

Når den andre blir en venn

Om vennskap og misjon i en muslimsk kontekst

TORSTEIN TRY

Innledning

Mange mener at det er «Islams sanne ansikt» som viser seg hver gang vi hører om terror og vold utført av muslimer eller islamistiske grupper. Men islams ansikt for meg representeres av ansiktene til venner og kjente. Egne opplevelser av vennskap fra muslimske land i Nord-Afrika danner grunnlaget for min master i kristendom: *Vennskap på tvers* (Try 2005).¹ Her lette jeg etter mønstre i mine vennskap med muslimer for å finne en mulig sammenheng mellom disse vennskap og mitt endrede syn både på islam og muslimer. Arbeidet med denne oppgaven, som har sin bakgrunn i misjonstjeneste og studier i muslimske kontekster i Tunisia, Niger og Mali, gav meg innblikk i vennskapsdimensjonens potensial som brobygger på tvers av kulturelle og religiøse grenser mellom kristne og muslimer. Økt fremmedfrykt og mistenk-somhet mot innvandrere, samt større vektlegging av at islam antas å være en trussel mot vestlige kristne og humanistiske verdier i vårt eget land, gjør det spesielt aktuelt å arbeide videre med vennskapets betydning for forholdet mellom kristne og muslimer.

På bakgrunn av refleksjoner fra misjonserfaring blant muslimer, materiale fra min master, Bevans' modeller for kontekstuell teolo-

gi og ulike synsvinkler på vennskap, vil jeg i denne artikkelen se på muligheten for å bruke vennskap som filter for arbeid med kontekstuell teologi. Vennskap setter naturlig nok sitt preg på misjonsarbeid og evangelisering, men kan det tenkes at lærdom fra vennskapsdimensjonen kan få betydning både for misjonsstrategi og den kontekstuelle teologi? Problemstillingen blir dermed: Hvordan kan vennsapsrelasjoner mellom kristne og muslimer påvirke utformingen misjonarbeidet?

”Strake veien til Gud”

For å demonstrere betydningen interreligiøse vennskap, vil jeg begynne med å skildre én viktig opplevelse fra min misjonstjeneste. Fra mine samtaler om religion med venner i Tunisia, Niger og Mali, minnes jeg best et utsagn fra min gode venn Jamil² i Mali: ”Mens muslimer går den tunge og svingete veien for å nå frelsen, går dere kristne strake veien til Gud”. Den gangen tolket jeg utsagnet som en bekreftelse på at de kristne har valgt den beste veien. Det var også dette jeg gledesstrålende meddelte til mine støttemenigheter i Norge. I ettertid har jeg begynt å undre på om det var *det* Jamil mente. Kanskje han ville antyde at det er muslimene som har valgt den gode veien, fordi det er bedre for menneskene å gå den tyngste veien enn snarveier? Et menneske som går en tung og krevende vei lærer mer både om seg selv, sine medmennesker, om Gud og om livet i største allmennhet. Kanskje mente han at vestlige kristne er for utålmodige og mangler ydmykhet når de nærmer seg den hellige Gud? Dessuten kan det være vanskelig å få øye på sine medmennesker for en som haster mot målet. Den som sliter mer på veien, har både bruk for hjelp og får større medfølelse for andre som sliter. Det er da også den som har opplevd mest smerte underveis, som setter mest pris på å få belønningen ved reisens slutt. Med tanke på Jamils selvfølelse som muslim, samtidig som han viste stor åpenhet for evangeliet, antar jeg at det var mer dette perspektivet Jamil pekte på i sin enkle liknelse.

Ved å betrakte mine vennskap med afrikanere oppdager jeg at den tyngste og mest svingete veien ble min vei etter hvert. Jeg begynte min misjonstjeneste som en ung og idealistisk kristen som så verden i svart og hvitt: muslimene arbeider for den onde og de kristne for Gud. Målet var klart definert og veien gikk rett

fram. Men etter hvert som jeg ble kjent med menneskene bak mine forestillinger, trådte verden fram i flere fargenyanser. Jeg fant Gud i kontekster jeg ikke hadde drømt om å finne ham. Jeg fant godhetens nærvær der jeg hadde ventet å se fiendens ansikt. Gjennom vennskap ble skråsikkerheten min byttet ut med undring og beundring. Denne endringen skjedde over tid, gjennom kjennskap til konteksten og relasjoner til mennesker i konteksten. Vennskapene gjorde noe med mitt verdensbilde. Samtidig som verden ble mer komplisert og fragmentert, fant jeg også at den ble et bedre sted å leve, fordi også muslimene ble mine venner.

Vennskap

Hva er vennskap? Det er vanskelig å gi et fulldekkende svar på dette spørsmålet fordi vennskap defineres ulikt i ulike kulturer og subkulturer. Det finnes likevel ting vi er enige om, som for eksempel at det er svært vanskelig å leve uten venner. Venner er gir livet mening og innhold. Likevel vil de aller fleste ikke gå med på at de derfor bare er et middel til å oppnå lykke. Venner er noe mer. Vennskap kan være et mål i seg selv. Dette har å gjøre med at mennesket er et relasjonsvesen, det er umulig for et menneske å klare seg på egen hånd gjennom livet. I så måte er vennskap tidløst og universelt. Den norske filosofen Helge Svare hevder i sin bok *Vennskap* at selv om kontekstene, historiske og kulturelle, kan være svært ulike; så finnes det likevel grunnleggende trekk ved vennskapet som strekker seg ut over den historiske og samfunnsmessige sammenheng.³ Det ligger nedlagt i oss fra skapelsen av å søke de andre. I 1. Mos 2,18 står det: "Det er ikke godt for mannen å være alene. Jeg (Gud) vil gi ham en hjelper som er hans like." Aristoteles sier det på en litt annen måte: "Mennesket er jo et samfunds-væsen og skabt til samliv".⁴ Vi behøver noen å være sammen med for at livet skal bli godt å leve.

Aristoteliske kjennetegn for vennskap

På bakgrunn av inngående studier av Bok VII og Bok IX i Aristoteles' Nikomanske etikk har jeg funnet fram til Aristoteles' beskrivelse av det gode vennskap. De kjennetegn han angir er viktige og de kan gi ledetråder i arbeidet med vennskapets egenart.

De fremste kjennetegn for gode vennskap er ifølge Aristoteles begrepsparet *gjensidighet* og *likhet*. Vennskapet må grunnlegges på gjensidig velvilje og tillit. Gode venner ligner på hverandre i godhet og dyder, de fremmer hverandres beste og anklager ikke hverandre for noe ondt. De neste kjennetegnene handler om *varighet* og *hyppighet*. Aristoteles mener at de fleste gode vennskap er varige. Slike vennskap er imidlertid ganske sjeldne fordi det tar både tid og krefter å overgi seg til et annet menneske i nært vennskap. Et tredje begrepspar i beskrivelsen av vennskapet er *valgfrihet* og *nærhet*. Man blir gode venner fordi man selv velger det. Gode venner er mye sammen fordi de er glad i hverandre og liker å gjøre de samme tingene. Aristoteles mener også at kravet om rettferdig fordeling vokser i takt med vennskapet, slik at man også etter hvert deler på godene man eier. Til sist sier Aristoteles noe om *ulikhet*. Når den ene står over den andre må hengivenhet og gjengjeldelse gis forholdsmessig etter verdi og stilling, slik at en likevekt kan oppnås. Ulik velstand vil etter hvert kunne skape avstand mellom venner. Det siste kjennetegnet må dermed ses i sammenheng med de foregående, fordi ulikheter ser ut til å måtte utlignes for at vennskapet skal bli varig og godt.

De kjennetegn på et godt vennskap som finnes hos Aristoteles vektlegger gjensidig velvilje og tillit, varighet, valgfrihet, nærhet og forholdsvis stor grad av likhet i velstand. Umiddelbart virker det som om vennskapets natur ikke har forandret seg stort siden Aristoteles, slik at kategoriene hans kan brukes som en norm for å kunne måle vennsaps-relasjoner av idag.

Kontekstuelle forskjeller i synet på vennskap

Ut fra egen erfaring kan det umiddelbart se ut som om vennskap mellom kristne og muslimer ikke skiller seg fra vennskap ellers, slik de fremtrer mellom mennesker som tilhører samme kultur. Har det altså ingenting å si om venner tilhører ulike kontekster når de møtes i vennskap?

Et grunnbegrep som kan knyttes opp mot vennsapsrelasjonen er *tillit*. Tillit er nødvendig for at et menneske skal kunne fungere sosialt. Et møte på tvers av religiøs og kulturell tilhørighet arter seg ofte som et møte med en fremmed. Løgstrup hevder at mennesker i utgangspunktet møter andre med tillit også når de møter

en ukjent. Vi skulle ikke kunne overleve om vi primært møtte hverandre med mistillit.⁵ Når to mennesker med ulike sinn og fra ulike verdener møtes, eller tørner sammen, som Løgstrup så levende skildrer det, kan imidlertid møtet bli så emosjonelt ladet at det fører til avvisning. Men i det personlige samvær vil den andres nærvær i de aller fleste tilfeller føre til at mitt fordomsfulle bilde av den personen bryter sammen. Løgstrup mener at kun hat eller dyptgående forurettelser kan få fordommer til å holde stand mot tilliten og andre spontane livsytringer i den andres nærvær.⁶ Når en kristen møter en muslim ansikt til ansikt kan altså religiøse og kulturelle fordommer bli borte fordi det vokser fram tillit i stedet. Tilliten kommer dem i forkjøpet slik at de spontant ønsker å anerkjenne den andre.

En slik tillitsreaksjon kan være med å forklare at mitt første møte med en radikal ung muslim i Tunisia ledet til en gjensidig velvilje og et godt vennskap, til tross for min uvilje mot islam. Selv om vi hadde markant ulike meninger om religiøse spørsmål ble ikke vennskapet brutt. Den kjensgjerning at min venn ikke ble en kristen men snarere en mer dedikert muslim, ble en prøvestein på ektheten i vennskapet. Det at vi ble gjensidig inspirert i vår tro utgjør samtidig et viktig punkt i sammenhengen. Küng bemerker at noe av det viktigste i en relasjon mellom mennesker som tilhører ulike religioner, er at de kan oppnå innbyrdes stimulans og berikelse. Dette behøver ikke være relatert til synkretisme, men kan bære med seg mer innslag av gjensidig forståelse og opplysning.⁷ Küng mener videre at misjonen i større grad burde legge vekt på en gjensidig informasjonsutveksling, noe som kan innebære både en utfordring og forvandling for begge parter.⁸ Her tror jeg Küng har et viktig poeng som kommer spesielt til uttrykk i en vennsapsrelasjon mellom kristne og muslimer, hvor religiøs uenighet kan bli en ressurs i stedet for å umiddelbart vekke avvisning og frustrasjon.

En annen religionsfilosof, Emmanuel Lévinas, har tanker rundt møtet med *den andre*, som også ser ut til å kunne kaste lys over vennskap mellom kristne og muslimer. Umiddelbart kan det se ut som om han inntar motsatt standpunkt i forhold til Løgstrup når han sier at i møtet med den andre vil denne alltid forbli uendelig fremmed.⁹ Men det blir klart at han heller taler om en annen dimensjon i møtet når han går videre og slår fast at det er ansik-

tet til *den andre* som taler til meg og inviterer meg til en relasjon.¹⁰ Da kan man se at uansett om mennesket jeg møter tilhører min egen kultursfære eller ei, så vil det første møte arte seg som et møte med en totalt fremmed. På denne måten blir Lévinas' alteritetsfilosofi relevant i forhold til vennskap på tvers av religiøs og kulturell tilhørighet. Det er i *den andres* ansikt at uendeligheten kommer til syne.¹¹ Her finnes noe som overskrider, noe som kanskje kan være større enn subjektiv oppfattelse av den objektive sannhet, som kan hjelpe til å se videre utover egen kontekst. Møtet med det *absolutt andre* menneske står over begrensende konflikter slik at konfliktene ikke lenger skiller, med den betydning at vi er fiender.¹²

Selv om det ser ut til å finnes likheter i vennskapsdimensjonen på tvers av kulturgrenser, er det også viktig å vedkjenne seg at forskjellene kan være til dels store. Ikke så store at de nødvendigvis hindrer tverrkontekstuelle vennskap, men store nok til at de ulike forståelsesunivers skaper forvirring og misforståelser. Det er for eksempel ikke sikkert at en afrikansk eller orientalsk muslim har den samme forståelsen av hva et godt vennskap er som en vestlig kristen. Her er det viktig å se på de kontekstuelle forskjeller, og deres innvirkning på vennskap. I et individualisert samfunn er gode venner viktig fordi de kjennetegner "det gode liv". Selv om vestlige mennesker rent materielt ikke lenger er totalt avhengige av å dyrke vennskap for å overleve, slik som i mange muslimske samfunn i for eksempel Afrika, vil de fleste ikke kunne tenke seg et liv uten nære venner. Svare beskriver det gode vennskapet som noe som har med lykken å gjøre, fordi samværet med venner fyller oss med glede, inspirasjon og gir oss overskudd.¹³ Det synes som om det finnes en materiell tilnærming til fenomenet vennskap, fordi det ofte beskrives som det lille ekstra som skal til for å gjøre livet verdt å leve. Det ligner på det Aristoteles sier om vennskap når han slår fast at venner er det største av alle utvortes goder. Den som har det godt behøver noen å dele lykken med, ellers blir lykken uten mening.¹⁴ I vestlig sammenheng kan det se ut som om vennskapet inngår som en viktig bestanddel i et materialistisk og individbasert verdensbilde, hvor vennskapet blir satt høyest på ønskelista blant alle goder. I det markedsbaserte samfunn blir det også lagt vekt på at gode vennskap er avhengig av frie valg. Vi må først like en person før

vi velger ham eller henne som venn, sier Svare.¹⁵ Dette blir mistenkelig likt en handlerunde på et supermarked: kunden går og betrakter varene, og før han kjøper en, vurderer han dens form, farge og pris. Er den fin nok og behager ham tilstrekkelig mye, er han villig til å betale ganske mye for den. Men Svare går også videre til å beskrive relasjoner som ikke kan velges. Vi kan ikke velge familien vår for eksempel, den fødes vi inn i.¹⁶ Og kanskje er det nettopp her forskjellene fra vesten og mange muslimske samfunn trer fram i relieff. Den som blir født inn i et muslimsk samfunn, fødes ofte også inn i vennsapsrelasjoner. Her er det ikke markedstanken som styrer, men fellesskapstanken. Muslimen er avhengig av at det går bra for fellesskapet, eller kollektivet, for selv å ha det bra. Relasjoner og vennskap som er viktige for å overleve, avgjøres av storfamilien, laugget, stammen eller landsbyen. Når kollektivet har det bra har ofte enkeltmedlemmene det bra.

António Barbosa Da Silva sier at i Afrika er oftest helhetens eksistens overordnet delenes eksistens, slik at den sosiale identitet blir avgjørende for individets identitet.¹⁷ Det som tjener til det beste for den felles religion, felles norm, felles levebrød, tjener også til individets beste. Individualitet og individualisme har ikke samme funksjon i Afrika som i vesten, hevder Barbosa Da Silva.¹⁸ Generelt sett har altså en afrikaner ikke samme mulighet til eller i det hele tatt tanke om å velge identitet og venner som en nordmann født inn i et postmoderne, pluralistisk samfunn i vesten.

Selv om slike umiddelbare beskrivelser lett kan bli både reduksjonistiske, imperialistiske, hierarkiske og generelle, illustrerer de elementer ved de kontekstuelle ulikheter som kan duke for utallige hindre og misforståelser i vennskap mellom vestlige kristne og afrikanske muslimer.

Kontekstuell teologi

Sett fra et misjonsteologisk perspektiv spiller begrepene kontekst og kontekstuell teologi viktige roller i min artikkel, og behøver dermed en mer inngående forklaring. Ordet kontekst er satt sammen av "kon" og "tekst" der "tekst" står som utgangspunktet, mens "kontekst" utgjør de ord og setninger som omgir "teksten" og tolker den.¹⁹ Disse ord og setninger gir dermed mening til den tekst de omgir. Dette er den konkrete betydningen av begrepet

kontekst. Men Gunvor Lande peker på at kontekst også kan brukes i overført betydning, hvor teksten utgjør utgangspunktet, mens konteksten utgjør situasjonen, idéene, hendelsene og informasjonen som gir utgangspunktet mening.²⁰ Hesselgrave beskriver konteksten som den sammenheng som all kommunikasjon befinner seg i og påvirkes av.²¹ Jeg bruker begrepet kontekst i en slik overført betydning, og undersøker hvordan vennskapet og teologien påvirker og blir påvirket av de ulike kontekster eller sammenhenger. Kontekst sett ut fra et misjonsperspektiv betegner dermed den kulturelle, sosiale, økonomiske og politiske sammenheng som det bibelske budskap formidles inn i.²² I forlengelsen av denne forståelsen av teologien i kontekst kan kontekstuell teologi ses på som en kontekstuell tilnærming til teologien, hvor man forsøker å forstå den kristne tro med utgangspunkt i eller i relasjon til en bestemt kontekst.²³

Schreiter skriver at kontekstuell teologi oppsto først på 1970- og 80-tallet som en respons til at vestens teologi ikke lenger kunne betraktes som universell. Derfor bruker han også begrepet i flertall: kontekstuelle teologier. Disse nye teologier sprang ut av behovet for å uttrykke den kristne tro der hvor sosial nød og undertrykkelse var en del av dagliglivet.²⁴ Hvordan kunne troen hjelpe til å lette fattigdommens og undertrykkelsens byrde? Kristne utenfor vesten begynte å forstå at om teologien skulle framstå som troverdig, måtte den ta konteksten på alvor, fordi det er den som først og fremst utformer og skaper premisset for menneskenes liv.²⁵ Lang tids undertrykkelse utført av kolonimakter, slik som i Afrika, har ført til at mennesker har kjent at deres kultur er sekundær i forhold til vestens høykultur. Misjonen framhevet ofte et sterkt negativt syn på lokalkulturen ved å vektlegge at om hedningene skulle bli kristne måtte de i høy grad undertrykke sin kulturelle identitet, til fordel for den vestlige, *kristne* kultur.

Samtidig som industrialisering, kapitalisme, økt mobilitet, internasjonal handel, multi-media, kommunikasjon osv. har ført til større globalisering og konformitet, er det også lagt større vekt på det partikulære og lokale. Schreiter mener at teologien befinner seg midt i spenningen mellom det globale og lokale.²⁶ Her må all kristen teologi nødvendigvis finnes for at den skal ha allmenn aktualitet i de spesifikke kontekster. Kontekstuell teologi må

kunne formidle både Guds universelle budskap til menneskene, samtidig som formidlingen må farges av lokalkonteksten for å kunne oppleves relevant og troverdig.

Kristne kirker og misjonsorganisasjoner har i løpet av de siste 100 år bestrebet seg på å møte mennesker fra andre religioner med større åpenhet og toleranse enn før.²⁷ Ved hjelp av sosialantropologi, religionskunnskap, kontekstuell teologi, religionsdialog osv. har man fokusert på åpenhet og gjensidig respekt. I stedet for kun å ville forklare og overbevise har man lagt større vekt på å forstå det mennesket man møter. Her er møtet mennesker imellom det viktigste, og ikke møtet menneske – Gud. I stedet for konfrontasjon vektlegges det likeverdige møte.²⁸ Küng sier at det er viktig å finne fram til det som tross alt er felles; slik at vi kan finne det inkluderende gjennom alt som ekskluderer.²⁹ Dette minner om den syntetiske modell for den kontekstuelle teologi hos Bevans, hvor gudsåpenbaringen ikke kun er noe som er ferdig, men også noe som stadig pågår i enhver kultur. Her vektlegges både det unike og det komplementære i kulturene.³⁰ Dette synes da også som en bedre grunnvoll å bygge vennskap på.

Jeg finner at Bevans' beskrivelse av ulike modeller for den kontekstuelle teologi gir en nyttig beskrivelse av den missiologiske kontekst min artikkel befinner seg i.³¹ Jeg vil derfor komme med en kort presentasjon av Bevans' seks modeller for hvordan kontekstuell teologi kan utformes.

Bevans' modeller for kontekstuell teologi

Stephen B. Bevans forutsetter at all teologi er kontekstuell, fordi mennesker med utgangspunkt i ulike tider og kulturer alltid har forsøkt å forstå den kristne tro og å utforme en lære som kommuniserer med deres spesielle kontekst.³² Det som imidlertid er nytt er at vestlige kristne er seg dette bevisst i møtet med andre kulturer. *Konteksten*, eller omgivelsene, får i større grad plass sammen med *teksten*, dvs. sammen med de hellige skriftene og tradisjonen. Bevans beskriver tre *loci theologici* eller tre kilder for teologien: skriftene, tradisjonen og den aktuelle menneskelige erfaring eller kontekst. Teologien blir dermed ikke sett på som en ufor-anderlig fastlåst størrelse, men som noe som stadig er i utvikling og forandring, for å kunne bli forståelig og aktuell i de

ulike kontekster.³³ Dette synet har gjort seg stadig mer gjeldende i takt med framveksten av nasjonale kirker i tradisjonelle misjonsland i sør, kirker som blir seg mer bevisst sin egenart og samtidig søker å frigjøre seg fra vestens teologiske enevelde. Om den kristne tro skal framstå som aktuell og troverdig i de ulike samfunn, må eksterne faktorer i den enkelte kontekst reflekteres i utformingen av teologien.³⁴ Bevans foreslår seks modeller som han mener best beskriver ulike innfallsvinkler for kontekstuell teologisk arbeid i den verdensvide kirke. Jeg vil her gi en kort beskrivelse av modellene: *Translasjonsmodellen* søker å finne fram til essensen i evangeliet, fri for de ulike lag av kulturelle drakter som omgir det både i Skriften og opp gjennom historien. Kjernen i evangeliet skal ikles de ulike kontekstuelle drakter.³⁵ *Den kontrakulturelle modellen* viser derimot stor skepsis til målkulturen og mener konteksten må utfordres, renses og omvendes.³⁶ *Den antropologiske modell* presiserer at det er innenfor den menneskelige kultur at Guds åpenbaring kommer til uttrykk, og ved å ta imot evangeliet bevarer de lokale kristne sin sanne kulturelle identitet.³⁷ *Praksismodellen* fokuserer på sosial frigjøring og forvandling i konteksten.³⁸ Det legges større vekt på Jesu gjerning enn på hans tale, fordi Jesus demonstrerte Guds solidaritet med de marginaliserte i samfunnet, i ord og handling.³⁹ Ortopraksis blir viktigere en ortodoksi. *Den transcendentе modell* legger stor vekt på den personlige omvendelse.⁴⁰ En utøver av denne modellen vil legge stor vekt på å lære seg å kommunisere og identifisere seg med mennesker ved å gjøre seg kjent med lokalkonteksten, samtidig som han vil kreve en fullstendig helomvendning bort fra det gamle for den som vil bli kristen. Den siste modellen er den *synetiske modell*.⁴¹ Denne modellen synes å kunne gi spesielt gode innfallsvinkler når det gjelder vennsbygging med muslimer, og jeg vil derfor vie denne modellen litt større plass nedenfor.

Bevans' beskrivelse av ulike modeller for den kontekstuelle teologi er et forsøk på å kartlegge hvordan teologien formes og aktualiseres av ulike aktører i den kristne kirke i dag. Han påpeker samtidig at ingen av modellene gir en fullstendig utfyllende beskrivelse av alle sider ved den kristne tro.⁴² De forskjellige modellene er uttrykk for ulike teologiske utgangspunkt og forutsetninger, og setter derved sitt distinkte preg på utformingen av den kontekstuelle teologien.⁴³

Modellene for utøvelse av kontekstuelle teologier strekker seg fra å være konservative og forholdsvis kontekstkritiske til å være radikale med utgangspunkt i den lokale kontekst. Til felles har de et sterkt fokus på målkulturen, enten de krever radikal endring eller realisering av kulturen med evangeliet som instrument. Som misjonær blant muslimer i flere ulike kontekster, kan jeg kjenne igjen de fleste modellene fra mine egne og mine kollegers metodiske framgangsmåter eller fra lokale kristne felleskap jeg hadde kontakt med. Men det jeg finner mest interessant er hvordan disse modellene synes å reflektere noe av min egen vandring hvor jeg svinger mellom å være konservativ og radikal, og beveger meg fra en kulturfiendtlig til kulturvennlig innstilling. Mens translasjonsmodellen, med sin skepsis til målkulturen, markerer det typiske utgangspunkt for misjonsarbeidet, kan jeg også se at jeg har nærmet meg en syntetisk modell med større aksept for lokalkulturen etter hvert som min innstilling har blitt filtrert gjennom en vennskapskontekst.

Bevans' syntetiske modell

Bevans beskriver den syntetiske modell som et møtepunkt; en syntese, mellom empiri og tradisjon. Modellen forsøker å forene translasjonsmodellen, praksismodellen og den antropologiske modell når den med et både/og ønsker å bevare integriteten til det tradisjonelle budskapet samtidig som den vedkjenner seg viktigheten av å ta alle aspekter ved konteksten alvorlig. Det er denne kombinasjonen som gjør denne modellen spesielt relevant både for misjonsteologien og for vennskapsmøtet mellom kristne og muslimer. Islam er så integrert i lokalkulturen og inneholder allerede så komplette beskrivelser av både etikk, moral og religiøs veiledning til menneskene, at denne religionen på mange områder kan imøtekomme og berike det kristne budskap.

Her vil jeg presisere at det ikke er snakk om å fortrenge sine kristne verdier til fordel for de muslimske, men heller å bruke speile vår egen forståelse av evangeliet i den muslimske kontekst. Det blir da viktig å se at selv om elementer i islam står i konfrontasjon til det evangeliske budskap, så behøver ikke hele religionens verdisystem forkastes. I vennskap mellom kristne og muslimer løftes mange verdier fram som enten er felles eller viser seg å kunne berike budskapet. Vennskap løfter fram betydningen av komplementering snarere enn konfrontasjon.

Utøverne av den syntetiske modellen forsøker å bevare evangeliets budskap samtidig som de er klar over den vitale rolle som konteksten har spilt og kan spille i utformingen av teologien. Man forsøker å finne fram til en syntese mellom eget og andres kulturelle ståsted, ikke for å oppnå et kompromiss hvor alt blandes, men for å beskrive en dialektisk måte å utvikle et ståsted på som er akseptabelt for alle parter. Dermed framstår modellen også som en dialektisk modell.⁴⁴

I tråd med den syntetiske modell er det er tydelig at krav om eksklusivitet og en holdning bygd på overlegenhet ikke kan føre fram verken misjonsteologisk eller når vennskap bygges mellom kristne og muslimer. Gode vennskap bygger på likeverd og gjensidig respekt.

Vennskap og misjon

I den misjonsorganisasjonen jeg arbeidet i i Mali var translasjonsmodellen fremtredende i misjonsmetodikken. Det var mye snakk om kontekstualisering av både budskap og praktisk misjonærliv. Språk- og kulturstudie var derfor en viktig del av vårt første år i tjenesten. På denne måten utdypet jeg mitt fokus på varsomhet og respekt i evangeliseringsarbeidet. Dette virket helt klart inn på de vennskap jeg opplevde i Mali. Men denne framgangsmåten sto paradoksalt nok også i fare for å kompromittere misjonsarbeidet, fordi den kunne føre til at vennskap prioriteres foran tradisjonell misjonsvirksomhet og menighetsbygging. Så lenge samtale og gjensidig respekt, likhet og hengivenhet er så viktige bestanddeler i gode vennskap, kan dette føre bort fra translasjonsmodellen hen mot både den antropologiske modell og praksismodellen. Dette kan føre til at misjonæren kan komme i konflikt med både misjonsselskap og sendemenigheter på grunn av deres ofte ensidige fokus på evangeliet som ytre budskap som misjonæren er kalt til å plante inn i målkulturen. Når jeg sammenligner mine vennskap med de vennskap mine tidligere kolleger i Mali kan fortelle om, synes jeg å se at vi alle etter flere år som misjonærer blant muslimer mer og mer nærmer oss den antropologiske modellen og praksismodellen, med større og større vekt på og respekt for lokalkonteksten både religiøst og sosialt. Jeg lurer på om mange av oss fikk flere venner enn menighetslemmer i det lange løp, og det kan jo være provoserende nok for sendemenighetene

i Norge som både gir penger og ber om muslimes omvendelse. Selv om det ikke behøver å finnes noen motsetning mellom vennsbygging og menighetsbygging, snarere tvert imot, kan det ta seg bedre ut i nyhetsrapportene fra misjonsfeltet at man har døpt så og så mange, enn at man har fått mange muslimske venner.⁴⁵ Vennskap kan også føre til at mennesker blir kristne, men enten kan det ta lenger tid eller så framstår ikke omvendelsene deres som så radikale at menighetene hjemme "kan være helt sikre på" at de virkelig har blitt kristne. Det kan da se ut som om det blir lettere å bygge vennskap enn menigheter etter hvert.

Men behøver en vennsorientert holdning blant misjonærene nødvendigvis føre til konflikt med en misjonsfokuset arbeidsform? Jeg mener ikke det, selv om man kanskje vil måtte omtolke det sterke fokus på evangeliet som et budskap utenfra, båret av verbal proklamasjon. Vennskapet kan dermed være med å definere møtet med muslimer som medmenneskelige møter med enkeltindivider og ikke et møte med en religion i opposisjon mot evangeliet.

Inkarnasjonen kan være med å demonstrere hvordan kristnes møter med muslimer bør være. Her ble evangeliet overført først og fremst som en handling, en handling som understreker og visualiserer budskapet om frelse. I inkarnasjonen kom Gud selv til oss i mennesket Jesus. Bevans antyder selv at inkarnasjonen er Guds kontekstuelle handling i verden. I inkarnasjonen blir Gud og Guds frelse mulig å begripe i den menneskelige kontekst.⁴⁶ Jesus levde blant menneskene med hele seg. Han var menneske helt og fullt, han ble født inn i en vanlig familie og levde sitt liv blant vanlige mennesker, til en bestemt tid i historien og i en bestemt kulturell og religiøs kontekst. Han opplevde sorg og smerte, lidelse og død. Selv om han synliggjorde Guds natur i verden var han også helt og fullt et menneske. Inkarnasjonen kan dermed stå som en demonstrasjon på den optimale tverrkontekstuelle vennskapshandling.

Med vennskap som filter

Kontekstuell teologi kan dra næring fra vennsdimensjonen i møtet mellom kristne og muslimer. Man kan si at vennskap kan fungere som et utgangspunkt eller filter for utformingen av kontekstuell teologi i en misjonskontekst. Filteret konstrueres ved

hjelp av lærdom fra vennskapserfaringer, inkarnasjonen, Bevans' modeller og perspektiver fra Lévinas' beskrivelse av møtet med *den andre*. Filteret, eller *vennskapsfilteret*, representerer et forsøk på å beskrive et utgangspunkt som kan tenkes å være nyttig i flere sammenhenger enn kun i utformingen av den kontekstuelle teologi. I min artikkel blir framgangsmåten stående som en misjonsstrategisk modell for møter mellom kristne og muslimer både i indre- og ytre misjon.

Inkarnasjonen gir inspirasjon til vennskaplige mellommenneskelige møter mellom kristne og muslimer. Gud demonstrerer et tverrkontekstuet møte slik vi kan tolke det i evangeliene i det Nye Testamente. Den evige, allmektige, transcendent Gud trer inn i en endelig, begrenset og fysisk verden. De kontekstuelle ulikheter er enorme og de potensielle konflikter legio. Likevel kommer Gud til oss og demonstrerer en fullstendig identifikasjon med menneskene. Jesus Kristus viser ved sin måte å leve på i hvilken stor grad han anerkjente menneskene. I Johannes 15, 15 for eksempel, vil ikke Jesus kalle sine disipler tjenere, som ville være ganske naturlig med tanke på at han var Guds sønn, men han kaller dem i stedet venner. Slike Jesus-utsagn, sammen med hans budskap til og gjerning i verden, er med å vise hvordan Jesus identifiserte seg med mennesker rundt seg. En kontekstuell teologi slik den demonstreres i inkarnasjonen kan altså gi viktige innspill til hvordan et vennskap er avhengig av identifikasjon og empati.

Samtidig utviste Jesus også stor intoleranse mot ondskapen som gjennomsyret mye av menneskenes kontekst. Han var radikal i sin fordømmelse av synd, ondskap, svik og likegyldighet, og kalte mennesker til omvendelse, etterfølgelse og tro. Den som ville være Jesu venn anerkjente også hans budskap. Her ligger det en spesiell utfordring i kristnes møte med muslimer, fordi evangeliet selv kaller til reaksjon og det å ta stilling. Hos Aristoteles spiller den gjensidige respekten en vital rolle i vennskap. Det vil den også gjøre her. Vennskap stiller ofte om takten, slik at man ikke forserer og presser fram en avgjørelse. Identifikasjonen mellom venner er så stor at man ikke tar seg til rette. Man presser intet på sin venn fordi velviljen og tilliten i så fall ville blitt ødelagt.

En kontekstuell teologi preget av vennskapsmøtet ville ikke

kunne ta seg til rette i målkulturen. Vennskapskonteksten ville selv sette sitt preg på teologien. Proklamasjon ville for eksempel være umulig, videre ville en overveiende negativ og kritisk innstilling til den andres kulturelle og religiøse kontekst være vanskelig, om ikke umulig å kombinere med et vennskap. Når det er sagt betyr en slik holdning ikke det samme som at man ville godtatt og bejaet alt i sin venns kontekst, det betyr heller ikke at evangeliets innhold som uttalte ord må undertrykkes. I og med at venner ønsker det beste for hverandre ville man kunne føre en åpen samtale, med gjensidig formaning. Formaning i en vennskapskontekst ville ikke blitt en ovenfra og ned-øvelse, hvor den ene alltid vet best, men en muntlig omsorgshandling ut fra det som en venn tror er den annens beste. I en sammenheng hvor en kristen misjonær har en muslimsk venn, kunne dette gitt seg utslag i at jeg ønsker at min venn skal bli kristen, mens han ønsker at jeg skal bli muslim. Denne tilsynelatende konflikt leder i en vennskapskontekst ikke til konfrontasjon, fordi det ligger en gjensidig respekt og velvilje bak, som begge er trygg på. Slike vennskap kjennetegnes blant annet av at de leder til kjennskap som bygger på en likeverdige og ærlig samtale. Venner behøver ikke lenger forstille seg for hverandre, fordi de vet at den andre er helhjertet *for* en.

Lévinas kan også tenkes å gi viktige elementer til et vennskapsfilter gjennom sin beskrivelse av møtet med *den andre*. Lévinas mener at det er i *den andres* ansikt vi møter uendeligheten.⁴⁷ Samtidig er det *den andres* ansikt som kaller meg til ansvar og relasjon.⁴⁸ Så til tross for at en muslim i en afrikansk kontekst alltid vil være uendelig ulik en kristen misjonær fra vesten, så er det mulig for dem å møtes som medmennesker. Vennskap med *den andre* kan overbygge konflikter som ellers ville skilt oss, fordi *den andres* ansikt vekker min godhet og oppfordrer meg til etisk handling.⁴⁹ I denne tilnærmingen til *den andre* passer alle de vennskap jeg opplevde med muslimer i løpet av min misjonstjeneste. Når jeg først kom til Tunisia hadde jeg forberedt meg på konflikter med muslimer, gjennom åndskamp og intens bønn. Men til min forundring skapte ikke våre ulike livssyn uoverstigelige meningsmotsetninger og interessekonflikter mellom oss. Vi ble tvert imot venner. Jeg ble ikke venn med min fiende, for jeg oppdaget at han aldri hadde vært min fiende. Muslimer var

simpelthen kun forskjellige fra meg. Jeg møtte den uendelige annerledeshet i *den andre* og oppdaget at dette representerte en berikelse i stedet for en trussel, og en appell til godhet i stedet for motstand.

Her er det viktig å bemerke at om møtet med den andre skal føre til vennskap er det avhengig av at vi møter dette mennesket gjentatte ganger over tid. Det finnes altså et tidsaspekt her som er viktig å kommentere. Mange av de relasjoner jeg hadde var forholdsvis korte og "programfestede" fordi de var direkte knyttet til min evangelistgjerning. En slik formålsbestemt relasjon havner hos Aristoteles i kategorien nyttevennskap. Selv oppdaget jeg at også slike nyttevennskap kan bli gode vennskap bare de varer lenge nok. For ettersom jeg ble bedre kjent med *den andre* ble min venn dyrebare i seg selv, slik at et godt vennskap oppsto. Denne måten å skille mellom vennskap demonstreres også i Tönnies tanker rundt Gesellschaft og Gemeinschaft, eller forretningsrelasjon og nærhetsrelasjon som jeg har valgt å kalle det. Men selv om man skiller mellom vennskap på denne måten innebærer begge kategoriene en *relasjon*. I begge relasjonsformene *preges* vennene innbyrdes. Alle former for vennskap vil dermed innebære en endring i innstillingen både til *den andre* og det denne personen representerer. Men tidsaspektet og graden av nærhet vil være avgjørende for hvor omfattende denne endringen vil være. Mitt vennskap med Jamil i Mali kan stå som et eksempel på dette. Det var mitt lengste og nærmeste vennskap i Afrika, og det preget både mitt liv og mitt misjonsarbeid i stor grad. Men uten alle mine tidligere vennsapsrelasjoner i Tunisia og Niger, hadde jeg kanskje ikke oppnådd en slik nær relasjon med Jamil. Konteksten og vennskapene hadde endret mitt tidligere ensidige syn på islam og muslimene; som jeg oppsummerer under fortellingene fra Niger.⁵⁰

Vennsapsmøtet blir dermed basis for et vennsapsfilter. Ved første øyekast kan det synes som om vennskap vil utgjøre en trussel mot misjonsintensjonen fordi man blir tvunget til full aksept av den andre. Slik jeg ser det handler det snarere om troverdighet og likeverd. Vennsapsdimensjonen vil farge evangeliepresentasjonen slik at den blir kontekstuell i forhold til møtet med ett enkelt menneske. Her ligger nettopp styrken i å bruke vennsaps erfaring som filter for utforming av kontekstuell teolo-

gi fordi den fokuserer på individuelle møter menneske til menneske. Vennskapet åpner for ærlighet og åpenhet. Selv om misjonærens motiv for å ta kontakt med muslimen i utgangspunktet var målrettet kan gode vennskap føre til at de skjulte agendaer blir synlige. Det er her evangeliet kan bli en ressurs i stedet for en trussel mot min muslimske venn, fordi evangeliet så klart løfter fram Guds omsorgshandling for menneskene.

Oppsummering

Det jeg har forsøkt å demonstrere i denne artikkelen er hvordan erfaringer rundt vennskap med muslimer, sammen med teori om vennskap og tverrkontekstuelle relasjoner, kan tenkes å prege utformingen av kontekstuell teologi i en misjonsammenheng. Mine vennskap med muslimer i Nord-Afrika gikk på tvers av overbevisning og motsetninger, og har trosset fordommer og intoleranse. Vennskap kan fungere som et filter som blant annet holdninger, fordommer, religiøse motsetninger og den kontekstuelle teologi filtreres gjennom. Møtet med den andre i et vennskap setter dermed sitt preg på en kristens møte med muslimer. Vennskapskonteksten preger teologien og kan resultere en ny kontekstuell teologi. Sammen med inspirasjon fra Bevans' syntetiske modell for den kontekstuelle teologi og inkarnasjonen kan vennskapserfaringen sette sitt preg på misjonsstrategien og evangeliepresentasjonen i møtet med muslimer.

Noter

- ¹ Try 2005: Vennskap på tvers. Vennskap mellom kristne og muslimer i en misjonssituasjon.
- ² Navnet er forandret for å beskytte min venns identitet
- ³ Svare 2004: 44
- ⁴ Aristoteles 1995: 198
- ⁵ Løgstrup 1956/1989: 17
- ⁶ Løgstrup 1972/1993: 18
- ⁷ Küng 1985/1997: xx
- ⁸ Küng 1985/1997: 130
- ⁹ Lévinas 1961/2001: 194
- ¹⁰ Lévinas 1961/2001: 198
- ¹¹ Lévinas 1961/2001: 196
- ¹² Lévinas 1961/2001: 203
- ¹³ Svare 2004: 17
- ¹⁴ Aristoteles 1995: 198

- ¹⁵ Svare 2004: 19
- ¹⁶ Svare 2004: 19
- ¹⁷ Barbosa Da Silva, i Østnor (red) 1995: 175
- ¹⁸ Barbosa Da Silva, i Østnor (red) 1995: 175
- ¹⁹ Lande 2002: 14
- ²⁰ Lande 2002: 14
- ²¹ Hesselgrave 1978: 36
- ²² Engelsviken, i Berentsen m.fl. 1994: 225
- ²³ Bevans 2003: 3
- ²⁴ Schreiter 2004: ix
- ²⁵ Schreiter 2004: 1-2
- ²⁶ Schreiter 2004: ix
- ²⁷ Her kan nevnes Hockingrapporten (1932), Det annet vatikankonsil (1966) og Kirkenes Verdensråds program for dialog (generalforsamlingen i Uppsala 1968), som framhever de etiske og mellommenneskelige aspekter ved kristendommens møte med religionene. Berentsen 1998: 11-60
- ²⁸ Berentsen 1998: 61
- ²⁹ Küng 1985/1997: xx
- ³⁰ Bevans 2003: 90-91
- ³¹ Missiologi er en tverrfaglig disiplin som foruten misjonsteologi omfatter misjonshistorie og misjonsmetodikk. Se Berentsen m.fl. 1994: 17
- ³² Bevans 2003: 3
- ³³ Bevans 2003: 4-5
- ³⁴ Bevans 2003: 9
- ³⁵ Bevans 2003: 37
- ³⁶ Bevans 2003: 117
- ³⁷ Bevans 2003: 54
- ³⁸ Bevans 2003: 70, the praxis model.
- ³⁹ Bevans 2003: 85
- ⁴⁰ The transcendental model
- ⁴¹ The synthetic model
- ⁴² Bevans 2003: 33
- ⁴³ Bevans 2003: 31
- ⁴⁴ Bevans 2003: 89-90
- ⁴⁵ Her ser jeg likheter med Repstads beskrivelse av Vennkontakttjenesten blant vietnamesiske båtflyktninger i Kristiansand på 1970/80-tallet. Han observerer at når koblingen mellom omsorg og organisasjonsbygging tas bort, forsvinner mye av motivasjonen for vennetjenesten hos en del kristne. Repstad i Lorentzen 1984: 177
- ⁴⁶ Bevans 2003: 12 og 15
- ⁴⁶ Lévinas 1961/2001: 196
- ⁴⁸ Lévinas 1961/2001: 198
- ⁴⁹ Lévinas 1961/2001: 199-200
- ⁵⁰ Try 2005: 64-65

Bibliografi

- Aristoteles 1995: *Den Nichomacheiske Etik*. Redaksjon Filosofi, Det lille Forlag, Fredriks-berg.
- Barbosa da Silva, António: "Den traditionella afrikanska synen på familien, äktenskapet, och kvinnan. Ett innlegg i debatten om en global etik", i Lars Østnor (red) 1995: *Mange religioner – én etikk?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Berentsen, Jan-Martin m.fl. (red) 1994: *Missiologi i dag*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Bevans, Stephen B. 2003. *Models of Contextual Theology*. Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Bibelen*. Oversettelse 1978. Det Norske Bibelselskaps Forlag, Oslo.
- Hesselgrave, David J. 1978: *Communicating Christ Cross-Culturally*. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan.
- Küng, Hans 1985/1997: *Christianity & World Religions. Paths to Dialogue*. Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Lande, Gunvor 2002: *Visjonen om likeverdet*. Arcus förlag, Lund.
- Lévinas, Emmanuel 1961/2001: *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Duquesne University Press, Pittsburgh, Pennsylvania.
- Løgstrup, K. E. 1956/1989: *Den etiske fordring*. Gyldendal, København.
- Løgstrup, K. E. 1972/1993: *Norm og spontaneitet*. Gyldendal, København.
- Repstad, Pål: "Etablering av vennskap ved offentlig hjelp", i Håkon Lorentzen 1984: *Privat eller offentlig velferd?* Universitetsforlaget AS, Oslo, Bergen, Stavanger, Tromsø.
- Schreier, Robert J. 2004: *The New Catholicity*. Orbis Books, Maryknoll, New York.
- Sware, Helge 2004: *Vennskap*. Pax, Oslo.
- Try, Torstein 2005: *Vennskap på tvers. Om vennskap mellom kristne og muslimer i en misjonsituasjon*. Mastergrad ved Institutt for teologi og filosofi, Høgskolen i Agder, Kristiansand.
- Tönnies, F. 1887: "Gemeinschaft og Gesellschaft", referert i Inge Bø 1995: *Barnet og de andre. Nettverk som pedagogisk og sosial ressurs*. 2. utg. Tano, Oslo.

Torstein Try, født 1961, Master i kristendom Høgskolen i Agder 2005, Praktisk-pedagogisk utdanning Høgskolen i Agder 2006. Misjonær i Tunisia og Niger for Ungdom i Oppdrag og Eden Foundation 1985-1989. Ordinert misjonær for Frikirkens Ytremisjon i Mali 1994-1999. Timelærer ved Høgskolen i Agder 2005-2006. Kvalifiseringsstipendiat ved Universitetet i Oslo 2006-2007. Kirketjener i Hellemyr kirke 2006-. Timelærer i Interkulturell forståelse ved Ansgar Teologiske Høgskole 2006-.

When the other becomes a friend

What implications do friendships between Christians and Muslims have upon the strategies of missions and contextual theology? Working among Muslims as a missionary in North-Africa for several years I discovered that my friendships defied preoccupations and intolerance and changed my view on the methodology of missions. When relationships with the totally other, as described by Levinas, result in friendships, naturally the sentiments of missionaries and their daily service will be influenced; but such friendships do also carry implications for the formation of contextual theology and strategies for missions. Together with inspiration from Aristotle and Bevans' description of the synthetic model of contextual theology, this article demonstrates how friendship can function as a filter that the theology and presentation of the gospel among Muslims can be strained through.