

Endringer i norsk misjon de siste 50 årene

TORMOD ENGELSVIKEN

Innledning

«Stort sett har organisasjonsmønsteret i norsk misjon vært det samme i etterkrigsårene som det var før siste storkrigen». Dette skriver den norske misjonshistorikeren Olav Uglem i sin bok *Norsk Misjonshistorie*, som i hovedsak tar for seg det som har skjedd i Norge fram til ca. 1977.¹ Selv om en går helt fram til vårt år 1996, kan det ved første øyekast synes som om det samme er tilfelle. Fremdeles er de «tre store» organisasjonene Det Norske Misjonsselskap (NMS), Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM) og Den norske Santalmisjon (DnS) størst av de lutherske misjonsorganisasjonene. Fremdeles står Den norske kirke uten noe eget misjonsarbeid ledet av den «offisielle» kirkestrukturen. Fremdeles er Pinsevennenes Ytre Misjon (PYM) størst på frikirkelig hold. Budsjettene har økt kolossalt, men antallet misjonærer er ikke stort mer enn fordoblet, og det har holdt seg stabilt de siste tyve årene. Det finnes i dag fremdeles omtrent 1500 norske «karrieremisjonærer».²

Denne tilsynelatende sterke kontinuitet i norsk misjon skjuler imidlertid mange av de dyptgripende endringene som har skjedd de siste femti årene, og i særdeleshet etter midten av 1970-tallet da Uglem avslutter sin behandling. I en kort artikkel som dette vil det ikke være mulig å redegjøre for og dokumentere alle endringer som har funnet sted, men det er mulig å påpeke noen endringsmønstre og noen store linjer som gjør at vi kan tale om at norsk misjon ved slutten av det 20. århundre står overfor en *krise*, en situasjon hvor det skjer viktige veivalg som vil være avgjørende for norsk misjons fremtid.

For oversiktens skyld – og med bakgrunn i viktige begivenheter – vil vi dele opp disse femti årene i de tre periodene 1946–1961, 1961–1975 og 1975–1996.³

I. 1946–1961 Kontinuitet og ekspansjon

Den annen verdenskrig utgjør selvsagt et skille i norsk misjonshistorie. Og likevel tar norsk misjon opp der den slapp og fører videre de gamle tradisjoner straks krigen er over. Vekkelser og foreningsdannelser under krigen hadde styrket misjonens hjemmearbeid, og nye ferdigutdannede misjonærer sto klare til å ta fatt.

Av ulike årsaker tok det en del tid før arbeidet kom skikkelig i gang, og da skjedde det noe som av mange ble oppfattet som en katastrofe for misjonen: Kommunistenes maktovertakelse i Øst-Europa og i Kina. Myklebust skriver om perioden 1949–51 at den «representerer en av de mest alvorlige, men også en av de mest oppmuntrende arbeidsperiodene i det sekel som er gått siden en selvstendig norsk misjonsvirksomhet ble til».⁴

Det alvorlige var at Øst-Europa og Kina ble lukket for all misjon. Dette rammet Israelmisjonen i Romania og Ungarn, og flere norske misjonsselskap i Kina. Ved slutten av 1948 hadde 233 norske misjonærer sitt arbeid i Kina på 64 hovedstasjoner. De utgjorde nesten en tredel av den samlede norske misjonærstyrke. I 1951 var de siste ute av Kina. For NLM, som hadde hatt misjon i Kina som sin eksistensberettigelse, ble lukkingen av Kina et tankekors, uttrykt slik av historikeren Oskar Handeland: «Den store gåta i misjonsarbeidet i vår tid er denne: Korleis kunne det gå til, korleis kunne Gud la det skje, at dei kristne misjonærane blei drevne ut or China, det landet som det var sett så mykje inn på å vinna for Kristus?»⁵ I et historisk tilbakeblikk kan vi bare konstatere at kirken i Kina har vokst raskere under de nesten 50 år med kommunistisk styre uten utenlandske misjonærer enn i alle de tidligere årene med misjonærer. En annen misjonshistoriker fra NLM, Dagfinn Solheim, kan i 1994 fastslå følgende: «Til tross for forfølgelser og motstand har den kristne kirken i Kina vokst enormt siden Maos maktovertagelse. Den ene millionen protestantiske kristne i 1949 er blitt mangedoblet. Lederen for TSPM taler i dag om 5–6 millioner protestantiske kristne... Flere som har drevet undersøkelser om kirken i Kina, taler om så høye tall som fra 30 til 50 millioner protestantiske kristne.»⁶ At Kina ble stengt for utenlandske misjonærer, har ikke betydd slutten på misjon i Kina. Radio- og litteraturarbeid, inkludert «bibelsmugling», har foregått nesten hele tiden, mens utviklingen i senere år også har muliggjort sosialt arbeid gjennom kinesiske samarbeidspartnere og innsats fra kristent fagperso-

nell («teltnakere»). Men evangeliseringen av Kina over 1100 millioner mennesker har vært og er i all hovedsak den kinesiske kirkens eget ansvar.

Det oppmuntrende i perioden 1949–1951 var at det ble tatt opp arbeid på en rekke nye misjonsfelter, dels som et resultat av stengningen av Kina, men også som en del av en naturlig ekspansjon. Blant disse feltene – og de fleste av dem er siden blitt godt etablert som «norske» misjonsfelt – var Japan, Taiwan, Tanganyika (senere Tanzania), Angola, Malaya, Indonesia, Thailand og Israel. Arbeidet på det største av alle norske misjonsfelt etter krigen, Etiopia, ble tatt opp av NLM allerede i 1948.⁷

Samtidig med at det ble startet misjonsarbeid i nye land, økte antall foreninger innen de lutherske misjonsorganisasjonene og misjonsinteressen i frikirkene. Inntektene økte også. Selv om de tradisjonelle vekkelserne, som hadde rekruttert nye misjonsvenner og fornyet de gamle, etter hvert ble sjeldnere, ble det likevel rapportert om vekkelser i de første etterkrigsårene. Samtidig høstet misjonen fruktene av tidligere vekkelser i en tid med økende økonomisk velstand.

Av strukturelle endringer i norsk kirkeliv i den tidlige etterkrigstid, var det flere som skulle få viktige følger for misjon og økumenikk. Egede Instituttets opprettelse i 1946 blir behørig markert i dette skrift.

Kirkenes Verdensråd (KV) ble etablert i Amsterdam i 1948 gjennom en sammenslåing av de tidligere kirkeøkumeniske organisasjonene Faith and Order og Life and Work. Den tredje av de store økumeniske organisasjonene som var et resultat av misjonskonferansen i Edinburgh i 1910, Det Internasjonale Misjonsråd (IMR), var ennå ikke med i KV. Den norske kirke ble innmeldt av de norske biskopene som medlem av KV fra begynnelsen, og den gjorde seg etter hvert gjeldende i rådet, ikke minst gjennom en av dets presidenter, biskop Eivind Berggrav. Det aktive misjonsfolk innen kirken var imidlertid ikke spurt til råds om dette og skulle snart reise seg i protest mot KV-økumenikken.⁸ Den norske kirke etablerte i 1951 Norsk Mellomkirkelig Institutt (fra 1971 Mellomkirkelig Råd for Den norske kirke etter sammenslutning med Nasjonalkomiteen for Det Lutherske Verdensforbund), som skulle ta seg av mellomkirkelige oppgaver, særlig kontakten med utenlandske kirker og organisasjoner. Av disse skulle Det Lutherske Verdensforbund (LVF) og KV bli de viktigste. «Om både LVF og KV gjelder det at et vesentlig trekk i bildet er forholdet til og forbindelsen med de unge kirker. Det er verdifullt og betydningsfullt at Den norske kirke gjennom sin deltagelse i arbeidet innen disse organisasjoner finner fram til en ny og levende forbin-

delse med «de unge kirker», en verden som alt lenge har vært kjent og kjær i våre menigheter som «misjonsmark».⁹ Dermed hadde Den norske kirke fått en ny aktør, ikke bare på den økumeniske, men også på den missiologiske arena, oppnevnt i hovedsak av den «offisielle» kirkelige struktur med Oslo biskop i spissen. Forholdet mellom dette instituttet/rådet og de frivillige lutherske misjonsorganisasjonene skulle ikke bli uten spenninger. En kirke som ikke «selv» drev misjon, fikk et råd som etter hvert engasjerte seg sterkt i ulike missiologiske spørsmål, ofte inspirert av de store økumeniske organisasjonene det sto i intim kontakt med, og i et visst motsetningsforhold til den dominerende linje innen norsk misjonsarbeid.

Det norske bibelselskap har fått en stadig mer sentral plass i norsk kirkeliv. The British and Foreign Bible Society, som ble stiftet allerede i 1804, hadde et globalt sikte med sitt arbeid og bidro til at det i løpet av en kort periode ble opprettet en rekke nasjonale bibelselskap. De fleste av disse arbeidet innen sine egne nasjonale grenser, blant dem det norske som ble opprettet i 1816. I 1946 ble United Bible Societies stiftet. Dette samarbeidsorganet har også bibelmisjon på sitt program. I 1951 vedtok Det norske Bibelselskap en ny formålsparagraf hvor ett av formålene var «å utbre Den Hellige Skrift...i fremmede land og på fremmede språk». Dette skulle skje ved oversettelser «etter behov, og i samarbeid med norske misjonsselskaper og Verdens Forenede Bibelselskaper til andre, særlig norske misjonsselskapers språk.» «Med dette,» sier Alf Hauge i 1952, «er Det norske bibelselskap trådt inn i rekken av de *misjonerende* bibelselskaper».¹⁰ Dermed hadde norsk misjon fått en viktig medspiller, og allerede i 1951 overtok Bibelselskapet det økonomiske ansvar for Bibelen på gassisk. Flere andre språk har fulgt etter. Utvidede arbeidsoppgaver betydde også økt behov for midler, og etter hvert ble det satt i gang regelmessige innsamlingsaksjoner og ofringer til Bibelselskapet, ofte knyttet til en spesiell bibelsøndag i kirkeåret. I 1994 var bidragene til bibelmisjonen på ca. 12 mill. kroner. Bibelselskapet har som visjon at hvert menneske skal ha en bibel eller bibeldel innen år 2000.¹¹ Felleskirkelige arrangementer gir ofte sine kollekter til Bibelselskapet, siden ikke noen oppgave er mindre kontroversiell og samler bredere økumenisk støtte enn bibelmisjonen. I Bibelselskapets styrende organer er det da også representanter fra nesten hele spekteret av kirkesamfunn, fra Den katolske kirke til pinsevennene.

Et annet sentralt økumenisk samarbeidsorgan for misjon er Norsk Misjonsråd (NMR), som ble etablert allerede i 1921 for å representere Norge i IMR. Rådet er sammensatt av representanter for misjonsselskaper, frikirker og ulike støttemisjoner. Ved 25-årsmerket i 1946 var

det 17 medlemmer, og antallet har steget jevnt til det ved 75-årsjubileet i 1996 er nesten fordoblet til 31 medlemmer.¹² Representanter for norsk misjon gjorde seg i mange år sterkt gjeldende i det internasjonale misjonssamarbeidet, både i nordisk sammenheng gjennom Nordisk Misjonsråd og globalt gjennom IMR.

Året 1961 markerer imidlertid et vesentlig skille i NMR's historie. På KV's generalforsamling i New Delhi dette året ble IMR innlemmet i KV – *med* den norske KV-delegasjonens stemmer og etter et foregående vedtak i IMR hvor bare NMR stemte *imot* – og skiftet navn til Commission on World Mission and Evangelism (CWME). Mens bare kirker kunne være medlemmer av KV, kunne også misjonsråd være medlem av CWME, og dette aktualiserte spørsmålet om NMR ville være medlem av den nye kommisjonen. NMR hadde alt i 1957 enstemmig uttalt seg imot at IMR skulle gå inn i KV, og i 1960 vedtok NMR mot en stemme (Metodistkirkens) at NMR ikke skulle bli medlem av CWME. NMR avslo også konsultativ status. Her var synet innen NMR mer delt; f.eks. stemte NMS for, mens NLM og Santalmisjonen stemte imot. Det var særlig hensynet til de unge kirkene som gjorde at noen ønsket en slik status.¹³ Denne saken var en belastning for samholdet innad i NMR. NMS, som i 1961 hadde gått inn for konsultativ status, ble imidlertid i lys av utviklingen innen KV mer kritisk til deltakelse i dette økumeniske rådet. Faktisk førte hensynet til de unge kirker – som hadde vært argument *for* konsultativ status i 1961 – til at landsstyret i NMS i 1978 anbefalte at Den norske kirke skulle melde seg ut av KV.¹⁴ Den norske misjonsbevegelse sto i all hovedsak samlet i en sterkt kritisk holdning til økumenikk og misjonsteologi i regi av KV. Uavhengig av hvordan man vil vurdere Norsk Misjonsråds avgjørelse i 1961, må det kunne fastslås at den hadde to viktige konsekvenser:

For det første sto nå NMR uten noen betydelig internasjonal kontakt. Samarbeidet med IMR opphørte i og med dets integrasjon i KV, og forholdet til Nordisk Misjonsråd ble svekket fordi de andre nasjonale misjonsrådene i Norden gikk inn i CWME. O. G. Myklebust hadde i debatten forut for vedtaket hevdet at norsk misjon ville bli isolert i internasjonal sammenheng uten noen tilknytning til KV.¹⁵ Kjebekk konstaterer enkelt: «Og norsk misjon har ikke blitt isolert. Kontakten med evangelisk misjonsarbeid i andre land ble ikke dårligere etter vedtaket om ikke å gå med i KV».¹⁶ Saken er imidlertid ikke så enkel. Det kan ikke herske tvil om at vedtaket om å stå utenfor avskar norske misjonsselskaper og norske frikirker fra å øve påvirkning innenfor den struktur som i de neste ti-femten år skulle sette dagsorden for den misjonsteologiske debatt internasjonalt. Samtidig

isolerte det norsk misjon mot påvirkning fra den samme strukturen. For dem som var skeptiske til utviklingen innen KV – og det var størstedelen av den norske misjonsbevegelse – ble denne «isolasjon» positivt vurdert. Den hindret negativ påvirkning, og den gav ikke norsk misjon medansvar for den toneangivende teologi innen KV. Mangelen på internasjonale økumeniske kontakter for norsk misjon fra begynnelsen av 1960-tallet ble imidlertid også av mange følt som en savn. Lausanne-bevegelsen (se nedenfor) skulle fra 1974 av avhjelpe noe av dette savnet.

For det andre førte vedtaket i 1961 til et skille innenfor Den norske kirke mellom KV-negative misjonsorganisasjoner og deres meningsfeller innen den offisielle kirke på den ene siden og et KV-positivt Mellomkirkelig Råd og store deler av den offisielle kirke på den andre siden. Den noe paradoksale situasjon oppstod at Den norske kirke, som ikke drev noen «egen» misjon, ved sine offisielle organer representerte og profilerte norsk misjon ved de ulike misjonsmøter og generalforsamlinger i KV-regi, mens de som var ansvarlige for den aktive misjon innen kirken, stort sett måtte nøye seg med å protestere og kritisere. Den norske kirke lot seg nok representere av mange av sine beste ledere, men valgte representanter for norsk misjonsbevegelse var de ikke. Denne situasjon er antakelig nokså unik for Norges vedkommende, og den har vedvart helt opp til vår egen tid.

Noe av bakgrunnen for denne nokså spesielle situasjonen ligger i den norske misjonsbevegelsens historiske opprinnelse og utvikling. I høyere grad enn i de fleste andre land er norsk misjon et resultat av folkelige vekkelser med et teologisk konservativt preg. De store vekkelserbevegelsene forble i hovedsak lutherske og dannet selvstendige organisasjoner for indre og ytre misjon innenfor Den norske kirke. Sett i et internasjonalt perspektiv var disse organisasjonene bemerkelsesverdig ensartede. Den liberale teologi og «Social Gospel»-bevegelsen som fikk innflytelse innenfor den internasjonale misjonsbevegelsen og bl. a. gjorde seg gjeldende på IMR's misjonskonferanse i Jerusalem i 1928,¹⁷ fikk ikke innpass blant de store misjonsorganisasjonene i Norge. Det samme gjaldt for de norske frikirkenes misjon. Særlig Det Norske Misjonsforbund¹⁸ og pinsebevegelsen¹⁹ har hatt en markert konservativ profil i teologiske og økumeniske spørsmål. Denne misjonsteologiske enighet i de fleste grunnleggende spørsmål²⁰ har ført til at den misjonsteologiske debatt i Norge i stor grad har dreiet seg om strukturer og samarbeidsforhold; internasjonalt i forhold til IMR og KV og nasjonalt når det gjelder samarbeid mellom misjonsorganisasjoner og kirker, og ikke

minst om forholdet mellom de lutherske misjonsorganisasjonene og Den norske kirkes offisielle organer.

Den norske misjonsstrukturen der misjonen ble drevet av konfesjonelle, lutherske misjonsorganisasjoner innen Den norske kirke i full uavhengighet av denne kirkens offisielle organer, har fra tid til annen blitt satt under heftig debatt. Scherer hevder at perioden fra 1948 til 1961 karakteriseres av vektleggingen av «the church as the agent of God's mission».²¹ Det er ikke til å undres over at noen fant den norske modellen der «kirken selv» ikke drev misjon, utilfredsstillende. Midt på 1950-tallet ble det hevdet at organisasjonenes tid er forbi. Misjonsselskapsordningen er en nødsforanstaltning. O.G. Myklebust var den sterkeste talsmannen for at misjonen på sikt måtte tas over av kirken selv fordi den var hele kirkens sak. Blant dem som sterkest forsvarte organisasjonenes kirkelige uavhengighet, var generalsekretæren i NLM, Tormod Vågen, og Carl Fr. Wisløff.²²

Det var ikke å vente at organisasjonene skulle gi slipp på noe av sin selvstendighet og overlate misjonsansvaret til kirken gjennom dens offisielle organer så lenge organisasjonene selv med sin hovedbase på bedehusene var i fremgang og vekst, og kirken var preget av økende lærepluralisme, ikke minst illustrert ved den såkalte «helvetesdebatten» i 1953. Det er et interessant historisk sammentreff at 1953 både var året da Den norske kirke fikk en samlet lov for sine ordninger – og en opprivende debatt om kirkens lære.²³ Det er ikke vår oppgave her å følge reformarbeidet i Den norske kirke i etterkrigstiden og utbyggingen av den kirkelige rådsstruktur helt til topps med det resultat at kirken fikk en «embetsstruktur» og en «rådsstruktur», men det er på sin plass å påpeke at den nye «kirkelige aktivitet» – som den ofte ble kalt på organisasjonshold²⁴ – både var en følge av og førte til en sterkere kirkelig bevissthet. Spenningen i norsk kristenliv mellom «vekkelseslinjen» og bedehusmiljøene med sine mange organisasjoner på den ene side og en kirkelig linje med basis i gudstjenesten og kirken med dens embeter og råd på den annen side har gått som en rød tråd gjennom etterkrigstidens kirke- og misjonshistorie helt fram til i dag.

Misjonsambandet har hatt en markert lavkirkelig og uavhengig profil. På et stort lekmannsmøte på Nærbø i 1957 uttrykte Vågen store betenkeligheter med den nye kirkelige aktivitet fordi den var for nært knyttet til embetet i statskirken. Bakgrunnen var frykten for vranglære i kirken. Om lekfolket i Norge skulle bli delt i to flokker, ville det «verta ei større ulukke for kristenlivet i Norge enn vi i dag anar. Den eine flokken vil lett fylgje embete også når embetsmennene sviktar».²⁵ På sett og vis fikk Vågen rett i sin spådom om at en

ville få to typer lekfolk. Den kirkelige aktivitet har etter hvert skapt et kirkelig lekfolk som ikke føler noen tilknytning til bedehuset og derfor heller ikke til misjonsarbeidet i den form det har på bedehuset. At dette har ført til at lekfolket også er blitt mer splittet i teologiske spørsmål, fikk også Vågen rett i. Om en ser fremveksten av «to flokker» av lekfolk innen Den norske kirke (selvsagt en sterk forenkling, for det finnes en høy grad av «overlapping»!) som «ei ulukke for kristenlivet i Norge», er derimot mer avhengig av øynene som ser.

Misjonsselskapet har hele tiden hatt en mer kirkepositiv holdning. Generalsekretær Skauge markerte i 1961 et klart «både-og» i en tale om Misjonsselskapets arbeidslinjer: «NMS har helt fra starten hatt et bredkirkelig preg: Lojalitet mot kirke og embete og lekmannsvirke side om side... At den er vår kirke, betyr at vi er medansvarlige i dens nød og synder.» Men samtidig fremholdt han: «Det som har vært kalt vekkelseslinjen innen vårt arbeid, blir etter det som før er sagt, likeså selvfølgelig. Vekkelsesliv og lekmannsrørsle har tilført NMS umistelige verdier. Uten dette hadde ikke NMS vært det det er.»²⁶

Innen de norske frikirkene har en tilsvarende problematikk vært lite aktuell. Årsaken er selvsagt den at misjonen i langt høyere grad enn i Den norske kirke har vært «kirkens egen sak», ledet av et misjonssekretariat i tilknytning til kirkens hovedkvarter (Frikirken, Misjonsforbundet, Metodistkirken, Baptistsamfunnet) eller vært den enkelte menighets ansvar med en viss felles koordinering (Pinsebevegelsen, De frie evangeliske forsamlinger).²⁷

Samtidig har man heller ikke hatt så store teologiske spenninger innen frikirkene. I teologiske og økumeniske konfliktspørsmål har frikirkene stort sett sluttet seg til den konservative «organisasjonsdelen» av Den norske kirke, noe som ble tydelig i forbindelse med spørsmålet om sammenslutningen av IMR og KV.

I de første etterkrigsårene ekspanderte norsk misjon i Norge i hovedsak innenfor de etablerte strukturene. Det skjedde en betydelig vekst i antall misjonsforeninger. Misjonsinntektene økte, og det var rik tilgang på nye misjonærer som gikk inn i de ulike oppgavene på gamle og nye misjonsfelt.

En ny type tiltak fortjener å nevnes spesielt: I 1955 tok norsk misjon skrittet inn i den elektroniske tidsalder ved å begynne å produsere og sende egne kristne radioprogram. Først ute var pinsevenene, som i 1955 startet radiosendinger i regi av Ibra Radio fra Tanger. Sendingene derfra opphørte i 1960, men Ibras radioarbeid har senere fortsatt i andre former. I 1956 startet NLM også sendinger fra Tanger i samarbeid med Trans World Radio. Norea radio flyttet så sine sendinger til Monte Carlo. Hovedvekten i Noreas arbeid har lig-

get på radiomisjon på en rekke språk til mer eller mindre lukkede land. I dette arbeidet har Norea radio samarbeidet med flere andre misjoner. Radiomisjonen er ett av de beste eksempler på samarbeid innen norsk misjon de siste førti årene. Norea radio var gjennom kortbølgesendinger og senere mellombølgesendinger til Norge med på å bryte ned det statlige kringkastings-monopolet, og etter dets oppløsning har Norea og en rekke lokale stasjoner fortsatt å lage kristne program for Norge. Norsk misjon har deltatt i radioarbeid fra en rekke stasjoner over hele verden, i Asia, Afrika og Latin-Amerika.²⁸ Misjonsstrategier som bl.a. Gabriel Eikli, Åge Nevland, Sigurd Aske og Knud Jørgensen har forstått og utviklet dette mediet som et misjonsredskap av største betydning.²⁹

II. 1961–1975 Bekymring og nyetableringer

Avgjørelsen som var fattet i 1961 om norsk misjons internasjonale tilknytning, fikk ingen umiddelbare følger for misjonen. Scherer påpeker at perioden 1961–1975 er karakterisert av et skifte innen økumenisk misjonstenkning i retning av «the world as the locus for God's mission».³⁰ 1960-tallet var preget av sekulariseringsteologien og en radikal misjonsteologi hvor verden, ikke kirken, settes i fokus for misjonen, og hvor radikale, ja endog revolusjonære, endringer på det politiske og sosiale område blir sett som tegn på det kommende Guds rike. Ikke frelse i tradisjonell kristen forstand, men «sjalom» eller menneskeliggjøring («humanisering») i et immanent perspektiv blir misjonens mål. Slagordet «verden setter dagsordenen» innebar at kirkens og misjonens hovedoppgave blir å bidra til å løse de brennende politiske, sosiale og økonomiske spørsmål i samtiden. Misjonen omtolkes i retning av sosial-etisk engasjement. Samtidig åpnes det opp for en dialog med andre religioner som setter spørsmålsteget ved troen på Kristus som eneste frelsesvei.

Norske kirkeledere var med ved KV's generalforsamlinger i Uppsala 1968 og Nairobi 1975, og ved CWME's misjonsmøter i Mexico City 1963 og i Bangkok 1972/73, og de gjorde generelt en meget god innsats for å korrigere kursen ut fra en mer klassisk kristendoms- og misjonsforståelse.³¹ Norske *misjonsledere* var imidlertid ikke med på disse møtene, og de nøyet seg med å betrakte utviklingen innen KV med bestyrtelse. Det bredte seg på 1960-tallet og første halvdel av 1970-tallet en dyp bekymring for den misjonsforståelse og -praksis som syntes å dominere innen de store økumeniske organisasjonene og i økende grad også i de historiske protestantiske kirkene. I disse årene ble det holdt flere konsultasjoner og konferanser i Norge som på en svært kritisk måte tok opp utviklingen innen misjonstenk-

ningen internasjonalt.³² Stadig tydeligere utviklet et «konservativt-evangelisk» eller «evangelikalt» misjonssyn seg som et alternativ til det «økumeniske».

Mens faretruende skyer syntes å trekke opp på misjonshimmelen internasjonalt, var misjonsengasjementet sterkt i Norge, ikke minst blant de unge. Karakteristisk for det nye misjonsengasjementet var at det nok fremdeles i en viss utstrekning fant utløp i det tradisjonelle misjonsarbeidet, men samtidig ble presset på de gamle strukturene synlig ved at nye initiativ førte til nye organisasjoner og tiltak. Det etablerte mønsteret syntes ikke lenger å ha samme tiltrekning og evne til å rekruttere unge «misjonsvenner», et trekk som skulle bli stadig tydeligere etter som tiden gikk. Antallet misjonsforeninger innen misjonsselskapene sank f.eks. fra ca. 18.000 i 1950 til ca. 14.000 i 1975.³³ Det nye som brøt fram, møtte ofte ganske sterk motstand fra det etablerte. Likevel ble resultatet oftest et supplement til det bestående misjonsarbeidet, mer enn en utfordring til det.

Mest dramatisk gikk det for seg innen pinsebevegelsen. Aril Edvardsen var blitt frelst hos pinsevennene i Flekkefjord i 1956. Etter at han var blitt åndsdøpt, var han særlig opptatt av misjonen og hva Gud ville bruke hans liv til. Han slo fra seg tanken på aktiv misjonsnærtjeneste: «Jeg kunne ikke slå meg ned på en misjonsstasjon i 40–50 år og kanskje bare vinne noen hundre for Gud. Guds ånd har ledet meg til å be om at tusener måtte bli frelst ved min tjeneste».³⁴ I 1960 fikk han sin store visjon om å understøtte innfødte evangelister og satte i gang å samle inn penger til Innfødte Evangelist Misjon. I løpet av en 15 års periode steg antallet innfødte evangelister til ca. 1000! Vi kan ikke her følge den eksplosive veksten innen Edvardsens organisasjon Troens Bevis Verdensevangelisering i Sarons Dal siden grunnleggelsen i 1965. Vi må bare nøye oss med å fastslå at Edvardsen hele tiden har vært i nær kontakt med det som rører seg i internasjonal, ikke minst amerikansk, vekkelseskristendom. Både representanter for den såkalte «healing revival» i 1950-årene og den karismatiske bevegelse fra 1960-årene har påvirket ham sterkt, og han har formidlet mye av deres teologi og misjonsstrategi inn i norske miljøer.³⁵ Slik har Edvardsen fått betydning både for den mer moderate karismatiske bevegelsen i Norge på 1970-tallet og den mer radikale trosbevegelsen på 1980-tallet. I første omgang ble hans virksomhet oppfattet som illojal av pinsebevegelsens ledere, både på grunn av organisasjonsformen og teologien, noe som førte til en langvarig bitter strid. I 90-årene har imidlertid Edvardsen blitt anerkjent både innen pinsebevegelsen og langt inn i lutherske kretser, bl. a. som taler ved tverrkirkelige,¹ evangeliske møteaksjoner. Grunnene

til det er nok både en klar moderering av hans tidligere ekstreme standpunkter, f.eks. når det gjelder helbredelse, og en større åpenhet blant pinsebevegelsens ledere for Edwardsens nokså u-norske personfokuserte lederstil, organisasjonsmodell og misjonsstrategi.

Edwardsens verdensvide evangelisttjeneste og hans støtte til nasjonale medarbeidere (noe han ikke på noen måte var den første eller eneste som har gjort innen norsk misjon!) har gjort ham til den antakelig mest kjente norske kirke- og misjonslederen i vår tid!

Den økende internasjonale kontakt med evangelikale og karismatiske misjonsledere, ikke minst i USA, førte til at flere av dem besøkte Norge, og det ble stadig mer vanlig at norske unge kristne hentet inntrykk i utlandet. Påvirkningen fra USA ble etter hvert en av de aller viktigste faktorer når det gjaldt endring innen norsk misjon. Foreløpig viste disse impulsene seg ved at det kom til dannelse av flere norske underavdelinger av amerikanske tverrkirkelige misjonsorganisasjoner. Felles for nesten alle var at de var stiftet og ble ledet av en visjonær og inspirerende amerikaner. I Norge fikk disse organisasjonene likevel ofte et visst luthersk preg. Paradoksalt nok skjedde fremveksten av disse nye «para-kirkelige» organisasjonene samtidig med en styrking av den «kirkelige» bevissthet i norsk kristenliv generelt.

Her kan vi bare kort nevne noen av disse nye organisasjonene. Navigatørene, som ble stiftet og ledet av amerikaneren Trotman Dawson, startet opp sitt arbeid i Norge allerede i 1957, og konsentrerte seg i perioden 1965–1975 særlig om studentarbeid. Deres studie- og kurstilbud nådde langt ut. Navigatørene har hele tiden vært en misjonsbevegelse og har sendt ut misjonærer både i egen regi og i samarbeid med andre misjoner. I dag forstår Navigatørene seg som en «pioner- og ressursbevegelse», og har ikke minst gjennom sin generalsekretær i senere år, Ole-Magnus Olafsrud, markert seg innen kristent ekteskaps- og familiararbeid og innen det tverrkirkelige evangeliseringsprosjektet «Tid for tro», som ble initiert av Lausanne-bevegelsen.³⁶

Senere kom Operasjon Mobilisering, en underavdeling av Operation Mobilization, stiftet og ledet av George Verwer; Kristus For Alle, den norske avdelingen av Campus Crusade, stiftet og ledet av Bill Bright, og Ungdom i Oppdrag, etter hvert en underavdeling av Youth With A Mission, stiftet og ledet av Loren Cunningham.

Den siste trenger noe mer omtale. Den amerikanske pinsevennen Loren Cunningham forteller at han fikk en visjon av bølger som slo inn over alle kontinenter, og at disse bølgene forvandlet seg til unge mennesker av alle raser. Hans visjon ble å frigjøre ungdommens

ubrukte ressurser for misjon. Youth With a Mission ble startet i 1960 som en del av Assemblies of God, men utviklet seg etterhvert til en frittstående tverrkirkelig misjonsbevegelse. YWAM regnes i dag som verdens største misjonsorganisasjon med ca. 9.500 fulltidsmedarbeidere og 19.000 deltidsarbeidere pr. år med arbeid i ca. 130 land. Cunningham og YWAM har vært pionerer for såkalt «korttidsmisjon».

Ungdom i Oppdrag i Norge ble startet av Eivind Frøen, som selv hadde bakgrunn i Navigatørene. Eivind Frøen var sønn til sjømannsprest Hans Jacob Frøen, som fra 1970 var en av pionerene og lederne for den karismatiske bevegelse innen den lutherske kirke i Norge. Eivind Frøen var også sterkt preget av den karismatiske bevegelse og dens vektlegging av bønn, utrustning og misjon. Etter et møte med Loren Cunningham i England sommeren 1971 ble UiO ble formelt stiftet våren 1972. Det nye med UiO som misjonsorganisasjon i Norge var den sterke vektleggingen av Den Hellige Ånds kraft og utrustning i evangeliseringstjenesten – den var en profilert «karismatisk» misjon – og den særegne måten å finansiere arbeidet på ved at ingen mottar lønn, men «lever i tro» hva angår deres personlige økonomi. UiO har etter hvert bygd opp flere skolesenter, et forlag for litteratur, musikk og video og et omfattende familiearbeid. Først og fremst er imidlertid UiO en misjons- og evangeliseringsorganisasjon og hadde i 1995 69 misjonærer. Det gjør UiO til Norges fjerde største misjon når det gjelder antall misjonærer. UiO har også rekruttert misjonærer og ledere til andre organisasjoner og kirkesamfunn.

Etter at UiO i de første årene i Norge ønsket å ha en luthersk teologisk profil, ble den i 1984 formelt YWAM's arbeid i Norge og dermed mer økumenisk åpen. Det har vært strid i UiO om den konfesjonelle linjen, og UiO må vel i dag nærmest karakteriseres som evangelikal-karismatisk uten noe fast konfesjonelt ståsted.³⁷

Om de ovenfornevnte nye misjoner i Norge kan grupperes som «amerikansk-inspirerte»³⁸, er det en annen type av misjoner som kan kalles «øst-inspirerte». Poenget er da at de er motivert av de misjonsutfordringene som Øst-Europa og generelt den kommunistiske verden har utgjort.

Norsk Misjon i Øst, tidligere Misjon bak Jernteppet, ble stiftet i 1967 etter besøk av den rumenske kristne jøden Richard Wurmbrand, som kunne fortelle rystende eksempler på overgrep som ble begått mot kristne der kommunismen var den rådende ideologi. Dette kom svært ubeleilig på mange kristne i Vesten, som ønsket å komme fram til en forståelse med de marxistiske maktøverne i Øst, ja endog til tider idealiserte forholdene der, særlig i Kina. Forvirringen ble ikke mindre av at ledere for kirkene i de kommunistiske

land ble trukket inn i det økumeniske arbeidet i KV, og der benyttet enhver anledning til å forsvare regimene og benekte at kristenforfølgelse fant sted. Lasse Trædal, misjonens tidligere leder og historiskriver, sier følgende: «I store deler av den vestlige kristenhet hersket ideologisk uklarhet og forvirring. Man gjennomskuet ikke kommunis-tenes langsiktige mål, og man var uten noen klar forståelse av hvor stort omfang forfølgelsene hadde. Mens de etablerte kirker, både nasjonalt og internasjonalt, ble stående på sidelinjen, var det østmisjoner og andre grupperinger som tok opp den kristne solidaritetstanken og forpliktet seg på å realisere den fullt ut.»³⁹ Vi tror Trædal har rett i denne vurderingen. Spørsmålet reiser seg også om hvorfor ingen av de etablerte misjonene tok opp arbeid i Øst. Det kan være flere årsaker, men Trædal hevder at «den viktigste årsaken kan sannsynligvis tilbakeføres til en forbausende fastlåst misjonsstrategisk tenkning og en manglende evne til å skille mellom ideologi og politikk. Misjon var ensbetydende med utsendelse av misjonærer, og når dette ikke var mulig, var det bare å akseptere at dørene var stengt.»⁴⁰ Trædal overdriver nok en smule på det siste punkt – radiomisjonen viser f.eks. at man ikke hadde gitt opp «de lukkede land» – men han har et vesentlig poeng: De kommunistiske land var nok lukket for vanlig misjon, men det var andre måter å drive misjon på. Her representerte Misjon bak Jernteppet i Norge en helt ny og annerledes «misjonsidé». Stifterne Vemund og Else-Marie Skard og Gulbrand Øverbye hadde ikke sin bakgrunn i noe etablert misjonsmiljø, men i Oxford-bevegelsen, eller Moralsk Opprustning som den senere ble kalt. De knyttet til seg biskop Monrad Norderval som hadde noe av den samme bakgrunn.

Med Misjon bak Jernteppet fikk Norge en ny type misjon som kombinerte rent evangeliserende tiltak som bibel- og litteraturspredning, radiomisjon og støtte til menigheter og enkeltpersoner med et sterkt menneskerettighets- og religionsfrihetsengasjement, ofte i opposisjon mot de vedtatte holdninger i Vest. Misjonen fikk i perioder hard kritikk for uetterrettelighet og ideologisk ensidighet, men har senere – og særlig etter kommunismens sammenbrudd i Øst-Europa i 1989 – fått rett både når det gjelder de faktiske opplysninger om situasjonen i Øst og vurderingen av situasjonen for de kristne kirkene.

Broder Andreas, «Guds smugler», blir regnet som pioneren for bibeltransportarbeidet til Øst-Europa. Hans bok – med den norske tittelen *Med Guds ord gjennom Jernteppet*⁴¹ – er oversatt til 30 språk og har kommet i opplag på over 9 millioner! Broder Andreas begynte sin virksomhet i 1955. Hans organisasjon Open Doors sam-

arbeidet til å begynne med med Misjon bak Jernteppet, men i 1983 etablerte Åpne Dører seg som en egen organisasjon i Norge under ledelse av Frank Kongstein.⁴² Åpne Dører har tradisjonelt lagt mindre vekt på arbeidet med menneskerettighetsspørsmål og mer på distribusjon av kristen litteratur og andre evangeliserende tiltak. Felles for Norsk Misjon i Øst og Åpne Dører er at de etter 1989 gradvis har orientert seg i retning av den muslimske verden når det gjelder evangelisering og støtte til forfulgte kristne. NMØ har i senere år under sin generalsekretær John Victor Selle opprettet kontakter i en rekke muslimske land og har søkt et visst samarbeid med Institute for the Study of Islam and Christianity (ISIC) under ledelse av Patrick Sookhdeo i London.

Den tredje østmisjonen er Kristne Østmisjonen som er en norsk underavdeling av den internasjonale organisasjonen Mission Without Borders som ble grunnlagt av Lois Bass i 1960 og fremdeles ledes av ham. Den norske avdelingen ble stiftet i 1982. Heller ikke Kristne Østmisjonen sender ut misjonærer fra Norge, men samarbeider med menigheter i Øst-Europa. Misjonen har profilert seg særlig gjennom sitt sosiale engasjement, fremfor alt adopsjonsordninger for nødlidende barn.

Alle de tre østmisjonene er mer eller mindre tverrkirkelige og appellerer om støtte til folk både innen Den norske kirke og frikirkene. Ved å fokusere disse «nye» misjonene her ønsker vi imidlertid ikke å overse det arbeidet som også drives i Øst-Europa av andre misjoner og kirker, f.eks. av Baptistsamfunnet og Misjonsforbundet. Et nytt trekk i bildet, særlig etter 1989, er også at menigheter og enkeltpersoner både innen Den norske kirke og frikirkene etablerer direkte kontakter med menigheter og institusjoner i Øst-Europa med tanke på økonomisk støtte og gjensidig utveksling av personell. Flere organisasjoner har også sendt team til Øst-Europa, ofte i samarbeid med østmisjonene. I 1996 kan man si at Øst-Europa og statene i den tidligere Sovjet-Unionen, særlig de sentralasiatiske republikkene, er blant de høyest prioriterte nye arbeidsoppgavene for misjonsbevegelsen internasjonalt. Norsk misjon har også gått inn i disse områdene, både ved «eldre» misjonsorganisasjoner som Santalmisjonen (bl.a. i Aserbajdsjan) og de «yngre» som de nevnt ovenfor.

1960-årene og begynnelsen av 1970-årene var ikke bare en periode med opprettelse av nye misjonsorganisasjoner, men også ekspansjon innen de etablerte. Riktignok gikk antall misjonsforeninger ned, men dette syntes å bli kompensert av økt aktivitet på andre områder. Den organisasjonen som vokste sterkest, var NLM. Organisasjonen, som opprinnelig hadde hatt en viss «mistru til skuler

og skulevisdom»⁴³, ble nå den ledende skolemisjon og var i 1967 eier av 11 skoler og medeier i en. Skolene har uten tvil vært ett av de beste rekrutteringsredskapene for norsk misjon i en tid uten de store vekkelser. Utbyggingen av skolearbeidet har fortsatt helt til vår tid med oppgradering av Misjonsskolen i Stavanger og på Fjellhaug til høyskoler og etablering av videregående skoler, medieskoler og ikke minst Norsk Lærerakademi og nå senest en lærerhøyskole.

Et annet viktig rekrutteringsredskap var det aktive ungdomsarbeidet og ikke minst de mange leirstedene som etter hvert vokste fram. Også dette arbeidet hadde til å begynne med blitt møtt med en viss skepsis. Pietistiske ledere fryktet «en utglidning mot en lett og allmenreligiøs arbeids- og møteform».⁴⁴ Likevel slo denne arbeidsformen kraftig igjennom, og ungdomssentrene ble kalt «det nye eventyret» i norsk kristenliv. «Leirstadene har vore, og vil i endå sterkere grad bli arnestader for kristen kunnskap, vekkingssliv og misjon», ble det uttalt i 1963. I 1966 var det hele 5.391 deltakere bare ved Misjonssambandets ulike leirtilbud.⁴⁵ Illustrerende for Misjonssambandets satsning på ungdommen er at det i 1964 startet sitt eget ungdomsmagasin, *Ungdom og Tiden*, som etter bare vel ett år hadde hele 16.000 abonnenter!⁴⁶

At ungdomsarbeidet i 1960-årene hadde vind i seilene, går også fram av Misjonsselskapets rapporter. Det tales endog om en «misjonsvekkelse blant norsk ungdom».⁴⁷ Ikke minst slo dette ut i en uvanlig god rekruttering av nye misjonærer. Det var så mange som søkte seg til selskapet, at det ble ventelister, og noen av dem som søkte, fikk aldri reise ut. Norsk misjon har – til forskjell fra misjon i de fleste andre land – i hele etterkrigstiden opplevd en så sterk rekruttering til misjonærstillingene at den stort sett har dekket behovene – med unntak av noen få spesialstillinger, som f.eks. misjonsleger. I de periodene vi har sett på, økte også antallet ansatte. I NMS, f.eks., økte det fra 1946 til 1974 med nærmere 140 ute og hjemme.⁴⁸

Slike tall kan imidlertid være bedrageriske. Den største økningen kom nemlig oftest ute og blant administrativt ansatte hjemme. I Misjonssambandet var det fra 1946 til 1966 en reduksjon i antall predikanter fra 260 til 204.⁴⁹ Dette har vært en tendens som har gjort seg gjeldende i hele etterkrigstiden. Med alle forbehold om deltidsansettelse, bruk av misjonærer i hjemmearbeidet, endringer som skyldes nye strukturer osv, er dette en meget viktig og tankevekkende endring innen norsk misjon. Den bedehusbaserte misjonen er nemlig helt avhengig av et levende og aktivt misjonsfolk med en forkynnelse og ledelse på *lokalplanet* som hele tiden er i stand til å møte tidens utfordringer. Det er vår overbevisning at når misjonen de siste

årene har tapt terreng, så skyldes det ikke minst en forkynner- og ledelseskriser på bedehuset, som gjør at det mange steder⁵⁰ har blitt akterutseilt som et attraktivt sted for kristent fellesskap og arbeid for misjonen. Mangelen på forkynnere henger nøye sammen med denne krisen.

Noe så særegent norsk som kristenrussens misjonsaksjoner har hatt stor betydning for å videreføre misjonsengasjementet blant etterkrigs-generasjonene av ungdom. Dette arbeidet kom for alvor i gang på begynnelsen av 1960-tallet. Misjonsorganisasjonene forsto at Norges Kristelige Student- og Gymnasiastlag (som det da het) og dets lagsarbeid rundt på skolene var av største betydning for misjonen. De fleste unge gikk på skole, og unge kristne med ulik bakgrunn engasjerte seg i lagsarbeidet. «Investeringslinjen» innebar at organisasjonene i Organisasjonenes Fellestråd (OF) og Misjonssambandet stilte seg bak Laget. De oppfordret til økonomisk støtte og etablerte samarbeidsstillinger finansiert av misjonsorganisasjonene.⁵¹ Kristenrussaksjonene for misjonen startet i 1961 og spredte seg senere over hele landet.⁵² Det økonomiske resultatet var nok viktig, men langt viktigere var det misjonskjennskap og – engasjement som ble skapt hos mange unge gjennom disse aksjonene. Fellesskapet i Laget på tvers av kirke- og organisasjonsgrenser skapte også mindre organisasjons- og kirkesjåvinisme i den nye generasjon og bidro på sikt til en endring i det økumeniske klimaet i Norge.

Fremgangen for misjonsorganisasjonene på 1960- og 70-tallet forteller også noe om det «skjebnefellesskap» som eksisterer mellom dem. Selv om det kan være ulikheter når det gjelder profil og strategi, henter de sine ressurser – både menneskelig og økonomisk – stort sett fra de samme miljøene og er avhengige av de samme åndelige konjunktursvingningene i historien. De vinner alle på vekkelse og åndelig fornyelse, og de taper alle på åndelige tørketider når sekularisering og materialisme griper om seg, og mennesker søker andre steder enn til kirker og bedehus. Ingen metoder eller «linjer» kan oppheve den grunnleggende sammenheng mellom vekkelse (i vid forstand), misjon og kristen enhet.⁵³

III. 1975–1996 Nyorientering og krisestemning

Internasjonalt hadde norsk misjon ingen formell tilknytning til en global økumenisk organisasjon etter 1961. Som påpekt tidligere økte den misjonsteologiske utviklingen innen CWME og KV på 1960- og 70-tallet bare avstanden mellom norsk misjon og KV-økumenikken. Særlig KV's generalforsamling i 1968 og misjonskonferansen i Bangkok 1972/73 aktualiserte spørsmålet om en samling av konservativ-

evangelisk eller «evangelikal» misjon om et misjonsteologisk alternativ. I 1974 sammenkalte den amerikanske baptistiske evangelisten Billy Graham til en internasjonal, økumenisk verdensevangeliseringskongress i Lausanne, Sveits.⁵⁴

På kongressen undertegnet de ca. 2700 deltakerne fra 150 nasjoner «Lausanne-pakten»⁵⁵, en erklæring i 15 konsise artikler ført i pennen av den anglikanske presten John R.W. Stott, som gir et klart og upolemisk uttrykk for en evangelikal misjonsteologi og -strategi. Det er likevel tydelig at flere av formuleringene i pakten har en brodd mot den toneangivende misjonsteologi innen KV. Men i hovedsak er pakten en positiv understrekning av den evangelikale overbevisning om Bibelens absolutte autoritet, Kristus som eneste frelsesvei, den dobbelte utgang av livet, nødvendigheten av personlig omvendelse og tro og kirkens rolle i misjonen. Pakten uttaler seg ikke om sakramentene, hvor det finnes svært ulike syn blant de evangelikale, men den tar opp utfordringen fra den nye sosial-etiske bevissthet og ser på sosialt ansvar som en del av misjonsoppdraget. Også aktuelle strids-spørsmål som evangelisering og kultur og synet på Den Hellige Ånds gjerning blir tatt opp.

Etter kongressen ble det dannet en internasjonal Lausanne-komite og nasjonale Lausanne-komiteer i en rekke land. Flere norske misjonsledere hadde vært til stede i Lausanne og hadde blitt inspirert. Den norske Lausanne-komite ble dannet under ledelse av biskop Erling Utne og «visjonen fra Lausanne» ble spredt i norske misjonskretser.⁵⁶ I årene siden har Lausanne-bevegelsen internasjonalt holdt en rekke konsultasjoner og konferanser som har drøftet viktige misjonsteologiske og -strategiske spørsmål. Den foreløpig siste verdenskonferansen ble holdt i Manila i 1989 og produserte «Manila-manifestet»⁵⁷ som stadfester og utdypet Lausanne-pakten. Selve Lausanne-pakten, foredragene på kongressen og den følgende organiseringen av bevegelsen ga norske misjonsledere en alternativ struktur å forholde seg til, selv om Lausanne-bevegelsen med sitt allianse-økumeniske preg og sin lave organisatoriske profil ikke innbød til organisatorisk tilslutning fra kirkers og misjonsorganisasjoners side. Likevel opplevde man at man kunne stå sammen i Lausanne-bevegelsen om bibelsk klassisk misjon. Den norske Lausanne-konferansen på Danvik Folkehøyskole i Drammen hvert annet år gav misjonsledere en anledning til å komme sammen på tvers av organisasjons- og kirkegrenser for å bli inspirert og informert.

Lausanne-pakten ble etterhvert lagt til grunn for flere tverrkirkelige misjonsorganer, f.eks. Norsk Misjonsråd, og den fungerte i praksis som en evangelikal «misjonsbekjennelse». Slagordet til Lausanne-

bevegelsen, «Hele kirken med hele evangeliet til hele verden», ble ikke oppfattet som polemikk mot «para-kirkelige» organisasjoner. I bevegelsen kunne representanter for misjonsorganisasjoner og kirker arbeide sammen mot et felles mål.

Fram til 1975 hadde det blitt etablert selvstendige nasjonale kirker på de fleste felt der norsk misjon hadde vært i arbeid noen tid. Det ville føre for langt å gå inn på denne prosessen her, men oftest la misjonene seg på en «integrasjonslinje», der misjonens arbeid ble integrert i kirken, og misjonærene ble medarbeidere i kirken under nasjonal ledelse. Dette ga misjonsorganisasjonene nye funksjoner som partnere og misjonærene nye roller som medarbeidere og ikke nødvendigvis ledere. Det gamle spørsmålet om når misjonens oppgave var fullført, ble reist med ny styrke. Mønsteret for norsk misjon har stort sett vært at der det har vært politisk og økonomisk mulig, har man fortsatt samarbeidet også etter at kirkene har blitt selvstendige. Dette gjelder f.eks. Madagaskar og Etiopia. Begrunnelsen har vært at disse kirkene fremdeles trenger misjonens assistanse for å kunne fullføre sitt eget misjonsoppdrag. Selv om kirkene er selvstendige, finnes det likevel viktige oppgaver for misjonen.

Selvstendigjæringsprosessen sammen med usikre politiske forhold på mange misjonsmarker har gjort at norsk misjon har vært på leting etter nye felter og oppgaver. Gjennom internasjonale impulser fra bl.a. Lausanne-bevegelsen og Fuller Theological Seminary i USA, hvor flere norske misjons- og kirkeledere studerte i kortere perioder, kom *unådde folkegrupper* i fokus for nye misjonsfremstøt. Dette var selvsagt ikke noe helt nytt for misjonen, men etter Lausanne-kongressen ble det utarbeidet metoder for å identifisere de unådde gruppene og nå dem med evangeliet.⁵⁸

En annen målgruppe for misjonen, som ofte også tilhører de unådde folkegruppene, har kommet sterkt inn i bildet for norsk misjon i senere år. Muslimske land og folkegrupper har i århundrer i praksis vært sett på som lukket for kristen misjon. Misjonsstrategien har mer gått ut på å stoppe muslimene enn vinne dem for Kristus. Et eksempel på dette er den såkalte «apostelgatestrategien» i Afrika.⁵⁹ Fra 1978 av har imidlertid målsettingen vært en annen. En oppdaget at det faktisk var mulig å nå muslimer med evangeliet om en tok i bruk de rette metoder. Man knyttet an til prinsipper for kirkevekst og kontekstualisering for å fjerne kulturelle og etniske anstøt.⁶⁰

Som en følge av denne nye tenkningen har flere norske misjoner i senere år begynt arbeid blant unådde folkeslag og blant muslimer. Vi kan bare nevne Kenya, Mali, Elfenbenskysten, Iran, Aserbajdsjan og Mongolia som eksempler. Bak denne strategien ligger også et ønske

om å engasjere nye givergrupper i Norge. Representanter for de «gamle» misjonsmarkene har ofte følt at oppstartingen av misjonsarbeid blant nye folkegrupper har gått på bekostning av uløste misjonsoppgaver på de «gamle» feltene. Fremdeles arbeider nemlig de aller fleste norske misjonærer innenfor etablerte kirker på «gamle» misjonsfelt. Dette er imidlertid minoritetskirker omgitt av store folkemasser som ennå ikke har hørt evangeliet. Det vil være en vanskelig, men viktig oppgave for norske misjonsledere å formidle til misjonsfolket at det fremdeles er store misjonsoppgaver på de gamle feltene. Det må tydeliggjøres at det ikke bare er spørsmål om å holde et kirkelig maskineri i gang gjennom mellomkirkelig hjelp, men at det dreier seg om genuin misjon ved at kirken og misjonsorganisasjonene sammen når ut til nye grupper og områder med evangeliet.

Ett annet viktig trekk ved utviklingen i Norge etter midten av 1970-tallet er fremveksten av den karismatiske bevegelse og senere ulike nye kirkesamfunn med karismatisk preg. Vi har sett at Aril Edvardsen allerede tidlig på 60-tallet formidlet karismatiske impulser inn i norsk kirkeliv, men det var først etter 1970 at bevegelsen gjorde seg gjeldende innen Den norske kirke. Helligånds-seminarene fra 1977 og Oase-bevegelsen fra 1981 representerer en karismatikk som ønsker å være lojal mot den lutherske kirke, men var likevel kontroversiell og forårsaket en langvarig kirkelig debatt. Innflytelsen fra den karismatiske bevegelse ble også følt innenfor misjonsbevegelsen. Mange misjonærer vitnet om åndelig fornyelse og ny motivasjon for misjonsnærtjensten. Flere av de store misjonsorganisasjonene og frikirkene stilte seg positive til bevegelsen, mens noen av de mest konservative stilte seg skarpt avvisende.

Det var likevel ikke mange av de fremste misjonslederne som identifiserte seg med den karismatiske bevegelse, og den dyptgripende åndelige fornyelse som mange «karismatikere» hadde håpet på tidlig på 80-tallet, skjedde ikke. I ettertid kan man stille spørsmålet om norsk misjon ved sin heller lunkne holdning til den karismatiske bevegelse ikke kjente til sin besøkelsestid og derfor gikk glipp av en fornyelse som kunne gjort den bedre rustet til å møte vår tids utfordringer. Oase har ikke selv tatt sikte på å sende ut egne misjonærer, men ønsker bl. a. ved teamtjeneste å betjene og styrke det misjonsarbeid som allerede drives av norske misjonsorganisasjoner. Et samarbeid er innledet med Misjonsalliansen, Santalmisjonen og Misjonsselskapet med sikte på dette, og flere team har allerede vært i virksomhet i Latin-Amerika, India og Taiwan.

Om ikke Den norske kirke og norsk luthersk misjon tok opp den karismatiske utfordring, var det andre som gjorde det og i hvert fall i

første omgang har ført utviklingen videre i en retning vekk fra både den mer tradisjonelle kristendomsforståelsen og den «klassiske» pinsebevegelsen. Trosbevegelsen i Norge henter inspirasjon fra personer som amerikaneren Kenneth Hagin, koreaneren David Yonggi Cho og svensken Ulf Ekman. Oslo Kristne Senter under ledelse av Age Aaleskjær ble organisert i 1985 som den første trosmenighet i Norge. Senere har antallet menigheter og medlemmer vokst slik at man etter ti år regner med ca. 10 000 medlemmer i trosbevegelsen. Trosmenighetene er sterkt evangeliserende, og selv om de foreløpig har etablert forholdsvis lite misjonsvirksomhet i andre land, må en regne med at de i fremtiden vil være med å dreie det norske misjonsbildet i sin retning.⁶¹ Det som er særlig konsekvensrikt, er det fremtidige forholdet til pinsebevegelsen. Slik det ser ut nå, foregår det en tilnærming mellom trosmenighetene og pinsebevegelsen med utveksling av talere osv. På sikt kan dette føre til en moderering av en del av trosbevegelsens mest ekstreme teologiske standpunkter slik at den finner sin plass blant de øvrige norske kirkesamfunn.⁶²

Om vi igjen vender tilbake til de lutherske misjonsorganisasjonene, finner vi at et nytt samarbeidsmønster er i ferd med å avtegne seg. I 1976 ble det tatt initiativ fra Kirkerådets side for å få til et nærmere samarbeid med Misjonsselskapet, Santalmisjonen og Israelmisjonen. Etter en lang utredningsprosess gikk disse tre organisasjonene med i «Menighetenes misjonsengasjement» fra 1978. Dette var et offisielt samarbeid mellom de kirkelige organer og misjonsselskapene, som innebar at «misjonsorganisasjonene gir hjelp til menighetene og drøfter med menighetens organer hvordan en slik hjelp best kan gis». Dette programmet ble langsomt virkeliggjort gjennom 1980-årene, og en rekke avtaler mellom menigheter og misjoner ble inngått. NMS vedtok i 1987 at menigheter med forpliktende samarbeidsavtale med NMS fikk rett til å delta i valgprosessen av delegater til generalforsamlingen.⁶³

Et gjennombrudd i denne integreringsprosessen kom imidlertid først med opprettelsen av *Samarbeidsråd for menighet og misjon* (SMM) høsten 1994. I vedtektene heter det at rådet er et samarbeidsorgan på sentralt plan som fatter vedtak av gjensidig forpliktende karakter for partene innenfor rammen av rådets vedtekter og de vedtatte planer og budsjetter. Prosjektleder Tore Laugerud sier i forbindelse med opprettelsen at gjennom «dette er viktige skritt tatt mot å overkomme den kirkepolitiske motsetning mellom rådsstruktur og frivillige organisasjoner. Denne motsetning har i etterkrigstiden bidratt sterkt til å hemme en naturlig integrasjon av misjon i den nye menighetsaktiviteten og har drevet misjonsarbeidet i vår kirke stadig lenger inn i en skyggetilværelse».⁶⁴

Skal man ved Egede Instituttets 50-årsjubileum komme full sirkel og oppleve at instituttets leder som også er prosjektleder for SMM, tar opp igjen og virkeliggjør Myklebusts gamle kongstanke om en integrasjon av misjon og kirke slik at misjonen drives av «kirken selv»? Eller vil forsøket på integrasjon mislykkes og misjon fortsette å være «de brennende hjerters sak» utenfor den kirkelige strukturen? Rådets utgangspunkt er å skape nærmere samarbeid og koordinering innenfor rammen av de bestående strukturer. Det er imidlertid verdt å merke seg at den største norske misjonsorganisasjonen, NLM, holder urokkelig fast på sin gamle uavhengighetslinje og ikke er villig til å gå inn i noen form for forpliktende samarbeid med den offisielle kirke. Santalmisjonen har kommet i en vanskelig mellomstilling gjennom sitt medlemskap i SMM, og det er sterke krefter i misjonen som kjemper for en mer uavhengig linje. I Santalmisjonens treårsmelding som legges fram for generalforsamlingen sommeren 1996 heter det: «Landsstyret har ...ment seg å være i pakt med det store flertallet i generalforsamlingen da en gikk inn for opprettelsen av SMM høsten 1994... Slik SMM fremstår i dag, er det et frivillig samarbeid mellom likeverdige og selvstendige partnere.»⁶⁵ Om Landstyrets holdning får tilslutning i generalforsamlingen og det blir ro om saken, vil tiden vise. Det er imidlertid tydelig at Santalmisjonen er atskillig mer reservert til samarbeidet enn prosjektlederen Laugerud. Utover NMS og Santalmisjonen er også Den Norske Israelmisjon, Den Norske Tibetmisjon og Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon medlemmer i SMM. Avtegner det seg her ved slutten av vårt århundre en historisk todeling av norsk luthersk misjon der vår eldste misjonsorganisasjon, NMS, blir stadig mer integrert i Den norske kirkes offisielle strukturer og velger å legge hovedvekten på sitt kirkelige engasjement, mens vår største misjonsorganisasjon NLM, velger å fortsette uavhengighetslinjen og ha sin basis i det frivillige arbeidet på bedehuset og i misjonsforeningene? Det er et spørsmål om det finnes noe reelt tredje alternativ, eventuelt for Santalmisjonen. Her vil det måtte foretas viktige veivalg i årene som kommer.

Samtidig som spørsmålet om samarbeid og integrasjon misjonmenighet reises, tales det også om krise i misjonen. Den synes særlig å ramme NMS og Santalmisjonen. Generalsekretær Thorbjørn Lied sier det forfriskende ærlig: «Vi må i hvert fall erkjenne at i likhet med Det Norske Misjonsselskap så har vi også i Santalmisjonen erfart nedgang i antall abonnenter på Santalen, færre misjonsforeninger, utflating i gaveinntektene og stadig strammere økonomi.» Lied setter dette i et større perspektiv: «Dette er en krise som ikke bare rammer NMS

og Santalmisjonen. Krisen reflekterer på mange måter de teologiske, strukturelle og holdningsmessige endringer som skjer innen norsk kristenliv i vår tid, både i menighet og på bedehus. Han kaller det «et historisk tidsskifte». ⁶⁶

Som en konsekvens av denne «krise» har både NMS og Santalmisjonen startet en omfattende omstrukturering og reduksjon av antall ansatte. Dette er en smertefull prosess, som lett skaper mismot og pessimisme, som stiller store krav til ledelsens evne til positivt og inspirerende lederskap. Generalsekretæren i NMS, Tor B. Jørgensen, kaller året 1995 et *annus horribilis*, ⁶⁷ og mener å kunne fastslå at «organisasjonene er inne i en reduksjons- og marginaliseringsprosess». Han bruker denne situasjonen som et argument for et «aktivt og konstruktivt samvirke mellom kirkens offisielle rådsstruktur og i alle fall enkelte av de frivillige organisasjonene». Jørgensen hevder at «organisasjonenes klassiske storhetstid er forbi». Dermed er vi igjen kommet full sirkel i forhold til 1950-tallet, men spørsmålet om organisasjonenes rolle stilles denne gang ikke av en av deres kritikere, men av en av deres egne ledende representanter.

De utviklingslinjer vi har sett i norsk misjon i de seneste år og de signaler misjonslederne nå gir, tyder på at endringstempoet i norsk misjon vil øke i årene som kommer. Men det avgjørende vil allikevel bli om norsk misjon bevarer troskapen mot Herrens oppdrag.

Noter

1. Se Olav Uglem: *Norsk Misjonshistorie*. Oslo 1979, s. 240.
2. Begrepet «karrieremisjonær» er en oversettelse av det engelske «career missionary» som betegner en misjonær som har misjonstjeneste som «karriere» eller hovedarbeid, til forskjell fra det økende antall korttidsmisjonærer. Misjonærer som gjør tjeneste mer enn to år på et misjonsfelt, er «karrieremisjonærer». Det finnes to beregningsmåter for antall norske misjonærer. Om en regner alle misjonærer ute samt de som har vært hjemme i mindre enn to år etter hjemkomst, ligger tallet nok så stabilt på i underkant av 1500, jf. Uglem 1979, s. 254, og Tormod Engelsviken: «Norsk Misjonsstatistikk for 1994» i *Norsk Tidsskrift for Misjon*, nr. 4, 1994, s. 251. Om en regner de som er i aktiv tjeneste ute, er tallet ca. 1000.
3. En tilsvarende inndeling finnes hos James A. Scherer: *Gospel, Church, & Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis, Minn. 1987, s. 94, men da basert på utviklingen innen den internasjonale misjonsteologi. Hvorledes denne problematikken også har slått inn i det norske misjonsmiljøet, vil vi komme tilbake til nedenfor.
4. Se O. G. Myklebust: «Norsk Misjon 1949–1951» i O.G. Myklebust (red.): *Norsk Håndbok for Misjon 1952*. Oslo 1952, s. 11.
5. Sitert etter Erik Kjebekk: *Verden for Kristus. Norsk Luthersk Misjonssamband 1891–1991. Heimearbeidet*. Oslo 1991, s. 285–286.
6. Se Dagfinn Solheim: «Misjon i Kina» i Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen (red.): *Missiologi i dag*. Oslo 1994, s. 393.

7. Myklebust 1952, s. 11–12.
8. En kort oversikt over opprinnelse, utvikling og målsetting innen den økumeniske bevegelse finnes i Tormod Engelsen: «Kristent enhetsarbeid» i Peder Borgen og Brynjar Haraldso (red.): *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim 1993, s. 289–305.
9. Se Henrik Hauge: «Norsk Mellomkirkelig Institutt» i *Norsk Håndbok for Misjon*, 1952, s. 85. Til utviklingen av økumeniske organer og kontakter innen Den norske kirke etter krigen fram til 1976, se *Den norske kirkes økumeniske engasjement. Utredning fra et utvalg oppnevnt av Bispemøtet 1974*. Oslo 1977, s. 93–99.
10. Alf Hauge: «Det norske bibelselskap» i *Norsk Håndbok for Misjon 1952*, s. 80–81.
11. Se *Årbok for Den norske kirke 1995*. Oslo 1995, s. 102, 199. Til Bibelens betydning for misjonen, se Ole Christian M. Kvarme: «Misjon og Bibel» i *Missiologi i dag*, s. 186–201.
12. Opplysninger fra NMR's sekretær Joakim Myra og Einar Kippenes 13.5.1996. En interessant studie av NMR's nyere historie med god dokumentasjon fra arkivmateriale er Arild Steinsland: *Norsk Misjonsråd i går, i dag og kanskje i morgen – en analyse*. Upublisert spesialavhandling. Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo 1994.
13. Se til dette *Den norske kirkes økumeniske engasjement*, s. 146–147; Tormod Engelsen: «Misjonstenkningen i det 20. århundre» i *Missiologi i dag*, s. 144–145. Et mer organisasjonsspesifikt perspektiv finnes f.eks. i Kjebekk 1992, s. 278–281, og i Torstein Jørgensen (red.): *I tro og tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842–1992*. Bind I. Stavanger 1992, s. 259.
14. Se *I tro og tjeneste*, Bind I, 1992, s. 259–260.
15. Se O. G. Myklebust: «Sammenslutningen og Norge» i *Norsk tidsskrift for misjon*, nr. 4, 1959, s. 193–201.
16. Se Kjebekk 1991, s. 281.
17. Til den misjonsteologiske utviklingen internasjonalt for Den annen verdenskrig, se *Missiologi i dag*, s. 138–142, og spesielt når det gjelder synet på forholdet mellom kristendommen og andre religioner, se Jan-Martin Berentsen: «Kristendommen og religionene», s. 202–210.
18. Misjonsforbundet har som motto: «Guds barns enhet og synderes frelse» og har helt fra begynnelsen vært sterkt engasjert i kristent enhetsarbeid, men dette har utelukkende skjedd på konservativt grunnlag. Ved en avstemning på predikantmøtet i 1961 viste det seg at så å si alle predikantene «spontan stemte for at Det Norske Misjonsforbund ikke skulle ha noe med KV å gjøre, verken direkte eller indirekte gjennom Norsk Misjonsråd». Misjonsforbundet «stiller seg skeptisk til enhetsbestrebelsers som omfatter kirkesamfunn som i hovedsak ikke tror på personlig omvendelse og gjenfødelse og som ikke har Bibelen alene og hele Bibelen som grunnlag for samarbeid», Ingulf Diesen og Hallvard Hagelia: *Veien videre. Det Norske Misjonsforbund 1884–1984*. Oslo 1984, s. 169–171.
19. Se f.eks. Reinert Innvær: *Sennepsfrøet. En bok om misjon*. Oslo 1993, s. 113ff.
20. Den Nordiske Kristne Buddhismisjon danner et visst unntak til denne misjonsteologiske enighet, og den har helt fra sin grunnleggelse av Karl Ludvig Reichelt i 1926 hatt en mer åpen og dialogpreget profil i forhold til andre religioner. Reichelt var også skeptisk til den såkalte «calmeyergatelinjen» i norsk misjon, se *I tro og tjeneste*, s. 107–108.
21. Se Scherer 1987, s. 94.
22. Se Kjebekk 1991, s. 274, 279.
23. Se Carl Fredrik Wisløff: *Norsk kirkehistorie*. Bind III. Oslo 1971, s. 497–499.
24. Se f.eks. Kjebekk 1991, s. 274.
25. Sitert etter Kjebekk 1991, s. 275.

26. Sitert etter *I tro og tjeneste*, bind I, s. 199.
27. En kort orientering om de forskjellige norske kirkesamfunns struktur – sett med deres egne øyne – finnes i Peder Borgen og Brynjar Haraldso (red.): *Kristne kirker og trossamfunn*. Trondheim 1993.
28. Se Uglem 1979, s. 247–248.
29. Et eksempel på dette fra senere år er Kairos radio som sender til Kina, se Sigurd Aske o.a. (red.): *Tilbakeblikk for fremtiden. 1916–1991. Frikirkens Ytremisjon 75 år*. Oslo 1992, s.19–21.
30. Se Scherer 1987, s. 94. Til utviklingen innen KV, se også *Missiologi i dag*, s. 144–153.
31. Se f.eks. Trond Bakkevig (red.): *Kristus frigjør og forener. Fra Kirkenes Verdensråds møte i Nairobi 1975*. Oslo 1976.
32. Eksempler på misjonsteologiske debattbøker som kom ut i tilknytning til slike konferanser, er Gunnar Stålsett (red.): *Misjonstenkningen i dag og i morgen*. Stavanger 1969; Carl Fr. Wisløff, Peter Beyerhaus m.fl.: *Misjon – Guds redningsaksjon*. Oslo 1973 og Peter Beyerhaus, Odd Bondevik m.fl.: *Jeg står i gjeld*. Oslo 1975.
33. Se Uglem 1979, s. 243.
34. Sitert etter Paul Leer-Salvesen: *Aril Edvardsen. Mannen og bevegelsen i Sarons Dal*. Stavanger 1974, s. 24.
35. F.eks. oversatte og spredte Edvardsen en bok av den kjente amerikanske helbredelsespredikanten T. L. Osborn og skrev selv et sterkt anbefalende forord, se T. L. Osborn: *Helbrede de syke*. Kvinesdal 1963. Boken kom i de følgende år i en rekke store opplag.
36. Se Torbjørn Ekroll (red.): *Norsk kristelig årbok 1992/93*. Bergen 1992, s. 51.
37. Til UiO's historie og selvforståelse, se *Håndbok for UIO*. Ottestad, u.d..
38. Det ligger fra denne forfatters side ikke noe nedsettende i denne karakteristikken. Tidligere har norsk misjon vært inspirert fra ulike deler av Europa: Tyskland, Sveits, Nederland, Storbritannia, Danmark og Sverige. Misjonsengasjementet er internasjonalt og det sprer seg – som andre ideer – også gjennom internasjonale kontakter.
39. Se Lasse Trædal: *Når ett lem lider... Fra Misjon bak Jernteppet til Norsk Misjon i Øst 1967–1992*. Oslo 1992, s. 20.
40. Se Trædal 1992, s. 20–21.
41. Broder Andreas: *Med Guds ord gjennom Jernteppet*. Oslo 1969.
42. Se Trædal 1992, s. 148–149.
43. Oskar Handeland sitert i Kjebekk 1991, s. 297.
44. Kjebekk 1991, s.302.
45. Se Kjebekk 1991, s. 303–304.
46. Se Kjebekk 1991, s. 313–314.
47. Se *I Tro og Tjeneste* 1992, s. 200.
48. Samme, s. 230.
49. Se Kjebekk 1991, s. 316.
50. Det finnes også mange steder hvor dette ikke har skjedd, og som kan tjene som eksempler på hvordan «bedehuskristendom» og «bedehusmisjon» kan fungere i en ny tid. Det er behov for undersøkelser som kan avdekke hva som kjennetegner disse.
51. Se Vidar Kristensen: *Lagsfolk. Norges Kristelige Student og Skoleungdomslag 1924–1994*. Oslo 1993, s. 62–63.
52. Se Kristensen 1993, s. 68. Årstallet der for den første aksjonen på Bryne må imidlertid være feil, for denne forfatter var formann for kristenrussen i Østfold i 1962, og vår Hong Kong-aksjon var inspirert av andre aksjoner året før!

53. Denne sammenhengen er bl.a. påpekt i Ruth Rouse og Stephen Neill (red.): *A History of the Ecumenical Movement 1517–1948*. London 1967, s. 310.
54. Begrepet «world evangelization» som benyttes innen Lausanne-bevegelsen er i hovedsak ensbetydende med det norske «verdensmisjon» og er altså mer omfattende enn det norske begrepet «evangelisering».
55. Se «Lausanne-pakten» i *Missiologi i dag*, s. 441–447.
56. Det finnes en rekke bøker om Lausanne-bevegelsen. Et tidlig norsk perspektiv finnes i Kirsti Mosvold og Bent Reidar Eriksen: *Visjonen fra Lausanne*. Oslo 1977.
57. Norsk oversettelse: «Manila-manifestet» i *Norsk tidsskrift for misjon*, nr. 4, 1989, s. 247–263.
58. Se Egil Grandhagen: «De unådde folkeslag» i *Missiologi i dag*, s. 363–372.
59. Se Jan Opsal: «Misjon blant muslimer» i *Missiologi i dag*, s. 378–379.
60. Samme, s. 382–384.
61. Ulf Ekman og Livets Ord i Uppsala har et stort misjonsarbeid i Russland og andre steder i Øst-Europa. Norske trosmenigheter har f.eks. allerede knyttet seg opp til Reinhard Bonnke og hans evangeliseringskampanjer, jf. *Rikere Liv*, nr. 2, 1996, s. 6–7.
62. Det er betydningsfullt at det er en egen artikkel om trosmenighetene i en nyere norsk konfesjonskunnskap. Se Leif Jacobsen og Knut Tveit: «Kristensentrene/Trosmenighetene» i *Kristne kirker og trossamfunn*, s. 219–228.
63. Se *I Tro og Tjeneste*, s. 196–198.
64. Tore Laugerud: «Den norske misjonskirken» i *Årbok for Den norske kirke 1995*, s. 87–88.
65. Se «Treårsmeldingen 1993–96» i *Santalen*, nr. 8, 1996, s. 52.
66. Thorbjørn Lied: «Visjon og virkelighet. Misjon i krise?» i *Santalen*, nr. 8, 1996, s. 6.
67. Se til dette og det følgende Tor B. Jørgensen: «Omstilling i organisasjonene» i *Årbok for Den norske kirke 1996*, Oslo 1996.

Tormod Engelsviken, f. 1943, cand.theol. MF 1969, misjonær i Etiopia (NLM), lærer Fjellhaug 1976–78, stip. MF 1978, Ph.D. 1981, førsteamanuensis MF 1984–. Utgitt diverse bøker.

Changes in Norwegian Missions in the Last Fifty Years

This review of changes in Norwegian missions deals with three characteristic periods. The years from 1946–1961 were characterized by «continuity and expansion». In spite of political turmoil and radical changes, missionary work was able to adapt to new situations, to expand into new regions, and to develop new strategies. The years from 1961–1975 were characterized by «concern and initiation of new work». While the international ecumenical trend argued that «the world sets the agenda», Norwegian mission leaders were critical of such trends, and generally supported conservative evangelical attitudes. While traditional support of foreign missions decreased, missionary concern was strengthened by a new interest among young people and new developments in groups of more charismatic and

pentecostalist character. The period from 1975–1996 is characterized by «new orientations and a sentiment of crisis». The Lausanne Movement has functioned as a unifying basis for most missions, but the missionary societies have experienced a loss of membership and economic support. One of the new trends is the attempt to integrate the work of the missionary societies in the established church structure, an effort which has created tension in some of the organizations.