

Linjer og kontraster i misjonsforståelsen ved inngangen til et nytt årtusen

JAN-MARTIN BERENTSEN¹

Innledning

«Linjer og kontraster i misjonsforståelsen ved inngangen til et nytt årtusen.» Temaet kunne friste til å tegne vide perspektiver og trekke lange linjer. Det har ikke vært mange kristen-generasjoner forunt å reflektere ved et tusenårsskifte. Forrige – og første – gang det skjedde, var situasjonen nokså annerledes i vårt land! En sammenliknende studie i misjonsforståelsen den gangen og misjonsforståelsen i dag, likheter og forskjeller, kunne være tankevekkende. Jeg skal avstå fra det. I stedet skal jeg forsøke å presentere noen linjer og kontraster i debatten omkring misjonsforståelsen slik den nå utspiller seg i det siste decennium av dette årtusen.

Bare det kan være problematisk nok. Situasjonen er slett ikke enkel å overskue. Et viktig og gledelig trekk er den tyngdepunktsforskyvningen i verdensmisjonen vi har vært vitne til de siste tyve årene. Fra å være et typisk trekk ved kirker i vest og nord gjennom to hundre år, er kristen misjon i dag en levende virkelighet i kirker under alle himmelstrøk. Spesialistene på statistikk sier at ved årsskiftet 1988/1989 var over 35 000 ikke-vestlige, protestantiske misjonærer i tjeneste i 118 land. Det representerte den gangen nesten 30 % av samtlige protestantiske misjonærer. Fortsetter veksten i misjon fra ikke-vestlige kirker med samme styrke, vil misjonærantallet fra disse kirkene ved årtusensskiftet overstige antallet fra Vesten.²

Dermed er det også sagt at misjonsforståelsen mot årtusensskiftet

på ingen måte lar seg bestemme bare av personer fra vår del av verden. Misjonsteologi har vokst fram i Asia, Afrika og Latin-Amerika parallelt med det praktiske misjonsengasjementet.³ Det er en spennende utvikling som vi i denne omgang skal la ligge. Når dertil kommer at misjonsforståelsen i Vestens kirker spriker i ganske så mange retninger, er bildet relativt kaotisk. Det er derfor med adskillige forbehold en tar på seg å tegne linjer og kontraster gjennom ett enkelt foredrag. Det innbyr til forenklinger som står i fare for å forbigå nødvendig nyansering.

Jeg gjør det likevel, og jeg gjør det i form av en drastisk forenkling som jeg tror, tross alt, har adskillig for seg. Jeg skal kort presentere tre misjonsteologiske «modeller» som hver for seg representerer nokså ulike måter å tenke misjon på. Til slutt skal jeg skissere noen synspunkter relatert til de tre modellene for egen regning. Jeg vil med hensikt profilere modellene forholdsvis skarpt, forhåpentligvis uten å ende opp i karikatur. La oss for lettvinthets skyld gi modellene merkelappene den *relativistiske* modellen, den *politiske* modellen og den *triumfalistiske* modellen.

1. Den relativistiske modellen

Den relativistiske misjonsmodellen er den måten å tenke misjon på som gir seg når linjene trekkes fra en moderne, pluralistisk religions-teologi. Denne typen religionsteologi har gjort seg betydelig gjeldende innen mange forskjellige kirkesamfunn de siste ti-tyve årene. Kort og enkelt sagt er dens poeng at alle religioner på ett eller annet vis er å anse som ulike frelsesveier innen Guds store religiøse univers. Vi skal ikke her gå nærmere inn på begrunnelsen som gis for dette, men se på hvilke misjonsteologiske konsekvenser som følger.⁴

La oss fokusere på én representant som eksempel, den kjente religionsviteren og islam-eksperten Wilfred Cantwell Smith. Da 50-års jubiléet for Det internasjonale misjonsråds berømte konferanse i Tambaram ble markert i 1988, holdt han et foredrag som tydelig markerer det vi her kaller en pluralistisk misjonsmodell.⁵ Cantwell Smith har i og for seg et godt og utfordrende poeng når han understreker at den kristne verdensmisjonen hittil møysommelig har gått utenom et virkelig møte med de store religionene – også i nyere tid. Den har vært opptatt av sosiopolitiske spørsmål og den har vært opptatt av misjon som bistand til unge kirker, men den har i praksis beveget seg utenom et teologisk møte med andre religiøse fellesskap. Her trengs en grundig missiologisk ny-orientering, sier Cantwell Smith. Hvordan det?

Nøkkelordet er det gamle og etterhvert noe slitte uttrykket *missio*

Dei – Guds misjon. *Missio Dei* er ikke begrenset til den kristne kirkes forkynnelse av evangeliet i verden. Guds misjon har aldri vært, og er heller ikke i dag, avgrenset til én historisk og religiøs sammenheng. Kirkens misjon er saktens verdensvid, men den er slett ikke Guds eneste misjon i verden. Islam blant de arabiske folkene, hinduismen i India, buddhismen i Øst-Asia osv., alt dette er også uttrykk for *missio Dei*. Anerkjenner vi ikke disse religiøse tradisjonene som Guds misjon til de ulike folkeslagene, så er det ikke bare intellektuelt og moralsk galt. Teologisk sett er det blasfemi. Framtida for den kristne verdensmisjonen vil avhenge av om vi er i stand til å se Guds misjon i og gjennom kirken som en del av hans totale misjon til mennesketheten.

Med dette utgangspunktet spiller naturlig nok religionsdialogen en helt sentral rolle. Riktignok er dialog en samtale mellom parter som er forskjellige for så vidt som de snakker ulike språk og er av ulike religiøse herkomst. Vi må imidlertid komme forbi det stadium, sier Cantwell Smith, der dialog mellom mennesker av ulike tro blir ansett som samtale mellom parter som på ett eller annet vis står i motsetning til hverandre. Vi lever alle i Guds nærhet, selv om ikke alle er seg det like bevisst, og selv om graden av respons på Guds nærhet er forskjellig mellom oss. Er vi sensitive nok, vil vi være i stand til å se både de guddommelige og de menneskelige dimensjonene i alle de ulike religiøse tradisjonene. Vi har forskjellige visjoner for verdens framtid, men sannheten – den er vi alle «involvert i». Derfor er misjonens oppgave i vår tid å være med å bygge en fredelig verden i fellesskap og samarbeid på kryss og tvers av religionsgrensene, i gjensidig forståelse og respekt.

Cantwell Smith er et talemåte og innflytelsesrikt eksempel blant mange på det vi har valgt å kalle en relativistisk misjonsmodell. En pluralistisk forståelse av forholdet mellom kristendom og religion fører med andre ord til at kirkens tradisjonelle misjonsvirksomhet må gjennomgå en «en grundig overhaling», for å låne ord fra en av Cantwell Smiths meningsfeller i den romersk-katolske leiren.⁶ Dette er helt åpenbart én av misjonsmodellene mot årtusenskiftet innenfor mange av de store, etablerte kirkesamfunnene.

2. Den politiske modellen

Den andre modellen har vi gitt merkelappen «den politiske». Karakteristikken er ikke altfor god. Den har likevel et poeng. Den misjonsforståelsen jeg har i tankene her refererer også Cantwell Smith til når han sier at verdensmisjonen i en årrekke har hatt forkjærlighet bl.a. for sosio-politiske spørsmålsstillinger. Vi kjenner problematikken spe-

sielt fra debatten før, under og etter Uppsala-møtet i 1968. De outrerte misjonsperspektivene som den gangen ble regissert på sekulærteologiske premisser, falmet forholdsvis raskt. Og likevel, urettferdighetens og undertrykkelsens verden lever vi med ennå. Det kan ikke kristen misjon med god samvittighet unnlate å forholde seg til. Dermed øyner vi fremdeles en misjonsmodell som i første rekke, og for noens vedkommende praktisk talt utelukkende, er opptatt av å tegne kirkens misjonsoppdrag med sosiopolitiske fargestifter.

La meg igjen, for enkelthets skyld, avgrense meg til ett eksempel: KV's verdensmisjonsmøte i San Antonio 1989 under det utfordrende mottoet «Your Will be Done: Mission in Christ's Way». Det var et mangfoldig møte, hvor en i utgangspunktet var invitert til å behandle alle tidens aktuelle tema, fra gjeldskrise og miljø-ødeleggelse over narkotrafikk til religionsdialog og sekularisering. Møtets fire seksjonsrapporter dokumenterer mangfoldigheten til fulle. Seksjonsuttalelsene står der side om side. Det ble ikke gjort forsøk på å samle og integrere dem i noe enhetlig og sammenfattende misjonsdokument. (Møtets kortfattede «Message» har en annen karakter og funksjon). Om, eventuelt hvordan, seksjonsrapportene kan synkroniseres i rammen av et konsistent misjonsteologisk helhetssyn, det er en diskusjon som neppe ennå er bragt til endes.⁷

To av seksjonsrapportene (Seksjon I: «Turning to the Living God» og Seksjon IV: «Towards Renewed Communities in Mission») bærer preg av en mer tradisjonell misjonsforståelse og misjonsproblematikk. Her understrekes det at misjonen har sin grunn i at den hellige og treenige Gud «har kunngjort sin vilje endegyldig og enestående i Jesus Kristus», og at hans kjærlighet til verden er misjonsmotivasjonens kilde. Siden vi bekjenner troen på Jesu gjernings enestående, avgjørende og universelle betydning, er det om å gjøre å «dele evangeliets innbydelse i vår tid» og invitere til «å anerkjenne og akseptere Kristi frelsende herrevelde».

Det som interesserer oss i denne sammenheng, er imidlertid at de to øvrige seksjonene (Seksjon II: «Participating in Suffering and Struggle» og Seksjon III: «The Earth is the Lord's») taler om misjon på en ganske annen måte. Mens sosiopolitiske problemstillinger praktisk talt ikke er referert til i de to førstnevnte rapportene, er dette selve temaet i de to andre.

Rapporten fra Seksjon II slår innledningsvis fast at delaktighet i lidelse og kamp for samfunnsmessige forandringer «hører til sentrum i Guds misjon og vilje for verden». Denne politiske kampen gis teologisk tolkning og innhold ut fra uttrykket «skapende kraft». Det er et nøkkelbegrep i framstillingen. Kirken ble grunnlagt på «korsets skapende kraft», og pinsen skaffet til veie «den skapende kraften» som

kunne holde kirken oppe gjennom lidelse og kamp: «Derfor virket Den Hellige Ånd som en skapende kraft for å lede mennesker til å ødelegge urettferdigheten i samfunnet, med frigjøringen av hele menneskeheten som sin horisont.»

På en slik ekklesiologisk bakgrunn tar rapporten et betydelig skritt videre og konstaterer rent generelt at «folks opprør mot urettferdighet er Guds skapende kraft for folket og for hele verden». Det kan gi seg både ikke-voldelige og væpnede utslag, men alle slike folkelige opprør manifesterer «den skapende kraften»: «Folkets handlinger blir Guds misjon for rettferdighet gjennom skapende kraft.» Derfor må kirkene inviteres til «å gjenkjenne Den Hellige Ånds virksomme kraft ... i folkets motstand», og inviteres til å «ta del i disse kampene som en misjonsoppgave de er kalt til». Rapporten gir en rekke konkrete eksempler. Bl.a. sies den palestinske intifadaen å være «en autentisk manifestasjon av den skapende kraften».

Hva er det av misjonsteologisk interesse som skjer her? I alle fall to ting. For det første medfører nøkkelbegrepet og samlebetegnelsen «skapende kraft» at den vesentlige nytestamentlige distinksjonen mellom skapelse og ny-skapelse (eller skapelse og forløsning) faller ut av perspektivet. Av det følger, for det andre, at uttrykkene «Guds vilje» og «Guds misjon» framstår som synonyme begreper som uten videre dekker hverandre (jf. møtets motto: «Your will be done: Mission in Christ's Way»). Dermed blir ikke bare kirkens misjon ensbetydende med kirkens totale oppdrag for å etterleve Guds vilje i verden. Når kirkens misjon primært bestemmes av de sosio-politiske problemstillingene slik det her skjer, blir det også et påtrengende og uavklart spørsmål hva det er som karakteriserer kirkens «misjon» i verden til forskjell fra statens. Også denne typen misjonsforståelse har sine sterke talskvinner og -menn mot årtusenskiftet.

3. Den triumfalistiske modellen

Om vi tenker religions- eller kirke-sosiologisk, beveger vi oss med vår tredje modell i retning av det motsatte ytterpunktet på skalaen. Med uttrykket den triumfalistiske modellen tenker jeg på den misjonsforståelsen som de siste årene er kommet sterkt til uttrykk i den såkalte «trosbevegelsen». Det er, som kjent, ingen klart definert og avgrenset størrelse, men personer som Kenneth E. Hagin og Lester Sumrall hører i alle fall til blant bevegelsens toneangivende ideologiske veteraner. Vi skal her kort eksemplifisere ved hjelp av noen få momenter hentet fra Livets Ords sammenheng i Uppsala. Momentene jeg velger er ikke ment å gi noe fyldestgjørende uttrykk for «trosbevegelsens» misjonsforståelse, men skal tjene til å dokumentere

hvorfor jeg bruker betegnelsen triumfalistisk. Livets Ords misjonsengasjement har for øvrig vært knyttet nær opp til Lester Sumralls organisasjon «Feed the Hungry», hvor nødhjelp i form av mat til sultne i stor stil går hånd i hånd med evangeliserende «korstog» og menighetsbyggende arbeid.

Hele «trosbevegelsens» misjonsforståelse presenteres i et åpenbart og utpreget eskatologisk perspektiv. Det framgår programmatisk allerede ved at organisasjonen «Feed the Hungry» bærer tilnavnet «Endetidens Josef-program» (The End-Time Joseph Program). Ifølge Ulf Ekman og hans medarbeidere er nettopp troen på Jesu snarlige gjenkomst grunnleggende for bevegelsens misjonsengasjement: «Guds plan for de siste tider er at hver nasjon skal skakes av evangeliets kraft og Guds herlighet skal åpenbares over hele jorden.»⁸

I og for seg er ikke det eskatologiske perspektivet på noen måte originalt for «trosbevegelsens» misjonsforståelse. Det spesielle ligger i den koblingen som gjøres mellom endetid og en overveldende manifestasjon av evangeliets kraft og Guds herlighet. Livets Ords misjonsoppdrag karakteriseres dermed av bevegelsens ledere som «misjon med mirakelkraft»: «Vi har Den Hellige Ånds mirakelproduserende kraft som hjelper oss. Når vi forkynner evangeliet, har Jesus lovet å stadfeste det ved tegn og under. Det blir en eksplosjon av under, tegn og kraftgjerninger når vi går ut med evangeliet til dem som aldri har hørt, der lyset er svakt og der navnet Jesus ikke er kjent.»⁹ På denne bakgrunnen er misjonsrapportenes store interesse for de svære antall ny-omvendte og de mange helbredelser og mirakler for så vidt ikke mer enn naturlig.

Forestillingen om «misjon med mirakelkraft» har teologisk sett nær sammenheng med en annen grunntanke hos Ulf Ekman: hans syn på det talte Gudsordets makt – hos den troende generelt og hos forkynneren spesielt: «Gud har lagt en makt i vår munn. Hva slags makt? Det er hans makts Ord som blir et våpen på vår tunge som nedkjemper fienden. Guds ord har samme makt i din munn som i Jesu munn.» Hva betyr det? Det innebærer at ethvert menneske som taler i tro på Gudsordet, har mirakelmakten til å flytte fjell nøyaktig som Jesus hadde det: «Jeg utløser Guds kraft gjennom trosfylte ord. Jeg taler *til* fjellet, dvs. et kongelig bud går ut, en bydende befaling går ut at fjellet skal flytte seg... Hans (Guds) kraft utløses og omstendighetene forandres. Det temporære må underordne seg det evige. Det naturlige må underordne seg det overnaturlige. Når Guds ord går ut av din munn, da skjer det ufattelig mye på en gang.»¹⁰

Dermed har «trosbevegelsen» skapt seg teologisk grunnlag for å forvente at de største ting kan og skal utvirkes i misjonens sammen-

heng på alle livets områder, det åndelige så vel som det legemlige og økonomiske, individuelt så vel som samfunnsmessig og politisk. Om Ryska Inlandsmissionens arbeid i det tidligere Sovjetunionen skrev f.eks. Ulf Ekman i 1989: «Denne planen bærer i seg potensiale til å forandre hele det russiske samfunnskomplekset.»¹¹ Den tro som forkynnes, gir nemlig håp om liv og overflod i åndelig og bokstavlig forstand, hvor umulig situasjonen og omstendighetene enn måtte være. Misjon er m.a.o. triumferende korstog på Guds vegne mot alle hans fiender. Denne misjonsforståelsen – den triumfalistiske modellen – viser adskillig livskraft mot det nye millennium.

4. Misjon som vitende Kristus-etterfølgelse

«Linjer og kontraster i misjonsforståelsen.» De tre modellene vi her skissemessig har karakterisert, uttrykker kontraster i misjonsforståelsen snarere enn omforente linjer. For min egen del føler jeg ikke komfortabel tilhørighet i noen av dem, og vil gjerne – i den beskjedne grad det står til meg – bidra til at ikke noen av disse modellene får dominerende innflytelse over misjonsforståelsen i norsk sammenheng ved inngangen til et nytt årtusen. Dermed er det ikke sagt at de anliggender som preger hver av disse modellene, utelukkende er å avvise og ikke har noe å tilføre oss. La meg nå presentere noen enkle grunntrekk i min egen misjonsforståelse i relasjon til de tre modellene. De er for øvrig trekk som jeg på ingen måte opplever som sær-norske. De er i samsvar med en misjonsforståelse som har bred tilslutning i kirker verden over, uten at jeg her skal bruke tid på å dokumentere det.

4.1 Vitneoppdrag til omvendelse, tro og dåp

Det er utfordrende å lese Cantwell Smith. Deler av hans kritikk mot kirkenes misjon de siste tiårene treffer. I stedet for å møte mennesker av annen tro som lever hinsides det kristne budskapets rekkevidde, sier han, er kristne misjonærer i altfor stor grad blitt mennesker som beveger seg mellom kirker i én del av verden og kirker i en annen – utenom noe virkelig religionsmøte. Cantwell Smiths ord gjelder ikke minst – med enkelte unntak – misjon fra vår krok av verden, hvor vi var vant til å kjenne bare en religion fra våre hjemlige omgivelser.

Cantwell Smith og den pluralistiske religionsteologiens utfordring om å komme til rette med religionenes mangfoldige virkelighet, må vi med andre ord ta på ramme alvor. Her har vi fremdeles et godt stykke arbeid å gjøre, i ren og skjær kunnskapstilegnelse, i teologisk refleksjon, i misjonsstrategiske overveielser på veien videre med evangeliet, og – ikke minst – i vår alminnelige forkynnelse og veiledning om og til misjon.

Det alvorlige problemet med pluralistenes misjonsforståelse er deres oppgjør med kirkens tradisjonelle vitneoppdrag til omvendelse, tro og dåp – også overfor tilhengere av andre religioner. Det har åpenbart sammenheng med en forståelse av evangeliet som er nokså annerledes enn den jeg vil mene å finne klart uttrykt i NT, og som evangeliens misjonsbefalinger er tydelig forankret i. At mange sider ved vår teologiske vurdering av religionene kan og må diskuteres utfra et mangfoldig bibelsk materiale, er udiskutabelt. Likedan er det ikke enkelt med Bibelen i hånd å gi et utvetydig svar på hvordan Gud forholder seg til alle de i menneskehetens og religionenes historie som forble utenfor evangeliets rekkevidde. Men at Bibelen forkynner Kristus og hans stedfortredende gjerning som menneskets gudgitte mulighet til frelse, og derfor oppfordrer til omvendelse og tro på ham, det er entydig og klart i NT. Like klart er det at misjonsbefalingene overdrar til Jesu etterfølgere å føre denne Kristusforkynnelsen og denne oppfordringen ut blant folkeslagene for derved å gjøre mennesker til disipler. Den som vil lese de nytestamentlige tekstene etter deres egen intensjon, kommer ikke bort fra det. Spørsmålet er om vi er villige til å akseptere det disse tekstene sier som normativt og retningsgivende også for misjon i dag, eller om vi mener av forskjellige grunner å kunne se bort fra det.

I møte med den pluralistiske misjonsforståelsen i dag står vi med andre ord overfor et klart og fundamentalt misjonsteologisk spørsmål: Skal kristen misjon i møte med muslimer, buddhister, hinduer og andre troende mennesker – også jøder, for den saks skyld – være Kristusvitnesbyrd til omvendelse og tro, eller skal den det ikke? Mitt første poeng er å understreke at en misjonsforståelse som vil være tro mot Jesu oppdrag, ikke har annet valg enn å svare utvetydig ja på det spørsmålet. Vi er ikke fri til å arrangere misjonens prioriteringer bort fra denne grunnleggende målsettingen, uansett kulturell og religiøs kontekst.

Spør vi imidlertid hvordan dette skal skje, står mange viktige problemstillinger på dagsordenen. Vi skal i denne sammenhengen bare nevne et par stikkord¹²:

Dialog. Selvfølgelig er dialog med mennesker av annen tro viktig i misjonens kontekst. Hele NT viser oss hvordan evangeliet i utgangspunktet ble formidlet i samtalens form. Jeg har ingen problemer med å innse at vi i mye evangelisk, for ikke å si evangelikal, misjon har vist altfor lite syn for dette og har mye å lære. Samtidig er det avgjørende viktig at ikke dialogens innhold og form forkludrer den kristnes grunnleggende vitneoppdrag.

Toleranse/religionsfrihet. Forkynnelsen av Kristus til omvendelse og tro har i misjonens historie slett ikke alltid gått hånd i hånd med respekt for menneskers rett til å velge frihet. Det vet vi adskillig om. Men fortid er kanskje ikke bare fortid på dette området. Vi kan sakens ha grunn til å spørre om den nære forbindelsen mellom kristen misjon og vestlig velferd, økonomi og teknologi er egnet til å skape de beste forutsetninger for at mennesker i den fattige del av verden virkelig kan høre, forstå og velge seg evangeliet i frihet. Dette problemet blir akutt når vestlig misjon, utstyrt med alle den moderne verdens overveldende tekniske hjelpemidler, lover de store masser materiell overflod i troens kjølvann. Rent bortsett fra det kristelig sett uholdbare i slike løfter, er dette respekt for menneskers rett til å si ja eller nei til Kristus i frihet? Eller er det en form for nykolonialistisk tvang som vil slå tilbake som en kritisk bomerang når en generasjon eller to er gått?

4.2 Sosio-politisk rettferdighet

Dette leder meg til neste punkt. Jeg har ingen problemer med kristent engasjement for sosio-politisk rettferdighet og frigjøring fra undertrykkelse. Jeg har ingen problemer med å se klare linjer fra kristentroens sentrale innhold til et slikt engasjement. Jeg har heller ingen problemer med å se at menneskers situasjon på dette området ikke kan være kristen misjon uvedkommende, om den vil være misjon på den rettferdige Guds vegne. At den «politiske misjonsmodellen» de siste 25 årene har vært med å åpne øynene hos mange av oss for en problematikk som vi i beste fall hadde vært tilbøyelige til å overse, har jeg ikke problemer med å erkjenne.

Mitt grunnleggende ankepunkt mot denne modellen er at den blander sammen Guds gjerning på skapelsens og forløsningens plan på en måte som jeg ikke finner bibelsk grunnlag for, som forkludrer forholdet mellom statens oppdrag og kirkens, og som dermed fortegner den kristne misjonens agenda.¹⁵ Det skjer, etter min mening, når i og for seg rettferdige folkelige opprør mot urett identifiseres som «Guds misjon», slik at det blir «en misjonsoppgave» for kirkene å ta del i denne kampen.

Jeg tror modeller for misjonens sosial-etiske og diakonale engasjement for rettferdigheten og mot uretten må tilrettelegges på andre premisser. Det er fremdeles en meget aktuell problematikk som vi åpenbart ikke er ferdige med det. Kanskje er det heller ikke mulig å lage «modeller» på dette området som er egnet til anvendelse i alle mulige ulike sammenhenger. Poenget må være at misjonens konkrete framferd aldri etterlater tvil om at dens Herre vil frihet og frelse

for fattige, for fanger, for blinde og undertrykte (jf. Luk 4,18). Misjonens vitneoppdrag kan ikke avgrenses til en muntlig formidling av ord. Det dreier seg om etterfølgelse av Mesteren i en høyst konkret, økonomisk og politisk og konfliktfylt virkelighet. Hvordan det skal skje, er ingen mindre utfordring for misjonen å søke svar på ved inngangen til et nytt årtusen enn det har vært før.

4.3 Etterfølgelse i selvbengivende kjærlighet

Mitt tredje og siste poeng: Etterfølgelse av Mesteren slik det tegnes for oss i den «triumfalistiske modellen», er jeg redd. Jeg er ikke redd dens eskatologiske perspektiv. Det har denne modellen i utgangspunktet til felles med et bredt spekter av misjonstenkning i det økumeniske landskapet, fra katolsk til evangelikalt. Jeg er heller ikke redd dens påminnelse om at den kraften vår Mester besitter er en kraft både til under og mirakler den dag i dag. Jeg aksepterer at både jeg og mange med meg innen tradisjonell, gammel misjon kanskje har vært for engstelige og tilbakeholdne på dette punktet. I så måte har vi ei lekse å lære i frimodighet.¹⁴

Jeg er redd likevel, fordi en eklektisk og tendensiøs bibeltolkning har medført ensidigheter og vektforskyvninger som i mine øyne gjør «trosbevegelsens» totale kristendoms- og misjonsforståelse nesten ugjenkjennelig i forhold til hovedtanker i NT. Etterfølgelsesperspektivet tegnes helt og holdent i triumfens kategorier. Med gudsordet i sin munn framstår Kristi etterfølgere ikke i første rekke som vitner. De framstår som kommandanter – kommandanter som har den samme makten over verden og ondskaper som Gud selv, og miraklene ansees som kronvitner på denne tankegangens bibelske og teologiske legitimitet.

Et slikt triumferende og kommanderende misjonens korstog finner jeg ikke opplegg til i min Bibel. Derimot finner jeg tanker om at kraften av Kristi oppstandelse skal gå hånd i hånd med lidelses- og dødsfelleskap med ham. Jeg finner tanker om at forkynnensens «seierstog» (2 Kor 2,14) er et tog hvor kraften nettopp ikke er av det slaget som imponerer i menneskers øyne. Jeg finner ord om at allerede Paulus måtte kjempe en drabelig kamp mot «overapostler» (eller «kjempeapostler») som kunne skryte av «sine menneskelige fortrinn» (2 Kor 11,5.18) og anklaget ham selv for manglende kraft. Jeg finner tanker om at Kristi fiender i de siste tider skal framstå med mirakelmakt «for om mulig å føre vill selv de utvalgte» (Matt 24,24).

Den nytestamentlige etterfølgelses grunntanke er ikke triumferende kommandorop. Den er selvhengivende kjærlighet. En troverdig misjon i vår tid er ikke avhengig av miraklets bevis, men av kjær-

lighetens selvoppofrelse blant mennesker som lider i en sønderslått verden. Hvis ikke det er et iøynefallende trekk ved misjonens vitne-tjeneste, så lider den av evangelisk underskudd. Det er store ord – og det er anføktende ord. Men jeg tror de er sanne. Derfor er også min alvorligste misjonsteologiske «bekymring» denne: Er det virkelig mulig for oss velfødde, imponerende og trygge representanter for verdens rikdom og Vestens forbrukerkultur å være troverdige vitner for ham som i fattigdom gikk lidelsens vei for sine søsken? Er vi menneskelig og åndelig sett i stand til det? Vitne om Herren Jesus skal vi, også mot et tredje årtusen, men vi skal gjøre det i etterfølgelse. Hva betyr det for oss i dag?

Fotnoter:

1. Artikkelen er et tillempet foredrag holdt ved Egede Instituttets og Norsk Misjonsråds seminar «Misjon i dag – det samme som i går?», Oslo 5. mai 1994.
2. L.D. Pate: «The Dramatic Growth of Two-Thirds World Missions», i W.D. Taylor: *Internationalizing Missionary Training: A Global Perspective*, Exeter 1991, ss. 27-34.
3. Jf. følgende eksempler: Orlando Costas: *The Church and its Mission: A Shattering Critique from the Third World*, Wheaton, Ill. 1974; Choan-seng Song: *Christian Mission in Reconstruction – An Asian Attempt*, Madras 1975; K.R. Gnanakan: *Kingdom Concerns. A Biblical Exploration towards a Theology of Mission*, Bangalore 1989; G.H. Muzorewa: *An African Theology of Mission*, NY 1990.
4. Til innføring i denne type religionsteologi se Jan-Martin Berentsen: *Det moderne Areopagos. Røster fra den religionsteologiske debatten i vårt århundre*, Stavanger 1994, ss. 75-86.
5. Wilfred Cantwell Smith: «Mission, Dialogue, and God's Will for Us», *International Review of Mission*, Vol 78, July 1988, ss. 360-374.
6. Paul F. Knitter: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, New York 1985, s. 222.
7. Seksjonsrapportene fins i F.R. Wilson, red.: *The San Antonio Report*, Geneva 1990, ss. 25-79. Jf. til det følgende Jan-Martin Berentsen: «Tilbakeblikk på konferanseåret 1989», *Tidsskrift for teologi og kirke* 2/1990, ss. 145-152.
8. Se Ulf Ekman og misjonsdirektor Bengt Sundbergs artikler i *Livets Ord Nybetsbrev* 4/1987, ss. 10-11.
9. Sundberg og Ekman samme sted.
10. Ulf Ekman: *Tro som overvinner verden*, Uppsala 1985, ss. 85-89. Jf. den samme forståelsen av Gudsordets makt i et menneskes munn hos Reinhard Bonnke, en annen av «trosbevegelsens» kjente evangelister: «Hans første utfordring kom da Gud sa: 'Mine Ord i din munn er like mektige som mine Ord i min egen munn.' Dette kom til å revolusjonere hele hans tjeneste.» Omslagstekst på Ron Steele: *Plyndre belvete. Historien om Reinhard Bonnke*, Kvinesdal 1986.
11. *Livets Ord Nybetsbrev* 2/1989, s. 6.
12. Jf. til de følgende stikkordene Jan-Martin Berentsen: «Den umulige dialogen – og den nødvendige», *Fast Grunn* 3/1993, ss. 162-166, og «Misjon, religionsfrihet og toleranse», *Norsk tidsskrift for misjon* 1/1991, ss. 35-42.
13. Jf. den diskusjonen som utspant seg allerede på KV's første verdensmisjonsmøte i Mexico City i 1963. Samtalen der vendte stadig tilbake til «forholdet mellom Guds

gjerning i og gjennom kirken og alt Gud gjør i verden tilsynelatende uavhengig av den kristne menighet. En spurte: «Går det an å skjelne mellom Guds opprettholdende gjerning og hans forløsende gjerning?», uten å bli enige om svaret. R.O. Lat-ham: *God for all men*, London 1964, s. 50. Se for øvrig til denne problematikken Jan-Martin Berentsen: «*Missio Dei*: Nøkkelbegrep til bestemmelsen av et hovedpro-blem i etterkrigstidens protestantiske misjonstenkning.» *Norsk tidsskrift for misjon* 1/1983, ss. 1-19.

14. Ortodoksiens tale om at apostlenes undergjørende evner (*thaumatourgia miracu-losa*) var et personlig privilegium som tilhørte den første apostelgenerasjonen og gikk i grav med den, har nok hatt sin virkning. Jf. Jan-Martin Berentsen: *Teologi og misjon*, Oslo 1990, ss. 20-21.

Jan-Martin Berentsen, f. 1939, cand.theol. 1964, dr. theol. 1982. Misjonsprest i Japan (NMS) 1966–74, professor i misjonsteologi ved Misjonshøgskolen i Stavanger (MHS).

Trends and contrasts in the understanding of mission at the dawn of a new millennium

Dominant trends in missionary thinking is described under four head-ings: a relativistic model, a political model, a triumphalistic model, and, finally, mission as witnessing discipleship. The last model implies an acceptance of and a critical rejection of elements in the other models.