

Religionsteologi

Redaktør Harald Nielsen

Ny Mission 7

Dansk Missionsråd
i samarbejde med
Unitas Forlag
2004

religionsteologi

Ny Mission nr. 7 – 2004

Redigeret af Harald Nielsen

©Unitas Forlag
Peter Bangs Vej 1 D
2000 Frederiksberg
Telefon: 36 16 64 81
Fax: 38 11 64 81
www.unitas.dk
E-mail: forlag@unitas.dk

Udgivet i samarbejde med Dansk Missionsråd

1. udgave 1. oplag

Omslag: Pedersen og Pedersen, Århus

Omslagsfoto: Anna Mette Simmelsgaard, Mogens Kjær og Kaj Jensen

Tryk og layout: Rødding Bogtrykkeri ApS

ISBN: 89-7517-685-8

ISSN: 1399-5588

Alle rettigheder forbeholdes. Mekanisk, fotografisk eller anden gengivelse af indholdet eller dele heraf er kun tilladt i overensstemmelse med overenskomst mellem Undervisningsministeriet og CopyDan eller med forlagets skriftlige samtykke.

Indhold

Religionsteologi <i>Af missionssekretær Harald Nielsen, Danmission</i>	side 4
Når de nu alle sammen tror på Gud..... <i>Af biskop Niels Henrik Arendt, Haderslev</i>	side 7
Religionsteologiens tre blodtyper: A, B og C <i>Af forskningslektor Jørn Henrik Olsen, PhD, Gilleleje</i>	side 27
..... ikke frelse i nogen anden <i>Af direktør Knud Jørgensen, PhD, Areopagos</i>	side 43
Theologi og kristologi er det samme... <i>Af sognepræst Kirsten Münster, Haderslev Domkirke</i>	side 57
Veien er én - Vindene blåser sammen <i>Af professor, dr. theol. Notto R. Thelle, Oslo Universitet</i>	side 63
Jøder og kristne og jødemission <i>Af teol.dr. Kai Kjær-Hansen, Århus</i>	side 72

Religionsteologi

Af missionssekretær Harald Nielsen

Dialogen mellem religionerne, dvs. samtalen mellem repræsentanterne for de forskellige verdensreligioner, er i dag en kendsgerning. En religionsteologi - en teologi om religionerne - synes derfor at være nødvendig, hvis man skal engagere sig i dialogen og samtidig fastholde missionsforpligtelsen med god samvittighed. Sådan hed det i forordet til det lille hæfte i Nyt Synspunkt-serien om Religionsteologi (hæfte nr. 29 - udgivet af DMS-forlag, 1988), som sammen med Johs. Nissens: *Ordet tog bolig iblandt os* (Anis 1996) indtil videre er noget af det eneste, der er udgivet på dansk om dette emne. Og i biskoppernes Islam-udvalgs rapport fra 2000: *Samtalen fremmer forståelsen* (Unitas Forlag), blev det anbefalet biskopperne: "Gennem et forskningsprojekt skal der skabes en basis for en folkelig debat med henblik på at afklare Den danske Folkekirkes religionsteologiske syn" samt "Den teologiske uddannelse må inkludere teologiske religionsstudier."

Redaktionen af Ny Mission har med dette hæfte ønsket at fastholde perspektivet på det nødvendige i, at der arbejdes med religionsteologi i Danmark. Dialogen mellem religionerne er i dag ikke mindre påkrævet, end da man i 1988 udgav bogen om religionsteologi i Nyt Synspunkt-serien. Måske snarere tværtimod, fordi religionerne nu ikke længere står på dørtærsklen - de står inde i stuerne. Mission som evangeliets grænseoverskridende møde med mennesker af forskellig tro er hverdag ikke blot i vore samarbejdskirker, men i høj grad i vor danske hverdag.

Derfor er det stadig relevant at pege på teologiske religionsstudier som et basisværktøj, kommende danske præster bør udstyres med gennem deres universitetsstudier. I betragtning af, at der i dag i alle landets sogne findes mennesker af anden tro end kristendommen, synes relevansen af en sådan værktøjskasse oplagt. Og derfor er det stadig på sin plads at minde Den danske Folkekirkes ledelse - hvem det så er - om, at der er behov for et forskningsprojekt og en folkelig debat på området.

Men det er ikke blot tilstedeværelsen af muslimer og buddhister i det danske billede, der gør religionsteologi relevant. Det seneste års fol-

kelige debat om, hvem Gud er - og om Gud i det hele taget findes - understreger dette behov betragteligt. Religionsteologien er således ikke blot et spørgsmål om en dialog med andre religioner, men i lige så høj grad en dialog med den agnostiske pluralisme, der har vist sig som en afledning af sekulariseringen.

Den folkelige debat er i fuld gang. Siden debatten om det evige liv i 1950'erne har der ikke været et teologisk emne, der har været så grundigt debateret, som spørgsmålet om troen på Gud, der har bølget det sidste års tid. Dette nummer er Ny Mission må gerne ses som et bidrag ind i denne debat - og et bidrag til at fastholde den teologiske selvbesindelse tværs gennem de personlige meninger og erfaringer.

Når de nu alle sammen tror på Gud.... er titlen på biskop Niels Henrik Arendts bidrag til dette nummer om religionsteologi. Artiklen tager sit udgangspunkt i den religiøse pluralisme, sådan som den tegner sig her ved indgangen til det 21. århundrede, bl.a. dokumenteret ved pluralismeprojektets undersøgelser i Århus og publiceret i bogen *Religiøs mangfoldighed*. På denne baggrund spørger biskop Arendt efter, hvor sondringen mellem evangelium og religion er blevet af - en sondring, der var ganske pågående i store dele af det 20. århundrede. Dette fører frem til følgende overvejelse: "Det er tankevækkende, at vi i dagens Danmark har sværere ved at forholde os relativt til den kulturelle pluralisme end til den religiøse pluralisme. Når det drejer sig om den kulturelle pluralisme og den synlige forskel i livsstil, som følger deraf, opfattes den af ganske mange som en risiko for det ene samfund. Når det drejer sig om den religiøse pluralisme, er der derimod en opfattelse af, at den er samfundsmæssig irrelevant, fordi der ikke findes noget, man kan kalde den religiøse sandhed, men kun forskellige opfattelser af 'sandheden'." Arendt diskuterer dette fænomen med inddragelse af to teologer, den engelske Leslie Newbigin og den svenske Gustaf Wingren - og gennem sidstnævnte den oldkirkelige Irenæus af Lyon. Alt dette fører frem til en grundig analyse af og debat med Grosbølls teologi, og Arendt fremhæver trinitetsteologien som et nødvendigt omdrejningspunkt overfor pluralismen

For at få et teologihistorisk overblik over religionsteologien, har redaktionen bedt forskningslektor, Jørn Henrik Olsen, om at gøre rede for denne udvikling. Det sker i artiklen *Religionsteologiens tre blodtyper: A, B og C*. Her gennemgås de tre hovedstømninger i religionsteologien, eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme. Helt adskilte eller uafhængige af hin-

anden er disse typer naturligvis ikke. De bærer i sig tendenser og karakteristika, som henviser til klassiske problemstillinger i et langt historisk forløb. De er typer - eller modeller om man vil. Med lidt snilde og kreativitet kan visse elementer i disse hovedtyper integreres, fremhæver forfatteren.

Det store spørgsmål i religionsteologien er kristologien - spørgsmålet om, hvem Kristus er, og hvor unik han er i forhold til andre religioner. Ikke mindst siden Anden Verdenskrig har dette spørgsmål været en central dagsorden i teologi og mission. Direktør Knud Jørgensen giver i sin artikel, *...ikke frelse i nogen anden* et overblik over diskussionen og et bud på en tolkning.

Regin Prenter er den klassiske dogmatiker i dansk teologi, der med sin store dogmatik: *Skabelse og Genløsning* fra 1955 kom til at sætte dagsordenen for en stor del af den teologiske tænkning i Danmark i en hel generation. Sognepræst Kirsten Münster har taget Prenter frem til bearbejdning i sin artikel: *Theologi og Kristologi er det samme*. Overskriften er et citat fra Prenters dogmatik og viser, hvordan han inden for religionsteologien var forud for sin tid i dansk teologi med hensyn til at arbejde indgående med denne del af teologien.

Med artiklen *Veien er én - Vindene blåser sammen*, sætter den norske teolog Notto R. Thelle religionsteologien ind i et buddhistisk perspektiv. I sin artikel påpeger professor Thelle, der i mange år har levet som missionær i Japan og studeret dette emne, at religionsteologien er vigtigere for kristne end for buddhister.

Jesus var jøde. Han levede hele sit liv i jødernes land. Han talte og virkede blandt sine egne med kravet om at blive anerkendt og troet som den Messias, jødefolket gennem århundreder havde ventet på. Lige siden hans dage, har mission blandt jøder været sat til diskussion. Kai Kjær-Hansen, der er formand for Den Danske Israelsmission, gennemgår i sin artikel *Jøder og kristne og jødemission* nogle væsentlige synspunkter i debatten om mission blandt jøder.

Det er redaktionens håb med denne udgivelse at give et kvalificeret tilbud om at tage dette vigtige emne op i missionsselskabernes bestyrelser og bagland, samt i præstekonventer og andre former for studiekredse.

Når de nu alle sammen tror på Gud...

Kristendommen i lyset af den religiøse pluralisme

Af biskop Niels Henrik Arendt, Haderslev

Hvis man vil tale om en udfordring til den kristne kirke, kommer den - bortset måske fra islam - ikke så meget fra de enkelte grupperinger, men snarere fra hele den pluralistiske situation og ikke mindst fra den betydning, som denne har for den grundlæggende opfattelse af tro. Sådan udtrykker biskop Niels Henrik Arendt situationen i denne artikel, der med udgangspunkt i den religiøse pluralisme giver en grundig analyse af den aktuelle situation og diskuterer den på baggrund af den religionsteologiske udvikling.

Indledning: Den religiøse pluralisme – enkelte iagttagelser

Den religiøse pluralisme i Danmark og i Europa er en kendsgerning. Man læser, at der ved de olympiske lege er oprettet et Religiøst Rådgivnings Service-Center med repræsentanter for fem verdensreligioner – og med en dansker til at stå for den buddhistiske del. Hvor mange danske idrætsudøvere kan mon forventes at komme hjem som buddhister? For buddhismen lanceres i Athen for dens gode virkning på præstationerne, og hvis der er nogen, der interesserer sig for det, er det olympiske sportsfolk.

Man kan også henvise til resultaterne fra pluralismeprojektets undersøgelser i Århus by, publiceret i *Religiøs mangfoldighed*. Her er opregnet 138 forskellige grupper, hvoraf de 63 er folkekirkesogne – men altså derudover 75 forskellige andre religiøse grupperinger i Århus by. Væksten i udbuddet af religioner og spirituelle grupper siges at gå lidt langsommere i Danmark end i det øvrige Europa på grund af Folkekirkens traditionelle særstilling og den fortsat store medlemstilslutning til den. Men pluralismen er der; den vokser, og enhver forestilling om at komme tilbage til et mono-religiøst samfund er udtryk for virkelighedsflugt.

Min opgave er ikke at belyse denne samfundsmæssigt forandrede situation, men derimod at overveje spørgsmålet om, hvordan det påvirker vores opfattelse af kristendommen, og hvordan kristendommen skal gøre sig gældende i den. Hvordan tale kristent om Gud i en tid, hvor selve talen om Gud ikke mere er så problematisk?

Jeg vil alligevel godt komme med nogle enkelte yderligere iagttagelser i forhold til den religiøse mangfoldighed (og her støtter jeg mig til beskrivelsen fra pluralisme-projektet). Den multireligiøse situation er f.eks. kendetegnet ved, at den enkelte godt kan være tilknyttet mere end én religion. Man funktionsopdeler så at sige religionerne; nogle handlinger varetages af én, andre af en anden religion. Religionen tilknyttes dermed ikke (endsige forankres i) den fælles diskurs. Den henvises til det private til- og fravalg. Det er ikke kun en vits, men lidt symptomatisk, når Politikens bagside for ikke længe siden kunne lancere den sprit-nye religion, bastianismen - med et eneste dogme og etisk princip: Man må ikke skade andre eller sætte livet til, men for øvrigt kan man gøre, hvad man vil! Problemet er ikke, at folk ikke kan tro på Gud (bortset fra, åbenbart, nogle præster) - men i en vis forstand det modsatte: at der nærmest ingen grænser er for, hvor meget de kan tro på.

En anden iagttagelse: selvom de fleste nye religiøse grupperinger er svagt organisatorisk funderede og med få kernemedlemmer, "holder de en stor religiøs påvirkningsflade i gang" (pluralisme-rapporten). Hvis man vil tale om en udfordring til den kristne kirke, kommer den - bortset måske fra islam - ikke så meget fra de enkelte grupperinger, men snarere fra hele den pluralistiske situation og ikke mindst den betydning, som denne har for den grundlæggende opfattelse af tro.

En tredje konstatering: en religions-pluralistisk situation hindrer ikke fremgang for kristendommen. Kristendommens første store vækst skete i en situation, præget af mange religioner. Og i disse år er kristendommen inde i en forrygende vækst just i områder, hvor det religiøse billede er langt mere broget end hos os. Det er dokumenteret af Philip Jenkins i hans vigtige bog om den globale kristenhed. Omvendt: selve det, at de allerfleste åbenbart tror på en eller anden Gud, indebærer ikke automatisk en nemmere situation for den kristne kirke.

At opfatte den såkaldt åndelige søgen som kirkens store mulighed, som den hidtil blot ikke har været god nok til at opfange, er at overse, at denne søgen ikke bare er ganske almen og forudsætningsløs, men for de fleste allerede rummer en forudforståelse af, hvad der skal til for at imødekomme den. Og kirken skal jo nok møde folk dér, hvor de er, og gå med dem derfra, men den kan ikke gå i en hvilken som helst retning.

Hvor er sondringen mellem evangelium og religion blevet af?

For mig, der har modtaget min teologiske opdragelse i slipstrømmen af

den dialektiske teologi, har det været tankevækkende at iagttage, hvorledes ordet "religion" er blevet rehabiliteret. Barths knivskarpe sondring mellem åbenbaring og religion, Anders Nygrens analyser af forskellen mellem eros-motivet og agape-motivet i kærligheds-begrebet, Tillichs understregning af, at teologien kun kan varetage sin opgave ved at overvinde den relativering, der ligger i at betragte kristendommen som religion – det er som om det fuldstændig er glemt.

Bonhoeffers forudsigelse af en ikke-religiøs fremtid, der ville nødvendiggøre en ikke-religiøs interpretation af kristendommen, gik ikke i opfyldelse – det er åbenlyst for alle. Religionens tilbagekomst stiller os måske nok overfor det religions-teologiske spørgsmål: hvordan skal vi ud fra kristendommen forstå "de andre religioner", som vi så kalder dem? Men det er, som om vi uden videre har affundet os med religions-fænomenologernes (iøvrigt korrekte) beskrivelse af den institutionaliserede kristendoms mange fællestræk med andre religioner. Og som om vi mener at få legitimitet til vores egen forkyndelse af, at religionerne, ikke i deres indhold, men som fænomener nu atter er blevet en del af den offentlige diskurs – og det er vi tilfredse med.

Der kan gives gode grunde for at kalde kristendommen en religion. Men vi mister noget ved uden mindste forbehold at gøre det:

- Vi mister et udgangspunkt for en religionskritik.
- Vi opgiver forestillingen om kristendommen som offentlig sandhed og underkaster den en relativering.
- Og vi bevæger os i retning af en gnosticiserende kristendomsforståelse, som kun går alt for godt i spand med den vestlige tidsåndens religiøsitet, der måske mere end noget andet netop er gnostisk.

Lad os lige tage et kort repetitionskursus i Barth: Barth sondrer ikke så meget mellem religionerne og kristendommen som mellem religion og åbenbaring. Religion er menneskets forsøg på gennem fromhed, stræben, oplevelse osv. at nærme sig Gud. Men religionen udspringer ikke bare af mennesket, men også fra Gud, for så vidt som det er det uundgåelige og uvilkårlige gudsforhold, der efterlader et negativt aftryk i den religiøse bestræbelse. Religion er dog ikke en ædel stræben, men inderligt forbundet med menneskets selvhævdelse og synd. Guds selvåbenbaring i Jesus Kristus er en fuldstændig dom over de religiøse bestræbelser.

Barth reagerer skarpt på det syn på kristendommen, som rådede i 20. århundredes første årtier. Den historiske videnskabs relativering af

alle menneskelige ytringer og det voksende kendskab til andre kulturer havde gjorde det vanskeligt at tale om kristendommens absolutthed; derfor søgte man at dokumentere kristendommens forrang blandt religionerne ved at knytte den sammen med en slags åndelig udviklingslære. I stedet for at tage udgangspunkt i Guds åbenbaring tog man udgangspunkt i fromhedslivet og den religiøse oplevelse. Overfor dette var kritikken klar: ikke blot var en sådan holdning udtryk for et kulturelt hovmod og en åndelig imperialisme, en kristelig nedladdenhed, men evangeliet er noget ganske andet. Det er Guds indgreb, der rammer jorden udefra eller ovenfra. Barth forholder sig ikke til religionerne i deres specifikke indhold, deres »hvorledes«, men kun til den religiøse grundholdning som sådan. Han kritiserer religionen i religionerne, og det er dette, at det er mennesket, der kommer til at definere Gud. Forholdet til Gud bliver et menneskeligt selv-forhold.

Barths kritik, her gengivet i yderste korthed, kan virke arrogant i forhold til de ikke-kristne religioner, fordi den ikke blot et øjeblik overvejer deres indhold. Det kunne være en af de gode grunde, jeg før talte om, for at kalde kristendommen en religion. Vi anbringer os i øjenhøjde med muslimerne og hinduerne ved at dele navn med dem, nemlig navnet "religion" for forholdet til Gud. Men faktisk var det præcis det, der var Barths anliggende: at gøre kål på den kristelige bedrefølelse.

Derfor står vi tilbage med flere problemer, når kristendommen nu atter er blevet en religion blandt andre: fra hvilket standpunkt kan vi så overhovedet rejse kritik af dem – eller af det i dem, som vi mener er forkert eller forkasteligt? Ja, enten undlader vi det, eller også sker det så ud fra en meget mere diffus tale om "værdier" - hvilket til forveksling minder om det tidlige 1900-tals kulturelle opblæsthed. Et andet problem: hvis det hele er religion, må vi bare på andre måder finde ord for det, der er kristendommens egenart.

Vi vinder selvfølgelig også noget ved atter at indoptage det i vores selvforståelse, at vi er en religion blandt andre. Vi genvinder muligheden for at få plads til den spiritualitet, som røg ud med badevandet, da de dialektiske teologer trak bundproppen op. Ligesom vi får mulighed for og udfordres til igen at tænke teologisk om den religiøse erfaring.

Uopgiveligt i mine øjne i den dialektiske teologis sondring mellem religion og evangelium er dens insisteren på, at kristendommen ikke er adækvat forstået, hvis den defineres ud fra den religiøse oplevelse alene. Samt dens nøgterne fastholden ved, at man for en teologisk vurdering af

de ikke-kristne religioner må begynde det sted, hvor man selv er, for den kristne teolog i kristendommen.

Pluralismen styrker forståelsen af religion som tilhørende det private rum.

Det er tankevækkende, at vi i dagens Danmark har sværere ved at forholde os relativt til den kulturelle pluralisme end til den religiøse pluralisme. Når det drejer sig om den kulturelle pluralisme og den synlige forskel i livsstil, som følger deraf, opfattes den af ganske mange som en risiko for det ene samfund. Når det drejer sig om den religiøse pluralisme, er der derimod en opfattelse af, at den er samfundsmæssigt irrelevant, fordi der ikke findes noget, man kan kalde den religiøse sandhed, men kun forskellige opfattelser af "sandheden".

Måske er vi i virkeligheden mindre pluralistiske, end vi tror, vi er. Der er den religiøse tro, og når det drejer sig om den, afviser vi, at der kan findes nogen endegyldig sikkerhed. Så er der forskellene i livsstil, og her er vi straks mere restriktive - der er kulturelle samfundspositioner, som vi langt ad vejen vil opfatte som "selvindlysende sandheder", f.eks. kønnes ligestilling. Og så er der også de områder, hvor vi vil afvise pluralismen. Det gælder først og fremmest på videnskabens område. Her taler vi om objektive kendsgerninger, som er sande hinsides den subjektive tilslutning eller afvisning. Når det drejer sig om sådanne kendsgerninger, taler vi om, hvad vi ved, hvad der er tilfældet.

Videnskabsmænd, som har en forskellig opfattelse af et forhold, siger ikke til hinanden: "Det kan godt være det er sandt for dig, men det er det ikke for mig" - nej, de sætter spørgsmålet under heftig debat, tester, eksperimenterer og argumenterer. Når det drejer sig om tro, taler vi derimod ikke om, hvad der er tilfældet, men om erfaringer, om værdier, om hvad der er personligt meningsfuldt. Her kan pluralismen så få lov at råde.

Filosoffen Peter Berger mener (ifølge missiologen Lesslie Newbigin, som jeg her følger), at ethvert samfund bæres af nogle "plausibilitetsstrukturer". Den struktur, som gælder i vores vestlige samfund, går tilbage til oplysningstiden - fanfaremæssigt indledt med Descartes' krav om absolut vished. Denne vished funderede han i jeg'et, nærmere bestemt i fornuften. Hvad fornuften nåede frem til som selvindlysende, kunne til gengæld ikke bero på noget historisk. Historiske begivenheder er kontingente og derfor ikke en kilde til ultimativ sandhed. Sandhed kan kun være det, som er lige tilgængeligt for alle rationelle mennesker, uafhæn-

gigt af historiske hændelser. Einstein, som jo holdt af at sætte tingene på spidsen, gik et skridt videre og sagde, at egentlig sikkerhed findes kun i matematikken, som ikke har noget med virkeligheden at gøre. "Hvis matematikkens påstande er sikre, har de ingen kontakt til virkeligheden. Har de kontakt til virkeligheden, er de ikke sikre."

Det, der blev oplysningstidens arvegodts til os, er, at der findes en kendsgerningernes verden, men den har til gengæld intet med tro at gøre. Tro er den betydning, som den enkelte kan tillægge kendsgerningerne, men det beror på et fuldstændig personligt valg. Den klassiske metafysik opererede med formål, mening o.l. Men oplysningstiden forviste disse metafysiske begreber til den personlige fortolknings verden. Man beholdt kun ét begreb, som vi i dag næsten har glemt også er metafysik, nemlig årsagsbegrebet (at det også er metafysisk, har Hume lært os). Årsag-virknings-begrebet falbød med Adornos ord sig selv som grundlag for den videnskabelige kritik, som noget der tilsyneladende kan observeres og kontrolleres og dermed få adgang til kendsgerningernes offentlige rum, hvor der råder en vis disciplin. Den, der i dag vil gøre gældende, at verden er skabt med et formål, at den har en bestemmelse, henvises til privatsfæren. Dér tolereres pluralismen fuldt ud. Til gengæld tillægges sådanne opfattelser kun ringe betydning i det fælles rum. De passer ikke ind i den offentlige plausibilitetsstruktur.

I før-moderne samfund fandtes ikke denne opdeling mellem en offentlig fællesverden, baseret på kendsgerninger, og en privat, værdiernes verden. Men den er et distinkt træk ved vores kultur, og det er umådelig vigtigt for en forståelse af kristendommens betydning i den moderne religions-pluralistiske situation. Den indebærer en forvisning af kristendommen sammen med alle de andre religioner til et område, hvor pluralismen kan tolereres, nemlig der hvor der ikke findes kendsgerninger og sandhed, men religiøsitet og værdier.

Jeg må nu prøve at finde tilbage fra denne udflugt i den moderne vestlige epistemologi (Hvis nogen vil fordybe sig yderligere, kan der f.eks. henvises til Newbigins *The Gospel in a Pluralist Society* eller til naturvidenskabsmanden og filosofen Michael Polanyis værker om tro og fornuft). Man kan spørge: hvad har denne opdeling betydet, hvad har den kostet os? Den har først og fremmest kostet os forestillingen om kristendommen som en offentlig sandhed – eller udtrykt lidt mere præcist: en sandhed, som vedrører alle, og som også har betydning for alt det, der angår os som samfund og fællesskab.

Lad mig med det samme værge mig mod en misforståelse. Jeg ønsker ikke at genetablere en konstantinsk kristendom, hvor kristendommen bliver statsreligion, og der er konvergens mellem kirkens forkyndelse og samfundets indretning (Det ville også være både umuligt og naivt - og ukristeligt på grund af den triumfalisme, der ville være forbundet dermed).

Men det er foruroligende, at vi faktisk - i sammenhæng med religionspluralismen - er på vej til at få etableret en dualistisk virkelighedsforståelse: en, for nu at skære det ud i pap, materiens og kendsgerningernes virkelighed og en åndens eller ideernes "virkelighed". Og at kristendommen, sammen med de øvrige trosfællesskaber, henvises til den sidste.

Når kristendommen er en bekendelse til Jesus Kristus som Herre, så er han ikke bare min herre eller kirkens herre, men så er han hele skabningens Herre. Derfor kan kristendommen ikke affinde sig med at blive forvist til kun at have gyldighed for den enkelte, og for så vidt han eller hun tilslutter sig den. Kristendommen kan ikke affinde sig med at blive gjort til en esoterisk "viden", som dyrkes i indviede cirkler. Kristendommen kan dybest set ikke anerkende, at der findes mere end én virkelighed. Og det er over den virkelighed, Kristus er herre.

Ved at acceptere, at religionen udelukkende opfattes som en værdibaseret fortolkning eller tydning af historien, er vi i virkeligheden på vej til at prisgive den fælles historie (rent bortset fra, at man må spørge, hvorfra sådanne værdier skulle hente deres legitimitet). Men det er jo inkarnationens påstand, at Gud har med den fælles historie at gøre, ikke bare i form af et tydningstilbud, men i kraft af en tilstedeværelse i den. Henvisningen af religionen til det private rum er derfor i mine øjne på kanten til inkarnationsfor nægtelse.

Når jeg taler om at fastholde opfattelsen af kristendommen som offentlig sandhed, mener jeg ikke en sandhed, som alle er enige om, eller alle må underkaste sig. Det er ikke et forsøg på at påberåbe sig "kristen kontrol over Areopagos" - men blot en påstand om, at også dér giver Kristus-bekendelsen mening. Med offentlig sandhed mener jeg heller ikke en indiskutabel, ubetvivlelig sandhed. Ubetvivlelige sandheder findes ikke undtagen i matematikken. Kun påstande, som der kan rejses tvivl om, har med virkeligheden at gøre. Ved at tale om kristendommen som offentlig sandhed gør man i virkeligheden pluralismen gældende også i det fælles rum. I den forstand altså hellere mere pluralisme.

Ved at insistere på, at en trossandhed har lige så meget med virke-

ligheden at gøre som alle mulige andre sandheder (fordi der dybest set ikke findes nogen sandheder af betydning, som ikke tager udgangspunkt i en personlig afgørelse), fastholder jeg pluralismen, samtidig med at jeg udfordrer den. Jeg udfordrer den, fordi jeg insisterer på, at der findes noget, der hedder sandhed, også når det drejer sig om religion.

På dette punkt må vi være naturvidenskabsmændene dybt taknemmelige; de har været med til at fastholde, at der findes noget, der hedder sandhed. Sandheden er ikke ubetvivlelig, sandheden er et slagsmål værd, sandheden kan gøres til genstand for diskussion i en fælles offentlig og åben drøftelse, præcis som vi ser det indenfor videnskaben. Jamen, det kan en trossandhed da ikke, vil man måske indvende. Hvorfor ikke? Vi har ganske vist et andet tidsperspektiv, men det indebærer da ikke, at det ikke skal komme for dagen, hvem der har ret. Hvis jeg bekender troen på, at verden har et mål og en mening, så skal den sandhed da også stå virkelighedens prøve. Men det er grundlæggende en påstand af samme karakter som en årsagspåstand.

Lesslie Newbiggin sondrer mellem to former for pluralisme: "agnostic pluralism" og "committed pluralism". Han hævder, at det er den første, vi har dedikeret os til, den, der renoncerer på at tale om viden og sandhed, når talen er om tro. Den forpligtende, engagerede pluralisme tager derimod andre religioner mere alvorligt, vover ud fra det egne udgangspunkt at stille spørgsmålstejn ved de andres trosgrundlag, afslører det dogmatiske grundlag der også ligger til grund for forestillingen om en kendsgerningernes verden, overlader ikke det fælles rum til dem, der prøver at få magten over det ved hjælp af en påstået objektivitet, afslører de afguder som der er alt for mange af, fastholder en nøgternhed overfor den grasserende overtro som lukrerer på, at religion ikke skal stå til regnskab i en offentlig diskurs, giver plads til de "magter og myndigheder" som nu engang findes i denne verden, men som bliver dømniske, hvis de absoluteres.

Betyder det her, at jeg begiver mig ud i en hovedløs flugt tilbage til en før-oplysningstænkning for at skaffe kristendommen en førertrøje i den religionspluralistiske situation? Nej. Vi er alle sammen arvtagere til oplysningstiden. Men alt det gode, oplysningstiden rummede: frigørelsen fra overtroen, opgøret med dogmatisk snæverhed, åbenheden, alt dette er i virkeligheden truet i dag af en ny obskurantisme, hvad jo ikke er særlig svært at få øje på. Hvis vi skal fæрге det værdifulde fra oplysningstiden

ind i nutiden, så skal den dogmatiske anti-metafysik fra oplysningstiden udsættes for den selvsamme dogmekritik, den i sin tid lancerede.

Gnosticismen som konstanten i nutidens religiøse søgen (Wingren)

I dette efterår udkommer på dansk Gustaf Wingrens lille bog *Människa och kristen*. Det er primært en bog om Irenæus, teologen fra det andet århundrede, biskoppen af Lyon, der fik en helt grundlæggende betydning for den oldkirkelige teologis udvikling. Bogen er samtidig læst ind i den helt aktuelle vesteuropæiske åndelige situation. I vor tids åndelige klima ser Wingren forbløffende paralleller til religiøsitet i anden halvdel af andet århundrede. Vores tid er *gnostisk* på den måde, at der måske nok er en høj grad af åndelighed, men Gud har ikke med det pulserende liv at gøre.

Wingren nævner en lang række symptomer derpå. Vore vanskeligheder ved at tale om Gud som skaber. Eller vore problemer ved at tale om Gud i det hele taget. Hans eksistens bliver et problem, og hele vægten kommer til at ligge på Jesus. Men ikke Jesus som den, der genrejser det skabte liv, men derimod Jesus som den, igennem hvem man vinder kundskab, gnosis. Ordet "åbenbaring" er blevet frarøvet sit hændelsesaspekt og handler kun om en afsløring af nogle "værdier". Menneskelivet opfattes som meningsløst eller ligefrem håbløst, uden fremtidsperspektiv. Gudsriget forstås som immanent; den store radikale forvandling af denne jord fortøner sig, den fælles menneskehistories fuldendelse ved tidernes ende er ikke længere et tema. Alt dette minder om gnosticismen

Wingren maler med den brede pensel, og nogle nuancer forsvinder. Den skabelsesteologi, han vil rehabilitere som et værn mod gnosticismen, er måske også lidt for uanfægtet. Men han har en vigtig pointe deri, at det, som det gælder om at fastholde (også netop i den religionspluralistiske situation), er, at evangeliet også indebærer en ny horisont for denne jord og for universalhistorien. Det er et totalsyn, der skal til – ikke en dualisme.

Kristus kom til verden for at skænke helbredelse til de syge – sådan siger Irenæus iflg. Wingren. Han iværksatte en heling af en forstyrret skabning, en "recapitulatio". Det gjorde han først og fremmest ved så at sige at tage tråden op fra skabelsen, ved at komme og leve det rette skabte liv. Han åbenbarede ikke en overnaturlig kundskab om Gud, for Gud er aldeles ikke mennesket ukendt. Og kundskab alene gør i øvrigt ingen

forskel. Nej, Gud må selv handle med os, og det gjorde han i Jesus ved at bryde med den umenneskelighed, som bliver resultatet, hver gang mennesket ikke vil nøjes med at leve det gudskabte liv.

Wingren mener også, at den kristologiske tonatur-lære forkvakles i moderne menneskers tale om Jesus, fordi vi ikke længere har en tro på Gud som en, der har med dette liv at gøre. Man taler om, at Jesus godt nok ikke er Gud, men han er det store menneske. "Guddommeligheden" kommer så at sige ind ad bagdøren - ikke ved at Gud med Jesus udrenser det onde fra menneskeverdenen, men i kraft af at Jesus gøres til den lidt-mere-end-menneskelige. Men Jesu guddommelighed består ikke i, at han ikke er helt menneske, men i at den kamp, som han fører mod umenneskeligheden, også er Guds kamp.

Specielt når det gælder eskatologien, mener Wingren, vi kan lære noget af Irenæus. Wingren gør opmærksom på, at her er Irenæus med sin bogstavelige bibelske forståelse meget langt fra os. Men det, som vi grundlæggende kan hente ammunition til hos Irenæus, er en afvisning af nyåndelighedens mange spekulationer om livet efter døden. Målet for denne verden er genoprettelse. Hos Irenæus er der ikke kun tale om et håb om en individuel salighed i himlen, men et håb for den gamle jord. Det er ifølge Wingren afgørende, fordi kristendommen på den måde ikke isoleres fra, hvad der i øvrigt pågår i samfundet. Universalhistorie og eskatologi knyttes sammen. Det er et værn mod den kvietistiske tilbagetrækning fra verden, et værn mod utopierne som altid løber vild, og et værn mod kynismen. Til gengæld er det naturligvis grænseløst udfordrende ind i en offentlig sammenhæng.

Den politiske teologi, som var fremme i 60'erne og 70'erne, snublede af mange forståelige grunde. Den overså, at der er andre onder end de politiske, den fik aldrig reelt gennemtænkt magtens tvetydighed, den overfordrede mennesket, og den lod den fortvivlede og den nærværende tid i stikken. Men tilbage efter den ligger stadig opgaven med at give kristendommen ord ind i den fælles virkelighed, som ikke kun, men også er politisk. Hvis vi i stedet - af skræk for ikke at falde i de samme grøfter som den politiske teologi - trækker os tilbage, så berøver vi kristendommen en dimension, som hører den til. Så bliver vi på en vis måde nygnostikere.

En teologi, der fjerner anfægtelsen ved pluralismen (Grosbøll)

Nu er der ikke nogen vej udenom længere. For hvad jeg her har sagt har

også med den standende danske teologiske diskussion at gøre. Når de nu alle sammen tror på Gud ... er så ikke Thorkild Grosbølls teologi et tappert forsøg på at tilpasse kristendommen disse pluralismens vilkår, komme udenom de knaster, kristendommen rummer i dens mere klassiske former? Folk vil gerne tro; de vil bare ikke tro på Gud som noget "hinsides", hvad det så betyder.

Jeg synes, Grosbøll giver det hele bort i sin tilpasning af teologien til et videnskabeligt verdensbillede. Men det er bedre at lade både videnskabens og de andre religioners udfordring til og anfægtelse af og for kristendommen blive stående. For nu indledningsvis at sætte sagen på spidsen: I mine øjne passer Grosbølls (og også andre modernitetsteologers) teologi som fod i hose til den "agnostiske pluralisme", jeg betegnede før - den der afviser sandhedsspørgsmålet, den der opfatter den bibelske fortælling som et forsøg mellem andre på at fortolke virkeligheden ("et civilisatorisk indspil på linje med ethvert andet forsøg på at italesætte verden"), den der mener at forskellen mellem kristendommen og andre fortolkninger primært ligger i, hvilke værdier de hver for sig giver udtryk for eller frisætter, den der simpelthen vil fjerne muligheden for at kristendom som fortolkning kan komme på kollisionskurs med den fra oplysningstiden knæsatte virkelighedsforståelse.

Det betyder selvfølgelig ikke, at Gud totalt forsvinder. Men Gud internaliseres; der etableres en kløft mellem ham og den verden, hvor begivenheder sker. Gud er i sproget, siger Grosbøll et sted, som det ypperste billede af mening og betydning. Et andet citat: "Selvfølgelig er Gud en menneskelig projektion, men det er forkert at sige, at det bare er noget, vi finder på, fordi det er nemmere. Troen er et reservoir for menneskets drømme og forestillinger og refleksioner, men flød længe sammen med den skabelsesforklaring, man var i stand til at give." Men nu er Gud ikke længere nødvendig som forklaring, for den kan vi få af naturvidenskaben. I sin redegørelse til biskoppen taler han om en afstand mellem begivenhed og vidnesbyrd i Det Nye Testaments tekster. I den religiøse sammenhæng er det altså vidnesbyrdet, det kommer an på, og begivenheden kan vi til syvende og sidst forlade.

Hvad er så det særlige ved kristendommen eller ved Jesu projekt, hvis det ikke er de historiske hændelser, der fortælles om. Jo, det, der i Grosbølls øjne bringer Jesus/kristendommen en længde foran andre religioner, er, "at han knytter gudsbegrebet til mennesket, at folk kunne tillade sig at tro, at de var bærere af Gud." Med forlov: det er, så vidt jeg

kan høre, præcis det, Wingren advarer imod. Kristendommen løst fra det historiske forløb, kristendom som – gnosis.

Nu er der faktisk andre religioner, for hvem det præcis er hele pointen, at mennesker er ”bærere af Gud” – så det kan på ingen måde patenteres som kristendommens særkende. I øvrigt bliver med et sådant udsagn enhver uoverensstemmelse mellem forskellige religiøse fortolkninger relativ, fordi de forankres i det menneske, der udtrykker dem. Anfægtelsen ved pluralismen forsvinder med en sådan teologi.

Men det er i mine øjne ikke den rette teologiske ”løsning” på pluralismens problem. At henvise trosudsagnene til deres eget snævre sproglige univers eller til den individuelle troserfaring er at overse den kendsgerning, at tro strækker sig ud mod virkeligheden. Det er ikke nok for troen at være en subjektiv tilgang til virkeligheden med de begrænsninger, som dette indebærer. En religiøs sandhed er ganske vist kun sand for den, der holder den for sand, men i samme øjeblik troen er blevet til, er der ikke tale om, at sandheden er sand i kraft af min afgørelse. Den troende taler ikke om sin opfattelse af virkeligheden; han taler om virkeligheden, sådan som den har påtvunget sig ham. Troen taler ikke om, hvordan verden forekommer én af være, men om, hvordan verden er. Hvad der er sandt for troen, antager troen som sandt uafhængigt af den.

At jeg kun kan forholde mig til Gud i tro, betyder ikke, at Gud kun er til i min tro. Når det er tilfældet, så må der uvægerligt bestå et forhold mellem den forestilling, jeg har om Gud, og Guds egen virkelighed. Tro er efter sin egen selvforståelse at finde noget, som er der i forvejen - tro er ikke at digte eller skabe noget selv. For troen er Guds virkelighed ikke et udtryk for menneskets drømme, forestillinger og refleksioner, men det altomfattende, som troen giver fortabt overfor og siden hviler i. I troen bliver virkeligheden mennesket for mægtig, så det er nødt til at overgive sig. Og troen vil ikke lade forstanden være Gud-frit område. Den vil have den med; den indleder generobringstogtet på fornuften

Den religiøse erfaring er godt nok flertydig i dens forhold til virkeligheden, også fordi det forholder sig sådan, at den selv medbringer det sprog og den forestillingsverden, hvormed dens forhold til virkeligheden formidles. Men den producerer ikke sin egen virkelighed. Troen holder fast ved, at hvad den tror, ikke er dens egen frembringelse, men religiøst forstået er, hvad Gud har givet til kende for mig om sig selv. At reducere troen til subjektivitet er i virkeligheden at tilegne sig selv en falsk objektivitet. At reducere troen til subjektivitet er også et subjektivt trosudsagn.

"I analysen af det religiøse instinkt må altid det objektive medtænkes, fra hvilket det udgår", siger Troeltsch. Hvad jeg tror, er ikke noget, jeg selv har fundet frem til, men det er noget, der er givet, og dvs. at det er gyldigt hinsides min tro. Hvad jeg tror, er det som Gud har givet mig at tro, og alene af den grund kan jeg ikke reducere det til noget rent subjektivt.

Jeg tror ikke på Gud som forklaring, hvem fanden gør det? spurgte Grosbøll i en svensk avis. Han må mene: "gud" er en fortolkning eller tydning. Men at sige sådan er at gå ud fra det dogme, at den ultimative virkelighed har vi ingen adgang til. Jeg mener, man bør afvise den totale dichotomi mellem forklaring og betydning. Betydning er naturligvis noget, vi tillægger tingene og begivenhederne, men den har en sammenhæng med, hvad de er. Når Jesus siger: Se himlens fugle, læg mærke til markens liljer, er det selvsagt ikke for at give en forklaring på fuglenes liv. Det er ikke et ornitologisk udsagn, men et udsagn for forkyndelsens skyld. Men forkyndelsen står på skuldrene af eller viser tilbage til virkeligheden, som den dermed også forklarer, ikke blot fortolker.

En betydning er ikke bare noget, jeg beslutter mig til, hvor jeg lige så godt kunne vælge noget andet - betydningen pånøder sig os. Der findes ikke andet end fortolkninger, siger teologer somme tider. Jo, vil jeg svare: der findes rigtige og der findes forkerte fortolkninger. Anderledes sagt - der overgår os ting, hvor vi må udbryde: her er kun én forklaring mulig. Det er det, Brorson har lært af Jesus. Hvad skal jeg sige, spørger han igen og igen om alle verdens utrolige fænomener. Ordene fattes ham, forståelsen udebliver, indtil han pludselig slår sig for panden og udbryder: O Gud, hvor er din visdom stor, din godhed, kraft og rige. Så finder han ordene. Der skal simpelthen Gud til at forklare verden. Det gælder ikke kun fuglene og liljerne, det gælder også DNA-koden i menneskets celler.

Det er korrekt, at Bibelen ikke er en detaljeret forklaring på, hvordan verden f.eks. blev skabt. Dens anliggende er at åbne øjnene for verdens og vores livs betydning. Det gør den gennem beretningen om Jesu liv, gennem beretningen om jødefolket og gennem fortællingerne om urtiden. Bibelen med dens tale om Gud er ikke kun en forklaring. Men den bevæger sig anelsesfuldt helt derud, hvor forklaring og betydning får tag i hinanden. Der, men heller ikke før, standser den - og bliver til lovsang. Var det ikke tilfældet (at forklaring og betydning nåede hinanden), så fandtes forklaring slet ikke, vil jeg sige. Og så fandtes betydning heller ikke.

Vi behøver ikke af den grund at lande i en panteistisk substansgudsforestilling eller en naiv metafysisk kausalitets-tænkning, for de er hver for sig problematiske. Gud er logisk og ontologisk forud for alle enkelte værensformer, for nu at gengive Paul Tillich. Når Tillich kalder Gud for "værens grund" er det på en gang for at undgå at gøre Gud til en "årsag, der er på afstand af sin virkning", hvad der ville indebære en teistisk adskillelse af Gud fra verden, og for at undgå at gøre Ham til en substans, der udtømmes i sin virkning. Det sidste er panteisme. Bjarne Lentz siger i sin Tillich-bog, at udtrykket "værens grund" om Gud hos Tillich *oscillerer* mellem årsag og substans - og transcenderer dem begge. Gud er ånd, fordi begrebet ånd betegner "enheden af magt og mening".

Udtrykket "oscillerer" er fint, når talen er om "forklaring" og "betydning" Man er nødt til at befinde sig i dem begge to på en gang. Placerer man sig kun i forklaringen, ender man teologisk som fundamentalist; placerer man sig kun i betydningen, ender man som relativist.

Eller hvis det kan tillades en amatør at bruge endnu et billede fra kvantefysikken: lys kan være både bølge og partikel på samme tid. Men hvis man fokuserer på den ene manifestation, trækker den anden sig tilbage og bliver sløret. Komplementariteten er afgørende. Det er derfor det er vigtigt at fastholde sammenhængen mellem forklaring og betydning i teologien. Og lad mig så ikke vove mig længere ud på denne tynde metafysiske is.

Trinitets-teologien som omdrejningspunktet overfor pluralismen

Hvilke centrale elementer i kristendommen skal vi koncentrere os om i lyset af den religiøse pluralisme? Vi ved det vel godt: det særlige ved kristendommen i forhold til andre religioner er Jesus - vores tro på, at han er Kristus, Guds salvede. Det er påstanden om, at Gud er trådt ud af sin ophøjethed for at komme mennesker fortroligt (og måske forurologende) nær, sådan at det nu ikke længere er i lovene eller i kulten, vi møder ham, men i et levende menneske. Det må virkelig være Gud selv, der kommer til os i Jesus, ellers er mennesket jo ikke virkeligt forenet med Gud i Jesus. Er Jesus ikke Gud, så har Gud alligevel holdt sig udenfor denne verden, og så er det, der sker med Jesus, ikke enestående. Men samtidig er Jesus en selvstændig person, fuldt og helt menneske, det sande menneske, virkelig "den anden Adam" og ikke bare Gud i menneskeham. Var han ikke

helt menneske, så havde Gud alligevel ikke gjort sig til ét med menneskene, gjort deres skæbne til sin og givet dem arv i det, der er hans.

Treenighedstanken er et mysterium. Trinitetslæren er "ikke dogmatik for at lukke munden og tanken, men en øjenåbner for at huske os på, at vi aldrig får fat i hele Guds Væsen". Den er et dristigt forsøg på at give navn til Guds inderste væsen, selvom vi godt ved, at det ikke lader sig gøre. Når man i den tidligste kirke ikke veg tilbage for på den måde at trænge ind på Guds dybeste hemmelighed, skyldtes det, at man simpelt hen *måtte* finde ord for de begivenheder, apostlene havde været vidne til sammen med Jesus i hans jordeliv og havde aflagt vidnesbyrd om, og som man nu kunne læse i evangelierne, og ord for de erfaringer, som man *stadig* gjorde, når tilværelsen virkelig var alvor for en, og som kirken havde sprog for og helt selvfølgelig så i sammenhæng med de begivenheder, Det Nye Testamente berettede om. Som en forståelse af og en erfaring af, at Gud virkelig handlede og handler med mennesket, og ikke blot sidder i fjern og majestetisk ophøjethed og lader menneskene selv om det.

Hvad sker der, hvis man opgiver tanken om treenigheden? Gandhi afviste den pure - det var det, der fik ham til at forkaste kristendommen, selvom han på mange måder stod den nær. Var Jesus ikke Gud, kunne han i højden være et idealmenneske, som man måtte søge at efterligne. "Enhver af os er Guds søn og kan gøre det, som Jesus gjorde", lyder det hos Gandhi. Det betyder så også, at redningen fra onskaben og døden bliver menneskets egen sag og ikke Guds. Det er konsekvensen af at forkaste treenighedstanken. Således er dette navn ("treenighed") ikke en spidsfindighed eller spekulation, men styrer lige ind i centrum af det kristne evangelium, det centrum som ganske vist er et mysterium, men alligevel et uopgiveligt mysterium.

Kristne tror ikke "bare" på Gud, men på den treenige Gud. Og det er ulyksaligt i den aktuelle gudsdiskussion, at det er kommet til at dreje sig om hvad Gud "mindst" er. Gud er hele tiden på vej ud over Gud - Gud vil have nogen at være Gud for. Triniteten er beskrivelsen af Gud. Hvad vi har at sige om Gud, har overhovedet allerførst at gøre med, at han er den treenige. Gud Søn og Gud Helligånd er ikke bare en "ekstra etage" på noget, som religionerne ellers er fælles om. Nej, når kristendommen overhovedet har noget at sige om Gud, skyldes det, at han er både Fader, Søn og Helligånd. Vi er af vores egen fortælling tvunget til at give Gud et navn, som er uantageligt for ikke-kristne. Derfor er dette også et af de punkter, hvor det virkelig brænder på, hvor forskellene bliver klare.

Treenighed betyder, at Gud har en historie *fælles med menneskene*. Gud har ikke sin egen historie uafhængig af menneskets. Da han skabte mennesket, satte han en historie i gang, som han selv er part i. Og at han har valgt at være part i den historie, blev åbenbart, da han selv synligt trådte ind i denne historie, da Jesus blev født. At Gud blev et menneske, er den endegyldige synlige sammenknytning af Guds og menneskers historie. Helligåndens komme og tilstedeværelse er *den fortsatte "inkarnation"* - i kraft deraf bliver Gud og mennesker ved at have historie tilfælles.

Det er til at se i selve den måde, Bibelen er bygget op - som en lang fortløbende beretning om menneskers liv med hinanden og med Gud. En beretning, som (bortset fra en vision om fremtiden) er uafsluttet i den ene ende, fordi den fortsætter i vores liv ved Helligåndens kraft. Selvom Gud kom menneskene nær i en bestemt person i et bestemt folk på et bestemt sted og et bestemt tidspunkt, indebærer dette helt konkrete tillige noget, der er gyldigt for alle: nu findes der ikke det menneske eller det folk, som ikke kan møde Gud netop på det bestemte sted, hvor de har hjemme. Der findes ikke det sprog, ikke den kultur, hvori Gud ikke kan komme til orde. Gud kan som hellig ånd "tage bolig" i det alt sammen.

Gud er som hellig ånd hele tiden på færde; hans ord er i kirken, men er også hele tiden på vej ud over kirken. Gud ville ikke nøjes med, at hans ord blot roterede rundt i et lukket kredsløb, derfor skabte han menneskene, derfor blev han selv menneske, og derfor følger hans ånd stadig hans ord.

Hvordan kan vi forkynde dette - og så bilde os ind, at det ikke har universel betydning, for den enkeltes og for det fællesliv? Og hvis det har det, må det så ikke bekendes, præsenteres overalt? Det handler om mission. Mission er at præsentere og repræsentere kristendommen. Det sidste hører med. Overalt, hvor kristendommen vinder frem i disse år, er det først og fremmest menighedens vidnesbyrd, der gør udslaget, mennesker, der i fællesskab lever af og på og efter dette budskab.

Tre polemiske udfald

a) I Danmark holder vi politik og religion adskilt, sagde statsministeren i sin nytårstale 2003. Og det, han lægger op til, er, at de to hører hjemme i forskellige rum. Det mener jeg i bedste fald er en overordentlig forenklet gengivelse af toregimentelæren. Toregimentelæren handlede for Luther om, hvad det åndelige angår at fastholde et kristent menneskes frihed,

ikke om at holde kristendommen borte fra politikens verden. Politikerne skal have sandheden at vide.

Det farligste af alt er ikke, at religion og politik får med hinanden at gøre – det er, hvis de intet får med hinanden at gøre. Hvis den politiske verden overlades til fornuften. Det 20. århundrede har vist os, hvad der så kan ske. Jeg er bange for, at vi er godt på vej til at ende der igen, og når det ikke er gået rivegalt endnu, er det, fordi der heldigvis er rudimenter af kristendom tilbage hos politikerne. Politikerne vil måske begrunde adskillelsen med, at det er man nødt til i respekt for den religiøse pluralisme. Men lad dem ikke slippe af sted med det.

Det siges, at religion og politik er en farlig cocktail – og det gælder, når de bliver mixet sammen, så man ikke kan se det ene fra det andet. Men det er ikke farligt, det er tværtimod ufatteligt nødvendigt, at religion også kommer til orde i det fælles rum, hvor bl.a. politikerne huserer. Alt går galt, hvis ikke religionen er der til at holde politikken på plads. Og med religion mener jeg her naturligvis kristendom. Ikke at jeg tror eller ønsker, at kristendom kan få monopol på at gøre sig gældende i samfundet. Men dens røst er afgørende.

b) Jeg føler ubehag ved den selvfølelse, der præger en del af den vesteuropæiske og amerikanske teologi – vi optræder som om vi er en slags kristenhedens elite, ene om at kunne føre kristendommen ind i den moderne verden (Tallene taler i hvert fald imod os. Vi, der ikke stadigvæk har langt bedre muligheder for at komme til orde end kirkerne sydpå, vi oplever en kristendommens tilbagegang af betydeligt omfang. Mens de, der i en helt anden forstand end os har den religiøse pluralisme inde på livet, oplever en voldsom vækst i disse år).

Jeg siger ikke, at vi bare skal skrotte det 20. århundredes teologi – vi må jo træde de spor, som vi tror er rigtige. Men at mene at vores opbrud fra traditionen er den eneste vej frem, forekommer mig at være en selvovervurdering. I et interview fortæller den gambiske teolog Lamin Saneh om biskop John Shelby Spongs optræden på Lambeth-konferencen i 1999. Foranlediget af en uenighed om homoseksualitet udtalte han, at de heksejagende og overtroiske sammenhænge, som 3. verdens-biskopperne kom fra, repræsenterede en trussel mod den anglikanske kirke som en kraft ind i den vestlige civilisation, og at deres holdninger indvarslede lukketid for det anglikanske fællesskab.

Det siger den samme mand, som kan tale bevæget om sin dybe

respekt for den menneskelige længsel efter Gud, han finder i andre religioner. Men når ludfattige masser i den 3. verden tror enfoldigt på Jesus som deres herre og eneste håb, opfattes de nærmest som en smitte ind i den fine, euro-amerikansk civiliserede, anglikanske kirke. Den ekstraordinære ironi i dette, siger Sanneh, er, at anglikanismen samlet set aldrig har været stærkere, mere global og mere efterspurgt end nu. Hvis de ikke-kristne religioner afviser den tromlende vestlige oplysningsimperialisme, synes vi det er fint og lytter respektfuldt. Men vé de kristne fra samme verdensdele, der vover at gøre det - overfor dem lever det kulturelle hovmod i bedste velgående.

c) Hvis vi tror, at vi respekterer de andre religioner ved at tale om, at vi må renoncere på kristendommens påstand om at være universel sandhed, så skal vi i hvert fald erkende, at denne subjektive relativisme også indbefatter et totalangreb på de religioner, vi gerne vil være så flinke imod. De ødelægges også, når vi hævder, at det da er hovmodigt at tro i dag, at kun en enkelt religion ejer sandheden. De værger sig overfor denne sirene-sang; de hører den, ikke helt ubegrundet, som en ny udgave af den gammelkendte vestlige kultur-imperialisme, som ganske vist har befriet sig for kristendommen, fordi den på en eller anden måde kunne komme til at stå dens erobringstogt i vejen.

- og en opbyggelig slutning hos Anselm

I vores epokale selvfølelse tror vi, at den religiøse pluralisme i Europa først er vores teologiske problem - det er ikke tilfældet. Det vil jeg afslutningsvis nævne et lærerigt eksempel på. Da Anselm af Canterbury i slutningen af 1000-tallet skrev *Cur Deus Homo*, skete det i en religions-pluralistisk situation. Store jødiske filosoffer stillede spørgsmålstegn til kristendommen. Anselm var selv i landflygtighed i Italien, hvor man netop mobiliserede til det store korstog mod saracenerne i Det hellige Land (hvad Anselm i øvrigt advarede imod). Sicilien var på dette tidspunkt hovedsagelig muslimsk og leverede faktisk soldater til korstoget, og mens Anselm opholdt sig i militærlejren, fortælles det, at han hver dag besøgte muslimernes afdeling og diskuterede med dem. Også i Spanien fandt et møde sted mellem kristendom og islam, da reconquista'en så småt var i gang.

Anselm var faktisk blevet bedt om som biskop at støtte kampen mod maurerne, men afslog. Troskrig var ikke hans embede, derimod ger-

ne åndskamp. Han skrev *Cur Deus Homo*, der glimrende kan læses som et apologetisk værk, udarbejdet i en pluralistisk situation, forsvarende trinitetsteologien imod beskyldningerne for triteisme. Som hans samtidige Petrus Damiani siger: *Det er æreløst, når en kristen ikke er i stand til at aflægge regnskab for Kristus og må løbe slået og målløs fra sine hånende modstandere. Anselm aflægger regnskab.*

Jeg vil ikke gå nærmere ind på argumentationsgangen, men kun nævne, at skriftet rummer sit eget bud på tema og metode for den teologiske diskussion med ikke-kristne. Sommetider afviser man den teologiske dialog som teoretisk og kun medvirkende til at skærpe forholdet mellem kristne og andre. Nej, vi skal i stedet udvikle en handlingens dialog, siger man, gøre noget sammen for på den måde at relativere forskellene imellem os. Andre kan godt gå ind for teologisk dialog, men så må vi tale om det, som vi har til fælles, og ikke det, som adskiller os. Anselm ser anderledes på det – vel kan der etableres nogle fælles forudsætninger at føre samtale ud fra, men der er en dialektik mellem det fælles og det adskillende specifikke, som må fastholdes. Man skal ind i centrum for at forstå udenværkerne.

Cur Deus Homo stiller sig på den ene side på en fælles grund, som ikke mindst kommer til udtryk i den sproglige argumentationsgang; på den anden side forholder skriftet sig til intet mindre end grundkontroversen mellem de kristne på den ene side og muslimer og jøder på den anden. Det er en samtale, der ved at gøre inkarnationen til tema, er ført ud fra den kristne teologis midte. Og det er måske i virkeligheden det, der mest af alt er brug for. I hvert fald er der også brug for det. Hvis vi ikke har gjort os selv begribeligt, hvad der er det centrale, hvordan skulle vi så være i stand til meningsfuldt at føre samtale om det perifere?

Men samtidig med, at Anselm altså ikke begynder med udenværkerne, men virkelig skærer til benet, er det afgørende, at han stiller sig i øjenhøjde med sin modpart, dvs. han afstår i vidt omfang fra det indforståede teologiske sprog, men forsøger så vidt muligt at forklare fra bunden af, hvad han mener. Han definerer sit udgangspunkt med to sætninger: "remoto Christo quasi numquam aliquid fuerit de illo" (idet Kristus sættes til side, som om der aldrig eksisterede noget om ham) – og "similiter quasi nihil sciatur de Christo" (som om man intet vidste om Kristus). Er en sådan uforudindtaget mulighed? Nej, det er den ikke ganske i praksis viser det sig, men som ledetråd opnår han to ting. Han forfalder ikke til at argumentere med skriftsteder, hvad der ville være futilt, og han for-

søger virkelig i en vis forstand en elementarisering af kristendommens centrale indhold under tilsidesættelse af vane-formuleringer.

Vi kan lære noget af Anselm. Vi kan ikke tale ikke-kristne ind i kristendommen. Alligevel kan vi tale med dem, også om det dybeste mysterium. Selvom deres svar ikke er de endelige, kan deres spørgsmål jo godt være autentiske. Der findes som oftest i deres tro også udsagn om Gud, som i kristen forstand giver mening. Anselm vælger f.eks. at tage islam for pålydende på den måde, at han anerkender den som en tro, der søger Guds storhed. For ham er det så afgørende, at inkarnationen ikke blot ikke modsiger Guds storhed (som hans modpart mener), men mere end noget andet, ja, alene bekræfter den. Han korrigerer muslimernes fejlagtige forståelse af Jesu gudmenneskelighed som en fornedrelse af Gud. Jesus gør ikke sig selv til Gud, og de kristne gør ikke Jesus til Gud, men Gud handler igennem Jesus – det er på den måde, at Jesus bekendes som Guds søn.

Hos Anselm bliver det også tydeligt, hvad risikoen er: at det apologetiske perspektiv simpelthen får sider af kristendommen til at fortone sig. Men selve det i den multireligiøse situation at gå i gang i centrum af vore kontroverser kræver et mod, som jeg ville ønske vi havde lidt mere af.

Litteratur:

Religiøs mangfoldighed. En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus. 2004 (red. Marianne Q. Fibiger)

L. Newbiggin: [bl.a.] *The Gospel in a Pluralist Society* « 1989, "Proper Confidence" 1995

M. Polanyi: *Personal knowledge* 1964

G. Wingren: *Människa och kristen – en bok om Irenæus* - udkommer på dansk september 2004 - Poul Kristensens Forlag

T. Grosbøll: *En sten i skoen* 2003

P. Tillich: *Systematic Theology I*, 1951

B. Lentz: *Paul Tillich. Filosofi Teologi Kultur.* 1994

G. D'Costa: *Theology and Religious Pluralism* 1986

Interviewet m. Lamin Sanneh findes i *Christianity Today*, oktober 2003

Niels Henrik Arendt, født 1950, cand. theol. 1974, udsendt som teologisk rådgiver for de protestantiske kirker i Sierra Leone vedr. forholdet til muslimer 1985-87 (*SudanMissionen*), biskop over Haderslev Stift 1999, medlem af Folkekirken Nødhjælps Styrelse siden 1993 og formand for Folkekirken Nødhjælps Råd fra 2001, har bl.a. udgivet bogen "Gud er stor" (2. udg. 2001). Medlem af redaktionen for *Ny Mission* 2003.

Religionsteologiens tre blodtyper: A, B og C

Af forskningslektor Jørn Henrik Olsen, ph.d., Gilleleje

Der pumpes meget hjerteblod rundt i religionsteologiernes kroppe. Her følger en blodtypebestemmelse. Typologien dækker over tre typer (A, B og C), som kan genfindes i hele missionshistorien og i den religionsteologiske debat. Helt adskilte eller uafhængige af hinanden er disse typer naturligvis ikke. De bærer i sig tendenser og karakteristika, som henviser til klassiske problemstillinger i et langt historisk forløb. De er typer – eller modeller om man vil. Med lidt snilde og kreativitet kan visse elementer i disse hovedtyper integreres.

Den cubanske kirkehistoriker Justo L. Gonzáles skitserer tre typer teologi (Gonzáles 1999). De betegnes ofte som modeller, perspektiver eller paradigmer, der har gjort sig gældende i kristendommens historie. Disse typer kan genfindes i religionernes teologi. De kan identificeres som kristne holdninger til andre religioner.

Om typebestemmelserne gælder også: I sagens natur er de strømlinede, kunstigt konstruerede, men samtidig er de brugbare og oplysende, også når komplekse problemstillinger står til analyse og debat. En særlig tendens eller et særligt perspektiv gør sig gældende i hver af disse typer eller paradigmer. Enhver teologisk grundholdning og derfor enhver holdning til mission kan ses som en logisk konsekvens af et bestemt perspektiv, som er karakteristisk for hver af de tre (Bevans and Schroeder 2004:35).

Det er den samme tredeling, jeg her har valgt at følge. Dog vil jeg benytte et relativt indsnævret perspektiv med hovedvægten lagt på Kristus og frelsen. Læren om f.eks. kirken, menneskesynet, eskatologien og kultursynet er ikke i direkte fokus. Der er således mange betydningsfulde eller relevante teologiske spørgsmål, som denne artikel ikke drøfter.

”There is no view from no-where”, lyder en filosofisk ladet påstand. Jeg har mit teologiske stå- eller udsigtssted, som er benyttet undervejs i redegørelsen. Jeg kan ikke bare opgive referencerammer, som jeg er fortrolig med, og som jeg arbejder og tænker ud fra. Min forhåbning er dog, at religionsteologiens hoved- eller blodtyper bliver beskrevet med både

god balance og godt skøn. Brede penselstrøg benyttes undervejs, men forhåbentlig kender læserne typerne lidt bedre ved endt læsning.

Type A: Eksklusivisme med kirken og Kristus i centrum

Denne religionsteologiske type har så afgjort været den dominerende i tidligere missionshistoriske forløb. Typens perspektiver har hjulpet kristne til at udtrykke kristendommen på en meningsfuld og målrettet måde. Ikke mindst denne type har i et par årtusinder motiveret kristne til at lide og risikere livet, for at verden må tro og blive frelst.

Hvis fremtidens kristendom bliver mere konservativ og mere pentekostal, så vil denne type finde nye udtryk i pagt med hele kristendommens tyngdepunktsforskydning i sydlig retning. Teologitypens indflydelse i romersk katolicisme er vigende, hvorimod den blomstrer i visse evangelikale cirkler, specielt i bevægelser som AD 2000 og Joshua Project II. Den samler det traditionelle syn på andre religioner, selv om begreberne *eksklusivisme* og *eksklusiv* af mange opfattes som negative og belastende begreber. Hvem ønsker i et multikulturelt og -religiøst samfund at blive betegnet hermed?

Hvad kendetegner denne *type A*? Det eksklusivistiske syn udfoldes noget forskelligt. Det er muligt både at finde en modificeret og en radikal eksklusivisme. Teologerne Paul Althaus og Karl Barth kan stå som repræsentanter for denne (se nedenfor). Tendensen er imidlertid klar:

- Typen bygger på en kristocentrisk tilgang, hvor sjælenes frelse er missionens hovedopgave. Der er kun én vej til Gud, nemlig Kristus. Der er kun én frelser og ét evangelium (Gal 1,6-9), og den der afviser Kristus forkaster frelsens glæde og dømmer sig selv til evig adskillelse fra Gud (2 Tess 1,7-9). At en eksplicit bekendelse til Kristus er nødvendig, det understreges blandt mange evangelikale kristne. I Lausanne-pagten fra 1974 og i Manila-manifestet fra 1989 siges det tydeligt.
- I et længere historisk perspektiv har missionens kirkelige væsen tilsvarende fået en stærk understregning. Bærende har den overbevisning været, at kirken er den eneste agent for og beskytter af troen på Kristus. Kirken skulle derfor etableres og udvides til nye steder, fordi den er det jordiske udtryk for Guds herredømme, naturligvis baseret på Jesu jordiske tjeneste og forkyndelse. Tænkningen har været institutionel i mange århundreder, vel helt frem til Andet Vaticanerkoncil (1962-65). En veletableret middelalderlig kirketænkning har domineret. I højkirkelige kredse blandt anglikanere og lutheranere kan den institutionel-

le model genfindes. Cyprians kendte udsagn "extra ecclesiam nulla salus" (udenfor kirken er der ingen frelse) fra Oldkirkens dage skal forstå bogstaveligt og kendetegner typen. I nyere tid er synspunktet blevet modificeret, f.eks. har pave Johannes Paul II i *Redemptoris Missio* (1991) fastslået, at den interreligiøse dialog er en væsentlig del af den kristne mission, men at den skal sættes i værk under overbevisningen om, at kirken er den ordinære (!) frelsesmidler (refereret hos Bevans and Schroeder 2004:40f). I den romersk katolske tradition har flere kirke-modeller dog gjort sig gældende, herunder tanken om kirken som det mystiske fællesskab, sakramente, herold og tjener. Sidstnævnte modeller – herold og tjener – har givet plads til en mere inklusiv forståelse.

I evangeliske og protestantiske kirkemiljøer er type A – eksklusivismen – kendetegnet ved flere ting. Her vægtes det kristocentriske perspektiv: Alle mennesker er skabt og elsket af Gud, men afgørende er det også, at den samme Gud er nidkær og dømmende. Andre religioner kan nok indeholde elementer af sandhed, men i fundamental forstand er de falske. Menneskers syndfuldhed fører dem bort fra Gud og ind under hans vrede og fordømmelse. Alle mennesker er på grund af deres synd blevet fremmedgjort fra et livsfællesskab med Gud. Uanset grad af gudskundskab kan de ikke frelse sig selv. Der findes kun ét navn, Kristi navn, hvorved mennesker kan frelses.

Gud har på definitiv måde åbenbaret sig i Jesus Kristus, som den enestående menneskeblevne Guds søn, den eneste Herre og frelser. Frelsen kan ikke på nogen vis findes i andre religioners traditioner eller strukturer. Kristi frelse er af unik, eksklusiv og universel betydning. Det er ikke kristendommen som læresystem eller religion, bundet op af allehånde menneskelige ideer og institutioner, der har denne betydning.

Kristendommens absoluthedskrav og særstilling er bundet til Kristus, for han er Guds frelsende åbenbaring til alle mennesker. Derfor er det også helt afgørende, at evangeliet om ham forkyndes gennem mission og dialog verden over. Mission er først og fremmest at føre mennesker ud af syndens og dødens mørke, så de kommer ind i et forsonet forhold til Gud ved tro på Jesus Kristus. Han alene kan frelse fra fortabelsen og give evigt liv. Han er vejen og sandheden og livet (Joh 14,6).

Blandt de teologisk set markante repræsentanter for eksklusivismen skal jeg nævne to:

På kristologiens felt er *Karl Barth* repræsentant for eksklusivismen, også selvom han med en vis ret på andre af teologiens felter er taget til indtægt for flere typer teologi. Barths opgør med religion som menneskets forsøg på at frelse sig selv var radikalt. Religionen diskvalificeres som menneskets egensindige forsøg på at retfærdiggøre sig for Gud stedet for at leve af Guds nåde, der alene muliggøres gennem åbenbaringen i Jesus Kristus.

Religions- og udviklingsoptimismen ved indgangen til det 20. århundrede blev hos Barth mødt med en meget klar afvisning. Guds åbenbaring i Kristus udskifter eller remplacerer totalt set religionen som et almenmenneskeligt fænomen. Åbenbaringen ophæver så at sige religionen. Åbenbaringen i Jesus Kristus gør kristendommen til *den* sande religion. Der findes således et stærkt kristocentrisk perspektiv i denne tænkning. Åbenbaringen knytter ikke til eller er udtryk for en opfyldelse af menneskers religiøse forsøg på at gribe denne åbenbaring. Vi er vantro i forhold til Gud. Religion er det gudløse menneskes sag, og i lyset af Guds åbenbaring er religion og religiøst liv i teologisk forstand vantroens opgør med Gud. Der kan fremføres en del kritik af Barths position. Spørgsmålet er, om han får den bibelske dialektik med i sin "dialektiske teologi", for det ser ud til, at åbenbaringen mister dialektikken mellem skabelse og forløsning, mellem lov og evangelium, for nu at pege på ét væsentligt problem blandt flere.

En moderat luthersk orienteret eksklusivisme findes f.eks. hos *Paul Althaus*. Forholdet mellem religion og kristendom får en anden tilrettelæggelse i hans religionsteologi. Han skelner mellem en "uråbenbaring" og en "frelsesåbenbaring" og vurderer religionerne ud fra dette dobbelte perspektiv. Enhver der bekender sig til Jesus Kristus kommer fra religionernes verden, og giver ved troen på ham netop afkald på sin "naturlige" religion (Berentsen 1993:31). På et dybt personligt og eksistentielt plan sætter forkyndelsen af evangeliet i den kristne mission ethvert menneske ind i et møde med Kristus. I den situation udfordres, uanset religiøs kontekst, til "en religionshistorisk afgørelse".

Ifølge Althaus begår Barth to væsentlige fejl i sin tænkning. Han forveksler læren om den almindelige åbenbaring i skaberværket med menneskets gudserkendelse og mulighederne for en naturlig teologi. I tillæg mener Barth, at en skelnen mellem almindelig og speciel åbenbaring splitter gudsbilledet. Det er ikke tilfældet ifølge Althaus. Der findes en Guds historie, som er sket fyldest i forholdet mellem Gud og mennesket.

Der går en vej fra skabelse over syndefald til forsoning. Gud har meddelt sig til mennesket også før den endelige åbenbaring i Kristus.

Mennesket ved noget om Gud som skaber og herre ud fra en oprindelig åbenbaring. Gud har skrevet lovens gerning i menneskets hjerte. Mennesket er derfor ikke blot en uvidende og naiv synder. Det bliver ikke først skyldigt i mødet med evangeliets budskab om Kristus. Men det er evangeliet der på radikal måde afslører religionen som bedrag, for i mødet med evangeliet afdækkes menneskets dybeste nød, dets synd og skyld, i forhold til den personlige Gud, og at denne nød kun afhjælpes ved Guds egen forsoning i Kristus. Nåden og troen gælder ifølge evangeliet kun sammen med Kristus alene.

Type B: *Inklusivisme* med Kristus i centrum for Guds frelseshistorie

Denne type kan ses som en rival i nabolaget til førstnævnte type. Den er kendt som et mere bredt og liberalt alternativ. I sig selv er den en bred strøm, og den præges af stor variation i forhold til nutidens kontekster og situationer. Den er åben og afsøgende i forhold til Kristus-sandheden. Sandheden er tilgængelig gennem det opmærksomme blik for den menneskelige erfaring og fornuft. Menneskelig erfaring kan ligefrem fungere som en tolkningsnøgle til at forstå Skriften og kristendommens væsen. Mission er en indbydelse til at opdage sandheden. Mission bæres ud som en søgen efter Guds nåde, som er skjult i folks kulturelle, religiøse og historiske kontekst. Den kan også betegnes som et kald til mennesker om at fuldende deres dybeste potentiale, netop som mennesker, ved at tillade Kristus at være svaret på deres dybeste ønsker.

Hvad kendetegner denne *type B*? Strengt taget er der heller ikke her tale om én type religionsteologi, men snarere om et meget bredt og åbent perspektiv.

- Perspektivet er overvejende kristocentrisk. Kristus er centrum i Guds frelseshistorie. Jesus Kristus har en enestående og universel betydning. Alle mennesker er medtænkt og inkluderet i Guds store frelsesplan. "Om i Adam ... sådan også i Kristus, alle er frelst." Mange – også ikke-kristne religionsformer bygger i virkeligheden på Kristusbegivenheden, men det er kun de kristne, der er fuldt medvidende om, hvad Kristus har gjort for alle. Det siges mere eller mindre højt, men ikke-kristne religioner kan være midler til at opnå et ret gudsforhold og frelsen. Den kristne kirke og missions opgave er, når de grundlæggende livs-

spørgsmål og foreløbige svar dukker op i andre religioner, at tage denne søgen og foreløbige vinden alvorligt i form af dialog og samarbejde. Kirken besidder ikke Guds nåde i Kristus, den er også selv på vej mod fuldkommenhed og skal igennem mission søge at skabe bevidsthed hos andre om deres kristne identitet. Hos flere protestantiske og evangelikale teologer (f.eks. Sir Norman Anderson, Clark Pinnock og John Sanders) tænkes der mindre i retning af brud med andre religioner og mere ud fra et kontinuitetsperspektiv. Omvendelse eller personligt forhold til Kristus er ønskeligt, men mange viger tilbage for at lave gældende dogmatik på den slags. Missionens opgave består i at gå ud og fortælle mennesker, at de allerede er frelst ved Jesus Kristus.

- Gud er i andre religioner, men ifølge inklusivismen er han det på en speciel måde i Jesus Kristus. Det ses specielt tydeligt i de katolske opfyldelsesmodeller. Kristendommen bekræfter og stadfæster det, der allerede findes mere eller mindre åbenbart tilstede. Andre religioner kan ses som trædesten eller som frøkorn på frelsens vej. Kristendommen og andre religioner konvergerer, for de er som to linier i retning mod samme mål (Dupuis 1997). Specielt efter Andet Vaticanerkoncil har flere romersk katolske teologer udviklet en inklusiv universel frelseslære (f.eks. Karl Rahner, Hans Küng og Raimundo Panikkar). Bevægelsen er gået fra eksklusiv kirketænkning til en inklusiv frelsesforståelse.

Det er vanskeligt at yde den inklusive kristocentrisme retfærdighed, men også her har jeg valgt kort at nævne to teologer under type B:

Friedrich Schleiermacher har øvet stor indflydelse i næsten et par århundreder. Han hører til i den liberale teologis tradition. Han tilkender kristendommen en absolut værdi i forhold til de andre religioner. Han bestemmer kristendommens væsen på en måde, så at den faktisk udgør alle religioners væsen, der så realiseres i kristendommen. Han melder derfor ind med et bud på at praktisere kristendommens inklusive eksklusivitet på den moderne historiske bevidstheds vilkår. Men det er svært at fastholde kristendommens eksklusivitet, fordi han faktisk ikke skelner klart mellem kristendommen og de andre religioner. Samlet set er det de monoteistiske religioner, der korresponderer bedst med Schleiermachers bestemmelse af religionen som absolut afhængighedsfølelse, og de anbringes derfor på det højeste udviklingstrin. Andre religiøse traditioner er bestemt til at bevæge sig i en udviklingsproces, men kristendommen

indtager førstepladsen i kraft af dens specielle relation til Jesus af Nazareth. Jesus er en enestående figur i den forstand, at han er det produktive urbillede, i forhold til hvem mennesket alene kan frelses. Kristendommens absoluthedskrav er i kraft af urbilledkristologien.

Den kendte katolske teolog *Karl Rahner*, der er blevet kaldt arkitekten bag Andet Vaticanerkoncils religionsteologi, har øvet stor indflydelse på missionsteologien – og særligt på mange teologer i den såkaldte tredje verden. Hans bidrag har også været kontroversielt. Hans Küng, Paul F. Knitter m.fl. siger, at Rahners tænkning er uacceptabel og stødende. Den ses som en slags åndelig vold mod menneskers egen identitet, fordi de tages til fange på kirkens vegne som anonyme tilhængere.

Men hvad hævder Rahner? Han giver en kristocentrisk tolkning af historien og understreger Guds universelle frelsesvilje. Han hævder, at frelsen er at forstå som en "realisering af menneskets religion", og at der findes en "anonym kristendom" i andre religioner. De anonyme kristne har ikke nogen direkte kontakt med forkyndelsen af evangeliet, og de tilhører ikke den synlige kirke. Men Guds åbenbaring og nåde er også tilgængelig i de ikke-kristne verdensreligioner. Om end da på foreløbig vis. Noget andet ville stride med læren om Guds universelle frelsesvilje.

Rahner hævder frimodigt, at der ikke findes frelse i noget andet navn end Kristi navn. Hvor frelse finder sted, sker det altid i forhold til Kristus. De anonyme kristne er at opfatte som virkelige kristne ud fra to forhold:

1. at man vil tilkende ikke-kristne muligheden for at blive frelst og dermed en tilsvarende tro, også hvis de ikke bliver kristne, og
2. at denne frelse ikke rækkes uden om Gud og Kristus og således er en guddommelig og kristen frelse.

I Kristus har Gud ikke kun givet verden en frelsesmulighed, men frelsen selv. Guds nåde er derfor også virksom udenfor kirken. Det er Guds overnaturlige nåde for Kristi skyld, der er den bagvedliggende årsag til, at et menneske foretager gode moralske valg i livet. En nåde der kan modtages på trods af menneskets synd og adskillelse fra Gud, uanset i hvilken religiøs kontekst et menneske befinder sig. Dermed kan den religion, som et menneske tilhører, anses som et positivt middel for at opnå et ret gudsforhold og således for at opnå frelse, et middel som er positivt inkluderet i Guds frelsesplan.

Type C: Pluralisme med Gud og skabelsens menneske i centrum

Denne type fokuserer på befrielse og transformation i historien, som vi specielt har set det i de seneste årtiers praksisorienterede kontekstuelle teologier. Disse teologier er modkulturelle og befriende i hele deres væsen. Det sidste gælder, hvis befrielsesaspektet er i fokus. Denne verdens historie er "stedet" for Guds frelsesdrama. Mennesker er som Guds skabninger kaldet til at forandre sig og vokse – og bidrage til at forandre de humane strukturer. Kort sagt er det skabelsen og den fælles menneskeligheds problematik, der udgør det egentlige fokus i type C. Menneskers problemer på det horisontale og dennesidige plan er interessefeltet ifølge dette perspektiv. Der sker en relativisering af troens sager og religiøs-kulturelle forskelle.

Missionærerne ser sig selv som agenter for Guds befriende og transformerende arbejde. Altid må Guds sendebud lære af Kristus, også af hans lidelse, hvad de skal gøre. For religionsteologien betyder det, at religionerne ses i et perspektiv, hvor Gud selv er i centrum, ikke kirken. Gud er nemlig aktivt tilstede i de ikke-kristne religioner både før og uafhængig af sin kirke. Gud har imidlertid givet verden et afgørende kriterium til genkendelse af hans gerning i religionernes verden – Kristus. Religionerne skal måles med Kristus som norm, vil nogle hævde (f.eks. Hans Küng). Andre mener, at dette slet ikke er radikalt nok tænkt (se Paul F. Knitter nedenfor).

Under alle forhold bliver intentionen i kristen mission at samarbejde med mennesker af god vilje, som man mener allerede fremmer Guds rige i deres forskellige religiøse sammenhænge. Mission er ikke så meget proklamation af et budskab eller en dogmatik. Det er proklamation af den frelsende kraft ved et befriet livs vidnesbyrd. Dette kan naturligvis også have med det frisatte kirkefællesskab at gøre, idet dette fællesskab måske netop er Guds samarbejdspartner i kampen mod det onde i verden. Kirken er kaldet til at udøve en kritisk profetisk rolle i dialog og mission.

Hvad kendetegner denne *type C*? Vi står igen med et broget billede, men følgende er vigtigt at nævne. Den egentlige religionsteologi under denne typebestemmelse er ikke altid befrielses- og modkulturelt orienteret, fordi den er pluralistisk og relativistisk i hele sin tilgang. Mere herom nedenfor.

- Historien er scenen for frelsens drama. Frelsen er ikke noget, som bliver fuldendt ud i fremtiden, men noget der har med den skabte eksis-

stens, menneskelivet og den kosmiske helhed at gøre. Menneskelig kultur ses som overvejende god, men på grund af menneskets synd og slaveri under overvældende magter, som synden også involverer, må kulturen renses og gøres hel og fuldkommen. I denne sammenhæng ses Kristus ofte som den store befrier og transformator. Kirken er kaldet til at tage kampen op mod systemers og strukturers ondskab og umenneskeliggørende virkning. Denne type teologi findes f.eks. hos Pierre Teilhard de Chardin, i nogle af Andet Vaticanerkoncils dokumenter og ikke mindst i befrielsesteologiens varierede udgaver i Latinamerika, Asien, Afrika eller i form af forskellige feministteologier. Befrielsen og transformationen gælder denne verden.

- Jesus har naturligvis normativ betydning for kristne, men kun for dem. Det er synspunktet hos mange repræsentanter for pluralismen. Det centrale spørgsmål "er der frelse uden for Kristus og hans kirke?" besvares positivt. Pluralismen åbner rum for en bekræftelse. Alle mennesker søger den samme Gud. Han kendes i enhver religiøs tradition. Kristendommen må finde sin plads ved siden af andre religioner som en autentisk vej til Gud. Guds frelsende nåde er ikke eksklusivt knyttet til Kristus. Religiøst liv er foranderligt og et resultat af en udviklingsproces. Derfor advarer flere repræsentanter for den pluralistiske religionsteologi mod en kirke- og Kristuscentreret opfattelse. Gud – ikke kristendommen – er centrum for det religiøse univers.

Der skal her nævnes to kendte repræsentanter for en religionsteologisk type C:

Amerikaneren *Paul F. Knitter* har i bogen *No Other Name?* (1985) givet et radikalt bud på en religionsteologi. Han foreslår, at kirken opgiver overbevisningen om eller troen på, at Jesus er enestående. Idéen om Kristus som det endegyldige, afgørende kriterium må opgives. Han foreslår derimod en kristologi, som ikke fokuserer på Kristus som eneste frelsesvej. Den er blot én af mange veje, som Gud har givet og fortsat giver til menneskehedens frelse. Knitter kalder sin tilgang for "teocentrisk" eller "soteriocentrisk". Kirkens mission skal bidrage til, at buddhisten kan blive en bedre buddhist, hinduen en bedre hindu, muslimen en bedre muslim osv. Knitter mener, at vi ikke må se bort fra muligheden af, at Gud har åbenbaret sig i andre religiøse sammenhænge, og at mennesker har fået lov til at møde sandheden, som de kristne erfarer i mødet med

Jesus. Sandheden må til stadighed søges og kan ikke findes et sted én gang for alle. Her er forskellige religiøse traditioner udfyldende eller komplimentære. Knitter taler om en enhedssøgende religiøst mangefold (Knitter 1985:130-35 og 219-23).

Den engelske teolog og religionsfilosof *John Hick* har også, efter hvad han selv betegner som sin "åndelige rejse", leveret et markant opgør med enhver form for kirke- og kristocentrisme. Han efterlyser "en kopernikansk revolution" på religionsteologiens område, fordi der behøves et helt nyt centrum, et helt nyt religionskort for det religiøse univers. Kristus og hans kirke har udgjort midtpunktet i tænkningen – helt fra Barth til den romersk-katolske kirke. Hick vil sætte Gud i centrum og kun ham! Alle religioner, inklusiv vores egen, tjener ham og roterer rundt om ham. Han hævder således et stærkt teocentrisk syn på det religiøse univers. Alle store religiøse traditioner er legitime, guddommelige åbenbaringer, og de bør derfor ikke stå i et rivaliserende forhold til hinanden. Vil nogen indvende, at dette syn sætter kristendommen i en vanskelig stilling i forhold til det, som denne religions grundlægger selv har sagt, så svarer Hick: Tanken at Jesus proklamerede sig selv som "den inkarnerede Gud" savner historisk dækning. Det er en mytisk fortolkning, påstår han (Hick 1973:129-38). Så enkelt er det dog ikke at se bort fra inkarnationen som forudsætning for religionsteologien eller at stille teocentrisme og kristocentrisme op som alternativer. En kristen religionsteologi kan der ifølge min opfattelse næppe være tale om.

Typerne A, B og C i spil med hinanden

De refererede typer A, B og C henviser os til en noget forskellig opfattelse af, hvad der er den kristne missions opgave. Mest oplagt er denne forskel naturligvis mellem en absolut eksklusivisme (type A) og pluralisme (type C). Her følger nogle få spredte indspil og kommentarer til disse typer:

- Type A: Der findes ikke et menneske, som er helt uden relation til Gud. Mennesket kan ikke være gudløst i barthiansk forstand. Også med sin religiøsitet har mennesket med Gud at gøre, og Gud med mennesket. Fordi mennesket er Guds skabning. Det er vel at mærke den treenige Guds skabning. I godhed og hellighed møder Gud mennesket i sin verden. Når mennesket erfarer Guds godhed, er det ikke ensbetydende med, at det har modtaget Guds syndstilgivende og retfærdiggøren-

de nåde. Det må fastholdes, at frelsen i Jesus Kristus er af unik, eksklusiv og universel betydning. Det giver et stærkt og fokuseret missionsyn, selv om det også kan betyde utilsigtede restriktioner og svagheder. Et aspekt må kommenteres her: Den radikale modstilling af kristendom og religion i eksklusivismen giver, det tilsiger erfaringen, dårlige kår for en dialogisk indstillet mission. Kompromisløsheden med henblik på vægtlægning af proklamation og åndelig transformation hæmmer en holistisk missionsindsats, som tager hele mennesket i dets sociale og kulturelle kontekst alvorligt. Med nødvendighed behøver det dog ikke at være sådan. Denne type teologi behøver ikke at betyde, at man lader andre religiøse traditioner upåagtede eller overhører dem. Mangel på kundskab og indsigt er tolerancens største fjende. Religionssamtalen er nødvendig også af den grund, at den fører til påkrævet selvransagelse hos os selv og en dybere og fornyet refleksion over Guds åbenbaring i Kristus.

- Type B: Denne type teologi er karakteriseret ved en åben søgning efter sandheden. Vi har adkomst til sandheden ved at være opmærksomme på menneskelig erfaring og fornuft. På dette område ser jeg en del problemer for det religionsteologiske opklaringsarbejde. Det ligner et for optimistisk og usikkert projekt. Den kristne mission bæres på dette grundlag af et ønske om at finde Guds nåde, som er skjult tilstede i menneskers kulturelle, religiøse og historiske kontekst; den er et kald til at fuldende deres dybeste potentiale som mennesker ved at tillade Kristus at være svaret på deres dybeste længsler. Mission, med andre ord, er en invitation til at opdage sandheden. Jeg kan forstå baggrunden for denne gamle opfyldelsestænkning i katolsk teologi. Men den skaber en del usikkerhed om grundlaget for teologisk refleksion, menneskets evne til at erkende sandheden, betydningen af en personlig relation til Kristus etc., og det selv om denne type teologi fastholder det absolutte og enestående i Jesus Kristi frelsergerning. På det praktisk-pragmatiske plan, f.eks. i spørgsmålet om kirke og menighed, er der jo ingen tvivl om, at inklusivismen har mange stærke sider.
- Type C: Typens relativistiske opfattelse af både kultur og religion gør hævdelser af den kristne tros særlige betydning og karakter meget problematisk. Hvis udgangspunktet er, at enhver religiøs åbenbaring giver grundlag for at sige, at både kristne og mennesker af anden tro

kan frembære fælles vidnesbyrd om den Guds frelse, som de nu hver især har erfaret, så er der sagt mere, end vi har grundlag for at sige. Vi kunne måske ønske, at vi kunne arbejde langs med de positive linier i denne type teologi, men på hvilket grundlag skulle det ske? Enhver religiøs tradition er ikke et tegn eller et sakramente på frelsen. Et svagt led i pluralistisk religionsteologi er desuden, at kristentroens befriende og dynamiske karakter kun bidrager til en ret fordringsløs dialog og en transformationsproces i menneskers sociale kontekst. En dialog der ikke ønsker noget mere end den fredelige sameksistens er teologisk set blodfattig. En mere traditionel form for vidnesbyrdets mission er stadig relevant og er ikke nødvendigvis et udtryk for manglende respekt for andre religioners tilhængere. Dialogisk mission er norm og nødvendighed, for den betyder nærvær, vidnesbyrd, tjeneste eller direkte proklamation (Bevans and Schroeder 2004:378).

- Et forsøg på at gå på tværs af den almindelige typologi findes hos religionsteologen S. Mark Heim. Det sker udfoldet i hans bog *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends* (2001). Han giver en kort beskrivelse af de traditionelle religionsteologiske modeller, men han forholder sig kritisk til dem. Han betegner sig selv om en overbevist inklusivist, men hans inklusive tilgang kan måske bedst ses som et bidrag til at integrere alle typer på grundlag af en treenighedsteologi, som forekommer at være akkurat så åben, at hans religionsteologi kan opfattes som pluralistisk. Han fremhæver betydningen af vores deltagelse i den treenige Guds mission. Men han foreslår, at religionernes teologi ikke taler om frelsen som en religions mål, men om de mange religiøse endemål i denne verdens trosopfattelser. I denne sammenhæng har alle religioner deres endemål. Mange religioner betyder mange former for frelse. Kristendommen har sit endemål, en frelse, som han opfatter som det perfekte fællesskab af mennesker, i deres fællesskab med Gud, med hinanden og Guds skaberværk. Dette fællesskab kan kun opnås ved tro på Jesus Kristus og ved at følge ham efter som disciple i denne verden. Heim advarer imod, at vi kristne betragter vores tro som troen. Han understreger betydningen af en inklusivistisk tilgang. Han fremhæver også flere andre aspekter: I dialog kan man således godt være konkurrenter, og der skal være plads for apologetik, forsvar for troen. Dialogisk mission kan betyde opdagelse af andre, nye dybder og mulighederne hos deltagerne selv. Dialog giver f.eks. mulig-

hed for de kristnes egen vækst i erkendelsen af Kristus - "en vækst, som kan rumme Kristi fylde" (Ef 4,13). En missionærs overbevisning om at kunne bringe et transformerende budskab i en ny kontekst, den bør bringes i balance i forhold til erkendelsen af, at det transformerende i budskabet er en ny gave, som kommer tilbage fra samme kontekst. Det er den komplimentære side af et eksPLICIT kristent vidnesbyrd og indbydelsen til at omvende sig, påpeger Heim.

- Alle tre typer kan bringes i spil med hinanden, sådan som f.eks. missionologen Charles van Engen har gjort det. Jeg opfatter hans bidrag som frugtbart i den religionsteologiske debat. Han fastholder en modificeret type A ved at understrege troens partikulære status og Kristi unikke betydning. På dette område tænker han absolut om Kristi gerning og troen på ham. Det vertikale aspekt understreges dermed. På samme tid fremhæver han en horisontal orientering, som betyder en understregning af kulturel pluralisme og en inklusiv kirketænkning. Hans understregning af relativisme på kirkens og kulturens felter er prisværdig. Det giver plads til et stærkt kontekstuellet perspektiv for arbejdet med kristologien, kirkelæren etc. Prisiværdig er ligeledes hans klare økumeniske Kristusbekendelse: Jesus Kristus er Herre! Denne fælles bekendelse udgør startpunktet for det paradigme, som van Engen udfolder i sit bidrag (Van Engen 1996:169ff)

Afsluttende udmeldinger

Der kan trækkes mange systematisk-teologisk konsekvenser af synet på andre religioner. De tre religionsteologiske typer (A, B og C) fører ikke nødvendigvis til samme mål for det kristne missionsarbejde. Det må vi være ærlige at sige! Opfattelsen af Kristus (kristologien) og synet på mennesket (antropologien) udgør således en fundamental forudsætning for missionstænkning og -praksis. Derfor må religionsteologien – som al anden teologi – gøre rede for sine forudsætninger. Det er min overbevisning, at for os kristne består der en særlig opgave i at gøre rede for det religiøse liv og dets mange manifestationer i religionerne med de bibelske skrifter som kilde og norm. Det er ikke nogen let løsning eller problemfri opgave, men Bibelen rummer ressourcer til at tænke og handle i mission. Også ressourcer til at integrere forskellige aspekter i praksis.

Alligevel må vi være ydmyge og erkende, at vi kommer til at stå med mange tankemæssige problemer og ubesvarede spørgsmål. Hvor-

dan går det f.eks. dem, der forblev udenfor rækkevidde af det frelsende ord om Jesus Kristus? Kan det være teologisk rimeligt, at den almægtige Gud lader sin universelle frelsesvilje udlevere til menneskelige betingelser og begrænsninger på denne måde? Er det overhovedet vores menneskelige fatteevne, som skal have lov til at skitsere grænser og kriterier for, hvad Gud vil og magter at gøre?

Det er i det konkrete religionsmøde, at en kristen for alvor kræves til regnskab for sin tro. Det er livets praksis, at alle de teologiske overvejelser må stå deres prøve. Her skal der nævnes nogle ganske få ting, som jeg gerne vil lade spille med som indspil og modvægt i beskrivelsen af de forskellige typer religionsteologi.

Religions samtalen har en meget vigtig rolle at spille. Den kan ses som et redskab til at forstå, leve og virke sammen. En god samtale åbner vej for en sandere og mere ægte forståelse af andre. En sådan samtale og et sådant samliv udelukker ikke et ydmygt vidnesbyrd om Kristus og kristentro. Overvejelser om religionernes teologi må for mig at se få mission, forstået som vidnesbyrd og tjeneste, som naturlig følgesvend.

Hvorfor det dybest set er sådan, vil jeg skitsere her: Det er rigtigt, at Gud har "vidnet om sig selv gennem sine velgerninger" (ApG 14,17), og at mennesker ud fra skaberværket har kunnet søge Gud, "om de kunne famle sig frem og finde ham, som dog ikke er langt borte fra en eneste af os" (ApG 17,27), men Bibelen taler jo også mange steder om menneskers religiøse tilbedelse som afgudsdyrkelse, som udtryk for menneskets oprør og frafald fra Gud (f.eks. Rom 1,21-25 og 1 Kor 10,19-20).

Det kan lyde som antikveret teologi, men jeg tror, at det er vigtigt at skelne mellem forskellige sider ved Guds handling med og i verden. Gud skaber og forløser, han dømmer og frelser, han er en skjult Gud og samtidig en åbenbaret Gud i Kristus. Alle mennesker har med Gud at gøre. Og alle ved noget om Guds krav og dom. Men al menneskelig religiøsitet og kultur er også underlagt faldet og synden, hvilket især har den konsekvens, at mennesket ikke automatisk har med Guds frelsende nåde at gøre. Mennesket kaldes, midt i al sin religiøsitet og religiøse iver, til omvendelse og tro på Kristus (f.eks. Mk 1,15 og ApG 17,30f).

Dette er ikke rendyrket type A teologi, for ud fra Bibelen at dømme, gør en inklusiv eksklusivitet sig også gældende (A + B om man vil). Også de kristne står sammen med mennesker af anden religion over for den Kristus, ved hvem og til hvem vi alle er skabt (jf. 1 Kor 8,6; Kol 1,16, Joh 1,3). Men de kristne er også forpligtede på budskabet om Kristus som

vejen, sandheden og livet (Joh 14,6) i mødet med alle andre mennesker. De kristne er sendebud for at gøre dem til Kristi disciple (Mt 28,19f). Er det sådan, at Jesus Kristus er "vejen og sandheden og livet", og at "ingen kommer til Faderen" uden ved ham, så kræves enhver kristen tænkning til regnskab, på samme måde som Peters og Johannes' bekendelse for syndedrikt i Jerusalem gør det, at "der er ikke frelse i nogen anden, ja, der er ikke givet mennesker noget andet navn under himlen, som vi kan blive frelst ved" (ApG 4,12).

Det gælder også i en kristen kontekst, som mener at have styr på det med kristendom og kristen identitet. Missionskaldet er fortsat udfordrende aktuelt: "... i hans navn skal der prædikkes omvendelse til syndernes forladelse for alle folkeslag" (Lk 24,47). Med apostelen Paulus formulering består forsoningens tjeneste i, at "vi beder på Kristi vegne: Lad jer forlige med Gud!" (2 Kor 5,20).

Anvendt litteratur

Berentsen, Jan-Martin. 1994. *Det moderne Areopagos: Røster fra den religionsteologiske debatten i vårt århundrede*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag.

Bevans, Stephen B., and Roger P. Schroeder. 2004. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll: Orbis Books.

Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis Books.

D'Costa, Gavin, ed. 1990. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.

Dupuis, Jacques. 1997. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books.

González, Justo L. 1999. *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology, rev. ed.* Maryknoll: Orbis Books.

Heim, S. Mark. 1995. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll: Orbis Books.

Heim, S. Mark. 2001. *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Hick, John. 1973. *God and the Univers of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*. London: St. Martin's Press.

Hick, John H., and Paul F. Knitter, eds. 1988. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.

Kirk, J. Andrew. 1999. *What is Mission? Theological Explorations*. London: Darton, Longman and Todd.

Knitter, Paul F. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books.

Mortensen, Viggo, ed. 2003. *Theology and the Religions: A Dialogue*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Netland, Harold A. 1991. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Netland, Harold A. 2001. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith and Mission*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Nørgaard-Højen, Peder. 1988. *Kristendommen og de andre religioner*. Århus: Forlaget Anis.

Olsen, Jørn Henrik. 1997. "Religionernes teologi" og missionens opgave, i *Nordisk Missionstidsskrift* nr. 2, 19-21

Olsen, Jørn Henrik. 2001. *Kristus i tropisk Afrika – i spændingsfeltet mellem identitet og relevans*. Studia Missionalia Svecana LXXXIII: Uppsala: SIM.

Sanders, John. 1994. *No Other Name: Can only Christians be saved?* London: SPCK.

Van Engen, Charles. 1996. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids: Baker Books.

Van Lin, J. 1995. Models for a Theology of Religions, i *Missiology: An Ecumenical Introduction*, eds. A. Camps et al. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 177-93.

Jørn Henrik Olsen, f. 1956, er forskningslektor på Afdeling for Systematisk Teologi, Københavns Universitet. Han arbejder med kontekstuel teologi, missiologi og religions-teologi, og han har bl.a. skrevet afhandlingen Kristus i tropisk Afrika i spændingsfeltet mellem identitet og relevans (2001). Tidligere undervisningsleder på Brødrekirkens præsteseminarium i Mbeya, Tanzania, 1986-94. Se evt. www.joernhenrik.dk

“...ikke frelse i nogen anden”

Om forståelsen af Kristus som den enestående

Af direktør Knud Jørgensen, ph.d., Areopagos

Det store spørgsmål i religionsteologien er kristologien - spørgsmålet om, hvem Kristus er, og hvor unik han er i forhold til andre religioner. Ikke mindst siden Anden Verdenskrig har dette spørgsmål været en central dagsorden i teologi og mission. Direktør Knud Jørgensen giver i denne artikel et overblik over diskussionen og et bud på en tolkning.

“Hvem siger I, at jeg er?”

Vi ved mere om andre religioner, end vore forældre gjorde, på grund af voksende kundskab og personlig erfaring. Religiøs mangfoldighed er ikke et fjernt fænomen; også i Skandinavien er det blevet almindeligt at have muslimske eller buddhistiske naboer, og endnu flere er påvirket af religiøst tankegods fra Østen – reinkarnation, monisme, zen-meditation og lignende. De nye religioner, i blandt os, er ofte missionerende. Der er buddhistiske klostre i de fleste lande i Vesten. Nye moskeer vokser frem. Der er flere muslimer end jøder i USA. I Frankrig er antallet af muslimer større end antallet af protestanter. Ved forrige århundredeskifte troede man i Vesten, at de andre religioner ikke ville overleve sammenstødet med moderne civilisation. I dag ser vi fornyelse og vækst hos andre religioner. En af dem som i sin tid talte stærkt om “den sækulare by”, amerikaneren Harvey Cox, taler i dag om “gudernes genfødsel”.

Samtidig har vor holdning til religion ændret sig i takt med forbrugersamfundet. I en bog om den enestående Kristus (*The Uniqueness of Christ*) hævder englænderen Chris Wright, at supermarkedsmentaliteten dominerer folks syn på religion; også religion er blevet en vare, og vi er blevet religiøse forbrugere, uden at være så optaget af, hvad der er sandt (2001:11f). Af mange opfattes det som forkert at gøre sandhed til noget absolut. I stedet bør vi være ydmyge søgere efter sandhed, med et åbent sind for alt som findes i religionens verden. I det lys bliver det problematisk og arrogant at hævde, at Jesus er Vejen, Sandheden og Livet. Både fordi sandhedskriterier i en postmoderne sammenhæng er blevet problematiske – det er jo den enkelte, som afgør, hvad der er sandhed (“Min karma

er lige så god som dine dogmer”). Og fordi, som katolikken Paul Knitter påstår, traditionelle kristne påstande om, at Jesus er den endelige, den fuldkomne og “uovertrufne” bliver en trussel mod dialog med andre tros-synspunkter. I det lys, siger Knitter videre, har vi brug for en revideret kristologi – en kristologi, som kan hjælpe os til at se Kristi virke overalt uden at tro, at vi har monopol på det kristne mysterium (Knitter 2002: 61f).

Jeg skal nedenfor komme tilbage til Paul Knitters tænkning, for hvad enten man er enig eller ikke med ham, har han ret i, at spørgsmålet om kristendommens forhold til religionerne og dermed spørgsmålet om Kristus som enestående rører ved kernen i missionsteologien i dag. Kristen mission handler jo om troen på Jesus og om at vidne om ham i mødet med andre mennesker, som tror anderledes. Og derfor tvinges vi til at gennemtænke, hvad vi mener om Kristus (Matt 16, 13-28). Det er ved Kæsarea Filippi, at Jesus spørger disciplene: “Hvem siger folk, at Menneskesønnen er?” – midt i et område og en verden fyldt med templer for forskellige guddomme. Og det var her, at han udfordrede disciplene til selv at svare: “Hvem siger I, at jeg er?” Bekendelsen til Kristus handler altså om mere end ret tro (ortodoksi); den handler om et eksistentielt forhold til en person. Og vi husker Peters svar: “Du er Kristus, den levende Guds søn” – en triumferende bekendelse – som umiddelbart efter sættes i relief af Jesu forudsigelse af sin lidelse og død. Denne dobbelthed af triumf og lidelse til døden er vigtig, dersom vi skal fastholde Kristus-bekendelsen som noget helt andet end missionsimperialisme: “Uniqueness” er altså ikke det samme som “superior”; måske har det snarere noget at gøre med et kærlighedssprog, hvor jeg klynger mig til mesteren som min eneste udvej. Og dermed mindre at gøre, i hvert fald i første omgang, med rent læremæssige påstande, som tilmed kan anvendes til at ekskludere andre fra kirke og kristent fællesskab.

Jesus som hovednøglen

Vi bliver fortalt, at kirken står over for en ny situation, som kalder på en radikal omformulering af den kristne tro (en revideret kristologi). Det er jo ikke sandt. Den verden, som de første kristne bragte troen til, var en religiøst mangfoldig verden, og i denne verden med mange herrer og mange guder, måtte kristne finde ud af, hvad det egentlig betød, at Jesus var Herre. Derfor blev de tre første århundreder af kirkens og missionens historie en tid, hvor man kæmpede på livet løs med en omliggende synkretisme.

Når det er sagt, er det samtidig sandt, at vi lever i vor tid – en tid, som stiller nye alvorlige globale, sociale, politiske, økologiske udfordringer – en tid, hvor nye generationer på nye måder leder efter ”frelse”, uden indbyrdes at mene det samme med begrebet. Også jeg som kristen søger – efter svar, løsninger, livsstil – men jeg tror altså, at jeg har fundet den afgørende nøgle, den sande og levende vej, i Jesus.

Englænderen Leslie Newbiggin bruger begrebet ”master-clue” eller hovednøgle for at beskrive, hvad han mener med, at Kristus er den enestående: ”Den kristne peger på Jesus som hovednøglen i vor fælles søgen efter frelse og inviterer andre til at følge” (1989: 158). Og sandt er det, at vi undervejs i missionens historie har misbrugt nøglen, når vi som kristne befandt os i magtpositioner, men det er fremdeles den samme nøgle, de unge kirker bruger i dag – især de kirker, som de sidste årtier har oplevet en eksplosiv ekspansion. At Jesus er min hovednøgle betyder, at jeg finder sandheden i et liv i lydig efterfølgelse af den Jesus Kristus, som jeg kender fra hans liv i fællesskab med sine disciple, i troskab mod overleveringen om ham, og i åbenhed mod al sandhed, som måtte komme for dagen i menneskehedens historie.

Det er blevet påstået, at ”uniqueness” er et vestlig begreb og problem. Felix Wilfred (se Dupuis 2001: 84f) mener, at begrebet afspejler en debat mellem vestlige fraktioner – liberale, konservative, pluralister. Set fra hans indiske perspektiv er der ikke brug for den slags sprog. Det er nok muligt, at en del af de dogmatiske konklusioner bærer præg af et vestligt ønske om at definere og ekskludere, men de fleste af de kirker jeg igennem min tid har kendt og arbejdet med i to-tredjedels verdenen – og da især i Afrika og Det fjerne Østen – har eksklusivt bekendt troen på den historiske Kristus som eneste vej til frelse – og somme tider lagt endnu mere vægt på livets to udgange, end jeg ville have gjort i min forkyndelse.

Min konklusion er derfor, at mens begreber og billeder til at formulere, at Kristus er den enestående, kan skifte, finder vi sagen og bekræftelsen af ”uniqueness” med stort set samme vægt i alle de nytestamentlige skrifter så vel som i alle kristne trosbekendelser. Dette krav på ”uniqueness” på vegne af ét menneske, Jesus af Nazaret, og det dermed sammenhørende krav på universel betydning, har igennem hele historien været det centrale særpræg for den kristne tradition. Missionshistorikeren Adrian Hastings siger det sådan:

Benægter man det enestående og forsvarer kristendommen som det europæiske

vestens folkereligion, fornægter man på samme tid kristentroen, hvor mange stumper og dele af kristent vraggods man så ellers kan gøre brug af. Holder man fast i det enestående og det universelle, holder man samtidig fast i det kristne syns kontinuitet og vitalitet, hvor mange stumper og dele man så ellers hiver over bord som ubrugelige (Hastings 1990:27f).

De traditionelle kategorier

I relation til Jesus som den enestående har man traditionelt opereret med tre paradigmer eller grundpositioner (Tennent 2002: 9-33; Wright 2001: 35-86): *Eksklusivismen* hævder at Gud har åbenbaret sig definitivt og endelig i Bibelen med Jesus Kristus som højdepunkt og slutpunkt. Jesus Kristus er derfor Guds eneste og unikke inkarnation og den eneste Herre og frelser. Guds redningsaktion i Jesus Kristus er enestående i religionernes historie. Og der findes ingen frelse inden for andre religiøse traditioner.

Det pluralistiske syn forkaster antagelsen om, at Gud på en unik og endegyldig måde har åbenbaret sig i Jesus Kristus. Alle religioner er historisk og kulturelt betingede fænomener og leder til "the Ultimate Reality". Kristus, Buddha, Shiva, Muhammed fungerer som forskellige "planeter", som bevæger sig rundt om et guddommeligt centrum; alle kan siges at være blevet brugt af Gud for at føre mennesker til "frelse" – en frelse som i form og indhold vil se forskellig ud fra religion til religion.

Det inklusive syn forsøger at finde en farbar vej mellem disse to. Man ønsker at fastholde det essentielle i kristustroen – at den højeste åbenbaring og den sande kilde til frelse er at finde i Kristus – samtidig med at man er åben for andre troendes erfaringer og tro. Om mulig vil man kombinere en inklusiv holdning til andre trosopfattelser med en eksklusiv loyalitet til Kristus. Man forudsætter, at Kristi frelsende gerning på en eller anden måde er nærværende i de andre religioners lære og tilbedelse. Om en ikke-kristen derfor tager sin egen tro alvorligt, kan han betragtes som en "anonym kristen" (katolikken Karl Rahners udtryk), dvs. han er kristen uden selv at vide om det.

Når man igennem næsten hele kirkens historie – helt frem til begyndelsen af forrige århundrede – har haft et eksklusivt syn på Kristus, er der især to grunde:

1. På grund af syndefaldet befinder mennesket sig i et brudt forhold til og et oprør mod Gud. Forligelsen mellem Gud og menneske finder sted i Jesu Kristi historiske liv, død og opstandelse. Beretningen om

Jesus er ikke en lignelse på, hvordan Gud arbejder universelt i alle religioner, men en *historisk* begivenhed. På samme måde er Jesus Kristus ikke en af flere sønner af Gud, men den *enbårne* og dermed Frelseren. Og hvis han ikke er Frelseren, er han ikke frelser i det hele taget.

2. Denne frelse i Kristus må tages imod gennem tro og dåb. Hvert menneske må komme i en historisk, reel kontrakt med Kristus for at kunne tage imod frelsen og forsoningen i sit eget liv, for frelsen findes ikke universelt eller kosmisk tilgængelig. Den formidles gennem Ordet om Kristus – evangeliet. Andre religioner kan indeholde megen vigtig teologisk og åndelig indsigt, men de kan ikke indeholde evangeliet, fordi de ikke fortæller historien om den korsfæstede, men genopstandne Kristus. I protestantisk sammenhæng har man derfor hævdet, at uden Ordet om Kristus er der ingen frelse (mens man i katolsk sammenhæng indtil starten af det sidste århundrede hævdede, at der ikke var nogen frelse uden for kirken - altså den katolske kirke) (Nordlander 2002: 73ff; Wright 2001: 64).

Disse traditionelle paradigmer kan synes pædagogisk gode, men bliver let til stereotyper. De fleste af os ville næppe finde os tilpas inden for blot ét paradigme. Det er betegnende, at selv en traditionel eksklusivist som englænderen Chris Wright prøver at finde en anden etikette, som han kalder "soft, or non-restrictive, eksklusivist" – en ikke-restriktiv eksklusivist. Kategorierne ender derfor nemt med at blive udvandet gennem en række nuancer, som for eksempel *overordnet inklusivisme* (den anden religion indordnes, som en slags "undersandhed" i ens eget sandhedssystem) og *underordnet inklusivisme* (man underordner ens egen religion den "konkurrerende sandhed"). Skal vi komme til rette med det bibelske materiale, tror jeg, man tvinges til at kombinere flere af paradigmerne. Der er sider ved evangeliet, som er eksklusive, mens andre sider er mere inklusive – og læren om Gud som almægtig skaber og opretholder er en tro, vi som kristne deler med alle monoteister.

Bibelske perspektiver

Skriften kan læses på forskellige måder, hvad angår Jesus som enestående. Amerikaneren Calvin Shenk (1997) præsenterer et i positiv forstand traditionelt syn. Mens Det Gamle Testamente understreger Guds unikke krav på Israel, fokuserer Det Nye Testamente på Guds selvåbenbaring i

Jesus Kristus (inkarnationen). Jesus er Messias og fuldbyrder som Messias det formål, som Gud havde med Israel.

Dernæst kan man pege på diverse titler og her især Jesus som Guds søn (ved dåben og i Peters bekendelse). Hos Johannes møder vi den enestående Jesus i hans brug af gudsnavnet "jeg er" – vejen, sandheden og livet, verdens lys, døren, livets brød, opstandelsen og livet . Centralt i Jesu selvforståelse, ifølge Johannes, står hans krav på, at han og faderen er ét (Joh 10,30), og at den som ser sønnen, har set faderen. Jesus taler her om, hvem han er i ontologisk forstand, på samme måde som han taler om sin præeksistens ("... før Abraham var jeg" 8,58). Inkarnationen er vigtig, men Kristus er unik ikke kun, fordi Gud lod ham blive menneske, men fordi han er Gud.

Samtidig sammenholder Det Nye Testamente hele tiden det enestående med det universelle: Kristus er Herren over alle folk. Frelsebuddskabet er et universelt tilbud, men handler om den unikke Kristus. Johannes erklærer, at Gud elsker *verden* og sendte *sønnen*: "Gud har sendt sin *enbårne søn* til *verden*, for at vi leve ved ham" (1 Joh 4,9). Faderen sendte sin søn som *verdens* frelser (1 Joh 4,14). Paulus siger at Gud forsonede *verden* gennem *Kristus* (2 Kor 5,19). Gud ønsker, at *alle* skal frelses og komme til erkendelse af sandheden, men der er kun én *mellemand*, Jesus Kristus, som gav sig selv som løsepenge for *alle* (1 Tim 2,4-6).

Ind i en korintisk afgudsdyrkelse erklærer Paulus, at Kristus er den eneste grundvold (1 Kor 3,11). Der er én Gud og fader og én Herre Jesus Kristus (1 Kor 8,6). I Kristus-hymnen i Fil 2,5-11 løftes den enestående Kristus frem midt i en græsk-romersk religiøs pluralisme: "I Jesu navn hvert knæ skal bøje sig, i himlen og på jorden og under jorden, og hver tunge bekende: Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære". På lignende måde hævder forfatteren af Hebræerbrevet, at Gud nu ved tidernes ende har talt (endegyldigt) gennem sin søn, som er den endelige selvåbenbaring af Gud – Guds væsens udtrykte billede (Heb 1).

Eller vi kunne hente logostænkningen hos Johannes frem, som igennem tiderne og især i moderne religionstænkning er blevet brugt til at hævde, at Kristus som Guds logos ikke er begrænset til Det Nye Testamente eller det kristne fællesskab, men har talt igennem andre – både filosoffer (Justin Martyr) og religioner. Og sandt er det, at andre religioner ikke kun er menneskelig fantasi; der er noget fra Gud i dem – det gode, det sande – og på den måde kan man mene, at religioner sommeder er menneskets svar på menneskehedens universelle religiøse læng-

sel. Men kan logos adskilles fra den inkarnerede Kristus – ”og Ordet blev kød og tog bolig iblandt os...” (Joh 1,14)? Ender vi da ikke med et slags Kristus-princip i stedet for en historisk Jesus?

Og det samme spørgsmål er relevant at stille til en kosmisk Kristus-teologi. Med udgangspunkt i Kol 1, hvor den kosmiske Kristus er i fokus, og hvor der tales om, at Gud i Kristus forsoner alle ting på jorden og i himmelen, har man udviklet en teologi, som hævder, at Gud i Kristus er aktiv i alle facetter af verdenshistorien; Kristus bringer lys til alle kulturer og religioner, uafhængigt af om mennesker har nogen viden om inkarnationen. Som den kosmiske Kristus er han nærværende i det bedste af det religiøse og kan mødes og opdages der. En sådan forståelse, siges det, gør det muligt for os at bekræfte religiøs pluralisme ved at være mere inkluderende, mens inkarnationskristologierne som oftest er mere ekskluderende (Shenk 1997: 101f). Men er der ikke her en alvorlig fare for, at man mister ankerfæstet i teksten i Kol 1 og 2, nemlig at det er ved at bringe fred gennem blodet på *korset* at Gud i Kristus forsoner – og at man altså ikke kan adskille skabelse, inkarnation og forløsning? Kristi kosmiske gerning har sit fæste, sin grund, i historisk eksistens; det er i inkarnationen, korsfæstelsen og opstandelsen, at vi opdager og begriber, hvordan Kristus er den kosmiske.

En anden måde at tolke skriften på finder vi hos den franske katolik Jacques Dupuis (2001: 17-44). Eksklusivisterne har ofte mistolket teksterne. Vi har derfor brug for en ny og fersk tilgang til Det Nye Testamente, hvor vi først viser, hvad slags holdning den historiske Jesus havde til det religiøse liv hos de ”hedninger”, han kom i kontakt med, og hvordan han vurderede deres religiøse traditioner. For en hovedsag hos Jesus var, siger Dupuis, at revitalisere den sande religiøse ånd, som han delte med sit folk, og at inspirere til en ny vision af Guds frelsende handling ikke kun inden for jødedommens religiøse grænser, men i en større verden. Målet med Gudsriget var altså en åndelig religionsfornyelse, men ikke en fornyelse, som satte skel – Gud gør jo ikke forskel. Denne globale vision møder vi i beretningen om bryllupsfesten (Luk 14,15-24), hvor det handler om at invitere alle ind, de fremmede, de kasteløse, de fra andre trossammenhænge – ikke til en ny religion, men til en omvendelse til livets og kærlighedens Gud.

Dupuis skelner her mellem Rigets Gud og vore religiøse traditioners Gud. Dernæst må vi lægge mærke til fortællingerne om Jesu møde med den kanaanæiske kvinde (Matt 15,21-28) og med den romerske officer

(Matt 8,5-13). I begge tilfælde krydser Jesus grænsen mellem jøder og hedninger – den grænse, som sætter skel og som låser Guds frelsende nåde inde i en bestemt religion og udelukker de andre religioner. Pointen både her og ellers i Det Nye Testamente er jo, at alle mennesker i alle livets omstændigheder har adgang til riget gennem tro og omvendelse – inden for sin egen tro.

At Jesus er nøglen til at forstå det frelsens mysterium, som er for alle, skal forstås "affirmatively" – positivt bekræftende – og ikke eksklusivt. Hvad Paulus siger i Rom 1-2 om hedningernes kendskab til Guds naturlov, tolkes på lignende måde: De som adlyder loven – inden for sine kulturelle og religiøse sammenhænge – nås på en mystisk måde af den frelsende nåde, som har manifesteret sig i Kristus (2001: 34). Apostelens tale på Areopagos bliver på samme måde en demonstration af Paulus' åbne holdning til hedningernes sandhedssøgen og religiøse længsler. Længslen i sig selv er en Guds gave, en gave som skal leves ud inden for den religiøse kontekst, hvor den er opstået.

Dupuis kalder dette synspunkt for "a theology of the plurality of religious traditions or pluralism". Han vil undgå absolutisme og relativisme og tage pluraliteten alvorlig, ikke kun som et faktum, men principielt. Det pluralistiske har sin plads i Guds frelsesplan. Derfor kan "commitment to one's faith" glimrende gå hånd i hånd med en åbenhed over for andre trosopfattelser: "...the affirmation of one's religious identity grows, not from confrontation with other identities, but in encounter with them" (2001: 87).

Man kan så spørge Dupuis og flere med ham, om de ikke for hurtigt gør sig færdig med inkarnationen: Handler den ikke om en enestående Jesus Kristus, i hvem Gud åbenbarer sig endegyldigt? Vil der da ikke nødvendigvis blive en kontrast til eller en konfrontation med andre manifestationer af Gud, og ikke i første omgang et møde?

Dupuis omtaler inkarnationen sådan: "Revealed in a decisive manner in Jesus Christ..." – altså ikke det unikke, men det afgørende. Og derfor kan Dupuis også fortsætte sætningen: "...God (and the mystery of salvation) is nonetheless present and at work in other religious traditions" (2001:90). Det problematiske, efter min mening, bliver her parentes: Gud er på forskellige måder nærværende også i andre religiøse traditioner og i den religiøse længsel, men handler dette nærvær om frelsens mysterium?

Fra Troeltsch til Newbigin

Ernst Troeltsch var på flere måder apologet og vejrydder for kristendommen ind i det 20. århundrede. Han var beslægtet med en liberal teologi, men var kritisk over for både liberal og konservativ tænkning. Ud fra et historisk synspunkt kan man ikke præsentere kristendommen som den absolutte religion, hævder han. De andre religioner er også guddommelige åbenbaringer, men kristendommen er altså "Guds store åbenbaring til menneskene". Trygheden for den kristne ligger i at vide, at han er på ret vej, men han behøver ikke at vide, at han alene har sandheden, ellers ingen.

Dette syn på kristendommen som den højeste religion – foreløbig – præger nok meget af teologien – indtil Karl Barth. For her får vi et frontalt angreb på enhver sammenblanding af Kristus-åbenbaring og religion. "Gud er i himmelen, og du er på jorden", hævder Barth, og menneskets eneste håb om redning ligger i Guds selvåbenbaring i Kristus. Religion, al religion – også den kristne "religion" – bliver et menneskelig foretagende, som modsiger åbenbaringen. Troen lader sig gribe af Gud, men religion er menneskets forsøg på at gribe ham.

Dermed bliver religion et koncentreret udtryk for menneskets vantro. Det eneste kristendommen har er, at Gud har givet sin åbenbaring om Kristus i menneskers urene hænder. Der bliver her tale om en radikal eksklusivisme: Enten har kristendommen sin sandhed og retfærdighed "i Jesu Kristi navn", eller også har den slet ingen sandhed og retfærdighed, punktum (se Berentsen 1994: 206ff).

Et markant luthersk synspunkt på Kristus som den enestående møder vi i denne periode hos en anden tysker, Paul Althaus. Der må, siger Althaus, skelnes mellem ur-åbenbaring og frelses-åbenbaring, og derfor vil en kristen tolkning af religionerne sige både ja og nej. I modsætning til den evolutionistiske holdning vi mødte hos Troeltsch, sætter Althaus evangeliet om Jesus over vore almenreligiøse kriterier: I mødet med Kristus kaldes jeg, uden hensyn til min religiøse kontekst, til afgørelse.

På den anden side går Barth for langt, når han afviser enhver tale om almindelig åbenbaring i skaberværk og samvittighed; han overser den guddommelige ur-åbenbaring. Og ur-synden (syndefaldet) har ikke ophævet ur-åbenbaringen. Og det er denne ur-åbenbaring, som også frelses-åbenbaringen forholder sig til. Det er jo her vi lærer, at mennesket er skyldig og har brug for evangeliet – det evangelium, som sender mig til-

bage til min begyndelse, før syndefaldet. Samtidig er evangeliet også til en vis grad opfyldelse i forhold til det, religioner dybest set spørger efter.

Denne religionernes spørgen er positiv, men også gennemvævet af løgn, fordi sandheden i religionerne er forvrænget. Mennesket har i sin syndighed mistydet Gud og vort forhold til Gud, og det er først evangeliet om Jesus som viser mig, hvem jeg er og hvor vejen til forsoning går. I Kristus bliver altså på samme tid religionernes sandhed opfyldt og deres bedrag afsløret (Althaus 1949: 45ff).

Vi har allerede omtalt flere katolske religionsteologer (Dupuis, Rahner, Knitter). Indtil midten af forrige århundrede holdt man på katolsk hold fast på to læresætninger: på den ene side Guds universelle frelsesvilje, på den anden side Kirkens (den katolske) nødvendighed til frelse. Den sidste læresætning er over tid blevet ændret til at sige: uden kirke gives der ingen frelse – og har man et implicit ønske om at tilhøre kirken, er det tilstrækkelig.

Tekster fra Andet Vatikanerkoncil (1962-62) går tydeligt længere, når det for eksempel understreges, at den katolske kirke ikke forkaster noget, som er sandt og helligt i andre religioner, men ser med respekt på livsførelse og lære, som – om end forskelligt fra katolsk tro – alligevel reflekterer en stråle af den sandhed, som oplyser alle mennesker (pkt. 2 i *Nostra Aetate*).

Her og flere andre steder i dokumenterne åbnes døren for frelse for de, som uden egen skyld ikke kender evangeliet om Kristus og hans kirke, men som inderlig søger Gud og stræber efter at gøre hans vilje, så langt den er kendt for dem. Dette synspunkt stammer fra Karl Rahner. I hans tænkning ses både religionerne og kristendommen inden for rammen af Guds frelseshistorie med verden. Ganske vist forbliver kristendommen den absolutte religion, men Guds nåde er tilgængelig i og gennem de andre religioner – på en foreløbig måde. Religionerne bliver dermed en anonym form for kristendom og deres tilhængere bliver at betragte som anonyme kristne. Rahners syn er blevet taget til hjertet af mange både inden for og uden for den katolske kirke, men der er også toneangivende teologer, som Hans Küng og Paul Knitter, som kritiserer Rahner for ikke at gå langt nok. Küng beskylder Rahner for at gøre vold mod anderledes troende ved at tage dem til fange på kirkens vegne som anonyme kristne.

I stedet må vi tage det næste skridt: Gud er virksom i religionerne uafhængigt af kirken – alene Kristus er det enestående kriterium, der er

givet os til genkendelse af Guds gerning i den religiøse verden. Og Paul Knitter kritiserer Küng for ikke at tage det næste skridt og droppe tanken om den enestående Kristus. Ingen sandhed kan stå alene, sandheden er noget, som stadig må findes – og den må findes langs vejen sammen med andre religioner.

Derfor ønsker Knitter at udvikle en revideret kristologi – en forståelse af Jesus og hans nærvær som Kristus i kirken, som på den ene side er tro mod det oprindelige vidnesbyrd og lægger til rette for kristen efterfølgelse, og som på den anden side vil give næring og retning til en dialog med anderledes troende.

Langs denne vej handler det mindre om ret tro (ortodoksi) end om ret liv (ortopraksis), det handler om kærlighedens sprog og ikke om dogmer – at kalde Jesus Guds søn var ikke ment at være en definition af hans natur (ontologisk forklaring), men en erklæring om et livsmønster (*a way of life*) baseret på Jesus (Knitter 2001: 68ff). Ordet i ApGern 4,12 om, at der ikke er frelse i nogen anden, handler ikke om at sammenligne den ene religion med anden, men siger noget om, i hvis navn og med hvilken kraft Peter og Johannes havde helbredt den værkbrudne: ikke i egen kraft, men i den kraft som findes i Jesu navn. Der er altså ikke tale om et teologisk udsagn, men om et handlingsprog, som vil fortælle, at alle mennesker må lytte til denne Jesus; men det siger ikke, at man ikke skal lytte til eller lære fra andre. Fokuset er på den frelsende kraft i Jesu navn og ikke på det eksklusive i navnet:

Hvis vi i vor dialog finder, at denne frigørende kraft kan erfares i andre navne, da ville teksten i Apostlenes Gerninger kalde os til at være åben overfor disse navne. Hvad som helst som kan genuint helbrede en krøbling, formidler denne kraft. For Jesus – så vel som for hans efterfølgere – var det vigtigste, at den værkbrudne blev helbredt, ikke at han blev helbredt i Jesu navn (Knitter 2001: 70).

Besnærende, men lægges der ikke mere ind i teksten end den kan bære? Forvandles Jesus ikke her til en åndelig helt inden for et religiøst panteon (Braaten 1992: 13)? Bliver Jesus ikke her forvandlet til en vej, som er åben for andre veje? Endnu, ja, meget længere af denne vej går den radikale pluralisme, vi møder hos en John Hick. Alle de store religioner repræsenterer frelsesveje, alle roterer de rundt om "gud" som deres centrum. Dogmet om den inkarnerede Gud og om Jesus som det eneste punkt for frelsende kontakt mellem Gud og mennesker har ingen

dækning i Jesus selv, hævder Hick, men er udviklet af kirken. Man kan her spørge om en teologi som denne, som behandler inkarnationen som myte, kan gøre krav på at kaldes kristen? (se blandt andet Hick 1996: 27-92).

Lad os slutte rejsen hos den engelske missionær og missiolog Leslie Newbigin. Hans overordnede perspektiv er *the scandal of particularity* i Guds måde at forholde sig til verden på. Frelse handler ikke om Maos nye menneske eller om løsninger eller om fælles religiøse dialogoplevelser, men om Guds åbenbaring i historien: Det går som en rød tråd gennem Bibelen, at Guds frelsesgave (som i sandhed er beregnet på alle) har sit grundlag i udvælgelse - det at en udvælges til at være middel for Guds frelsende nåde til andre.

Det er i dette perspektiv vi skal se Guds udvælgelse af mennesket, Israels og kirkens udvælgelse - og Kristus-åbenbaringen som selve nøglen til *the scandal of particularity*. Udvalgelse (election) er et centralt begreb for Newbigin, vel at mærke en udvælgelse som sammenholder dimensionerne: universel og partikulær. Kristi partikulære livshistorie er hjertet i det kristne budskab - her begynder alt og her slutter alt på en måde, for der er her ikke tale om Guds selvåbenbaring som en begivenhed, der forsvinder bort i fortiden; det er jo denne Kristus-begivenhed, som Gud Heligånd øser af og åbner for os ind i vor tid og kontekst.

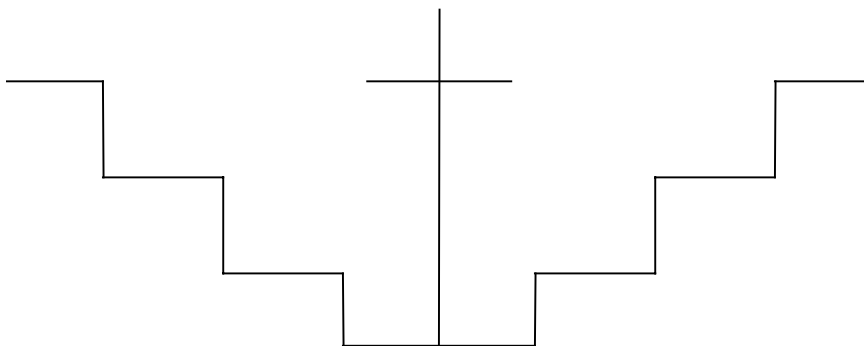
Her handler det ikke om illustrationer, men om "concreteness, specificity, happenedness" (Newbigin 1989: 166). I denne unikke Kristus-åbenbaring ligger også et bolværk mod enhver kulturs overmod, når den fristes til at gøre sig selv til kriteriet, som andre skal dømmes og måles efter. Det betyder ikke, at Newbigin følger Barth, hvad angår den totale diskontinuitet mellem kristentro og religionerne; han kan tale stærkt og varmt om, hvordan Guds miskundhed rækker ud til alle skabninger:

I believe that no person, of whatever kind or creed, is without some witness of God's grace in heart and conscience and reason, and none in whom that grace does not evoke some response - however feeble, fitful and flawed (Newbigin 1989: 175).

Men samtidig må vi fastholde den store spænding mellem Guds "amazing grace" og verdens synd - og at vi derfor på samme tid er Guds fjender og hans elskede børn. Ind i det magnetiske spændingsfelt handler det ikke om at vide, hvad som sker med de ikke-kristne efter døden. Nej

det handler om at holde sammen i tillid til og frygt for Gud: Frygten for at jeg skulde sætte min lid til noget andet end Guds nåde i Jesus Kristus, og tilliden til at denne nåde er nok for mig og alle andre skabninger. Derfor ser vi efter og byder velkommen alle tegnene på at Guds nåde er på færde i livet hos de, som ikke kender Jesus som Herre. Vi kan altså ikke sætte grænser for Guds nåde, men vi må samtidig sige nej til en inklusivisme, som betragter de ikke-kristne religioner som redskaber for frelse i kristen forstand. På samme måde må vi sige nej til en pluralisme, som fornægter det enestående og afgørende, som Gud har gjort i Kristus (1989: 180ff, Newbiggin 1978: 200ff).

Man kunne måske, siger Newbiggin, bruge en enkel tegning fra den tyske missiolog Walter Freytag til at beskrive, hvor jeg som Kristus-troende befinder mig i samtalen med anderledes troende.



Trappetrinene repræsenterer de mange veje, vi mennesker prøver for at opfylde Guds formål. Midt i – og på bunden af trappen – står symbolet på det historiske sted, hvor Gud åbenbarede sin kærlighed mod os og sin sårbarhed, mens vi endnu var fjender. Gud møder os på bunden af trappen og ikke på toppen – og vi bør møde anderledes troende samme sted.

Litteratur:

Althaus, Paul 1949. *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*. V. Beretelsmann: Gutersloh

Berentsen, Jan-Martin 1994. Kristendommen og religionene, i Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen & Knud Jørgensen: *Missiologi i dag*. Universitetsforlaget: Oslo

Braaten, Carl E. 1992. *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*. Augsburg Fortress Press, Minneapolis

Dupuis, Jacques 2001. *Christianity and the Religions*. Orbis Books: Maryknoll

Hastings, Adrian 1990. *The Theology of a Protestant Catholic*. SCM Press: London

Hick, John 1996. A Pluralist View, in Dennis L. Okholm and Timothy R. Philips: *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Zondervan Publishing House: Grand Rapids

Knitter, Paul F. 2001. *Jesus and the Other Names*. Orbis Books: Maryknoll

McGrath, Alister E. 1996. A Particularist View: A Post-Enlightenment Approach, i Dennis L. Okholm og Tomothy R. Philips: *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*. Zondervan Publishing House: Grand Rapids

Mortensen, Viggo (red.) 2003. *Theology and the Religions*. A Dialogue. William Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids

Newbigin, Leslie 1978. *The Open Secret*. William Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids

Newbigin, Leslie 1989. *The Gospel in a Pluralist Society*. William Eerdmans publishing Company: Grand Rapids

Nordlander, Agne 2002. En analys og granskning av Sigtunagruppens tio punkter, i Thomas Nygren (red.): *En värld - en religion?* Johannelunds teologiske skriftserie, Uppsala

Shenk, Calvin E. 1996. *Who Do You Say that I Am?* Herald Press: Scottdale, Pennsylvania

Tennent, Timothy C. 2002. *Christianity at the Religious Roundtable*. Baker Academic, Grand Rapids

Wright, Chris 2001. *The Uniqueness of Jesus*, Monarch Books, London & Grand Rapids

Knud Jørgensen, født 1942, cand. theol. 1970, journalist, PhD i missiologi og kommunikation 1980, har bl.a. været programredaktør ved Det Lutherske Verdensforbunds radiostation i Etiopien, sekretær ved Det Lutherske Verdensforbund, rektor for Gå Ut Sentret, informationschef ved Kirkens Nødhjælp, Norge, og siden 1998 direktør for Areopagos. Har skrevet en lang række artikler i bøger og blade og er medforfatter til bl.a. Missiologi i Dag (1994).

Theologi og Kristologi er det samme...

Regin Prenters religionsteologi

Af sognepræst Kirsten Münster, Haderslev Domkirke

Regin Prenter er den klassiske dogmatiker i dansk teologi der med sin store dogmatik: Skabelse og Genløsning fra 1955 kom til at sætte dagsorden for en stor del af den teologiske tænkning i Danmark i en generation. Samtidig viser denne artikel, hvordan han inden for religionsteologien var forud for sin tid i dansk teologi med hensyn til at arbejde indgående med denne del af teologien.

Regin Prenter

I vores pluralistiske tid rejser der sig et væld af påtrængende spørgsmål i mødet mellem religionerne. Er Gud at finde gennem alle religioner? Hvordan skal religionerne møde hinanden? Kan kristne stadig hævde, at deres tro har en universel sandhed, en påstand som også findes hos andre troende?

Siden 1960'erne har disse spørgsmål i stigende grad været på den teologiske dagsorden i international sammenhæng, dog kun i begrænset omfang på dansk grund. Men måske findes der danske bidrag i skatkesten med teologisk arvesølv, som kan vise sig nyttige i dag. Det vil denne artikel forsøge at belyse med fokus på Regin Prenter.

Prenter (1907-1990) var professor i dogmatik ved Århus Universitet fra 1945 til 1972. Omtrent i samme tidsrum, fra slutningen af 1940'erne og fyrré år frem, sad han i bestyrelsen for Den nordiske kristne Buddhistmission (det nuværende Areaopagos). Jeg vil med udblik til hans dogmatiske arbejde gengive et trykt foredrag, han holdt på "Buddhistmissionens vinteruniversitet" i 1961, og derudfra placere ham i det religionsteologiske landskab.

Prenter udgav i 1955 *Skabelse og Genløsning*, hovedværket inden for dansk dogmatik i det 20. århundrede. Værket forbliver indenfor det kristne univers og indeholder ikke noget afsnit om kristendommens forhold til religionerne, men da de grundtanker findes her, som sætter kursen for Prenters senere religionsteologiske overvejelser, vil jeg kort ride dem op.

For Prenter er kristologien al teologis centrum. "Theologi og kristo-

logi er det samme” og ”kristologien bliver al theologis centrum, som medbestemmer enhver sætning i den¹”. Prenter taler aldrig isoleret om skabelsens gudsbillede og mennesket, og han afviser at mennesker gennem naturlig teologi (fornuft og filosofi) kan kende Gud. Selvom mennesket er skabt i Guds billede, er der kun adgang til Gud i Jesus Kristus, i hvem Gud har åbenbaret sig. Sådant hænger skabelse og genl sning tæt sammen, og frelsen er betinget af menneskets forhold til Kristus.

Med Prenters kristologiske teologi in mente, vil jeg nu gengive det omtalte foredrag med titlen ”Vi og de andre religioner”. To centrale sp rsgsmål forsøger Prenter her at besvare: Hvordan forstår kirken sit budskabs universalitet? Og hvilken sandhed er der at finde i andre religioner? Prenter g r opmærksom på, at hans tanker har taget form via inspiration fra to mænd med vidt forskellige standpunkter. Dels den hollandske missionsteolog H. Kraemer, som er meget tilbageholdende med at tilkende andre religioner sandhedsværdi, og dels den norske stifter af Den nordiske kristne Buddhistmission, K.L. Reichelt, som derimod forholder sig positivt til tanken om Guds tilstedeværelse i ikke-kristne religioner.

Kristendommens universalitet

Nu til det første sp rsgsmål om kristendommens universalitet. I missionsbefalingen er kirken sendt til alle folkeslagene med evangeliet. Men i hvilken forstand kan kristendommen blive en tro for alle folk, og i hvilken forstand kan den aldrig blive det? Det uddyber Prenter ved – som han også ynder i sin dogmatik – at forholde sig til to modsætninger: synkretismen og totalitarismen.

Synkretisme er udfordringen til kristendommen i mødet med  stens religioner, hinduisme og buddhisme, der gerne indoptager elementer fra andre religioner ud fra den tankegang, at den enkelte religion kun indeholder brudstykker af sandheden, og det er nødvendigt at føje brudstykkerne fra de forskellige religioner sammen for at se hele sandheden.

I forlængelse af Kraemer afviser Prenter synkretismens vej med den begrundelse, at kristendommen g r krav på at være Guds  benbaring i eksklusiv forstand. Gud har åbenbaret sig fuldkomment i personen Jesus, og synkretistisk omgang med andre religioner tilslører det afgørende i kristendommen, ”at Gud i Jesus Kristus ikke har åbenbaret visse nye og betydningsfulde sandheder eller erfaringer af religiøs art, men sit eget

¹ *Skabelse og Genl sning*, p. 322

inderste væsen og sindelag, og at det er fuldt personligt fællesskab med Gud, som vindes i personen Jesus Kristus²". Når budskabet om ham forkyndes, har mennesker frihed til at tage imod i tro eller afvise det. Derfor kan kristendommen aldrig blive en religion for hele menneskeheden.

Den anden udfordring til kristendommen ser Prenter i mødet med kommunismens totalitære tænkning, der påtvinger andre den vedtagne sandhed med magt. Kristendommen gør også krav på at besidde sandheden, men forkyndelsen i frihed udelukker enhver form for tvang.

Det kan synes som kristendommens handicap over for andre religioner og politiske ideologier, at den afviser såvel kompromis som magt-anvendelse, men det er samtidig kristendommens styrke, der gør den i stand til at fastholde sandheden også i tider med nederlag.

Prenter foretager sondringen mellem ekstensiv og intensiv universalitet: "Kristendommen er ikke – og kan ikke blive – universal i ekstensiv forstand, altså i den betydning, at den engang skal få alle menneskers tilslutning. Universal i denne forstand kan den kun blive ved at fornægte sig selv, ved at blive enten synkretistisk eller totalitær.

Derimod er kristendommen universal i intensiv forstand – den bringer evangeliet om den sande Gud, der blev sandt menneske for at oprejse den af synden fordærvede menneskeslægt til nyt sandt menneskeliv...hvad enten alle eller få vil indse det og tage derimod³".

Sondringen mellem sandhed og sandheder

Nu til spørgsmålet om sandhed i de andre religioner. I forlængelse af det foregående kunne man tro, at Prenter ville være helt afvisende over for at tale om sandhed uden for den kristne tro. Det er ikke tilfældet. Det afgørende er, om sandheden har personal karakter eller ej. "Kristendommen må bestemt fraskrive enhver anden religion sandheden i person. Gud har kun én énbåren Søn,...derfor kan den give plads for, at der i andre religioner findes enkelte sandhedserkendelser, altså ikke sandheden, som er en person, men sandheder, som ikke er en person, som på en eller anden måde peger frem mod Jesus Kristus⁴". Fokus på Kristus som sandheden åbner for det perspektiv, at menneskers ord og lære er sande, for så vidt de peger på ham. Derfor kan der forekomme brudstykker af sandhed i det ikke-kristne landskab.

² *Vi og de andre religioner*, p. 14

³ *ibid*, p. 16

⁴ *ibid*, p. 18

Muligheden for at sandhed også kan findes i ikke-kristne religioner ser Prenter i forlængelse af oldkirkens tale om ordets udsæd uden for kirken, Logos spermatikos, der er baseret på den johannæiske inkarnations-tanke. Lyset i Kristus har fra verdens skabelse skinnet i mørket og peget frem mod det sande lys. Opgaven består i både internt og udenfor kristendommen at vurdere og "sondre mellem det, der pegede i retning af Jesus Kristus...og det, der pegede bort fra ham og helt måtte forkastes"⁵. Derfor går Prenter ind på tanken om tilknytningspunkter og sandhedsmomenter i andre religioner, hvilket ofte ikke er faste og tydelige punkter i religionens tankeindhold, men snarere den utilfredsstillende higen og søgen. Sådan nævner Prenter muslimens ærbødighed for Gud, jødens forhold til loven og buddhistens søgen efter livsfylde som det, der kan være tilknytningspunkt for mødet med den kristne tro.

Opgaven i det kristne møde med andre religioner bliver derfor at se disse i evangeliets lys. Mødet skal hverken bestå i "evangeliets opslugning i de fremmede religioner (i synkretismen) eller de andre religioners tilintetgørelse ved kristendommen (i totalitarianismen)", ...men "et møde i hvilket evangeliets sandhed såvel afslører og dømmer, som tolker og opfylder de fremmede religioners sandhedsmomenter"⁶.

Religionernes ukendte Gud

Da Prenter i 1964 udgiver sin dogmatiske folkebog *Kirkens tro*, er kapitlet om Gud suppleret med et afsnit om "Religionernes ukendte Gud". Her gør han brug af sine religionsteologiske overvejelser med inddragelse af Paulus' Areopagos-tale som nøgle til at forstå det kristne møde med verdens religiøse mangfoldighed. Menneskers søgen og famlen efter Gud i religionerne er blind, men Gud har set menneskers længsel og opfyldt den ved at sende os Jesus Kristus, og i ham er Gud ikke længere ukendt for os.

Inden for religionsteologien taler man om tre forskellige tilgange til kristendommens møde med andre religioner, betegnet som eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme. Idet Prenter afviser en synkretistisk tilnærmelse mellem religionerne, lægger han klar afstand til pluralismens tankegang, at alle veje fører til Gud.

⁵ ibid, p. 20

⁶ ibid, p. 23

I stedet fastholder han med åbenbaringsteologisk begrundelse kristendommens unikhed. Derfor ville Prenter sikkert være forbeholden over for den sætning, som gennem de sidste tyve år har vundet konsensus i religionsteologien: at vi ikke kan pege på nogen anden vej til frelse end Jesus Kristus; men vi kan på samme tid ikke sætte grænser for Guds frelsende magt. Prenter ville nok indvende at den kristne ydmyghed her fører for vidt i retning af åbenhed over for andre frelsesveje end Kristus.

Samtidig med at Prenter befinder sig inden for den eksklusive position, har han qua sin personale forståelse af sandheden som bundet op på Kristus en inklusiv tilgang til mødet med andre religioner, der tillægges en vis sandhedsværdi - om end man kan beskyldte Prenter for kun at udvise minimalistisk imødekommenhed: de andres sandheder er små og løsrevne, sandheden defineres ud fra kristentroen, og deres sandhed bestemmes mere negativt som søgen og længsel end som positivt indhold.

Sandhed i andre religioner tillægges heller ikke isoleret værdi, men ses i missionarisk perspektiv som trædesten i retning af menneskers vej mod den kristne tro. Ikke desto mindre åbner dette inklusive perspektiv for samtalen mellem religionerne - en samtale Prenter i praksis var med til at befordre gennem sin støtte til etableringen af studiecenteret på Tao Fong Shan.

Prenter forener en tydelig, overbevist og missionerende kristendom med et ønske om at møde det andet menneske i dets religiøse tradition. Og det vel at mærke uden at medbringe fortidens udviklingsoptimistiske og imperialistiske kristendomssyn; han er parat til at ofre kristendommens vækst for at fastholde dens sandhed. Det er ikke dårlige pejlemærker at tage med, når det nu er os anno 2004, der med fortsat teologisk refleksion skal finde vores vej videre frem i religionsmødet.

Litteratur:

Regin Prenter: *Vi og den andre religioner*, i "Buddhistmissionens Vinteruniversitet", 1961

Regin Prenter: *Skabelse og Genløsning*, 1967

Regin Prenter: *Kirkens tro*, 1964

David J. Bosch: *Transforming Mission*, 1991

Svend Bjerg: *Århusteologerne*, 1994

Viggo Mortensen: *Kirkens hjerte og åndedræt*. Selskabet til støtte for Pakistans kirke (4) 2003, s. 15-24

Kirsten Münster, født 1964, cand.theol. 1994, sognepræst Haderslev Domkirke 1995. Udgiivet: Døden, selvmord og eutanasi, etikhæfte på Lohses Forlag, 1991. Formand for Fællesudvalget for Ydre Mission i Sønderjylland. Medlem af bestyrelsen for Folkekirke og Religionsmøde.

Veien er én - Vindene blåser sammen...

Religionsteologi sett i et buddhistisk perspektiv

Af professor, dr.theol. Notto R. Thelle, Oslo Universitet

Religionsteologi er viktigere for kristne end for buddhister, skriver professor Notto R. Thelle i denne artikkel om religionsteologien set ut fra et buddhistisk perspektiv. Forfatteren har i mange år studeret denne vinkel, og har bl.a. også i en årrække været missionær i Japan.

Fra konflikt til dialog

"Hvordan kan menn som allerede har opplevd å tale muntert sammen i samme rom, og endog er blitt fotografert sammen, igjen begynne å angripe og baktale hverandre?" Slik oppsummerte et japansk tidsskrift stemningen etter det første offisielle møtet mellom 42 buddhistiske og kristne menn i Japan for over hundre år siden (1896). Etter mange tiårs konflikt og gjensidig mistro hadde noen få representanter for de to religionene tatt initiativet til et møte. Ingen visste hva som ville skje der de satt ansikt til ansikt for første gang. I den store hallen til grev Matsudaira i Tokyo satt de mot hverandre på tatami-gulvet, buddhistene i én rekke på den ene siden, de kristne på den annen. Mange av dem hadde selv ledet aggressive kampanjer mot hverandre. Nå ble de mistenkeliggjort av sine egne trosfeller på begge kanter fordi de var villige til å møte fienden.

Men to dagers samtale gjorde noe med deltakerne. De talte om sin overbevisning og formulerte sine visjoner for fremtiden. De hadde meninger om motparten og gav uttrykk for sin mistro og frykt. Men det var første gang de hadde formet sine tanker i bevissthet om at de andre var til stede. Og nettopp det at de var der som mennesker av kjøtt og blod, med ansikter og følelser og personlige historier, gjorde at alt så annerledes ut. Selv humoren dukket opp. Deltakerne begynte å fortelle historier om sine kampanjer og angrep, vellykkede og mislykkede. Humoren var ikke lenger et våpen, men virket avvæpnende. De våget å stole på at de andre ikke ville utnytte deres sårbarhet. Tilliten ble en invitasjon som bare kunne besvares med tillit. Motparten var ikke lenger skjult

bak prinsipper og posisjoner og maktkamp, men trådte frem som levende mennesker. Samtalen var i gang.

Men hvordan skulle de begrunne sin nye holdning? Hvordan skulle de gi plass til en annen religion i sitt i sin tenkning?

Alternativer til konflikt

De kristne deltakerne representerte stort sett samtidens liberale og tolerante protestantisme, og betraktet andre religioner som en forberedelse for den endelige oppfyllelse i kristendommen. Det gav dem et mer positivt syn på buddhismen enn den tradisjonelle nedvurderingen og fordømmelsen, men det var en åpenhet som samtidig reduserte buddhismen til noe foreløpig. De var da også overbevist om at protestantisk kristendom ville erobre verden og gjøre andre religioner overflødige. Kristne former for religionsteologi vil behandles i andre kapitler, så vi skal ikke beskjefte oss mer med disse her.

De buddhistiske deltakerne hadde hittil vært så opptatt av å bekjempe kristendommen at de ikke hadde vært interessert i alternativer til motstand og konflikt. Kristendommen hadde kommet tilbake til Japan som en aktivt misjonerende religion på 1850-tallet, sammen med pågående vestlige stormakter, og buddhistene fryktet at kristendommen ville undergrave religionen og ødelegge den nasjonale identiteten. Denne aggressive motstanden hadde vart i flere tiår, og hentet næring fra anti-kristen agitasjon fra 1500- og 1600-tallet. Men litt etter litt hadde noen fremtredende buddhister skjønt at slike aggressive holdninger snarere var uttrykk for nedarvet nasjonalisme og fremmedfrykt enn buddhisme, og lette etter alternativer. De fant alternativene i tradisjonen, og nå kom de til nytte.

En etter en reiste de buddhistiske lederne seg og talte om buddhismes toleranse og evne til å gi rom for mangfold og forskjell. Hadde ikke den første japanske grunnloven fra år 604 vært inspirert av buddhistiske prinsipper og fastsatt at *harmoni* var det høyeste ideal? Hadde ikke buddhismen levd fredelig side om side med shintoisme og japansk folkereligion? Var ikke buddhismen blitt akseptert som en av de tre Veiene – ved siden av taoisme og konfutsianisme – som sammen representerte kinesisk visdom, og skulle noe være til hinder for at det også kunne gjøres plass for kristendommen? Noen viste til buddhistiske tankesystemer som gav alle slags religionsformer en plass i en åndelig utvikling mot det høyeste. Andre holdt på en tradisjonelt skille mellom den høyeste sannheten, slik

den var utviklet i buddhismen, og de sekundære uttrykkene som hadde satt spor etter seg i ulike religioner.

Den universelle sannheten var tilstede i begge religionene, mente noen, og som religiøse ledere måtte man søke sammen der det var mulig, og arbeide uavhengig der man var uenige. En av deltakerne holdt en følelsesladet tale der han beskrev hvordan Buddha hadde tilpasset sin undervisning til den enkeltes nivå. Ikke minst fremhevet han Lotussutraens visjon av fremtredelsesformene til den barmhjertige bodhisattvaen Kannon (Kwanyin, Avalokitesvara). I sin grenseløse medfølelse kunne Kannon åpenbare seg i 32 forskjellige skikkelser: som Brahma for dem som tror på Brahma, som Shiva for dem som tror på Shiva, eller som andre guddommer. Hvis det hadde vært kristne på Buddhas tid, hevdet han, ville Lotussutraen helt sikkert ha hatt et tilsvarende utsagn om den kristne Gud: "For dem som må frelses i skikkelsen av Gud, vil Kannon åpenbare seg som Gud og forkynne Dharma (Buddhas lære)." I tillegg, hevdet denne og flere andre, kunne Jesus Kristus betraktes som en inkarnert bodhisattva.

Slik fortsatte samtalen i time etter time. Man kunne formelig merke den voksende selvtilliten som gjorde buddhismen åpen og tolerant, i stedet for den angstbiterske intoleransen som så lenge hadde preget forholdet til kristendommen. De fleste var fremdeles gjennomsyret av nasjonalistiske holdninger, for nesten alle innleggene ble avsluttet med slagord om at religionene må søke sammen "for nasjonens skyld, for keiserens skyld". Det er for så vidt karakteristisk, for like viktig som teoretiske begrunnelser for religiøs sameksistens viste man til mer pragmatiske og lett forståelige argumenter, den folkelige visdom at vi må lære å leve side om side – for husfredens skyld, for samfunnets skyld, eller for nasjonens og keiserens ve og vel.

Denne første offentlige samtalen mellom representative japanske buddhister og kristne i 1896 kan beskrives som gjennombruddet for en fredelig dialog mellom de to religionene. Mange tiår med konflikt var ved et vendepunkt. Ikke minst hadde buddhistene drevet intense kampanjer mot kristendommen, til dels med aggressive og voldelige utslag. Nå kom den buddhistiske ettertanken, og da var det naturlig å gripe til nedarvede begreper og tankeformer for å gjennomtenke forholdet til kristendommen og andre religioner på nytt. I det følgende skal vi se litt nærmere på noen av de tankemodellene buddhismen har til rådighet for å forholde seg til andre religioner og tankesystemer.

Religionsteologi viktigere for kristne enn for buddhister

Mens kristne teologer og tenkere gjennom århundrene har vært opptatt av å forstå åpenbaringen i forhold til andre religioner og filosofiske systemer, har dette ikke vært noen påtrengende nødvendighet for buddhister. Begge religionene er knyttet til historiske personer som grunnleggere. Men kristendommen har på en helt annen måte gjort Jesu liv, død og oppstandelse til selve grunnlaget for frelsen, og har derfor en iboende eksklusivitet som religionsteologien ikke kommer utenom. Gjennom hele historien har teologer forsøkt å finne balansen mellom eksklusivitet og mer åpne og inkluderende holdninger til andre religioner. Det er mye som står på spill.

Buddhismen kan i prinsippet klare seg uten Buddha, for det avgjørende er den enkeltes oppvåkning. Selv om denne innsikten og veien til oppvåkning er tydelig beskrevet i buddhistisk lære, vet man at det er mange stadier og mange veier å gå. Derfor talte man om "de to sannheter" – den absolutte og den relative – og det gjorde at buddhismen i dens mange avskygninger kunne gi rom for en nesten grenseløs pluralisme. Dens religionsteologi – i den grad det er mulig å tale om "teologi" i buddhismen – ble først og fremst utviklet for å tilrettelegge forholdet mellom ulike buddhistiske tradisjoner: Hvordan kunne man akseptere de mange ulike buddhistiske hovedtradisjonene (Theravada, Mahayana og Vajrayana) med utallige skoleretninger og sekter, samtidig som man holdt fast på at selve essensen kom til uttrykk i ens egen tradisjon?

Radikal toleranse og kritisk blikk

La meg foregripe min hovedkonklusjon, som jeg først og fremst kjenner fra mine studier av mahayana-buddhismen: Buddhismen har på den ene side en radikal toleranse som gir rom for de fleste former for religionsutøvelse. Man innser at mennesker befinner seg på ganske ulike stadier i åndelig utvikling. Man kan ikke forsere åndelig modning, men må møte mennesket på det nivå den enkelte befinner seg.

På den annen side holder man fast på sin egen spesifikke buddhistiske tradisjon som det sanne uttrykk for Buddhas lære og kan, om nødvendig, være ganske skånselsløs i forsøket på å avsløre lærdommer som hindrer oppvåkning. Denne grunnholdningen kan også benyttes for å gi plass for ikke-buddhistiske religionsformer som får sin verdi og funksjon som relative eller avledede sannheter. Med andre ord, buddhismen har både åpenhet og eksklusivitet, toleranse og kritikk. Dette gjelder også for-

holdet til kristendommen, slik det kommer til uttrykk i moderne tid. Hovedpreget i buddhistisk tenkning er dog en nesten grenseløs toleranse og romslighet i forhold til andre religiøse tradisjoner. Vi skal i det følgende se på noen konkrete uttrykk for denne grunntenkningen, slik det allerede er antydnet i min beskrivelse av den buddhistisk-kristne dialogen i 1896.

“Veien er én – vindene blåser sammen”

Den religionsteologien som preger store deler av Østen, er felleseie og er kanskje først og fremst uttrykk for en folkelig visdom som aksepterer pluralismen som et faktum, og religiøs sameksistens som en nødvendighet. På en eller annen måte regner man gjerne med at de ulike veiene fører til målet eller at de ulike guddommene representerer den samme ytterste virkelighet. Denne folkelige pragmatiske visdom kommer også til uttrykk i mer filosofisk ettertanke.

De indiske vedaene taler om at de mange navnene på guddommer og makter til syvende og sist viser tilbake til den samme guddommelige kilde. I indisk filosofisk refleksjon taler man om de seks anskuelser (*darshana*) som alle aksepteres som ortodokse uttrykk for filosofisk sannhet, selv om de står for ganske uforenlige verdensforklaringer. I buddhistiske kulturer har man gitt rom for nesten alle former for religiøs praksis, fra folkereligøsitet og magiske riter til meditativ innsikt og avansert filosofi, selv om meget av dette befinner seg uendelig langt fra klassisk buddhistisk tenkning og praksis.

Derfor kunne man i Kina tale om buddhisme, taoisme og konfutsianisme som ulike veier som førte sammen, eller at “Veien er én – vindene blåser sammen”. Japan overtok denne tradisjonen og inkluderte shintoismen som en av veiene. Det guddommelige omtales gjerne i en felles betegnelse som *shin-butsumi*, “guder og buddhaer”.

De ulike religiøse tradisjonene fikk ta hånd om forskjellige sider ved tilværelsen, stort sett slik a shintoismen tok hånd om riter og begivenheter i dette liv, mens buddhismen fikk ansvar for alt som hadde med død, begravelse og det neste liv å gjøre. Det er mange veier som slynger seg oppover Fuji-fjellet, mente man, men alle veiene fører til toppen der man kan betrakte den samme månen.

Buddhistiske tankemodeller

Slike felles folkelige og filosofiske holdninger fikk også sitt – eller snare-

re sine – karakteristiske buddhistiske uttrykk. Jeg har allerede nevnt den grunnleggende forestillingen om de to sannheter og forholdet mellom selve essensen og de mange avledede uttrykkene. Men det er på tide å se nærmere på noen konkrete eksempler.

Sinnets ti stadier

En av de mest lysende skikkelsene i japansk buddhisme, Kukai eller Kobo Daishi, brakte den esoteriske (tantriske) buddhismen fra Kina til Japan på 800-tallet. Han brukte nedarvet tradisjon til å utvikle et altomfattende system som tolket religiøse uttrykksformer som uttrykk for forskjellige åndelige utviklingstrinn. "Sinnets ti stadier" kalte han det. I det laveste stadium – symbolisert ved et får – er mennesket bare opptatt av å tilfredsstill sine lyster, og uten moralsk bevissthet. Annet stadium symboliseres ved barnet som forsøker å følge reglene. Her hører konfutsianismen hjemme, og også den buddhistiske moral. I tredje stadium søker mennesket å gjenfødtes i himmelen og vraker det jordiske. Deretter følger ulike stadier av buddhistiske tradisjoner, fra idealer i theravada-buddhismen mot høyere former i ulike grener av mahayana, til det aller høyeste i den esoteriske buddhisme.

Det er ikke spesifisert hvor kristendommen ville høre hjemme i dette systemet, selv om Kukai kan ha møtt nestorianske kristne under sitt opphold i Kinas hovedstad, Xian. Antagelig ville den bli plassert i andre eller tredje stadium, sammen med konfutsianisme og indiske religionsformer. Det vitner ikke om noen høy vurdering av andre religioner, men samtidig er tanken at alle religioner har sin rolle i sinnets utvikling mot høyere innsikt. Det er for øvrig et ganske gjennomgående trekk at buddhister ikke er særlig imponert over kristendommen som filosofisk eller teologisk system, mens heller verdsetter dens sosiale engasjement og aktive nestekjærlighet.

Assimilasjon

En tilsvarende rangering av ulike religionsformer finner man i det man kunne kalle en buddhistisk assimilasjonsfilosofi. Den har fulgt buddhismen i ulike former gjennom historien, men har fått sin klassiske utforming i læren om "den opprinnelige essens" og "spor-manifestasjoner". Det er ikke minst esoterisk buddhisme som har gjort bruk av denne tenkingen, både i dens kinesiske og japanske former og i tibetansk buddhisme. "Den opprinnelige essens" står for den høyeste sannhet, representert

ved den Buddha som rommer fyllden av innsikt og medfølelse. I japansk og kinesisk esoterisk tradisjon er dette gjerne Mahavairochana Buddha eller "Den store sols Buddha" som beskrives i *Mahavairochana sutra* og andre skrifter. Andre buddhaer og bodhisattvaer, eller andre guddommer og makter, har elementer av innsikt, medfølelse, styrke og andre kvaliteter, og uttrykker derfor noe av det samme som den opprinnelige essensen, men bare som spor eller sekundære uttrykksformer.

På denne måten kunne buddhismen assimilere eller oppta i seg alle mulige slags forestillinger om makter og guddommer og krefter i kosmos, gode og onde, milde og strenge. Ingen var utelukket, og alle – selv demoner og destruktive guddommer – var på en eller annen måte relatert til den opprinnelige essens. Denne assimilasjonen gjorde det i annen rekke mulig å omforme disse forestillingene. Selv det laveste og mest primitive kunne brukes i tjeneste for det høyeste, og på den måten ble de selv forvandlet.

Mandala

Et visuelt uttrykk for denne tenkningen finner man i mange buddhistiske mandalaer. I sentrum finner man bilde av den Buddha som står for den opprinnelige essensen, for eksempel Mahavairochana som sitter midt i en lotusblomst. På de åtte blomsterbladene sitter andre buddhaer som representerer forskjellige buddhistiske kvaliteter og idealer, alle nært forbundet med sentrum. Utenfor der finner man ulike sirkler eller firkanter med andre guddommer, bodhisattvaer og makter, og helt ytterst kanskje guddommelige voktere og demoniske skikkelser.

Mandalaen er ikke bare en visualisering av en visjon, men har praktisk betydning i religiøs veiledning. Det er ingen som kan søke direkte mot sentrum, så den enkelte får seg tildelt én skikkelse i mandalaen som man skal identifisere seg med – gjennom visualisering, gjennom tilbedelse og meditasjon der man imiterer denne buddhaens eller guddommens bevegelser og håndstillinger, og ved å gjenta hans mantra. På denne måten tilegner man seg dennes kvaliteter. Man har ikke nådd sentrum, men er likevel forbundet med sentrum og er i bevegelse mot sentrum.

Den buddhistiske assimilasjonsfilosofien gjorde det mulig ikke bare å gi rom for alle de vediske guddommene fra indisk tradisjon, men også etter hvert kinesiske og japanske guddommer og makter. I Japan ble for eksempel solgudinnen Amaterasu betraktet som en spormanifestasjon av Den store sols Buddha, og på denne måten fikk shintoismen en aksept-

bel posisjon i den buddhistiske forestillingsverden. I et slikt perspektiv ville det ikke være vanskelig å gi kristendommen en plass i buddhistisk tenkning, og ser man nøyere etter, er det faktisk noe lignende som skjer i de fleste tilfeller der buddhismen forsøker å plassere kristendommen i en "religionsteologi". Som en liten parentes kan det være interessant å merke seg at shinto-teologer i Japan snudde den buddhistiske assimilasjonsfilosofien på hodet. De utviklet en tenkning der shintoismens guddommer, for eksempel solgudinnen, representerte den opprinnelige essensen, mens de mange buddhaer og bodhisattvaer ble sekundære manifestasjoner av disse guddommene.

Det finnes andre tankemodeller og elementer av religionsteologi i buddhismen, men eksemplene viser hvordan buddhismen stort sett kombinerer en nesten grenseløs åpenhet med en klar bevissthet om at selve essensen er forbeholdt buddhismen, eller snarere den gren av buddhismen man selv hører hjemme i. De andre har sin verdi på det nivå de befinner seg, men er til syvende og sist bare sekundære og lavere manifestasjoner av det høyeste. På denne måten kommer buddhismen ganske nær visse former for inklusivisme i kristen religionsteologi.

Avsluttende bemerkninger

Jeg skal ikke falle for fristelsen å diskutere styrken og svakheten i buddhistiske og kristne tankemodeller i forhold til andre religioner, men tillater meg et par sluttkommentarer.

For det første hjelper de buddhistiske tankemodellene oss til en klarere forståelse av hvorfor de fleste buddhister som skriver om kristendommen eller andre religioner, sjelden beveger seg utenfor sitt eget buddhistiske territorium. Typiske eksempler er to bøker som begge kommenterer bibelske tekster og kristne forestillinger, *The Good Heart* av Dalai Lama og *Living Buddha, Living Christ* av den vietnamesiske munken Thich Nhat Hanh. De er begge skrevet med innsikt og visdom, jeg har selv hatt stor glede av å lese dem og fått interessante perspektiver på enkelte bibeltekster. Men samtidig opplever jeg sjelden eller aldri at de tar bibeltekstene så på alvor at de lar dem stille spørsmål til deres eget buddhistiske ståsted. Det kan eller ønsker de kanskje heller ikke, men det blir til syvende og sist ikke mer og ikke mindre enn en buddhistisk lesning av Bibelen. Kristendommen får verdi på det nivå kristendommen befinner seg, og de ønsker ikke uten videre at kristne skal bli buddhister. De observerer med glede at kristne som praktiserer buddhisme ofte blir bedre

kristne, men det er ingen tvil om at det er buddhismen som representerer selve sannheten.

For det andre tenker jeg at en kristen religionsteologi kan ha noe å hente i den buddhistiske grunntenkningen, ikke minst i de ulike former for assimilasjonsfilosofi og dens visuelle uttrykksform i mandalaen. Buddhismen makter på denne måten å overvinne den dualismen som har preget kristen tenkning gjennom tidene, med et absolutt skille mellom ondt og godt, guddommelig og demonisk, Gud og Satan, frelse og fortapelse. I buddhistisk filosofi er en slik dualisme ikke mulig, for alle ting og tilstander henger på en eller annen måte sammen. Ikke-buddhistisk guddommer og makter behøver ikke demoniseres eller ekskluderes, men får en plass i et stort kosmos der de kan forvandles og dras mot sentrum.

Den kristne kirke i stor grad har demonisert fremmede guddommer og vært forsiktig med å gi rom for fremmede forestillinger (selv om dette har skjedd gjennom filosofisk refleksjon). Buddhistiske tankemodeller kan inspirere og utfordre oss til å tenke større og mer dynamisk inkluderende enn det ofte har vært tilfelle. Det er kanskje noe av det som skjer i våre dager og som gjør religionsteologien så viktig.

Notto R. Thelle, født 1941, cand.theol., er professor ved Oslo Universitet. I perioden 1969-85 arbejdede han som missionær i Japan, det meste af tiden som daglig leder af Det Økumeniske Center for studier af japanske religioner i Kyoto. Notto R. Thelle har på dansk udgivet bøgerne: Hvem kan standse vinden? (1998) og Dit ansigt søger jeg (1998) (begge bøger udgivet af Det økumeniske Fællesråd).

Jøder og kristne og jødemission

Af dr. teol. Kai Kjær-Hansen

Jesus var jøde. Han levede hele sit liv i jødernes land. Han talte og virkede blandt sine egne med kravet om at blive anerkendt og troet som den Messias, jødefolket gennem århundreder havde ventet på. Lige siden hans dage, har mission blandt jøder været sat til diskussion. Kai Kjær-Hansen, der er formand for Den Danske Israelsmission gennemgår i denne artikel nogle væsentlige synspunkter i debatten om mission blandt jøder.

Kristne og jøder har meget fælles. Det hænger sammen med, at kristne deler arv med jøder. Abrahams, Isak og Jakobs Gud er Jesu Kristi far ifølge Det Nye Testamente og klassisk kristen teologi. Ingen af parterne vil tilbage til den mørke middelalder. For kristne er det stadig en udfordring at bekæmpe antisemitisme og antijudaisme. Spørgsmålet er imidlertid, om det er udtryk for antisemitisme og/eller antijudaisme at drive mission blandt jøder. Det mener jeg ikke. Mange andre er af en anden mening, hvilket denne artikel skal give glimt af. At jøder er imod jødemission er der intet overraskende i. Mere overraskende er den opbakning, kristne giver jøder i deres nej til jødemission. Hvad er de teologiske implikationer heraf?

Mission og fyord og antijudaisme i Danmark

I en bakspejlsartikel om den missionskonference, som blev afholdt i juni måned i Nyborg i år skriver Kristeligt Dagblad (16.06.04) indledningsvis – og under overskriften Vision om en kirke i mission – følgende: "Den tid er forbi, hvor mission og det at missionere over for andre var fyord for de fleste og især blev dyrket som særinteresse for nogle få i deres særlige selskaber. Nu taler stort set alle i folkekirken om, hvor nødvendigt det er både at have en mission og drive mission."

I samme artikel citeres Viggo Mortensen, professor i Missionsteologi og Økumenisk Teologi, for følgende: "– Konferencen har vist en vis enighed, hvor man rykker sammen på de kirkepolitiske bænke. Vi er faktisk enige om definitionen på mission, nemlig som det at præsentere og repræsentere kristendommen til mennesker af anden eller ingen tro. Men

hvor langt enigheden går, det vil vi gerne afprøve fremover,” siger han.

Hvis *mission* ikke længere er et fyord i dansk sammenhæng – tiden må nu vise det! – er det om noget et fyord i international sammenhæng, ikke mindst når sagen drejer sig om jødemission. Og: Når mission er at præsentere og repræsentere kristendommen *til mennesker af anden eller ingen tro*, går jeg ud fra, at jøder er inkluderet. Hævder man at jøder har lige så meget brug for evangeliet til frelse som vi andre, må man være forberedt på at blive anklaget for religiøs overlegenhed og udøvelse af åndelig imperialisme samt for at ville føre forholdet mellem jøder og kristne tilbage til den mørke middelalder.

I en kronik i Kristeligt Dagblad om kristen antijudaisme (KD 31. marts 2004) giver Martin Schwartz Lausten, professor i kirkehistorie, et historisk rids over antijudaisme i kirkens historie. Han advarer berettiget mod ”den lille antisemitisme” i dag og slutter så sin kronik med følgende: ”I kirkens kollekt til 10. søndag efter Trinitatis lød det tidligere ’lad os ikke slå dit ord hen i vejret som dit folk, de vantrø jøder, gjorde i sin vantrø!’ Det blev i nyere tid rettet til ’som dit folk Israel gjorde i sin vantrø’, hvilket man næppe kan anse for en forbedring. Først i 1992 blev de ord slettet. Sådan er der trods alt små glimt af lys.”

Ordene synes at angive, at det ikke kun drejer sig om terminologi. Terminologien, altså hvordan vi som kristne taler om jøder, må til stædighed efterprøves. Historien har vist at terminologi kan føre til antisemitisme. Hvis de små glimt af lys derimod består i, at vi som kristne er holdt op med at bede for Israels frelse, er jeg ikke med. Så hellere mistænkes for antisemitisme og antijudaisme og fortsætte bønner for Israels frelse ved tro på jøden Jesus. Og samtidig over for kirken fastholde bevidstheden om kirkens skændige misrepræsentation af Kristus op gennem tiderne.

Temaer i efterkrigstidens dialog

Flere hundrede dokumenter om forholdet mellem synagoge og kirke eller jødedom og kristendom har set dagens lys siden afslutningen af Anden Verdenskrig¹. Blandt hovedtemaerne er:

- Kirkens skyld i forbindelse med Holocaust

¹ Dokumenter op til 1985 er samlet i Rolf Rentorff og Hans Herman Henrix (udg.), 1988, *Die Kirche und Judentum*. Paderborn/München: Verlag Bonifatius-Druckerei & Chr. Kaiser Verlag. For en nærmere uddybning, se Kai Kjær-Hansen, 2002: ”Jewish Evangelism in Post-Holocaust Europe - in light of some documents”. *Mishkan* 36, 5-21. Samme nummer af *Mishkan* bringer andre relevante artikler om kirken og det jødiske folk.

- Kampen mod antisemitisme og antijudaisme
- Israels Gud og Jesu Kristi Fader
- Kirkens jødiske rødder
- Israels fortsatte udvælgelse
- Afvisning af det synspunkt, at kirken er det nye Israel
- Staten Israel i et teologisk perspektiv.

Et karakteristisk træk ved så at sige alle disse dokumenter er anerkendelsen af, at Israel har en speciel pagt med Gud. Særlig opmærksomhed tiltrak den erklæring sig, som i 1980 blev formuleret af den evangeliske kirke i Rhinlandet. Også i den er der mange positive ansatser. Jesus Kristus er jøden, hedder det, der som Israels Messias er verdens frelser. Men af det forhold, at Jesus er Israels Messias, udledes ikke, at han har nogen afgørende betydning for jøder i dag. Man fastholder talen om *vidnesbyrd*. Både jøder og kristne vidner om Gud over for verden og hinanden. Hvad dette vidnesbyrd består i svæver i luften. Og dog: Efterfølgende udtrykkes overbevisningen om, at kirken ikke kan vidne over for det jødiske folk på samme måde, som den gør i sin mission over for andre folkeslag. Dette kunne forstås positivt: *måden* for kirken at vidne over for det jødiske folk på må være anderledes end over for ikke-jøder, dels på grund af Israels placering i frelseshistorien som Guds folk, og dels på grund af kirkens forsyndelser mod jøder op gennem historien. Men sådan skulle det ikke forstås. Det er en opfordring til at opgive mission over for jøder.

En af de personer, der havde en finger med i udfærdigelsen af dette dokument, var Heinz Kremers. I en bog publiceret året før – i 1979 – havde han skrevet, at jødemission er "Endlösung der Judenfrage mit anderen Mitteln".

Kristne og jødiske reaktioner på fastholdelsen af jødemission

Kremers stod ikke alene. Indflydelsesrige kristne teologer kunne efterfølgende hævde, at jødemission er en anakronisme, fordi kristne ikke er det eneste gudsfolk. I lyset af Holocaust har kristendommen forskertset sin troværdighed og også sin ret til at missionere. Siden Israel og kirken tilhører det samme gudsfolk, er det illegitimt at missionere over for hinanden.

Dette ændrede dog intet ved det forhold, at der fortsat blev offent-

² Heinz Kremers, 1979: *Judenmission Heute?* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 31

liggjort dokumenter, der opfordrede til fortsat jødemission. I 1980 kom *Christian Witness to the Jewish People*, publiceret af Lausanne-bevægelsen³. Og i 1989 udkom *The Willowbank Declaration on the Christian Gospel and the Jewish People*⁴.

I disse dokumenter bekræftes det, at Israels folk er Guds pagtsfolk og som sådan stadig har en rolle at spille i frelseshistorien. Men det benægtes, at denne pagt gør troen på Jesus overflødig for jøder. Forpligtelsen til at række evangeliet tilbage til det jødiske folk står stadig ved magt og er ikke annulleret. Ikke engang efter Holocaust. I *Manila Manifesto* – også fra 1989 – lyder det med tydelig reference til den såkaldt topagts-teologi:

”Det er undertiden blevet hævdet, at jøderne i kraft af Guds pagt med Abraham ikke behøver at anerkende Jesus som deres Messias. Det er vor overbevisning, at de behøver ham lige så meget som alle andre, og at det ikke blot ville være en form for antisemitisme, men også troløshed over for Kristus at afvige fra det nytestamentlige mønster at bringe evangeliet til jøderne først . . . Vi tager derfor afstand fra den påstand, at jøderne har deres egen pagt, som gør tro på Jesus unødvendig⁵.”

I de to ovennævnte dokumenter nævnes Jesus-troende jøder ved navn og deres sag anerkendes. Med Willowbank Deklarationens ord: ”I de senere år er ”messianske” jødiske Jesus-troende, der som kristne fastholder og realiserer deres jødiske identitet, blevet aktive som evangelister i den jødiske verden. Jødiske ledere har ofte beskyldt dem for at ville bedrage – med den begrundelse, at man ikke både kan være jøde og kristen. Selv om en sådan kritik måske afspejler jødedommens aktuelle forsøg på at definere sig selv som en distinkt religion over for kristendommen, har den ført til megen forvirring og nogen misforståelse og mistillid.”

Og hermed havde man rørt ved et ømt punkt hos jøder. I det store og hele har man i den jødisk-kristne dialog fravalgt deltagelse af messianske jøder. Og dermed i hvert fald gjort dem til tabere. Hvor ømt et punkt dette er, røber rabbi Yechiel Eckstein med disse stærke ord: ”Mes-

³ Publiceret af Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE) i 1980 som Lausanne Occasional Papers, Nr. 7, *Thailand Repert.* Weaton, Illinois. Dansk oversættelse i Kai Kjær-Hansen (udg.) 1980: *Evangelisation og jøder*. Hillerød: Dansk Luthersk Forlag.

⁴ Engelsk elektronisk udgave: www.ICJE.net - Dansk elektronisk udgave: www.israel.dk

⁵ *Manila Manifesto*, udarbejdet af LCWE ved Lausanne II i Manila 1989. Elektroniske udgaver på engelsk og dansk: www.gospelcom.net/lcwe/manifesto.html

siansk jødedom er en vederstyggelighed [anathema] for det overvejende flertal af jøder⁶.”

Med det utvetydige ja til mission og messianske jøder udeblev reaktionen ikke. Jeg indskrænker mig her til reaktionen fra jødisk side, som ikke blot viser en (forståelig) teologisk uenighed, men også en verbal skarphed, som ellers søges undgået i den jødisk-kristne dialog. Eksemplerne er hentet fra folk, der indtager en prominent plads i den jødisk-kristne dialog og/eller den amerikansk-jødiske verden. Willowbank Deklarationen er efter deres mening ”en plan for åndeligt folkedrab, som er gennemsyret af den gamle kristne ’hovmodige belæring’”; den er ”fordrejet” og ”arrogant”; den er ”bagstræberisk og primitiv”; den er ”et desperat forsøg på at sætte fremskridtets ur i stå i de interreligiøse relationer; ”den er kristen religiøs imperialisme af værste slags”.

Den bagvedliggende topagts-teologi

EksPLICIT eller implicit ligger der bag nej’et til jødemission en form for topagts-tænkning. Helt præcist er det måske ikke kun at tale om topagts-teologi. Der findes nemlig også blandt kristne teologer repræsentanter for en énpagts-tænkning, hvor kristendommen er betragtet som en slags jødedom for hedninger. Men lad det nu ligge. Når det drejer sig om spørgsmålet om mission blandt jøder og Jesu betydning for jøder, er énpagts- og topagts-talsmænd enige: Jesus er ikke nødvendig for jøder til frelse. Kristen mission må opgives.

Op gennem første del af middelalderen havde jøder betragtet kristne som afgudsdyrkere. Fra og med slutningen af det 13. århundrede når jøder frem til, at det der konstituerer afgudsdyrkelse for dem – troen på Jesus som Messias, hans guddommelighed, treenighedslæren mv. – ikke længere er at betragte som afgudsdyrkelse for ikke-jøder, dvs. de kristne.

Men vi skal op til begyndelsen af det 20. århundrede, før der kan tales om en egentlig lære om de to pagter. Her spillede den tysk-jødiske religionsfilosof Franz Rosenzweig (1886-1929) en ikke ubetydelig rolle. Han havde været på nippet til at overgå til den kristne tro, men besinde sig. Berømt er følgende sentens, hvor Rosenzweig med henvisning til Joh 14,6 og Luk 15,31 i 1913 skrev:

⁶ Yechiel Eckstein, 1984: *What You Should Know About Jesus and Judaism*. Waco, Texas: World Books, 295

⁷ For nærmere dokumentation af dette samt uddybning af topagts-teologien, se Kai Kjær-Hansen, 1992. ”The Problem of the Two-Covenant Theology”, *Mishkan* 21, 52-81

”Vi er helt enige om det, Kristus og hans kirke betyder for verden. Ingen kommer til Faderen uden ved ham. Ingen kommer til Faderen – men det er anderledes for den, som ikke behøver at komme til Faderen, fordi han allerede er hos ham. Og sådan er situationen for Israels folk.”

At dette er dårlig eksegese af Joh 14,6, kom ikke til at spille nogen rolle. For Rosenzweig har jøden ikke brug for en formidler. Han er hos Gud. Hedningen har brug for det. Og formidleren for hedninger er jøden Jesus. Jødedommen er ”ilden”, kristendommen er ”strålerne”, der udgår fra ilden. Som komplementære størrelser har både jødedommen og kristendommen en funktion i verden.

For mange har læren om de to pagter (som naturligvis findes i adskillige udformninger) fået en helt ”evangelisk” klang. Endelig er det lykkedes at finde en løsning på det vanskelige forhold mellem jødedom og kristendom. Begge er ligeværdige religioner, begge er vilde af den samme Gud, og begge har de en guddommelig opgave i verden. Som sådan skal de ikke konkurrere om hinandens sjæle, hvorfor kirkens mission blandt jøder kan ophøre. Den kristne kirke behøver ikke længere at have dårlig samvittighed over, at den ikke har formået at bringe evangeliet til jøder, så de kom til tro på Jesus. Kirken er løst fra det, som den tidligere mente var en guddommelig forpligtelse. Ikke med et negativt forbud, men med en positiv teologisk begrundelse, hævdes det.

Dabru Emet (Tal Sandheden)

Sidste dokument, der skal anføres her, er Dabru Emet, der blev offentliggjort den 10. september 2000⁸. Bag det står fire jødiske lærere, som taler i eget navn, men som senere har fået en del opbakning fra jødiske rabbidere og kristne kirker. Det er et jødisk dokument om kristne og kristendom. Tiden er forbi, hævdes det, hvor kristne opfattede jødedommen som ”en forfejlet religion eller, i bedste fald, en religion, der beredte vejen for, og som fuldendes med kristendommen”. Tiden er kommet for jøder til at lære om de bestræbelser, kristne gør for at ære jøder og jødedom.

Dokumentet fylder ikke meget mere end to sider. Her er overskrifterne til de otte punkter:

⁸ Dabru Emet. *A Jewish Statement on Christians And Christianity*. International Council of Christians and Jews. Elektronisk udgave: www.jcrelations.net - Vedrørende et kritisk (jødisk) syn på Dabru Emet, se Jon D. Levinson, 2001: *How Not to Conduct Jewish-Christian Dialogue*. Commentary, December 2001, 31-37

1. Jøder og kristne tilbeder den samme Gud.
2. Jøder og kristne søger autoriteten i den samme bog – Bibelen (som jøder kalder "Tanakh", og de kristne kalder "Det Gamle Testamente").
3. Kristne kan respektere det jødiske folks krav på Israels land.
4. Jøder og kristne accepterer de moralske principper i Torahen.
5. Nazisme var ikke et kristent fænomen.
6. Den menneskeligt set uoverstigelige forskel mellem jøder og kristne vil ikke blive udjævnet, før Gud genløser hele verden som lovet i Skriften.
7. Et nyt forhold mellem jøder og kristne vil ikke svække jødisk praksis.
8. Jøder og kristne må arbejde sammen for retfærdighed og fred.

Ikke overraskende er dokumentet blevet modtaget med tak blandt folk, der er engageret i den jødisk-kristne dialog. Helt uvæsentligt er det dog ikke at være opmærksom på de negative reaktioner, som nogle jøder har mødt det med. Ikke mindst retter kritikken sig mod punkt (5), hvor man ikke mener, at kristnes skyld i Holocaust er betonet nok.

Teologisk er det fra ortodoks-jødisk side også gjort gældende, at det under (1) ignoreres, at kristne tror, at Jesus var Gud inkarneret, og under (2) ignoreres det, at kristne fortolker den jødiske bibel (=Det Gamle Testamente) i lyset af Det Nye Testamente. Jøder læser den i lyset af den mundtlige Torah, som ikke har nogen plads i den kristne tænkning, siges det (med rette). Jonathan Rosenblum, som anfører dette i *The Jerusalem Post* (20. januar 2004), hævder, at den teologiske dialog mellem jøder og kristne er både unødvendig og irrelevant. Jøder og kristne kan – fordi de deler en række fælles værdier – udmærket samarbejde på det medmenneskelige plan og arbejde for fred og retfærdighed uden en teologisk dialog. Her handles der nemlig i porten.

Det ligger i luften, at når jeg har fået en indrømmelse fra den anden part, "gengælder" jeg denne med at give en indrømmelse. Og i sidste instans er resultatet: "I'm OK, you're OK". Og hvad betyder det? Hermed tilsløres jødedommens unikke budskab. Og "Sinajs unikke position" tilsidesættes ifølge Rosenblum, når man som den britiske overrabbiner Rabbi Jonathan Sacks (i bogen *The Dignity of Difference*) i sine bestræbelser for at konstruere en sammenfattende religionsteori kan hævde: "Gud har talt til menneskeheden på mange sprog: gennem jødedommen til jøder, gennem kristendommen til kristne, gennem islam til muslimer."

Disse iagttagelser viser, at visse jøder har en skepsis over for dialogteologien, som svarer til den, der findes i den kristne verden. Hos

Sacks ser topagts-teologi ud til at være blevet trepagts-teologi. Andre ender med en "multi-pagt", f.eks. den jødiske rabbiner Leon Klenicki, som endog er parat til at opgive tanken om det udvalgte folk. "Jeg ville foretrække at tænke på os som et udvalgt folk. Siden bibelsk tid er der folk, der har fundet andre veje til Gud. Min vej er ikke den eneste. Det er bare min og mit folks vej⁹." Som kristen og i bibelteologisk lys kan jeg ikke undvære den basale tanke om Israel som det udvalgte folk. Mine kritiske bemærkninger til Dabru Emet indskrænker jeg til følgende.

Under punkt (1) siges bl.a.: "Selv om kristnes gudskyndelse ikke er et muligt religiøst valg for jøder, glæder vi os som jødiske teologer over, at mange hundrede millioner mennesker gennem kristendommen er kommet ind i et forhold til Israels Gud."

Under punkt (6) siges bl.a.: "Jøder kan respektere kristnes troskab over for deres åbenbaring, ligesom vi forventer, at kristne respekterer vores troskab over for vores åbenbaring. Hverken jøder eller kristne burde presses til at acceptere den anden sammenhængs lære."

Ingen kan foreskrive den anden part, hvad han eller hun skal mene. I Dabru Emet afvises det, at kristnes gudskyndelse kan være et muligt religiøst valg for jøder. Spørgsmålet er ikke til diskussion. Det er klart sagt og velsagtens også ment som en betingelse for, hvem man vil være i dialog med. Men dette står i skrigende modsætning til sætningen i (6): "Jøder kan respektere kristnes troskab over for deres åbenbaring ..." Her springer man over, hvor gærdet er lavest. I den kristne tradition, som den kommer til udtryk i Det Nye Testamente, er den klare forudsætning, at Jesu budskab primært rettede sig til jøder, og at Jesus er jødernes Messias. Og hvis han ikke er det, kan han ikke være Kristus for hedninger. Og her er vi ved sagens kerne.

Hvis Jesus ikke er Messias for jøder ...

Det er vanskeligt at benægte, at Jesus er fremstillet som Messias for jøder i Det Nye Testamente. Om han nu var og stadig er det, er et spørgsmål, der besvares i troens verden. Tankegangen i Det Nye Testamente er god jødisk: Fordi han var Messias for jøder, har hans gerning positive konsekvenser også for ikke-jøder.

I topagts-teorien vendes det hele på hovedet med en teologisk absurditet til følge. Hvordan kan man hævde, at den Jesus, som mødte sit

⁹ Citatet af Leon Kleinicki er hentet fra Hans Ucko, 1997: *Fælles rødder - nye horisonter*. København: Det Økumeniske Fællesråd, 46

eget folk, det jødiske, med krav på at blive hørt og adlydt, som om man adlød Gud – ja, satte sit liv ind på dette – ikke længere har betydning for det jødiske folk, og så samtidig at hævde, at hans radikale budskab har afgørende betydning for alle andre folk?

Jesus kan kun have afgørende betydning for mig som hedning, hvis han har afgørende betydning for jøder. Er han ikke jøders Messias, er han heller ikke hedningers Kristus. Bibelsk set kan han kun være Kristus for hedninger, hvis han er Messias for jøder. Det er en bibelsk absurditet at påstå, at den Jesus, som man hævder ikke er Messias for jøder, alligevel er Kristus for ikke-jøder, når stort set alt, hvad denne Jesus gjorde, gjorde han for jøder, og stort set alt hvad han forkyndte, forkyndte han for jøder.

I Det Nye Testamente findes en eksklusivitet, som er knyttet til jøden Jesus. Denne eksklusivitet er ikke opfundet af hedningekristne. Den har kirken lært af de første jøder, der troede på Jesus. Når sagen forholder sig sådan, kan kristen forkyndelse som sådan til det jødiske folk ikke stemples som antisemitisme eller antijudaisme.

Ved at fastholde jødemission har man gjort verdensevangeliseringen en stor tjeneste. Når det folk, som står Gud nærmest, har brug for evangeliet, har alle folk brug for det. Det er et bolværk mod al grim kristen triumfalisme, at den, der rækker evangeliet til andre, gør det klart, at han eller hun selv har brug for selv samme evangelium.

Eller sagt med nogle sentenser som Axel Torm, Israelsmissionens mangeårige formand, engang formulerede: "Det, der skiller synagogen fra kirken, er ikke moral, ikke etik eller læresætninger, men en levende person, Jesus af Nazareth, der kalder til personlig afgørelse og efterfølgelse. Vi kalder ham Israels Messias, vi bekender, at i ham kom Gud til os." Og: "Tidligere har kirken nedvurderet jødedommen for at ophøje Kristus. Det er kirkens synd. I dag nedvurderer man Kristus for at forherlige jødedommen. Er det bedre?" Og endelig: "Man satte engang synagogen udenfor ved sin ukærlige holdning og ved sin glemsomhed over for Skriften. Er man i dag ved at sætte Kristus udenfor i en glad anerkendelse af alle, der bare siger Gud. Hvis Kristus ikke er alt, er han ingenting. Kan man høre Gud til uden ham, så behøves han ikke¹⁰."

Kai Kjær-Hansen, født 1945, teol. dr. 1982, er formand for Den Danske Israelsmission og international koordinator for Lausanne Consultation on Jewish Evangelism (LCJE) samt redaktør af Israelsmissionens Avis, Mishkan og LCJE Bulletin.

¹⁰ Axel Torm, 1972: *Kirke og synagoge*, - Magne Sæbø (udg.) *Israel, Kirken og Verden*, Forlaget Land og Kirke, Oslo, 178-195