

Korleis har kyrkja forstått misjonæren og misjonsteneseta gjennom tidene?¹

AASULV LANDE

I gresk nytestamentleg samanheng er *apostellein*, "å sende ut" (apostlar) eller *angellein*, "bringe bodskap" eventuelt *evangellein*, "bringe god bodskap" hovudord for den kristne sending til verden. Dette er heilt fundamentale begrep for kristen identitet. På latin er dels desse begrepa overtatt direkte frå gresk. Ordet *misjio*, "sende" er eit latinsk synonym som blir brukt i ein del samanhengar. Det dekker den same realiteten som *angellein/apostellein*.²

Misjon er med andre ord eit begrep som uttrykker sjølv kristendommens kjerne. Ein dynamisk kjerne, ein prosesskjerne. Eg trur det er viktig å streke under at ordet *misjon* inneheld eit fleirfaldig perspektiv – på same måte som dei greske grunnord det viser tilbake til. Det uttrykker ein tilgrunnliggende kristen prosess, men i to perspektiv: bodberaren (apostelen) og bodskapen (evangeliet). Det tilsvarar ikkje riktig engelsk tale om "medium" og "message". Det kristne medium har personkarakter og kan ikkje heilt dekkast av det vi kallar "media". Til *misjon* svarar altså den personlege misjonæren, eller kva vi måtte velje å kalle han eller henne.

Forutan det teologiske begrepet "misjon" som *bodsprosess*,³ bruker vi ordet "misjon" som namn på ein identifiserbar empirisk,

historisk prosess. Da kan ein gå inn i den kristne historie og tale om ei misjonstid i ulike miljø og tidsepokar, som i fornkyrkja med kristen ekspansjon i Middelhavslanda, seinare i germanske folkeslag, og mot Persia, India og Kina. Dette var ein kristianiseringsprosess som også nådde Skandinavia for omlag 1200-1000 år sidan. Det finst dessutan pågåande kristianiseringsprosessar i den nåverande kristenverda – ikkje minst i postkommunistiske land, og i den såkalla "tredje" verda, også nemnt "to-tredels verda".

Det har likevel av naturlege grunnar, m.a. nærleik til vår tid, blitt særleg vanleg å nemne den verdsomspennande evangeliseringa under kolonialismens tid som misjon. Dels handlar det om katolsk misjon etter spanske og portugisiske oppdagingar og påfølgjande kolonisering frå omlag år 1490 og utetter. Dels handlar det om protestantisk misjon etter 1700-talets opplysningstid, da det koloniale initiativ gjekk over til protestantiske land i Nordeuropa (England, Tyskland, Holland, Skandinavia). Ofte har denne sistnemnde delen av den historiske misjonsprosessen bestemt innhaldet av misjonsbegrepet i nordisk daglegtale. Det er med andre ord ikkje den prinsipielle utsending og innhaldsmessige karakter av evangeliet, men ein moderne, kontekstuell historisk prosess som vi i ein viss grad har bak oss eller er berørte av, som har informert misjonsbegrepet hos oss. I viss grad, men altså bare i viss grad, samsvarar denne prosessen med det kristne kjeldeskrifter kallar misjon, det teologiske (normative) misjonsbegrepet.

Universelle misjonsbegrep i buddhisme og islam

Her kan det vere interessant å kort berøre andre verdsreligionar. Kva er "misjon" i desse samanhengar? Kva er for eksempel det islamske *da'wa* og det buddhistiske *dhhammaduta*?

Det arabiske ordet *da'wa* betyr kall, det vil seie kall til Guds veg og har dermed tilsynelatande ei tyding diametralt motsett *missio*.⁴ For *missio* tyder å "sende ut" medan *da'wa* er å "kalle inn". Den etymologiske skilnaden mellom misjonsbegrepa i desse to religionane skal ein merke seg. I praktisk historisk kontekst blir likevel desse to vidt forskjellige begrepa temmeleg like. Kristen misjon inneber nemleg også å kalle til Gud. Og islam ser på si side profetane som utsende av Gud.

Kva så med buddhismen? Den har faktisk eit liknande konsept. Buddhismens *dhhammaduta*⁵ formidlar eit oppdrag som struktu-

relt sett minner om det kristne misjonsbudet: "Gå nå ut for dei manges velferd og lykke, gå ut i medkjensle for verden, for gudars og menneskes velvære, glede og lykke"⁶. Buddhismen er bestemt den mest tilhøyrarvennlege og homosentriske blant desse tre religionane, men også den har såleis eit sendingsperspektiv, ein universell misjonstanke, som dei universelle, monoteistiske religionane kristendom og islam.

Tre perspektiv på kristen misjon

Mot denne bakgrunnen vil eg ta fram tre perspektiv på misjon. Eg vil reflektere over korleis kyrkja (sendande og mottakande) tolka misjonen og misjonæren i den skandinaviske kristningsperioden omkring år 1000. Dernest vil eg sjå korleis misjonsverksemda vart tolka av sendande og mottakande kyrkjer midt i førre hundreåret, på 1950-1960 talet. Her får vi eit postkolonialt perspektiv på misjon i den doble tydinga av sein-kolonial og etter-kolonial. For det tredje vil eg gi synspunkt på misjon i dag. Her gir eg eigne synspunkt på misjon i dialog med aktuell misjonstenking.

I. Ansgar

Missionærbiografien *Vita Anskarii* er skriven av erkebiskopen i Bremen, Rimbert. Han var Ansgars etterfølgjar på erkebispesætet i denne nord-tyske stiftsstadene i tjuve år fram til han døyddde 888. Denne hagiografien gir ein kyrkjepolitisk presentasjon av misjon slik det fortøna seg for ein framståande person i det nordtyske erkebispedømmet mot slutten av 9. hundreåret.

Kallet

Ein merker seg kor viktige Ansgars visjonære opplevingar er for kallstanken. Alt tidleg i barne- og ungdomstid hadde han visjonar av apostelen Peter og døyparen Johannes. Religionshistorisk kan desse visjonane minne om shamanistiske reiser til det hinsidige (himmel og dødsrike) – og framhever såleis eit shamanistisk preg hos embetsberaren heilt frå yngre år. Seinare kjem han til Corbie-klosteret der han hadde ein visjon av Kristus sjølv. Dette leier opp til sjølv sendingsvisjonen. Ansgar skal sjølv ha opplevd ei bortrykking med eit himmelsk lys og ei røyst som tydeleg fører tankane til esaiasvisjonen med syndstilgjeving og utsending. (Jes 6,7) Det er ingen annans enn Jesu røyst som tilseier han forlating for

syndene. Ansgar spør kva han skal gjere og røysta seier: "Gå og forkynn Guds ord for heidningane." Nå er det nødvendig å ha med i biletet at sendingsvisjonen og dermed sjølve kallet for Rimbert har stått i ein konkret kyrkjepolitisk kontekst. Det hadde nemleg etter det han fortel⁷ komme eit sendebod frå svenskane til keisar Ludvig og desse framførde at mange folk der ønskte å ta den nye trua. Etter Rimberts framstilling var tilmed kongen over svenskane ivrig etter å få "lempelege prestar". Gjennom abboten i Corbie-klosteret blir så Ansgar anbefalt til dette oppdraget. Det gudommelege, personlege kallet blir såleis tillagt kyrkjeleg-politisk basis. Og kallet styrkest med eit lokalt ønskemål frå misjonslandet.⁸ Kallet får med andre ord ein omfattande og mangfaldig religionspolitisk legitimitet.

Status

Ansgar som alt har hatt ei misjonsreise til Danmark gjer seg nå klar til den første sveareisa som altså går til Birka i Mälardalen, etter tradisjonen i 830. Misjonæren er i Rimberts teikning ein høgtstående prelat. Etter halvtanna år i Birka vender han tilbake til keisar Ludvig og blir nå vigsla til erkebiskop i Hamburgbispedømmet. Og dette er ikkje ein kvar by som helst. Rettnok er erkebispesætet "lite" ifølgje Rimbert – men det er både farleg og signifikant. Det fekk derfor eit eige kloster i Gallia (Torhout) som spesielt støttekloster. Hamburg skulle ha makt til å utsjå biskopar og prestar i heile kyrkja nord for Elben. Stiftet er såleis tenkt å forvalte Kristi verksemd og apostolske ekspansjon i "ultima Thule": Guds ord til jordas endar. Ennå ein faktor legitimerer Ansgars posisjon: den apostolske stolen i Roma. Ansgar blir personleg mottatt av paven sjølv. Gjennom eit høgtideleg seremoniell blir han utnemnd til sendebod hos svear, danar, slavar og andre folk i nord⁹. Misjonærkarrieren og den politisk ekklesiastiske karrieren går hand i hand.

Konfliktmotiv

Misjonsprosjektet er prega av og tolka som kamp med djevelens makt. Biskop Gautbert i Birka blir såleis forfølgd og endar som martyr og bispestaden Hamburg blir i 852 brend av raidande vikingar. Gjennom alle konfliktar går det ei styrkeprøve mellom kven som er sterkast, Kristus eller dei lokale gudar. Det fortelst

mellom anna at dei gamle nordiske gudar svikta¹⁰ den svenske hæren på raid i Baltikum.¹¹ Etter lottkasting skjøna svenskehæren at Kristus derimot ville hjelpe dei. Kampmotet kom tilbake og dei samla seg til åtak. Dette åtaket vart imidlertid aldri gjennomført – undervegs kom det til avtale med baltarane. Dermed begynte svenskane ifølgje Rimbart å "genast ... lovprisa vår Herre Kristi allmakt och av alle kråfter förkunna hans härlighet, eftersom han sannerligen var större än alla andra gudar"¹². Denne åndelege vekkinga førte til framgang for den kristne misjonen. Rimbart har likevel eit problem med Ansgar: Han døydde ikkje som martyr. Martyrdøden ville gitt ei større og gjevare krone på livsverket. Ifølgje Rimbart nådde Ansgar ein åndeleg martyrskap. Han hadde gjennomgått store trengsler som Kristi sendebod. Dagleg ofra han seg til Gud på sitt hjartas altar gjennom tårer, vake og faste, samt gjennom å tukte sin kropp og kue dei kjøtlege lyster. Heller ikkje sakna han mot. Men han levde i fredstid og sakna forfølgjarar. Muligheten til å døy i strid kom aldri til han. Men dermed vart hans liv og vitnemål jamgodt med martyrens.¹³

Moment i ein missiologi

I denne tolkinga av misjonen og misjonæren er det nære samarbeid og den veluttrykte samtanke mellom keisar Ludvig den Fromme og den katolske kyrkje i den nordisk-tyske regionen tydeleg. Det lokale stift (Hamburg) hade initiativet; heller enn den universelle kyrkje representert ved pave Gregor.

Misjonen var tydeleg tenkt ut frå bibelske kategoriar som ein universell frelseshistorisk utvikling mot "ultima Thule" – verdas ende. Den bibelske koloritt frå profetane til apostelgjerningane er der. Likevel synest ikkje endetidstanken vere nær. Eskatologien var ikkje radikalt historisk men uttrykte seg i ein åndeleg-kyrkjeleg-politisk syntese. Det var ein politisk-ekkesiastisk eskatologi.

Mottakarkyrkja i ekkesiastiske og politiske kategoriar har ein sterk posisjon. Det var ei politisk-religiøs kraft som vende seg til romarkyrkja og som subjekt i den religiøse prosessen ønskte kristendommen til dei nordiske regionar. Sendarkyrkja dominerte ikkje utan vidare det kyrkjelege bildet. Ein kan såleis ikkje tale om kulturimperialisme i dette høvet, noe som på ein heilt annan måte blir aktuelt i den post-columbianske misjonen.

Misjonæren var ein kyrkjeleg legitim person. Han var misjonær

i tydinga biskop med eit kyrkje grunnande oppdrag. Misjonæren hade sterk kyrkjeleg basis strukturelt, politisk og økonomisk. Han var ingen visjonær individualist som reiste på eit personleg Guds kall. Ein må likevel legge til at han hadde eit nært forhold til den guddommelege verda. Misjonæren representerte klosterfromheten. Han blei tolka med mange eigenskapar og drag frå bibelsk og seinare kyrkjeleg ekspansjon. Draga frå profetane og Paulus er såleis lett atkjennande. Ikkje minst illustrerer kallsvisjonen tanken om misjonærens personlege, guddommelege kall.

Men Ansgar sakna eitt drag som hadde gitt så mange av dei første kristne pionerar deira autoritet: Han sakna martyriet. Den kristusrepresentasjon som låg i dette fekk han aldri. Men det går tydeleg fram av Rimberts hagiografi at eigentleg burde misjonæren ende som martyr. At ikkje Ansgar nådde dit kravde mykje omtolking og omtyding. Martyriets rolle som misjonærbilde var sterk. Interessant nok handla det ikkje om livstidsmisjonæren. Ansgar var bare i Norden i korte og avgrensa periodar. Men martyriets kvalitetsdemonstrasjon ville gitt klarare misjonærlegitimering. Utan martyriekrona gav ikkje misjonsverket heilt sterke, eskatologiske signal.

II. Ekumenisk misjon på 1960-talet

I 1968 gav den amerikanske missiologen Pierce Beaver ut boka *The Missionary Between the Times*. Forfattaren hade høg kyrkjeleg representativitet. Han har vore ved Union Theological Seminary i N.Y. og ved andre reformerte seminar, han har arbeidd ved misnologiske forskningssentra. I 1968 var han knytta til Chicago Divinity School. Boktittelen viser at han oppfatta misjonstradisjonen i den kristne kyrkje som ein prosess i forandring. Misjonæren sto i eit tidsskifte - han var "between the times".

Korleis motiverer han så misjonsoppdraget "between the times"? Det var på den tid sterk misjonskritikk i den tredje verda. *The Ugly Missionary, Missionary Go Home* var representative titlar.¹⁴ Beaver motiverer misjonsoppdraget som ei sendingsteneste - det er eit framhald av apostolatet. Det er i så måte parallellt med Rimbert. Og han stod ikkje isolert med synspunktet i si samtid. Andre greiner av den kristne kyrkjefamilie, katolikkar og protestantar, tala om kor nødvendig misjonen var. "We therefore affirm that this missionary movement now involves Christians on all six

continents and in all lands. It must be the common witness of the whole Church bringing the whole Gospel to the whole world."¹⁵ Sitatet er frå The Commission on World Mission and Evangelism ved Mexico-møtet. Han siterer også Lesslie Newbigin som har uttalt at begrepet "missionary" lies in crossing the frontier between faith in Christ as Lord and unbelief".¹⁶

"Who should go?", spør han. Her handlar det om eit omfattande misjonærbegrep med både generelle vitnemål frå alle kristne og spesiell sending av noen få. I utgangspunktet gir han uttrykk for at der er ei kallskrise, "vocational crisis", dels på grunn av politiske forhold i aktuelle land, dels på grunn av at unge kyrkjer er i ferd med å bli sjølvstendige og ikkje lenger ser behov for misjonæren. Han hevdar ikkje desto mindre at det eksisterer "a missionary vocation" som går tilbake til Gud sjølv. "God will raise them up and send them forth."¹⁷

Men han talar også om misjonærens kvalifikasjonar. Det trengst "deep love for Christ". Dette betyr tydelegvis ikkje at den som har ein brennande kjærleik til Kristus automatisk blir utrusta med tilstrekkelege åndsgåver og kvalifikasjonar. Kvalifikasjonane blir tvertimot ein test på kallets legitimitet. "The Holy Spirit is not likely to call the actually unqualified."

Eit par element har ei særleg interesse. Han er ein tidleg talsperson for kvinners rolle. Han pekar på korleis kyrkjene og misjonsselskapa ikkje har vist interesse for deira innsats, og at det derfor er ein tydeleg kvinneleg frustrasjon i misjonen som leiinga og mannsamfunnet må ta ansvar for og rette opp. "Let the wife be a missionary."¹⁸

Kallet frå det andre landet spelar ei viktig rolle for å definere misjonærens kvalitet. I Ansgarbiografien står både kristne grupper og politiske makter bakom ønsket om kristen misjon. Hos Beaver er ingen politisk invitasjon aktuell. Ingen statleg representant blandar seg i kallet. Ikkje eingong dei unge kyrkjer inviterer misjonæren med entusiasme. Misjonæren er i ferd med å bli eit problem. Ei indisk gruppe har uttalt at misjonæren har ein "maddening sense of superiority ... and this aloofness ... a lack of real identity and genuine friendship"¹⁹. Ordet "superiority" går igjen i misjonærkritikken. For Beaver blir dette fenomen ein viktig faktor i misjonærens kvalifikasjon. I kravet om misjonærens "servanthood" grip han tilbake til den nye situasjonen "between the times".

Gjennom denne kvalifikasjonen kan misjonæren med Guds kall og brennande kristuskjærleik møte statens likesæle og den mottakande kyrkjes motvilje.

Kva så med konflikten som var så dominerande hos Rimbært? Det var ein konflikt mellom "Gud og Satan". Går 60-tals misjonæren inn i ein konflikt? Er her ein kamp mot Satan? Misjonen handlar etter Pierce Beaver om å gjere folk kristne - det er sterke utfordringar frå det urbane, avsakraliserte miljø. Og det handlar om spesialiserte innsatsar mot marginaliserte folk: det kan vere folk i diaspora, men også intellektuelle eller "primitive folkeslag". I desse karakteristikkar ligg det naturlegvis eit innebygd konfliktbegrep med krefter som skaper nettopp denne marginalisering, men det er tvilsamt om så sterke kontrastord som "Gud mot Satan" er relevante uttrykk for konflikten.

Det er interessant at Beaver reknar interreligiøs dialog som ein viktig del av det kristne misjonsoppdraget på denne tid. Her referer han både til teologen Paul Tillich, historikaren Arnold Toynbee, og religionshistorikaren Joseph Kitagawa og andre som arbeider med interreligiøs dialog. Han noterer kriteriet som Tillich har stilt opp for dialog: "Acknowledgement of one another's earnest conviction, participation only by persons with such convictions who can make the encounter a serious confrontation, the finding of common ground for discussion and mutual openness to criticism."²⁰ Beaver hevdar vidare at "dialogue presupposes that the participants do not strive for conversion and restrain themselves from any form of coercion and pressure to achieve conversion".²¹ Han ser likevel ei viktig oppgåve for dialogen i vitnesbyrdet og strekar under at Anden er aktiv i dialogen. "Dialogue may be a form of witness to the Gospel that is more consistent with the spirit of Christ than many methods of the past."²² Beaver reknar altså med konflikten med dehumaniserande krefter og vantru. Men konflikten er avpersonalisert i forhold til den konfrontasjon med Satan som Rimbært opererte med elleve hundreår tidlegare. Satan er blitt "mjukare" i 1960-talets missiologi! Er misjonens eskatologiske dimensjon blitt svakare og meir pragmatisert?

Etter å ha lese Pierce Beaver's bok frå 1968 er det framfor alt to moment som gjer at misjonstenkinga får ei anna form: Den mottakande kyrkja og statens rolle. Den mottakande kyrkja var i Rimbært tid eit miljø som utvetydig inviterte utanlandske prestar.

Den kristne kyrkja stod i Ansgars tid i motsetningsforhold til heidendommen – om kyrkja nå hadde nordisk, romersk eller tysk leiarskap tyktest irrelevant. Dermed blei fronten og kontrasten klarare enn den frontstillinga vestleg misjon sto overfor på 1960-talet. Den indre kristne spenninga var så sterk at den relativiserte spenninga mellom kristendom og "heidendom", om ein skal ta dette siste ordet i bruk.

Til dette kjem nasjonens eller statens rolle eit millennium etter Ansgar. Her er det to faktorar som samverkar. For det første har dei unge kyrkjer eit solidaritets-forhold til unge, sjølvstendige og postkoloniale nasjonalstatar. Det gjer sitt til at kontrasten mellom den kristne kyrkje og den mottakande, gjerne unge staten blir meir glidande. Ein stor del av den unge kyrkjes identitet ligg i den nye staten. For det andre har Vesten i nytida utvikla eit nøytralt, sekulært statsbegrep. Den nøytrale staten inviterer etter moderne vestlege konsept inga kyrkje – eller for den saks skuld ingen religion som statsgrunnlag. Ikkje minst gjeld dette landet Pierce Beaver kjem frå: USA. Staten blir dermed ikkje lett noen satanisk motstandar, for Vesten ser det ikkje lenger så at staten treng eit religiøst grunnlag.

Dermed kan ein konstatere at kall, status og konfliktmotiv over desse tusen år har gått gjennom markerte endringar. I begge desse to misjonskontekstar ser vi korleis den ekklesiastiske dimensjonen dominerer. Kallet blir tolka i kyrkjelege og statlege kategoriar hos Rimbart. Hos Beaver er den statlege kategorien blitt marginalisert, men den kyrkjelege dimensjonen er sterk i den misjonstenking han representerer.

Ei moderne, pluralistisk tenking med spenningar i kyrkjebegrepet (sendande og mottakande kyrkjer) og ei oppløysing av sambandet mellom religion og stat (sekulære statar), gjer at misjonærens kall og status blir tolka meir reint kyrkjeleg av Beaver, med vekt på den mottakande kyrkjens autoritet og ansvar. Den eskatologiske horisont er primært ekklesiastisk i Beavers tid. Sekulariseringa har marginalisert den statlege komponenten i misjonen, noe som klart svekker tanken på ein mogeleg demonisk eller satanisk stat. Dialogtenkinga som gjer sitt inntog på 1960-talet gjer også sitt til at konfliktdimensjonen i misjonstenkinga dempast ned.

III. Korleis bør misjonen forståast idag? Moment i ei aktuell misjonsforståing

Misjon som kenotisk prosess

Ein lærdom som vi kan plukke med oss frå dei siste femhundre års misjonsrørsle, og forsåvidt også frå tidlegare hundreårs historiske misjon, er viljen til å krysse grenser. Den historiske misjon kryssa grenser – forsåvidt kan vi føre denne lina tilbake til Abraham, som kryssa grenser. Han var ein vandrar på ferd mot nye og ukjende miljø. Men denne grensekryssinga har vore ei av dei tyngste blindgater som kristendom og vestleg kultur og sivilisasjon har gått seg bort i. Vestleg sivilisasjon har kryssa grenser som kolonialistar, og apostlane (misjonærane) gjekk dels i same sporet. Dei kryssa også grenser med eit maktbanner med innebygde førestillingar om å herske over folka. Vi har som misjonærar kryssa grenser utan nødvendig sensitivitet og utan respekt for den Gud som hadde arbeidd, og som stendig arbeider, på begge sider av grenser.

Ein kan imidlertid tolke Guds misjon på eit anna sett - som ei uttømming av Gud i kenosen, i å lide døden, i fornedringa (jfr Fil 2). Denne tenkemåten har i dag bestemt mykje av den tredje verdens kristendomstolking både i Asia, Latinamerika og Afrika. Mange har lese den japanske teologen Kazoh Kitamori's *Guds smertes teologi (Kami no itami no shingaku) eller Kosuke Koyama: Ingen handtak på korset (No handle on the cross)*.

Interessant er i så måte også baptisten Harvey Cox som på 1960-talet skreiv om den sekulære byen (*The secular city*), men som tretti år seinare radikalt forandra sitt gledestrålande, sekulære konsept i radikal, ekologisk retning. Mennesket er ikkje bare universets herrar, mennesket er faktisk også deler av universet. Bryt vi ned universet, eksploaterer vi faktisk oss sjølve.

Diakonalt orientert misjon: ein britisk impuls

Church of England utvikla omkring 1990 ein enkel misjonsmanual som er kalla "Dei fem kjenneteikn på misjon".²³

- (a) Å forkynne det gode budskapet om riket
- (b) Å undervise, døype og fostre nye truande
- (c) Å møte menneskeleg nød med kjærleikens teneste
- (d) Å forsøke å omforme urettvise strukturar i samfunnet
- (e) Å arbeide for å sikre skaparverkets integritet, og å bevare og fornye jorda²⁴

Det er med andre ord misjonsbefalinga i Matteus 28 utvida med eit tredobbelt diakonat: For enkeltmennesket, samfunnet og naturen.

Church of England's fem maksimer illustrerer at Guds misjon behøver enkel og pedagogisk nytolking i dagens postmoderne og postindustrielle samfunn. Gjennom dei tre siste punkt er misjonsbegrepet, "sendinga", sett inn i ei aktuell, diakonal ramme. Dette peiker vidare på ein dimensjon som ofte har vore framme som uttrykk for misjonens globale siktemål i dag: *forsoning*. Dette ordet gir sendingsperspektivet ei ny og aktuell tolking på bakgrunn av misjonens koloniale fortid. I statar som Sør Afrika og Sentral Afrika har nettopp forsoning spela ei viktig og sentral rolle. Den sørafrikanske kommisjon for sanning og forsoning har blitt modell for ei sentral misjonsoppgåve. I dagens pluralistiske Europa er også forsoning på sannings og rettferds grunn eit gjennomgripande oppdrag. I viss forstand er det den kristne respons til vår samtids radikale postmodernitet og pluralisering. Kristen misjon vil skape kontakt mellom brostne deler og bygge bruer mellom isolerte øyar i dagens fragmenterte samfunn. Dei fem misjonsreglar får dermed eit overgripande siktemål – i den eskatologiske forsoningsgjerning som postmoderne fragmentering ropar etter.²⁵

Det handlar her også om å utvikle ein respekt for menneske og miljø som på ulike måtar søker Gud og relaterer til Gud. Ved det ekumeniske tiåret 1988-98, "Kyrkjer i solidaritet med kvinner", kom kjønnsrelasjonane i fokus. I dag er dette engasjementet ført vidare for å vinne forsoning med grupper som er undertrykte grunna kjønn, etnisitet eller klasse. Ein omfattande solidaritet med sikte på forsoning er ein viktig del av dagens misjon.

Som ei fullstendigjering av den kenotiske misjons maksimer og forsonande perspektiv vil eg peike på *misjonens subjekt*. Kva slag medarbeidarskap handlar forsoningsprosessen om? Korleis bygge opp forsonande fellesskap med ulike religiøse grupper? Høyrrer ikkje dette også med i den misjon som dagen i dag kallar til? Den interreligiøse og interkulturelle dialogen er viktig for kristne misjonærar (moderne apostlar) å engasjere seg i. Men, det handlar ikkje bare om å skape forsoning med desse gruppene. Det finst eit vidare steg å ta: å *inkludere* medarbeidarar som deler målet om eit forsona samfunn, ei forsona verd, eit integrert kos-

mos. Blant for eksempel buddhistar og muslimar finns det misjonstankar som er ulike våre og skal få vere ulike våre. Misjonærbegrepet går i denne fasen inn i ei radikal, demokratisk omforming. Det åpnar for vidare samarbeid og inkludering – ei spennande utfordring for kristen misjon i vår tid.

Den kristne kyrkja har, tilliks med buddhisme og islam, gjennom hundreåra operert med eit universelt sendingsbegrep. Misjonæren og misjonstenesta er forstått på skiftande måtar gjennom hundreåra.

Eksemplet Rimbart frå 9. hundreåret viser sterk integrasjon mellom politiske og ekklesiastiske misjonsmotiv både hos sendar- og mottakargrupper. Misjonærrolla knytter imidlertid til bibelske og urkristne førestillingar. I misjonsprosessen kjempar Gud mot vondemaktene. Misjonen har martyriet som ein særleg legitimasjon og eit særleg ideal.

Eit millenium seinare er sendingsbegrepet framleis der. Men dei politiske og ekklesiastiske forholda har forandra seg. Hos missiologen Beaver blir misjonæren oppfatta som kalla av Gud, men kallet må kvalifiserast gjennom mottakarkyrkjens ordningar. Konflikten med heidendomen er nedtona; i teneste under unge kyrkjer handlar misjon nå om å møte marginaliseringsproblem og vantru innanfor framveksande, sekulære statar. Misjon "between the times" har vore pragmatisk, ekumenisk samarbeid på den unge kyrkjens premisar.

I dagens situasjon kunne ein kanskje tolke misjon i forlenginga av Rimbart og Beaver som ein kenotisk prosess. Dagens kristne misjon treng eit kritisk, hermenevtisk forhold til den historie den er ein del av. "Forsoning" framhevar seg idag som eit aktuelt perspektiv for verdsvid misjon. Den "spesielle" misjonærtenesta går i denne prosessen i større og større grad over til Guds folks misjon – eit gudsfolk som sprenger organisasjonars og kyrkjers grenser!

Noter

¹ Omarbeid foredrag frå NER/NIME konferansen 3-5 okt 03 på kurssentret Liselund i Slagelse, Sjælland: Misjonæren – person og tjeneste.

² Ein kunne her tenke seg å bruke *diakonos* (ein som utfører ei teneste) som eit omfattande begrep der "misjonær" eller eventuelt apostolos var implisert. Dette ville gi apostolatet ein klarare innhaldsbestemt profil. *Diakonia* har imidlertid i tidleg kristen språkbruk fått ein spesifikk sosial karakter, jfr Acta 6.1.

- ³ Ordet "bod" blir her brukt i dobbeltydinga bodskap og berar av bodskapen.
- ⁴ Eit interessant svensk arbeid om *da'wa* er Janson 2002, jfr også doktoravhandlinga Janson 2003.
- ⁵ Pali for "utsending".
- ⁶ Jfr artikkel i SMT av buddhisten Gunnar Gællmo om buddhistisk *dbamma-duta*, Gællmo 1982.
- ⁷ Rimbart 1986:26.
- ⁸ Kor sterk den svenske politiske dimensjonen historisk sett var er vanskeleg å avgjere. I alle fall inngår momentet i Rimbarts misjonsteologi.
- ⁹ Dette oppdraget deler Ansgar med erkebiskopen Ebo av Reims.
- ¹⁰ Rimbart 1986:58ff.
- ¹¹ Krig mot folkegruppa kurarane.
- ¹² Rimbart 1986:60.
- ¹³ Rimbart 1986:76.
- ¹⁴ Beaver 1968:1.
- ¹⁵ Beaver 1968:7.
- ¹⁶ Beaver 1968:16.
- ¹⁷ Beaver 1968:30.
- ¹⁸ Beaver 1968:79.
- ¹⁹ Beaver 1968:50.
- ²⁰ Beaver 1968: 122.
- ²¹ Beaver 1968: 124.
- ²² Beaver 1968: 124.
- ²³ The five marks of mission.
- ²⁴ (1) To proclaim the good news of the Kingdom. (2) To teach, baptise and nurture new believers. (3) To respond to human need by loving service. (4) To seek to transform unjust structures of society. (5) To strive to safeguard the integrity of creation and sustain and renew the earth. Lande 1996:43.
- ²⁵ Ef 2,11-18.

Referansar

Pierce Beaver, *The Missionary Between the Times*, N.Y.1968.

Gunnar Gællmo, "Mission och dhammaduta ur dialogens perspektiv", *SMT* nr 4/1962, ss 27-32.

Torsten Janson, *Invitation to Islam. A History of Da'wab*, Swedish Science Press, Uppsala 2002.

Your Cradle is Green. The Islamic Foundation and the Call to Islam in Children's Literature, Lund Studies in History of Religions vol 18, Lund 2003.

Aasulv Lande, "Contemporary Missiology in the Church of England", in Lande/Ustorf (eds), *Mission in a Pluralist World*. Studies in the Intercultural History of Christianity vol 97, Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M. ss 25-64.

Rimbert: *Ansgars liv*. (Boken om Ansgar) Oversatt av Eva Odelman, Proprius Förlag, Stockholm 1986.

Aasulv Lande, f. 1937. Cand. theol. MF 1962, praktikum MF 1964, theol.dr. Uppsala Universitet 1988. Misjonsprest i Japan 1965-1980. Har vært LVF-foreleser ved Selly Oak Colleges, Birmingham og er for tiden professor i misjonsvitenskap med økumenikk ved Universitetet i Lund.

How has the church understood the missionary and the missionary service throughout the ages?

The vocation of the missionary has been understood in different ways through the centuries. The example of Rimbert from the 9th century shows strong integration between ecclesiastical and political motives. In the process of mission God combats the ghost of idolatry. - A thousand years later the political and ecclesiastical circumstances have changed. Pierce Beaver conceives of the missionary as called by God to the vocation, a calling that must be qualified by the needs of the receiving church. The area of conflict is now the problem of marginalized groups and disbelief. Mission has become pragmatic, with ecumenical co-operation on the terms of the young churches. - Today it is important to interpret mission as a kenotic process. Today's mission must develop a critical, hermeneutical approach to the history of which it is part. Reconciliation comes at the top of today's agenda. The special missionary vocation will change in this process, to the mission of God's people.