 120.
11. *Ibid.*, s. 121. Legg merke til den typiske katolske *natur-nåde* terminologi. Begrepet «overnaturlig» må forstås i denne kontekst.
12. *Ibid.*, ss. 121—122.
13. *Ibid.*, s. 123.
14. *Ibid.*, ss. 123—124. Uthevet hos forfatteren.
15. *Ibid.*, s. 125.
16. *Ibid.*, s. 131.
17. *Ibid.*, s. 133.
18. *Ibid.*, ss. 133—134. Uthevet hos forfatteren.
19. Kfr. Knitter op.cit., s. 127: «Since 1961, Rahner's cautiously structured case for the salvific value of other religions has been accepted and expanded into a common opinion among Catholic theologians.»
20. Vi viser her særlig til Knitters framstilling av utviklingen, op.cit., ss. 130—135, og til Knitters egen posisjon som presenteres i kp. 9 og 10, ss. 169—231.
21. *Ibid.*, ss. 219—220. Uthevet hos forfatteren.
22. *Ibid.*, ss. 222—223.
23. John Hick: *God and the Universe of Faiths*, London 1973, s. 129.
24. *Ibid.*, s. 131. Uthevet av forfatteren.



25. Ibid., s. 136.
26. Ibid., s. 138. Merk at Hick taler om «den religiøse tros standpunkt», og ikke om *kristen* tro, eller buddhistisk, eller islamsk. Han opererer åpenbart med «religiøst» som et slags fellesbegrep det nærmest kan være alminnelig enighet om.
27. Ibid., s. 145.
28. Ibid.
29. Vi presenterer Maimelas syn utfra artikkelen «A Lutheran Theological Response to Religious Pluralism», i J. Paul Rajashekar (red.): *Religious Pluralism and Lutheran Theology*, LWF Report 23/24, 1988, ss. 159—180.
30. Ibid., s. 159.
31. Ibid., ss. 163—165.
32. Ibid., s. 166.
33. Ibid., s. 170.
34. Ibid., s. 166.
35. Ibid., s. 171.
36. Ibid., s. 169.
37. Ibid., s. 172. Maimela alluderer åpenbart til Hans Küngs tale om religionene som Guds «alminnelige frelsesveier» og kristendommen som den «ekstraordinære».
38. Ibid., s. 174.
39. Ibid., s. 175. Maimela refererer til professor Theodore M. Ludwigs artikkel «Some Lutheran Theological Reflections on Religious Pluralism», i Rajashekar op.cit., ss. 129—158.
40. Cantwell Smith grunnla instituttet for islamske studier ved McGill University, Toronto, og flyttet siden til USA hvor han i mange år var professor og direktør ved Harvard-universitetets Center for the Study of World Religions. Det er således som religionsviter han i første rekke har gjort seg bemerket.
41. Boka ble utgitt i New York i 1962. Vi benytter den utgaven som kom på SPCK, London, i 1978. London-utgaven har karakteristisk nok et forord av John Hick, som sier at boka allerede er «a modern classic of religious studies». Vårt sitat er hentet fra s. 201.
42. Kfr. *ibid.*, s. 189.
43. Ibid., ss. 156—157.
44. Ibid., s. 156.
45. Ibid.
46. Ibid., s. 192.
47. Hans foredrag «Mission, Dialogue, and God's Will for us» er publisert i *International Review of Missions*, July 1988, ss. 360—374.
48. Ibid., s. 361.
49. Ibid., s. 366.
50. Ibid.

51. Ibid., s. 367.
52. Ibid., s. 370.
53. Ibid., ss. 372—373.
54. Kfr. Knitter op.cit., s. 173.
55. Kfr. ibid., ss. 173—181.
56. Ibid., s. 181.
57. Kfr. f.eks. P. Althaus: *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Bd 1*, Gütersloh 1947/1949, paragrafene 3—11 og 16.
58. Kfr. ibid., ss. 45—46.
59. Carl E. Braaten utfolder dette perspektivet i artikkelen «Lutheran Theology and Religious Pluralism», i Rajashekar op.cit., ss. 105—128.

*Jan-Martin Berentsen*: f. 1939, cand. theol. 1964, misjonsprest for NMS i Japan 1966—74, dr. theol. 1982. Professor i misjonsteologi ved Misjonshøgskolen i Stavanger.

#### **Religion and Christianity: Introduction and response to a few voices in the debate**

The first part of the article sketches major trends in Roman Catholic and Protestant theologies of religion. The Roman Catholic side is represented by Karl Rahner, and the Protestant side by John Hick, Simon S. Maimela, and Wilfred Cantwell Smith. Then follows, in the second part, an evaluation of these trends from a Lutheran point of view. The following elements are especially emphasized: the clarity and sufficiency of the Scriptures, the complexity of religions, the distinction between creation and redemption, the implications of the *sola* («only») of the Reformation, and a few considerations of the unsolved questions.