

Misjon blant buddhister? Fordommer og etterpåklokskap

NOTTO R. THELLE

En festskriftartikkel skal gjerne holde seg til den tematikken festens hovedperson har vært opptatt av. Studiet av buddhismen og andre av Østens religiøse tradisjoner har ikke vært Arild Romarheims hovedengasjement. Når det har skjedd, har det først og fremst hatt tilknytning til vestlige former for nyreligiøsitet og alternativ spiritualitet. Men med religionsvitenskap som fokus og religionsmøtet som et viktig perspektiv, er det på sin plass å gi rom for møtet mellom kristendom og buddhisme. Jeg vil først og fremst holde meg til Østen, men er overbevist om at det som har skjedd i Østen, har relevans for det som skjer her hjemme, ikke minst innen nyreligiøse og alternative tradisjoner. I dagens norske kontekst har ikke buddhismen hatt så stor plass i refleksjonen omkring religionsmøtet. Mest energi har man investert i møtet med islam – det har sine klare grunner – men også nyreligiøsitet og moderne former for alternativ spiritualitet har fått ganske stor oppmerksomhet, med Aril Romarheim som en av de mest utholdende og oppdaterte observatører. Når vi har kommet noen tiår inn i vårt århundre, vil man kanskje oppdage at buddhismen og buddhistisk inspirert spiritualitet vil bli stående som en viktigere utfordrer både til teologisk ettertanke og åndelig liv enn islam og nyreligiøsitet.

Mitt bidrag er til en viss grad preget av perspektivet fra den store internasjonale misjons-konferansen i Edinburgh i 1910 som for alvor satte andre religioner på dagsorden for kristen misjonstenkning. Den gang hadde man et triumfalistisk perspektiv på kristen misjon – det var bare et tidsspørsmål når kristendommen ville overvinne verdens religioner, mente man. Nå hundre år senere kan det være på sin plass å spørre hva som virkelig skjedde og hvilke implikasjoner det har for vår egen forståelse av møtet mellom religionene, i dette tilfelle buddhismen.

Misjon og røtter

For mange år siden reagerte jeg på en avisartikkel der Berthold Grünfeld anklaget kristen misjon for å fremmedgjøre folk for deres egen kultur ved å kutte ”røtter man ikke kan være foruten hvis livet skal leves i hele sin fylde”, som han formulerte det. ”Man blir rotløs og hjemløs. Den dype følelsen av tilhørighet, av fellesskap trues, og man sitter tilbake med en følelse av sorg; sorgen over tapet av noe grunnleggende verdifullt og viktig” (Vårt Land 14.02.1984).¹

Jeg måtte innrømme at kristen misjon ofte har revet folk ut av den eksistensielle konteksten de tilhørte, og gjort dem fremmede for sin egen kultur. Forsøket på å gi dem en ny identitet har løsrevet mmange fra røttene og gjort dem hjemløse. Hvis ikke troen hjelper et menneske til et sant forhold til seg selv, vil den alltid være lånt gods, et fremmedelement som kan true den personlige utviklingen. Troen skulle skape hele mennesker, ikke åndelige flyktninger som lever på lånte verdier.

Men samtidig måtte jeg understreke at omvendelse fra én religion til en annen ikke nødvendigvis er et onde. Da har man et forenklet forhold til historiske prosesser og mangler sansen for den uro som alltid vil følge med religiøs søken. I alle folk og kulturer finner man perioder av trosskifte og religiøse omkalfatringar. Gamle forestillinger forkastes eller mister sin makt, og nye ideer overtar. Det samme gjelder enkeltmennesker. Noen gjør opprør mot foreldrenes tro, eller troen dør rett og slett bort. Andre møter en tro som gir større mening enn den gamle. Det medfører kanskje angst, smerte og sorg, men det kan være en nødvendig prosess i et sunt menneskeliv. Man mis-

ter ikke sin identitet ved å gjøre opprør mot det nedarvede eller ved å vrake det som ikke lenger gir mening.

Jeg vet ikke om noe menneske som beholder alle sine røtter. Røtter kan være syke, eller de kan ødelegges av mangel på næring og vann. Røtter kan rives over på grunn av ytre omstendigheter, i en del tilfeller må røttene rives opp og omplantes i ny jord før de kan nå ned til levende kilder. Det gjelder også religiøs tro. Mange har måttet kutte kristne røtter som var ødelagt i syk og sur jord, for å finne seg selv. Andre opplever at de i troen for første gang kunne slå røtter som satte dem i forbindelse med deres dypeste lengsler.

Men ikke i noe tilfelle kan man få en sunn tro eller et helt forhold til seg selv om man ikke har et levende forhold til fortiden. Man kan forkaste den, fortrenge den eller forsøke å glemme den. Den er der og vil før eller senere gjøre seg gjeldende. Fortiden må bearbeides og integreres – positivt eller negativt – i det levende liv i nåtid og fortid.

Kristen misjon anklages med rette fordi den ofte krever et brudd med det gamle uten å se at mye av det gamle var godt, at det kanskje hadde med Gud å gjøre, og at de fleste røttene var gode røtter. Det er derfor ikke så overraskende når jeg som misjonær i Japan kunne møte kristne der som etter noen års aktivt kirkeliv begynner å lete bakover. De måtte finne sammenhengen. De hadde fått en kristen identitet, men oppdaget at troen ikke helt kunne bli deres egen før de hadde fått et ekte forhold til fortiden. I visse tilfeller førte det dem bort fra troen. Den var aldri blitt mer enn lånt gods, Men hvis troen er ekte, fører gjenoppdagelsen av røttene til ny rikdom og frihet, en frihet til et nytt møte med det gamle: Noe vrakes, mens alt som er "sant, godt og ære verd" får ny mening. Fortiden blir ikke et tomrom, men en kilde til rikdom og glede.

La meg skjerpe mine tanker med noen få spørsmål: Har den kristne kirke rett til å drive misjon så lenge den ikke er i stand til å ta vare på det gode i de kulturene den arbeider? Kan man misjonere meningsfylt uten å spørre seg selv i fullt alvor hva Gud har villet med de religionene og kulturene man møter? Hva har Gud allerede lagt til rette av innsikt, sannhet og godhet? Hva har andre religioner og kulturer å bidra med til fordypelse av kristen innsikt og erfaring? Og hvordan kan det

kristne budskapet formidles på en måte som tar vare på alt som er verdifullt?

Hvis kristent misjonsarbeid skal ha rett til å kalle mennesker til å bli Jesu disipler, må det utvikle sansen for det som beveger seg på dypet i andre religioner. Da vil det skje i varhet for de røtter som er nødvendige "hvis livet skal leves i sine hele fylde og mening", for å låne Grünfelds ord.

Buddhistmisjon – dilemmaer og spenninger

Mine refleksjoner i møte med Berthold Grünfelds anklager mot kristen misjon skisserer en grunnholdning, men den er ikke avsluttet og løser ikke alle dilemmaene som oppstår når kristen misjon møter mennesker som er formet av andre religiøse tradisjoner. Jeg vil derfor forsøke å være litt mer presis ved å klargjøre bakgrunnen for mine egne refleksjoner, og samtidig beskrive noen av de historiske prosessene som i min kontekst har bidradd til å skape nye holdninger i misjonstenkningen omkring andre religioner. Jeg vil konsentrere meg om møtet med buddhismen, men det jeg skriver, vil ha en viss overføringsverdi også til andre religiøse tradisjoner.

Jeg vokste opp i en misjonstradisjon som ble utformet av den norske kinamisjonæren Karl Ludvig Reichelt, som etter mange år i Det Norsk Misjonsselskaps (NMS) tjeneste begynte arbeidet med Den Kristne Buddhistmisjon (fra 1922 som en del av NMS, fra 1926 som et selvstendig misjonsselskap). Hans arbeid var basert på et klassisk inklusivistisk forståelse, der andre religioner ble sett på som en guddommelig forberedelse som fant sin oppfyllelse i kristendommen. En slik tenkning fikk etter hvert bred støtte blant progressive protestantiske misjonærer i tiårene før og etter 1900. Reichelts originale bidrag var å utforme denne oppfyllelsteologien i en konkret strategi ved å skape institusjoner for et dialogisk møte, der respekt for og kunnskap om buddhismen gikk sammen med et tydelig ønske om å omvende buddhistmunker og andre religiøst søkende mennesker. Strategien ble grundig prøvd ut i såkalte "kristne klostre for buddhistiske munk" (Christian monasteries for Buddhist monks) i Nanjing på 1920-tallet og i Hong Kong på 1930-tallet. Fordi disse institusjonene systematisk forsøkte å tilpasse kristen fromhet til buddhistiske konvensjoner i arkitek-

tur, liturgi og åndelig liv, oppsøkte tusenvis av buddhistmunker og religiøse lekfolk disse stedene, og noen ble også omvendt til kristendommen.²

Min far, Notto Normann Thelle, var Reichelts nærmeste medarbeider fra begynnelsen av dette arbeidet i 1922, og ble leder og talsmann for misjonen i flere tiår etter Reichelts død i 1952. Den kinesiske revolusjonen og kommunistenes overtagelse i 1949 gjorde det vanskelig å videreføre de opprinnelige intensjonene i arbeidet med buddhistmunker, og det viste seg nærmest umulig å virkeliggjøre tanken om slike åndelige sentra der spiritualitet, dialog og misjon gikk hånd i hånd. Bortsett fra de såkalte "Houses of Friendship" som for en tid fungerte bra under misjonsprest Sverre Holths ledelse i Hong Kong og på Taiwan på 1970-tallet, var det bare de økumeniske studiesentrene i Hong Kong og Kyoto som til en viss grad levde opp til misjonens visjon om et dialogisk møte med buddhismen. Med min bakgrunn i Reichelt-tradisjonen og senere engasjement som associate director ved NCC Center for the Study of Japanese Religions in Kyoto på 1970- og 1980-tallet, har jeg registrert de latente spenningene som kommer til uttrykk i forsøket på å holde sammen misjon og dialog, og vil dele noen observasjoner av de uunngåelige forandringene som stimuleres av slike spenninger.

Reichelts buddhistmisjon oppstod som et forfriskende og fornyende initiativ, både for buddhister og kristne. Endelig var der et misjonsarbeid som brøt det tradisjonelle mønsteret av fordømmelse og nedvurdering av buddhismen og andre av Østens religioner. Reichelt ønsket ikke bare å vise respekt for buddhismen ved studier og lærde bøker, slik noen misjonærer hadde gjort det før ham, men var fascinert av buddhismen og ble tiltrukket av dens fromhet og åndelige liv. Den amerikanske historikeren Holmes Welch beskriver ham som "den første vellykkede forsvarer" av Mahayana-buddhisme blant kristne misjonærer.³ Han ble forandret i møte med buddhismen, og formidlet til sine lesere og støttespillere en ny forståelse for storheten i buddhistisk religiøsitet. Men med all hans fascinasjon av buddhismen var Reichelt drevet av et sterkt misjonskall og forsøkte konsekvent å omvende munkene til kristen tro. Med historiens etterpåklokskap kan det være fristende å betrakte ham

bare som en "bibelviftende misjonær som på en uredelig måte tilpasset seg buddhismen",⁴ eller å beskrive hans prosjekt som naivt og ukritisk, eller endog plumpt og provoserende. Det er en urettferdig dom, for Reichelt hadde ingen skjulte agendaer, men var like åpen med sin sterke tiltrekning til buddhismen som med sitt ønske om å dele sin tro med munkene. Det faktum at misjonen både i Kina og Japan stort sett unngikk å kalle seg en buddhistmisjon, men presenterte seg som Dao-vennens Sel-skap (kin. Daoyouhui, jap. Dôyûkai), viser tydelig at ønsket om å omvende buddhistmunkene var svært sensitivt. I misjonens videre utvikling har man hele tiden holdt fast på misjonsperspektivet, men har samtidig kjent behovet for å nedtone og nytolke den direkte misjonerende siden av arbeidet, og har lagt større vekt på gjensidig åpenhet og den muligheten for forandring som ligger i ethvert dialogisk møte.

Mine egne erfaringer fra NCC Study Center in Kyoto viser tydelig noen av de karakteristiske forandringene som gjerne følger en seriøs kontakt og dialog mellom representanter for andre religioner. Da Studiesenteret begynte sitt arbeid i 1959, var det misjonerende og apologetiske motivet ikke til å ta feil av. Man skulle "fremme studiet av ikke-kristne religioner med tanke på et effektivt (kristent) vitnesbyrd" (for the sake of an effective witness). Dette misjonsmotivet var tydelig i de initiativene Kirkenes Verdensråd og regionale kirkeråd i Asia tok for å etablere slike studiesentre. Man skulle forberede seg på "den kommende dialogen" med verdensreligionene, og være parat med apologetikk og evangelisering. Man måtte kjenne sine motstandere for å kunne vitne effektivt.⁵

Men erfaringen med studium og dialog viste seg ganske snart å gjøre slike enkle og klare mål problematiske. Det var noe grunnleggende i den dialogiske prosessen som tvang frem en større åpenhet og ubeskyttethet. I en analyse av mine egne erfaringer etter noen års aktivt engasjement ved Studiesenteret i Kyoto, beskrev jeg en prosess som ikke bare stod for egne synspunkter, men var ganske representativ for engasjerte kristne som av ulike grunner hadde utsatt seg for et dialogisk møte med andre religioner:

Det begynner ofte med et anliggende om et ekte vitnesbyrd – for å formidle evangeliet på en meningsfull måte må man

være i dialog – og blir så en pilegrimsvandring som har to betydningsfulle retninger: en vandring inn i en annen tro og samtidig en søken innover i ens egen tro. Ens enveis-søken blir en toveis-prosess. Den innebærer fremdeles vitnesbyrd, men blir uunngåelig påvirket av en indre forvandling.⁶

En viktig utfordring i slike prosesser er å finne et trosspråk som til en viss grad oppleves som meningsfylt for buddhister. De to religiøse tradisjonene er så forskjellige at en kunne si som S. Mark Heim at de søker ulike former for frelse, og utvikler to grunnleggende forskjellige former for religiøst språk.⁶ Evangelienes beretninger om Jesu liv og gjerning ser ut til å kunne krysse religiøse og kulturelle grenser og gjør ofte et sterkt inntrykk på buddhister, men tradisjonell kristen forkynnelse og lære blir ofte forkastet fordi de oppleves som merkelige og endog absurde beretninger om en lunefull Gud som ikke kan elske uten først å straffe og torturere sin egen sønn.⁸ Det fins ingen lettvinde måter å bryte gjennom slike barrierer, men de erfaringene man gjør, skaper nye holdninger.

Slik Buddhistmisjonens strategi opprinnelig ble formulert av Reichelt, brukte man en forholdsvis enkel hermeneutikk i formidlingen av evangeliet: en utstrakt bruk av buddhistisk terminologi, tilpasning av liturgiske former, og systematiske forsøk på å skape en atmosfære som appellerte til buddhister. Man begrunnet denne strategien ikke bare med forventningen om at buddhismen var en forberedelse for oppfyllelsen i kristendommen, men var overbevist om at mahayanabuddhismen i sin historiske utvikling hadde blitt påvirket av kristendommen. Når man benyttet buddhistiske ord og uttrykk, mente man rett og slett at det dreide seg om religiøse innsikter som buddhismen opprinnelig hadde mottatt fra kristendommen. Det siste er ikke historisk holdbart, og man har måttet modifisere tenkningen. Man har også måttet legge bak seg den enkle forberedelses- og oppfyllelses-teologien, men har nyformulert det i en noe annerledes og kanskje åpnere forståelse av gudsåpenbaringen. I en studieprosess for å gjennomtenke misjonens prinsipper på 1990-tallet, kom man frem til en moderat åpen holdning til forholdet mellom misjon og dialog, med buddhismen som den aktuelle samtalepartner.

Buddhistmisjonens misjonssyn baserer seg på en forventningsfull visjon av Guds universelle frelsesvilje og hans nærvær gjennom hele menneskehetens historie. Forkynnelsen av Kristushendelsen som den sentrale begivenhet i Guds historie med verden går sammen med troen på den treeninge Guds skapende og frelsende virksomhet også der Kristi navn ikke er kjent. Gud er verdens Gud, ikke bare Israels Gud eller kirkens Gud. Verden er skapt i Kristus, ved Kristus og til Kristus, og derfor er det ikke misjonen som først bringer Gud til ikke-kristne kulturer. Gud er der allerede, og det er misjonens kall å bidra til å tyde hans nærvær. All forkynnelse av Kristus vil derfor være ledsaget av en ydmyk forventning om at Gud har gitt seg til kjenne og på forskjellig vis kan spores i livsvisdom og religiøs erfaring i alle kulturer. Misjon er derfor ikke bare en enveis-forkynnelse om Kristus og hans frelse, men består også i å lytte seg frem til den treeninge Guds nærvær som allerede fins. All misjon må derfor være dialogisk: det som sies og gjøres må skje i en lyttende og tillitsfull samtale, og med dyp respekt for de kulturer budskapet formidles inn i og med forventning om at Gud også har noe å si til kirken og dens teologi og selvforståelse gjennom disse kulturene.⁹

Misjonærenes omvendelse 1910 – 2010

Jeg låner uttrykket "misjonærenes omvendelse" for å antyde de forandringene i misjonsmotivasjon og -prinsipper som har skjedd i brede lag av internasjonal misjon de siste hundre årene. "Han var dradd ut for å omvende Østen, og vendte selv hjem som en omvendt mann", skrev Earl H. Cressy i 1919 om den nye misjonærgenerasjonen som kom til Kina omkring 1900. Cressy var selv misjonær, men kommenterte at "Det fjerne Østens omvendelse av misjonæren fører til at han ikke bare er en misjonær, men en internasjonalist, en formidler mellom de to store sivilisasjonene som skal arve jorden".¹⁰

Bakgrunnen var den nærmest totale forakt for Kinas kultur og religion i 1800-tallets Europa og Amerika. Den beundring man hadde hatt for Kina på 1600- og 1700-tallet var nærmest forsvunnet. Europas romantiske bevegelse hadde vraket Kina til fordel for India som mysterienes hjemland. Kina ble ydmyket

av Opiumskrigene (1839-1840) og en serie av urettferdige handelsavtaler, og ble sett på som stagnert, lukket og uten vitalitet. Konfutsianismen hadde nok moralske idealer, men manglet livskraft. Daoismen og buddhismen var bare tomme ritualer og "orgier i avgudsdyrkelse". Noen få misjonærer hadde funnet edle og positive elementer i buddhismen, men forkastet den som "en vitenskap uten inspirasjon, en religion uten Gud, uten evne til gjenfødelse, trist, kald og død, og med en beklagelig mangel på resultater". Det kunne nok være nyttig å studere hedenskapet, hevdet noen, men bare for å avsløre dets selvmotsigelser og absurditeter, slik at lyset kunne skinne frem.¹¹

Omkring år 1900 kom der altså en ny misjonærgenerasjon som viste større åpenhet for forandring, og noen ble overveldet av Kina, som uttrykket "misjonærenes omvendelse" antyder. De hadde reist ut med et brennende kall om å forkynde kristendommen, men ble revet med i en prosess der de oppdaget at Østen hadde forkynt sitt budskap til dem. Der ute representerte de en universell religion som ville forandre det samfunnet de var kommet for å tjene. Hjemme forandret de folks holdninger ved å utvide deres horisont og gi dem en større sans for storheten i Østens sivilisasjoner.

Den nye åpenheten og viljen til å ta inn over seg Østens visdom reflekteres til en viss grad i dokumentene fra Edinburgh 1910. Foredragene og kommisjonsrapportene om forholdet til ikke-kristne religioner viser en klar bevegelse fra eksklusivistisk retorikk i retning av mer inklusivistiske holdninger, der andre religioner blir oppfattet som forberedende stadier for kristendommen.¹² Men dette gikk sammen med en overveldende triumfalisme som forventet kristendommens seier og sammenbruddet av andre religioner innen forholdsvis kort tid. Man kan kanskje si at "misjonens omvendelse" tok lenger tid enn de enkelte "misjonærenes omvendelse", men i løpet av de hundre årene som er gått siden Edinburgh 1910, har det skjedd så store forandringer i misjonserfaringer og misjonstenkning at man av og til nøler med å ta inn over seg hvilke konsekvenser det har.

Forandringer

Jeg vil i det følgende trekke frem noen forandringer som har

bidradd til en revisjon av nedarvede tankemønstre omkring misjonen i sin alminnelighet og forholdet til buddhismen i særdeleshet.

Helvetet. Man kan like det eller ikke, men en av de sterkeste drivkreftene for misjonsbevegelsen var overbevisningen om at uten kirken eller uten tro på Kristus ville millioner på millioner av hedninger være dømt til evig pine i helvete. Hudson Taylor, en av de mest innflytelsesrike misjonærene i Kina, gjorde et uutslettelig inntrykk med sin appell om Kinas millioner som døde uten å kjenne Kristus. Med stor visuell kraft beskrev han hvordan et Niagara av ufrelste sjeler daglig styrtet i helvete. Noen brakte med seg en metronom på sine misjonsturneer, så de kunne anskueliggjøre for tilhørerne at for hvert sekund metronomen markerte, gikk mennesker fortapt. Det fantes nok alternative stemmer, men verdens evangelisering ble i stor grad motivert av nøden for å frelse mennesker fra evig pine.

Retorikken eksisterer nok fremdeles i enkelte misjonsmiljøer, særlig blant konservative evangelikale og karismatikere. Men hver gang jeg selv har vært ubarmhjertig nok til å teste realitetene bak retorikken, har jeg oppdaget at selv de mest glødende forsvarere av evig pine i helvetet – i bokstavelig eller symbolsk forstand – ender opp med kommentarer om at Gud kanskje har andre løsninger. Det virker uutholdelig eller endog umulig for tenkende kristne at Jesu Kristi Far skulle ha en evig pine i bakhånd for dem som av ulike grunner avviste Kristus eller ikke hadde fått høre om ham. Frykten for helvete eller troen på helvete ser ikke lenger ut til å være noen reell motivasjon for misjon.

Den eskatologiske utfordringen. Kristen misjon har også i stor grad blitt drevet av eskatologiske forventninger, troen på at enden vil komme når evangeliet er blitt forkynt for alle folkeslag (Matt 24:14). I 1910 gikk en slik eskatologisk forventning sammen med en optimistisk tro på at verden ville bli evangelisert ”i dette slektledd”. Ulike former for eskatologisk retorikk eksisterer fremdeles, men høres sjelden i de etablerte og mer tradisjonelle kirker og misjonsselskaper. De årene jeg arbeidet som misjonær i Japan, hørte jeg ofte norske misjonærer henvise til at ”tiden er kort” før Jesu komme, ”huset brenner”, ”kongens ærend har hast” og lignende uttrykk som henspilte på en

eskatologisk forventning. Men det var lite i deres praktiske hverdagen som tydet på at dette var mer enn retorikk.

Triumfalismen. Jeg har allerede nevnt at Edinburgh 1910 var preget av en triumfalistisk forventning om at kristendommen ville erobre verden og seire over de andre religionene. Misjonsretorikken var fremdeles gjennomsyret av krigsmetaforer: kamp og seier, okkupasjon, fiender og motstandere, fronter (ute og hjemme) med stasjoner og utposter, brohoder og strategier for ekspansjon og nye angrep. De siste hundre årenes historie har undergravd gyldigheten av en slik triumfalisme, og har gitt kirke og misjon en radikalt annerledes holdning til andre religioner og kulturer. I noen tilfeller har det blitt erstattet med selvforakt, mismot og manglende frimodighet, men stort sett virker det som om den positive viljen til misjon nå går sammen med en ydmyk og åpen respekt for andre religioner og kulturer.

En ny sans for Østen. Samtidig som "misjonærenes omvendelse" skjedde i Kina og andre land i Østen, begynte buddhismen og østlige religioner å etablere seg også i Vesten. Mens buddhismen på 1800-tallet stort sett appellerte til eksentriske søkere og romantikere som foretok litterære eller symbolske reiser til Østen, var 1900-tallet preget av et langt tydeligere nærvær av østlige mestere og swamier, med tilhørende litteratur og velorganiserte grupper. I tillegg ble et økende antall kristne også involvert i dialog og direkte erfaring av og eksperimentering med ulike former for østlig spiritualitet. Resultatet har til dels vært at buddhister omvender seg til kristendommen, eller at kristne bestemmer seg for å følge buddhismen. Men i like stor grad har det dreid seg om gjensidig inspirasjon som har ført til at man på begge sider har integrert innsikt fra den andre i sin egen religiøse praksis og tenkning. Man søker "beyond dialogue" og opplever en gjensidig forvandlingsprosess, som teologen John B. Cobb formulerer det.¹³ Man vil gjerne dele sin egen tro og erfaring med den andre, kall det gjerne vitnesbyrd, men det virker unaturlig å se for seg buddhismen eller buddhister som et eget mål for misjon og omvendelse. Dalai Lama, Thich Nhat Hanh og andre buddhistiske ledere hevder med kraft at kristne ikke skulle bli buddhister, men vende tilbake til sine egne røtter. Det faktum at et økende antall folk i Vesten

med kristen eller jødisk bakgrunn har søkt tilflukt i buddhismen, åpner for en ny dimensjon i det kristne vitnesbyrdet. Og kristne på sin side vil måtte innse at mange buddhister vil nærme seg Kristus og på en eller annen måte oppleve at de er hans venner eller disipler, uten at de omvender seg til kristendommen.

Pluralismen er et faktum. I motsetning til forventningene i 1910 om at kristen misjon ville erobre verden og redusere andre religioner til fortidslevninger, har andre religioner tvert imot gjenvunnet sin selvtilitt og er mer utbredt og mer vitale enn noen gang før. Det er nok sant at kristen misjon i løpet av de siste hundre årene har hatt en utrolig fremgang. Verdens religiøse kart er dramatisk forandret, og for første gang er kristendommen blitt en virkelig verdensreligion. Mens etablerte kirker i Vesten er i tilbakegang, har kristendommen spredt seg til resten av verden med nye maktsentra og ekspansiv energi i Syd og Øst. Noen av disse ekspansive kirker og misjoner bæres fremdeles av visjonen om å "vinne verden", men de mer etablerte kirkene og misjonsselskapene har gitt avkall på drømmen om verdensherredømme og akseptert verdens religiøse mangfold. Dette er ikke en nølende og motvillig erkjennelse av et trist faktum, men en positiv bekreftelse av at Jesus aldri hadde sett for seg at verden skulle "beseires" av kristendommen.

Teologiske forandringer. Dette er ikke stedet for en grundig diskusjon av religionsteologi eller -teologier, men det er på sin plass å registrere de dramatiske forandringene som er skjedd i den teologiske tenkningen omkring andre religioner i løpet av ett århundre. I 1910 fantes nok hele spekteret av teologiske holdninger, fra tradisjonelle former for eksklusivisme til ekstrem relativisme, men misjonstenkningen på den tiden var fremdeles dominert av eksklusive holdninger med en viss åpenhet for en viss inklusivisme. Nå domineres det hele av inklusivistiske tendenser med åpenhet for ulike former for pluralisme -- i denne sammenhengen tenker jeg på kirker og misjoner som i hovedsak representeres av Kirkenes Verdensråd (KV), Lausannebevegelsen og Vatikanet. Noen vil kanskje protestere og si at Lausannebevegelsen preges av en eksklusivistisk posisjon, men det forekommer meg at dens vekt på dialog

og dens interesse for antropologi og tverrkulturelle studier har tvunget bevegelsen til å legge bort tradisjonell eksklusivisme til fordel for en åpenhet for guddommelig nærvær i andre religioner og kulturer. Kanskje man kan si at den nåværende Lausannebevegelsen står for en holdning som er nærmere det KV stod for 30 eller 40 år siden enn dens egen opprinnelige eksklusivisme. Verden forandrer seg, eller verden ser annerledes ut.

Mitt anliggende er ikke her å gi en dekkende analyse av de siste hundre årenes forandringer – andre ville helt sikkert beskrive situasjonen på andre måter og legge vekt på andre sider. Men man behøver ikke å være helt enig for å akseptere at situasjonen har forandret seg ganske radikalt, og at kristen misjon utfordres på nye måter. De utallige forslagene til studietemaer under overskriften “The 2010 Mission Themes” og de bøkene som nå er i ferd med å publiseres i forbindelse med jubileet, tyder på en klar bevissthet om disse utfordringene, med slike tema som: religiøst og kulturelt mangfold, opptrapping av konflikter, spørsmål om omvendelse og proselyttisme, dialog og konflikt, skjulte og kirkeløse troende, postmodernitet og institusjonalisert religion, postkolonialisme og maktens asymmetri, alternative (subaltern) stemmer fra det lave, og økologi. Ingen av disse var formulert på lignende vis i 1910.

Hva så med misjon til buddhister?

Det er vanskelig å trekke noen bastante konklusjoner av mine observasjoner når det gjelder forholdet mellom buddhister og kristne. Jeg har bare berørt noen få sider av møtet mellom de to religionene og latt en rekke spørsmål ligge: spenninger og motsetninger når det gjelder læremessig og filosofisk uenighet, og tilsvarende forskjeller i synet på hvordan moralske og samfunnsmessige problemer skal løses. Jeg vil likevel avslutte med noen få teser til videre ettertanke når det gjelder misjon rettet mot buddhister:

- Misjon er å dele sin tro og overbevisning med andre mennesker, om de tilhører andre religioner eller ikke, og å invitere dem til å bli disipler av Jesus Kristus. En slik invitasjon må skje med selvtillit og dyp respekt: selvtillit fordi Kristus kaller mennesker og gir dem kraft til å søke Gud og sin egen

bestemmelse; ydmykhet fordi Gud "ikke er langt borte fra noen av oss" (Apg 17:27), og fordi alt som lever er merket av hans skapende kjærlighet.

- Misjon til buddhister må skje med dyp respekt og forståelse for den buddhistiske veien, med sensitivitet for den visdom og erfaring Gud har åpenbart gjennom buddhistisk tradisjon. Det kristne vitensbyrd må gå sammen med en villighet til høre og se hva Gud ønsker å lære kirken gjennom buddhismen.
- Misjon til buddhister skulle ikke først og fremst være rettet mot omvendelse, dåp og innlemmelse i kirken, men mot det å være eller bli en disippel. En disippel er en som går i lære og følger Jesu vei. Det vil som regel føre til dåp og kirke-medlemskap, men vil ikke nødvendigvis bety et brudd med det buddhistiske fellesskapet. I noen tilfeller vil buddhister foretrekke å følge Jesus uten å vrake buddhaveien, slik det også finnes engasjerte kristne som ønsker å følge buddhaveien uten å forlate kirken.
- I mange tilfeller vil kirkens misjon overfor buddhister være å etablere dialog og samarbeid med tanke på felles moralske og samfunnsmessige utfordringer: konflikter, vold, diskriminering, politisk undertrykkelse, helsearbeid og nødhjelp, fattigdom og urett.
- Utdannelse av mennesker som gjennom misjon og pastoralt arbeid forventes å komme i nærkontakt med buddhister, må ta studiet av buddhismen alvorlig. Det er viktig, ikke bare for å forstå og skape gjensidig respekt, men vil være avgjørende for å formulere kristen tro på en måte som er relevant og meningsfull i en buddhistisk kontekst. Hensikten med et slikt studium er ikke bare å formulere et "effektivt vitensbyrd", men å åpne for en gjensidig forståelse og deling av åndelige gaver.
- Hvis kirken ikke er i stand til å åpne seg for og gi næring til det som er "sant, god og ære verd" i buddhismen, er det kanskje bedre at den avstår fra misjon eller fra å forvente omvendelse.

Noter

- ¹ See Notto R. Thelle, "Misjon og røtter", i *Hvem kan stoppe vinden? Vandringer i grenseland mellom Øst og Vest*. Oslo: Universitetsforlaget/Oriens Forlag, 1991/2005.
- ² Jeg har analysert dette arbeidet i en rekke artikler: "Karl Ludvig Reichelt 1877-1952: Christian Pilgrim of Tao Fong Shan," *Mission Legacies: Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement*, eds. Gerald H Anderson et al., Maryknoll, New York: Orbis Press, 1994; "The Conversion of the Missionary: Changes in Buddhist-Christian Relations in the Early Twentieth Century," *Ching Feng*, New Series 4:2 (2003); "A Christian Monastery for Buddhist Monks 1: Karl Ludvig Reichelt's Sacred Mountains", *Ching Feng* New Series 6:1 (2005); and "A Christian Monastery for Buddhist Monks 2: Buddhist Rhetoric in Karl Ludvig Reichelt's Christian Liturgies," *Ching Feng*, New Series 6:2 (2005); "Changed by the East: Notes on Missionary Communication and Transformation," *International Bulletin of Missionary Research*, 30:3 (July 2006); "Crossing Religious Boundaries: Christian Mission and Global Transformation", i *Religion in a Globalised Age: Transfers & Transformations, Integration & Resistance*, ed. Sturla S. Stålsett, Oslo: Novus Press, 2008..
- ³ Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968, s. 240. Welch bruker uttrykket "the first successful apologist".
- ⁴ Se Whalen Lai, "Why Is There not a Buddho-Christian Dialogue in China?" *Buddhist-Christian Studies* 1986, s. 93.
- ⁵ Et karakteristisk uttrykk for denne holdningen var Hendrik Kraemers bok *World Cultures and World Religions: The Coming Dialogue*, London: Lutterworth Press, 1958.
- ⁶ Notto R. Thelle, *Japanese Religions* (JR) 13:4 (1985):20; se også mine artikler, "Dialogue – Study – Friendship," *JR* 25:1-2 (2000):8-14, "In Memoriam Harry Thomsen (1928-2008): Dialogical Missionary and Research Facilitator," *JR* 34:1 (2009):1-6; Martin Repp, "The NCC Center for the Study of Japanese Religions: Forty Years of Research and Dialogue," *JR* 25:1-2 (2000):135-153.
- ⁷ S. Mark Heim, *Salvations? Truth and Difference in Religion*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995. Jeg har diskutert de ulike språkverdenene i artikkelen "Relation, Awareness, and Energy – Three Languages, Three Worlds? An Approach to Mutual Understanding", *Japanese Religions* 30:1 (2005):113-127; også diskutert i kapittelet "Energi, innsikt og relasjon – tre religiøse språk", i *Kjære Siddhartha: Brev og samtaler i grenseland mellom Øst og Vest*, Oriens Forlag, 2005.
- ⁸ Se min artikkel, "Foe and friend: The Changing Image of Christ in Japanese Buddhism," *JR* 12:2 (1982); jeg har for-søkt å finne buddhistiske kategorier for å tolke Jesu kors i artikkelen "God's Vow: A Pure Land Perspective on the Cross of Christ," in *Ching Feng*, New Series 7:1-2 (2006):153-163.
- ⁹ Utdrag av egne notater.
- ¹⁰ Earl H. Cressy, "Converting the Missionary," *Asia: Journal of the American*

Asiatic Association 19:6 (June 1919): 553-556. Temaet er analysert i detalj av Lian Xi, *Missionaries Distracted: The Rise of Syncretism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, doctoral dissertation, State University of New York at Albany, 1993. Se også hans bok *The Conversion of the Missionary: Liberalism in American Protestant Missions in China, 1907-1932*, Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1997.

¹¹ Se min detaljerte analyse i "Crossing Religious Boundaries" (note 2).

¹² *World Missionary Conference Edinburgh 1910*, Commission 4: The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, Edinburgh : World Missionary Conference Office, 1910. Slike forventninger kom tydelig til uttrykk i mange av de detaljerte rapportene fra Japan og andre land som ble sendt inn som forberedelsesmateriale for Commission 4.

¹³ John B. Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Buddhism and Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Notto R. Thelle, f. 1941, cand. theol. 1965, dr. theol.1983. Misjonsprest i Japan 1969-1985, associate director ved NCC Center for the Study of Japanese religions 1974-1985, professor i økumenikk og misjonsvitenskap ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo 1986-2006, seniorprofessor samme sted 2006. Har vært særlig opptatt av religionsdialog med Østens religioner og alternativ spiritualitet, og kristen spiritualitet. Blant nyere bøker er *Kjære Siddhartha! Brev og samtaler i grenseland mellom Øst og Vest* (2005), *Gåten Jesus. Én fortelling – mange stemmer* (2009). *Prinsessens engler. Invitasjon til en samtale om alternativ spiritualitet* (2010), og *Juleevangeliet* (2011).

Mission to Buddhists? Prejudice and Hindsight

The article is concerned with the dilemmas and tensions inherent in Christian mission to Buddhists. Against accusations that mission and conversion estrange people from their cultural identity, it argues that conversion and identity change is almost inevitable where cultures and religions meet. On the other hand, it raises the question whether the church should engage in mission unless it is able to embrace and nurture the insights, the truth, and the goodness which God has revealed through the other. Using his own experience and observations from many years of Buddhist-Christian dialogue in Japan, the author

identifies and describes six dramatic changes which have taken place during the hundred years since the Edinburgh missionary conference in 1910. Some of the traditional motivations for mission have either disappeared or ceased to be emphasized, such as the torment of hell, the eschatological urge, and Western triumphalism. In addition, there are other changes, such as a new awareness of the East, an acceptance of pluralism, and theological transformations, notably in the theology of religion. The article concludes with six theses for reflection concerning mission to Buddhists: an affirmation of mission as a sharing of faith with sensitivity toward the insights and experiences of the other; a focus on discipleship rather than conversion and church membership; the need for cooperation about common concerns; the need for serious studies of Buddhism for Christians who are involved in mission in Buddhist cultures; an openness for mutual transformation when Christians and Buddhists meet.