

Religionsteologiens Rubicon

NOTTO R. THELLE

Om å gå over Rubicon

Ved å ta sine tropper fra provinsen Gallia Cisalpina over grenseelven Rubicon og inn i det egentlige Italia i år 49 f. Kr. overskred Caesar sine fullmakter og erklærte krig mot senatet. En epoke var slutt, en ny verden tok form. Den som «går over Rubicon», har tatt en beslutning som ikke kan endres, krysset grenser som ikke kan gjenopprettes.

En del nyere religionsteologer ser på seg selv som slike grense-sprengere. De har brutt opp fra sin provins i teologiens utkant, krysset dens Rubicon, og har gått til angrep på teologiens sentrum. Den gamle verden er allerede i ferd med å smuldre opp, hevder de, og en ny må bygges på ruinene av den gamle.

En del av de ivrigste anførerne i dette teologiske felttog er omtalt i andre artikler i dette nummeret av *NOTM*: John Hick, Wilfred Cantwell Smith, Paul F. Knitter, og andre, så de skal ikke presenteres her. Deres tilnærming og strategi er nokså forskjellige, men de er enige i at Rubicon må krysses, og samles mer eller mindre helhjertet i slagord som «the myth of Christian uniqueness» og «towards a universal theology of religion».1 Rubicon er altså den grensen som markerer selve troen på kristendommen (eller Kristus) som Guds enestående åpenbaring. I stedet for en inkluderende *kristosentrisk* kristendom som gir rom for andre religioners innsikter, presenteres en *teosentrisk* pluralistisk religionsteologi som ser religionene som forskjellige veier til Gud. En kristen vil kunne si at for ham eller henne er Kristus veien, men samtidig akseptere at andre religioner kan være likeverdige veier.

Man merker deres utålmodighet. Hvorfor får de ikke følge? Hvorfor er det så mange som blir stående ved Rubicon og nøle? I artikkelen «Hans Küng's theological Rubicon»² presser Paul Knitter ham til å svare hvorfor han som selv har ledet an for å få større teologisk rom og frihet, blir stående så betenksom foran den avgjørende grense. Er det ikke på tide at han legger bak seg den «inklusionistiske kristosentrisme» (med

Kristus som sentrum) som er så typisk for moderne katolsk religions-teologi, og tydelig velger en «pluralistisk teosentrisme» (med Gud/the Ultimate i sentrum)?

Det er riktig at Küng nøler. I artikkelen «What is true religion?»³ redegjør han for sine kriterier for å bli stående ved kristendommen som den sanne religion. Til syvende og sist blir det et spørsmål om en personlig bekjennelse: «Jeg er kristen fordi jeg — som en følge av den jødiske, og i foregripelse av den muslimske, tro på Gud — med tillit og i gjerning stoler på at Abrahams og Isaks (Ismaels) og Jakobs Gud ikke bare har handlet i Israels (og Ismaels) historie, og har talt gjennom profetene, men også har åpenbart seg på en uforlignelig, og for meg avgjørende, måte i jøden Jesus fra Nasareth, hans liv og gjerning, lidelse og død . . . Han er derfor, ifølge Johannesevangeliets ord, for oss Veien, Sannheten og Livet!» Andre religioner er ikke uten videre usanne, men heller ikke uten videre sanne. I den grad de ikke står i strid med avgjørende elementer i det kristne budskap, kan de «komplettere, korrigere og berike kristendommen». Ingen *religion* har hele sannheten, bare *Gud*. Derfor er historien åpen i mange retninger, også for kristendommen. Bare ved historiens ende vil vi møte Sannheten ansikt til ansikt. Da vil alle profeter og opplyste vike for Gud. Ja, selv Kristus vil ifølge Paulus (1 Kor 15:28) underkaste seg Gud slik at *Gud* («— or whatever name is invoked —») blir alt i alle.

Küings mange om og men, hans reservasjoner og dialektiske tankemodeller, gjør det ikke helt klart hvor han havner. Noen vil si at han krysser Rubicon, mens andre fremdeles vil mene at han tydelig stopper foran den religionsteologiske grenseelven. I alle fall blir han i spenningen mellom ønsket om radikal åpenhet overfor andre religioner på den ene siden og lojaliteten mot det kristne budskap på den andre.

Rubicon og andre grenser

Vi skal vende tilbake til den norske situasjonen, hvor den radikale religionsteologien oppleves så fjern at den i stedet for å mane til nytenkning og oppbrudd, snarere vil oppleves som en effektiv demonstrasjon av faremomentene i religionsteologien. Fører ikke dialogen og åpenheten for andre religioners innsikter og erfaringer til syvende og sist til en oppløsende relativisering av kristendommen? Hvis man skal ende ved Rubicon, er det bedre ikke å la være å bryte opp og krysse grenser i det hele tatt? Med et annet bilde kan man tale om en teologisk dominoteori. Velter den første brikken, vil hele dominorekken falle.

Klarer man ikke i utgangspunktet å avvise religionsteologiens påtrengende spørsmål, vil all troens brikker rase.

Hensikten med denne lille artikkelen er å ikke å legge frem en alternativ religionsteologi, men snarere å stille spørsmålsteget ved denne frykten for oppbrudd og grenser, og mane til en seriøs bearbeidelse av problemene. Det er en del av teologiens oppgave stadig å orientere seg på nytt. Den må krysse grenser for ikke å stenges inne i en lukket verden. I denne sammenhengen er det viktig å bli seg bevisst at teologien — også den konservative religionsteologien — faktisk allerede *har* krysset en rekke grenser og befinner seg andre steder enn den var for noen tiår siden, for ikke å si for hundre år siden. Har ikke det konsekvenser for vår videre tenkning? Dominoteorien holdt ikke i Vietnam og Sydøst-Asia, og teologisk grensekryssing innebærer ikke nødvendigvis at man til slutt må krysse Rubicon.

Frykten for oppbruddet

Men først noen refleksjoner om frykten for oppbrudd og ny tenkning i norsk diskusjon av forholdet til andre religioner.

Som et nøkkeleksempel kan vi spørre hvorfor Karl Ludvig Reichelt ble opplevd som et så foruroligende element i norsk misjon. Såvidt jeg kan se, var han en konservativ teolog med et åpent sinn, en nidkjær evangelist med ureservert respekt for andres trosoppfatning. Han var ubetinget Kristus-sentret, og var faktisk ganske sterkt preget av pietistisk fromhet, men han var også Kristus-åpen. Han søkte sirkelens sentrum uten å bry seg så mye om å trekke sirkelens omkrets. Antakelig foruroliget han fordi man ikke helt så konsekvensen av hans åpenhet for Guds nærvær i andre folks og religioners historie.

På tross av sin teologiske konservatisme og misjonerende temperament rørte han ved en rå nerve av usikkerhet og frykt i norsk misjonsmiljø. Reichelt forkynner et amputert evangelium, hevdet Hallesby i 1930-årene. Han ble mistenkeliggjort for religionsblanderier. Ville ikke grensene utviskes? Ville ikke hele dominorekken falle? Hvis Gud var nærværende og kunne åpenbare noe av sin sannhet og visdom i andre folk og religioner, hva ville skje med tradisjonell misjon, og hva med den nedarvede forestillingen om kristendommen som sannhetens eneste kilde? Reichelt har etter hvert blitt akseptert som en pioner og banebryter, men uroen merker man fremdeles som en motvilje mot å ta religionsteologien på alvor.

Mye kan sies om kristnes vrangforestillinger og nedarvede frykt for

andre religioner, men selv i meget konservative kretser merker man tydelig en ny sans for nødvendigheten av å lære andre religioner å kjenne, med respekt for deres nærvær og bedre forståelse av deres tro og kultur. Ikke minst har innvandrernes nærvær skapt en radikalt nybesinnelse på dette punkt. Samtidig er uroen der fremdeles. Når det kommer til den teologiske gjennomtenkningen av religionsteologien, blir man lett usikker, vender fort tilbake til de gamle grensene, eller nøler med å gå videre.

Denne usikkerheten er kanskje ikke først og fremst et uttrykk for motvilje mot eller frykt for andre religioner og deres nærvær, men går snarere på ens egen kristne identitet. Andre religioners nærvær — eller bevisstheten om deres budskap — vekker til live en hel rekke spørsmål som går rett til sentrum av vår egen teologi: Hvordan kan man forme en kristen identitet som på en sann måte har plass for andre religioners innsikter og erfaringer? Den nedarvede kristentradisjon har ikke for alvor bearbeidet dette, og mange aner at møtet med andre religioner kan innebære konsekvenser for selve trosforståelsen. Og det oppleves nesten alltid foruroligende.

Vi skal i det følgende se på noen hovedmodeller i religionsteologien. Hensikten er ikke å gi en detaljanalyse av dem, men snarere å antyde hvor ufullstendige de forskjellige modellene er. Min konklusjon er at den endegyldige religionsteologi ennå ikke er formulert, og neppe noen gang kan bli formulert som noe annet enn foreløpige tankemodeller, og at enhver tradisjon tvinges til å krysse grenser for å komme videre. Kanskje også norsk religionsteologi har noe å lære av disse prosessene?

Evangelikale forenklinger — slutten på en epoke

Norsk misjon er solid plantet i den evangelikale misjonsvekkelse som i snart to hundre år har ført protestantisk kristendom til hele verden og som på godt og ondt springer ut av et svært enkelt verdensbilde: På dualistisk måte deles verden i to. Kampen står mellom Gud og Satan, lys og mørke, kristendom og hedenskap, godt og ondt, himmel og helvete. Verden er fordømt og fortapt, uten Gud og uten håp, og misjon er å redde de enkelte sjeler, helst millionene, fra fortapelsen. Det kan uttrykkes på andre måter, og der er saktens andre tankemodeller, men ingen kan benekte at det er dette perspektivet som vekket det protestantiske Vesten til misjon og som lever videre ikke minst i norske misjonskretser.

Blikkfanget for *Norsk misjonstidende* gjennom nesten 100 år er en dramatisk illustrasjon på dette: På en mørk palmestrand strekker sorte

skikkelser forventningsfullt hendene mot soloppgangen og misjons-skipet som kommer med lys og håp. Misjonssalmene er fulle av beskrivelser av hedenskapets nattsvarte mørke, hvor evangeliets lys stråler inn. Utallige misjonsforedrag har beskrevet millionene som må reddes fra mørke og hedenskap. Det fortelles om misjonærer som reiste rundt med metronom for å dramatisere sitt poeng fra talerstolene. Hvert sekund metronomen tikket frem og tilbake, markerte at så og så mange sjeler gikk fortaapt. Slike uttrykksformer virker kanskje litt for dramatisk i våre dager, selv for garvede misjonsfolk. Men tankegangen dukker opp med jevne mellomrom: som misjonsrapportenes henvisninger til milliardene som dør uten Kristus, som kampanjerapporter fra Afrika om å «tømme helvete» og «befolke himmelen», eller, slik jeg selv kjenner det fra norske misjonærsamlinger i Japan, som de stadige påminnelser om at «kongens ærend har hast», «nå er det like før», og vånden over massene som ikke har hørt budskapet.

Misjonen har stort sett kvittet seg med den koloniale arv av kulturell overlegenhetsfølelse og har gjort et pionerarbeid i oppdagelsen av den tredje verdens kultur og tradisjon. Og jeg tror nok de fleste misjonærer og misjonsvenner krymper seg når de hører og leser slike forenklete forestillinger som beskrevet ovenfor. De vil føle beskrivelsen urettferdig. Det er da ikke slik vi tenker! Det er nettopp poenget. Spørsmålet er hvorfor modellen likevel lever videre. Hvis den bare lever videre i misjonsappellene, i vanetenkning og terminologi, og i ureflekterte teologiske modeller, er det ikke på tide å gå videre og trekke teologiske konsekvenser?

Noen vil straks skremmes fra å tenke videre ved motspørsmål: Tror de ikke på fortapelsens mulighet? Vil ikke frelsesbudskapet undergraves ved slike tanker? Vil ikke misjonstanken svekkes? Vil man ikke ende i utflytende universalisme? Selvfølgelig tror de både på Kristi frelsesgjerning og på fortapelsens alvor, men likevel blir tankemodellen uutholdelig. De kan ikke tro på en Gud som trekker slike uhyrlige grenser.

I tillegg til den følelsesmessige uhyrlighet, oppdager man at modellen ikke står seg i møtet med virkeligheten. Den forenklete beskrivelsen av kampen mellom lys og mørke forvrenger sannheten. Den ignorerer ondskapens realitet som en del av den kristne kirke og dens misjon. Og like mye overser den de gudgitte innsikter, erfaringer og kvaliteter i ikke-kristne religioner og kulturer.

Snarere enn å argumentere mot denne modellen, er det viktig ganske enkelt å notere seg at den mer og mer vrakes innen konservative evangelikale misjonskretser. Det er vel ikke for mye å si at Lausanne-

pakten med sin positive holdning til andre kulturer for godt har lagt bak seg den enkle dualistiske modellen, og for alvor har begynt å ta opp de spørsmål andre religioner reiser. Konservative evangelikale er levende opptatt av nødvendigheten av den interreligiøse dialogen. Den dialogen som sikter mot å lytte for å forstå, betraktes som livsviktige for evangeliseringen.

Det kan i denne sammenhengen være verd å nevne et av tyngdepunktene i biskop Lesslie Newbegins foredrag i Oslo i vår, der han ikke bare kritiserte nyere religionsteologi, men stilte et stort spørsmålstegn ved den evangelikale fromhets ensidige opptatthet av individets skjebne etter døden. Debatten om evangeliets forhold til det religiøse mangfold har på en overveldende måte vært orientert utfra spørsmålet: «Hva skjer med hinduens eller muslimens sjel ved døden?» Det er et spørsmål Bibelen ikke gir noe svar på, hevdet Newbegin. Bibelen henleder oppmerksomheten i en helt annen retning enn det enkelte individ, nemlig til spørsmålet hvorledes Gud skal herliggjøres og hvorledes hans mål for hele skaperverket skal virkeliggjøres. Konsentrerer man alt om den enkeltes skjebne etter døden, ender man i uoverkommelige dilemma. Evangeliet må se mennesket som en del av et stort fellesskap, med menneskeheten og den kosmisk historie som ramme. Bibelen har avsnitt som synes å håpe på en altomfattende frelse, samtidig som der er skremmende advarsler om fortapelse. Begge må bli stående, hevdet Newbegin, men ingen har rett til å si noe om Guds fremtid. Misjon er ikke først og fremst opptatt av den enkeltes skjebne etter døden, men av Guds ære. Den kaller mennesker til å stille seg på Guds side i kampen mot det onde, i den tjeneste som uttrykkes i kirkens sentrale bønn: «Helliget vorde ditt navn, komme ditt rike, skje din vilje som i himmelen så og på jorden.»

Vi har vært inne på tendenser som kaller til evangelikalt oppbrudd. Selv om der saktens er evangelikale som tviholder på de gamle forenklete tankemodellene, er det ingen tvil om at evangelikale misjonstenkere for lenge siden har brutt opp. Kanskje de kan bidra til å forme en religionsteologi som kombinerer troskapen mot Kristus med åpenhet for andre religioner?

Skapelse og frelse — en luthersk modell

Lutherske teologer formulerer ofte en religionsteologi som er inspirert av skillet mellom lov og evangelium, eller man henviser til Guds to regimenter, det åndelige og det verdslige regiment, eller man skiller

mellom skapelsens plan og frelsens plan, den første og den annen trosartikkel.

Dermed har man også rikelig rom for å anerkjenne de positive verdiene i andre religioner og kulturer som uttrykk for Guds gode skapervilje. Kultur, etikk, menneskelige verdier, alle sidene av menneskelivet kan få sin berettigete plass. På den annen side er disse verdiene begrenset til skapelsens plan, og man reserverer seg sterkt mot at de skulle ha noen betydning for det som skjer på frelsens plan. Når det kommer til frelsen, konsentreres alt om Jesus Kristus, noe som igjen utelukker andre religioner som uttrykk for Guds frelsende handlinger.

Den lutherske modellen — i dens mange forskjellige utforminger — har utvilsomt mange kvaliteter. Den gir rom for stor toleranse og sans for andre religioner, samtidig som den på vitale punkt ivaretar det enestående i kristendommen som en tro på Kristus. Den setter også en effektiv bom mot lovtrelldommen, i og med at all menneskelig innsats frigjøres fra å være en betingelse for Guds nåde til å være en fri utfoldelse til beste for mennesket.

Det er imidlertid vanskelig å akseptere dette som en endelig løsning på forholdet til andre religioner. Her skal bare nevnes det skarpe skillet mellom skapelse og frelse, som mangler bibelsk støtte. I den bibelske visjon er Gud skaperen som oppholder sitt skaperverk og leder det mot forløsningen i Kristus. Guds frelsende handlinger i den gamle pakt beskrives som skaperhandling. Når Jesus i Johannesevangeliet (5:17) sier at «min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider», er det ingen tvil om at hans «arbeid» var skaperens gjerninger. Hele Kristi gjerning var en gjenopprettelse av skaperens verk. Den som er i Kristus, er en ny skapning. Den radikale distinksjonen mellom skapelse og frelse skiller det som hører sammen og leder til en Kristus-monisme som ikke tar treenighetslæren på alvor. Kristus-hendelsen isoleres lett til kors og oppstandelse, slik en konservativ luthersk misjonær engang sa: «Korset er 'det egentlige', og det som hendte før dette, var egentlig ikke så viktig.» Vi må finne en helhetsforståelse som tar på alvor at det er Gud skaperen som gjenløser verden i Kristus, og som virker i verden som Creator Spiritus.

Man behøver neppe være profetisk for å se at luthersk misjons- og religionsteologi i de kommende år vil måtte ta opp et fornyet studium av distinksjonen mellom og sammenhengen mellom skapelse og forløsning. Kanskje nyere luthersk skapelsesteologi, utfordret av møtet med andre religioner, kan ta vare på gamle lutherske innsikter og samtidig åpne nye perspektiver?

Forberedelse — oppfyllelse

Dette er ikke stedet for noen grundig beskrivelse av de mange forsøk på å tolke forholdet mellom religionene og kristendommen som forberedelse og oppfyllelse. Den bibelske basis er selvsagt Jesu ord om Loven: «Tro ikke at jeg er kommet for å oppheve loven og profetene. Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle» (Matt 5:17), ord som senere ble overført til å gjelde også de ikke-bibelske religioner. Johannesevangeliets ord om Kristus som Logos (Ordet) ble tidlig brukt til å relatere kristen tro til gresk visdom, og disse tankene ble videreutviklet både i ortodoks og romersk-katolsk teologi.

I norsk sammenheng er det den nyprotestantiske utformning som er mest nærliggende. Oppfyllelestanken ble her inspirert av det 19. århundres utviklingstro, slik at forholdet mellom religionene og kristendommen ble tolket som en gradvis utvikling mot høydepunktet i Kristus. Andre religioner forstås som forberedende stadier som med naturnødvendighet leder mot kristendommen, og for misjonæren er det derfor viktig å fange opp de forberedende elementene og bruke dem som tilknytningspunkter for kristen forkynnelse. Et klassisk uttrykk for denne tenkningen i norsk sammenheng er Reichelt, som er langt mindre original som teoretiker enn man ofte tenker. Hans originalitet og genialitet besto i at han maktet å utmynte en teoretisk modell til praktisk strategi.

På den positive siden må det hevdes at oppfyllellesmodellen på en enestående måte åpnet kristnes øyne for andre religioners kvaliteter. Den muliggjorde en missiologisk eksperimentering, og ga religionsstudiet en helt ny mening. Med støtte i Bibelens tale om Guds virke i skaperverk og historie (Apg 14:16—17; 17:25—28; Rom 1:18—20) fikk man en storslått visjon av Guds forberedende gjerning. Man kunne glede seg over alt som var godt og sant og ære verd, tolke det som tegn på hans skjulte nærvær og som tilknytning til kristen forkynnelse. Varianter av en slik oppfyllelse-teologi er fremdeles blant de missiologiske tradisjoner som er med på å inspirere og motivere kristent misjonsarbeid over hele jorden.

Men oppfyllelestanken har en del innebygde svakheter. Ønsket om å presentere elementer i andre religioner som forberedende tilknytningspunkter for kristen forkynnelse, gjør at man lett river disse ut av deres sammenheng og tolker dem inn i en kristen helhetsforståelse. Dermed tar man ikke deres egen selvforståelse på alvor, og rangerer dem utfra kriterier hentet utenfra (fra kristendommen). Det ser man f.eks. tydelig i Reichelts tolkning av buddhismen. Intensjonen var positiv og var et viktig skritt i retning av en positiv anerkjennelse av andre religioner.

Samtidig er det ingen tvil om at dette kan hindre dypere forståelse og samtale. Den som har opplevd ubehaget ved å se kristentroen tolket som forstadier til andre religioner, vil fort skjønne hvorfor tilhengere av andre religioner reserverer seg mot dette, selv om det gjøres i god hensikt og som tegn på anerkjennelse.

Den viktigste innvending mot den nyprotestantiske oppfyllellesmodellen er kanskje likevel av teologisk art. Ikke minst ser man i utviklingen fra Scheiermacher (i begynnelsen av det 19. århundre) til Troeltsch (i begynnelsen av det 20. århundre) at den teologiske metoden faktisk fører til oppfyllellestelogiens egen oppløsning. Den artet seg som en glidning fra «relativ absoluttisme» til «absolutt relativisme». Schleiermachers intensjon var å rehabilitere kristendommen overfor dens kultiverte forakttere, så å si demonstrere dens overlegenhet. Han gjorde det ved å ta utgangspunkt i selve religionsbegrepet, og definerte religion som «absolutt avhengighetsfølelse». Han fant forskjellige stadier av avhengighetsfølelse i menneskehetens åndelige utvikling, men tolket kristendommen som den fullkomne utfoldelse av dette. Hans religionsbegrep ble kombinert med utviklings- tanken, og ga altså religionene en relativ verdi, mens kristendommen som utviklingens slutt punkt fikk en absolutt verdi. Hans religionsteologi kunne sies å stå for en relativ absoluttisme.

Ernst Troeltsch var den som tydeligst dro den metodiske konsekvens av Schleiermachers tenkning på dette punkt. Også han ønsket å bruke sin forskning til å demonstrere kristendommens overlegenhet, men oppdaget at selve tankemodellen og metoden — mot hans egne intensjoner — tvang ham til å se kristendommen på linje med andre religioner. Det lå i selve den historiske og komparative metode at man ikke kunne søke noen kriterier utenfor historien. Forskingen tvang ham til å se religionene på like fot, og han endte konsekvent nok med å avvise kristendommens absoluttethet. Hans forsøk på å finne et religionshistorisk grunnlag for oppfyllellestelogien endte i relativisme.

På tross av de metodiske konsekvensene som Troeltsch påpekte, er forskjellige utgaver av oppfyllellestelogi fremdeles utbredt. De fleste vil nok reservere seg mot mange utforminger av modellen, som ofte er preget av tidsbetingete forestillinger om europeisk overlegenhet. Og få vil betrakte den som noen vitenskapelig eller filosofisk basert løsning. De vil snarere se den som et trospostulat, som et uttrykk for en bekjennelse til at den Gud som er virksom i historien, på en eller annen måte må ha gitt seg til kjenne også i verdens religioner. Det er også dette trosfundament som får dem til å holde fast på Kristus som den sentrale Gudsåpenbaring, en foregripelse av det felles mål for alle mennesker.

Dette er da ikke fremsatt som en kulturimperialistisk påstand om kristendommens og den vestlige kulturs overlegenhet, men snarere som en ydmyk, men frimodig, bekjennelse til Kristus som sentrum i deres tro. Overfor kritikken om at de ved å gjøre Kristus til historiens sentrum reduserer og nedvurderer sannhetsgehalten i andre religioner, vil de si at de er åpne for alt som er av sannhet alle steder, men at de må ta konsekvensen av det de har sett i Kristus.

Grunnelementer i religionsteologien

La det være sagt at denne grovskissen ikke yter rettferdighet overfor mangfoldet i tankestruktur i religionsteologien. Man finner sjelden noen «rene» modeller, snarere kombinasjoner av elementer fra de forskjellige modellene. Og bortsett fra henvisningen til radikale religionsteologers og deres Rubicon-debatt, har vi ikke seriøst diskutert den pluralistiske teosentrisme, som legger vekt på at Gud gir seg til kjenne og bekjennes på en fullverdig måte i mange forskjellige religiøse tradisjoner. Vi har heller ikke tatt opp den tankegangen som midt i mangfoldet foretrekker å søke enheten i religionenes skjulte innerside av erfaring og innsikt.

I stedet for å gå videre med en utførligere diskusjon av de forskjellige modellene, vil jeg i form av noen uferdige teser antyde noen av de elementer en bærekraftig religionsteologi bør ha rom for.

1. En kristen religionsteologi begynner i troen på den treenige Gud, Faderen (skaperen), Sønnen (forløseren) og Ånden (helliggjører, veileder) som har en plan med sitt skaperverk. Det innebærer en tro på at han som skapte verden (alle ting, *ta panta*) i Kristus, ved ham og for ham, og som virker ved sin skapende Ånd, også vil føre skaperverket mot dets forløsning (Ef 1:9—10; Kol 1:15—20; 1. Kor 15:28, etc.). Det kristne håp retter seg ikke først og fremst mot det enkelte individs ønske om å «komme til himmelen», men ser frem mot skaperverkets forløsning, den nye himmel og den nye jord. Guds plan gjelder skaperverket og det menneskelige fellesskap som et hele.

2. Utfra troen på Guds universelle frelsesvilje vil religionsteologien «tenke optimistisk om Gud», som Karl Rahner uttrykker det. Den ser Guds nærvær i historien og i skaperverket, uten at dette innebærer noen reduksjon av Kristusåpenbaringen. All ekte og sann menneskelig utfoldelse må kunne sees som tegn på Guds skapende omsorg og nærvær.

3. Samtidig må religionsteologien tenke realistisk om mennesket, og dermed om menneskets religiøse utfoldelse. Uten sansen for ondskapens makt og muligheter, vil religionsteologien lett ende i naiv

harmonisering. Åpenheten for å se sann innsikt og gudserfaring i religionene må gå sammen med et åpent blikk for religiøs utfoldelse som forvrengning av sannhet og godhet. Realismen i menneskesynet innebærer imidlertid ikke bare menneskets onde tendenser og muligheter, men dets gudgitte sans for det gode og dets muligheter og kall til det gode.

4. Religionsteologien må holde fast ved Kristus som historiens sentrum, den endegyldige gudsåpenbaring. Å redusere Kristus til en av mange veiledere, på linje med Buddha, Muhammed og indiske avatarer, er et så radikalt avvik fra kirkens nedarvede tro at det rokker grunnlaget for en kirkelig kristendom. En Kristus-sentret tro vil ikke isolere troen bak kirkens grenser, men kan tvert imot være en Kristus-åpen sans for hans nærvær i verden.

5. Religionsteologien må ta det religiøse mangfold på alvor. Den religiøse pluralisme (mangfoldet) er et faktum, en utfordring og en anfektelse, men det åpner også for undring og forundring: Har mangfoldet noe med Gud å gjøre? Har han villet noe med mangfoldet? Er det en del av hans vei gjennom verden?

6. En kristen religionsteologi må holde fast på kirken som stedet for Guds nærvær, stedet hvor troen proklameres, utfoldes og inspireres. Men dette betyr ikke en fornektelse av at Gud er aktivt nærværende i verden uavhengig av kirken og av det kristne fellesskap.

7. Religionsteologien må ha plass for vitnesbyrdet og proklamasjonen som det naturlige uttrykk for en levende tro. Åpenhet for andre religioner går sammen med ønsket om å dele sin tro. Dialog og misjon hører sammen.

8. Religionsteologien må gi rom for Bibelens mangetydige tale om menneskets fremtid, både de som understreker dom og fortapelsens mulighet og de som ser visjonen av Guds kjærlighet som samler «alle ting» i Kristus og av Gud som blir alt i alle. Troen og håpet kan aldri slå seg til ro med tanken om at alle som ikke kjenner Kristus, vil gå fortapt, men vil holde seg til visjonen av Guds universelle frelsesvilje.

9. Religionsteologien må holde fast på den bibelske grunninnsikt som er selve fundamentet i reformatorisk tro: det er Guds nåde som frelser mennesket, ikke dets gjerninger. Det er ikke religionen eller fromheten som frelser. Det er heller ikke kristendommen som frelser, men den Gud som i Kristus ga seg til kjenne som den nådige og barmhjertige.

10. Den viktigste påstand i denne sammenhengen er kanskje at religionsteologien må akseptere å leve med en hel rekke åpne spørsmål. Dette er ikke uttrykk for ønsket om å slippe unna vanskelige problemer,

og heller ikke et resultat av teologisk usikkerhet. Det har kanskje snarere å gjøre med tematikkens utilgjengelighet og med grensene for teologiens kompetanse. Ikke minst kommer de åpne spørsmålene av at Bibelen selv antyder flere tankelinjer i Guds historie med verden og hans vei gjennom historien fra skapelse til fullendelse.

Det er karakteristisk at en god del av de bibelske utsagn vi har vist til i denne sammehengen, ikke er avsluttede teologiske argumentasjonsrekker, men gir uttrykk for lovprisning, bønn og proklamasjon. Det er troens grunnspråk, og den teologiske refleksjon er stort sett avledet fra dette grunnspråket. Når Paulus skriver om Guds plan med verden fra skapelse til fullendelse — inkludert hans ord om verdens opphav i Kristus og tilbakevenden til Kristus — er hans proklamasjon uttrykt som en lovprisning av et mysterium. Det er også karakteristisk at Romerbrevets ord om Guds plan med Israel og hedningenes frelse munner ut i lovprisning: «Å, dyp av miskunn og rikdom og visdom og innsikt hos Gud! Hvor urannsakerlige hans dommer er, hvor ufattelige hans veier!» (11:33f). Han mente å ha fått se litt av denne gåtefulle vei, men kunne best uttrykke det i lovprisningens og bekjennelsens åpne ord. Til syvende og sist er det kanskje slike uttrykksformer som best kan gi uttrykk for våre forventninger om Guds planer med menneskeheten og med verden.

Om troens grunnspråk — uttrykt i lovprisning og forundring, i bønn og anfektelse og forventning, og i proklamasjon — blir stående i åpenhet for Guds planer med verden, er det kanskje ikke så urimelig å mene at religionsteologien som et avledet språk også må akseptere de åpne spørsmål og uavsluttede tankemodeller.

Men vi må stadig lete videre etter mer holdbare løsninger.

NOTER

1. Slagordene dukker opp som titler i to nylig utkomne bøker: *Toward a universal theology of religion*, ed. Leonard Swidler, og *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions*, eds. John Hick and Paul F. Knitter, begge utgitt av Orbis Books i 1987.
2. I ovennevnte *Towards a universal theology of religion*, s. 224—230.
3. *Ibid.*, s. 231—250.

Notto R. Thelle, f. 1941, cand. theol. TF 1965, dr. theol. 1983. Misjonsprest i Japan (Den Nordiske Østasiamisjon) 1968—1985. Professor i misjonsvitenskap og økumenikk ved Universitetets teologiske fakultet 1986 —.

The Rubicon of theology of religion

«The myth of Christian uniqueness» has been described as the final border theology has to transcend in order to come to terms with religious pluralism. Beginning with Hans Küng's hesitance to cross this Rubicon, the article deals with the Norwegian context, where the fear of a theological Rubicon of relativism seems to prevent any crossing of theological borders at all. Depicting various models (the conservative evangelical model, the Lutheran model with its sharp distinction between creation and salvation, and the various fulfillment theories), the article argues that such traditional interpretations of the relationship between Christian faith and other religions (including the conservative evangelical model) have actually been challenged, modified, and to a great extent have been abandoned. Theology of religion has to recognize such changes, and in a much more positive way cross frontiers in order to deal seriously with religious pluralism. The solution is not to cross the Rubicon of relativism, but to find ways to combine unconditional openness to other religions with loyalty to Christ as the center of Christian revelation. The article concludes with a list of elements required for a viable theology of religions.