

# Edinburgh 1910 – 100 år efter

Fra autoritet til autencitet i mission?



Ny Mission nr. 17



# **Edinburgh 1910-100 år efter**

## **Fra autoritet til autencitet i mission?**

*Redaktør Mogens S. Mogensen*

**Ny Mission nr. 17**

Dansk Missionsråd  
2009

# Edinburgh 1910 – 100 år efter

## Fra autoritet til autencitet i mission ?

### **Ny Mission nr. 17**

*Redigeret af Mogens S. Mogensen*

c)Dansk Missionsråd

Peter Bangs Vej 1D

2000 Frederiksberg

Telefon: 3961 2777

Fax: 3940 1954

E-mail: [dmr@dmr.org](mailto:dmr@dmr.org)

1. udgave, 1. oplag

Omslag:

Omslagsfoto: World Council of Churches

Tryk: Laser Tryk, Århus

Layout: Charlotte Munch tlf. 2090 4638

ISBN: 978-87-87052-03-0

ISSN: 1399-5588

# Indhold

Forord .....	4
Af Mogens S. Mogensen	
From Edinburgh 1910 to Edinburgh 2010 .....	8
By <i>Kenneth R. Ross</i>	
Arven fra 1910 og udfordringerne i 2010 i dansk mission .....	47
<i>Interviews med tre generalsekretærer</i>	
From the Modernity of 1910 to the Postmodernity of 2010 – the Case of Authority vs. Authenticity in Mission .....	60
By <i>Jørgen Skov Sørensen</i>	
Udfordringer fra den globale kristendoms virkelighed til kristen missionstænkning og praksis .....	72
Af <i>Jonas Adelin Jørgensen</i>	
Corpus Christianum eller corpus Christi? Om Lesslie Newbigins syn på kirkens egenart.....	88
Af <i>Jeppe Bach Nikolajsen</i>	
Mission i Danmark – en mission for døbte .....	99
Af <i>Marie Ramsdal-Thomsen</i>	
Nattens kirke og nutidig trospraksis .....	107
Af <i>Christina Mertz Fundrup</i>	
Mission blandt nyåndelige – om sekularisering og resakralisering.....	114
Af <i>Ole Skjerbæk Madsen</i>	
Mission i en mediealder .....	122
Af <i>Peter Fischer-Nielsen</i>	

# Forord

*Af Mogens S. Mogensen*

I juni 2010 fejres 100-året for vedensmissionskonferencen i Edinburgh i 1910. En af de danske deltagere var pastor Anton Pedersen fra Ålborg, der ligesom så mange andre blev stærkt påvirket af denne konference. Efter et af de offentlige møder skrev han: "Hvad mon der skete i dette Øjeblik i Hjærterne? Og hvad mon der skete i Himlen? Jeg tror, at den Aften i Tolbooth Church i Edinburgh vil faa historisk betydning." Og om hele konferencen konkluderede han, at "uden Tvivl vil der i disse Dage blive givet Impulser til ny Missioner, ny Foretagender ude i den ikke-kristne Verden. Maatte vi hjemme i vort Fædrelands lille Kirke faa Mænd, der kunde føre an frimodigt og fast, bort fra al Strid og dermed Spild af Kræfter i vor Kirke, ind i et Arbejde paa Hedninge- og Muhammedanerverdenens uhyre Mark" (Jensen 1992:103). Året efter blev Sudanmissionen stiftet, og i 1912 etableredes Dansk Missionsråd som fællesorganisation for oprindeligt ti danske missionselskaber, og i de efterfølgende år blev Edinburgh-konferencen en vigtig inspirationskilde og et orienteringspunkt også for dansk mission.

I hovedartiklen af dette nummer af Ny Mission, "From Edinburgh 1910 to Edinburgh 2010" (Fra Edinburgh 1910 til Edinburgh 2010) slår professor Kenneth R. Ross, der er med til at planlægge den globale fejringen af jubilæet i 2010, fast, at 1910 konferencen i Edinburgh udgjorde et klimaks for den moderne missionsbevægelse. Konferencen, hvis mål var at bringe protestantiske missionsledere sammen for at udvikle bedre strategier for og koordinere det globale missionsarbejde, blev startskuddet for dannelsen af økumeniske institutioner, først Det Internationale Missionsråd i 1921 og senere Kirkernes Verdensråd i 1948, to institutioner, som blev lagt sammen i 1962.

Konferencen var en del af den missionsdynamik, som igennem det 20. århundrede førte til kristendommens globalisering. Missionsbevægelsen forvandlede verden, men den var også præget af fejltagelser og begrænsninger, som fx dens territoriale forståelse af den kristne ekspansion, meddelagtighed i imperialisme og kolonialisme og en ubegrundet optimisme om, at verden kunne evangeliseres i denne generation.

Ross peger på, at kirken i mission her hundrede år efter Edinburgh-konferencen står over for en række nye udfordringer. Vesten er nu blevet en missionsmark, og spørgs-

målet er, hvilken rolle kirken i syd vil komme til at spille som agenter for omvendelse i vesten? Evangeliet spredtes gennem migrations-bevægelser, de fattige bliver de vigtigste agenter i mission, og pinsebevægelsen bringer ny vitalitet til det kristne vidnesbyrd i mange dele af verden. I lyset af misbruget af religion i forbindelse med politisk uretfærdighed og militær aggression er der i dag en længsel efter at opleve autencitet i kirke og mission.

I en verden sønderrevet af konflikter – inklusive konflikter mellem religioner – udfordres kirken til på basis af evangeliet om forsoning at arbejde for forsoning. Miljøkrisen og den skandaløse fattigdom i den tredje verden er også påtrængende udfordringer, som må tages op. Mens fokus i mission i 1910 var på missionselskaber, er det i dag de lokale menigheder, som ses som de vigtigste aktører i mission. Edinburgh 1910 var et symbol på kirkens søgen efter enhed, og i dag trues kirken af nye splittelser og har brug for at finde nye inspirerende og effektive måder, som den kan fejre mangfoldigheden på, samtidig med at enheden bekræftes.

Missionskonferencen i Edinburgh i 1910 blev skelsættende for den moderne missionsbevægelse, og strømningerne fra mødet har også sat sit præg på danske missionselskaber. Derfor har Ny Mission bedt tre generalsekretærer forholde sig til arven fra 1910, og hvilke udfordringer deres missionselskaber i dag står over for: Mogens Kjær, Danmission, Sune Skarsholm, Dansk Etiopiermission og Henrik Ertner Rasmussen, Dansk Europamission.

I en kritisk analyse af Edinburgh-konferencen peger Mellemkirkeligt Råds sekretariatsleder Jørgen Skov Sørensen på, at der er en tæt forbindelse mellem den moderne missionsbevægelses tænkemåde og det intellektuelle og ideologiske paradigme, som har præget hele den vestlige verden. Begge dele har sin rod i oplysningstiden og er karakteriseret af en eurocentrisk mentalitet og en iver efter at kontrollere ”den anden”. Mens vi nærmer os Edinburgh 2010, kan man imidlertid konstatere, at globaliseringen og fremkomsten af ikke-vestlige teologier indikerer en forandring i opfattelsen af den kristne missions væsen. Som artiklens titel antyder, ”From the Modernity of 1910 to the Postmodernity of 2010 – the Case of Authority vs. Authenticity in Mission ...” (Fra moderniteten i 1910 til postmoderniteten – et eksempel på autoritet versus autencitet i mission ...), er der i dag brug for et missionsparadigme, som ikke bygger på modernitetens forståelse af vestlig overlegenhed, men på en postmoderne relationel autencitet.

I artiklen ”Udfordringer fra den globale kristendoms virkelighed til kristen missions-tænkning og praksis” tager forskningsadjunkt Jonas A. Jørgensen tråden op fra den forrige artikel og giver et bud på, hvordan en relevant kristen missionsteologi kan se ud i postmoderniteten. Forfatteren diskuterer udfordringen fra andre religiøse traditioner, som den globale kristendom står overfor, og som kristen mission med større eller mindre held har forholdt sig til i det seneste århundrede. På baggrund heraf forsøger forfatteren at svare på det helt centrale spørgsmål: Hvad er målet for den kristne kirkes mission i forholdet til troende fra andre religiøse traditioner?

En af de missiologer, som har arbejdet mest med spørgsmålet om en relevant missionsteologi i postmoderniteten, eller i overgangen fra en konstantinsk til en post-konstantinsk epoke, er Lesslie Newbigin. I artiklen ”Corpus Christianum eller corpus Christi? Om Lesslie Newbigins syn på kirkens egenart” drøfter PhD studerende Jeppe Bach Nikolajsen Newbigins bud på, hvordan kirken nu må generobre sin egenart som kirke, efter at den i den konstantinske periode lod sig assimilere med samfundet. I den periode, som begyndte med, at den romerske kejser Konstantin i det 4. århundrede gjorde kirken til statskirke, blev samfundet betragtet som et kristent samfund, *corpus Christianum*, hvor folk og kirke smeltede sammen. I stedet argumenterer Newbigin for, at kirken, som *corpus Christi*, altid må være en distinkt enhed, som er fundamentalt forskellig fra samfundet. Forståelsen af, hvad det indebærer at være kirke, dvs. Kristi legeme, må hentes i kristologien, i læren om, hvordan Kristus kalder og samler et udvalgt folk, som Gud på en særlig måde bruger i sin mission i verden.

Også de fire sidste artikler fokuserer på forskellige sider af en missionale ekklesiologi for kirken i dag. PhD studerende Marie Ramsdal-Thomsen forsøger i artiklen ”Mission i Danmark – en mission for døbte” gennem en empirisk undersøgelse af tage den missionale temperatur på danske valg- og frimenigheder.

Natkirkepræst Christina Mertz Fundrups tese i artiklen ”Nattens kirke og nutidig trospraksis” er, at at søgningen mod det sakrale rum, samtaler med præsten og med andre kirkegængere – og med Gud – vil blive større, hvis kirken vover at sætte kirkegængerne fri til at forvalte deres egen tro.

I artiklen ”Mission blandt nyåndelige – om sekularisering og resakralisering” udfordrer missionspræst i Areopagos og leder af ”I Mesterens Lys” Ole Skjerbæk Madsen kirken til at være til stede i de nyåndelige miljøer. Forfatteren argumenter for, at kir-



kens gudstjenestelige praksis kan blive et vigtigt pejlemærke på de nyåndeliges spirituelle rejse gennem livet, hvis menighederne åbner sig for deres længsler og behov.

PhD studerende Peter Fischer-Nielsen peger i artiklen ”Mission i en mediealder” på, at kirken altid har benyttet sig af forskellige medier i sin mission. De moderne medier har i dag en afgørende indflydelse på samfundet og det enkelte individ, og derfor må kirken bl.a. overveje, ”Hvad vil det sige at være i mission i dag i en medievirkelighed, hvor autoriteter og dogmer har vanskelige vilkår på markedet, hvor individet vil have medbestemmelse over budskabet, og hvor kirken som institution er i miskredet?”

”Fra autoritet til autencitet i mission?” er undertitlen på dette nummer af Ny Mission. Vilkårene for kirkens mission ændres i overgangen fra modernitet til postmodernitet. Dette tema dukker op i næsten alle artiklerne, også i ”Mission i en mediealder”, hvor forfatteren spørger: ”Kan mission ske i åbne mediemiljøer, hvor autoriet ikke er knyttet til titel eller grad, men til personlig troværdighed, erfaring og underholdningsværdi, hvor tingene er til diskussion, og hvor skellet mellem afsender og modtager ikke er åbenlyst.”

## Relancering af Ny Mission

Med denne bog relanceres Ny Mission. Det første nummer af Ny Mission udkom i 1999 og de i alt 16 numre, der er udkommet i de sidste 10 år, er blevet udgivet på Unitas Forlag i samarbejde med Dansk Missionsråd. Nu overtager Dansk Missionsråd eneansvaret for udgivelsen af Ny Mission, og i den forbindelse sker der en række ændringer. Layouten er blevet justeret, og som noget nyt vil artikler, der oprindeligt er skrevet på engelsk, ikke blive oversat til dansk. Således er to af artiklerne i dette nummer af Ny Mission på engelsk. Samtidig med, at Ny Mission udgives og sælges i bogform, vil artiklerne også blive gjort gratis tilgængelige på Dansk Missionsråds Hjemmeside ([www.dmr.org](http://www.dmr.org)). Her vil man også kunne finde artiklerne fra alle tidligere numre af Ny Mission.

## Litteratur

Jensen, Mogens

1992

*To mænd og deres mission. Anton Martius Pedersen, Niels Høegh Brønnum og Dansk Forenet Sudan Mission 1905-1925.*

Christiansfeld: Forlaget Savanne.

# From Edinburgh 1910 to Edinburgh 2010

By Kenneth R. Ross

*The 1910 mission conference in Edinburgh was the climax of the modern mission movement. The aim of bringing protestant mission leaders together was to develop better strategies for and to coordinate the global mission work. The conference became the starting point for the development of ecumenical institutions starting with the formation of the International Missionary Council in 1921 and leading to the establishment of the World Council of Churches in 1948 and their integration in 1962.*

*Edinburgh 1910 unleashed a missionary dynamic which through the 20th century led to the globalisation of Christianity. This missionary movement transformed the Christian world, but also had its mistakes and limitations, such as its territorial idea of Christian expansion, complicity with imperialism and colonialism and an unfounded optimism about evangelising the world in that generation.*

*In 2010 a new mission conference will be taking place in Edinburgh, commemorating the 100 year anniversary. Among the challenges facing the church in mission in the 21st century is that the West has now become a mission field; the question is what role the South will play as agents of conversion in the West? The gospel is spreading through migratory movements, the poor are now becoming the primary agents of mission, and Pentecostalism is bringing new vitality to the Christian witness in many parts of the world. In the face of abuse of religion in connection with political injustice and military aggression there is a cry for authenticity in church and mission.*

*In a world torn by conflicts – including conflicts between religions - the church is challenged – on the basis of the gospel of reconciliation- to become an agent of reconciliation. The environmental crisis and the scandal of poverty are also urgent challenges that need to be addressed. Whereas the focus in mission in 1910 was on mission societies, today the local congregations are seen as the primary agents of mission. Edinburgh 1910 was a symbol of the church's quest for unity, today the globalised church is threatened by new fragmentations and needs to find new "ways to celebrate diversity while affirming unity in inspiring and energising ways".*

# 1. Edinburgh 1910: Remembering a moment of inspiration

## *Why remember Edinburgh 1910?*

In June 1910 the city of Edinburgh hosted one of the most defining and most long-remembered gatherings in the entire history of Christianity. The “World Missionary Conference”, more than it knew at the time, stood at the close of one great chapter of Christian history and at the opening of another. The chapter approaching its close was one in which the initiative in world Christianity lay with the Western missionary movement. Edinburgh 1910 was a climactic event of the 19th century missionary movement: a mountain top on which its leading representatives gathered to survey their achievements and to assess the work which remained to be done. Its significance in this respect is not to be underestimated.

Though “the missionaries” have often been caricatured for their supposed excessive religious zeal, cultural insensitivity and complicity in Western imperialism, their achievement speaks for itself. Whereas before the missionary movement Christianity was largely confined to Europe and North America, its impact has been such that Christianity has become a faith with more adherents in the Global South than in its historic heartlands. For all its faults, the Western missionary movement was the instrument through which this dramatic change was accomplished. The world’s religious demography has been transformed while Christianity itself has discovered new character and direction. While we are ever more aware of how much of this movement of Christian expansion is attributable to the initiatives of indigenous people, there can be no denying the seminal role of the Western missionaries. They were at the height of their influence in the period from 1850 to 1950 and one of the reasons that Edinburgh 1910 became emblematic of the movement is that it occurred at the high point of the movement, when it already had a wealth of missionary experience but when it was still bursting with energy and ambition.

While it functioned as the climax and summation of one remarkable religious movement, Edinburgh 1910 was perhaps even more significant in heralding the advent of a new era in Christian history. Amongst the 1200 delegates at the conference were a very small number of non-Westerners, leaders of the emerging churches in Asia. Though few in number, their presence spoke volumes about the changing character of Christianity and it was they who offered some of the most incisive contributions to the discussions at the conference. They had the imagination to advocate much greater unity amongst the various strands of Christian witness. For all its fecundity, the 19th

century missionary movement was fragmented with a wide variety of agencies pursuing their own objectives, sometimes in outright competition with one another. One thing which united the Edinburgh delegates was the conviction that much more could be achieved if their agencies could work in cooperation with one another. It was the non-Western delegates who pushed the discussion further: could they think not only of cooperation but also of unity? They recalled the prayer of Jesus that “they may all be one” (John 17:20). This question set an agenda for the century to come. As church historian Kenneth Scott Latourette concluded: “The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, was the birthplace of the modern ecumenical movement” (Latourette 1993:362).

The validity of this historical judgement is beyond question yet it is also important to remember that the Conference was inspired not so much by unity for its own sake as unity for the sake of mission. The delegates were united by the conviction that they stood at a moment in history when, like never before, there was a realistic possibility that they could fulfil Jesus’ command to “go into all the world and proclaim the good news to the whole creation” (Mark 16:15). Pragmatic in their outlook, they were focussed on finding the means to achieve this evangelistic objective. Edinburgh 1910 stands as a reminder to Christians that they have received good news and their task is to share it with the world around them. The Conference throbbed with this great purpose and lit a torch which has been carried forward as the evangelistic mandate has been taken up by succeeding generations.

It was the first clear glimpse of what William Temple would describe as “the great new fact of our time” – a truly worldwide Christian church (Temple 1944:2-3; cit Yates 1994:33). This epoch-making vision of the church as a truly global missionary community has continued to inspire subsequent generations, making it an enduring point of reference for those who hear Christ’s call to a mission which extends to the ends of the earth. As Andrew Walls summarises:

The World Missionary Conference, Edinburgh 1910, has passed into legend. It was a landmark in the history of mission; the starting point of the modern theology of mission; the high point of the modern Western missionary movement and the point from which it declined; the launch-pad of the modern ecumenical movement; the point at which Christians first began to glimpse something of what a world church would be like (Walls 2002a:53)

Before going any further in considering the inspiration generated by Edinburgh 1910, it is necessary to ask some basic questions about it.

### *Whose idea was it?*

The missionary movement had got into the habit of having a big international meeting every decade or so in order to promote its message. So it was not a big surprise when Fairley Daly, the Secretary of the Livingstonia Mission Committee, wrote early in 1906 to Robert Speer, Secretary of the Presbyterian Board of Foreign Missions in New York, to raise the question of whether plans should be laid to hold a major Missionary Conference following the one which had been held in New York in 1900? Speer and his American colleagues were positive about a Conference in Great Britain and Scottish foreign mission committees and missionary societies needed no further encouragement to offer to host the Conference in Edinburgh in 1910. The character and programme of the conference, however, were shaped by two men, an American and a Scot. The Conference chairman, the American John R. Mott, in Latourette's words:

combined a dignified, commanding presence, deep religious faith, evangelistic zeal, the capacity to discern ability and promise in youth and to inspire it, wide-ranging vision, courage, tact, administrative ability, power over public assemblies as a presiding officer, and compelling, convincing speech.... He dreamed and acted in terms both of individuals and of movements which would influence nations and mankind as a whole (Latourette 1993:356).

His skills were complemented by those of the Conference secretary, the Scot Joe Oldham, who worked behind the scenes, sensitive to theological nuances and a masterful diplomat, to ensure all the mechanics were in place. As William Richey Hogg put it: "If Mott masterminded Edinburgh 1910 ... Oldham was its chief engineer" (Hogg 1952:109).

### *Who organised the conference?*

The initial planning was undertaken by a UK General Committee and a US Committee on Reference and Council. These were quickly superseded by a full International Committee, comprising ten British, five North American and three Continental representatives. It met for the first time in Oxford in June 1908, exactly two years ahead of the conference. From this point Joe Oldham emerged as the key organiser, accepting

an appointment to work full-time for three years on the preparation of the conference. Gradually assembling a staff of 29, he hired a suite of offices at 100 Princes Street, Edinburgh – close to the Assembly Hall where the conference was to take place. From this organisational base Oldham worked both on the practical arrangements involved in hosting a large international conference and on the conceptual issues of priorities and policy.

### *Who attended the conference?*

It was decided that the only qualification for participation was that a missionary society or board was in the business of supporting foreign missionaries. Only Societies having agents in the foreign field and expending on foreign missions not less than £2000 annually were invited to be represented and they were entitled to an additional delegate for every additional £4000 of foreign missionary expenditure. On this basis 176 missionary societies and boards sent delegations – 59 from North America, 58 from the Continent, 47 from the United Kingdom, and 12 from South Africa and Australia. The delegates were, overwhelmingly, British (500) and American (500). Representatives from continental Europe were a small minority (170). Very few (though very significant) were the delegates from the “younger churches” of India, China and Japan. There were no African participants nor were there any from Latin America nor from the Pacific islands.

It was an entirely Protestant event. No one was invited from the Roman Catholic or Eastern Orthodox Churches (though correspondence was sympathetically received). The Pentecostal movement which was beginning at this time was also unrepresented. The participants were overwhelmingly male despite the fact that women were already making a massive contribution to the missionary movement. While the participants were struck by their diversity, from a longer historical perspective it is striking how limited was their range. Such was the impact of the event, however, that it stimulated the imagination to think of a still more widely representative gathering. Wardlaw Thompson of the London Missionary Society confessed: “I long for the time when we shall see another Conference, and when men of the Greek Church and the Roman Church shall talk things over with us in the service of Christ” (World Missionary Conference 1910a:216).

While the delegates were full-time staff of church mission boards and missionary societies, fringe meetings were organised which allowed for participation by the gene-

ral public. A sequence of public meetings took place in the Synod Hall, just across the road from the Assembly Hall where the delegates gathered. These broadly featured the subjects under discussion in the main Conference with the aim of sharing them with the home supporters of foreign missions. Open evening lectures by leading conference delegates were also held every day in the Tolbooth Church at the head of the Royal Mile, with a similar series being held at the St Andrew's Hall in Glasgow. These fringe meetings attracted large numbers, demonstrating how much the event had gripped the popular imagination.

### *Where was the conference held?*

The conference was held in what is now the Church of Scotland Assembly Hall on the Mound in central Edinburgh, adjacent to New College, now the home of Edinburgh University's School of Divinity. This whole complex of buildings was constructed in the second half of the 19th century as a key centre of the Free Church of Scotland which had separated from the Church of Scotland in 1843 over an issue of the relation of Church and State. In 1900 the Free Church united with another strand of Scottish Presbyterianism, the United Presbyterian Church. So in 1910 the Assembly Hall was the property of the United Free Church which at that time was among the leading Churches in the world in terms of its overseas missionary commitment.

Being in the Presbyterian tradition, the Assembly Hall is designed as a large debating chamber aiming to allow a large number of people to deliberate and reach decisions in a conciliar fashion. Hence it was chosen as the initial meeting place for the Scottish Parliament when it reconvened in 1999 after an interval of almost 300 years and had to wait five years for its permanent home to be constructed. It is a hall which has often struck observers as carrying a great sense of history and atmosphere.

### *What was the aim of the conference?*

A distinctive feature of Edinburgh 1910 was that it did not aim to be a rallying of the faithful supporters of the missionary movement, as the great missionary conferences of the past had been. It did not make inspirational impact its primary objective. Whereas earlier gatherings had concentrated on a demonstration of enthusiasm, Edinburgh aimed to be a working conference, its subtitle being "To consider Missionary Problems in relation to the Non-Christian World". It was distinguished by its attempt to achieve a more unified strategy and greater coordination within the worldwide engagement of Christian mission.

The aim of the organising committee was that it should be “a united effort to subject the plans and methods of the whole missionary enterprise to searching investigation and to coordinate missionary experience from all parts of the world” (Cit Clements 1999:77). It was driven by the belief that the missionary movement had arrived at a unique moment of opportunity. There was a great sense of urgency to the conference, prompted by a conviction that the opportunity could be lost if the right strategy were not formed and implemented. “Never before,” stated its flagship text, “has there been such a conjunction of crises and of opening of doors in all parts of the world as that which characterises the present decade” (World Missionary Conference 1910b:1).

### *What was discussed at the conference?*

The organising committee had agreed two years before the conference what were the key challenges facing the missionary movement. For each topic a 20-member Commission was established to undertake a thorough process of research and reflection in preparation for the 1910 conference. Most of the Commissions used a questionnaire method to consult widely with missionaries in the field. Through a communication effort unprecedented in its scale and ambition, they gathered the accumulated wisdom of the missionary movement in relation to their assigned topics. Each Commission then prepared a substantial report of its findings, varying in length from 200 to 500 pages. Delegates were expected to read these reports before they came to the conference. Each Commission was given a day on which to present its report and delegates has the opportunity to respond with what were then considered very short speeches – maximum 7 minutes. In this way the conference brought into focus the key issues facing the Christian missionary enterprise and sought to discern a way forward in regard to each.

#### 1. Carrying the Gospel to all the non-Christian World.

This was the flagship theme for the conference and its inner motivation. The vastness and urgency of the evangelistic task united the conference delegates and provided the core around which every other discussion took shape.

#### 2. The Church in the Mission Field.

A big questions was the relationship of the Western missionary agencies to the indigenous churches now emerging in many countries. Great hopes were placed in the role which they would play in advancing Christian mission. Their representatives called for a much more equal relationship between older and younger churches.



3. Education in Relation to the Christianization of National Life.  
A primary method adopted by the missionary movement was education. Debate centred on the type of education which was to be preferred and, in particular, whether it is best delivered in English or in vernacular languages?
4. The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions.  
Extensive correspondence from missionaries in the field revealed the extent to which they had adopted a sympathetic and respectful attitude to other religions. Discussion focussed on the extent to which Christianity could be understood as the fulfilment of the inner hopes and yearnings found within other religions.
5. The Preparation of Missionaries.  
The conference had a lively awareness that there was need for a much larger body of missionaries to become available for service. High quality training was widely recommended and collaboration with the universities was seen as a fruitful way forward.
6. The Home Base of Missions.  
The strength of missions abroad rested on the spiritual vitality of the church at home. While the apparatus of informing and inspiring the home base was discussed in great detail, the central point was the need for spiritual awakening in the life of the churches.
7. Missions and Governments.  
It was an innovative move to discuss the relationship of missions to the Governments responsible for the areas where they worked. Criteria were established for determining different types of Government, missions were encouraged to be reasonable in their approach to Government though prepared to raise a critical voice when required.
8. Cooperation and the Promotion of Unity.  
It was argued that closer cooperation would result in more effective evangelism. The uniting of separated churches was not supposed to be part of the discussion but some delegates, especially from China, could not resist the opportunity to express the hope that in future the oneness of the church would be much more

apparent. This struck a chord with the conference which unleashed a longing for the unity of the church which would prove inspirational for the century to follow.

“Never before,” wrote William Richey Hogg, “had the paramount problems of the world missionary enterprise been so thoroughly surveyed, studied and evaluated” (Hogg 19952:117).

It is also important to notice what was not discussed at the conference. It was agreed beforehand that there would be no discussion of points of doctrine or church organisation on which there were differences among the delegates. The focus was entirely on the outward missionary task. This enabled a much wider participation than had ever been achieved at an international missionary conference. It was also agreed beforehand that the discussion would be limited to the “non-Christian world”. Missions to regions which some believed to be already “Christian” such as Latin America or eastern Europe were therefore excluded from consideration at the conference. This narrowing of the scope of the discussion had the effect of widening the range of participants since its subject was clearly one where there was substantial common ground between the most high-church Anglican and the most low-church Nonconformist.

## **2. An enduring Mmemory: Echoes of Edinburgh**

Edinburgh 1910 was not a one-off event. It was the first step in a journey, the beginning of a process which would both shape and be shaped by the mission of the church in the 20th century. Certain key meetings mark the major steps on this journey.

### *Formation of the International Missionary Council*

The only formal outcome of Edinburgh 1910 was the formation of the Continuation Committee under the leadership of John Mott as Chairman and J.H. Oldham as Secretary. Its responsibility was “to confer with the Societies and Boards as to the best method of working toward the formation of such a permanent International Missionary Committee as is suggested by the Commissions of the Conference and by various missionary bodies apart from the Conference” (World Missionary Conference 1910c: 96). Within two years the Continuation Committee helped form the Conference of British Missionary Societies with its membership of forty missionary societies. The two bodies shared single premises in London, suitably named Edinburgh House.

This initiative pointed the way which would be followed in many other countries also.

The First World War (1914-1918) retarded the development of international missionary co-operation, but within three years of the war's end, in 1921, the International Missionary Council, with Mott as the first Chairman and Oldham and the American A.L. Warnshuis as its first Secretaries, was constituted at Lake Mohonk in New York State. With headquarters in London (Edinburgh House) and New York, its membership included 14 interdenominational missionary associations and 16 interdenominational field bodies. The second notable achievement of these years was the launching of *The International Review of Missions*. The journal, edited by Oldham, was dedicated to continuing Edinburgh 1910's emphasis on the disciplined study of mission. It has continued to appear regularly and is unsurpassed as a barometer of thinking about mission over the past century.

#### *Jerusalem, Palestine 1928*

The Jerusalem meeting of the International Missionary Council (IMC) in 1928 saw "the younger churches" much more widely represented than they had been at Edinburgh, revealing the direction which be followed throughout the century. It followed the pattern of Edinburgh in commissioning comprehensive preparatory studies. These revealed a broadening scope of enquiry, including such topics as religious education, race conflict, industrialization and rural problems. The Jerusalem meeting started already to deconstruct the terms on which the Edinburgh conference had been held. Whereas at Edinburgh the "Christian" and the "non-Christian worlds were understood very much on geographical, territorial terms, at Jerusalem it was acknowledged that secularism was the real religion of the "non-Christian world", thus setting the binary division of the world in an entirely different light.

#### *Tambaram, India 1938*

The meeting of the IMC at Tambaram, near Madras (now Chennai) in 1938 was markedly larger than the Jerusalem meeting, with more countries represented. Again, it was remarkable for the role played by delegates from the younger churches. Their representatives constituted slightly more than half of the official delegates – a dramatically different picture from that of Edinburgh 1910. Nor was it only their numbers which were impressive. The quality of their contribution to the discussion signalled that the future leadership of world Christianity would not be confined to the West.

Much discussion focussed on the nature of the church and it was clear that it was the worldwide church which was emerging as the primary agent of mission. The question raised at Edinburgh as to how much of a role could be taken by the churches emerging on the mission fields now received an emphatic answer.

#### *Whitby, Canada 1947*

Another war intervened before the IMC could hold what had become by tradition an approximately decennial meeting. “Expectant evangelism” was its theme as it sought to return to core business after the disruptions of the war years. Post-war austerity meant a smaller gathering than previously but this perhaps fostered the intimacy between representatives of the older and younger churches which led to a new emphasis on “partnership” as the keynote of their working together.

Edinburgh 1910 had been a potent memory in the minds of “younger churches” prompting them to seek closer cooperation and stimulating their response to the challenge of evangelism. By this time Latin American leaders had become familiar figures in IMC gatherings, their exclusion from Edinburgh 1910 becoming a distant memory.

#### *Faith and Order*

Parallel to the developing life of the International Missionary Council was the emergence of another ecumenical instrument - the World Conference on Faith and Order. Its origins can also be traced to Edinburgh 1910. Among the delegates was Charles H. Brent, then a missionary bishop in the Philippines. Brent was frustrated by the self-denying ordinance which forbade discussion of points on which there were doctrinal or ecclesiastical differences among the delegates. He was convinced that, far from being avoided, these points should be thoroughly examined with a view to their removal and, ultimately, with a view to bringing about the union of churches which had become separated from one another. He spoke of his experience at the Edinburgh conference as one of a “conversion” which left him with the conviction that church unity could and must be achieved. This was the inspiration from which the Faith and Order movement sprang.

#### *Life and Work*

Another parallel stream of ecumenical engagement was the Life and Work movement. Its connection with Edinburgh 1910 is less direct but when J.H. Oldham beca-

me its Secretary in 1934 he brought with him the experience, inspiration and wide range of contacts which resulted from Edinburgh 1910. Like the Edinburgh Conference, it worked on the premise that Christians can best advance towards unity by setting aside doctrinal differences and concentrating on action and cooperation.

### *The World Council of Churches 1948*

When the Edinburgh 1910 Continuation Committee met at Crans in 1920 to pick up the pieces after the First World War and to lay the basis for the formation of the IMC the following year, J.H. Oldham was already anticipating that the International Missionary Council “will probably have before long to give way to something that may represent the beginnings of a world league of Churches” (Oldham 1920; cit Visser ‘t Hooft 1993:697). In the event, it was the parallel streams represented by the Faith and Order and Life and Work Conferences which drew closer together a view to forming a World Council of Churches. From 1938, however, when the WCC was first conceived as a “body in formation”, it had a very close working relationship with the IMC. When the World Council of Churches (WCC) was finally constituted in Amsterdam in 1948 it was noted that the presence of John R. Mott, Ruth Rouse and J.H. Oldham provided a living link with the Edinburgh 1910 conference to which its roots could be traced.

### *Willingen, Germany 1952 and Achimota, Ghana 1958*

While the WCC took its first steps, the IMC met in Willingen to consider the challenge of what “mission(s)” would mean in a greatly changed world. The premier mission field of China was now closed and the end of the colonial era in south Asia and Africa was dawning. It was time to attend to the theology of mission and delegates at Willingen pointed to what became known as the *missio Dei* – with the affirmation that “there is no participation in Christ without participation in His mission to the world” (Newbigin 1970:179). This theological understanding of the nature of mission provided an anchor in changing times. A debate unresolved at Willingen concerned the relation of the church to mission, with some wishing to identify the two and others wishing to set mission on a broader basis. The mid-1950s saw a growing conviction in both the WCC and the IMC that the time was ripe for the two bodies to integrate into one. When the IMC held a major international assembly at Accra in Ghana in 1957, notwithstanding concerns that the “directness” of missions would be lost through integration, it was agreed to accept in principle a plan for the integration of the two bodies.

### *New Delhi and integration of the IMC and WCC 1961*

Debates on “integration” raged during the late 1950s before the IMC finally integrated with the WCC in 1961 at a united Assembly in New Delhi. Those with a strong mission agenda and/or a conservative theological position feared that the “churchy” concerns of the World Council of Churches would lead to mission being sidelined, despite the formation of a Division of World Mission and Evangelism which was tasked to carry forward the life and action of the International Missionary Council within the life of the WCC. Under the latter’s auspices, further great international mission conferences were held at Mexico City in 1963, Bangkok in 1973, Melbourne in 1980, San Antonio in 1989, Salvador de Bahia in 1996 and Athens in 2005. An important result of integration was that the Eastern Orthodox, with their more centripetal understanding of mission, brought another perspective to the discussion at this series of conferences which led, in 2005, to an “Orthodox country” hosting for the first time a major international mission conference.

### *Trends in the understanding of mission*

Through almost a century of concentrated discussion of the missionary task, a number of clear trends emerged.

- Whereas in 1910 “missions” were often considered in the plural as outposts of Christian witness in the “non-Christian world”, in the course of the century “mission” in the singular became the fundamental category as a comprehensive description of witness to Jesus Christ in all its forms.
- Whereas in 1910 there was much uncertainty about the relationship of church and mission, in the course of a century the conviction grew that the church is the proper agent of mission and must have the missionary function constantly at its heart.
- Whereas in 1910 mission was understood to be directed “from the West to the rest”, in the course of a century the conviction grew that all six continents form “the mission field” as well as all forming a “home base” for mission.
- Whereas in 1910 it was widely assumed that the Western understanding of Christian faith was the correct and progressive one, the ensuing century would see a growing appreciation that faith must be contextualized, that new contexts yield new insights into the faith, and that Western Christianity itself is but one contextualized expression of the faith.
- Whereas in 1910 there appeared to be a close affinity between the power of empi-

re and the advance of Christian faith, the century which followed brought growing awareness of God's "preferential option for the poor" and the development of a much more critical approach to the proper social location of authentic faith.

- Whereas in 1910 it was expected that other world religions would melt away as the superiority of Christianity became ever more widely recognised, the resurgence of all world religions during the 20th century indicated that encounter with other religions would remain essential to Christian mission.
- Whereas in 1910, missionary work was understood as something undertaken by human beings in response to the command of Christ, in the course of a century the conviction grew that God is the primary agent of mission and that the role of human beings is to participate in the mission of God.
- Whereas in 1910, a world missionary conference could only be brought together by explicitly excluding discussion of questions of the organic unity of the church, in the course of a century the conviction grew among many that the issue of church unity must be at the heart of the agenda.

This final point provided the inner motivation of the ecumenical movement which found institutional expression in the formation of the World Council of Churches. The journey which began in Edinburgh was not aimed at departing from the evangelistic agenda with which it started. As Kenneth Scott Latourette has stated:

It cannot be said too often or too emphatically that the ecumenical movement arose from the missionary movement and continues to have at its heart world-wide evangelism.... Unity was sought not as an end in itself but as a means to evangelism (Latourette 1993: 362, 402).

#### *The Lausanne Committee for World Evangelization 1974*

Not all were convinced, however, that the focus on organic unity and the broadening of the understanding of mission would not lead to evangelism being downplayed. The formation of the Lausanne Committee for World Evangelization in 1974 proved to be a rallying point for those who feared that the WCC was failing to deliver an explicit and convincing commitment to evangelism (Coote 1991:594f). The WCC's holistic approach to mission as inherently part of the vocation of the church was feared in some quarters to mean the subordination of mission to the confessional and social agendas of liberal ecumenism. In 1974 the Lausanne Movement sought to redress this perceived imbalance by re-claiming Edinburgh 1910's priority of "world evangelisa-

tion” and concentrating missionary attention on the challenge presented by “the unreached”.

Billy Graham, in his opening speech at the Lausanne Congress in 1974, characterized Edinburgh 1910 as “the most historic conference on evangelism and missions of this century” (Douglas 1975:26f). From then on there would be those who would claim that the Lausanne Committee, and not the WCC, carried the torch which had been lit at Edinburgh in 1910. This claim would be contested by the WCC which understood itself to be sustaining a commitment to evangelism while taking account of issues such as poverty, violence and the environment which indicated continuity with the work of the IMC and which later would be prominent on the Evangelical agenda also.

The Lausanne Committee held a significant series of international missionary conferences: Lausanne in 1974 (Lausanne I), Pattaya in 1980, Manila in 1989 (Lausanne II) and Pattaya again in 2004. Plans are well advanced for Lausanne III to be held in Cape Town in 2010. This movement understands itself to be maintaining the priority that the Edinburgh conference gave to evangelism when the WCC, in their view, has often been preoccupied with other concerns. While institutionally there is a direct line of continuity from the Edinburgh Conference to the World Council of Churches, there are mission movements outside the WCC that understand themselves to represent more faithfully the spirit and focus of Edinburgh 1910.

While the differences in emphasis have been sharp at times, there are also points at which there are strong parallels between the two movements. Lausanne has sought to be responsive to the changing demography of world Christianity and the leaders of “younger churches” have been prominent in its counsels. Moreover, it is those leaders who have been instrumental in ensuring that the emphasis on evangelism is held in balance with the role of Christian witness as an agent of transformation in society. While passion for world evangelization, echoing Edinburgh 1910, lies at the heart of the movement, there is a deep sensitivity to context and culture. It is a question whether the two world Christian movements which emerged from the ferment of the post-war years, identified with the neighbouring Swiss cities of Geneva and Lausanne, are truly so diametrically opposed as has sometimes appeared to be the case.

#### *A point of reference*

It is striking how often Edinburgh 1910 is used as a point of reference by those con-



cerned with world Christianity. To take but one mid-century example, the Report of the Foreign Mission Committee to the 1951 Church of Scotland General Assembly began with these words: “‘Edinburgh 1910’ has not yet ceased to produce fruit, and some of its fruit appeared in 1950” (Report of the Foreign Mission Committee for 1950:369). It was a very different world from the one which had excited the missionary imagination in 1910. Two world wars had occurred. Communist revolution had brought Western missionary work in China to an end. India was independent making the future of missionary work very uncertain. In Africa the stirrings of nationalism suggested that the missionary enterprise there might be in jeopardy before long. The extent of the change in the prospects for the missionary movement had been recognised in the opening of the Foreign Mission Committee’s Report the previous year:

God has given the missionary movement both encouragement and discouragement since the days of ‘Edinburgh 1910’. Must we not confess that we needed this lesson on the paradoxical relation between Christian Faith and History?  
(Report of the Foreign Mission Committee for 1949:369).

Similar statements could be culled from the records of many other churches and missionary societies. Edinburgh 1910 is a key reference point from which missionary strategy attempts to make sense of unfolding events. A glance at the index to books on mission and ecumenism reveals how often, and in how many different contexts, the conference remains a valued point of reference. This is not to say that it was a moment of perfection.

#### *Owning up: Mistakes and limitations of Edinburgh 1910*

It is clear that Edinburgh 1910 unleashed a dynamic which spiralled through the 20th century, creating a movement which expressed the transformation of world Christianity. Especially in light of difficulties and complexities encountered later on, it can be easy to idealize the Edinburgh conference and to forget that it had its own difficulties and complexities. As a child of its time, it had limitations and blind-spots which have been exposed with the passing of the years. The echoes of Edinburgh down through the years include not only an inspiring memory but also critical appraisal.

#### *A territorial idea of Christian expansion*

The thinking of the conference was premised on a territorial idea of Christian mission. A key distinction was drawn between “fully missionised lands” and “not yet ful-

ly missionised lands”. The task of mission was to “carry” the gospel from the “Christian world” to the “non-Christian world”. This Christendom model of Christian expansion would be obsolete within half a century. As Andrew Walls points out: “Today some of what in 1910 appeared to be ‘fully missionized lands’ are most obviously the prime mission fields of the world” (Walls 1996:237). Meanwhile parts of the “non-Christian world” have become heartlands of Christian faith.

The century which followed would expose the destructive potential of the dualism inherent in unbounded confidence in the “Christian” West and the belief that the “non-Christian world” must give way to its steady advance. The use of the territorial principle also meant that Latin America was excluded from the consideration of the conference on the grounds that it was a “missionised land” – a recognition of the integrity of the Roman Catholic Christianity of the continent on which Anglo-Catholics insisted as a condition of their participation. Hence it belied its title as a “world” missionary conference and its understanding of mission was distorted by Christendom assumptions which would soon be manifestly outdated and of questionable validity.

#### *Complicity with imperialism and colonialism*

As a century of critique has made plain, the conference did not acquire sufficient distance from the Western imperialism which was at its height at that time. The fact that the Western “Christian” powers dominated world affairs underlay a great deal of the optimism of the conference regarding the missionary enterprise. The enthusiasm and drive which marked the Conference drew much more than it realised on the optimistic self-confidence of imperial expansion and technological advance. Much too easily the conference bought into the colonial assumption of the inferiority of the colonised. Much too easily, for example they accepted a colonial caricature of Africa as a savage, barbaric and uncultured continent. While abuses of colonial rule such as the opium wars or the atrocities in the Congo might be subject to criticism there was almost no awareness that colonialism, in itself, was damaging and that there would be a heavy price to pay if Christian mission were too closely allied to it.

#### *Mission in military metaphor*

The territorial understanding of Christian expansion was allied with an activist mentality and a military metaphor. The Conference was marked by the mood of the Protestant missionary movement described by David Bosch as “pragmatic, purposeful, activist, impatient, self-confident, single-minded, triumphant” (Bosch 1991:336). This

mood unfortunately was often expressed in the vocabulary of aggression, attack, conquest and crusade. In the discourse of the Conference, missionaries were often described as “soldiers” or Christian “forces”. The reports and speeches abounded with metaphors such as “army”, “crusade”, “council of war”, “conquest”, “advance” and “marching orders”. Participants saw nothing incongruous in using the language of violent military campaigns to describe their missionary engagement and aspirations.

The aggressive and confrontational understanding of Christian mission which characterised Edinburgh 1910 has provoked much resentment and does not serve to commend Christian faith today. This is not to say that Christians should lack confidence in the message they proclaim. The issue is one of respect for those who adhere to other faiths. For all that the Report of Commission Four showed the sympathetic appreciation of other faiths which many missionaries had developed, its militaristic and triumphalist language strikes a note of antagonism which could hardly be expected to make for cordial inter-faith relations or for a culture of peace. It concludes by celebrating: “the spectacle of the advance of the Christian Church along many lines of action to the conquest of the five great religions of the modern world...” (Report of Commission IV 1910:273). As we approach the centenary of Edinburgh after a century of sickening violence, amidst neo-imperial wars and in face of the ever-present threat of nuclear holocaust, it has become all too clear how unsuited is the military metaphor to the purposes of Christian mission.

### *Patronising attitude to the emerging churches*

The conference was marked by an unmistakable ambivalence towards what it described as “the church on the mission field”. On the one hand, the objective of the missionary movement was the emergence of self-governing, self-supporting and self-propagating churches. On the other, the missionaries were jealous of their “field” and showed an ill-disguised interest in retaining the initiative. The new churches emerging in the mission fields were regarded as “infant” churches and it was expected that they would require the care and direction of their “parents” for many years to come. This led to a somewhat distant and patronising relationship to the leaders of the churches which were already emerging as a result of the missionary movement. One of their number, V.S. Azariah, in what proved to be the most remembered speech of the conference, expressed both gratitude and exasperation in his concluding peroration:

Through all the ages to come the Indian church will rise up in gratitude to attest the heroism and self-denying labours of the missionary body. You have given your goods to feed the poor. You have given your bodies to be burned. We also ask for love. Give us FRIENDS! (World Missionary Conference 1910c:315).

Much of the journey ahead in the 20th century would be occupied with answering this request.

### *Restrictions to discussion stored up problems for the future*

Tactically, in order to achieve the widest possible participation, it was a stroke of genius to exclude doctrinal and ecclesial issues from the consideration of the conference. Pragmatically, it made for a conference which could find focus and energy by concentrating on the key issues which were facing Western missions as they engaged with the non-Western world. However, there was a price to pay. It meant that the discussion of mission was abstracted from theological debate about the content and meaning of the gospel, and from ecclesiological debate about the nature and calling of the church. This meant that it was necessarily an incomplete discussion. When it was taken forward in the course of the century which followed the conference it was necessary to attempt a more integrated discussion of faith, church and mission. Insofar as Edinburgh 1910 was achieved through a papering over of the cracks, doctrinal and ecclesial divisions reasserted themselves. While the conscious thrust of Edinburgh 1910 was aimed at achieving greater unity, the structure of its discussion traded short-term gains for long-term struggles as the years ahead would see more fragmentation than integration.

### *History reveals that confidence was ill-founded*

It has to be recognised that, in many respects, the Edinburgh conference was overheated and over-ambitious. It was carried away by the self-confidence of the Western powers at the height of the age of empire. Its slogans proved to be hollow. The world was not evangelised in that generation. The gospel was not carried to the entire non-Christian world. Within a few years of the Conference, the energies of the Western “missionised” nations would be consumed by a war more destructive than any experienced hitherto and a great deal of the worldwide evangelistic effort would be put on hold. Nor was this to prove to be a temporary interruption.

Edinburgh 1910 which understood itself to be on the brink of a great new surge of

missionary advance was, in fact, the high point of the movement. Never again would the Western missionary movement occupy centre-stage in the way that it felt it did at Edinburgh. For most of the mission boards and societies represented, the 20th century would be one of remorseless decline in their operations. They had also made some ill-advised alliances, there were flaws in their understanding of mission, they did damage which it would take many years to repair. The scenario envisaged by the Edinburgh delegates never came to pass.

### *Credit where credit is due: the achievement of Edinburgh 1910*

Nonetheless, despite all its blind-spots and weaknesses, the 20th century has witnessed a vindication of a fundamental conviction of Edinburgh 1910: that the good news of Jesus Christ can take root in every culture across the world and produce fruit in church and society everywhere. The great drama of the coming century, in terms of church history, would be the growth of Christian faith in Asia, Africa, Oceania and Latin America. In some respects it has surpassed even the most sanguine expectations of 1910. The extraordinary growth of Christianity in Africa, for example, was not foreseen by any of the Edinburgh delegates. Nor had they anticipated how Latin America would become the theatre of a powerful renewal of Christian faith. This worldwide flourishing of the faith stands as a demonstration of the validity of their missionary vision that the gospel could be received and find expression in completely new contexts.

Without the missionary impetus represented by Edinburgh 1910, the prospects for Christianity as a world religion might well be doubtful today, particularly as its long-time European homeland is proving inhospitable. Largely as a result of the seeds planted by missionary endeavour, vigorous and numerous expressions of Christian faith are to be found on all six continents today. Inasmuch as Edinburgh 1910 was the occasion on which the vision of the modern missionary movement found its most concentrated expression, it can be remembered as a vision fulfilled. However imperfect its conceptual equipment, the Edinburgh conference anticipated the transformation through which Christianity would become a truly worldwide faith.

### **3. Edinburgh 2010: Charting a course for Christian mission**

The interest and energy gathering around the centenary of Edinburgh 1910 is nothing if not contemporary in its focus. It draws its inspiration not so much from an historical memory as from the need today for a compelling vision, a sense of common pur-

pose and viable practical plans to fulfil the worldwide mandate which is foundational to Christian faith. As occurred in the run-up to the 1910 conference, studies have been commissioned on the most relevant and challenging topics facing mission practitioners. These will feed into a centenary conference in Edinburgh from 2 to 6 June 2010 where a remarkably wide cross-section of world Christianity will gather and deliberate. The thrust and emphases which will emerge from this engagement are not known at this point (December 2008). It is, however, possible to detect some straws in the wind and to suggest some of the themes which will be prominent at Edinburgh 2010 and around which the future shape of Christian mission will be formed.

*A great reversal: the West as mission field*

The flagship Commission One of the Edinburgh 1910 conference was entitled “Carrying the Gospel to all the Non-Christian World”. It was based on a simple binary concept: there was a “Christian world” which had been fully evangelised and there was a “Non-Christian” World which was bereft of the gospel. These two “worlds” were geographically understood: Europe and North America was the “Christian World” while Asia and Africa formed the “Non-Christian” World. (It was agreed not to discuss areas like Latin America which did not fit neatly into this binary division.) On this conception, the project of the missionary movement was essentially very simple: “carrying” the gospel from where it was well established to areas where it was unknown. Beyond the wildest imagination of the delegates was the possibility that within 100 years the geography of Christianity could turn by almost 180 degrees. As Scottish mission historian Andrew Walls writes,

By a huge reversal of the position in 1910, the majority of Christians now live in Africa, Asia, Latin America or the Pacific, and ... the proportion is rising. Simultaneously with the retreat from Christianity in the West in the twentieth century went – just as the visionaries of Edinburgh hoped – a massive accession to the Christian faith in the non-Western world. The map of the Christian Church, its demographic and cultural make-up, changed more dramatically during the twentieth century than (probably) in any other since the first (Walls 2009).

The stark geographical framework which guided the 1910 Conference is clearly not serviceable today. However, it is abundantly clear that there has been a recession in Christianity in the West while the faith has spread prodigiously in the great continents of the South. While there are formidable challenges facing the young churches of the

South, there is no mistaking the fact that they demonstrate a vitality and a confidence which is almost completely absent in the historic churches of Europe. No wonder that the missionary and ecumenical leader Lesslie Newbiggin liked to quote General Simatoupong of Indonesia: “Of course, the number one question is: can the West be converted?” (Newbiggin 1994:66). A further question is what part, if any, the Christian faith of the South will play as an agent of such conversion? There is growing talk today of “mission in reverse”, i.e., to use Edinburgh 1910 language, the gospel is being “carried” from the South to the West. Without any question, large scale migration from the South to the West is taking place and many of the migrants bring their faith with them.

### *Migration – people of faith on the move*

Migration and mission ran together in the 19th and 20th centuries but, though overlapping, they could be distinguished from one another. This is becoming ever less the case. The people who take the faith from one place to another are more often migrants or refugees than missionaries in the traditional Western sense. Dynamic witness to Jesus Christ is borne by a criss-crossing pattern of diasporic communities spread across the face of the earth. As Andrew Walls has observed:

The great new fact of our time – and it has momentous consequences for mission – is that the great migration has gone into reverse. There has been a massive movement, which all indications suggest will continue, from the non-Western to the Western world (Walls 2002b:10).

Among those on the move are the refugees uprooted by the many conflicts which have afflicted the developing world in recent times. Despite the widespread resentment against immigrants from the South and the barriers put in their path, it seems safe to predict that South-to-North migration will continue to occur on a massive scale for the foreseeable future. So long as many of the migrants are people of profound and adventurous Christian faith, the potential of this vast movement to contribute to worldwide missionary engagement is enormous.

For example, there can be little doubt that immigration has dramatically changed the character of Christianity in Europe today. It has been estimated that there are more than three million Christians of African origin living in Europe. This introduces quite a new composition to church life in Europe. As German theologian Walter Hollenwe-

ger observes: “Christians in Britain prayed for many years for revival, and when it came they did not recognise it because it was black” (Hollenweger 1993 2:ix). The largest congregation in London is a Nigerian-founded one. Such congregations build on a particular diaspora but need not be restricted to it. The Embassy for the Blessed Kingdom of God to All Nations in Kiev, founded by Sunday Adelaja of Nigeria and now the largest congregation in Europe, has reached many indigenous Ukrainians with the message of Christ. In Cologne the largest worshipping congregation is Korean. The widely-held expectation that Christianity in Europe is fading away and disappearing may face a strong challenge as immigrants bring a dynamic new missionary movement to the heart of the continent. However, they still have to answer the question as to whether they can carry out a cross-cultural mission which addresses the gospel to the particular context of Europe today.

### *The poor as the primary agents of mission*

One of the sharpest critiques of the Western missionary movement was published by Anglican missionary Roland Allen almost 100 years ago. In a book called *Missionary Methods St Paul’s or Ours?* he contrasted the Pauline mission which was powerless in worldly terms and therefore dependent on the Holy Spirit with what he saw as the alliance of the modern missionary movement with the power of the Western world (Allen 1912). Were Allen alive today he might be surprised to see that the identification of Christianity with the powerful is increasingly a thing of the past. More and more the agents of Christian mission come from among the weak, the broken and the vulnerable. It is a new kind of agency but is it not one which has greater affinity to Paul – and to Jesus – than the form of missionary presence which often appeared to be allied to imperial power and economic exploitation?

Increasingly, we see a situation emerging which is quite opposite to the one which troubled Roland Allen. Swept by unmerciful currents of history, Christian believers bear witness to the suffering Lord in whom they find the strength to meet adversity. A new (or recovered) pattern of missionary activity is emerging in which the poor take the gospel to the rich. Africa is the world’s poorest continent and unsurprisingly the one from which the greatest number of migrants originate. It is also the continent with the most vibrant expansion of Christian faith. Hence many migrants come from the new heartlands of Christianity and bring the flame of faith to the old centres in the north where the fire is burning low. As Tokumbo Adeyemo of Kenya, general secretary of the Association of Evangelicals in Africa, has remarked, Africa has made



the transition “from mission field to missionary force” (Tukumbo Adeyemo, cit Hanciles 2008:218 ). What will be the effect of this 21st century movement of mission? It is hard to say but it certainly looks already very different from the one which prevailed in the 19th and 20th centuries.

Jehu Hanciles of Sierra Leone has observed:

This non-Western missionary movement represents mission beyond Christendom: mission de-linked from structures of power and domination; mission undertaken from positions of vulnerability and need; mission freed from the bane of territoriality and one-directional expansion from a fixed centre; mission involving agents who reflect the New Testament reference to the ‘weak things of the world’ (I Corinthians 1:27) (Hanciles 2008:369).

The organisational pattern of mission also starts to look quite different from that which prevailed in the Western missionary movement. There is no mistaking the fact that the gospel is spreading through migratory movements but there is no sign of anything like a missionary society. There is no head office, no organising committee, no command structure, no centralised fund, no comprehensive strategic direction. It appears to be a disorganised movement of individuals making their own connections, developing their own perspectives and functioning within networks which they themselves have constructed. It has been characterised as a liquid movement, lacking in solid structures.

How could the older missionary movement productively relate to the new pattern? What forms of connection and association will provide unity and synergy for such a diverse movement of faith? Samuel Escobar of Peru has thrown down the challenge:

The Holy Spirit seems to be at work especially in the periphery of the world, giving Christian people a vision and mobilizing them for local and global mission in spite of poverty, lack of experience and absence of training. On almost every continent migration movements have brought to cities, and industrial or commercial centres, legions of mission minded lay people from Third World churches. The spiritual warmth and the sacrificial commitment of those whose parents or grandparents had been recent converts from other faiths, or from a dead nominal form of Christianity, is rejuvenating old established forms of Christendom. If this is the way the Spirit is moving, what needs to be done in order to

walk in step with his reviving and transforming activity? What kinds of global partnerships have to be imagined and developed for this new stage of mission history? (Escobar 2009).

*Time to hear the gospel "as if for the first time"*

A deep challenge for European churches is that they have been accustomed to being "in control" of the Christian message and its expression in church life. The opportunity to go into learning mode and discover from the experience of others new ways of understanding, experiencing and communicating the gospel is not easily grasped. American scholar Christine Pohl observes that:

... it is easy for people from more privileged settings to imagine that resources and assets flow one way; they easily overlook the gifts of guests and strangers. At times, people familiar with the role of host resist strangers' and guests' desire to give, and resist any acknowledgement that they themselves might have needs (Pohl 2001:13).

The extent of this challenge to learn again the meaning of the gospel by responding to a new global movement of Christian faith is explained by American China specialist Philip Wickeri:

... the most dynamic sections of Christianity today are in movements emerging outside its established centres: The African Initiated Churches (or AICs), Pentecostals all over the world; the rural churches of China; new indigenous Christian communities throughout Asia, Africa and Latin America. They represent a popular Christianity, a mission from below, a mission of transformation. Their emphasis is on oral tradition, lay leadership and maximised participation confront historic Protestant churches with our carefully scripted, over-clericalised approaches to church life.... Those of us from the historic Protestant churches need to be in dialogue with popular Christianity, both to share our understanding of the gospel with each other, and also to better understand and learn from the spirit which moves new Christian communities (Wickeri 2004:195).

By a process which is hard to define precisely, the gospel of Christ has somehow become stale in Western communities where once it was utterly compelling and infinitely inspiring. Could the answer be to hear the gospel set in a new tone and declared by new voices?

*Post-modernity: Today's new cultural frontier for the gospel?*

In today's world there is no mistaking the fact that there are powerful intellectual and cultural forces, often described as post-modern, which shape the way people think and organise their economic, social, political and personal life. By and large, where post-modernity prevails, the Christian faith has tended to recede, notably in Europe and sectors of society elsewhere which are influenced by European cultural values. No consideration of "the West as mission field" would be complete without taking account of the strength of post-modernity as the prevailing culture. With its suspicion of "meta-narratives", its hostility to the supernatural and its instinctive questioning of absolutes, it might appear entirely inimical to Christian faith. The experience of cross-cultural mission, however, suggests that a more nuanced approach may be required.

In the missionary's experience of learning a new language and seeking to communicate the gospel in a new language, there were invariably two stages. The first was one of frustration, where the missionary was painfully aware of his or her inability to communicate the gospel message in accustomed terms. The second stage was the wonderfully liberating one when the missionary realised that the new language was opening up all kinds of new insights into the meaning of the gospel, sometimes turning received understandings upside down. To reach that second stage it was necessary for the missionary to enter deeply into the language and culture, to esteem it, to come to love it. Only through such experience will the faith be commended to the peoples of the West in the new cultural context into which they have entered. But to reach that stage requires the missionary sense of adventure that enters the vulnerability of a new place with the confidence that the gospel of Christ can be translated into the native idiom.

Right on the doorstep of the church in Europe today there is a cultural gulf to be crossed, a new language into which to translate the gospel, a new missionary frontier to cross, a new idolatry to combat. It may ultimately be necessary to criticise a post-modern, relativistic, hedonistic culture from a Christian point of view but criticism should not be the first or the only approach to be taken. Just as the nineteenth-century missionaries had to learn, often the hard way, that the societies in which they found themselves were not all bad and that indeed they often had much to teach the missionary, so it will be a surprise if the postmodern Western societies do not possess features that will make possible a new, revealing, and energizing appropriation of the gos-

pel of Christ. Is not such a new cultural frontier one that excites the Christian imagination?

*No more bad religion – the cry for authenticity*

One obstacle to be overcome is the fact the religion has had a bad press – often deservedly so. People have been dismayed to see religion being used ideologically to undergird political injustice or military aggression. They have noted that adherence to differing faiths is often, apparently, at the root of the most intractable and destructive conflicts in the modern world. They have also witnessed faith being reduced to a commodity, losing its transcendent reference and being treated as a marketable product to serve the interests of those who “own” it. The abusive and exploitative use of religion has, understandably, caused extensive disillusionment – to the extent that it has become difficult in some quarters even to get a hearing for the gospel of Christ. What is required is not so much a new form of words as a translation of the gospel into a lived reality which vouches for its authenticity. As Indian mission leader Ken Gnanakan has written:

While there is need to renew our allegiance to proclaim the word faithfully, there is greater need to flesh the message out in acts that express this kingdom. Proclamation is urgent, but demonstration is the priority. The world must hear the message of the Kingdom, but it will also want to see some concrete demonstration of this message (Gnanakan 2008:9).

In a lecture given as part of the “Towards 2010” process in Edinburgh, Korean theologian Kyo-Seong Ahn proposed that, in contrast to the orthodoxy and orthopraxis which have characterized earlier periods of missionary engagement, today what is required is “orthopathy”. This involves proclaiming the genuine truth “not from the head, not from the hand, but from the heart”. Its keynotes are: relationship, emotional intelligence, symbiosis, community, interdependence, pathos and respect. This pathos-oriented missiology does not try to dictate or manipulate, but tries to respect others. What is indispensable in doing mission, is respect for the other human being, because with respect, a human being can keep his or her dignity in any situation. On this understanding of the task of mission, the love which makes for community is at the same time the action of evangelism (Ahn 2009). Self-emptying, humility and sacrifice are sorely needed to liberate the gospel from captivity to projects of self-aggrandisement. It may be at the level of pathos that the gospel will be seen in its

true colours and show its converting power. Perhaps it always has been.

### *The advent of a pentecostal age*

Little did the delegates gathered for the Edinburgh 1910 conference think that they stood at the dawn of an age of renewal in Christian spirituality which would come to be known as the Pentecostal-Charismatic movement. Yet just at the time they were meeting there was evidence of this renewed spirituality in such places as Azusa Street in Los Angeles where an influential early Pentecostal movement was led by the African American preacher William Seymour from 1906, Valparaiso in Chile where the preaching of Willis C. Hoover prompted a Pentecostal revival from 1909, or in West Africa where in 1910 William Wade Harris began the prophetic ministry which would soon result in a mass movement of conversion. Through such initiatives a new form of worship began to emerge, marked by drumming and dancing, exuberance and ecstasy, healing and exorcism. It was a recovery of the spiritual character of Christianity and hence recalled the outpouring of the Holy Spirit on the day of Pentecost. "In the turn it took in its post-Western phase," comments Yale-based Gambian scholar Lamin Sanneh,

charismatic religion was more than a spacey rhapsodic binge, just as its effects went far beyond wild spectacles and heady excitement. The West insisted that worship must be of a God who was intellectualizable, because intellectual veracity was the safeguard against mystification and superstition. Yet for Africans, the call for explanation was not equal in its drawing power to the appeal of the living God before whose eternal mystery explanation must exhaust itself in worship. Only the reality of a transformed spiritual life could commune with God, which, in part, was the need that the African charismatic movement existed to meet. The religious experience is about intimacy, connection, trust, discovery, and an ethical life in community and solidarity (Sanneh 2008:193).

Not only in Africa but also in much of Asia and Latin America this intensely spiritual expression of Christian faith has proved compelling for large numbers of people. It taps into traditional religiosity much more effectively than the more cerebral approach of churches in the West and, for many, has offered a greater sense of authenticity in worship and discipleship. Considering the Ghanaian context, Cephias Omenyo points out that:

Charismatics are rooted in African culture in the sense that they respond to specific spiritual needs of Africans which emerge from the core of their culture (the primal worldview). The charismatic renewal thus allows participants to express their deepest religious longings. Therefore, charismatic theology is somehow a 'liberation theology', which is designed for Africans by Africans who are searching for an authentic Christian solution to questions emanating from realities in their context (Omenyo 2006:296).

Omenyo makes the point that this spirituality is no longer confined to Pentecostal churches. There is "Pentecost outside Pentecostalism" as many mainline churches in the global South embrace aspects of Pentecostal worship and spirituality.

According to the World Christian Database, more than 600 million people belong to Pentecostal-Charismatic churches (Barrett, Johnson & Crossing 2008:30). Many more continue to belong to "mainline" churches but embrace Pentecostal-type spirituality. On any reckoning it is a large-scale religious development and the fastest growing movement in Christianity today. Its strength is on the ground where it demonstrates a remarkable capacity to spawn fresh movement. It does not emphasize central organisation or international governance structure so it is not always easy to identify representative institutions or leaders. Nonetheless it is apparent that a Pentecostal age has dawned, bringing new vitality to Christian witness in many parts of the world. It may be that it is with this movement that the future of Christian mission lies.

### *Conflict and reconciliation*

Perhaps there is no point at which the credibility of Christian faith is more on the line than in regard to its claim to offer a "ministry of reconciliation". The claim of Christian mission, that it is in the business of reconciliation, is put to the test by the reality of a world where religion is often at the root of the most intractable conflicts. As American scholar Philip Jenkins comments: However much this would have surprised political analysts a generation or two ago, the critical political frontiers around the world are decided not by attitudes toward class or dialectical materialism, but by rival concepts of God" (Jenkins 2002:163). The ideological role played by religion in situations of conflict can very quickly subvert the imperative for peace and reconciliation which lies at the heart of biblical faith. If Christian mission is not able to function credibly as a force for reconciliation, then its claims are soon going to look hollow.

It also faces a rival strategy. The thesis of the “war on terrorism” is that the hegemony of the Western powers, enforced by overwhelming military superiority, will be able to eradicate all unsanctioned violence. This has led to a massive militarisation in the West and a tendency to see the military solution as the first, or even the only, option in any situation of conflict. “When all you have is hammers, everything looks like a nail.” This throws down the challenge to the churches to show what tools they have in their toolbox which can be used to find more promising answers to the problems posed by the conflicts of our time. An important measure of the authenticity of the church’s witness will be the degree to which it is able to function as an agent of reconciliation.

This is a critical issue for Christian witness since reconciliation is a central biblical paradigm in the declaration of the meaning of Christ’s coming. The reconciliation with God, which is the heart of the gospel, is inseparably linked with reconciliation with one’s fellow human beings, no matter what may have been the cause of alienation, division or conflict. Hence from its earliest beginnings, Christian faith has functioned as a force which brought together people who hitherto had been locked in irresolvable antagonism. It has proved, in context after context, that: “there is neither Jew nor Greek, slave nor free, male nor female, for you are all one in Christ Jesus” (Galatians 3:28). To be true to itself, Christian faith has to give expression to this feature of its core meaning. It needs to insistently point beyond the paradigm of protective security to the Christian vision of mutual dependency and vulnerability in which security and hope for all may be sustained. To do so in today’s world means stubbornly, tirelessly working to bridge the divides which make for conflict. The inner personal experience of reconciliation with God through Christ has to find expression in spiritual practices that create space for truth, for justice, for healing and for new departures.

### *Plurality of religions*

Edinburgh 1910 is remembered for promoting an understanding of other religions which was highly progressive for its day. One hundred years later, the question of inter-religious relations is close to the top of the agenda for anyone concerned with world affairs. In 1910 there was great confidence among missionaries in the superiority of Christianity as a religion and an expectation that the other ancient religions would fade away in face of the Christian advance. Today, by contrast, it is apparent that all faiths have been renewing their life and mission. Contrary to the expectations

of earlier secularization theory, the advent of modernity has not, in much of the world, been accompanied by the abandonment of religion. In fact, many people have become more fervent and devoted in their faith. So much so that religious fervour often spills over into violent aggression against the adherents of another faith. As German theologian Hans Kung has argued, if there is to be peace in the world there must first be peace among the religions.

The challenge for proponents of Christian mission is how to hold in balance the peace imperative and the evangelistic imperative. Clearly both have deep roots in the biblical faith. Jesus both blessed the peacemakers and commanded his followers to proclaim the good news to all nations. Many Christians have opted to give priority to either one emphasis or the other to the extent that this has become one of the most divisive questions in the churches today. Edinburgh 2010 offers the opportunity to confront this polarity. In order to properly understanding core features of Christian belief such as the Trinity, the uniqueness of Jesus Christ, salvation and conversion there is need for these to be considered in light of the plurality of religions.

There are also a host of practical questions around evangelism, proselytization, dialogue and encounter. Here it is a significant challenge to ensure that other faiths are not discussed in the absence of their representatives. While Christian faith must be true to its own integrity, this includes ensuring that representatives of other faiths have the opportunity to explain matters in their own terms. As a minimum, any discussion of the relations between religions must take place in a context of respectful listening to one another.

### *Stewardship of the environment*

Until recently concern for the natural order was often absent from the prevailing understanding of Christian mission. The focus was on the salvation offered to human-kind through the coming, dying and rising of Jesus Christ and the new inter-human relationships which this makes possible. Questions concerning the salvation and reconciliation of human beings were abstracted from the earth from which they draw their life. There was therefore little evidence of concern among proponents of Christian mission for the integrity of the natural order. Moreover, this was not only a sin of omission. The Western missionary movement was closely allied to a commercial enterprise which sought to make profit from new resources and new markets with little thought for the future of the environment. The ecological crisis now finding



expression in rapid global warming has exposed the inadequacy of a vision of the future which failed to take account of the threats to the planet posed by the expansion of the modern industrial economy.

The extent of the calamity already taking effect through climate change, water scarcity, rising sea levels and desertification has awoken missionary thinkers and strategists to a challenge ignored for too long. It has provoked a re-reading of the Bible and a rediscovery of the fundamental reality that God loves the whole creation and embraces it in his saving purposes. There has been a move from a personal to a cosmic view of salvation which is far-reaching in its implications for mission. It has led to practical repentance as individuals have examined their lifestyles and adopted more responsible and sustainable ways of life. It has generated missionary initiatives which have stewardship of the environment at their heart. Each context is engaged in a way which takes full account of its ecological dimensions. Restoring a sound relationship with the earth forms a key strand in a viable missionary strategy for our time. As an opportunity to reflect on practice in this area Edinburgh 2010 is a timely opportunity. Caring for creation, as a theological imperative, may be a key way to witness to Christ and commend the gospel in today's world.

### *The scandal of poverty*

Awareness of climate change has thrown into relief the obscene inequality which prevails in the global economy. It is not the wealthy but rather the poor who suffer the immediate negative effects of global warming because a part of poverty is often being forced to live on marginal land that is vulnerable to natural disasters. By and large, the world's poorest communities have made the least contribution to causing global warming. Yet it is they who are already struggling to feed their families as a result of climate change. It is in the interests of everyone to act to counter global warming but, for those with the cause of the poor at heart, there is an added imperative. Unless we act now we can say goodbye to the vision of a world free from poverty. There is a window of opportunity which within ten years may be closed. Action on climate change must be allied to efforts to resolve the debt crisis, create just trade rules and increase well-targeted aid if real hope of defeating poverty is to be within reach for the 2.8 billion people who are living on less than \$2 a day.

Taking up the biblical imperative to combat poverty which threatens human dignity, the churches have a mandate to speak out for justice. Yet this is not a matter of arm-

chair observation. Rather, prophetic critique is forged through solidarity on the ground. Since the World Bank's "Voices of the Poor" project of the late 1990s, it has increasingly been recognised that "faith-based organisations" play a vital role in combating poverty in the Global South. Many, against all the odds, have continued to offer hope, to provide health and educational services, and to promote development in some of the least resourced communities in the world. Highly funded and highly acclaimed donor-driven development projects have come and gone, often with little to show at the end of the day. Meanwhile the churches continue, from a meagre resource base, to provide essential social services and to inspire fresh initiatives in development within the poor communities which they serve.

The potential significance of the churches' role should not be underestimated. As Sojourners leader Jim Wallis has stated: "For the first time in history we have the information, knowledge, technology, and resources to bring the worst of global poverty to an end. What we don't have is the moral and political will to do so. And it is becoming clear that it will take a new moral energy to create the political will. I believe the religious communities of the world could provide the 'tipping point' in the struggle to eliminate the world's most extreme poverty. Faith communities could provide the crucial social leadership the world desperately needs, and I don't see where else that prophetic leadership might come from" (Wallis 2005:270). With their eschatological imagination, the churches are uniquely well-placed to sustain the conviction that "another world is possible". When others flag or become disillusioned by apparently immovable resistance to positive change, the churches are energised by faith in the promise that the purpose of God revealed in Jesus Christ will ultimately find expression in the new world which God will bring to birth.

#### *Local initiative and world mission*

Whereas in Edinburgh 1910 it was the Missionary Societies and Mission Boards of the Western Protestant Churches which were regarded as the primary agents of the evangelistic task, in 2010 it is the local congregation with which initiative lies. "The primary centre of evangelism....," stated Lesslie Newbigin,

is the local congregation. The congregation should live by the true story and centre their life in the continual remembering and relating of the true story, in meditating on it, and expounding its meaning in relation to contemporary events so that contemporary events are truly understood, and in sharing in the sacrament by

which we are incorporated into the dying and rising of Jesus so that we are at the very heart of the true story (Newbigin 1994:156).

The growing churches of the Global South have amply demonstrated the strength of the local congregation as agent of evangelism. Congregations grow to the point where they have to split or plant daughter congregations which in turn undergo the same process.

In the Global North, post-modern culture has featured growing distrust in large, central institutions and a new orientation to the individual and the local. This finds expression in church life as, even in an area like international mission, congregations are less inclined to leave the initiative with a national board or missionary society and more inclined to take direct action themselves, seeking to work on a local-to-local basis.

This has been an energising development and has brought mission and evangelism close to the heart of local congregational life, rather than being regarded as something to be left to a few dedicated professionals. It presents a considerable challenge, however, in regard to forming a coherent strategy for the task of worldwide evangelisation. Is it time for military-type planning to be set aside in favour of a confidence that the gospel, commended by a vast diversity of communities and movements which believe it, will continue to cross new frontiers and reach “unto the ends of the earth”? In that case, what kind of national and international structures, if any, are needed to support and promote the world mission of the church?

### *One Lord, one faith, one baptism – church unity and Christian diversity*

Edinburgh 1910 has been a symbol of the church’s quest for unity. The deep yearning for greater unity which arose from the missionary experience gave rise to the Ecumenical Movement – something that inspired millions throughout the 20th century. The movement took institutional form – in united churches, national councils of churches and international ecumenical bodies. It peaked in the mid-20th century. This was the time when a number of significant united churches were formed, with the Church of South India as an inspiring example. Others came close but did not achieve the desired union.

In fact, as the century advanced it apparently became more difficult to attain union. Churches rooted themselves more firmly in their own distinctive traditions. This, in

turn, weakened their commitment to ecumenical bodies and the early 21st century has seen a steady down-scaling of both national and international ecumenical instruments. At the same time, it is not possible to be true to the New Testament and be unconcerned about the unity of the church. The ecumenical impulse has to find some new form of expression. As a wide range of churches and ecumenical bodies embraced Edinburgh 2010, it was soon apparent that they did not wish to create any formal organisation but preferred to function as a “network”. How far can a network go in expressing the oneness of the church for which Christ prayed?

It is also a dramatically new context for the exercise of ecumenism. There are large-scale expressions of Christian faith which barely existed in 1910. Pentecostal and independent churches are a diffuse movement, functioning without any headquarters, yet they number their members in hundreds of millions. How are they to be engaged in a new form of ecumenism which is attuned to new dynamics of church life? In this context there is perhaps a new dividing line which will engage ecumenical energy: the difference in ethos between Western and Southern Christianity. As Philip Jenkins has pointed out:

Southern Christianity, the Third Church, is not just a transplanted version of the familiar religion of the older Christian states: the New Christendom is no mirror image of the Old. It is a truly new and developing entity. Just how different from its predecessor remains to be seen (Jenkins 2002:214).

Debates in the Anglican Communion over sexuality have revealed something of the extent of the differences that are possible. Moreover, while sexuality is the presenting issue, it is apparent that the debate rests on deeper issues of authority: who says what the standards are in doctrinal and ethical matters? The challenge of numerous and vibrant Southern Christianity to the assumptions and premises of “Old Christendom” brings a new frontier to the ecumenical arena. As Cuban theologian Justo Gonzales shrewdly observes: “The encounter of cultures in our midst is often also an encounter of various ways of being Christian. The cultural conflicts of our time are also conflicts within the church” (Gonzales 1999:19). Will there be a fragmentation into a variety of Christianities which scarcely recognise one another? Or will a new ecumenism find ways to celebrate diversity while affirming unity in inspiring and energising ways?

## *Rediscovering the gospel*

In June 2010 Edinburgh will see a remarkably representative cross-section of world Christianity gathered to address these questions. The answers they offer may be very significant in charting a course for Christian mission in the world of today and tomorrow. Above all, the journey to Edinburgh will be made in the hope of (re)discovering the power of the gospel of Jesus Christ. A host of not-yet-answered questions challenge participants to bring new perspectives to the interpretation of the gospel. 1910 was, in John Mott's evocative phrase, an occasion when a "larger Christ" came into view. Might it be that Edinburgh 2010 will enable a new appreciation of the identity and significance of Jesus Christ? For this we may think, we may study, we may talk but most of all we must pray.

## **Litterature**

Ahn, Kyo-Seong

2009 "From Mission to Church and Beyond: the Metamorphosis of post Edinburgh Christianity". Chapter 5 in David Kerr & Kenneth R. Ross (eds.), *Edinburgh 2010. Mission then and now*. Oxford: Regnum.

Allen, Roland

1912 *Missionary Methods: St Paul's or Ours?* London: World Dominion.

Barrett, David B., Todd M. Johnson & Peter F. Crossing

2008 "Missiometrics 2008: Reality Checks for Christian World Communions". *International Bulletin of Missionary Research*. Vol. 32 no. 1.

Bosch, David

1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books.

Hogg, William Richey

1952 *Ecumenical Foundations: A History of the International Missionary Council*. New York: Harper.

Clements, Keith

1999 *Faith on the Frontiers: A Life of J.H. Oldham*. Edinburgh and Geneva: T. & T. Clark and WCC.

Coote, Robert T.

1991 "Lausanne Committee for World Evangelization". In Nicholas Lossky et al. (eds.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva and Grand Rapids: World Council of Churches and Eerdmans.

- Douglas, James Dixon  
1975 *Let the Earth Hear His Voice: Official Reference Volume, Papers and Responses*. Minneapolis: World Wide Publications.
- Escobar, Samuel  
2009 "Mission From Everywhere to Everyone: The Home Base in a New Century". Chapter 11 in David Kerr & Kenneth R. Ross (eds.), *Edinburgh 2010. Mission then and now*. Oxford: Regnum.
- Gnanakan, Ken  
2008 "To Proclaim the Good News of the Kingdom". In Andrew F. Walls and Cathy Ross (eds.), *Mission in the 21st Century. Exploring the Five Marks of Global Mission*. London: Darton, Longman & Todd.
- Gonzales, Justo L.  
1999 *For the Healing of the Nations: The Book of Revelation in an Age of Cultural Conflict*. New York: Orbis Books.
- Hanciles, Jehu J.  
2008 *Beyond Christendom: Globalization, African Migration and the Transformation of the West*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Hollenweger, Walter J.  
1992 "Foreword" in Roswith Geldoff, *A Plea for British Black Theologies: the Black Church Movement in Britain in its Intercultural Theological and Cultural Interaction*. Vol. I. Bern: Peter Lang.
- Jenkins, Philip  
2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Latourette, Kenneth Scott  
1993 [1954] "Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council". Chapter 8 in Ruth Rouse and Stephen C. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*. Vol. I, 4th ed. Geneva: WCC.
- Newbiggin, Lesslie,  
1970 "Mission to Six Continents". In Harold E. Fey (ed.), *The Ecumenical Advance: A History of the Ecumenical Movement*. Volume 2 1948-1968, Geneva: World Council of Churches.
- 1994 *A Word in Season: Perspectives on Christian World Mission*. Grand Rapids: Erdmans & Edinburgh: St Andrew Press.

- Oldham, J.H.  
1920 "Memorandum", International Missionary Committee. Crans.
- Omenyo, Cephas N.  
2006 *Pentecost Outside Pentecostalism: A Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Pohl, Christine D.  
2003 "Biblical Issues in Mission and Migration". *Missiology: An International Review*. Vol. XXXI/1.
- Report of Commission IV  
1910 *The Missionary Message in Relation to Non-Christian Religions, World Missionary Conference*. Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier; New York, Chicago and Toronto: Fleming H. Revell.
- Report of the Foreign Mission Committee for 1949  
1950 *Reports to the General Assembly 1950*. Edinburgh: Church of Scotland.
- Report of the Foreign Mission Committee for 1950  
1951 *Reports to the General Assembly 1951*. Edinburgh: Church of Scotland.
- Sanneh, Lamin  
2008 *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*. New York: Oxford University Press.
- Temple, William  
1944 *The Church Looks Forward*. London: MacMillan & Co.
- Visser 't Hooft, W.A.  
1993 [1954] "The Genesis of the World Council of Churches". In Ruth Rouse and Stephen C. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*. Vol. I, 4th ed. Geneva: WCC.
- Wallis, Jim  
2005 *God's Politics: Why the American Right Gets It Wrong and the Left Doesn't Get It*. Oxford: Lion.
- Walls, Andrew F.  
1996 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. New York and Edinburgh: Orbis Books and T. & T. Clark.  
2002a *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in the Transmission and Appropriation of Faith*. New York and Edinburgh: Orbis Books and T. & T. Clark.

- 2002b "Mission and Migration: The Diaspora Factor in Christian History".  
*Journal of African Christian Thought*. Vol. 5/2.
- 2010 "Commission One and the Church's Transforming Century". Chapter 2 in  
David Kerr & Kenneth R. Ross (eds.), *Edinburgh 2010. Mission then and  
now*. Oxford: Regnum
- Wickeri, Philip L.
- 2004 "Mission from the Margins: The Missio Dei in the Crisis of World Christiani-  
ty". *International Review of Mission*. Vol. 93 No. 369.
- World Missionary Conference
- 1910a *Cooperation and the Promotion of Unity, Report of Commission VIII*. Edin-  
burgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier; New York, Chicago and  
Toronto: Fleming H. Revell.
- 1910b *Report of Commission I: Carrying the Gospel to all the Non-Christian World*.  
Edinburgh & London: Oliphant, Anderson & Ferrier; New York, Chicago and  
Toronto: Fleming H. Revell.
- 1910c *The History and Records of the Conference*. Edinburgh & London: Oliphant,  
Anderson & Ferrier; New York, Chicago and Toronto: Fleming H: Revell.
- Yates, Timothy
- 1994 *Christian Mission in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge Universi-  
ty Press.

---

*Kenneth R. Ross, formerly Professor of Theology at the University of Malawi, is Council Secretary of the Church of Scotland World Mission Council. Since 2001 he has chaired the Towards 2010 Council which has coordinated Scottish reflection on the centenary of Edinburgh 1910 and acted as a catalyst for the broad-based international movement finding expression in Edinburgh 2010. Some of the fruit of this work can be found in the volume he co-edited with the late David Kerr, Edinburgh 2010: Mission Then and Now (Oxford: Regnum, 2009).*



# Arven fra 1910 og udfordringerne i 2010 i dansk mission

*Interviews med tre generalsekretærer*

*Missionskonferencen i Edinburgh i 1910 blev skelsættende for den moderne missionsbevægelse. Strømningerne fra mødet har også sat sit præg på danske missionsselskaber. Tre generalsekretærer ser på arven fra 1910: Mogens Kjær, Danmission, Sune Skarsholm, Dansk Ethiopermission og Henrik Ertner Rasmussen, Dansk Europamission I forberedelserne til konferencen i 1910 blev en række aktører i missionsbevægelsen spurgt, hvad de så som de største udfordringer i kristen mission. Vi sender stoffet videre og spørger de tre ledere, hvad de ser som de store udfordringer for missionsselskaberne i dag?*

## **Det var en tid præget af optimisme**

Generalsekretær i Danmission, Mogens Kjær, har været i arkiverne for at kunne tegne et billede af selvforståelsen i Dansk Santalmission og Det Danske Missionsselskab (DMS) på den tid. I 1908 var DMS flyttet ind i den herskabelige bolig i Hellerup, som et konkret udtryk for den fremgang selskabet oplevede.

Der var kun ganske få danskere med ved selve konferencen, og en af dem var grev Moltke fra DMS's bestyrelse. Dansk Missionsblad bragte i både 1910 og 1911 artikler om konferencen. Og DMS var med til at sprede tankerne fra Edinburgh 1910 til danskerne, da selskabets forlag udgav amerikaneren John R. Motts bog *Den afgørende time*. Motts bog anses som en af de mest afgørende inspirationer fra konferencen i Edinburgh. Og Mott fik mange danske læsere, for DMS's Forlag udgav bogen i 11 oplag.

## *Hvordan vil du beskrive tiden i DMS omkring 1910?*

Edinburgh 1910 udtrykte en vældig tiltro til, at kristendommen ville sejre og overvinde andre religioner. Og målt i økonomisk støtte og interesse, så var det en periode præget af fremgang. Der blev flere og flere, som støttede missionen, og DMS udvidede arbejdet i såvel Kina som i Indien. Det var en tid, hvor mange ville være missionærer, og antallet voksede de følgende år, indtil det kulminerede med 160 missionær-

rer sidst i 30'erne, mens Danmission i dag har 28 udsendte. Der var en fælles forståelse af, at mission var noget, man måtte prioritere højt. Som én udtrykte det: ”Ikke så langsomt, de dør imens”. Som selskab var opgaven klar: Man skulle frelse mennesker fra fortabelse.

Men optimismen holdt ellers ikke, for der blev slået skår i den vestlige kristenheds tiltro til kristendommens potentiale. Kristendommens godhed fik et skud for boven med 1. Verdenskrig, hvor kristne nationer bekrigede hinanden. Det var et rigtigt dårligt vidnesbyrd, og der kom en ny, alvorlig eftertanke i den periode, hvor mange af vestens kristne blev udfordret i deres selvforståelse. Var vi virkelig så gode, som vi troede? Der spredte sig et mere nuanceret syn på den kristne kulturs frugter.

*Hvad har strømningerne fra den oprindelige konference betydet for jer som selskab?*

Konferencen har mest direkte påvirket det tidligere Dansk Santalmission. I Edinburgh havde man en vision om, at evangeliet skulle bringes til hele verden. Da man i 1974 fulgte op på Edinburgh 1910 med den første Lausanne-konference, blev visionen om at nå de unædede folk skærpet. Dansk Santalmission har i sit arbejde i Mongoliet, Cambodja og Nepal haft direkte fokus på at udvide missionen til nye områder, hvor evangeliet ikke tidligere var forkyndt.

*Hvordan har I som selskab ændret jeres tilgang til mission i forhold til 1910?*

Overordnet må vi sige, at der er meget, som er uændret i forhold til for 100 år siden. I dag er nøgleordene for vores måde at drive mission på frihed og respekt. Jeg oplever ofte, at mennesker bliver overraskede, når de hører det, fordi mange ikke kan forbinde de ord med mission, som af mange opfattes som noget med tvang og overgreb. Naturligvis brugte man ikke de samme ord i 1910, men når jeg læser dansk missionshistorie, så fremgår det, at man grundlæggende har mødt mennesker i missionsområderne med, hvad man i dag vil betegne som frihed og respekt. Og det ligger også dybt i kristendommen, at evangeliet kun kan trives i frihed.

Generelt har kritikken af megen mission været berettiget, fordi man har prøvet at tvinge eller købe folk til at blive kristne. Men netop dansk mission har altid været ret pæn, og missionærerne har haft ret stor respekt for de mennesker, som de arbejdede blandt. Der er mange vidnesbyrd om tidligere danske missionærer, som var dybt

optaget af den kultur, som missionærerne var sendt ud til. De studerede lokale sprog og arbejdede i flere tilfælde for, at de lokale sprog blev bevaret, og ved at skrive det lokale folks myter ned var missionærerne med til at bevare skikke og kulturer.

### *Er det også den samme missionsteologi, der råder i dag som i 1910?*

Den gang var verden mere sort-hvid. I 1910 formulerede man visionen med ordene: "From the West to the rest". I det slogan lå en opfattelse af, at vi i vesten skulle bringe Gud ud til hedningerne, som levede i mørke. Teologien på det område har ændret sig. Vi bringer ikke Gud ud. Vi tror, at hele verden er Guds skaberværk. Gud er alles livgiver. Han opretholder alles liv og står bag alt, hvad der er godt, kærligt og retfærdigt. At være i mission betyder, at man skal arbejde på at styrke det arbejde, som Gud allerede gør gennem Helligånden.

Som den anglikanske ærkebiskop Rowan Williams har sagt det, så handler mission om at finde ud af, hvor Helligånden arbejder og være med der. For det er Gud og Guds ånd, som står bag det gode og retfærdige i alle kulturer. Som missionsselskab skal vi styrke det gode.

I 1910 så man missionsselskaberne som redskabet for missionen. Den opfattelse er blevet revideret. I dag ser man i stigende grad kirkerne som redskabet for Guds mission. Missionsselskaberne bidrager stadig med at sende missionærer ud, men langt det meste mission udgår fra lokale kirker. Og sådan skal det være. I Danmark har mission typisk været en interesse for nogle få i kirken, men det syn ændrer sig langsomt, så mission bliver hele kirkens opgave.

Overordnet er det sort-hvide syn på mission erstattet af et mere dialogisk, hvor vi i højere grad indgår i samtale med de mennesker, som vi sendes ud for at leve sammen med. Hvor mission tidligere var forkyndende på en monologisk måde, så er arbejdet i stigende grad blevet dialogisk. Vi tror på, at vidnesbyrdet kan aflægges gennem en samtale, for det er ikke muligt at indgå i en dialog, uden at man vidner om sin tro. Og vi tror på en inspiration, som går begge veje. Det er værdifuldt at tale med mennesker, som tror anderledes, og man får noget igen. I områder præget af religiøse konflikter kan dialog føre til fred og forsoning. Det har vi konkret set eksempler på gennem vores arbejde i Egypten, hvor vi har et landsbyudviklingsprojekt, som involverer 75.000 kristne og muslimer, som tidligere har levet i konflikt med hinanden, men gennem vores arbejde er blevet hjulpet ind i en samtale.

*I dag er der mange ligheder mellem jeres arbejde og det arbejde, som humanitære udviklingsorganisationer udfører i den tredje verden. Hvordan vil du beskrive det unikke ved at være missionselskab i dag i forhold til NGO-branchen i øvrigt?*

Vore partnere på et udviklingsprojekt vil typisk være kirker eller kristne organisationer, og vi arbejder for, at der skal være en bro fra udviklingsarbejdet til kirken. Vi har eksempler på udviklingsarbejder, hvor folk knytter personlige kontakter til en kristen medarbejder, og denne personlige kontakt ender med, at mennesker omvender sig. Men det er ikke noget systemiseret, men noget som nogle gange sker. Og lad mig understrege: Det sker altid af fri vilje.

*Men hvad er så forskellen på, om jeg giver mine penge til Mellempfolkeligt Samvirke eller Danmission?*

Det kommer an på, hvilket land vi taler om. I de kristne lande i Afrika vil der næppe være den store forskel, for her vil mange af de lokale udviklingsarbejdere, som arbejder for Mellempfolkeligt Samvirke, være kristne, som lige så godt kan bringe det kristne vidnesbyrd som en ansat hos en af vore partnere. Men når det gælder et land som Indien, så gør det en forskel, at vi er en kristen organisation, som udfører udviklingsarbejdet gennem en kristen organisation. Der er også dygtige, hinduistiske NGOere, men her vil man næppe møde en kristen.

Det er vigtigt for os, at vi gennem vores arbejde bidrager til at bygge bro mellem mennesker og kirken og kristendommen, for det, som adskiller os fra andre i NGO-branchen, er først og fremmest, at vi tror på Jesus Kristus som frelser og befrier. Jeg tror, at vi mister livet, hvis vi ikke tror på Jesus Kristus. Livet i sin fylde findes i ham og ved troen på ham. Det er derfor, jeg er ansat i Danmission og ikke i Mellempfolkeligt Samvirke.

*Nævn de tre største udfordringer for jeres som missionselskab i dag?*

Vi står over for en ændret rollefordeling. Det var os i nord, som bragte evangeliet til folk i syd, men i dag, hvor kristendommen står langt stærkere og er mere dynamisk i syd, står vi over for nogle voldsomme skift. Vi er et meget dansk selskab, men en naturlig følge af udviklingen kunne være, at vi internationaliserede os. Det vil betyde, at vi skal opgive kontrol og indflydelse, så vi i højere grad kan arbejde sammen med folk fra syd, hvor dagsordenen i højere grad skal sættes. Senere på året vil bestyrelsen tage stilling til, om og hvordan vi skal internationalisere os.

Den anden udfordring er at få bragt folkekirken og missionselskaberne tæt sammen. Folkekirken skal være i mission lokalt og globalt. Selv om mission for nogle er et belastet ord, så vinder tanken om den missionale kirke generelt fremme i disse år, indirekte hjulpet på vej af den muslimske indvandring og sekularisering.

Den tredje udfordring er ikke ny, men alligevel påtrængende. Det er spørgsmålet om, hvordan vi lever som Jesu disciple, så hans lære kom til at præge vore liv. Mange af de nybrud, vi ser i kristendommen i vesten i disse år, for eksempel gennem ”emerging church”, er netop en følge af, at mennesker har overvejet, hvordan vi i vores tid lever som disciple af Jesus. Sandt discipelskab vil medføre en forvandling af vore liv og vil også bringe forandring til den verden, hvor vi er kaldet til at være i mission.

## **Vi skal vænne os til at sidde på bagsædet**

Dansk Ethioper Mission (DEM) blev stiftet i 1948, og kort efter sendte man de første missionærer til Etiopien. Men svensk mission, gennem Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen, har siden 1866 haft fokus på de store folkegrupper i Etiopien, som ikke kendte kristendommen. Så da konferencedeltagerne i Edinburgh i 1910 blev enige om at prioritere mission til unåede folkeslag, var det i tråd med den idé, som det svenske selskab arbejdede ud fra, vurderer DEM's generalsekretær Sune Skarsholm.

### *Hvordan har strømningerne fra Edinburgh 1910 præget jer som selskab?*

Der er ingen tvivl om, at konferencen blev en katalysator for verdensmissionen generelt, fordi man i fællesskab satte fokus på mission til unåede folkegrupper. Ligesom nordiske og tyske missionsorganisationer allerede var i gang med mission til unåede folkeslag i Etiopien, var der mange andre selskaber, som havde et tilsvarende arbejde. Nybruddet med konferencen var, at der opstod en mere koordineret indsats til de mange folkegrupper i Afrika, Latinamerika og Asien, som ikke havde hørt evangeliet. Den optimisme, som prægede konferencen, smittede også af på arbejdet i den mission, som vi fra 1948 blev en del af.

### *Hvad var det for en optimisme?*

Datidens tekniske udvikling betød, at man nu lettere kunne rejse og for eksempel sende missionærer ud, fordi man med dampskibene fik bedre transportmuligheder og med radio og senere telefon kunne holde kontakt over store afstande. Det er interessant, at vi 100 år efter den store konference i Edinburgh er vidner til en ny teknologisk udvikling, som gør, at man kan kommunikere på tværs af store geografiske

afstande. Udviklingen inden for IT giver en række nye muligheder for mission, ligesom tidligere tiders missionærer fik en række nye kort på hånden med de forbedrede rejsemuligheder. I dag kan vi opleve virtuelle møder mellem kirker i syd og nord, øst og vest.

*Vores tid er kendetegnet af, at mange mennesker rejser enten som flygtninge, gæstearbejdere, eller fordi de flytter fra landområder til storbyer. Ændrer det dagsordenen for missionsbevægelsen?*

Flytningestrømmene, migrationen og urbaniseringen er sociologiske faktorer, som er betydningsfulde for missionen i dag. Ja, det er både større og mere afgørende bevægelser for, hvordan evangeliet bliver spredt i vores tid, end hvad missionselskaber gør. Når for eksempel unge kristne kvinder fra Etiopien rejser til muslimske lande som tjenestepiger, så fungerer de også som missionærer i lande, som ellers er lukket for kristen mission. Der er virkelig grund til at glæde sig over den udvikling. Og teologisk må vi se migrationen og flytningestrømmene som dele af Guds mission. Men det betyder ikke, at missionselskaberne skal lukke og slukke, for skal man nå de uåbne folkegrupper, så kan man ikke lade det være op til migration og flytningestrømme. Vi er nødt til at have strategisk og koordineret mission i visse områder. Der er eksempelvis store muslimske områder i Centralasien, hvor stort set ingen ankommer som kristne gæstearbejdere, og hvor der derfor heller ikke bliver drevet teltmagermission.

*Hvad skal vestens missionselskaber bidrage med i dag, hvor kirken i syd ofte er kendetegnet af vækst?*

Vi er i en reorienteringsfase i mission i vesten. Spørgsmålet er derfor, hvor vi bevæger os hen. Jeg mener, at tiden er til strategiske partnerskaber mellem nord og syd. I forhold til 1910 har tyngdepunktet i antallet af kristne flyttet sig fra nord til syd, hvor kristendommen er præget af markant vitalitet. Men når det gælder fordeling af akademisk og økonomisk formåen, så er tyngden stadig i nord. Partnerskaber mellem gamle missionselskaber i vesten og nye kirker i Asien og Afrika giver derfor god mening, fordi vi er begavet med hver vores udrustning. Billedlig talt må vi i de gamle vestlige missionselskaber rykke fra forsædet af bilen til bagsædet. Vi kan give vores besyv med om vejen frem omme fra bagsædet af bilen, men det er ikke længere os, som sidder bag rattet. Det spændende er nu at se, hvordan vestens kristne vil forholde sig til blot at være en stemme blandt mange andre.

De gamle missionselskaber i vesten kan blive vigtige samtalepartnere for de nye kir-

ker i mission, så de ikke skal gentage de fejl, som kirken i nord har begået i missionsnavn. Vi skal bistå med undervisning, så de unge kirker bliver bedre til at inkarnere evangeliet i de kulturer, som de vil rejse ud til. Det betyder blandt andet fortsat hårdt arbejde med sprogstudier og bibeloversættelse. Også i dag kan mission komme til at virke kulturelt ufølsom. En del af missionen drevet af de unge kirker i Sydkorea viser, at de ikke nødvendigvis har lært af de fejl, mange missionærer fra vesten har begået. Der er en del eksempler på, hvordan sydkoreanske missionærer driver mission uden grundig kulturel indlevelse. I andre tilfælde svigter man udviklingen af modent lokalt lederskab.

### *Har kirken i syd særlige fordele på missionsmarken?*

Ja. I mange tilfælde har de en fordel, når det gælder mission blandt de religioner, som er i landet. Når vestlige missionselskaber samarbejder med de unge kirker i Asien og Afrika, kan vi støtte de unges mission blandt fx muslimer. Typisk vil de have bedre vilkår for at virke som missionærer i en muslimsk sammenhæng. I muslimske områder bliver folk fra vesten nærmest per automatik mødt med skepsis. Kristne fra asiatiske og afrikanske lande vil ikke blive mødt med samme mistro i muslimske lande, hvilket er en fordel, når det gælder om at sprede evangeliet.

### *Hvad vil vi i vesten kunne få fra kirken i syd?*

Ved at indgå i alliancer med kirken i syd, kan kirken i vesten få et nyt syn for sider af Guds rige, som vi måske ellers er kulturelt blinde for. Vesten er generelt præget af grådighed og et usundt ressourceforbrug, hvilket også præger vestens kristne. Skal vi som kirke vise en anderledes vej og tage ansvar for en mere retfærdig fordeling af verdens ressourcer, vil vi kunne få megen inspiration i asiatisk kristendom, for her har man en nøjsomhedskultur, som vi i vesten bliver nødt til at tage til os, hvis vi vil vise en bæredygtig vej.

Kirkerne i syd er også præget af en umiddelbar tillid til, at Gud er nærværende, at han handler i dag og taler til os gennem sit ord. Det trænger vi til at blive mindet om, fordi vi på mange måder er præget af et deistisk gudsbillede, der har gjort Guds meget fjern.

### *Når mission i høj grad sker gennem migration, skal man så stadig have missionærer?*

Ja, men vi skal også trænes i at se mission som noget, langt flere er involveret i. I

DEM arbejder vi med et begreb, som vi kalder ”jobmission”. Samtidig med at vi udsender folk til konkrete projekter i vore samarbejdslande, vil vi i kontakt med de mange, som er udsendt af en arbejdsgiver for en kortere eller længere periode. De skal også se sig som missionærer. Det er ikke kun et spørgsmål om, at man som udsendt af en dansk virksomhed til Malawi, skal bruge fritiden på at holde bibelstudiegrupper for lokale. Missionen hører hjemme i arbejdstiden i mødet mellem mennesker. Vi danskere er tilbøjelige til at hænge den kristne identitet i garderoben på jobbet sammen med overtøjet. Grundlaget for ”jobmission” er, at man er til stede på arbejdspladsen blandt kollegaerne med det kristne livs- og menneskesyn og på den måde lever som et vidnesbyrd om Kristus. Det er i høj grad et spørgsmål om mod, og som missionsselskaber skal vi gøre vores til, at mennesker får modet til at leve med en kristen identitet, uanset om de arbejder i Malawi eller Maribo. Vi må tænke mission som en integreret del af de mennesker, vi er.

### *Hvad er de tre største udfordringer for jer som missionsselskab i dag?*

At skabe reelle mødesteder mellem vore samarbejdspartnere i Afrika og danske kristne, for ingen kirke er fuldkommen i sin egen erkendelse af evangeliet og kundskab om Kristus. Derfor må vi møde hinanden til inspiration og opmuntring til den mission, vi hver er sat i. Paulus var den første til at understrege det vigtige i, at kristne samarbejder, da han beskrev kirken som Kristi legeme, hvor vi alle er lemmer og derfor ikke kan undværes. Men danske kristne har svært ved at høre, hvad en afrikansk kristen siger. Ligesom man på Jesu tid spurgte, om noget godt kunne komme fra Nazaret, så hvisker mange danskere til hinanden i krogene: ”Kan noget godt komme fra Afrika?” Det vrangbillede må vi arbejde på at ændre, så vi kan lytte med åbne sind, og inspirationen reelt kan flyde. Vi har som missionsselskab en særlig forpligtelse til at bygge bro mellem kirken i syd og kirken i nord, fordi vi som selskab med rod i den danske folkekirke og mange års erfaring i Afrika står med et ben i begge lejre. Også i Danmark ser vi afrikanske kristne etablere vitale kirker, og vi kan som selskab hjælpe til at kanalisere inspiration fra de nye migrantkirker til folkekirken. At være en sand kirke er at være en global kirke.

Den anden udfordring er, hvordan vi bedst afgiver kontrol som selskab. I mange år har det været os, som afstak kursen for samarbejdet med kirkerne i Afrika, men den tid er forbi. Vore samarbejdskirker har udviklet sig til modne og selvstændige kirker, som selv har fornemmelsen af, hvordan de skal arbejde i mission. Hvis Mekane Yesus-kirken vil drive mission blandt muslimerne i Djibouti, så skal vi ikke bestemme, hvordan



de skal gribe sådan en opgave an. Vores partner i Mekane Yesus-kirken har helt afgjort en fornemmelse for, hvordan der bedst drives mission i det område. I dag ser vi vore partnere i syd som ligeværdige, men vi kan stadig støtte dem økonomisk og rådgive på specifikke områder, hvor de kan drage nytte af vores erfaring og resurser.

Endelig skal vi passe på med som selskaber, at vi ikke udvikler os til forretninger, hvor der er så megen fokus på markedsføring og fundraising, at vi glemmer, at det ikke er for at samle penge ind, at vi er sat i verden.

### *Oplever I det sværere at samle penge ind til mission?*

Pengene kommer ikke af sig selv, så vi må bruge en del kræfter på fundraising. Og der er afgjort ikke noget galt i at samle penge ind. I Ny Testamente kan man læse, hvordan Paulus også samlede ind til de fattige i Jerusalem, men vi risikerer at miste fokus i et selskab som vores. Det vigtigste er, at vi som organisation er orienteret mod Gud og finder selskabets hjerteslag i skriften. For at sikre, at mission ikke bliver et spørgsmål om økonomi og administration, så har vi brug for i fællesskab at blive bevidste om, at mission springer ud af Guds ønske om, at hele verden skal kende det lys og det håb, som er i Kristus. 100 års jubilæet for Edinburgh 1910 kan være en passende anledning til at minde hinanden om det.

## **Vi må bevare fokus på de unåde folkegrupper**

Med sine 45 år er Dansk Europamission et af de nyere danske missionsselskaber. Selv om selskabet først er stiftet mange årtier efter konferencen i 1910, så har visionerne fra Edinburgh 1910 alligevel været med til at sætte dagsordenen for det unge selskab, skønner Dansk Europamissions generalsekretær, Henrik Erner Rasmussen.

### *Hvad har strømningerne fra den oprindelige konference i 1910 betydet for jer som selskab?*

Vi skylder Edinburgh 1910 stor tak, fordi konferencen understregede vigtigheden af kirkens enhed i mission. Dansk Europamission blev grundlagt af en pinsemand, men har altid arbejdet sammen med folk fra folkekirken og andre kristne trossamfund. Vi er som selskab et konkret udtryk for kirkens enhed i mission.

Konferencens vision om at bringe evangeliet til alle folkeslag, som blev yderligere understreget ved den første Lausanne konference i 1974, har også sat dagsordenen i Dansk Europamissions arbejde.

*Edinburgh havde ikke mission i Europa på dagsordenen, men I har siden 1964 drevet mission i Europa. Overvurderede man kristendommens placering i Europa på konferencen i 1910?*

Der var en udbredt tro på kristendommen som den sejrende religion, og man forudså de andre store verdensreligioners snarlige sammenbrud. Kommunismens udbredelse og islams vækst var der ingen, som havde fantasi til forestille sig. Og det var ikke kun i kirkelige kredse, at det syn herskede. Først med den iranske revolution og Ayatollah Khomeinis magtovertagelse i Iran i 1979 gik det op for vesten, hvor stærk en faktor islam var blevet.

Da vi blev grundlagt i 1964, var kristendommen i Europa i forfald, og i flere lande var kirken og kristendommen undertrykt af den kommunistiske ideologi, og det var derfor naturligt for os at forsøge at hjælpe de undertrykte kirker i Østeuropa og Sovjetunionen med evangelisering. Den dagsorden betød, at vi på mange måder blev et utraditionelt missionselskab, men vi arbejdede på mange måder inden for visionen fra Edinburgh 1910.

*Er der stadig behov for at have særligt fokus på mission til unåede folkeslag?*

Ja. Det er den vision, som Jesu har lagt frem for kirken, og vi regner med, at han vil bruge mennesker til at gennemføre den opgave. Alle mennesker skal have mulighed for at høre evangeliet inkarneret i deres egen kulturelle situation. Der er stadig en række folkeslag, som ikke har Bibelen på deres eget sprog, og det gør en stor forskel at læse Bibelen på ens eget sprog. I Centralasien, hvor flere folkeslag ikke har Bibelen på deres sprog, vil mange kunne læse Bibelen på russisk, men det skaber typisk en distance, når man læser Bibelen på et sprog, som ikke er ens eget. Modersmålet er typisk også ens hjertesprog, og det er vigtigt at erfare, at Gud også taler ens eget hjertesprog.

Mange af de unåede folk lever i områder, hvor der ikke er religionsfrihed. Mange af de steder, hvor religionen er undertrykt, og mennesker forfølges på grund af deres religiøse overbevisning, gør evangeliet en stor forskel i menneskers liv. Ofte er det i de områder, vi oplever, at kirken har stor vitalitet og formår at fungere som en slags murbrækker for folk, som lever i undertrykte samfund.

*Det siges, at vi lever i en medielandsby. Har medieudviklingen ændret mulighederne for at nå de unåede folkeslag?*

Det er meget forskelligt fra land til land. Ude på landet i Centralasien er der langt

mellem computerne, men i et land som Iran, hvor kirken har oplevet en eksplosiv vækst, ser det ganske anderledes ud. Man taler om en vækst fra 5.000 til mellem 100.000 og en million kristne. Væksten i antallet af kristne i Iran mener man i høj grad kan tilskrives mission gennem elektroniske medier.

*Men i takt med at evangeliet når ud til stadig flere folkeslag, ser du så missionens opgave som fuldført, eller er mission noget, som må ske i hver generation?*

Ja, mission er helt klart noget, som må ske i hver generation. Se blot på det store frafald blandt kristne i Europa. I dag er vi i en situation, hvor der er brug for en re-evangelisering i store dele af Europa.

*Den pentekostale vækkelse brød ud cirka samtidig med konferencen i 1910. Hvad har den vækkelse betydet for den verden, hvor I virker som selskab?*

Mange af de kirker og kristne organisationer, som vi samarbejder med, er påvirket af de pentekostale strømninger. Når du går til gudstjeneste, vil du høre salmer og lovsange, som stammer fra den karismatiske fornyelse i 1970'erne og 1980'erne, selvom kirken ikke nødvendigvis er en pinsekirke. I et land som Indien er mange af de nye kirker pinsekirker. Når vi ser på den kristne mission i Indien, har man traditionelt haft størst fremgang med at sprede evangeliet blandt de fattige lavkastefolk.

Pinsevækkelsen har vist sig i særlig grad at have appel til fattige, fordi man udtrykker kristendommen i et enkelt sprog. Pinsevækkelsen skabte et fornyet fokus på forbøn, og i de nye kirker i Indien er der mange eksempler på mennesker, som er blevet helbredt gennem forbøn eller udfriet ved uddrivelse. Den slags vidnesbyrd er med til at legitimere den mission, som udgår fra de unge pinsekirker, fordi det bliver klart, at det er en levende Gud, og at præsten ikke blot forkynder en teori fra en bog.

*1910 var en ren protestantisk konference. Kan du se en udvikling, hvor den romersk-katolske kirke, den ortodokse kirke og de øvrige kristne trossamfund finder tættere sammen?*

Ja, udviklingen går i retning af større enhed. Et konkret eksempel er, at der på Lausanne-konferencen i Thailand i 2004 var deltagelse fra den romersk katolske kirke og den ortodokse kirke. Der bliver også stadig flere fora, hvor kristne kan mødes om det, vi er fælles om trods vores tilknytning til forskellige kirkesamfund. Det, som forener os, er vigtigere end det, som skiller os, og jeg møder hos kristne fra mange kirkesamfund et udtalt ønske om, at enheden i kirken må vokse.

### *Har missionsteologien ændret sig, siden man i dag kan se eksempler på katolikker og pinsefolk, som arbejder sammen?*

Ja. Jeg har også oplevet det personligt, da jeg som medlem af folkekirken, som led i min uddannelse til missionær blandt muslimer, gik på et katolsk institut. Mange lutherske missionsteologer har genopdaget en teologi, som har været en del af den katolske tradition. Der er tale om en teologi, som katolikkerne har båret med fra enhedskirkens tid. Lidt forenklet sagt har luthersk teologi haft fokus på korsets evangelium: Jesus er død for vore synders skyld, og derfor er vi løst fra synden og kan nu leve som Guds børn. Det evangelium bliver ikke benægtet i den nyere missionsteologi, men der er et andet aspekt, som man betoner. Fokus er på, at Guds rige med Jesus er kommet nær. Ikke som en filosofisk lære eller en bestemt moralsk lære, men Guds sendelse af sin søn er inkarnationen af, hvad mission er. I Jesus er Guds rige kommet nær, og i det rige er der omsorg for det hele menneske. Som kristne er vi som led i forkyndelsen kaldet til at gå ud og lægge hænderne på syge som en inkarnation af Jesu budskab.

### *Nævn de tre største udfordringer for jer som missionselskab i dag?*

Vi må bruge mange kræfter på at bevidstgøre folk om de store opgaver, som venter på at blive udført på missionsmarken. Der er en kulturforskel mellem frikirkerne og folkekirkerne. I frikirkerne har menighederne typisk fokus på mission både i Danmark og ude i verden, mens man i folkekirken traditionelt har overladt det til specialister engageret i missionskredse. Vi arbejder for at ændre den opfattelse, for alle i kirken må bære med.

Den anden udfordring er at finde nye støtter til vores arbejde, for mange af vore trofaste støtter gennem en årrække falder fra. Og heldigvis er det vores erfaring, at det er muligt at engagere mennesker i vores arbejde. Det kræver dog, at vi gør os umage med at oplyse om arbejdet. Når vi eksempelvis fortæller om de mange steder i verden, hvor evangeliet ikke har lydt, så er der mange, som bliver oprigtigt overraskede.

Vi oplever også, at der er mange, som ønsker at give noget af deres tid for at gøre deres til, at forfulgte kristne kan få bedre vilkår. Vi har naturligvis brug for pengegaver, men vi har også brug for frivillige, som vil skrive breve til kristne, der er fængslet for deres tro, eller eksempelvis kontakte Udenrigsministeriet og gøre opmærksom på undertrykte kristnes vilkår. De støtter, som på grund af alder ikke længere kan bakke op om arbejdet, har generelt været kendetegnet af stor trofasthed. Vore nye

støtter har sjældent en ambition om trofasthed, men lader sig begejstre for et projekt. Udfordringen for os som selskab er derfor, at vi hele tiden må sørge for at have noget nyt på tapetet, som kan være med til at fastholde de frivilliges engagement.

Den tredje udfordring er det voksende behov for at prioritere. Vi lever i en verden, hvor tingene udvikler sig meget hurtigt, og der opstår hele tiden nye behov for hjælp. Fordi nyheder i dag spredes meget hurtigt, bliver vi også hurtigt bekendt med nye behov, ligesom vore lokale partnere har mulighed for hurtigt at henvende sig til os og anmode om hjælp. Resultatet er, at vi får øjnene op for langt flere behov, end vi har penge til. Vi kan naturligvis lave ekstra indsamlinger blandt vore støtter, men vi bliver også nødt til at prioritere, hvilket er meget hårdt.

Lad mig komme med et eksempel. I maj modtog vi inden for kort tid en anmodning fra Evangelisk Alliance i Sri Lanka om hjælp til arbejde blandt internt fordrevne, samtidig var der stort behov for hjælp til kristne i Pakistan, som var drevet på flugt, og også i Egypten var der brug for hjælp til de kristne. Som en følge af svineinfluenzaen blev deres svin slået ihjel, og mange af de kristne mistede deres levebrød og trængte også akut til støtte. De år, hvor vi arbejdede bag jerntæppet, trænede os i fleksibilitet, som vi må trække på i organisationen i dag, hvor der kaldes på os fra mange sider. Men det er hårdt at være den, som skal prioritere og nogle gange sige nej.

# From the Modernity of 1910 to the Post-modernity of 2010 – the Case of Authority vs. Authenticity in Mission...<sup>1</sup>

By Jørgen Skov Sørensen

*The author argues that there is a strong relationship between the mind-set of the so-called “modern mission movement” which peaked during the Edinburgh 1910 Conference and modernity as a post-enlightenment intellectual and ideological paradigm of the Western world, characterised by a Eurocentric mentality and a zeal to control expressions of “the other”. As we approach the Edinburgh 2010 centenary, however, globalisation and significant polycentric expressions of non-western theological constructions indicate a change in perceptions of the nature of Christian mission and call for a paradigm emerging from relational “postmodern” authenticity rather than from the superiority based authority of modernity.*

## **The modern mission movement – a well-oiled machine**

Kenneth Ross in his article in his book describes the proponents of the modern mission movement, a movement which peaked at the 1910 Edinburgh World Mission Conference, as having a sense of a modern, efficient, well-oiled machine which was geared to the attainment of its objective. By this description Ross seeks to give the reader an impression of the mentality or mind-set that penetrated the whole enterprise of ‘world mission’ at the beginning of the 20th century: a well-oiled machinery, put into movement by industrious and pietistic believers in the western, Christian world. The motto of the conference, indicating the successful evangelization of the world within the very same century that had just taken its beginning, carries with it the same sense of machinery and precision in the global mission enterprise and confirms the sense of accuracy and meticulousness intrinsic to the modern mission movement in Ross’ description. Modern means of communication – it was believed - would make it possible for missionaries from the Christian West to literally roll out the gospel message to the rest of the world in virtually no time and in a manner never before anticipated.

Such imagery clearly points to the fact that the modern mission movement was indeed ‘modern’ in the sense that it had become part of the technological progress witness-

sed by the ‘modernized’ western world at the turn of the century. Technology made mission work possible in new and innovative ways. In fact, the very idea of a world mission conference could not have come into being was it not for the technological progress, spearheaded by the western world. In this way, Ross’s illustration is spot-on as an image of the modern mind-set of the modern mission movement. However, modernity carries with it more than technology. It can be argued that modernity is also a ‘mind-set’, a certain way of looking at and perceiving the world as it lies before us. The modern mind-set can be characterized by concepts of expansion, control and universality, three terms that to a large degree belong to the mentality forming the very core values of the modern mission movement.

### **A child of modernity**

Ross more than indicates that the phenomenon that we know as the modern mission movement is indeed born and bred as a child of modernity – it is, as the terminology alludes to, ‘modern’ – as he touches upon factors behind the movement with headlines like “A territorial idea of Christian expansion” and “Complicity with imperialism and colonialism” (Ross 2009:23-24). However, below we will attempt to dig deeper and move even closer to some indicative parameters of a modern mind-set. Sociologist Gregor McLennan in an article on the nature and characteristics of the Enlightenment and that which observers have subsequently termed ‘modernity’ questions if it is appropriate to talk about the ‘Enlightenment Project’ or the ‘Project of Modernity’ as scholars at times tend to do. The plethora of voices that belong to the modern period and which identify themselves with the Enlightenment and later on with modernity are far from unified in their understanding of what their presuppositions are.

However, McLennan does make the observation that what we in general term ‘modernity’ does indeed have certain coherent features which are typical for a certain standpoint or foundation from where modernity finds its starting point and builds up as a concrete expression. So even if there is ‘something slightly misleading’ about the ‘project’ terminology so often employed both within and outside modernity’s own ranks, McLennan, when he looks to his own professional field of social science, believes that there is a “cluster of underlying assumptions and expectations about the nature of modern social theory which are shared by a significant number of social scientists and which stem from classical eighteenth- and nineteenth-century scientific aspirations” (MacLennan 1992:328).

## The modern mentality

McLennan employs social science for his illustration. However, this is an observation that is not restricted to his area of concern, but indeed found in all spheres of specialist research and in lived (modern) life in general, including also Christian mission. Missiologist Werner Ustorf in his and church historian Hugh McLeod's *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* remarks that "[w]e can only work in the culture we have got" and does so with a reference to the fact that "Christian Faith is in a constant conversation with the realities of the past" and later on to the fact that "[t]he European past is that of the Enlightenment" (Ustorf, 2003:224). Thus, the argument is that the modern mission movement as a matter of course springs from European Enlightenment thought and thus reflects the derived modern mind-set. Ustorf in the quote below illustrates this with a vocabulary that indirectly refers to and to a large extent supplements Ross' machinery imagery, however pointing to a larger degree of 'mentality' than Ross' more 'technological' illustration contains. Ustorf writes:

Protestant missions [...] had repackaged the knowledge of God, putting it within the safe confines of a modern interpretation of Christianity as an absolute religion, and came to see themselves as the executors of divine history. This divine mandate included the conversion of anybody who might think differently [...]. At the centre stood a desire to tame any independent or local designs for life and religion, and with this to take control of their social forms. The intention was to master the ambiguity and fuzziness of the world by applying a universal religious rationality (Ustorf 2004:297-8).

Terminology such as 'safe confines', 'absolute religion', 'tame', 'to take control', 'to master', and 'universal rationality' are used as constitutive labels for an ethos of modernity as it is, in Ustorf's example, mirrored within the modern mission movement, which he sees is a contextual theological expression born in modern western society. Ustorf touches upon lines similar to this significant and historical point of his at the very beginning of his article in McGrath's and Marks' *The Blackwell Companion to Protestantism* where he argues

that missionary (in the Victorian sense of the term) Protestantism is a very particular phenomenon; that it was not born out of the reformation, but rather in the colonial encounter; that it was ambiguously inculturated in the European drive to unify the world through a twofold process involving modernization and Christia-



nization; and that, with the collapse of this project, it was forced to radically reinvent itself (Ustorf 2004:392).

What is here reaffirmed is the relationship between the modern mission movement and the marks of modernity in western cultural and epistemological history. Applying the word ‘inculturated’ Ustorf conveys the lucid message that modernity was reflected in a no less than profound manner in the way mission and mission theories were conceived and acted out by western missionaries and mission agencies.

## **Enlightenment orthodoxy**

One of the most significant missiological publications in recent years to deal substantially with the issues relating to mission and modernity is Brian Stanley’s *Christian Missions and the Enlightenment*. This publication is significant due to the fact that it comprehensively deals with the ‘alliance’ between on the one hand modern mission and on the other modernity as an epistemological paradigm or mind-set. It has since long been commonplace to identify the modern mission movement with an anti-modern and anti-enlightenment ethos. However, Stanley points to the fact, and does so implicitly in support of Ustorf above, that evangelical circles and among these the missionary zealots of the traditional churches of the West represented a movement “whose origins and contours owe an immense debt to the philosophical and cultural patterns of the Enlightenment” (Stanley 2001:2).

This thesis is supported by Daniel W. Hardy. Hardy maintains that the modern mission movement was limited by and governed by what he terms ‘Enlightenment orthodoxy’ which according to Hardy can mainly be associated with the universalizing ideas of the European Enlightenment. In this way, modern mission was made possible not only through the newly developed means of transport and communication, although such indisputably also made their marks on it, but furthermore and importantly by the “the enhanced sense of unity and potential of humanity that Enlightenment thought and practice embodied”. However, the potential for unity builds on yet another fundamental presupposition according to Hardy, viz. the ‘space’ between oneself and the other. This sense of ‘space’, Hardy argues, was enhanced and further developed, or “construed” in his own terminology, by the way of Enlightenment thought. Hardy writes:

“They” – the others – were to be identified, understood, civilized, and utilized

according to the criteria of Enlightenment orthodoxy, with at least some benefit for Europe. Accordingly, the ‘space’ between those who went and those to whom they went was construed as difference and the asymmetrical provision by one part of the “benefits” (Hardy 2001:215).

Hardy thus additionally illustrates Stanley’s argument by pointing towards the enhancing and to some extent metamorphosing effect of modernity on existing characteristics of human life, e.g. the transfiguration of ‘space’ into ‘difference’ and ‘asymmetry’, both notions essential in an understanding of what modern thought has brought to the modern mission movement and largely identical with the legitimizing notions, in different shapes and forms, of the movement.

### **Christianity and other religions**

This latter observation has been made also with a particular review of the relationship between Christianity and other religions, one of the key issues pertaining to the proceedings of the 1910 Edinburgh conference. Ken Ross touches upon the issue as it was seen then by the majority of the Edinburgh delegates and does so by pointing to the Report of the Commission Four. The report shows a “sympathetic appreciation of other faiths” – allegedly, according to Ross, reflecting the good relationship many missionaries ‘in the field’ so to speak had developed to followers of other religions – however “its militaristic and triumphant language [struck] a note of antagonism which could hardly be expected to make for cordial inter-faith relations or for a culture of peace.

The American Methodist and missiologist Kenneth Cracknell makes it a significant point in his book on missionary perceptions of the world religions that even if a negative view of non-Christian religions indeed had a history before Enlightenment with its dominant modern world view, the new rationality embodied within modern thought supplied a new impetus behind the conceptions of superstition and idolatry as constitutive for religious traditions outside Christianity. Thus, Cracknell writes that

it is [...] important to see that [a] radical denial of salvific significance in other religious traditions was attributable not only to their medieval and reformation inheritances but to the new rationalism which was becoming prevalent in both Europe and America. Its dominant conviction was that the way to knowledge in every sphere in life lay in reason (Cracknell 1995:14).

In this view “the other” was seen not only as fallacious and characterized by a void in terms of salvific capabilities or powers, but simply an irrational construction compared to Christianity’s rational systematic nature and qualities.

If essential, the examples above are but a few current illustrations of an apparent interconnection and deep penetration by modernity of the modern mission movement as the world had come to know it since the Enlightenment. They are illustrations as to how modernity’s decisive marks was added onto the way the west perceived and acted upon the rest of the world and upon the ‘otherness’ inherent within global realities such as these were laid bare for the western political powers and ecclesial principles.

### **From modernity to postmodernity**

The question is now, however, as indicated in the heading of this article: Are we moving on a road between mind-sets or paradigms, approaching a change in perceptions? Ustorf, in the second substantial quote above, alludes to a change in mission behaviour and self-understanding. He terms it a “radical reinvention” as a result of the fall of modernity’s universalizing project. This observation is crucial in order to understand the profound changes that do have taken place since the time of the Edinburgh Conference of 1910 and sine the ‘well-oiled machine’ was running at its apex. This move can effortlessly but constructively be related to Ross’ reminder of the fact that the “confidence [of the Edinburgh participants] was ill-founded”, that “Edinburgh 1910 which understood itself to be on the brink of a great new surge of missionary advance was, in fact, the high point of the movement” and that “[t]he scenario envisaged by the Edinburgh delegates never came to pass” (Ross 2009:26-27). Just as the modern mind-set peaked at the beginning of that last century, the mission movement that was – as we have demonstrated it - the product of that mind-set also peaked. From Edinburgh onwards, it was downwards from that very peak.

A common denominator for the signs of the times with regard to a shift in the western mind-set is the shift from what we may aptly term a modern frame of understanding to a postmodern interpretative ethos. What kind of change, then, will such a shift indicate in the history of the modern mission movement? Ken Ross speaks of postmodernity as a powerful intellectual and cultural force, suspicious of meta-narratives, questioning the absolute, and thus as a reaction and an intellectual redirection against the universalizing project of the modern mind-set. Postmodernity is, briefly

and somehow popularly put, all that which modernity was not. Even though Ross will not – unlike a number of more conservative missiologists – ascertain that postmodernity is unimpenetrable by the Gospel, he does speak of the phenomenon as a “new cultural frontier for the Gospel” (Ross 2009:33 – my emphasis). In other words, postmodernity must be encountered in an evangelistic way. However, there is still more to be said about that which the French thinker Jean-François Lyotard appropriately has termed “La condition postmoderne” – the postmodern condition of our western societies (Lyotard 1979).

### **A cry for authenticity**

Ross points to a decisive change of mind which characterises the transformation from modernity to postmodernity insofar as he exemplifies the new condition as a “cry for authenticity” (Ross 2009:34). Whereas the modern mission movement took its starting point in the “obvious” almost “God-given” fact of religious and cultural superiority and authority of the western Christian hemisphere applied to the encounter with the non-Christian world, Christian mission under postmodern conditions demands authenticity rather than authority. Symptomatically for these new postcolonial and polycentric times in mission, Ross quotes not a western expert on the issue, but an Indian missiologist who stands as a representative of the global and thus much more complex condition in which mission today takes its starting point. Ken Gnanakan says:

While there is need to renew our allegiance to proclaim the word faithfully, there is greater need to flesh the message out in acts that express this kingdom. Proclamation is urgent, but demonstration is the priority. The world must hear the message of the Kingdom, but it will also want to see some concrete demonstration of this message (Gnanakan 2008:9).

Thus, it is not enough to proclaim, even with all the powers and principalities of the modern western world behind oneself, any longer. Authority is not enough – authenticity is needed: in the words of Ken Gnanakan the Christian message must be demonstrated, fleshed out in acts. Yet another Asian theologian, the Korean Kyo-Seong Ahn finds his way into Ross’ article in an attempt to put into words what is needed in contemporary mission as part of the appeal for authenticity. Kyo-Seong Ahn suggests that ample terminology is such as “relationship, emotional intelligence, symbiosis, community, interdependence, pathos and respect” (Ahn 2010; Ross 2009:16). Ross

himself concludes on that note that “[s]elf-emptying, humility and sacrifice are sorely needed to liberate the gospel from captivity to projects of self-aggrandisement” (Ross 2009:34) and thus establishes a loop back to Ustorf’s characteristics of the modern mission movement founded on concepts of ‘safe confines’, ‘absolute religion’ and ‘universal rationality’ as well as with terms like ‘to tame’, ‘to take control’ and ‘to master’ – indeed words of “self-aggrandisement”. Here postmodernity indeed stands out as that which modernity is not.

James K. A. Smith in his introduction to Carl Raschke’s monograph *Globochrist. The Great Commission Takes a Postmodern Turn* suggests that this “postmodern turn” means leaving one of the core ideas of the modern mission movement behind, when he states that mission is

[...] not the communication of “messages” or the proliferation of programmes – not even the planting of Churches. It might not even be primarily about communicating some “truth” to those who are without it. Rather it is about being Christ to and for the world (Raschke 2008:11).

### **Relational Christianity**

Raschke himself goes biblical in an attempt to legitimize a postmodern understanding of being a Christian as first and foremost a relational exercise, thus quoting St. Paul’s letter to the Romans, chapter 8:18-19: “For the creation waits in eager expectation for the revealing of the children of God”. He hereafter asks the reader if that is “not what is implied in the teaching that the word became flesh?”, if that is “not just the historical but also the eschatological meaning of ‘incarnation’?” and he finishes concluding that “[r]elational Christianity is postmodern Christianity” (Raschke 2008:20).

Overall, the concept of “relationality” seems to be a concept that time and again pops up among postmodern minded theologians. An additional voice working along these lines is that of Australian John D. May, since many years based at Irish School of Ecumenics, Trinity College, Dublin. May is straightforward in his critique of a modern universalizing religious project:

The ‘meliority principle,’ the conviction of uniqueness and superiority based on divine revelation or the exclusive possession of higher truth, [...] in the end makes [the universalist religions] impossible, because their purported universality is in fact someone’s particularity projected onto all (May 2003:149).

In his monograph *Transcendence and Violence* May points to the fact that what was once possible, viz. to live out one's religious tradition in isolation from other traditions, is no longer tenable. The quotation above alludes to this condition hinting to the fact that in today's polycentric, however interconnected and globalized world, a system of complete and unambiguous truth always represents "someone's particularity projected unto all". Critical of various attempts to create a 'global ethic', arguing that such attempts are extremely 'thin' and eligible for the critique associated with an alleged but questionable universalism, May implies that neither a withdrawal in a separatist fashion of segregated local traditions, nor aggressive and competitive scenarios based on religious assumptions of uniqueness and superiority are viable options in a globalized world (May 2003:150 and 149).

May confirms the global religious traditions as distinct contextual expressions. However, at the same time he acknowledges the role of globalization as a force which affects the variety of religious traditions which "in the new context of globalization [...] need to be mutually translatable without the threat of alienation or identity loss". May's conclusion from this insight is that whereas the traditions until recently could (and did) live relatively isolated lives as traditions in their separate cultural contexts, clarifying their identities for their own sake, so to speak "in the new context of globalization they can only do [that], if at all, together" (May 2003:151). Again, we see how the importance of "relation" is stressed. The delegates of the Edinburgh 1910 Mission Conference cannot at a first glimpse be blamed that they wanted Christianity to live isolated: the whole impetus of the modern mission movement was indeed to spread the Gospel to virtually all corners of the world. However, it was a centrifugal movement, a centrifugal and a Eurocentric movement. Edinburgh 1910 was the mission centre of the world. Edinburgh 2010 is not.

### **The "meliority principle" <sup>2</sup> under pressure**

Ken Gnanakan and Kyo-Seong Ahn, both quoted above, are living illustrations of the fact that Europe is no longer the world centre of mission. In its own peculiar way Edinburgh 1910 is a cornerstone in the development towards Christianity becoming a truly global religion and the event has to a large extent put the churches in Europe under pressure to give up what May terms the "meliority principle". The conviction of uniqueness and superiority based on divine revelation or the exclusive possession of higher truth is no longer viable in a globalised world. It is obvious that Christianity's "purported universality is in fact someone's particularity projected onto all".

Indeed globalisation of the world is one of the major if not the major precondition of “la condition postmoderne”, the postmodern condition, the mindset we live with, the framework of our intellectual reasoning. Europe’s Christian authority, based on the ‘meliority principle’ of modern reasoning and applied in mission history maybe now-here more unmistakably and forthright than in the planning and proceedings of Edinburgh 1910, is questioned from all corners of the world.

## **From authority to authenticity**

Whereas May’s showdown with the Christian meliority principles might seem theoretical and not directly related to mission reality, both Smith and Raschke points to more concrete conclusions with their understanding of incarnational theology as the impetus of mission: Mission is not about transmitting a “message”, building churches or conveying a ‘truth’ that is unavoidably somebody’s truth rather than everybody’s truth. Mission is relation – it is about “being Christ to and for the world”. That which is here argued is really – expressed in theological terms - a turn from being Eurocentric to becoming Christocentric through the incarnation of Christ in our missional doings and beings in whatever context we find ourselves. In short, moving from Edinburgh 1910 to Edinburgh 2010, moving from a modern frame into a postmodern one, is not about giving up Christian identity. On the contrary, it is a journey where we, indeed so, leave an authoritarian mission attitude behind, but at the same time look forward towards being authentic to our faith, tradition and current context through the interpretive ethos of postmodernity and in a witnessing encounter with a culturally and religiously polycentric world.

“Might it be”, Ken Ross asks in his own conclusions to the main article of this publication, “that Edinburgh 2010 will enable a new appreciation of the identity and significance of Jesus Christ?” (Ross 2009:43). I believe it might well be so. However, we as Christians will have to show courage, leave the certainty of authoritarian modernity behind and believe in the authenticity of Christ.

## **Notes**

1. This article builds on and develops elements from my monograph *Missiological Mutilations – Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission Theory*, Studies in the intercultural history of Christianity series vol. 141, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2007.
2. Meliority: The quality or condition of being better; superiority (*The new Shorter Oxford English Dictionary*, Fourth Edition 1993).

## Literature

Ahn, Kyo-Seong

“From Mission to Church and Beyond: the Metamorphosis of post-Edinburgh Christianity”. Chapter 5 in Kerr & Ross ed., Edinburgh 2010 (forthcoming).

Cracknell, Kenneth

1995

*Justice, Courtesy and Love. Theologians and Missionaries Encountering World Religions, 1846-1914.* London: Epworth Press.

Gnanakan, Ken

2008

“To Proclaim the Good News of the Kingdom”. In Andrew F. Walls and Cathy Ross (eds), *Mission in the 21st Century.* London: Darton, Longman & Todd.

Hardy, Daniel W.

2001

“Upholding Orthodoxy in Missionary Encounters”. In Brian Stanley (ed), *Christian Missions and The Enlightenment. Grand Rapids.* Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, and Richmond: Curzon Press Ltd.

Lyotard, Jean-François

1979

*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir.* Collection “Critique”. Paris: Editions de Minuit.

May, John D’Arcy

2003

*Transcendence and Violence. The Encounter of Buddhist, Christian and Primal Traditions.* London and New York: Continuum Books.

McLennan, Gregor

1992

“The Enlightenment Project Revisited”. In Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (eds), *Modernity and its Futures, Understanding Modern Societies Series, Book 4.* Buckingham and Philadelphia: Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd. and The Open University.

Raschke, Carl

2008

*GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn* (Church and Postmodern Culture Series). Grand Rapids: Baker Publishing Group.

Ross, Kenneth

2009

“From Edinburgh 1910 to Edinburgh 2010”. In Mogens S. Mogensen (ed.), *Edinburgh 1910 – 100 år efter. Fra autoritet til autencitet i mission?* Ny Mission, nr. 17. Frederiksberg: Dansk Missionsråd.

Stanley, Brian

2001

*Christian Missions and the Enlightenment* (Studies in the History of Christian Missions). Grand Rapids/Cambridge: William B Eerdmans Publishing Company, and Richmond: Curzon Press Ltd.



- Sørensen, Jørgen Skov  
2007 *Missiological Mutilations – Prospective Paralogies. Language and Power in Contemporary Mission Theory*. Studies in the intercultural history of Christianity series vol. 141. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Ustorf, Werner  
2003 “A missiological postscript”. In Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004 “Protestantism and Missions”. In Alister E. McGrath and Darren C. Marks (eds.), *The Blackwell Companion to Protestantism*. Oxford: Blackwell Publishing.

---

*Jørgen Skov Sørensen is since 2006 the General Secretary of the Council on International Relations of the Evangelical Lutheran Church in Denmark. He previously taught ecumenism, missiology and interreligious relations at the United College of the Ascension, Selly Oak, Birmingham (UK) and constructive theology at the Centre for Multireligious Studies at University of Aarhus (Denmark). Jørgen Skov Sørensen obtained his PhD in missiology from University of Birmingham (UK) in 2005.*

# Udfordringer fra den globale kristendoms virkelighed til kristen missionstænkning og praksis

Af Jonas Adelin Jørgensen

*Forfatteren diskuterer udfordringen fra andre religiøse traditioner, som den globale kristendom står overfor, og som kristen mission med større eller mindre held har forholdt sig til i det seneste århundrede. Artiklen identificerer det spørgsmål, som udfordringen fra andre religiøse traditioner stiller kristen mission overfor: Hvad er målet for den kristne kirkes mission i forholdet til troende fra andre religiøse traditioner?*

## L.P. Larsen og folkekarakteren

For nylig læste jeg den i sin tid betydningsfulde danske teolog, underviser og missionær L.P. Larsens (1862-1940) bøger og artikler om hans arbejde i Sydindien i begyndelsen af 1900-tallet. I artiklen ”Kristendom og Folkekarakter i Indien”, som er fra 1907, beskriver L.P. Larsen det, som han kalder ”folkekarakteren” i Indien, dvs. den generelle karakter, som en etnisk gruppe har i kraft af sin specifikke historiske, sociale og biologiske udvikling. L.P. Larsens anliggende er at diskutere, hvilke hindringer folkekarakteren blandt hinduer i Indien udgør for evangeliet om Jesus Kristus, og hvilke forandringer modtagelsen af Jesus som frelseren vil medføre i den samme folkekarakter. L.P. Larsen identificerer tre punkter, hvor den indiske folkekarakter i kraft af sin udvikling har fået visse ”svagheder og mangler”, som kristendommen vil være en hjælp i forhold til. De tre områder har at gøre med subjektets individualitet, metafysik og social solidaritet.

Artiklen er interessant på flere niveauer: Jeg tror at L.P. Larsen formelt set har ret i sin påpegning af, at der blandt hinduerne er en anden forståelse af subjektivitet og samvittighed, og at den hænger sammen med den religiøse tradition i Indien. Ikke blot missionærer men også antropologer har siden hen vist, at et af de skift, der sker ved omvendelse til kristendommen, er opdagelsen (eller konstruktionen, om man vil) af en ny form for subjektivitet og socialiseringen af et nyt menneske, der har andre ultimative referencepunkter end dem, den oprindelige religion navigerede efter. Men

spørgsmålet er selvfølgelig Larsens uproblematisk hierarkiske vurdering af hindu forståelsen af subjektivitet og samvittighed: For kan vi være sikre på, at hinduerne vil være bedre tjent med en anden subjektivitet og en ny samvittighed? Og hvordan kan vi være sikre på, at det ikke bare er en moderne europæisk, men en genuint kristen subjektivitet og samvittighed, som omvendelsen medfører?

Denne overvejelse fører mig til det, som er min indledende pointe i denne artikel om de udfordringer, som situationen for global kristendom stiller for selve den kristne mission: Efter det seneste århundredes historie med dens imperialistiske, nationalistiske og totalitære politiske bevægelser, som er blevet efterfulgt af det grundlæggende epistemologiske skift, som ofte betegnes 'post-modernitet', og som har sin sydlige praktiske pendant i 'postkolonialismen', er det i stigende grad blevet vanskeligt at tale om essentielle egenskaber i en etnisk gruppe, om hvilken værdi forskellige historiske civilisationer og religioner har, såvel som om hvilke problemer der skal løses af udenforstående moderne europæisk aktører. Før vi afgør, om vi i sidste instans er sympatiske indstillet over for L.P. Larsens anliggende (forkyndelsen af Jesus som Kristus), må vi derfor helt fundamentalt overveje, om vi overhovedet stadig kan tænke med de begreber og indenfor hele den referenceramme, som det tyvende århundredes missionsteologi er sat ind i, og om vi stadig kan holde fast i det implicite mål for kristen mission, som denne indeholder? I det følgende vil jeg forsøge at træde et skridt tilbage i forhold til kristen mission og spørge, hvad det egentlig er for udfordringer globaliseringen af kristendommen og det deraf følgende religionsmøde medfører for nutidig kristen mission.

## **Udfordringerne i den globale kristendoms virkelighed**

Selv om den kristne kirke altid har været et missionerende fællesskab, så er den moderne forståelse af den kristne kirkes mission som geografisk international relativt ny. Især indenfor det seneste århundrede har denne forståelse været stærkt medvirkende til den globale spredning, som kristendommen har oplevet. Globaliseringen af kristendommen har medført tre udfordringer: den politiske udfordring, den økumeniske udfordring og den religionsteologiske udfordring. Selvom jeg her vil koncentrere mig om den sidste af disse udfordringer, så må den religionsteologiske udfordring ikke ses isoleret fra de andre to udfordringer, al den stund at de alle tre former strukturerne for nutidens kristne eksistens. Lad mig derfor kort introducere de to første udfordringer, før jeg koncentrerer mig om den sidste af de tre.

## Den politiske udfordring

Den første og mange steder mest påtrængende udfordring er den konkrete politiske situation, som strukturerer, begrænser og betinger kristne menneskers hverdag og religiøse liv i mange dele af verden. Med den politiske udfordring hentyder jeg ikke blot til totalitære politiske regimer og den nyordning af forholdet mellem stat og religion, som kristendommens udbredelse har medført, men i bred forstand til den socio-politiske virkelighed, som viser sig i form af undertrykkelse, sult, krig, vold.

Disse udfordringer er ikke specielt kristne problemer, men problemer som er fælles for alle mennesker i en konfliktfyldt og lidelsesfuld verden – og fordi de er fælles derfor også kristne problemer. Disse emner bliver en udfordring for kristen mission, fordi kristne i mange dele af verden står i en situation, hvor dette er den hverdag, som efterfølgelsen af Jesus Kristus skal ske i. Udfordringen i forhold til kristen mission bliver her spørgsmålet om, hvordan mission betyder noget, som er glædeligt for mennesker, hvis hverdag er begrænset og struktureret af undertrykkelse, sult, krig og vold.

## Den økumeniske udfordring

Den anden udfordring, som er aktualiseret af kristendommens globalisering, er den økumeniske udfordring. Med denne udfordring hentyder jeg til det faktum, at selve kristendommens spredning har forårsaget en stor kulturel og social diversitet indenfor og på tværs af kristne konfessioner og kirker, som sætter et stort spørgsmålstejn ved enheden i kristendommen: Kan vi overhovedet tale om 'kristendommen' eller må vi nøjes med at tale om 'kristendommer' i flertal? Pluraliteten eller mangfoldigheden er et reelt problem, hvis kristendommens enhed ses som uniformitet.

På den anden side udfordrer denne pluralitet os til at tænke enheden mellem kristendommens forskellige historiske former som noget andet og mere dynamisk end en institutionel (katolsk) eller ideal (protestantisk) uniformitet, måske endda mere processuelt og fremtidigt – mere 'karismatisk' så at sige. Det vil sige: måske kunne man tænke sig, at den sande enhed hverken er institutionel eller ideal, men noget fremtidigt, nemlig det punkt hvor alle, som ærer Jesus Kristus som hoved for kirken, vil blive forenet i deres fælles søgen efter sandheden gennem Ånden. Hvad ville en sådan fremtidig og eskatologisk enhed betyde for kristen mission? Fra mit synspunkt ville det først og fremmest betyde, at vidnesbyrdet om Jesus som Kristus sprænger alle ekklesiologiske begrænsninger, og at den fælles erfaring af omvendelse og frelse gen-

nem Ånden og erindringen om den historiske grund for denne frelse gennem Jesus, får sin mening fra den fremtid, som vi nu lever i håbet om, nemlig i det eskatologiske håb om hele Kristi fylde (Ef 3,19).

## Den religionsteologiske udfordring

Den tredje udfordring som jeg vil koncentrere mig om i resten af artiklen, har sin grund i hvad jeg lidt provokerende vil kalde den kristne verdensmissions 'relative fiasko': I L. P. Larsens forfatterskab – og bredt i den liberalteologiske strømning, som formede missionsforståelsen på den første store missionskonference i Edinburgh 1910 – var det en præmis, at kristendommen gennem verdensmissionen ville erstatte andre religioner. Kristendommens absolutte værdi blev anset for at være et spørgsmål om hierarki i forhold til andre religioner, og dens absolutte værdi står og falder med mulighederne for at vise, at kristendommen faktisk er andre religiøse traditioner overlegen. Fra et værdi-synspunkt er religionerne den menneskelige ånds højeste og fineste udtryk, og sammenligningen mellem de forskellige religioner er derfor mulig på immanent basis.

Hvis det er rigtigt, at menneskelivet finder sit fuldeste udtryk og sin kulmination i kristendommen, så er kristendommen derfor fra et værdi-perspektiv den absolutte religion og altså hierarkisk højere placeret end andre religioner. Dette ræsonnement giver også i bred forstand et hint om forholdet mellem kristendommen og andre religioner, nemlig som 'opfyldelse'. Det er ud fra denne tankegang, at kristendommens mission bliver at hjælpe andre religioner til denne opfyldelse af det sandt menneskelige – hvilket samtidig er afslutningen på andre religioners eksistens. Præmissen for verdensmissionen var således, at kristendommen gennem sin mission erstatter andre religiøse traditioner.

Det er i lyset af dette ideal om erstatning, at verdensmissionen har været en relativ fiasko, for det gik jo som bekendt ikke sådan, at kristendommen erstattede de andre religiøse traditioner. Med udtrykket 'relativ fiasko' mener jeg ikke en fuldstændig mislykket situation, idet kristendommen har oplevet en stor numerisk vækst, men jeg hentyder til den lave procentvise vækst, som kristendommen samtidig har oplevet. Den globale kristendom eksisterer side om side med jødedom, islam, buddhisme og hinduisme, og der er ikke nogen tegn på, at disse religioner forsvinder i mødet med kristendommen. For postkolonialismen og undertrykkende totalitære systemer bevirkede samtidig med kristendommens globalisering, at andre religioner end kristen-

dommen igen fik en vigtig national, politisk og religiøs rolle: Islam i Egypten, Iran og Afghanistan såvel som buddhisme i Cambodja, Bhutan og Tibet.

Den relative fiasko er samtidig baggrunden den tredje udfordring, som kristen mission står overfor i dag, og som jeg vil kalde den religionsteologiske udfordring.

Udfordringen er her: Hvis andre religioner ikke forsvinder i takt med kristendommens globalisering, hvordan kan kristen mission så blive et glædeligt og frigørende budskab for mennesker, der tilhører andre religiøse traditioner? Kræver det, at disse troende holder op med at være, hvad de var, for at de kan få del i den glæde, befrielse og menneskeliggørelse, som evangeliet er – dvs. skal kristendommen erstatte andre religiøse traditioner – eller er der andre teologiske og praktiske muligheder for kristne, som i troskab mod deres Herre ønsker mission, men oplever en konflikt i forholdet til troende fra andre religioner, som i udgangspunktet ikke nærer noget ønske om at blive kristne? Dette på overfladen tilsyneladende simple spørgsmål indeholder flere dimensioner og niveauer, og i de følgende afsnit vil jeg forsøge at uddybe de praktiske og teologiske dimensioner af dette fundamentale spørgsmål om kristen mission i lyset af andre religiøse traditioner.

## **Kristen mission i lyset af udfordringerne fra andre religiøse traditioner**

Den religionsteologiske udfordring, som jeg identificerede ovenfor, indeholder mindst fem dimensioner eller niveauer. De fem forskellige men indbyrdes forbundne problemer, der viser sig for kristen mission i mødet med andre religiøse traditioner er følgende:

- Det apologetiske problem: Gendriver religionernes pluralitet i sig selv enhver religion?
- Det hermeneutiske problem: Lader andre religioner sig overhovedet forstå?
- Det kriteriologiske problem: Hvordan bedømme andre religioner?
- Det dogmatiske problem: Eksisterer der frelse i ikke-kristne religioner?
- Det missiologiske problem: Hvordan møde andre religioner?

Det første problemfelt i forholdet til andre religioner er, hvorvidt pluraliteten i religionerne underminerer muligheden for sandhed i enhver religion, inklusiv kristendommen selv. Et bekræftende svar på dette spørgsmål ville lede til en relativistisk forstå-

else af religioner, hvor frelse og sandheden gennem religion ville blive en umulig hævding. Men hvis muligheden for frelse og sandhed gennem religiøse traditioner fastholdes, så leder det til en række problemer i forhold til forståelse af og praksis i forhold til andre religioner, nemlig spørgsmålene, om hvorvidt der kun er frelse og sandhed i én religiøs tradition eller i flere.

Anerkendelse af, at sandhed og frelse formidles gennem religiøse traditioner, leder derfor til det andet mere epistemologiske eller hermeneutiske problem: Lader andre religioner sig overhovedet sig forstå for en udenforstående betragter? Hvis vi fastholder muligheden for sandhed i religiøse traditioner, kan vi så være sikre på, at vi overhovedet forstår den sande indsigt, der muligvis måtte være i andre traditioner, eller umuliggør de meget forskellige historiske og sociale udviklinger, som har præget de enkelte religioner, en meningsfuld sammenligning? Hvis vi fastholder, at der både er sandhed i religioner, og at denne sandhed lader sig forstå også af udenforstående betragtere, så leder det os videre til det næste presserende problem.

For det tredje må det nemlig vurderes, hvorvidt og hvordan kristendommen overhovedet er i stand til at vurdere andre religiøse traditioner, deres analyse af menneskets problemer og de løsninger, som andre religioner tilbyder. Dette problem kunne kaldes det 'kriteriologiske problem', for så vidt det fokuserer på, hvilke kriterier religioner skal vurderes efter, for så vidt at de lader sig forstå. Hvis de vurderes efter de kriterier, der er mest nærliggende – nemlig ens egne religiøse kriterier for, hvad der er en 'vellykket' religion – så er der et indlysende problem i forhold til værdien af denne vurdering, nemlig at den er betinget af den, der vurderer religionen. Men omvendt ville det jo være mindst lige så vanskeligt – og måske dybest set meningsløst – at udarbejde et af enhver historisk religion uafhængigt kriterium for bedømmelse af historiske religioner, for hvilke kriterier skulle en sådan bedømmelse af religioner så grundes på?

For det fjerde må spørgsmålet om, hvorvidt kristen mission sigter på at erstatte andre religiøse traditioner, diskuteres ud fra det dogmatiske spørgsmål, om andre religiøse traditioners betydning i forhold til den kristne forståelse af, hvad frelse, befrielse og menneskeliggørelse er. Det dogmatiske spørgsmål fokuserer snævert på, hvorvidt sandhed og frelse kun eksisterer i én religiøs tradition eller i flere. Sagt med andre ord, så kræver en kvalificeret forståelse af, hvad den kristne missions opgave er i forhold til andre religiøse traditioner, at vi først svarer på det grundlæggende spørgsmål om de ikke-kristne religioners frelsesbetydning.

Dette leder endelig frem til det femte spørgsmål, som er det egentligt missiologiske og praktiske spørgsmål i forholdet til andre religiøse traditioner: Hvordan skal vi som kristne møde troende fra andre religiøse traditioner? Hvilken selvforståelse ligger bag vores praksis, og hvilken frelsesforståelse er kriteriet for vores missionsarbejde? Hvis vi har svaret fyldestgørende på de fire foregående dimensioner af den religionsteologiske udfordring, så burde svaret på dette spørgsmål være inden for rækkevidde. Derfor vil jeg i det følgende forsøge at svare så kort som muligt på disse spørgsmål.

## **Det apologetiske problem**

Selvom det apologetiske problem kan synes abstrakt og irrelevant for kristen mission, så spiller det en stor rolle ikke mindst i nutidens vestlige populærkultur. Her tænker jeg på den religionskritik, som har lydt fra især naturvidenskabelig materialisme i de senere år (R. Dawkins), men også på den filosofiske og psykologiske kritik (I. Kant, L. Feuerbach, S. Freud) og den historiske kritik (M. Müller). Under indtryk af religionskritikken ses tro og viden almindeligvis som modsætninger i den moderne, vestlige, sekulære og post-kristne situation. I modsætning til, hvordan tro og viden blev set som sammenhængende på reformationstiden, så er tro og viden gennem religionskritikken blevet skilt så grundigt ad, at det i dag er næsten umuligt at tro på sandhed i religion. Når man begynder at se samfundet, moralen og det menneskelige som en udfoldelse af det dennesidige og verdslige – sådan som det skete i den europæiske tænkningens historie – så vil troen ikke længere spille samme grundlæggende rolle for realiseringen af den enkeltes liv, men individualiseres, privatiseres, relativeres og kritiseres (P. Berger & T. Luckmann).

Spørgsmålet er nu, hvor denne religionskritik logisk og historisk ender: Ender vi med en tro, som er individuel, privat, relativ og kritiseret ned under gulybrædderne, og med en forståelse af, at religion er det sidste sted, hvor man skal forvente at finde sandhed (F. Nietzsche)? Eller er det stadig muligt at fastholde religion som en kilde til både individuel og samfundsmæssig transformation og mening?

Hvis vi vælger den første løsning, så er spørgsmålet om forholdet til andre religioner allerede løst: Så vil enhver religion kunne tolereres, hvis den er privatiseret og relativiseret, dvs. hvis dens krav om sandhed kun er et individuelt og privat krav. Dette er den almindelige moderne europæiske forståelse af forholdet mellem religion og det sekulære, hvor religion og religiøs tro netop er det private, og det sekulære er det offentlige.

Hvis vi derimod vælger den anden løsning, og fastholder, at religion har betydning ud



over individet og privatsfæren, så fører det til en række andre problemer, som bliver akutte i forholdet til andre religiøse traditioner. Selv om pladsen her ikke tillader fyldestgørende argumentationen for dette synspunkt, så fastholder jeg den sidste position som præmis og går derfor videre til en diskussion af de problemer, som denne position medfører.

## Det hermeneutiske problem

Det hermeneutiske problem består som nævnt i spørgsmålet om, hvorvidt andre religioner overhovedet lader sig forstå. Dette problem er blevet tematiseret og fremhævet af religionshistorikeren W.C. Smith, som i bogen *The Meaning and End of Religion* fra 1962 var den første til at kritisere det moderne essentialistiske begreb om, hvad 'religion' er. Tesen i denne bog er, at alle religioner er tidslige, betingede udtryk for deres egentlige funktion, som ligger i at være mellemed mellem Gud og mennesket. Netop fordi de er tidslige og betingende udtryk for en funktion, er det misledende at tale om 'religion' som et statisk analytisk begreb, dvs. at tale om religion på en essentialistisk måde. I stedet argumenterer Smith for helt at opgive begrebet 'religion' og i stedet fokusere på to kvalitative kendetegn, nemlig den kumulative tradition og den individuelle tro, som er det egentligt fælles mellem forskellige religiøse traditioner.

I forhold til det overordnede spørgsmål om, hvorvidt religioner lader sig forstå, så betyder Smiths kritik, at det, som vi kan begribe i religionerne, ikke er 'religion' som et begreb, der refererer til en fikseret teologi, etik eller praksis, men at vi overalt i verden kan iagttage, hvordan mennesker opfører sig 'religiøst'. Det vil sige en overgang fra den almindelige nominelle brug af begrebet til en mere kvalitativ brug. Smith er blevet kritiseret for at ikke undslippe den essentialisme, som han bekæmper (fx T. Asad), hvilket til dels er korrekt. Men det vigtige i denne sammenhæng er Smiths fremhævelse af religiøs praksis, tro og erfaringer som universelt menneskelige og derfor relativt begribelige.

Hvad vil disse hermeneutiske overvejelser sige for studiet af religion? De medfører, at studiet af religion ikke primært består i sammenligning af forskellige religioners teologier, men at studiet af religion må tage udgangspunkt i den religiøsitet, som både fænomenologisk og historisk er det (eneste mulige) komparative element i religioner. For egen regning vil jeg tilføje, at selvom jeg er enig med ham i kritikken af det moderne religionsbegrebs essentialistiske tendenser, så er en religiøs oplevelse mere kompleks, end Smith lader ane, og både den menneskelige erkendelse, den menne-

skellige krop og forholdet til materielle og sociale betingelser muliggør og producerer religiøse oplevelser. Hvis vi skal forstå noget i andre religiøse traditioner, og denne forståelse skal være både historisk og komparativ, så må fokus derfor være på alle disse områder, som giver mening og retning til implicite religiøse oplevelser såvel som eksplicite og formulerede teologier.

## Det kriteriologiske problem

Det kriteriologiske problem kan måske bedst ses som en forlængelse af det hermeneutiske problem: Hvis vi fastholder, at vi kan forstå andre religiøse traditioner på tværs af historiske, kulturelle og sociale betingelser for disse religioner og deres teologier, så melder spørgsmålet om kriterier for forståelse og kritik af religion sig med nødvendighed.

I forhold til vores forståelse og vurdering af andre religiøse traditioner er en historisk kritik for det første uomgængelig. Dvs. vores forståelse af andre religiøse traditioners praksis og teologier må bygge på en historisk og kontekstuel forståelse af, hvordan netop disse religioner har fået det specielle udtryk i praksis og teologi, som tilfældet er. Kun på grundlag af en sådan historisk betragtning kan vi bevæge os mod foreløbig kritik af religionen uden a) at måtte løbe an på subjektive kriterier for, om denne eller hin religion er 'vellykket', og uden b) at måtte hævde et umuligt objektive kriterium for, om denne eller hin religion er 'vellykket'. For både i forhold til de subjektive kriterier og de umulige objektive kriterier vil spørgsmålet vil jo hele tiden være: Vellykket i forhold til hvad?

Hvad betyder dette i forhold til den missiologiske udfordring fra religionsteologien? For mig at se betyder det, at kristendommen såvel som den kristne teologi kan og skal ses som en del af den fælles religionshistorie. Ligesom vores forståelse af andre religiøse traditioner er historisk og fokuserer på de betingelser, som har ført til netop denne form for praksis og teologi, sådan må også vores forståelse af kristendommen fokusere på dens betingelser. I teologisk perspektiv er denne betingelse for kristendommens vedkommende ikke blot historisk og kulturel, men åbenbaringshistorisk, dvs. det, som i teologisk perspektiv betinger den kristne tro og den teologiske tradition: Guds selvåbenbaring. Dvs. religionsteologi er ikke mere eller mindre en fri spekulation over andre religioners teologiske indhold i forhold til den kristne teologis indhold (komparativ teologi), men en fortolkning af andre historiske religioners betydning i lyset af Guds selvåbenbaring, som den er bevidnet i kristen tradition.

## Det dogmatiske problem

Med det dogmatiske problem om ikke-kristne religioners frelsesbetydning bevæger vi os fra det hermeneutisk-filosofiske mod det mere systematisk-teologiske og dermed mod en konkret fortolkning af andre historiske religioners betydning i lyset af Guds selvåbenbaring.

Her må vi for det første forsøge at godtgøre, hvad den specifikt kristne vision om frelse som befrielse og menneskeliggørelse består i. Selv om vi både kan forstå andre religioners indhold, og der findes gyldige kriterier til at kritisere disse forståelser, så er det langt fra sikkert, at andre religioners analyse af menneskets grundlæggende problemer og løsningen på disse problemer, identificerer de samme problemer og løsninger, som den kristne lære om frelse indeholder. Men hvad siger det så om andre religioners frelsesbetydning? For mig at se er der to vigtige spørgsmål: For det første hvorvidt det er muligt at tale om nogen form for frelse isoleret fra en specifik teologisk ramme, og for det andet hvorvidt den kristne vision om, hvad frelse er, er eksklusiv eller inklusiv i forhold til andre religiøse traditioner:

Mange af de begreber, metaforer, teknikker og indsigter, som kristendommen indeholder – synd, frelse, nåde, retfærdighed, bøn, profeti, askese, velsignelse, eskatologi – deler den med eller har overtaget fra andre historiske religioner; men hvad der gør disse begreber kristne, er forbindelsen til ordet, værket og livet Jesus. For det er gennem forbindelsen med det partikulære og historiske – Jesus' liv, undervisning, død, og opstandelse – at den kristne tro opstår. Dette gælder helt konkret, hvor den kristne tro gennem Ånden formes af og forbinder sig til Jesus.

I systematisk-teologiske formuleringer udtrykkes dette gennem inkarnationslæren, som hævder forbindelsen mellem det partikulære menneske Jesus, som blev Messias gennem sit liv, og den transcendent og evige Kristus, Guds Søn, Ordet. Gennem den inkarnatoriske enhed bliver Jesus frelseren, dvs. den, som både giver frelsen og er selve frelsen, og som gennem sin stedfortrædende død formidler Guds retfærdighed til det syndige menneske, hvorved skabelsen fuldendes. For mig at se kan forståelsen af frelse derfor ikke isoleres fra den specifikke teologiske ramme, som kristendommen opstiller, og vi kan derfor ikke tale abstrakt om 'frelse', men må tale så konkret som muligt om Jesus Kristus som frelser.

## Frelse ifølge kristendommen og andre religioner

Måske kan den kristne frelseslære kritiseres for at være naiv i talen om formidlingen

af Guds retfærdighed gennem Jesu korsdød. Men fejlen ligger ikke i, at den er naiv i forhold til mulighederne for reel forandring af det enkelte menneske og det menneskelige fællesskab i forhold til Gud gennem Jesu korsdød. Fejlen ligger derimod i en uklar tale om de teologiske dimensioner af frelsen især i forholdet til andre historiske religioner og i bestemmelsen af frelsen som eksklusiv eller inklusiv. Her er der to vigtige forhold, som gør sig gældende:

For det første: Fra mit synspunkt må en kristen religionsteologi anerkende, at religiøs pluralisme medfører ægte forskelle mellem religiøse traditioners identifikation af de grundlæggende menneskelige problemer. Den kristne tradition er en bestemt vision af, hvad frelse er, og denne vision er ikke blot tæt knyttet til personen og værket Kristus, men også klart nok forskellig fra andre religiøse traditioner både historisk og teologisk. Jeg mener således ikke, at der er noget historisk eller strukturelt grundlag for at tale om en fælles frelse mellem de forskellige religiøse traditioner. Der er forskel på, hvilken type frelse religionerne tilbyder, og på, i hvilken retning de troendes opmærksomhed vendes. Fra et historisk eller strukturelt synspunkt er der derfor ikke tale om nogen fælles frelse i de forskellige religioner, og i denne forstand er frelsen klart nok noget eksklusivt for kristendommen.

For det andet: Her ønsker jeg igen at vende tilbage til det, som er den specifikt kristne teologiske vision af frelsen, nemlig at frelse må forstås indenfor kristologien. For troen på Jesus som frelseren forudsætter og gives teologisk betydning gennem beken-delsen af troen på én Gud, som både skaber og forløser mennesket. Denne ene Gud, som giver sig til kende i Jesu liv, undervisning, død og opstandelse, og som i dag er virksom gennem sin Ånd i sin menighed, er skjult tilstede i verden fra evighed af. Derfor er det gennem Jesu historiske partikularitet, og ultimativt gennem forløsningen i Kristus, at de kristne tydeligst ser grundlaget for at tale om Guds universelle skabende og opretholdende virke som Ånd. Med andre ord: Guds universelle skabende og opretholdende virke kan derfor ikke løsrives fra eller modstilles med Kristus-åbenbaringen i Jesus af Nazaret eller med Åndens virke, men den specifikke erfaring af forløsningen i Kristus forudsætter teologisk Guds universelle skabende og opretholdende virke.

## **Frelse i andre religioner?**

Hvis både den første og den anden tankerække fastholdes, så betyder det med systematisk-teologiske formuleringer, at frelsen må forstås på grundlag af kristologien –

men kristologien må samtidigt forstås som del af den trinitariske teologi. Hvilken betydning har denne trinitariske teologi så for vores religionsteologi og specifikt for spørgsmålet om frelse i andre religiøse traditioner?

For mig at se betyder det, at vi i vores forståelse og vurdering af andre religiøse traditioner ikke kun skal vurdere dem ud fra den specifikke forløsning i Kristus, men at vi må fokusere på Guds universelle virke – dvs. skabelsesteologien – som den dybeste teologiske grund for at tale om, hvad der i kristent perspektiv er fælles mellem religioner og mellem troende fra forskellige religiøse traditioner. I kristent teologisk perspektiv er historien jo ikke en illustration af evige sandheder, men er en åbenbaringshistorie i den forstand, at den viser og bekræfter på en dybere måde, at verden er skabt, genløst og opretholdt af Gud.

Hvordan Gud handler i historien – og derfor også i andre religioner, for så vidt de er en del af menneskeheds historie – følger den måde, som vi kender hans handling gennem hans selvåbenbaring i Jesus som Kristus, hvor Gud er skjult tilstede under sin modsætnings skikkelse. Det betyder ikke, at vi som kristne kan tale om Gud som den skjulte, men direkte grund bag ved alle historiske religioner, men det betyder, at vi må tale om Gud som den yderste betingelse og som opretholderen af den historie, som også inkluderer andre religiøse traditioner. Det er ud fra denne skabelsesteologiske forståelse, at vi som kristne kan se alt som skabt af Gud og som havende en retning mod ham.

Grunden til, at vi som kristne ikke blot skal tolerere men også respektere andre religioner, er derfor, at den treenige Gud, som vi bekender troen på, både virker partikulært i Jesus Kristus og universelt om end skjult i verden. Denne respekt og tolerance er ikke en relativistisk tolerance sådan som den moderne form for tolerance, der grunder sig på indsigt i, at ingen religion formidler sandhed eller frelse, men en troens tolerance på grundlag af den kristne skabelsesteologi.

Jeg mener derfor både, a) at det er ud fra en grundlæggende skabelsesteologisk forståelse, at vi skal forstå andre religiøse traditioner, såvel som, b) at kun med en kvalifikation af talen om frelse som den kristne vision om frelse kan vi meningsfuldt tale om og undersøge, hvorvidt der er frelse i andre religiøse traditioner. For kun med denne dobbelte kvalifikation af verden som skabt af Gud og frelsen som en kristen frelse er det muligt at tale om ikke-kristne religioners frelsesbetydning: Hvis frelsen forstås som befrielse, genoprettelse og menneskeliggørelse, så kan enhver bestræbelse

på udfrielse fra uretfærdighed og umenneskelighed i den Gudsskabte verden meningsfuldt siges at pege mod den kristne frelse, også selv om den ikke relateres eksplicit historisk og teologisk til forløsningen i Jesus Kristus.

For at konkludere på det dogmatiske problem: Talen om frelse tager ikke udgangspunkt i en fælles frelse, som alle religioner tilbyder i forskellige historiske former, og som kan identificeres på tværs af religiøse traditioner. Men i en Gudsskabt verden udelukker den kristne vision af frelsen ikke på forhånd andre religiøse traditioners evne til udfrielse, netop hvor den fører til befrielse, genoprettelse og menneskeliggørelse af de mennesker, som er skabte i Guds billede, sådan som den kristne forståelse af frelsen hævder det gennem vidnesbyrdet om Guds selvåbenbaring under sin modsætnings skikkelse i Jesu korsdød. Hvorvidt den kristne vision for frelse eksisterer i andre historiske religioner, kan altså ikke afgøres dogmatisk på forhånd, men må bedømmes i de enkelte tilfælde og i den udfrielse fra uretfærdighed, ufred og umenneskelighed, som de giver anledning til. Dette er ikke primært en religionshistorisk, men snarere en missionsteologisk og praktisk opgave, som jeg nu vil fokusere på i et forsøg på at svare på artiklens overordnede spørgsmål om målet for den kristne kirkes mission i forholdet til troende fra andre religiøse traditioner.

## **Rekonstruktion af kristen mission som et befriende budskab for alle mennesker**

Lad mig kort opsummere svarene på de første fire problemer, som jeg nu vil forsøge at gøre til udgangspunkt for en rekonstruktion af den kristne mission som et befriende budskab for alle mennesker: Hvis vi medgiver, at sandhed og frelse kan formidles gennem religiøse traditioner, og hvis det er muligt at forstå andre religioner, og hvis det er muligt at slippe ud over vilkårlige kriterier i bedømmelsen af andre religioner, så ser det ud til, at den specifikt kristne vision for frelse som grundet på kristologien, men indenfor en trinitarisk ramme, rummer muligheden for at tale positivt om den befrielse, genoprettelse og menneskeliggørelse, som vi som kristne kan håbe at finde i en Gudsskabt verden, som indeholder flere historiske religiøse traditioner. Men hvad betyder det i praksis? Dette fokuserer den missiologiske og praktiske dimension på gennem følgende spørgsmål: Hvordan kan kristen mission i praksis blive et befriende og glædeligt budskab for mennesker, der lever i en Gudsskabt, men samtidig i en religiøst pluralistisk verden? Svaret på dette spørgsmål vil jeg give i form af en rekonstruktion af kristen mission med fokus på den kristne mission som tegn på Gudsriget i den fælles verden med dens problemer og lidelser.

Kristen mission bliver ikke til et tegn på Gudsriget ved at bekræfte eller benægte åbenbaring eller frelse i andre religiøse traditioner, men ved konkret og holistisk engagement i menneskeliggørelsen af vores fælles virkelighed på tværs af religiøse skel. I moderne vestlige samfund er kristendommen i høj grad degenereret til en civil religion, dvs. en religiøsitet, som ikke kræver noget, og som heller ikke giver nogen trøst (J. B. Metz). I denne situation har bjergprædikens ord og radikale etiske krav ikke nogen relevans, og det betyder, at kristendommen stort set har mistet sin evne til at være et tegn på Gudsriget. Men kan det missionerende kristne fællesskab eksistere i verden på anden måde end ved at betingelsesløst følge Jesus i hans messianske tjeneste for Gudsriget? Nej. Kan det kristne fællesskab udføre sin mission uden at have de kendetegn, som er karakteristiske for Gudsriget? Næppe. Hvad er da disse tegn? Ifølge Det gamle Testamente karakteriseres den messianske tid ved fred, retfærdighed og befrielse (Es 2,1-5; Mika 4,1-5), tegn som ifølge Det nye Testamente er kropsliggjorte i Jesu liv, forkyndelse, død og opstandelse (ApG 2,14-36), og som den kristne menighed gennem Ånden er en foreløbig opfyldelse af (Rom 8,3-4).

Som fredsstiftere spredte de første kristne sig ud i det romerske samfund, drevet af en anden logik end gengældelsens og undertrykkelsens dødelige logik. Freden sammenlignes af Esajas med en vinstok eller et figentræ, som breder sig organisk, og som giver sin frugt til dem, der vil plukke den. Freden spreder sig gennem 'fascination' (G. Lohfink), ikke gennem ordrer, manipulation eller undertrykkelse. Men samtidig er freden meget håndgribelig – krige ophører, og konflikter løses uden vold, og 'sværd smedes til plovjern' (Es 2,2). Kristen bliver en mission derfor ved at være et tegn på fred og ved i praksis at give fred.

Som tegn på en ny retfærdighed ser vi Jesu fællesskab med fattige, syge, syndere, mænd og kvinder uden for det sociale fællesskabs etablerede og trygge rammer. Det var i forholdet til disse mennesker, at Jesus var Messias, den salvede, som gennem helbredelse, undervisning og forkyndelse bragte dem Gudsriget og muliggjorde et nyt og forandret forhold til Gud. Med til den kristne bekendelse af Jesus som teologisk betydningsfuld for frelsen hører også forståelsen af Jesus som social person: Som Guds Søn lever Jesus helt og holdent gennem Gud, og som menneske lever Jesus helt og holdent som menneskets bror og søster (K. Barth). Dette andet tegn eksisterer i en stadig spænding med det første tegn, for i en uretfærdig verden opnås retfærdighed ikke ved fred, men ved sværd (Matt 10,35). Netop her er Gudsrigets logik en glædelig anden logik end verdens, hvor fred ikke opnås på bekostning af ret-

færdighed. Kristen bliver en mission altså ved at være et tegn på retfærdighed og ved at arbejde for retfærdighed.

Gudsriget bliver en håndgribelig virkelighed for den enkelte troende gennem befrielsen og det messianske fællesskab, dvs. det nye fællesskab af dem, der 'gør vores himmelske Faders vilje' (J. Moltmann). Den guddommelige nådes mest fundamentale teologiske og eksistentielle virkning er befrielsen: Gennem barne-forældre forholdet til Gud, som Jesus muliggør med sit liv, og som han inviterer den troende ind i, sprænges alle psykologiske, kulturelle, sociale og økonomiske grænser for menneskers liv. Her er Gud nær som de troendes Far. Her er det denne virkelighed, som udgør 'strukturen' for menneskets eksistens – og ikke andre rammer og grænser. Påkaldelsen af Gud som Far er i sig selv kun mulig gennem Ånden (Rom 8,15), dvs. den er i sig selv en deltagelse i den messianske tid, som Gudsriget udgør. I dette forhold til Gud som Far bliver mennesket sig selv, som det er skabt: Guds barn. Kristen bliver en mission således ved at være en invitation til det messianske fællesskab med Gud som Far og med medmennesker som brødre og søstre.

For at konkludere, så er kristen mission et tegn på Gudsriget gennem befrielse, retfærdighed og fred. Konkret betyder det, at målet for den kristne kirkes mission – hvilket er sammenfaldende med målet i forhold til troende fra andre religiøse traditioner – er et fælles praktisk, etisk og teologisk engagement i menneskeliggørelsen af verden. Denne vision for frelse hænger tæt sammen med Jesu forkyndelse af Gudsriget og har transformationen og menneskeliggørelsen af vores fælles virkelighed som mål. Denne menneskeliggørelse begyndte med Jesu eget virke og er nu håndgribeligt tilstede i vores lidelsesfulde verden, men fuldendes kun eskatologisk, hvor genoprettelsen er fuldbragt.

Målet for kristen mission i mødet med andre religioner er derfor ikke en simpel erstatning af andre religiøse traditioner. Men målet er heller ikke at bortforklare kristendommens universelle betydning eller at begrænse den til kun at gælde kristne eller at gøre frelsen til noget rent dennesidigt og sekulært. Målet er derimod en sand menneskeliggørelse af den skabte virkelighed, sådan som den er bestemt af Guds universelle skabende og kreative, forløsende og frelsende virke. Hvorvidt dette betyder, at andre historiske religioner skal erstattes eller med nødvendighed forsvinder i takt med kristendommens fremmarch, lader sig ikke fastslå entydigt, og derfor er den hierarkiske tænkning og erstatning som mål problematiske. Men som tegn viser den kristne kirke hen til en glædeligt anderledes virkelighed midt i en lidelsesfuld og pro-



blemfyldt verden, og som missionerende fællesskab skaber kirken stadig nye rum for den virkelighed som vort kristne håb er rettet mod: Gudsriget.

---

*Jonas Adelin Jørgensen, f. 1973, er forskningsadjunkt på Afdeling for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Han underviser og forsker i almene dogmatiske (religionskritik, forholdet mellem tro og viden, kristologi) og økumeniske (kontekstuel teologi, pentekostalisme) emner, og mere specifikt arbejder han med emner i forholdet mellem kristendommen og andre religiøse traditioner (religionsteologi) og i forhold til kristne kirkers forståelse af deres opgave (missiologi) og natur (ekkleziologi).*

# Corpus Christianum eller corpus Christi? Om Leslie Newbigins syn på kirkens egenart

Af Jeppe Bach Nikolajsen

*Den vestlige kirke befinder sig i dag i en overgangsfase fra en konstantinsk epoke til en post-konstantinsk epoke. Her peges der på, at kirken må generobre sin egenart, eftersom den lod sig assimilere med samfundet i den konstantinske epoke. Den engelske missionsteolog Leslie Newbigin præsenterer en fundamentalteologisk kritik af den sammensmeltning af kirke og samfund, som betegnes som corpus Christianum. I stedet argumenterer Newbigin for, at kirken, corpus Christi, altid må være en distinkt entitet, som er fundamentalt forskellig fra samfundet. Newbigin mener, at kristologien informerer kirken om, at den er et udvalgt folk med en særlig forståelse af historien og med en særlig forståelse af verden, som Gud på en særlig måde bruger i sin mission i verden.*

## Et klassisk problemfelt

Forholdet mellem kristendom og kultur er et klassisk problemfelt. Det er et problemfelt så gammelt som kristendommen selv. Teologien har aldrig kunnet unddrage sig dette problem og vil aldrig kunne det. Det har altid været genstand for mange drøftelser. De seneste år er der foregået en særlig drøftelse inden for dette klassiske problemfelt på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden i en længere periode har undergået. Man taler om, at den vestlige verden befinder sig i en overgangsfase fra en konstantinsk epoke til en post-konstantinsk epoke. I en lang række bøger drøftes disse ændringers omfang og betydning. Amerikanske Darrell L. Guder hævder, at kirken i den konstantinske epoke i en lang række henseender stod for en teologisk reduktionisme (Guder 2006:9). Denne teologiske reduktionisme må der ifølge Guder gøres op med. Her skal vi se på en af de teologiske problemstillinger, som knytter sig til dette. I det følgende skal jeg ganske kort præsentere drøftelsen af overgangen fra en konstantinsk epoke til en post-konstantinsk epoke med henblik på de ekklesiologiske konsekvenser.

## Den præ-konstantinske epoke

Udtrykket den præ-konstantinske epoke anvendes om perioden fra det første århundrede til det fjerde århundrede. I denne periode nyder den kristne kirke ingen særlige samfundsmæssige privilegier og har ingen nævneværdig politisk indflydelse. Den er en forfulgt kirke. I begyndelsen af det fjerde århundrede angriber Konstantin sin rival Maxentius for at blive enehersker over hele Vesten. Konstantin har i nogen tid udvist interesse for den kristne religion, og efter den afgørende sejr over Maxentius i år 312 lader Konstantin sig døbe med en kristen dåb. I år 313 udsteder han et såkaldt toleranceedikt, hvor kristendommen legaliseres på linje med andre religioner i det romerske imperium. Med Konstantins toleranceedikt i år 313 ændres betingelserne for den kristne kirke markant. Hermed afsluttes cirka 250 års forfølgelser af den kristne kirke. Den konstantinske religionspolitik kulminerer efter Konstantins død i år 380, da kristendommen bliver den eneste tilladte religion i romerriget. Hermed indledes, hvad man kalder den konstantinske epoke.

## Den konstantinske epoke

Udtrykket den konstantinske epoke anvendes om den tidsmæssige periode, der indledes med de ovenfor nævnte kundgørelser i år 313 og år 380. Kirken bliver nu officielt accepteret, får politisk indflydelse, tilføres anseelige økonomiske midler og kommer med tiden til at spille en central rolle i samfundet. Det fører med sig, at distinktionerne mellem kirke og samfund svækkes. Allerede i det fjerde århundrede synes kristne ikke længere at kunne distingveres, som det var tilfældet i den præ-konstantinske epoke. Engelske R.A. Markus konkluderer, at der er meget lidt, der adskiller en kristen fra en hedning i det romerske samfund allerede omkring år 350 (Murray 2004:69-70). Kirke og samfund smelter således gradvist sammen til en enhed, som betegnes som corpus Christianum (Harvey 1999:80-81). Middelalderen præges af et tæt parløb mellem kirken og de europæiske stater. Dette tætte parløb udtrykker en syntese mellem kristendom og kultur, kirke og stat, som eksisterer op gennem hele middelalderen, og som flere steder fortsat gør sig gældende i Europa. Med få undtagelser skulle alle indbyggere i Danmark frem til 1849 for eksempel tilhøre den lutherske kirke. Der var gudstjeneste- og dåbstvang, og myndighederne søgte at kontrollere befolkningens levevis (Lausten 2004:175, 239). Den dag i dag betragtes den danske konge eller dronning ifølge dansk lov som kirkens øverste værner, og regenten skal ifølge dansk lov autorisere den danske folkekirkes gudstjenesteordning, ritualer, bibeloversættelse og salmebog. I et konstantinsk samfund er der altså en nøje sam-

menhæng mellem det folkelige og det kristelige, mellem kirke og samfund. Største-parten af samfundet betragter sig selv som kristne, forældre oplærer deres børn i den kristne tro, der er i samfundet et stort kendskab til den kristne tros indhold, og kristne værdier er bærende elementer i lovgivning og kultur.

## **Den post-konstantinske epoke**

I dag hævder en lang række teologer, at den vestlige kultur befinder sig i eller er på vej ind i en post-konstantinsk epoke. Med det menes der, at den vestlige kultur ikke længere formelt og officielt betragter sig selv som kristen, men at samfundsinstitutionerne er blevet sekulariseret og som sådan betragter sig selv som sekulære. Det betyder, at de fleste af de vigtige kulturelle, politiske og uddannelsesmæssige organer betragter sig selv som sekulære. Det betyder endvidere, at kirken i mindre og mindre grad spiller en central og indflydelsesrig rolle i samfundet, og at kristendommen ikke længere er den bærende kraft i det vestlige samfund. Det overordnede billede er altså, at kirkehistorien har to store skift. I forbindelse med det første skift går kirken fra at være en marginaliseret kirke til at få en indflydelsesrig position i samfundet. Det andet skift, hvor kirken mister indflydelse og igen marginaliseres, oplever vi ifølge en række teologer i dag.

## **Kirkens egenart som en aktuel problemstilling**

Omfanget og betydningen af overgangen fra den konstantinske epoke til den post-konstantinske epoke er omdiskuteret. I drøftelsen af betydningen af denne overgang er kirkens egenart et tilbagevendende tema. På den ene side hævdes det, at den konstantinske epoke ikke er forbi (Harvey 1999:93; Hall 2002:1-18; Frost 2006:3-8). Der argumenteres for, at den konstantinske syntese mellem kirke og samfund er i strid med kirkens natur. Der argumenteres for, at kirkens egenart er en egenskab, som den aldrig må opgive, og som kirken må rekapitulere, eftersom kirken lod sig assimilere med samfundet i den konstantinske epoke (Harvey 1999: 14-15, 23, 59; Hauerwas og Willimon 1989:46, 93-94). På den anden side hævdes det, at den konstantinske epoke er forbi (Kenneson 1999:1). Den kristne kirke er derfor udfordret på sin hidtil selvfulgelige centrale placering i samfundet. Den er således udfordret og truet på sin selvforståelse. Den kristne kirke marginaliseres, og dens særpræg og særart tydeliggøres. Der argumenteres således for, at kirkens egenart er et vilkår, som i stigende grad aktualiseres, og at kirken har brug for at reflektere over sin plads i samfundet under disse nye kulturelle betingelser (Kenneson 1999:2; Hall 2002:6f). I en sådan over-

gangsperiode, hvor den konstantinske epoke på én og samme tid er forbi og ikke er forbi, er der altså god grund til at spørge: Hvordan bør vi forstå kirkens egenart?

## **Kirkens egenart ifølge Lesslie Newbigin**

Som materiale til udvikling af en forståelse af kirkens egenart bruges her den engelske missionsteolog Lesslie Newbigins forfatterskab. Lesslie Newbigin er en af de ledende missiologiske tænkere i det 20. århundrede. Han betegnes som en enestående kristen leder i det 20. århundrede (Shenk 2000:59), og er blevet sammenlignet med den tidlige kristendoms kirkefædre (Wainwright 2000:390). Newbigin er missionær i over tre årtier i Indien, det meste af denne periode som biskop for Church of South India. Han har ledende stillinger i Kommission for Verdensmission og Evangelisering, Det Internationale Missionsråd og Kirkernes Verdensråd. Hans virke fører til oprettelsen af akademiske netværk i England og Nordamerika, og han forfatter over 300 artikler og mere end 30 bøger. Ved hjælp af en hermeneutisk læsning af forfatter-skabet afdækkes tre centrale tematikker, hvor kirkens egenart særligt kommer til udtryk. Det drejer sig om en ekklesiologisk (læren om kirken), en historisk (læren om historien) og en epistemologisk (læren om erkendelse) tematik. Ambitionen med artiklen er med udgangspunkt i Newbigins forfatterskab at bidrage til en teologisk forståelse af kirkens egenart, som kan hjælpe kirken til at rekapitulere sin egenart, og som kan bidrage til en bedre forståelse af kirkens plads i et post-konstantinsk samfund.

## ***Corpus Christi*: Et udvalgt folk**

For Newbigin har mission sit ophav hos Faderen. Han udvirker sin mission i verden gennem udvælgelse, først af Israel, siden af Kristus og endelig af kirken. Newbigin skriver: "Throughout the Bible we find it repeatedly stated that God has chosen certain individuals and groups, out of the general mass of their fellow men, for some purpose of his. There is no escaping the fact of election in the Bible" (Newbigin 1954:71). Ifølge Newbigin misforstås denne udvælgelse ofte:

[The Bible] teaches that God's people have constantly misunderstood what it means to be God's people. God chooses the Jews - according to the Bible - not for themselves but for the sake of the world. They were chosen to be His witnesses to the world. When they forgot or denied this, and behaved as though they were God's favourites, God punished them, and finally took away their position from them. God works by this method of election, of choosing one to be the

means of bringing in the next, because His purpose is not to pick out an individual here and there for His kingdom, but to re-create for Himself that one family which He purposed in the first creation (Newbigin 1954:72-73).

For Newbigin er udvælgelse ikke først og fremmest et udtryk for et privilegium, men for en særlig forpligtelse. Som belæg for dette henviser Newbigin blandt andet til Johannesevangeliet, hvor Jesus siger til disciplene: ”Jeg har udvalgt jer, for at I skal bære frugt” (Joh 15,16; Newbigin 1953:113). Newbigin peger endvidere på, at der ved udvælgelse sker en inkorporering i Kristus. Her bliver mennesker en del af *corpus Christi*, Kristi legeme (jf. 1 Kor 12,12-31 og Ef 1,22-23). Her bliver mennesker en del af en distinkt social entitet, som skal udvirke Guds mission i verden. Som nævnt peger Newbigin på, at mission har sit ophav hos Faderen, som sender Sønnen til verden, og som Faderen har sendt Sønnen verden, sender Sønnen kirken til verden. For Newbigin må kirken fortsætte Kristi mission. Kirken erstatter således den plads, Kristus havde i verden (Newbigin 1977:263). I Kristus gav Gud sig selv til kende. I dag er Gud til stede i kirken. Gudsfolket er det nye tempel, hvor Gud i dag dvæler: ”The dwelling place of God upon earth did not end with the crucifixion. Out of that defeat He fashioned a new temple, the Body of Christ” (Newbigin 1959:100). Dette udvalgte folk, hvor Gud har taget bolig, eksisterer i verden som et tegn til fald og oprejsning for folkene:

This church, then, the one new family created by God in Christ out of all tribes and nations and peoples, is set by God in the midst of the world as the sign of that to which all creation, and all world history moves. It is the body of Christ, the new man, the second Adam, the new human race, growing up into its full stature and drawing into itself men of every kind. It is here that the world is given the opportunity to see and accept its true destiny; accept or reject it, for both possibilities remain open (Newbigin 1963:16-17).

Noget af det mest fundamentale, man ifølge Newbigin kan sige om kirken, er altså, at den er et udvalgt folk, en distinkt social entitet, som er sendt til verden. Dette udvalgte folk må være til stede i samfundet for at vidne om Kristus og for at tjene andre.

## ***Corpus Christi*: Et udvalgt folk med en særlig forståelse af historien**

Newbigins historiske analyser falder hovedsageligt inden for to tematiske områder.

For det første har Newbigin en del analyser, der bredt behandler forståelsen af verdenshistorien, og for det andet har han nogle analyser, der mere afgrænset behandler forståelsen af den moderne vestlige kultur. De to typer historiske analyser kan ikke adskilles. De griber derimod ind i hinanden. I et bredt historisk perspektiv argumenterer Newbigin for, at Kristus er forståelsesnøglen til og omdrejningspunktet i verdenshistorien. Når kristne således forkynder evangeliet, proklamerer de samtidig den dristige påstand, at det rummer hemmeligheden til verdens mål og mening. Disse analyser finder vi både tidligt og sent i Newbigins forfatterskab. Newbigins historiske analyser af den moderne vestlige kultur finder vi derimod hovedsageligt efter 1974. Newbigin påpeger, at man har undersøgt, hvordan evangeliet er blevet kontekstualiseret ind i kulturer lige fra Kina til Peru, men at den vestlige kultur ikke er blevet forundt den samme opmærksomhed. På grund af dette og den vestlige kirkes krise anbefaler Newbigin derfor, at der laves missiologiske studier af, hvordan kirken i Vesten bør agere og bedst muligt tackle de problemer, som den står over for. Arbejdet med denne opgave påbegynder Newbigin selv gennem en række forelæsninger og bogudgivelser.

## **Newbigins forståelse af verdenshistorien**

Newbigin peger på, at den kristne tro er en tolkning af verdenshistorien (Newbigin 1969:55). Bibelen er fra begyndelse til ende en metafortælling om den menneskelige tilværelse:

When we do this we see at once that the Bible – whatever be the variety of material which it contains: poetry, prayers, legislation, genealogy and all the rest – is in its main design a universal history. It is an interpretation of human history as a whole, beginning with a saga of creation and ending with a vision of the gathering together of all the nations and the consummation of God's purpose for mankind. The Bible is an outline of world history (Newbigin 1966:20).

Newbigin hævder ikke, at den kristne tro tilbyder en teoretisk fortolkning af verdenshistorien, hvorved man kan forstå betydningen af enhver detalje af historiens gang og udvikling (Newbigin 1996:26). Men den kristne tro tolker rammerne for den menneskelige tilværelse. Gud har særligt åbenbaret meningen med historien i Kristus, som er begyndelsen, omdrejningspunktet og enden på historien (Newbigin 1978:95-96, 99). Kirken har en overbevisning om, at verdenshistoriens mening og afslutning er blevet åbenbaret, før historien har nået sit endeligt (Newbigin 1969:71; 1978:95). Kir-

ken, som selv er en del af historien, bærer således vidnesbyrd om historiens endeligt. Det betyder: "The church is to be the place where the meaning of human existence is made plain and where men are brought to the point of accepting Jesus Christ as Lord or rejecting him" (Newbigin 1960:24).

## **Newbigins forståelse af den moderne vestlige kultur**

En nøglefigur for Newbigin er Augustin. Han er et produkt af den klassiske tænkning. Han antager dog pludselig den bibelske historie som udgangspunkt, og det betyder en radikal rekonstruktion af hans tidligere måde at tænke på. Med sit berømte *credo ut intelligam* (jeg tror for at kunne forstå) definerer han ifølge Newbigin en måde at erkende på, som anerkender, at Gud har givet sig til kende i Kristus (Newbigin 1995:9). Men hvad der med Augustin vindes, mistes med Descartes. Augustins *credo ut intelligam* afløses med tiden af Descartes' *cogito ergo sum* (jeg tænker, altså er jeg). Hos Descartes er udgangspunktet ikke Gud, men mennesket. Newbigin argumenterer for, at dette i sidste ende fører til, at ordenen i den augustinske epistemologi vendes på hovedet. Hos Augustin er rationalitet forstået på troens præmisser, mens troen i dag er forstået på rationalitetens præmisser.

Newbigin mener, at den moderne vestlige kultur har sit udgangspunkt i oplysningstiden. Denne er den moderne vestlige kulturs begyndelse. Her vinder et nyt menneskesyn og verdensbillede terræn, først blandt intellektuelle og siden i resten af samfundet. Inspireret af franske Paul Hazards bog *La Crise de la Conscience Européenne* (1934), omtaler Newbigin den tidlige oplysningstid som en krise i den europæiske kulturs selvbevidsthed, og at den moderne vestlige kultur udspringer af denne krise og dér vinder sin selvbevidsthed (Newbigin 1986:22). Ud over René Descartes, bidrager særligt John Locke, Francis Bacon og Isaac Newton til det, som Newbigin kalder en kollektiv omvendelse af den vestlige verden. Newbigin anfører også en anden årsag til, at et nyt verdensbillede omkring oplysningstiden får et gennembrud, nemlig religionskrige. Mens videnskaben oplever fremgang, bliver det tydeligt, at religion, qua religionskrige, kun fører til vold, fraktioner og blodsudgydelse (Newbigin 1995:29f). Alt dette fører til en kollektiv omvendelse af den vestlige kultur, hvor en analytisk rationalitet nu bliver udgangspunkt i denne nye europæiske kultur (Newbigin 1984:11f; 1986:23). Den moderne vestlige kultur står ifølge Newbigin på en række områder i modsætning til den kristne tradition:

We are not, in this view, part of a story, a drama of creation, fall, redemption, and



consummation. We are in a timeless world where timeless truths, valid for all times and all people, are being communicated (Newbigan 1989:2).

I modsætning til dette hævder den kristne tradition, at vi som mennesker grundlæggende er indskrevet i en universel historie. I denne historie er Kristus omdrejningspunktet, og han er desuden forståelsesnøglen til den menneskelige tilværelse. Kirken vil ifølge Newbigan altid have en forståelse af verdenshistorien, som er grundlæggende forskellig fra den måde, som samfundet forstår verdenshistorien på. Ifølge den kristne kirke bevæger historien sig mod en ende. Hemmeligheden om verdens mening og afslutning er åbenbart specifikt for den kristne kirke.

## **Et udvalgt folk med en særlig forståelse af verden**

Newbigan mener, at Gud har handlet på en sådan måde, at dette faktum må determinere al tænkning. Det kristne budskab kan ikke passes ind i verden uden fundamentalt at ændre den. Ifølge Newbigan er det dette, der gør sig gældende, når Athanasius taler om kristendommen som et nyt arché, et nyt udgangspunkt, for al menneskelig forståelse af verden (Newbigan 1995:5f). Newbigan mener, at vi allerede i Det Nye Testamente ser et begyndende arbejde med at bygge bro mellem den kristne tradition og den omkringliggende verden, at kommunikere kristendommens nye og revolutionerende budskab på en måde, så det kan forstås af den omkringliggende verden, uden at det kristne budskab neutraliseres. Kirkefædrene står ifølge Newbigan i en lignende spænding mellem den græsk-romerske og den kristne tradition. Nogle, som Tertullian, ser ingen mulighed for dialog mellem de to traditioner. "Hvad har Jerusalem tilfælles med Athen?", spørger han og forventer svaret: "Intet!" Andre, som Origines, kender af begge traditioner, søger at finde størst mulig konsensus.

For Newbigan er hjertet i det kristne budskab, at Gud har handlet i historien for at åbenbare sig selv. Gud har handlet på en sådan måde, at dette faktum må determinere al tænkning. Det betyder, at kristendommen tilbyder et helt nyt arché, et helt nyt udgangspunkt for den menneskelige forståelse af verden. Newbigan bemærker med beklagelse, at åbenbaring og fornuft i filosofihistorien ofte har stået som modsætninger i debatten om ressourcer og kriterier for viden (Newbigan 1989:62). Når åbenbaring og fornuft således bliver betragtet som modsatte, separate eller rivaliserende kriterier, har man ifølge Newbigan misforstået fornuftens natur. Der, hvor åbenbaring og fornuft kontrasteres, er vilkårene for debat blevet radikalt forvirrede. Åbenbaring og fornuft må derimod forstås i forlængelse af hinanden.

I den kristne tradition er åbenbaring udgangspunktet, og derfra udspringer en tradition for brug af fornuften. Den kristne tradition er således socialt indlejret. Her inspireres man af og arbejder sammen med andre og bærer således en tradition videre. I den kristne tradition opererer fornuft ikke i et tomrum. Rationalitet er her indlejret i en social konditionering. Newbiggin mener således, at kristne må leve i et fællesskab i ubrudt tradition til de bibelske aktører, som alle har indåndet den historie, som Bibelen fortæller os. For Newbiggin indbefatter erkendelse både åbenbaring, tradition og fornuft. I forlængelse af det mener Newbiggin, at den bibelske fortælling umuligt kan tilpasses den moderne vestlige kulturs plausibilitetsstruktur (de mønstre for den tro og praksis, der er alment anerkendt i en given kultur). Fortællingen om en mand, der dør og genopstår, kan ikke tilpasses nogen plausibilitetsstruktur, udover den, hvor dette faktum udgør en hjørnesten. I alle andre plausibilitetsstrukturer vil dette blive en anstødssten. Derfor må kristne ikke forklare evangeliet på den vestlige kulturs præmisser, men må henvise til Kristus som et helt nyt udgangspunkt for tænkning om den menneskelige tilværelse, som en kilde for en anderledes plausibilitetsstruktur. Det missionale aspekt ligger her i dialogen mellem den kristne og den vestlige kulturs plausibilitetsstruktur. Kirken vil altså ifølge Newbiggin altid have en forståelse af verden, som er grundlæggende forskellig fra samfundets verdensforståelse.

### ***Corpus Christianum* eller *corpus Christi*?**

Newbiggins forfatterskab rummer en fundamentalteologisk kritik af den sammensmeltning af kirke og samfund, som betegnes som *corpus Christianum*. I stedet argumenterer Newbiggin for, at kirken, *corpus Christi*, altid må være en distinkt entitet, som er fundamentalt forskellig fra samfundet. Newbiggin peger på, at kristologien skaber en grundlæggende dualitet mellem Kristus, og alt hvad Kristus bringer ind i verden, på den ene side, og den faldne verden på den anden side. Kristologien informerer kirken om, at den er et udvalgt folk (ekkesiologi) med en særlig forståelse af historien (histologi), med en særlig forståelse af verden (epistemologi), som Gud på en særlig måde bruger i sin mission i verden (missiologi).

Newbiggin bidrager således til en kvalificering af, hvad det vil sige, at kirken må være ikke af denne verden. Kristologien informerer imidlertid også kirken om, at den ikke må trække sig tilbage fra samfundet. Kirken må, som Kristus gjorde det, ikklæde sig sin lokale konteksts sprog og udtryksformer og være til stede i samfundet. Newbiggin bidrager således også til en kvalificering af, hvad det vil sige, at kirken må være i

denne verden. Denne artikel har særligt sat fokus på vigtigheden af kirkens egenart eller forskellighed fra verden. Uden en grundlæggende forskel på kirken og verden kan kirken ikke gøre nogen forskel i verden. Uden en grundlæggende forskel på kirken og verden vil kirken gøre fælles sag med verden, der endnu er uforløst. Kirken må tjene og være i dialog med samfundet midt i al sin fremmedhed. Kun ved at fastholde denne fremmedhed har kirken noget at bidrage med i et senmoderne pluralistisk samfund.

## Litteratur

Frost, Michael

2005 *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Guder, Darrell L.

2006 "The Missional Authority of Scripture: Interpreting Scripture as Missional Formation". Forelæsning på Associated Mennonite Biblical Seminary, Elkhart, Indiana.

Hall, Douglas John

2002 *The End of Christendom and the Future of Christianity*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Hauerwas, Stanley og William H. Willimon

1989 *The Resident Aliens*. Nashville: Abingdon Press.

Harvey, Barry A.

1999 *Another City*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Kenneson, Philip D.

1999 *Beyond Sectarianism*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Newbigin, Lesslie

1954 "Why Study the Old Testament?" *National Christian Council Review* 74, s. 71-76.

1959 "Will God Dwell Upon Earth?" *National Christian Council Review* 79, s. 99-102.

1960 "The Work of the Holy Spirit in the Life of the Asian Churches". I Norman Goodall, Lesslie Newbigin et al. (red.), *A Decisive Hour for the Christian World Mission*. London: SCM Press, s. 18-33.

1963 *Is There Still a Missionary Job Today?* Glasgow: The Iona Community Publications Department.

1966 *Honest Religion for Secular Man*. London: SCM Press.

- 1969 *The Finality of Christ*. London: SCM Press.
- 1977 "The Bishop and the Ministry of Mission". I J. Howe (red.), *Today's Church and Today's World*. London: CIO Publishing, s. 242-247.
- 1977 "The Basis, Purpose and Manner of Inter-Faith Dialogue". *Scottish Journal of Theology* 30 (3), s. 253-70.
- 1978 *The Open Secret: Sketches for a Missionary Theology*. London: SPCK.
- 1984 "The Bible and Our Contemporary Mission". *Clergy Review* 69, (1), s. 9-17.
- 1986 *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1989 *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- 1995 *Proper Confidence: Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Murray, Stuart
- 2004 *Post-Christendom*. Carlisle: Paternoster.
- Lausten, Martin Schwarz
- 2005 *Danmarks kirkehistorie*. København: Gyldendal. Markus, R.A.
- 1990 *The End of Ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shenk, Wilbert R.
- 2000 "Lesslie Newbigin's Contribution to Mission Theology". *International Bulletin of Missionary Research* 24 (2), s. 58-64.
- Wainwright, Geoffrey
- 2000 *Lesslie Newbigin: A Theological Life*. New York: Oxford University Press.

---

*Jeppe Bach Nikolajsen, født i 1978, er cand. theol. fra Fuller Theological Seminary i Los Angeles og Det Teologiske Fakultet i Århus, medlem af Dansk Missionsråds Studieudvalg, redaktør af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke og ph.d.-stipendiat ved Menighedsfakultetet i Århus.*

# Mission i Danmark – en mission for døbte

Af Marie Ramsdal-Thomsen

*Igennem en empirisk undersøgelse søger forfatteren at tage den “missionale temperatur” på danske valg- og frimenigheder. Det viser sig, at mission ikke tillægges mindre vægt i grundtvigske menigheder end i de menigheder, som er knyttet til bl.a. Dansk Oase og Luthersk Mission. En nærmere analyse indikerer imidlertid, at mission blandt de grundtvigske menigheder typisk forstås som en dimension i menighedens liv og som det at repræsentere kristendommen, mens de øvrige menigheder lægger vægt på mission som en intention i deres menighedsliv og som det aktivt at præsentere kristendommen.*

## Mission og ekklesiologi

Mit forskningsfelt er i udgangspunktet mere ekklesiologi, end det er mission. Men spørgsmålet er, om de to størrelser reelt kan skilles ad. En menigheds forhold til mission hænger nemlig for mig at se snævert sammen med menighedens ekklesiologi. I mit ph.d.-projekt forsøger jeg gennem empiriske undersøgelser og systematisk teologisk arbejde med data at få indblik i, hvilke ekklesiologiske tendenser, der findes i folkekirken.

Folkekirkens struktur giver i vidt omfang mulighed for, at de enkelte sognekirker kan udvikle sig i distinkte retninger, hvorfor det er interessant at se på, hvorledes denne udfoldelsesfrihed forvaltes. Dertil kommer, at der i disse år sker forandringer med og i vores samfund, som viser sig at være en udfordring for den traditionelle ekklesiologi. Dette afføder reaktioner både fra folkekirken som organisation og fra de lokale sognemenigheder. Disse reaktioner kan blandt andet spores på det ekklesiologiske niveau.

Derfor vil jeg undersøge, om, og i så fald hvorledes, udfoldelsesfriheden, sammenholdt med de aktuelle udfordringer, kommer til udtryk i en udvikling af mere eller mindre nye menighedstyper indeholdt i folkekirken. Dette projekt er dog endnu i sin vorden, og derfor vil indeværende artikel i stedet forsøge at tage den “missionale temperatur” på de danske valg- og frimenigheder, baseret på en spørgeskemaundersøgelse, jeg har foretaget.

## Hvilket "termometer" anvendes der?

Slår man mission op i diverse bibel- og religionsleksika, får man mange og lange forklaringer, der strækker sig fra historiske udredninger fra Paulus op til de nyeste økumeniske bevægelser eller mere religionskritiske beskrivelser af mission som propaganda. Det påfaldende er, at mission tilsyneladende er blevet et så bredt begreb, at det er vanskeligt at sætte på formel.

Det har naturligvis ikke afholdt teologer fra gennem tiden at gøre forsøg på dette, men absolut konsensus er der for mig at se ikke tale om. Dette gør fænomenet vanskeligt at måle, og det følgende er derfor et resultat af en sammenstilling af flere udvalgte elementer, der tilsammen gerne skulle danne et overskueligt og anvendeligt billede.

Denne artikel bygger på en spørgeskemaundersøgelse blandt danske valg- og frimenigheder, som jeg foretog i foråret 2009. Undersøgelsens sigte var dels at fremskaffe statistisk data over menighedsudviklingen i perioden 1998-2008 (medlemstal, kirkelige handlinger o.l.) og dels at afprøve en lang række spørgsmål til at afdække de ekklesiologiske overvejelser (om nogen) bag den enkelte menigheds struktur og udtryk. Hovedsigtet var at indfange menighedernes selvforståelse. Kvalitative interviews kunne givetvis være at foretrække, men tidsrammen for mit projekt gør, at jeg har været nødsaget til at tænke kreativt inden for kvantitative rammer.

Jeg henvendte mig til menighedernes præster, alternativt formænd, og svarene er derfor på mange måder udtryk for det, man kan kalde menighedernes idealiserede refleksioner. Under alle omstændigheder skal man gøre sig klart, at undersøgelsens resultater ikke nødvendigvis er udtryk for, hvordan tingene *de facto* forholder sig. De er og bliver de adspurgtes oplevelse af tingenes tilstand. Dette gør ikke undersøgelsen mindre interessant, men det er væsentligt at have for øje.

Menighederne, som jeg har undersøgt, falder i 7 forskellige kategorier alt efter foreningstilknytning. For at kunne jonglere med dette brede spektrum af menigheder har jeg til denne artikel valgt at inddele dem i to grupper, som repræsenteres ved henholdsvis 28 og 23 menigheder. Gruppe 1 består af de grundtvigske valg- og frimenigheder, og Gruppe 2 består af valgmenigheder tilknyttet ELUVA (Foreningen for evangelisk-lutherske valgmenigheder i Danmark), Dansk Oase og dem uden foreningstilknytning, samt frimenigheder tilknyttet Luthersk Mission og Dansk Oases Menighedsnetværk. Jeg medgiver, at der internt i begge grupper, særligt sidstnævnte, kan

forekomme store teologiske divergenser. Men som det vil fremgå, viser denne opdeling sig faktisk ganske frugtbar især til belysning af forskellene mellem det, man kunne kalde ”de gamle” og ”de nye” menigheder.

### **”Mission er en vigtig opgave for vores menighed”**

Allerede ved dette spørgsmål viser det gennemgående fænomen sig, at der er langt større spredning i svarene hos Gruppe 1 end hos Gruppe 2. Således fremstår Gruppe 2 på mange måder som en langt mere homogen gruppe end Gruppe 1 til trods for, at de på papiret er langt mere sammensat.

Går man til spørgsmålet og sammenligner de to gruppers svar på, i hvor høj grad de er enige i udsagnet ”Mission er en vigtig opgave for vores menighed”, ser man, at hvor 100% af Gruppe 2 svarer, at de enten i høj eller nogen grad er enige, benytter kun 29,6% af Gruppe 1 sig af disse to svarmuligheder. Resten af svarene fra Gruppe 1 falder med 29,6%, som i mindre grad er enige i udsagnet, og 37,0%, som slet ikke er enige. De resterende 3,7% har erklæret, at de ikke ved det. Man kunne vælge at tage disse svar for pålydende og blot konstatere, at Gruppe 1 ikke har den store interesse for mission. I det følgende vil jeg dog forsøge at belyse, at det forholder sig mere komplekst, blandt andet fordi mission, for mig at se, dækker over andet og mere end det (måske) snævre begreb, som menighederne har svaret på i det konkrete spørgsmål.

### **”Vi har et ønske om at få vores menighed til at vokse”**

Umiddelbart kunne man jo sige, at mission og ønske om vækst burde hænge sammen, idet mission og hvervning i visse sammenhænge er snævert forbundne. Men som man vil se i det følgende, er det ikke nødvendigvis tilfældet. For begge gruppers vedkommende gælder det nemlig, at de generelt har et stort ønske om vækst – Gruppe 1 en anelse mere moderat end Gruppe 2. Endvidere ytrer begge grupper, at de generelt er åbne for alle.

Men hvad er så sammenhængen mellem Gruppe 1's tilbageholdende indstilling over for mission og deres ønske om vækst? Det oplagte svar er historien. Menighederne i Gruppe 1 blev for størstedelens vedkommende dannet i opposition til Indre Mission, og der kan derfor tænkes at være negative konnotationer forbundet med begrebet mission som sådan. Et andet aspekt er, at et vækstønske og mission måske ikke har ret meget med hinanden at gøre i denne sammenhæng. Nok vil begge grupper, måske af

pragmatiske økonomiske grunde, gerne have flere medlemmer, men Gruppe 1 benytter sig tilsyneladende ikke af mission for at opnå dette.

For Gruppe 2 lader det til, at mission, foruden at være knyttet til ønsket om flere medlemmer, bundet i et ønske om at udbrede det kristne budskab til så mange som muligt. Således svarer 56,5% hos Gruppe 2 mod 25,0% hos Gruppe 1, at de i høj grad arbejder løbende med nye former for forkyndelse.

Ser man på udviklingen i medlemstal, opdager man endvidere, at et vækstønske og vækst *de facto* ikke nødvendigvis hænger sammen. Medlemstallet for Gruppe 1 er i perioden 1998-2008 uændret, mens der i samme periode sker godt og vel en fordobling i medlemstal hos Gruppe 2. Dette billede af eksplosiv vækst skyldes ikke mindst den store fremkomst af nye menigheder i denne periode. Til gengæld er det værd at bemærke, at Gruppe 1 samlet set stadig har ca. fem gange så mange medlemmer som Gruppe 2 (dette tal er baseret på de i alt 51 besvarelser fra undersøgelsen).

## Hvilken mission?

Som sagt tidligere er der ikke absolut konsensus om, hvad begrebet mission dækker over. Jeg havde således heller ikke på forhånd givet respondenterne en missionsdefinition at tage stilling til. Derfor har de svaret ud fra deres egne umiddelbare forestillinger, hvilke jeg ikke har haft mulighed for at kortlægge nærmere.

I mit arbejde med denne undersøgelse har jeg fundet særligt to missionsdefinitioner interessante. Den første, som er meget udbredt, lyder: "Mission er at præsentere og repræsentere kristendom for mennesker af anden eller ingen tro" (Mortensen 2005:176). Den anden: "Mission er en dimension i alt, men ikke en direkte intention i alt, hvad kristne og kirker er involveret i" (Harbsmeier & Iversen 1995:121). Jeg tager fat i disse to, fordi de hver især rammer noget centralt og i denne sammenhæng yderst anvendeligt.

Samtidig anskueliggør de, hvor vanskeligt det er at sætte mission på formel. Når det gælder den første definition er den dækkende, så længe vi taler om mission i traditionel forstand – altså mission for ikke-døbte. Men den kommer til kort i den kontekst, som nogle måske blot vil kalde forkyndelse, men som jeg ser som mission for døbte. Altså det opsøgende arbejde, som døbte gør blandt døbte. Denne dimension tager den anden definition mere højde for. I min senere analyse tager jeg disse to definitioner op igen.



## Kirke i tiden – hvordan?

Menighederne blev også spurgt om, i hvor høj grad de var enige i udsagnet ”Vi stræber hele tiden mod at være kirke ”i tiden”.” Da begrebet ”i tiden” er temmelig luftigt, kunne man have forventet, at flere ville svare ”ved ikke” eller ganske undlade at svare. Men højst overraskende for mig var der kun én menighed, der undlod at besvare dette spørgsmål.

Der er i begge grupper generel enighed om, at man faktisk stræber mod at være kirke ”i tiden”. Hos Gruppe 1 svarede 70,4%, at de var enige i høj eller nogen grad, og hos Gruppe 2 var tallet 82,6%. Men hvad betyder det så? Begge grupper erklærer, at de arbejder målrettet med at styrke det sociale fællesskab i menigheden. Når det derimod kommer til udsagnet ”Vi arbejder målrettet med at styrke det religiøse fællesskab”, ser det anderledes ud. Hvor 73,9% af Gruppe 2 svarer, at de er enige i høj grad, svarer kun 25,0% af Gruppe 1 det samme. Og lægger man tallene for i høj og nogen grad sammen, fastholdes kontrasten med 91,3% hos Gruppe 2 og 53,6% hos Gruppe 1. Man får altså her en indikation på, at de to grupper muligvis lægger noget forskelligt i begrebet kirke ”i tiden”. Dette bakkes op af svarerne på udsagnet ”Vi arbejder løbende med at finde nye former at forkynde kristendommen under”. Her erklærer 25,0% af Gruppe 1 sig enige i høj grad, hvorimod det samme gør sig gældende for 56,5% af Gruppe 2. Der tegner sig altså alt i alt en mere udadrettet adfærd blandt Gruppe 2 sammenlignet med Gruppe 1.

## Kirke i tiden – nye aktiviteter

Ser man på menighedernes indførelse af nye aktiviteter og i særdeleshed motivation bag, opdager man, at de nye aktiviteter for Gruppe 2 i høj grad er et spørgsmål om at finde nye måder at forkynde og formidle kristendommen på. Således er 76,2% hos Gruppe 2 i høj grad enige i, at de har indført nye aktiviteter netop med dette formål og sigte, mens tallet for Gruppe 1 er 34,8%.

Generelt set anfører begge grupper, at både det at fastholde og tiltrække medlemmer er en motivationsfaktor. Men der tegner sig samtidig det interessante billede, at Gruppe 1 er mere interesseret i at fastholde nuværende medlemmer end i at tiltrække nye. Hos Gruppe 2 forholder det sig omvendt og endda med et noget tydeligere billede, hvilket bestyrker tanken om den mere udadrettede adfærd. Til dette kan man selvfølgelig anføre, at størstedelen af menighederne i Gruppe 2 befinder sig i opbygningsfaser og derfor har brug for nye medlemmer, igen blandt andet ud

fra økonomiske grunde. Men endnu væsentligere antyder dette, at ydre vilkår former menighederne både i teologi og udtryk. På mange måder er der tale om en diskussion om hønen og ægget – hvad kommer først vilkårene eller teologien, udfordringerne eller handlingerne?

## **De to gruppers forskellighed**

Da pladsen ikke rækker til at give en dybdegående analyse af disse to gruppers væsen, vil jeg nøjes med at pege på nogle elementer, der for mig at se har indflydelse på deres forhold til mission i praksis.

25 ud af 28 af de adspurgte menigheder i Gruppe 1 er grundlagt i perioden 1865-1910, hvilket vil sige, at de har en over 100 år lang historie bag sig. Og de er her stadig! Menighederne i Gruppe 2 er alle sammen grundlagt i perioden 1989-2008 (med 20 ud af 23 i perioden 1998-2008), hvilket strengt taget vil sige, at de stadig er under opbygning.

Det, der kendetegner sidstnævnte gruppe, er en udtalt entusiasme og optimisme. En entusiasme, som givetvis er nødvendig for i det hele taget at opbygge en menighed. Dertil kommer, at de er dannet som en reaktion på en aktuel og ofte glødende utilfredshed med det for dem at se manglende kirkeliv, der leves i Folkekirken. Modstandens aktuelle karakter gør givetvis kampgejsten større, hvilket skinner igennem i denne gruppes svar.

Omvendt er det ofte sagt, at grundtvigianismen har sejret “ad helvede til”. Grundtvigianismen er slået igennem på den store bane, og netop derfor er kampgejsten (ikke forstået som engagementet) måske også til at overse hos Gruppe 1. Men spørgsmålet er, hvordan svarene ville have lydt, hvis man havde lavet denne undersøgelse for 100 år siden. Mon ikke entusiasmen og kampgejsten havde nået noget, der minder om samme niveau, som det vi i dag ser hos Gruppe 2? Når det er sagt, ligger der sandsynligvis også teologiske begrundelser for Gruppe 1’s tilbageholdende og Gruppe 2’s positive indstilling til det direkte spørgsmål om mission. Men frem for at se på det som et enten-eller, vil jeg i det følgende tegne et billede af, hvilken form for mission der er indeholdt i de to grupper.

## **Mission har flere ansigter**

Som sagt tidligere havde jeg ikke udstyret menighederne med en missionsdefinition at besvare spørgsmålet ud fra. Derfor er det følgende et forsøg på at rekapitulere det

generelle indtryk, jeg har fået af de to grupper ud fra mit arbejde med deres besvarelser. Til dette formål har jeg opstillet et skema, hvilket i sagens natur er stiliseret, men ikke desto mindre indfanger det nogle af de væsentligste elementer.

<b>Gruppe 1</b>	<b>Gruppe 2</b>
”Gamle” menigheder	”Nye” menigheder
Repræsentation	Præsentation
Dimension	Intention
Ikke-strategi	Strategi

Som skemaet viser, er der mere end blot epokale forskelle på de to grupper, altså forskelle der er grundet andet end deres grundlæggelsestidspunkt og dermed alder. Der er udtryksmæssige forskelligheder, som givetvis blandt andet grunder i teologiske forskelligheder. Man kan som før nævnt overveje, hvor meget de epokale forskelle spiller ind på teologien, men det lader sig ikke afgøre på baggrund af de forhåndenværende data.

Tager man fat i begreberne fra missionsdefinitionen om at præsentere og repræsentere kristendommen, har jeg placeret dem hos henholdsvis Gruppe 2 og Gruppe 1. Det hænger sammen med graden af udadrettethed, som grupperne udviser. Undersøgelsen viser, at Gruppe 2 markerer sig ved et stort antal aktiviteter. Populært sagt kan dette tolkes som et udtryk for at præsentere sit budskab i så mange former som overhovedet muligt. Gruppe 1 står i deres lokale miljø som repræsentanter for kristendommen i en bestemt tradition, nemlig den grundtvigske. De lægger endvidere efter eget udsagn stor vægt på at være synlige i lokalområdet.

Men grundtvigianismens væsen gør, at kultur og kristendom hænger snævert sammen. Derfor er Gruppe 1 nok til stede og synlige i lokalområdet, men deres virke, aktiviteter og fremtræden er ofte snævert knyttet til kulturelle arrangementer snarere end specifikt kirkelige. Dette korrelerer med begrebet om dimension taget fra Harbsmeier og Iversens missionsdefinition. Missionen hos de grundtvigske synes at være en dimension i menighedslivet, men ikke underlagt en bestemt eller bevidst strategi.

Omvendt synes det at forholde sig hos Gruppe 2. Her lader det til, at der bag engage-

menter, aktiviteterne og menighedslivet som sådan ligger en missional intention med et, i ordets bedste forstand, strategisk præg. Samtidig peger undersøgelsen i retning af, at missionen hos Gruppe 1 faktisk bunder i et ønske om at udbrede det kristne budskab til så mange som muligt – både døbte og udøbte.

## **Mission i Danmark – en mission for døbte**

Hvad er så den missionale temperatur blandt de danske valg- og frimenigheder? Skal man tro gruppernes egne udsagn på det konkrete spørgsmål om mission, er temperaturen temmelig lunken hos Gruppe 1 og glødende hos Gruppe 2. Dog handler det i sidste ende om definitioner. Skemaet ovenfor bygger på en missionsdefinition, som primært omhandler mission for egne og potentielt nye medlemmer, hvilket i Danmark for godt 80% af befolkningens vedkommende vil sige døbte. Denne undersøgelse har altså i høj grad taget temperaturen på det outreach, menighederne har blandt mennesker i den umiddelbare nærhed. Hvorvidt man er enig i, at dette også er en form for mission, må komme an på en prøve. Men, som jeg ser det, gør den religiøse demografi i Danmark, at man slet ikke kan se bort fra dette aspekt af mission.

## **Litteraturliste**

Harbsmeier, Eberhard & Hans Raun Iversen

1995 *Praktisk Teologi*. Frederiksberg: Forlaget ANIS.

Mortensen, Viggo

2005 *Kristendommen under forvandling. Pluralismen som udfordring for teologi og kirke i Danmark*. Højbjerg: Forlaget Univers.

---

*Marie Ramsdal-Thomsen, f. 1981, stud.theol. og siden februar 2008 indskrevet som ph.d.-studerende ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet. Er tilknyttet Center for SamtidsReligion, som er et tværfagligt center mellem religionsvidenskab og teologi.*

# Nattens kirke og nutidig trospraksis

Af Christina Mertz Fundrup

*Siden den første Natkirke åbnede i domkirken i København, er der åbnet mange andre Natkirker rundt om i de større byer i Danmark. Trods åbenbare forskelle mellem disse Natkirker er der noget, der binder dem sammen, nemlig en postmoderne udgave af den såkaldte devotio moderna (moderne fromhed), som opstod i Holland i senmiddelalderen. Denne trospraksis er karakteriseret af frihed, praktisk kristendom samt kombinationen af mysterium og menneskelighed. Forfatterens tese er, at søgningen mod det sakrale rum samtaler med præsten og med andre kirkegængere – og med Gud – vil blive større, hvis kirken vover at sætte kirkegængerne fri til at forvalte deres egen tro.*

"Without the Way, there is no going, Without the Truth, there is no knowing, Without the Life, there is no living" (Thomas à Kempis ca. 1380-1471).

Natkirken har efterhånden kunnet fejre sin 10-års fødselsdag i Danmark. Det er et 10-år, som har tydeliggjort behovet for anderledes gudstjenester i den moderne kristendom, samtidig med at Natkirken i sig selv har fundet en særlig form og en særlig teologi i den danske kirkeverden.

Denne artikel er skrevet, dels på baggrund af de erfaringer, jeg har gjort mig igennem mit arbejde med Natkirken, og dels ud fra min sammentænkning af vores postmoderne virkelighed, som Pete Ward er fortaler for i sin bog *Liquid Church*, med den middelalderlige "Devotio Moderna-bevægelse" fra det 15. århundrede. Endelig vil jeg kort berøre Dan Browns roman *Da Vinci Mysteriet*, som også rummer elementer af både modernitet og middelalder, og som bringer mysteriet ind i det 21. århundrede.

## Natkirker i Danmrk

I løbet af 1990'erne var en gruppe præster i København blevet opmærksomme på, at man i Oslo holdt det, der blev kaldt "Natåben kirke". Der blev arrangeret en studietur til Norge for at se lidt nærmere på denne kirkeform, og da man kom hjem, blev man enige om, at en lignende form skulle afprøves i København. Det blev til forskellige udgaver i byens kirker, men en egentlig Natkirke blev først etableret, da man åbnede dørene til Københavns Domkirke på faste ugedage i 1999. Her har nattens kirke for

alvor slået rod med tre ugentlige åbningsaftener. Siden har flere domkirker rundt om i landet været med på tankegangen om mere åben kirke, i Odense, Roskilde, Helsingør og Viborg, samt andre større kirker i Ålborg, Århus, Randers, Kolding og Esbjerg. Og i København har der de sidste syv år været en vækst ved bl.a. Helligåndskirken, Trinitatis, Elias Kirken og Sundby Kirke. Alle Natkirker har vidt forskelligt præg. Nogle har åbent ugentligt, andre månedligt. Nogle har særligt ansatte, andre bliver drevet på frivillig basis af kirkens præster. Nogle har flere gudstjenester i løbet af en aften, andre holder kirkerummet åbent, så man kan sætte sig ind i stilheden eller få en samtale med præsten.

Så i virkeligheden giver det ikke mening at tale om Natkirken. Når jeg er ude at holde foredrag for mennesker, der gerne vil åbne Natkirke i deres kirke, så opfordrer jeg dem til at sætte sig ned inden og tænke over, hvad lige præcis deres kirke skal tilbyde kirkegængerne. Det bedste er at tage udgangspunkt i sig selv og spørge: "Hvad har jeg behov for i forhold til min kirkegang og mit trosliv? Hvad mangler vi i kirken?" Der kan jo komme fantastisk nytænkning frem ved, at man stiller sig selv disse spørgsmål; man tvinges til at overveje sin tro. Det er her, et af Natkirkens stærkeste kort bliver smidt på bordet. Det er, når vi giver os selv lov til at lege, spørge og turde. Det vil sige, der ikke er noget, der er rigtigt, når man taler Natkirke, udover det naturligvis er en fordel, at man holder Natkirken åben om aftenen og natten. Men at tale om Natkirken er sådan set en selvmodsigelse. Den enkelte kirke kan også skifte udseende og form undervejs. Der er tale om en kirkestruktur uden egentlige regler. Når jeg så alligevel taler om Natkirken i det følgende, så er det, dels fordi jeg tager udgangspunkt i de erfaringer fra de Natkirker, jeg kender, og dels fordi der trods alt er en form for sammenfald mellem kirkerne i Danmark.

### ***Devotio moderna & postmoderna***

I titlen på artiklen bruger jeg begrebet *devotio postmoderna*, som er min omskrivning af en middelalderlig trospraksis "*devotio moderna*". I arbejdet med Natkirken har jeg ofte tænkt over, hvorfor så mange mennesker søger en ny trospraksis. Hvorfor den almindelige søndagsgudstjeneste ikke er nok for en stor del af den danske befolkning? Igennem samtaler med kirkegængerne kom jeg frem til, at der var et grundlæggende ønske om større frihed, større inderlighed og større ansvarlighed i forbindelse med den praktiserede tro. I den forbindelse fandt jeg en række lighedspunkter til den middelalderlige religiøsitet inden for den hollandske *devotio moderna*-bevægelse.

Den opstod i senmiddelalderen, hvor Geert Groote fik kendskab til den tyske mystik, der var populær på det tidspunkt (Mester Eckerhart, Tauler og Seuse samt indflydelse fra Birgitta af Vadstena). Groote stiftede efterfølgende ”Brødrene af Fælleslivet”, der på én gang var forbundet til kirken som institution og derfor blev accepteret af biskopperne, og samtidig løsrevet fra den meget fremherskende munkebevægelse. Det vil sige, man ønskede at leve et fællesliv, der var forbundet med den etablerede religiøsitet, samtidig med man havde friheden til at leve et almindeligt verdsligt liv, som ikke var begrænset af klosterets mure og bindende munkeløfter.

De centrale værdier, der herskede inden for den ”*moderne fromhed*”, var blandet andet fokus på praktisk kristendom, at man forkyndte i letforståelig tale, så den jævne tilhører kunne forstå det, og en åbenhed for den spirende humanisme. Desuden var man meget optaget af moderne pædagogik og af at undervise ungdommen.

Uden bevidst at afvige fra den katolske religiøsitet viste brødrene, at mennesker midt i verden og under udnyttelse af den højeste verdslige kultur tillige er i stand til at tjene Gud og næsten på rette vis. Således udvikledes ”*moderna devotio*”, det 15. Århundredes værdifuldeste religiøse produkt. Den betød ikke en opposition mod hævdunden kirkelighed, men en forenkling og inderliggørelse, der peger fremover. Hovedvægten kom til at ligge på en etisk, bibelsk fromhed, ikke på dogmet og den teologiske spekulation (Holmquist og Nørregård 1946:509).

Den mest fremtrædende profil inden for den ”*moderne fromhed*” var Thomas A Kempis, som jeg har ladet få det første ord i denne artikel. Han blev især kendt for sine traktater, *De imitatione Christi*, som vandt stor berømmelse, fordi de i modsætning til meget af tidens religiøse litteratur var upolemiske og koncentrerede sig om det personlige og individualistiske kald til praktisk kristendomsudøvelse.

Jeg griber tilbage til den middelalderlige fromhedspraksis, fordi den rent faktisk kan belyse, hvad Natkirken er, og hvilke mennesker der søger den. Jeg har så yderligere tilladt mig at omdøbe begrebet til vores nutidige verden og må naturligvis kalde den for en postmoderne trospraksis. Deraf udtrykket *devotio postmoderna*. Men udover at vi lever i en postmoderne tid, så er jeg overbevist om, at der findes nogle helt grundlæggende ligheder mellem mennesker for 500 år siden og os i dag. Der er tre punkter, jeg vil gå dybere ind i her: Frihed, praktisk kristendom og mysterium og menneskelighed.

## Frihed

Jeg vil gerne aflyse den opfattelse, at der kun er én sand måde at være menighed på. Det er altså ikke kun den menighed, der kaldes sammen, når kirkeklokkerne bimler søndag morgen, der kan kaldes aktive og troende kristne. Det er blot én af flere menigheder, der mødes på den måde. I en postmoderne tid kommer der helt nye og frugtbare sider frem, når vi taler menighed. Menighed er også, når mødrene samles i kirkens lokaler og synger salmer med deres babyer. Eller når en gruppe mennesker sidder på en café og taler om tro, Gud, liv og død. Eller når mennesker går ind i Natkirken, tænder et lys, skriver en bøn eller sidder i stilhed på kirkebænken et minut eller flere timer.

Pete Ward skriver i sin bog *Liquid Church*, at vi må til at tænke i andre måder at forholde os til kirke, menighed og tro på. Vi bliver som kristne amputerede, hvis vi tænker og lærer andre, at kristendom ene og alene er noget, der praktiseres søndag formiddag eller fredag aften. Ward skriver om den flydende kirke:

... I suggest that we need to shift from seeing church as a gathering of people meeting in one place at one time – that is, a congregation – to a notion of church as a series of relationships and communications...liquid church does not need or require a weekly congregational meeting. In place of going to church, the emphasis could be on living as Christ's body in the world (Ward 2002:2).

Pete Ward ønsker en indre reformation af vores forestilling om, hvad kirke og menighed er, samtidig med at han er dybt forankret i de bibelske skrifter og er inspireret af den første kristendom. Natkirken er i høj grad baseret på samme tankegang, som Ward giver udtryk for i sin bog. I denne menighedsforståelse hersker der en stor frihed. Man kan komme og gå, som man vil. Man kan deltage sammen med andre i andagterne, eller man kan gå sine egne veje i stilhed og bøn. Det er en postmoderne udformning af devotio moderna, hvor man netop ikke skulle aflægge et bindende eller varigt løfte til én form for kristendoms- eller gudstjenestepraktis eller én menighed, men hvor man sætter individet fri til være i direkte kontakt med Gud.

Når jeg ser, hvordan natkirkegængerne bruger rummet, så tænker jeg, det er, som de har mulighed for at være munk m/k for en time. Det kan lyde som et paradoks, men her er der mulighed for at forene det liv, vi reelt lever i dag med kravet om omstillingsparathed, med behovet for et direkte gudsforhold og eftertænsksomhed. Det er min erfaring, at denne kombination er helt grundlæggende for de mennesker, der bruger Natkirken.



At de søger accepten af den moderne verden og de nutidige grundvilkår i det religiøse rum, og de her ikke føler sig tvunget til at gøre op med eller føle skyld over det liv, de lever uden for kirken. Det vil sige, de ikke behøver at lade som om de har andre værdier, end de reelt har, eller at de må tage en maske på for at kunne være i kirken. Og når man ikke skal koncentrere sig om det ydre og den "rigtige attitude", kan man begynde at koncentrere sig om det, der er vigtigt, nemlig det indre og samtalen med Gud. Det giver frihed i forhold til samtalen med én selv og med Gud. Og det giver også mulighed for en hudløs ærlighed. Både at juble og græde med Gud.

Da jeg lavede en kvalitativ undersøgelse blandt natkirkegængere, var der en, der besvarede mit spørgsmål om, hvad det var ved Natkirken, der appellerede til ham, således:

I NK kan man være "alene sammen", det er stort, stort. Jeg er alene, single, det er derfor af stor betydning for mig, at man kan være "alene" sammen med andre i et fællesskab i Folkekirken, i Natkirkens fællesskab. Jeg føler mig sammen med de andre, og de føler sig sammen med mig, tror jeg: ved at drikke kaffe og snakke sammen i forhallen, være i rummet, deltage i andagt og nadver sammen, synge salmer sammen. Ja, i det hele taget, at kunne bevæge sig rundt i kirkerummet, hvor de andre kirkegængere er til stede, sangere, musikere og de ansatte. Selv om, vi ikke helt præcist ved, hvem hinanden er ved navns nævnelse i Natkirken, så ser og hører vi hinanden.

## **Praktisk kristendom**

"Always put more hope in eternal glory than fear in hell" (Geert Groote, 1340-1384)

Da jeg startede som sognepræst, slog det mig, hvor meget menneskets synd fyldte i den almindelige gudstjeneste. Det er især i de faste bønner, man bruger i kirken, det kommer til udtryk. Talen om at "sørge over sine synder", som det hedder i en af bønnerne, gør indtryk, og jeg kom i den forbindelse til at tænke på, om mennesker i dag sådan går rundt og sørger over deres synder. Jeg tror det ikke.

I Natkirken bliver begrebet synd ikke omtalt særlig meget fra præstens side. Det er der flere grunde til. For det første er selve ordet synd et fremmedord for de fleste mennesker. Det er svært at relatere til, og mange mener, at det ikke har noget med deres liv at gøre. I dag er det ikke naturligt at tage synden på sig. På en måde hører det en anden tid til. Eller til en gruppe af særlig troende mennesker. For det andet kommer mange natkirkegængere med en stor synds-bevidsthed. Den har måske ikke

sin rod i kristendommen, og dermed har den heller ikke håbet om tilgivelse i sig. Disse kirkegængere forsøger at forholde sig til den gennem deltagelse i andagterne, samtalerne med præsten eller gennem bønner. Den fylder enormt for nogle kirkegængere, og det vil derfor være temmelig malplaceret fra kirkens side at smide mere brænde på det bål. Syndsbevidstheden tages dybt seriøst, men den modsvares også af kristendommens budskab om Guds tilgivelse og accept af det enkelte menneske.

Jeg tror, at hvis kristendommen har problemer med at rekruttere nye troende eller at holde på de gamle, så har det i høj grad noget at gøre med det sprog, vi bruger i kirken. Vi må hele tiden være opmærksomme på, om det fortæller om Gud på en måde, der er forståelig for mennesker. Og i det ligger der hverken en leflen for det nye, (post)moderne, eller et kompromis i forkyndelsen, men derimod det vovestykke at fortolke Guds reelle eksistens i denne verden i et nutidigt sprog, som rækker ind i den menneskelige virkelighed i det 21. århundrede.

Desuden må der være troværdighed i sproget, handlingen eller liturgien, når man ligesom i Natkirken får mulighed for at sætte gudstjenesten sammen på en hel ny måde. Musikere, frivillige og præst må udtrykke sig troværdigt, for at andre også kan tro på budskabet. Det lykkes ikke altid, men det må alligevel være målet for kirken.

## **Mysterium og menneskelighed**

Da den amerikanske forfatter Dan Browns roman *Da Vinci Mysteriet* kom frem for nogle år siden, blev den meget populær. Det var som en hel bølge, der rullede ind over verden og satte sindene i kog i diskussionen om, hvorvidt Dan Brown videregav en sand historie, eller om det hele var opdigtet. Der var noget ved romanen, filmen og hele det store set-up, der i den grad appellerede til det postmoderne menneske. Det fik mig til at tænke nærmere over, hvorfor netop denne fortælling satte sine spor i verden, og jeg kom med baggrund i mine erfaringer fra Natkirken til en teori om, at det skyldes mangel på mysterium i det moderne menneskes liv.

Dan Brown har ramt plet ved at skabe en mystisk, mørk verden med hemmelige broderskaber, tempelriddere og Opus Dei-folk, der piner sig selv for Guds skyld. I kontrast til denne lukkede sfære lader han den unge kvinde Sophie Neveu løbe af med den endelige sejr, med sandheden. Hun er kryptograf, det vil sige en person, der har indsigt i en hemmelig og skjult verden, hvor hun bryder sproglige koder. Men det viser sig til sidst, at det ikke er udenforstående koder, der skal brydes, men hende selv der er koden, mysteriet, den direkte adgang til Gud.

Denne måde at sammenflette det menneskelige og det guddommelige er set før. Det er som bekendt budskabet i store dele af Det Nye Testamente. Men her i *Da Vinci Mysteriet* er noget andet på spil, idet det fortælles, at det er en mulighed for et helt almindeligt menneske at komme i berøring med det guddommelige. At vi som mennesker har adgang til mysteriet i vores liv - hvor leverpostejsfarvet, hverdagsagtigt det så end må se ud.

I Natkirken hører jeg ofte, at det er blandingen af det sakrale rum, der udtrykker en form for mysterium, og så den direkte, nutidige tiltale i bl.a. prædikener og musik, der tiltaler kirkegængerne. Det er det overvældende, at Gud kommer én i møde under kirkens tag, og han gør det i det 21. århundrede, i en tid hvor der er hel kolossal mangel på mysterier i den enkeltes liv. Det kommer til at betyde, at vi i Natkirken skal sørge for ikke at stå i vejen for kirkegængerens direkte samtale med Gud, samtidig med vi skal være der til at forkynde og vejlede i en nærværende tale.

Det er selvfølgelig et vovestykke i den grad at sætte kirkegængerne fri til at forvalte deres egen tro. Det er forsøgt utallige gange fra kristendommens spæde barndom. Og kirken har som institutionen oftest været bekymret for at afgive den magt, der ligger i at forvalte menneskers tro. Men jeg tror, at tiden er moden til at lade mennesket blive ansvarlig for sin egen tro. Jeg tror ikke, kirken vil miste terræn i den forbindelse, tværtimod har jeg stærkt på fornemmelsen, at der vil blive en endnu større søgning mod det sakrale rum, samtaler med præsten og med de andre kirkegængere - og med Gud.

## Litteratur

Holmquist, H. og Nørregård, J.

1946 *Kirkehistorie i oldtid og middelalder*. København: J.H. Schultz Forlag.

Ward, Pete

2002 *Liquid Church*. Peabody, MA: Henderson Publishers, Paternoster Press.

---

*Christina Mertz Fundrup, f. 1971, er teologisk kandidat fra Aarhus Universitet. Har arbejdet som teologisk medarbejder i Natkirken i Københavns Domkirke 2004-08 og fra 2008 som natkirkepræst i Odense Domkirke. Har bl.a. skrevet artiklen "The Night Church of Copenhagen" i International Review of Mission, July 2007".*

# Mission blandt nyåndelige – om sekularisering og resakralisering

Af Ole Skjerbæk Madsen

*Nyåndeligheden er ikke nødvendigvis et udtryk for religionens genkomst, men kan forstås som en sekulariseret udgave af den vestlige esoterisme. Der er tale om en udvikling væk fra traditionel religion til en udogmatisk spiritualitet med fokus på en holistisk forståelse af livet. Kirken må tage udfordringen op til at være til stede i de nyåndelige miljøer, men skal formidlingen af evangeliet lykkes må kirken gøre op med sin demonisering af alternativ helbredelse og spirituelle praksisser. Hvis menighederne er åbne overfor de nyåndeliges længsler og behov, kan kirkens gudstjenestelige praksis blive et vigtigt pejlemærke på deres spirituelle rejse gennem livet.*

## **Religion eller spiritualitet belyst ud fra debatten omkring konferencen ”Den niende intelligens”**

I februar 2009 afholdtes i København konferencen ”Den niende intelligens”. Op til denne konference var der debat i kirkelige kredse om, hvorvidt konferencen var et forsøg på at snige en New Age præget tilværelsesforståelse ind i skoleverdenen på bekostning af et kristent tilværelsessyn eller en neutral uddannelse.

En leder i Kristeligt Dagblad sammenkædede kritikken med debatten om, hvorvidt en skole har lov til at bede Fadervor ved den fælles morgensamling. Lederen spørger, hvorfor de ateistiske humanister, som har været så voldsomt imod Fadervor, ikke har ytret sig imod åndedrættsteknikker i klasseværelset og spiritualitet (Hoffmann-Hansen 2009).

Den niende intelligens fremstilles som hjertets intelligens: At finde vejen til hjertets visdom, at finde ind i os selv for at kunne vende os udad i sunde relationer. Den pædagogik, som konferencen lægger op til, bygger ifølge foredragsholderne på barnets naturlige evner for selvberoenhed og empati.

Når der i denne sammenhæng tales om spiritualitet, må vi forstå, at der er tale om et sekulariseret og psykologiseret spiritualitetsbegreb. Det er ikke knyttet op på en bestemt religion, selvom indsigter og praksisser fra forskellige religioner eller religiø-

se/spirituelle traditioner kan være indarbejdet i de pædagogiske redskaber. Det er vel også derfor, at de ateistiske humanister ikke finder anledning til at reagere på konferencen. I virkeligheden kunne den spiritualitet, som konferencen peger på, siges at rumme den ikke-religionstilknyttede dybde dimension i tilværelsen, som ateisterne netop vil hævde, at kristendommen ikke kan tage patent på, og som de selv søger at udtrykke ved skabelse af egne ritualer for livets højdepunkter.

Dermed antydes også udfordringen til kirke og kristendom. Der er nok tale om en åbning hen imod en åndelig tilværelsesforståelse, men der er ingen sikkerhed for, at det er en åbning hen imod kirke og kristendom. Er det så alligevel muligt at finde et fælles sprog og fælles anliggender mellem kirke og den sekulariserede åndelighed, f.eks. i opgøret med materialisme og forbrugerisme? Kirken må dog træde varsomt, for den nye spiritualitet kan ikke tages - og ønsker heller ikke at blive ikke at blive taget - indtægt for kirke og kristendom.

## **Nogle iagttagelser omkring ny spiritualitet**

De nye spiritualiteter er altså ikke nødvendigvis religionens genkomst, selvom de på ny åbner sansen for det hellige eller i det mindste for livets hellighed. Den nye åndelighed har lånt indsigter og praksisser fra mange forskellige religiøse og spirituelle traditioner, men lever samtidig på sekulariseringens vilkår.

Det er næsten umuligt at definere de nye spiritualiteter såvel som at finde den rette eller dækkende benævnelse af fænomenet. I 1980'erne og 1990'erne var mange tilfredse med benævnelsen New Age eller holistiske bevægelser / holisme (Bloom 2000). Jeg bruger først og fremmest betegnelsen "nye spiritualiteter" eller "nye åndelige miljøer"; det skyldes, at New Age ikke dækker hele feltet af ny åndelighed. Nyhedenske grupper og bevægelser har således ikke anset sig som et New Age fænomen, men spiller en væsentlig rolle i vor tids spirituelle verden. På den anden side er spiritualitet ikke et helt enkelt begreb at anvende, da det er en meget bred betegnelse, som dækker kristne åndelige praksisser, andre religioners spiritualitet såvel som den ikke-religionstilknyttede spiritualitet i wellness. og velværekulturen. Den ikke-religiøse spiritualitet er på det seneste blevet betegnet som "spiritualities of life" (Heelas 2008). Også den humanistiske ateisme i Skandinavien kan forstås som en ikke-religiøs spiritualitet, når den f.eks. skaber sin egne overgangsriter (Humanistisk Samfund).

Den nye åndelighed kan forstås i lyset af den vestlige esoterismes historie og som en sækulariseret udgave heraf (Hanegraaff 1996). Opkomsten af de nyåndelige miljøer

kan også forstås som en del af en spirituel revolution, som siver væk fra traditionel og dogmatisk religion til, hvad der i miljøerne forstås som en usekterisk spiritualitet (Heelas 2005). Nye spiritualiteter kan altså forstås som en reaktion mod kirke-kristendommen; et eksempel er de asatroende, som anser den gamle religion for mere naturlige for skandinaver end kristendommen (Asatrofællesskabet).

Hvis jeg med fare for overforenkling skulle samle noget af det karakteristiske for den nye spiritualitet i dens mere reflekterede udgave i nogle korte sætninger, kunne det blive dette:

- Spiritualitet er kontakt med det guddommelige, som kan kaldes med mange navne, f.eks. Kilden, Kærligheden, Fader-Moder-Gud, Alt det som Er. Ofte taler man om at have kontakt med Universet eller at hente energi fra Universet.
- Spiritualitet handler om personlig udvikling og om, at åndelig erfaring opbygges som en proces. Man taler om at finde sin indre guru, altså at komme i kontakt med sin indre kerne. Denne indre kerne kan også kaldes det højere selv, og ofte ser man det som en del af gud, en guddomsgnist. Man vil gøre sig sine egne erfaringer og ikke nøjes med at leve på andres erfaringer eller trosopfattelser.
- Mennesker har brug for redskaber til vækst og til at finde sine åndelige og energetiske potentialer.
- Autenticitet er vigtig for bedømmelsen af en åndelig lære, og autenticitet hviler på egen erfaring. Åndelige vejledere må være autentiske og leve, hvad de lærer, hvis man skal lytte til dem.
- Spiritualitet må virke. Det er ikke en spiritualitets sandhed, der er spørges efter, men det er kraften eller energien, som er afgørende.
- Spiritualitet må være vedkommende både på det personlige og det globale plan.

Nyåndeligheden har oftest en holistisk forståelse af livet; sind, krop og ånd interagerer. I flere dele af den nye åndelighed har denne holisme en monistisk eller non-dual karakter, som kan forstå menneskelivets ydre betingelser som illusoriske. Man kunne tale om en monistisk eller non-dual holisme. Alligevel er de fleste ny spiritueller optaget jordens tilstand og det økologiske miljø; der er en følelse af ansvar for naturens helbredelse og beskyttelsen af alt liv. Man kunne kalde det en planetarisk holisme. Samtidig møder man en individuel eller personlig holisme, som er optaget af personlig helhed, wellness og velvære, personlig udvikling og bevidsthedens transformation.

## Udfordring til Kirken: Nærvær i holistiske og nyåndelige miljøer

Udfordringen til kirken er gennem sit nærvær i de nye spirituelle miljøer at vise,

- at spiritualitet ikke udelukker tro på Gud,
- at kirkens forståelse af skabelse og genløsning med fokus på Jesus Kristus er fremmende for livet, og
- at et bibelsk menneskesyn inspirerer til ansvar for medskabningen og medmennesket, forsvaret menneskers ligeværd og rummer sand tolerance.

Kirkens tilstedeværelse og nærvær i de nye spirituelle miljøer kan tage mange former. En af de enkleste måder er at deltage med en stand på alternativmesser: ”Krop Sind Ånd”, ”Mystikkens Univers” og helsemesser. Her er kirken til stede på lige fod med de andre udstillere, men skal det være mere end en tilstedeværelse, er den holdning, der kendetegner standens medarbejdere og budskab, afgørende. Er der en udpræget ”dem-os-holdning”, eller er der tale om et ”vi”? Når det lykkes at være en del af messe-miljøet, er der ikke noget problem i at have en tydelig kristen profil. Forudsætningen for, at budskabet modtages, er, at det ikke pådømmes eller doceres, men deles i en ligeværdig samtale, hvor åndelig erfaring møder åndelig erfaring. Når vi på en stand får mulighed for at bede sammen med en gæst eller en medudstillere, er det en invitation til at deltage i vor egen relation til Gud; en sådan bøn vil ofte give den, vi beder med, en ny forståelse for, hvem Gud er, og en oplevelse af, at spiritualitet og tro på Gud ikke udelukker hinanden.

Erfaringer fra messedeltagelse kan tages med over i andre sammenhænge, og kirken kan lære af nogle af de læringsmetoder, som bruges i den holistiske verden, f.eks. workshoppen som kommunikationsform, eller den guidede meditation som en indføring i evangeliet, som gør den bibelske beretning til noget selvoplevet. Jo mere kirken er nærværende i de nye åndelige miljøer, desto bedre lærer den sproget og tilegner sig det, så at det bliver et sprog at leve i; dermed bliver evangelieformidlingen bedre forstået, og samtidig åbner det nye sprog for nye indsigter i evangeliet for os selv (Madsen 2008:100-103).

## Udfordring til Kirken: Holdnings- og bevidsthedsændring

En vigtig forudsætning for en vellykket formidling af evangeliet og det kristne fællesskabs inkulturering i de nye åndelige miljøer er en holdnings- og bevidsthedsændring

i de kirkelige miljøer over for vor tids åndelige søgen og over for den spirituelle praksis, som udfoldes i de holistiske og nyåndelige miljøer. Mange af vore fordomme er projektioner af skævheder i kirkens egen fromhedstradition, og mange af de nyspirituelle praksisser kan betragtes som spejlbilleder af mangelsygdomme i kirkens åndelige liv, måske er de kirkens ubetalte regninger (Lausanne Committee 2004).

Kirken må gøre op med sin stigmatisering af alternativ helbredelse og spirituelle praksisser som overtro eller med sin dæmonisering heraf med ”okkult-stemplet”, og kirken må indse, at mange af de mennesker, vi møder i nyåndeligheden, er blevet såret i deres relation til kirke og kristendom. De har oplevet, at deres erfaringer og oplevelser ikke er blevet taget alvorligt, når de talte med præster og andre repræsentanter for kirke og kristendom. De har oplevet mistænkeliggørelse, og mange bærer på, hvad man kunne kalde symbolske eller mytologiske sår fra forfølgelsen af hekse, anderledestroende og oprindelige folkeslags trospraksis – ofte udtrykt i en form for erindring, der opfattes som minder fra et tidligere liv. Identifikationen med tidligere tiders forfølgelser skyldes de erfaringer, mange har fået i mødet med kirken. Derfor sker der ingen inkulturation uden en eller anden form for bøn om tilgivelse eller en bod for gammel skade, så at den brudte tillid kan heles (Lausanne Committee 2006).

## **Udfordring til Kirken:**

### **Kirkens gudstjenestelige praksis som vejviser**

Ved konferencen om ”Den niende intelligens” anførte Anders Laugesen, at man kan lære hjertets sprog gennem religionen: den store fortælling i evangeliet, ritualerne og bønnerne. Deltagelsen i kirkens liturgiske liv kan med andre ord tjene som en indøvelse i forskellige åndelige discipliner og praksisser. Den åndeligt søgende møder her mange forskellige måder at udtrykke sine troserfaringer på, og han/hun indføres i livets cyklusser under troens synsvinkler og kan opleve en sammenhæng mellem naturens cyklusser og væksten i livet med Kristus. Liturgien fejrer Guds nærvær i skabningen og lader os erfare Gud ikke bare som en transcendent Gud, men som Gud-med-os.

Gudstjenestelivet kan åbne for sammenhængen mellem skabelse og genløsning. Gudstjenesterne kan give udtryk for en skabelsesteologi med Kristus i fokus og åbne deltageres øjne for jorden, naturen og medskabningen som skabt, som god i Guds øjne og fejre menneskets samhørighed med den øvrige skabning. Dermed gør gudstjenesten også opmærksom på menneskets ansvar for medskabningen. Samtidig viser



gudstjenesten os den brudthed, som kendetegner menneskers forhold til hinanden, jorden og naturen. Gudstjenesten rummer plads til syndsbekendelse og åbner for den taknemmelige erfaring af Guds nåde i Jesus Kristus og modtagelsen af Helligånden med nyt mod til som Guds børn at tjene hverandre og medskabningen. Sådanne skabelseliturgier kan knytte til ved praksis i forskellige nyåndelige bevægelser, f.eks. bøn og Guds helbredende lys til jorden og menneskeheden ved fuldmåne, eller fejringen af de otte fester, som er rekonstrueret ud fra den keltiske kalender, og som er velegnede til at knytte Kristus-mysteriet og skabelsen sammen (Madsen 2001:64-72; Madsen 2008b:43-48).

Hvis vi kan se på den spiritualitet, som udvikler sig uden for kirken, som udtryk for kirkens ubetalte regninger, må vi i arbejdet med en liturgisk spiritualitet forstå, at ritualer, liturgier og ceremonier først for alvor giver mening i forhold til postmoderne spiritualitet, hvis de også har en terapeutisk og åndeligt udviklende dimension. Der må være et samspil mellem den individuelle vej og den liturgiske spiritualitet. Her viser bl.a. Natkirken vej (Berg 2001; Natkirken), men også vore almindelige gudstjenester må rumme den enkeltes spirituelle behov, f.eks. stilhed til personlig eftertanke eller muligheden for at modtage en forbøn. Og kirkeårets vandring med Jesus kunne blive en indføring i Kristi efterfølgelse som udviklingsvej.

## **Hvad er det at være kirke i mødet med de nye spiritualiteter?**

Ofte spørges der efter resultaterne af mission i nyåndeligheden: Hvor mange er kommet til tro? Kommer der flere til gudstjeneste i kirken? Holder udøvere af de nye spirituelle praksisser op med alternativ helbredelse, clairvoyance, tarotlæsning, når de møder kirken på messerne? Udskifter de reinkarnationsforestillingerne med opstandelsestro? Jeg tror slet ikke, at det er korrekte succeskriterier! Missionens opgave er ikke konformitet med traditionelle menigheder, men at fortsætte Jesu sendelse fra Faderen.

Ifølge bekendelsesskrifterne er Kirken, hvor evangeliet forkyndes og sakramenterne forvaltes efter Herrens indstiftelse. Det er, hvad der sker, når kristne er til stede på alternativmesserne. Enhver, der tager del i vore workshops og gudstjenester og modtager forbøn og lytter til vores vidnesbyrd, relaterer til Kristi legeme og bliver en del deraf. Det er vigtigt at anerkende, at Kirken også kan tage denne mere flydende netværksagtige form, for et legeme er i højere grad relationer end organisation. Hvis menighederne samtidigt åbner gudstjenesten og fællesskabet for de længsler, anliggender og håb, som findes blandt mennesker i de nyåndelige miljøer, kan de blive

pejlemærker for enhver, som er på spirituel rejse gennem livet. Således sker der en resakralisering af tilværelsen, og kirkens gudstjeneste kan måske blive det sted, hvor den åndelige verden bryder igennem til liv for skabningen, så at vi ikke ved, om vi er i himlen, eller om himlen er på jorden, men det ved vi, at vi er på hellig grund, at Gud Er og vi er i Gud, og at alt bliver helligt og helt i Gud.

## “Tro i tiden”

Folkekirke og religionsmøde har sammen med Areopagos lagt en række vigtige hjælpemidler til mødet med den nye åndelighed på hjemmesiden [www.troitiden.dk](http://www.troitiden.dk), bl.a. et undervisningsmateriale til brug for studiekredse, arbejdsgrupper og menighedsråd. Materialet handler om, hvordan vi i det, vi allerede gør, bliver bedre til at møde den nye åndelighed.

## Litteraturliste

Asatrofællesskabet

[www.asatrofaellesskabet.dk](http://www.asatrofaellesskabet.dk)

Berg, Signe M

2001 “Mig og Gud. Natkirkens gudstjeneste”. I Mogens S. Mogensen (red.), *Gudstjeneste som mission*. Ny Mission nr. 2. Frederiksberg: Unitas, s.75-79.

Bloom, William (red)

2000, *Holistic Revolution. The Essential New Age Reader*. London: Allen Lane, The Penguin Press

Hanegraaff, Wouter J.

1996 *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York & Köln.: E. J. Brill.

Heelas, Paul and Linda Woodhead et al.

2005 *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing.

2008 *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hoffmann-Hansen, Henrik

2009 “Skolens spirituelle tåger”. Leder i *Kristeligt Dagblad* 30. Januar 2009.

Humanistisk Samfund

[http://www.humanistisksamfund.dk/humanistisk\\_folder\\_web.pdf](http://www.humanistisksamfund.dk/humanistisk_folder_web.pdf)

Lausanne Committee

- 2004 Lausanne Occasional Paper No 45,  
[http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP45\\_IG16.pdf](http://www.lausanne.org/documents/2004forum/LOP45_IG16.pdf)
- 2006 <http://www.lausanne.org/new-spiritualities-2006/lausanne-consultation-on-christian-encounter-with-new-spiritualities.html>

Madsen, Ole Skjerbæk

- 2001 ”Kontekstualisering og inkulturation. Gudstjeneste i et nyspirituel miljø”. I Mogens S. Mogensen (red.), *Gudstjeneste som mission*. Ny Mission nr. 2. Frederiksberg: Unitas, s.61-79.
- 2008a ”Evangelieformidling og Kristus-vidnesbyrd i nyånderlige miljøer”, i Mogens S. Mogensen (red.), *Evangelisering – missionens fokus*. Ny Mission nr. 15. Frederiksberg: Unitas, s. 97-103.
- 2008b ”Kontekstuel liturgi. Om kirkens møde med de nye ånderlige miljøer”, *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 35. Årgang, nr. 2, Århus N, Menighedsfakultetet.
- Natkirken [www.natkirken.dk](http://www.natkirken.dk)

---

*Ole Skjerbæk Madsen, f. 1947, cand. theol. 1975, samme år residerende kapellan i Vigerslev Sogn, sognepræst Bethlehemskirken 1981-1999. Siden 2000 missionspræst i Areopagos. Har skrevet en lang række artikler i danske og internationale sammenhænge om kirkens møde med nyreligiositet og nyånderlighed. Grundlægger af ”I Mesterens Ly”s. Seneste bog: *Visdomsbilleder. Meditationer over Tarottens trumfer* (København 2007).*

# Mission i en mediealder

Af Peter Fischer-Nielsen

*I denne artikel diskuterer forfatteren både fordele og problemstillinger i forbindelse med kirkens brug af medier i mission. Formålet er at sætte medierne på missions-tænkningens dagsorden, da mission i det 21. Århundrede må forholde sig til medier-nes afgørende indflydelse på samfundet og det enkelte individ. Derfor må kirken bl.a. overveje, "Hvad vil det sige at være i mission i dag i en medievirkelighed, hvor autoriteter og dogmer har vanskelige vilkår på markedet, hvor individet vil have medbestemmelse over budskabet, og hvor kirken som institution er i miskredit?"*

"The World Missionary Conference", der blev afholdt i Edinburgh i 1910, kan retrospektivt betragtes som et vendepunkt i missionshistorien. Den vestlige organiserede ydre missionsindsats befandt sig på sit højeste, samtidig med at en ny, globaliseret missionsgeografi var undervejs (Se artiklen i denne bog af Ross). Fremvæksten af en række nye massemedier, herunder radioen, fjernsynet og internettet, er en af de afgørende globaliserende samfundsudviklinger, som siden 1910 har været med til at forme den komplekse verden, som kirken i dag forsøger at bringe sin mission ind i. Havde de 1200 delegerede i Edinburgh kendt til disse mediers fremvækst og enorme samfundsmæssige betydning, havde det formentlig styrket dem i deres optimistiske tro på, at missionens målsætning om at "gå ud i alverden og prædike evangeliet for hele skabningen" (Mark 16,15) kunne komme til en snarlig opfyldelse. De havde sikkert, ligesom de senere mediemissionærer og tv-prædikanter, set medierne som effektive redskaber til at nå flere mennesker med evangeliet. Omvendt ville nogle måske have stillet spørgsmålstegn ved, om medierne nu også kunne bruges til rigtig mission, når det ikke indebar udsendelse af missionærer, fysiske møder med lokale befolkninger og rejsning af kirker i fremmede lande.

Missionshistorien siden 1910 har vist, at mange har fundet det relevant at anvende radio, fjernsyn og internet i deres missionsarbejde, men samtidig synes refleksionen omkring mediebrugen fortsat at være mangelfuld. De mest mediepositive missions-tænkere har udgivet litteratur om emnet, men primært i form af anvendelsesorienterede håndbøger, der fokuserer på, hvordan kirken mest effektivt gør brug af medierne, og ikke forholder sig til, hvad mediebrugen gør ved kirken eller missionen. Kirkens

medieskeptikere har omvendt advaret mod medierne og betragtet dem som konkurrenter til kirken, eksponenter for en usund pseudovirkelighed eller leverandører af umoral. Ofte har man dog ikke præsenteret kritikken på et sagligt grundlag, ligesom man heller ikke har overvejet, hvad det ville betyde for kirken eller missionen, hvis ikke man anvendte medierne.

Denne artikel har til formål at præsentere mediernes åbenlyse fordele i forhold til mission, men også de problemstillinger, som rejser sig for kirken, når den skal forholde sig til medierne. Endelig er ønsket, at artiklen kan være med til at sætte medierne på missionstænkningens dagsorden, for som det påstås, er det umuligt at bedrive mission i det 21. århundrede uden også at forstå og forholde sig til mediernes indflydelse på samfundet og det enkelte individ.

## **Mediernes missionale potentiale**

Medieforskeren John B. Thompson definerer tekniske medier som ”de materielle elementer ved hjælp af hvilke information eller symbolsk indhold fastholdes og formidles” (Thompson 1995:24), og i den forstand er det vanskeligt at forestille sig en kirke eller mission, der ikke gør brug af medier. Kirkens medier er mange og inkluderer stemmen, der forkynder evangeliet, hænderne, der udøver diakonalt arbejde, og ritualerne, liturgien og kunsten i kirkerummet. Alt sammen elementer, der formidler kristendommens indhold til menigheden og til omverdenen, men som også i forskellig grad ved deres gentagelse og reproduktion er med til at fastholde og skabe kontinuitet i indholdet af den kristne tro og praksis. Bibelen er et godt eksempel på denne dobbelte mediefunktion. Dens samling og kanonisering skabte en norm for, hvad der var inkluderet i kirkens lære, ligesom den, særligt med fremkomsten af den mekaniske trykkepresse og oversættelser til lokale sprog, blev et effektivt medie til at formidle kristendommens indhold.

At medierne altid har været en del af kirkens måde at kommunikere på, gør det muligt at se en kontinuitet mellem brugen af de traditionelle tekniske medier, som vi dårligt opfatter som medier længere, og de nye massemedier som eksempelvis radio, tv og internet. Alle kan de bruges til at formidle kirkens lære og fastholde den i folks bevidsthed, blot med forskellig rækkevidde. Hvor mange af kirkens traditionelle medier er knyttet til en person eller et sted, giver de moderne massemedier mulighed for at kommunikere til mange på én gang over store geografiske afstande og med tidsforskydning. Det muliggør mission bag lukkede grænser og i farlige eller i øvrigt

missionæruegnede områder. For eksempel i den arabiske verden bliver forskellige former for mediemission anvendt for at nå muslimer med evangeliet og for at udruste kristne menigheder til at være i mission.

Medierne er imidlertid ikke kun blevet brugt til at sprede evangeliet bag lukkede landegrænser. I en sekulariseret vestlig verden, hvor tilslutningen til kirkerne er dalende, har medierne været set som en mulighed for kirken til at nå en befolkning, som den er ved at miste kontakten til. Navnlig blandt USA's evangelikale, men også i mange andre lande, har prædikanter spredt deres budskaber på fjernsynet eller i radioen. Undersøgelser viser imidlertid, at resultaterne af mediemission i den vestlige verden er magre, og at det i hvert fald ikke har ført til den vækkelse, som nogle optimistisk havde forestillet sig. Få stiller ind på de religiøse kanaler, og oftest er det de i forvejen vakte, der benytter sig af dem (Schultze 1996:64).

Det samme gør sig i nogen grad gældende i forhold til internettet. En undersøgelse af danskernes brug af internettet, foretaget af medieforskeren Stig Hjarvard i 2006, viser, at kun ca. 2 % besøger religiøse websites dagligt eller ugentligt, og at de besøgende især er dem, der i forvejen er religiøst praktiserende på forskellig vis (Hjarvard 2008:202). Det betyder ikke, at mennesker i den vestlige verden ikke i stigende grad kommer i kontakt med religion via medierne, men at det sjældent er via de eksplicit religiøse tv-kanaler og websites, at kontakten sker. En undersøgelse, som jeg har foretaget, viser at 56 % af danskerne inden for det seneste år har mødt religion på internettet, men at kun 10 % har haft disse møder på religiøse websites. Folk møder især religion på avisers og tv-stationers websites, mens unge oftere møder religion på sociale netværkssites og i debatfora end på de snævert religiøse websites (Fischer-Nielsen 2009).

## **Udfordringer til mediemission**

Ovenstående tager udgangspunkt i mediesituationer, hvor produktet og distributionen i vid udstrækning kontrolleres af kirken selv. Selvom modtagerens reception aldrig fuldstændigt kan kontrolleres, har kirken dog større chance for at nå igennem til modtageren med det intenderede budskab, når den selv er herre over det pågældende medie. Prisen for bevarelsen af kontrol synes til gengæld i et vestligt sekulariseret samfund at være, at man kun kan opnå et beskedent publikum, primært bestående af de i forvejen indviede, mens andre sekulære medieudbydere varetager en mere populær formidling af religion. Denne problemstilling reflekterer virkeligheden i et stadigt

mere medialiseringet samfund. Stig Hjarvard definerer medialisering som ”den proces, hvor samfundet i stigende grad underlægges eller bliver afhængigt af medierne og deres logik”, dels ved at medierne integreres i andre samfundsinstitutioners virke, og dels ved at medierne selvstændiggør sig som en institution i samfundet. Hjarvard beskriver det som en historisk proces, der har fundet sted i vestlige samfund i den sidste del af det 20. århundrede (Hjarvard 2008:28-29).

Om medialisering fremmer eller blot afspejler sekularisering er et vanskeligt spørgsmål at besvare, men konsekvensen af de to sammenfaldende tendenser er under alle omstændigheder markant for kirken: Mens kirken mister indflydelse i samfundet, og færre besøger kirkerne, vokser medieinstitutionerne sig store, bliver autonome, overtager meget af folks opmærksomhed og former i stigende grad folks virkelighedsforståelse. Det stiller kirken over for et dilemma: På den ene side er den afhængig af medierne for at få sit budskab ud til folket i en tid, hvor folk ikke kommer til kirken. På den anden side er kirken, når den gør brug af medierne, i stigende grad nødt til at underordne sig under deres logik, og dermed risikerer den at miste kontrollen over det budskab, som den er interesseret i at formidle. Det gør sig især gældende i forhold til at blive repræsenteret i de almindelige sekulære medier, men også hvis man ønsker at fremme interessen for egne kirkelige medieprodukter.

For at forstå problemstillingens omfang er det nødvendigt at spørge ind til, hvad det er for en medielogik, som kirken må forholde sig til. Er det en logik, som kirken kan acceptere, og som dens mission kan kontekstualiseres i forhold til, uden at der gås på kompromis med de trossandheder, som man ønsker at formidle? Eller er det en logik, der modarbejder kirkens kerneværdier og centrale synspunkter, og som kirken derfor ville være bedre tjent med at holde sig fra? Svaret er selvklaart hverken entydigt eller statisk. Hjarvard definerer mediernes logik som ”en samlebetegnelse for de forskelligartede institutionelle og teknologiske virkemåder, som medierne er præget af, eksempelvis nyhedskriterier, markedshensyn, tekniske muligheder, genreformater osv.” (Hjarvard 2008:29). Disse kan ændre sig over tid, ligesom forskellige krav kan gøre sig gældende i forskellige medier.

For kirken vil det derfor være et kontinuerligt arbejde at fortolke og forholde sig til den aktuelle medievirkelighed. Dog er der visse gennemgående konsekvenser, som samfundets medialisering synes at have for en kirke, der ønsker at være i mission. Overordnet set understøtter medielogikken en udvikling mod mere individuelle religionsformer, hvor den kirkelige institutions autoriteter optræder på mediernes præ-

mitter og i det omfang, de tilbydes mikrofonen, og hvor kirkens dogmer præsenteres fragmenteret på lige vilkår med fragmenter fra andre religioner, suppleret med mere folkereligøse elementer.

Det er ikke en entydig udvikling, da medierne også fortsat spiller en rolle som traditionsbevarer og for eksempel ved kongelige bryllupper er med til at styrke både kongehuset og kirken (Thompson 1995:180). Medierne kan endvidere i krisesituationer fortsat være med til at bekræfte kirken som en vigtig samfundsinstitution, hvorfra der kan hentes trøst og mening (Pannti og Sumiala 2009:131). Overordnet set er kirken ligesom samfundets øvrige institutioner dog i høj grad prissgivet mediernes dagsordener, vinklinger og prioriteringer, og som følge heraf svækkes kirken som institution og autoritetscenter i samfundet og befinder sig på mediernes markedsvilkår sammen med andre religioner og livssyn.

En anden problemstilling, som kirken må reflektere over i forhold til medierne, er spørgsmålet om, hvorvidt mission primært er en kommunikation af ord, eller om det også indebærer fysiske møder mellem mennesker, relationer og fællesskab. Medieemission er i høj grad blevet omfavnet af de dele af kirken, der i deres missionsforståelse har lagt vægten på ordets forkyndelse. Den mere holistiske missionsforståelse, som præger meget af den moderne missionstænkning, hvor mission udover forkyndelse af ordet også indebærer samfundsengagement og relationer (Bosch 1991:10), har derimod umiddelbart sværere ved at forlige sig med medierne som en missionsplatform.

Noget af denne skepsis hviler på en virkelighedsforståelse, hvor det, der foregår i medierne, anses for at være en pseudovirkelighed ved siden af den fysiske og "virkelige" virkelighed. Spørgsmålet er, om det ikke er mere frugtbart at anse mediebilledet som en del af den ene og samme virkelighed og anerkende, at det netop blandt andet er ved at engagere sig i medierne, at man i dag kan være med til at forme samfundet og dermed også missionalt være til stede i verden.

Yderligere kan man diskutere, om ikke også medierne kan tilbyde ægte fællesskaber og nære relationer, der ligner traditionel ansigt-til-ansigt kommunikation. Der kan argumenteres for, at internettet med sin flade og interaktive struktur muliggør reelle fællesskabsformer i højere grad end de ældre envejskommunikerende medier (Gotved 1997:57), omend der nok ofte er tale om "en samhørighed på individualismens betingelser" (Højsgaard 2001:105).



## Hvordan være kirke i medierne?

Kenneth Ross beskriver, hvordan verdensmission kort før 100 års jubilæet for missionskonferencen i Edinburgh ikke længere lader sig definere af sloganet ”from the West to the rest”, men at overskriften nu i højere grad er: ”from everywhere to everyone” (se indledningsartiklen i denne bog). Vi befinder os i en globaliseret tid, hvor nye og fremmede røster høres, og hvor der sker en omfordeling af missionsmagten, der ikke længere enerådigt besiddes af de vestlige missionselskaber. Samfundets medialisering repræsenterer et tilsvarende magtskred, hvor kirken må se sig selv i konkurrence med andre religioner og livssyn om folks opmærksomhed, og hvor opgaven at formidle tro i stigende grad tages fra kirken og andre religiøse institutioner for i stedet at blive overtaget af de sekulære medier. En sådan situation tvinger kirken til at overveje sin mission. Hvad vil det sige at være i mission i dag i en medievirkelighed, hvor autoriteter og dogmer har vanskelige vilkår på markedet, hvor individet vil have medbestemmelse over budskabet, og hvor kirken som institution er i miskredit? Første skridt på vejen til et mere bevidst og velfunderet forhold til medierne går gennem en erkendelsesproces, hvor følgende punkter må ses i øjnene:

- Medierne har så stor magt i det moderne samfund, at kirken bliver nødt til at forholde sig til dem og til en vis grad gøre brug af dem for at kommunikere sine budskaber til befolkningen.
- Ved hjælp af medierne har kirken mulighed for at give missionen større rækkevidde, både i forhold til lukkede og traditionelt ikke-kristne kulturer og i forhold til de sekulariserede vestlige samfund.
- Det er ikke uproblematisk at gøre brug af medierne. En meget kontrolleret mediebrug har tendens til kun at appellere til små snævre skarer af i forvejen indviede, mens mediebrug på mediernes præmisser til gengæld udfordrer kirken som institution samt dens autoriteter, dogmer og fællesskaber.

Næste skridt for kirken bliver at arbejde med sin selvforståelse i forhold til den herskende medielogik og finde en vej, hvor kirken med integritet kan være repræsenteret i medierne. I hvor høj grad skyldes det ofte problematiske forhold til medierne, at kirken er inkompatibel med dem, og i hvor høj grad skyldes det traditionalisme og konservatisme, der ikke basalt set har noget at gøre med kirkens grundværdier? Kan mission ske i åbne mediemiljøer, hvor autoritet ikke er knyttet til titel eller grad, men til personlig troværdighed, erfaring og underholdningsværdi, hvor tingene er til diskussion, og hvor skellet mellem afsender og modtager ikke er åbenlyst? Kan mission ske

i kontekster, hvor kirken ikke har kontrol over situationen, og hvor målet ikke er at få folk ind i en kirke, men hvor missionen i højere grad bliver at introducere ressourcer til folks individuelle trosuniverser? Kan mission ske uden kropslig kontakt som udveksling af ord mellem anonyme eller distancerede individer og grupper? Uden en bevidst refleksion over kirkens grænser i forhold til disse og andre spørgsmål, risikerer kirken enten at blive opfattet som irrelevant i samtiden eller at miste sig selv i en bevidstløs efterligning af mediernes former. Kirken må bevidst forholde sig til mediernes betydning for at kunne bruge dem med relevans og integritet.

Det sidste skridt for kirken er en mere praktisk implementering af en mediestrategi, hvor de mest velegnede kanaler til kommunikation af kirkens budskab søges. Her må kirken overveje, hvilke medier, der bedst muligt formidler kirkens budskaber til den målgruppe, som den ønsker at komme i kontakt med på en måde, hvor både kvantitative forventninger og kvalitative krav tilgodeses. Der må vælges mellem egne medier, som kirken selv kan kontrollere og sekulære medier, som bringer kirken i kontakt med flere mennesker, men hvor kirken ikke er herre over formidlingssituationen. Kirken kan anvende forskellige strategier, alt afhængig af aktuelle værdier og målsætninger, men i en tid, hvor medierne på mange måder sætter samfundets dagsorden, er det imidlertid naivt at forestille sig, at man kan klare sig uden en bevidst mediestrategi.

## Litteratur:

Bosch, David J.

1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books.

Fischer-Nielsen, Peter

2009 "Online sekularisering: Danskernes brug af internettet til religiøse formål." Ikke-publiceret paper, Århus.

Gotved, Stine

1997 Det virtuelle fællesskab: Om en nyhedsgruppe på internettet." *I Mediekultur*, nr. 27.

Hjarvard, Stig

2008 *En verden af medier: Medialiseringen af politik, sprog, religion og leg*. Frederiksberg: Samfundslitteratur.

Højsgaard, Morten Thomsen

2001 "Virtuelle lokaliteter: Dansk kristendom på internettet." *I Chaos*, nr. 35, s. 99-115.

- Pantti, Mervi og Johanna Sumiala  
2009 "Till Death Do Us Join: Media, Mourning Rituals and the Sacred Centre of the Society." I *Media, Culture & Society*, vol. 31 (1).
- Schultze, Quentin J.  
1996 "Evangelicals' Uneasy Alliance With the Media." I Daniel A. Stout og Judith M. Buddenbaum (red.), *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptions*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.
- Thompson, John B.  
1995 *The Media and Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.

---

*Peter Fischer-Nielsen. Født 1976. ErhvervsPhD-studerende fra 2008-2010 med et projekt om den folkekirkelige kommunikation på internettet. Projektet udføres på Det Teologiske Fakultet, Århus Universitet i samarbejde med Areopagos og Kristeligt Dagblad. Uddannet religionssociolog fra Københavns Universitet. Debatredaktør på religion.dk og kristendom.dk. Tidligere leder af Kristent Informations- og Videnscenter om Islam og Kristendom (KIVIK).*









# Edinburgh 1910-100 år efter

## Fra autoritet til autencitet i mission?

Verdensmissionskonferencen i Edinburgh i 1910 markerede et højdepunkt i den moderne missionsbevægelse, som igennem det 20. århundrede førte til kristendommens globalisering. I dag tilhører flertallet af verdens kristne således de kirker i den 3. Verden, som voksede frem især i kølvandet på missionselskabernes virksomhed. I dette nummer af Ny Mission sættes der fokus på Edinburgh 1910 konferencen og den moderne missionsbevægelses, dynamikker og resultater, men også dens begrænsninger og fejltagelser. Samtidig benyttes 100-årsjubilæet til at drøfte, hvilke udfordringer kirke og mission står overfor i en postmoderne verden.

Bogens hovedartikel er skrevet af professor Kenneth R. Ross, som er engageret i den globale fejring af 100-års-jubilæet for Edinburgh-konferencen i 2010. Ross beskriver betydningen af missionskonferencen, både for udviklingen i verdensmissionen og den økumeniske bevægelse, og peger på de nye udfordringer, som kirke og mission står overfor i dag. I bogens øvrige artikler forholder danske forskere og missionsledere sig til betydningen af Edinburgh 1910, og diskuterer, hvordan kirken i dag på relevant vis kan være i mission i en globaliseret verden.

Ny Mission er en skriftserie, der udgives af Dansk Missionsråd, og udkommer med to numre om året.

### Tidligere udgivelser i serien

1. Kulturkristendom og kirke – 1999
2. Gudstjeneste og mission – 2001
3. Globalisering og mission – 2001
4. Samarbejde i mission – 2003
5. Mission og etik – 2003
6. Kirke i mission – 2004
7. Religionsteologi - 2004
8. Missionær i det 21. århundrede - 2005
9. Mission og dialog – 2005
10. Mission og penge – 2006
11. Anerkendelse og mission – efter Muhammedkrisen - 2006
12. Diakoni og udvikling i kirke og mission - 2007
13. "The Next Christendom" - udfordringer fra syd - 2007
14. Teologisk (ud)dannelse i en missionar kirke – 2008
15. Evangelisering – missionens fokus - 2008
16. Klimakrisen - hvad ved vi, hvad tror vi og hvad gør vi ? - 2009

### Planlagte numre i serien

18. Fra finanskrisen til fattigdomskrise marts - 2010

### Abonnement på Ny Mission eller enkeltnumre kan bestilles hos

Dansk Missionsråd  
Peter Bangsvej 1D  
2000 Frederiksberg  
Telefon 3916 2777  
Fax 3940 1954  
E-mail: [dmr@dmr.org](mailto:dmr@dmr.org)

