

# Muslimske Jesusdisipler som missiologisk utfordring

TORLEIF ELGVIN

## **Messiansk jødedom og messiansk islam**

”A Muslim follower of Jesus is someone, like me, who comes from a Muslim family and chooses to maintain his or her culture after being irretrievably transformed by the saving power of our Lord.” Slik profilerer syreren Mazhar Mallowhi seg.<sup>1</sup> Han er ikke alene. Vi finner nå millioner som bekjenner seg på lignende vis og som juridisk og sosiologisk forblir innenfor det muslimske samfunn. De fleste i Asia, andre i Nord- og Vest-Afrika, færre i Midtøsten.

Den nærmeste parallellen til fremveksten av muslimske Jesusdisipler (Moslem Background Believer=MBB) er messianske jøder: Jøder som frimodig bekjenner sin tilhørighet til det jødiske folk, dets kultur og mye av dets religiøse tradisjon, og samtidig sin tro på Jesus Messias. Prototypen til moderne messiansk jødedom finner vi i forsamlingen til Josef Rabinowitz i Kichinew (i dagens Romania) mellom 1882 og 1899. Rabinowitz gjennomførte en teologisk transformasjon av synagogens tradisjon og utviklet nye liturgier, der rabbinsk materiale ble nytolket i lys av Det nye testamente. (Kjær-Hansen 1988 og 1991). Rabinowitz skilte seg ut blant 1800-tallets jødekristerne som vanligvis la seg langt nærmere opp mot protestantisk kristendom.

Jesustroende jøder i 1900-tallets Palestina gjorde enkelte forsøk i samme retning, men det utviklet seg ikke livskraftige menig-

heter med tydelig jødisk farge. Men fra tidlig på 1970-tallet har det vokst frem en stor messiansk-jødisk bevegelse på verdensbasis, ikke minst i USA: Jødiske Jesusdisipler som hverken kaller seg kristne eller Hebrew Christians, men messianske jøder, Messiastroende jøder.<sup>2</sup>

Det er store forskjeller i messianske jøders selvforståelse. De fleste ser seg som del av den verdensvide kirke og i slekt med reformasjonskirkene, mens noen få er skeptiske til hele den hedningekristne tradisjon. Flertallet ser oldtidens kirkelige bekjennelser som irrelevante for messianske jøder. Da et israelsk pastorkollegium i 1986 skulle teste om en kollega sviaket i kristologien, ble det avvist å prøve ham på Nikenum. NT skulle være eneste norm. Kirkehistorien gir lite relevant lærdom. Hermeneutisk påstår man ofte å legge seg direkte på NT, slik at man taler om en restitusjon av den opprinnelige jødiske Jesusbevegelsen. Og man vil avvise karakteristikken av messiansk jødedom som kontekstualisering av evangeliet inn i en jødisk kultur som har utviklet seg markant etter nytestamentlig tid. Flere av oss vil mene at en slik forståelse er lite hermeneutisk reflektert.

Kristus-bekjennelsens profil har blitt heftig diskutert av messianske jøder. De fleste står for en trinitarisk forståelse og understreker Kristi guddom. Andre vil nøye seg med nytestamentlige uttrykk eller begreper fra senere jødisk tradisjon for å bekjenne Messias og utsi hvem han er. Mens ledere eller enkeltpersoner tidligere kan ha hatt vanskelig for å uttrykke en 'høy kristologi,<sup>3</sup> ble en israelsk menighet i 2009 suspendert fra pastor-fellesskapet, bl.a. fordi pastoren problematiserte Jesu meneskelighet.

Messianske jøder skiller lag i spørsmålet om hvor jødisk den enkeltes og menighetenes liv og gudstjeneste skal være preget. Alle gir sin tilslutning til den bibelske tradisjon, inklusiv NT, men man skiller lag om forholdet til og bruk av rabbinsk tradisjon. Noen ser elementer herfra som forpliktende for alle jøder. Enkelte menigheter (særlig i USA) bruker synagogens liturgi uten noen tilpasning i sin sabbatsgudstjeneste, mens andre er selektive i sin tilpasning av rabbinsk teologi. En opposisjonell røst finner vi i kalvinisten Baruch Maoz, som hevder at rabbinsk jødedom er ujødisk, og som finner store deler av

dagens messianske jødedom problematisk (Maoz 2003). Selv vil han kalle seg Hebrew Christian, ikke messiansk jøde. Vi finner synagogalt og liturgisk pregede menigheter ved siden av 'fri-menigheter' med reformert evangelikalt preg.

I de fleste menigheter hører vi bekjennelsen *Shema: Hør, Israel, Herren er vår Gud, Herren er én*. Stadig flere menigheter bruker Tora-rullen i sabbatsgudstjenesten. Hodekalott og bønnesjal under gudstjenesten er også blitt vanligere. Mens man i Israel inntil 1980 møtte vestlige hymner sunget på hebraisk, møter vi nå lokalt formede sanger, de fleste gammeltestamentlige vers med moderne 'israelske' melodier. I USA finner vi menigheter ledet av en 'rabbi,' ikke en pastor.

Messianske jøder flest har liten forståelse av hvordan den rabbinske tradisjon i 2-4. årh velger å si nei til Jesus og de jødekristne og definerer seg i bevisst motsetning til troen på Kristus. Synagogens tradisjon er fra da av noe helt annet enn den synagogen Jesus gikk i. Dette er grundig påvist av forskere som Jacob Neusner, Israel Yuval og Peter Schäfer.<sup>4</sup>

En reflektert problemstilling bør være om rabbinsk tradisjon, opprinnelig definert i kontrast til nytestamentlig tradisjon, likevel kan brukes og kontekstualiseres innenfor en bibelsk definert Kristustro. I 1964 var det nettopp dette den fremste messianske menigheten i Jerusalem gjorde da den publiserte en messiansk påskeliturgi, et kontroversielt tiltak den gang. Lignende liturgier er senere utarbeidet av Ole Chr. Kvarme, denne artikkels forfatter, Israelsmisjonen og en rekke norske menigheter. Fikk vi en kalddusj da den jødiske forskeren Israel Yuval i 1999 påviste at synagogens påskeliturgi ikke fantes på Jesu tid, men ble utviklet i 2-4. århundre som et bevisst alternativ til Jesu nattverd-ord og jødekristen tradisjon, og representerer et liturgisk forsøk på å drive de jødekristne ut av synagogen og det jødiske folk? Jeg mener det fortsatt er mulig å 'ta denne liturgien tilbake' og transformere den i lys av Det nye testamente, men det bør gjøres langt mer reflektert og systematisk enn vi hittil har sett.

Ut fra det ovenstående er messianske jøder og messianske muslimer svært parallelle fenomener (se allerede Wilder 1977). Begge utgår fra monoteistiske religioner som har avgrenset seg fra en nytestamentlig forståelse av Kristus og den treenige Gud,

og har valgt seg en trangere monotisme enn den som rådde i Israel mot slutten av det annet tempels tid. I vår refleksjon om og vandring sammen med Jesustroende muslimer, bør førti års erfaring med messiansk jødedom utgjøre en viktig ressurs.

### **Innsiderbevegelser og muslimske Jesustroende**

Rundt 1980 kom det flere viktige publikasjoner om kontekstualisering i muslimmisjon (bl.a. Parshall 1980) og om innsiderbevegelser (bl.a. Wilder 1977). I nyere missiologi taler man allment om innsiderbevegelser også innenfor andre religiøse kontekster enn jødedom og islam. Nå finner man Jesus-bevegelser blant grupper som bhakti-hinduer, kasteløse og thai-buddhister (Hoefler 2001, DeNeui 2005, Jørgensen 2008).<sup>5</sup> Noen missiologer vil definere innsiderbevegelser som Jesustroende som bevisst forblir innenfor sin kulturelle kontekst: (stor)familie, klan, landsby, stamme eller kaste, istedenfor å etablere seg i menigheter som henter medlemmer på tvers av gamle strukturer (Lewis 2007). Denne forståelsen av 'innsidere' er sosiologisk definert, og vil ikke alltid treffe et C4- eller C5-fellesskap (se nedenfor). Likeledes vil messiansk-jødiske menigheter oppfattes som 'aggregate churches' og ikke en innsiderbevegelse, siden de henter medlemmer fra ulike sosiale kontekster. John Travis, derimot, bruker C5 og innsiderbevegelser som synonyme betegnelser siden de opererer innenfor en muslimsk sosial kontekst (Travis og Travis 2005b).

I all hovedsak dreier dagens muslimske Jesustroende seg om grupper og bevegelser som er vokst frem nedenfra og ikke som følge av bevisst misjonsstrategi. Bevegelsen rundt javaneseren Shadrak er et fremragende og lite kjent eksempel på et stedegent Jesusfellesskap som vokste frem i en muslimsk kultur fra 1867. Da Shadrak døde i 1924, rommet hans gruppe 7500 troende i 86 lokale fellesskap. Han grunnla en ekte 'Tre-selv bevegelse,' selvstyrt, selvfinansiert og selv-utbredende, som plantet evangeliet inn i den javanesiske kulturen på en troverdig måte (Partonadi 1990, Skree 2007). Shadraks teologi og metodikk er en lite benyttet ressurs i dagens missiologi og misjonsstrategi. I dag møter vi muslimske Jesusdisipler av ulik karakter og i forskjellige kontekster: Hemmelige troende, husfellesskap og forsamlinger. Mange steder er det livsfarlig å være åpen om sin

tro, i andre land mindre kontroversielt. I Midtøsten samles grupper i hemmelighet, mens i Vest-Afrika og Bangladesh har hele landsbyer med sin moske har gått over til Jesus, etter forkynnelse og erfaring av Jesu helbredende kraft. Mange MBBere forteller at en åpenbaringsdrøm, en Kristusvisjon eller erfaring av helbredelse førte til en ny livskurs, gjerne kombinert med et vitnesbyrd fra en kristen.

Mange muslimske Jesustroende har valgt ikke å gå inn i en tradisjonell kirkelig ramme.<sup>6</sup> Mens tradisjonell muslimmisjon har båret minimal frukt gjennom århundrene, har disse bevegelsene eksplodert. Så kan en innvende at tradisjonell muslimmisjon har lagt lite vekt på kontekstualisering og integrering av lokale og nasjonale kulturelementer.

Fra Mali og Kamerun berettes det om eksempler på vellykket kontekstualisering blant fulanere. Samtidig er en slik profil kontroversiell blant sør-sør-misjonærer med annen etnisk bakgrunn, som gjerne ønsker et mer tradisjonelt kirkelig preg over forsamlinger og kirkehus. Torstein Baltzersen forteller fra Mali (muntlig kommunikasjon):

I Wailirde har vi en enkel hyttekirke på 3 x 6 m. Gudstjenestedeltagerne setter seg på utsiden før gudstjenesten, og ber en renselsbønn før de går inn i kirken, "Vi takker for at vi alt er rensert i Kristus." I kirken sitter de på matter, menn og kvinner på hver sin side. I 1999 hadde vi barnedåp her. Faren var halvblods fulani, ikke selv døpt, mens moren var kristen. Venner fra dogon-kirken stilte opp i sko og vestlige klær. De sto langs veggene og så på, oppførte seg som fisker på land – enda deres egen kirke var 200 meter borte. For faren var det viktig at denne barnedåpen ikke skjedde på barnets åttende dag, men på en søndag i løpet av barnets første levemåned. I fulanitradisjonen er det navneseremoni på barnets åttende dag, da kommer en budbærer inn og kunnngjør barnets navn.

Samtidig fikk vår fulani-evangelist en sønn som ble døpt på barnets åttende dag, en lørdag. 10-12 muslimer var gjester, flere av dem imamer. De var med hele veien: Satt på utsiden, var med på renselsbønnen, satt på mattene inne, lyttet og var med. Reiste seg da vi leste Credo - og aldri har jeg

hørt de lokale messe Credo slik som denne dagen. En 'melder' kom inn og meldte guttens navn. Muslimene var gjester som fant seg naturlig til rette. Denne dagen erfarte vi at vi hadde lyktes i kontekstualiseringen. Evangeliet lød inn i fulani-kulturen.

Senere kom sør-sør-misjonærer til området, fra fulani-avdelingen av unionskirken i Benin. De ønsket ikke slik kontekstualisering, men ville ha en firkantet kirke med benker: "Det må vises at kristen tro er noe helt annet enn vår muslimske fortid."

Fra 1983 ble radikal kontekstualisering (=C5, se nedenfor) forsøkt som misjonsstrategi i et asiatiske land. Nye Jesustroende i området 'Islampur' ble oppmuntret til å bli værende i sin lokale, muslimske kontekst. Etter snaut femten år regnet man med mellom 4500 og 45000 troende. I intervjuer med 72 nøkkelpersoner fant man både bibelsk-baserte svar og noen mer problematiske. Alle baserte sitt gudsforhold og sin tilgivelse på Jesu gjerning alene. Langt de fleste regnet Koranen som hellig bok i tillegg til Bibelen, og den ble ofte rangert øverst (Parshall 1998; Gilliland 1998, Travis 1998b).

### **C1-C6-skalaen. Ulik grad av kontekstualisering**

I 1998 tegnet John Travis 1998 opp en C1-C6-skala ut fra sin erfaring som muslimmisjonær i et asiatiske land. Her karakteriserte han ulike typer av Kristus-sentrerte forsamlinger med forskjellig grad av kontekstualisering (Travis 1998a, kfr. Skree 2007):

C1 er en vestlig eller historisk kirke som bruker 'outsider-språk' i forhold til den omliggende muslimske kultur. Det er en markant kulturkløft mellom kirken og samfunnet ellers.

C2 er en tradisjonell kirke som bruker lokalt språk, men ikke-muslimske kategorier. Her kan det finnes flere MBBere (Moslem Background Believers) enn i C1. De fleste kirker i den muslimske verden er C1 og C2, det gjelder også innvandrermenheter i Vesten. Både C1 og C2 har kirkehus med tradisjonell kirkelig arkitektur.

C3 er en kontekstualisert kirke som bruker lokale kulturut-

trykk, men siler ut 'islamske' termer og skikker. De kan møtes i et kirkehus eller nøytral bygning. C1-C3 kaller seg selv kristne.

C4 kaller seg 'followers of Isa Masih,' og tar i bruk en rekke muslimske kulturuttrykk. Forsamlingene består primært av MBBere. C4-grupper vil normalt ikke oppfattes som muslimer av andre. Misjonærer kan bli med i slike grupper og dele deres livsstil.<sup>7</sup>

C5 kaller seg 'Moslem followers of Isa.' Disse forblir sosiologisk innenfor den muslimske kultur til de eventuelt blir kastet ut. De bevarer og nytolker islamsk tradisjon, kan lese Koranen og delta i moskeen. Av andre blir de oftest sett som avvikende muslimer.

C6 er hemmelige (grupper av) Jesustroende.

Travis' bidrag førte til en av de viktigste missiologiske debatter de siste femten år. Evangelikale misjonærer og misjonsforskere skilte lag i spørsmålet om C5 vil lede til teologisk synkretisme.<sup>8</sup> Denne debatten har spisset sentrale antropologiske og teologiske anliggender som bør komme til nytte i andre kulturer der evangeliet enda ikke har slått grunnleggende igjennom kulturbarrierene. Travis' kart karakteriserer en gruppes sosio-religiøse profil, men treffer ikke alltid terrenget. En disippel kan på samme dag være innom både C1 og C5 i sin trosutøvelse. Både en disippel og et fellesskap kan være underveis i forhold til denne skalaen og endre profil med tiden.

### **Religion og kultur, islam og Vesten**

Det er stor regional og kulturell forskjell blant verdens MBBere. Messiansk islam vil fremtre med forskjellig profil i Indonesia og Nord-Afrika. Og bare innenfor ett land som Bangladesh vil vi finne vi menigheter og grupper med svært ulikt preg. Mens vi i Bangladesh finner MBBere som går i moskeen og bruker Koranen, er det samme lite tenkelig i Midtøsten. Tyrkiske evangeliske kristne ønsker ikke en C4 eller C5-strategi (selv om flere misjonærer har argumentert for en bevisst C3 og C4-strategi), de vil heller fremstå som 'real Christians.' Samtidig bør det påpekes at i dagens Tyrkia er kristendom et etnisk begrep, de kristne er enten armenere, assyrere eller grekere (rundt 80 000 tilsammen). Derfor kan tyrkiske kristne fremstå som noe nytt

og annerledes.<sup>9</sup> I landene lenger øst, derimot, er det etter 1990 vokst frem tusener av muslimer for Isa eller 'turkmenere for Isa.'

Aksept og motstand vil variere fra sted til sted. Motstand fra nær familie kan med tiden endres til aksept, mens innledende aksept fra landsbyen av et par MBBere kan endres til motstand om gruppen vokser. I Bangladesh kan det spørres, "Er du en Isa-i-muslim eller en Mohammed-i-muslim?"

I Midtøsten vil MBBere som oftest ikke bli tatt imot i de lokale kirkene, som gjerne har C1 eller C2-profil i tydelig kontrast til samfunnet rundt. De fleste kirkene her representerer kirkesamfunn med røtter i før-islamisk tid. De har overlevd århundrer med *dhimmi*-status fordi de har akseptert å avstå fra muslimmisjon. Tar de imot en MBB, kan det sette forholdet til omgivelsene på spill og føre til represalier for hele menigheten. Frykt for at en MBB kan være spion eller en muslim på jakt etter en hustru, spiller også inn. Disse kirkene har lang erfaring for at kristne kvinner gjennom ekteskap forsvinner inn i islam. En MBB har derfor vanskelig for å finne ektefelle: Enklest er det å finne seg en annen MBB eller en kristen fra Vesten (Broder Andreas og Janssen 2009: 173-95). Og om en MBB finner sammen med en evangelisk kristen, vil det i Midtøsten være umulig å inngå ekteskap på tvers av sivil-religiøs status. Familierettslig vil en MBB stille svakt i en konflikt om rett til felles barn.

Er islam religion eller kultur? Rolf Kjøde artikulere tydelig at islam er religion, en mot-kristen religion, og ikke kultur (Kjøde 2009). Ordet muslim betyr underkastet eller overgitt til Allah. En Jesustroende muslim kan si, "i Isa-al-Masih er jeg blitt enda mere muslim, jeg er blitt mere overgitt til Gud," slik en messiansk jøde kan hevde at i Messias er han blitt 'a more completed Jew.' Syreren Mazhar Mallouhi sier det slik: "Islam is the blanket with which my mother wrapped me when she nursed me and sang to me and prayed over me. I imbibed aspects of Islam with my mother's milk. I inherited Islam from my parents and it was the cradle which held me until I found Christ. Islam is my mother" (se note 1).

Religion er aldri bare religion uten kultur. Også de ulike kristne tradisjoner har alltid vokst sammen med og vunnet skik-

kelse i lokale kulturer. Hva er bangla og hva er muslimsk i kultur og trosuttrykk i Bangladesh? Og sentrale elementer i tidlig islamsk praksis ble hentet fra jødedom og kristendom i Orienten, slik at de godt kan hentes tilbake og justeres ut fra NT: Trosbekjennelse, liturgisk bønn, tilbedelse med ansiktet mot jorden, almisser, hengiven mystikk og sentrale elementer i moskeenes arkitektur og interiør (Woodberry 1996; Jenkins 2008: 181-206).

I land som Azerbadsjan, Usbekistan, Turkmenistan og Kirgistan vil ordet 'kristen' normalt forstås som 'russer,' enten av ortodoks eller baptistisk karakter. Om en ny troende går inn i en kirke, vil han bli sett som en kulturell og nasjonal overløper. Alternativt kan han kalle seg turkmener som følger Jesus eller muslim som følger Isa-al-Masih. Skal han og hans likesinnede bygge et kirkehus eller forme en turkmensk husmenighet? Dette er forbausende parallelt med messianske jøders selvforståelse: "Kaller jeg meg en kristen, blir jeg sett på som overløper, en som går over til 'de andre.' Som messiansk jøde, derimot, hevder jeg klart at jeg hører til *i* det jødiske folk."

I muslimske land i Midtøsten og Nord-Afrika oppfattes 'kristen' og 'kirketilhørende' gjerne som 'alliert med Vesten.' Dette har røtter i minnene fra korsfarertiden og i den arabiske kulturs kompleksfylte møte med Vesten de siste to hundre år. Å insistere på at nye Jesustroende i disse landene må kalle seg kristne og sine fellesskap kirker, er lite kultursensitivt. I mange land er det århundrelange skillelinjer mellom det muslimske flertallet ('vi') og kristne minoritetskirker ('de andre'). Den som krysser skillelinjene, svikter sitt sosiale og etniske fellesskap.

Ifølge Kjøde er en messiansk jøde OK, mens begrepet muslimsk Jesusdisippel er en selvmotsigelse (Kjøde 2009). Men overser han ikke da at de begge kommer fra monoteistiske sammenhenger der religionen har valgt å definere seg i motsetning til nytestamentlig Kristustro og en treenig gudsforståelse? Det er vanskelig å finne en prinsipiell forskjell mellom en messiansk jøde og en messiansk muslim som aksepterer GT og NT som hellig skrift.

I hvilken grad har vi rett til å definere for en nasjonal troende at *hans* islam er religion mer enn kultur? Blir ikke dette et nytt eksempel på vestlig teologisk imperialisme? Parshall og

Kjøde er kritisk til MBBere som går i moskeen og tar del i dens bønner. Men få misjonsledere anfekter messianske jøder som går i synagogen eller bruker synagogens bønner i sine egne forsamlinger uten noen kristologisk transformering. Er det mer uproblematisk?<sup>10</sup> Lausannebevegelsens webside har fra desember 2009 vært arena for en spennende debatt om muslimske Jesustroende. Åpningsartikkelen av Joseph Cumming har provosert frem svært ulike kommentarer.<sup>11</sup>

Kjøde anfører at islam er en mot-kristen religion. I Midtøsten vil mange evangeliske kristne og MBBere si det samme: Islam representerer en forførende åndskraft som strir Kristus imot, en motkraft som kan erfares på kroppen, ikke minst under ramadan og *lel-el-khadr* (åpenbaringsnatten), når titusener kan være samlet på Haram-el-Sharif (tempelhøyden).<sup>12</sup> Religionshistorisk er det ingen tvil om at islam er den religion som i sterkest grad har begrenset det kristne nærvær i verden og hindret Kristi frelse å nå vidt ut (Jenkins 2008, Mansour 2004, Bat Yeor 1996).

Det hindrer ikke at vi på skaperplanet kan spørre etter positive elementer i islamsk gudstro, Jesusbilde<sup>13</sup> og etikk, som kan brukes som tilknytningspunkter og byggestener for MBBeres nye trosidentitet. Slik vi kan søke etter tilknytningspunkter og byggestener i enhver kultur som både er skapergitt og merket av syndefallet. Det trenger ikke forundre oss at MBBere fra ulike land og islamske delkulturer kan gi ulike svar i denne prosessen. Også fra messianske jøder får vi til dels motstridende svar på spørsmålene om bruk av og relasjon til synagogens tradisjon. Og evangeliske kristne i Midtøsten og Tyrkia bør utfordres om sin bruk av terminologi og kulturuttrykk som fremmedgjør dem og deres budskap for sine omgivelser (se note 17).

### **Kritiske spørsmål og veien videre**

Fremveksten av muslimske Jesusdisipler og -grupper åpner for kritiske spørsmål: C5-disipler kan gå i moskeen, ihvertfall i en overgangsfase. De leser Koranen i tillegg til NT, og kan bli oppbygget av den. Reformulerer de shahada, bekjennelsen "Det er ingen Gud uten Allah, og Muhammed er hans profet"? For Pars-hall er dette et avgjørende kriterium på en bibelsk definert

Kristus-tro (Parshall 1998, 2004). Noen vil tilrå at disipler i moskeen heller bør mumle en alternativ bekjennelse til Jesus. Her kan de faktisk påberope seg al-Ghazzali (d. 1111), den fremste teologen i klassisk islam, som kunne proklamere "Det er ingen Gud uten Allah, og Isa er Allahs sendebud" (Woodberry 1996: 175 og note 61).

Men kan det være mulig å tenke seg en bekjennelse til Muhammed som profet i en mer begrenset forstand, han som førte araberstammene fra hedendom til tro på én Gud.<sup>14</sup> En MBB kan si, "Selvfølgelig er Muhammed en profet, det var jo gjennom Koranen jeg fant frem til Jesus." Ut fra NT vil en vestlig teolog ha vanskelig for å se på Muhammed som profet i åpenbaringshistorisk forstand. Men vi må lytte til C5-ere som kan tolke ham som profet i mer almen forstand, eller tar ham inn i sin personlige troshistorie. For religionssociologiens far Max Weber vil Muhammed høre til kategorien 'etisk, religionsgrunnleggende profet.'<sup>15</sup>

Det trenger ikke være problematisk at MBBere kan bli oppbygget av Koranen. Vi bør ta på alvor at Koranen inneholder mange utsagn om Gud, Jesus og gudsåpenbaring som vi kan se positivt på. Og mange MBBere har begynt sin vei til Jesus gjennom ord fra Koranen. Utenom Midtøsten og Nord-Afrika blir Koranen messet uten at de fleste forstår den, likevel formidler den en liturgisk og emosjonell opplevelse, en opplevelse en C5er kan ta vare på.<sup>16</sup>

Kristus-bekjennelsen er en viktig test for hvor langt en MBB er kommet på sin vandring. Men kristne fra Vesten bør ikke for raskt tre Athanasianum eller Nikenum ned over hodet på dem. Vi bør anerkjenne "Det er ingen Gud uten Allah, og Isa/Yasua er hans evige Ord"<sup>17</sup> som en genuin nytestamentlig bekjennelse, som tar vare på sentrale nytestamentlige anliggender (Joh 1,1-14; Kol 1,15-20; 1 Kor 8,6). Og samtidig be om at disipler og menigheter vokser mot manns modenhet i kristologi og læren om Gud.

Også messianske muslimer trenger å få hjelp til kritisk kontekstualisering, der lokale og religiøse skikker filtreres i møtet med det bibelske vitnesbyrd (Hiebert 1985: 171-92). Svarene som gis, og den avgrensning en foretar, vil kunne variere fra et sted til et annet.

I en tid med kulturell og politisk skepsis mot Vesten i mange muslimske land, er det Ånden som viser vei og overrísler en voksende Jesusbevegelse som kan stå frem som mer stedegen og kulturelt troverdig enn tradisjonelle kirker i disse landene? Jeg tenderer til å svare ja på dette spørsmålet, også ut fra de karismatiske manifestasjoner som har åpnet mange nye veier. "God is moving at this point in salvation history, by sovereignly drawing Muslims to Himself, revolutionizing them spiritually, yet calling them to remain as salt and light in the religious community of their birth."<sup>18</sup>

Kritiske røster som Phil Parshall og Timothy Tennent advarer mot utvanning av nytestamentlig Kristustro når disipler vandrer så tett på sin gamle tradisjon. Men teologisk synkretisme kan vi også finne blant messianske jøder og i søramerikansk katolisisme. Og kanskje også norsk kristendom kan representere en syntese med elementer som skurrer i møte med nytestamentlige utfordringer?

Møter vi muslimske Jesusdisipler på bakkenivå, tror jeg vi vil gjenkjenne deres Kristustro og anerkjenne at en Åndens bevegelse har vokst frem. Derfor bør vi ta imot dem som trossøsken. Og være villige til å gå sammen med dem på veien, i fellesskap, bibelstudium og veiledning. Vi må radikalt gjennomtenke hvilke konsekvenser dette nye terrenget bør få for misjonsstrategi, utdanning av misjonærer og opplæring av nasjonale troende.

Til sist, denne nye missiologiske realitet bør få oss til radikalt å gjennomtenke strategier i kristent innvandrerearbeid i Vesten. Iranske og afghanske Jesustroende som er 'fed up' med islamske regimer der de kommer fra, ønsker kanskje ikke en sterk grad av kontekstualisering og bruk av islamske kulturelementer i sine forsamlinger. Men skal evangeliet vinne tydelig inn blant andre innvandrergupper, trenger vi strategier og fellesskap som fokuserer på en kontekstualisert Jesustro og gudstjeneste. Vi trenger fellesskap som planter Jesus inn i ulike nasjonale innvandrerkulturer og tydelig viser at innvandrere ikke trenger å gå over til etnisk norske fellesskap for å uttrykke sin tro på og etterfølgelse av Isa. Vi trenger forsamlingshus med renseskraner på utsiden, med interiør som ligger nært en moske, med tepper på gulvene, og troende som er frie til å kaste seg ned i bønn og tilbedelse av Isa som Allahs sendebud og Ord fra evighet.

**NOTER**

- 1) [www.christianitytoday.com/globalconversation/december2009/responses4.html](http://www.christianitytoday.com/globalconversation/december2009/responses4.html). Se også biografien om ham, Chandler 2007.
- 2) Tidsskriftet *Mishkan. A Forum on the Gospel and the Jewish People* har fra 1984 formidlet den beste innføring i denne mangslungne bevegelsen. Se også Kvarme og Kjær-Hansen 1979.
- 3) Se bidragene i *Mishkan* 2/2003.
- 4) Yuval 1999; Schäfer 2010. Neusner har skrevet en rekke bøker om dette, se bl.a. Neusner 1988, 1991.
- 5) Hoefer anslår at det bare i Madras er 200 000 muslimer og hinduer som følger Jesus uten å være tilsluttet kristne menigheter (Hoefer 2001).
- 6) Church Mission Society har kontakt med mange grupper av MBBere. I Norge er det særlig Åpne Dører, Norsk Misjon i Øst og Frontiers som har kontakt med MBBere.
- 7) "The C4 expression of faith in Christ has been found to be very fitting for Christian Background Believers (CBBs) who reach out to and live among Muslims. The C4 lifestyle requires sacrifice, rigorous changes and the adoption of some Muslim forms on the part of the CBB, but does not involve identifying oneself as a Muslim": Travis og Travis 2005b: 401.
- 8) Blant skeptikerne er Parshall 1998 og 2004; Woods 2003; Tennent 2006. Travis har fått støtte av Gilliland 1998; Massey 1998 og 2004; Winter 2005.
- 9) På 70-tallet fantes det grupper av Jesustroende muslimer i Tyrkia som hadde eksistert i mer enn førti år (Wilder 1976: 306). Det er ingen kontakt mellom dem og de nye evangeliske menighetene med rundt 3000 aktive medlemmer.
- 10) Et eksempel er den messianske lederen Seth Ben Hayyim i Jerusalem, som vil bruke rabbinisk påskeliturgi uten noen endring, og er skeptisk til enhver kristen tukling med den (Aasen 2009: 42-3).
- 11) [www.christianitytoday.com/globalconversation/december2009/index.html](http://www.christianitytoday.com/globalconversation/december2009/index.html)
- 12) "It is also likely that there are powers and principalities inherent in aspects of islam as well" (Travis og Travis 2005b: 409, etter å ha vist til okkulte sider ved folke-islam og behov for forsakelse og utfrielse når en muslim kommer til tro).
- 13) Islams Jesusbilde bør minne oss om at mange evangelietekster nettopp viser oss 'profeten Jesus.' Se bl.a. Collins 1995.
- 14) "We have heard some C5 believers say that they can accept Muhammed as a 'prophet' in that he pointed his people to the one true God and spoke highly of Jesus in the Qur'an" (Travis og Travis 2005b: 407, kfr. Parshall 2004: 291-2). En Frontiers-brosjyre brukt i Tyrkia proklamerer at Koranen er Guds ord og Muhammed er Allahs profet, noe undertegnede er kritisk til (kilde: Carol Wilson, Istanbul). 12% av Frontier-arbeiderne internasjonalt står for en C5-strategi, de øvrige ligger nærmere C4 og C3 (kilde: Frontiers Norge).
- 15) Weber forstår profeten som et karismatisk individ som fremstår med åpenbaringer om guddommelig vilje for lære og liv. Profeten kan enten være religionsgrunnlegger eller religionsfornyer (Weber 1965: 46-59).

- <sup>16)</sup> Dette er nok grunnen til at C5ere i 'Islampur' ble oppbygget av Koranen, ord de ikke rasjonelt forsto, mens de leste NT på sitt eget språk.
- <sup>17)</sup> Kristne i Midtøsten bruker det syrisk-kristne Yasua som betegnelse på Jesus i sine bibler og i sin forkynnelse. MBBere i Israel/Palestina har lansert en offentlig evangeliserende webside som heter 'Muslems for Isa,' mens de i interne sammenhenger bruker Yasua. Arabiske bibeloversettelser følger ofte syrisk-kristen terminologi som er fremmed for arabisktalende muslimer (Woodberry 1996: 171). Analogt kan tyrkiske kristne bruke Allah i en evangeliserende setting, men det tyrkiske Tanri om Gud i preken og bibeloversettelse. Men Allah ble faktisk brukt som syrisk-kristen gudsbetegnelse i før-islamisk tid.
- <sup>18)</sup> Travis og Travis 2005a: 12, kfr. Massey 2000. "Could it be that God wants those who know Jesus to remain as a sweet fragrance inside the culture, including the religion of their birth, and eventually the number of born again adherents grows so large that a reform movement from inside that religion is birthed? The process may be theologically messy, but we see no other".

### Litteratur:

- Bat Yeor. 1996. *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude: Seventh-twentieth century*. Madison, N.J: Fairleigh Dickinson.
- Broder Andreas og Al Janssen. 2009. *Farlig tro. Kristen i islams skygge*. Oslo: Lunde.
- Chandler, Paul-Gordon. 2007. *Pilgrims of Christ on the Muslim Road: Exploring a New Path Between Two Faiths*. Lanham, MD: Cowley, 2007.
- Collins, John J. 1995. *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday.
- DeNeui, Paul H. 2005. "A Typology of Approaches to Thai Folk Buddhists." *Appropriate Christianity* (C.H. Kraft, red.). Pasadena: William Carey Library, 415-36.
- Dutch, Bernard. 2000. "Should Muslims Become 'Christians'?" *International Journal of Frontier Missiology* 17/1: 15-24.
- Elgvin, Torleif. 2009. "Muslimske Jesus-disipler?" *Vårt Land* 23.9.09.
- Gilliland, Dean S. 1998. "Context is Critical in Islampur Case." *EMQ* 34/4: 415-17.
- Hiebert, Paul G. 1985. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker.

- Hoefler, Herbert E. 2001. *Churchless Christianity*. Pasadena: William Carey Library.
- Jameson, Richard og Nick Scalevich. 2000. "First-Century Jews and Twentieth-Century Muslims," *IJFM* 17/1: 34-39.
- Jenkins, Philip. 2008. *The Lost History of Christianity: the Thousand-year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia - and How it Died*. New York: HarperOne.
- Jørgensen, Jonas Adelin. 2008. *Jesus Imandars and Christ Bhaktas. Two Case Studies of Interreligious Hermeneutics and Identity in Global Christianity*. Frankfurt: Peter Lang.
- Kjær-Hansen, Kai. 1988. *Josef Rabinowitsch og den messianske bevægelse*. Århus: OKAY-BOG.
- . 1991. "Joseph Rabinowitz. The Herzl of Jewish Christianity," *Mishkan* 14: 1-14.
- Kjøde, Rolf. 2009. "Jesustroende muslimer?" *Vårt Land* 15.9.2009.
- Kvarme, Ole Chr., og Kai Kjær-Hansen. 1979. *Messianske jøder. En kristen minoritet i Israel*. Oslo: Luther.
- Lewis, Ruth. 2007. "Promoting Movements to Christ within Natural Communities," *IJFM* 24/2: 75-6.
- Parshall, Phil. 1980. *New Paths in Muslim Evangelism: Evangelical Approaches to Contextualisation*. Grand Rapids: Baker.
- . 1998. "Danger! New Directions in Contextualisation," *EMQ* 43: 404-6, 409-10.
- . 2004. "Lifting the Fatwa," *EMQ* 49: 288-93.
- Partonadi, Sutarman S. 1990. *Sadrach's Community and its Contextual Roots: A Nineteenth Century Javanese Expression of Christianity*. Amsterdam: Rodopi.
- Mansour, Atallah. 2004. *Narrow Gate Churches. The Christian Presence in the Holy Land under Muslim and Jewish Rule*, Pasadena: Hope.
- Maoz, Baruch. 2003. *Judaism is not Jewish: A Friendly Critique of the Messianic Movement*. Ross-shire: Christian Focus Publications.
- Massey, Joshua. 2000. "God's Amazing Diversity in Drawing Muslims to Christ," *IJFM* 17/1 (2000) 5-14.
- . 2004. "Misunderstanding C5: His Ways are not Our Orthodoxy," *EMQ* 49: 296-304.
- Neusner, Jacob. 1988. *Torah. From Scroll to Symbol in Formative Judaism*. Atlanta: Scholars Press.

- . 1991. *Judaism in the Matrix of Christianity*. Atlanta: Scholars Press.
- Schäfer, Peter. 2010. *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Skree, Ruth. 2007. "Kontekstualisering i muslimmisjon. Med vekt på de siste ti års utvikling og diskusjon," *NOTM* 61: 169-86.
- Tennent, Timothy C. 2006. "Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques: A Closer Examination of C-5 'High Spectrum' Contextualization," *IJFM* 23: 101-115.
- Travis, John. 1998a. "The C1 to C6 Spectrum," *EMQ* 43: 407-8.
- . 1998b. "Must all Muslims Leave Islam to Follow Jesus?" *EMQ* 43: 411-15.
- . 2000. "Messianic Muslim Followers of Isa," *IJFM* 17/1: 32.
- Travis, John og Anna. 2005a. "Contextualization among Muslims, Hindus, and Buddhists: A Focus on Insider Movements." *Mission Frontiers* Sept-Oct 2005: 12-15.
- . 2005b. "Appropriate Approaches in Muslim Contexts." *Appropriate Christianity*, 397-414.
- Weber, Max. 1965. *The Sociology of Religion*. London: Methuen & Co. (tysk original Religions-soziologie. Tübingen: Mohr Siebeck, 4. utg. 1956).
- Wilder, John. 1977. "Some Reflections on Possibilities for People Movements among Muslims," *Missiology* 5: 301-20.
- Woodberry, J. Dudley (red.). 1989. *Muslims and Christians on the Emmaus Road*. Monrovia, Calif.: MARC.
- . 1996. "Contextualisation Among Muslims. Reusing Common Pillars," *IJFM* 13/1: 171-86 (oppr. publ. 1989).
- Woods, Stuart. 2003. "A Biblical Look at C5 Muslim Evangelism," *EMQ* 48: 188-95.
- Yuval, Israel. 1999. "Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue," *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* (P.F. Bradshaw, L.A. Hoffman, red.); Notre Dame: University of Notre Dame Press, 98-126.
- Aasen, Kristian. 2009. *Påskemåltid og nattverd*. Spesialavhandling Menighetsfakultetet.

*Torleif Elgvin*, f. 1950. Cand. theol. MF 1977. Ph.D. Hebrew University of Jerusalem 1998. Rektor Caspari Center, Jerusalem 1986-1993. Førsteamanuensis Høgskolen i Staffeldtsgate fra 2004.

### **Muslim Followers of Jesus as Missiological Challenge**

The development of large numbers of Muslim followers of Jesus present the church and missiologists with new and radical challenges. How far can the Gospel be contextualized in predominantly Muslim cultures? These issues are surveyed and discussed. The Messianic Jewish movement is to a large extent a parallel phenomenon that can illuminate critical questions posed by the existence of Muslim disciples. This new reality calls for rethinking of missionary education and strategy, both in Muslim countries and among immigrants in the West.