

Mission og Dialog

Redaktør Harald Nielsen

Ny Mission 9

Dansk Missionsråd
i samarbejde med
Unitas Forlag
2005

Mission og Dialog

Ny Mission nr. 9 - 2005

Redigeret af Harald Nielsen

© Unitas Forlag
Peter Bangs Vej 1 D
2000 Frederiksberg
Tlf.: 3616 6481
Fax: 3811 6481
www.unitasforlag.dk
E-mail: info@unitasforlag.dk

Udgivet i samarbejde med Dansk Missionsråd

1. udgave 1. oplag

Omsalg: Pedersen & Pedersen, Århus
Omslagsfoto: Danmission

Tryk og lay-out: Rødding Bogtrykkeri.

ISBN. 87-7517-725-0
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

Mission og Dialog <i>Ved missionssekretær Harald Nielsen, Danmission</i>	side 4
Gesandtskab, gæstfrihed og dialog - Kristne og mennesker af anden tro <i>Ved biskop, dr. Michael Nazir-Ali, Rochester</i>	side 8
Dialog, Diapraksis og Multi-Relationalitet <i>Ved stiftspræst, dr.theol. Lissi Rasmussen</i>	side 35
Dialog og Diapraksis i Egypten <i>Ved direktør Samira Luka, CEOSS</i>	side 48
Fra bogens til livets dialog <i>Ved missionær Nikolaj Frøkjær-Jensen, Hong Kong</i>	side 57
Har dialogen en rolle i mission <i>Ved sognepræst Jørgen Jørgensen, Aabenraa</i>	side 66
<i>Dokumentation:</i> Et levende møde i et multireligiøst samfund - Areopagos' procesdokument om dialog	side 75

Mission og dialog

Af missionssekretær Harald Nielsen, Danmission

I begyndelsen var Ordet. Ordet, som skilte lyset fra mørket - og som kaldte mennesket ud af intet. Ordet, som fandt vej mellem mennesker i en sådan grad, at mennesket blev en magtfaktor over for Gud og udkastede den idé: "Lad os bygge en by med et tårn, som når op til himlen, og skabe os et navn, for at vi ikke skal blive spredt ud over hele jorden." Men Guds reaktion var den stik modsatte: "Se, de er ét folk med samme sprog. Når de begynder at handle sådan, vil intet af det, de planlægger, være umuligt for dem. Lad os stige derned og forvirre deres sprog, så de ikke forstår hinanden." Ordet, der havde skabt alt blev i menneskers magt en farlig faktor, derfor forvirrede Gud ordene, så menneskene ikke længere forstod hinanden.

Sprogene kom til at adskille mennesker, ligesom Ordet i skabelsens morgen havde adskilt lyset og mørket.

Men i tidens fylde besluttede Gud at stige ned til menneskene igen for at forsones sig med sin skabning. Det skete, da Ordet blev kød og tog bolig iblandt. Derfor er Ordet stadig det skabende og forsonende element, som vi må holde os til. Også i mission. Ord til adskillelse - og ord til sammenhold.

Ordet dialog er græsk og betyder *ord eller tanker mellem mennesker*. Sokrates, der levede ca. 400 år før Kristus, mestrede i sin omgang med mennesker dialogens form. Gennem dialogen udviklede han sin filosofi, ikke som en lære, der blev doceret, men netop som en konklusion på den samtale, der var nødvendig i mødet med andre mennesker.

På Areopagos i Athen mødte en af de største missionærer i kristendommens historie, teltmageren Paulus, mennesker i dialogens form. "Jeg ser, at I på alle måder er meget religiøse. For da jeg gik rundt og så nærmere på jeres helligdomme, fandt jeg et alter med indskriften: For en ukendt gud. Det, I således ærer uden at kende det, det forkynder jeg jer."

Til alle tider har dialogen været en del af kristnes kommunikation med omverdenen. Og når det har været i et ærligt møde, der - som Pau-

lus - respekterede omgivelsernes religiøsitet, blev det god mission. Det, I således ærer uden at kende det, det forkynder jeg jer...

I sin artikel slår biskop, dr. Michael Nazir-Ali, Rochester, fast, at dialog altid har været en livsbetingelse for kristne mennesker. Dialog er ikke et nyt fænomen opfundet efter Anden Verdenskrig i den begyndende globaliserings tid. På den baggrund beskriver Biskop Nazir-Ali sine overvejelser over mission og dialog ud fra den store islammissionær og -forsker, biskop Kenneth Cragg, der beskriver mission ud fra to værdinormer: *gesandtskab* og *gæstfrihed*. I gesandtskabet er kristne sendebud på Kristi vegne med opfordringen: Lad jer forlige med Gud. Og i gæstfriheden er kristne sat til at åbne sig i respekt for mennesker af anden tro - inkluderende, som det hedder i Det Gamle Testamente: I skal tage jer af enkerne, de faderløse og *de fremmede*, for I var også selv fremmede i Egypten engang.

Stiftspræst, dr.theol. Lissi Rasmussen, der gennem mange år har arbejdet med dialog såvel i praksis som gennem sine studier, der i 1998 førte frem til disputatsen: *Diapraksis og dialog mellem kristne og muslimer*, indfører i sin artikel et nyt begreb: multi-relationalitet. Diapraksis er betegnelsen for den de fællesskabsskabende handlinger, som mennesker af forskellig tro udfører. I mange situationer er diapraksis døråbneren til, at kristne og muslimer kommer ind på livet sammen - at de gør noget sammen. Men dialog og diapraksis bunder i noget ganske fundamentalt: at mennesker har relationer til hinanden. Det kan være, fordi vi er naboer. Det kan være, fordi vi erkender, at vi alle er skabte af den samme Gud til at leve som medmennesker blandt hinanden. Relationerne oplever vi i alle livets forhold. Relationerne holder os fast i en forpligtethed på hinanden, der gør, at samtalen er nødvendig.

Gennem en del år har den kristne, egyptiske NGO, Coptic Evangelical Organization for Socila Services (CEOSS), arbejdet for at skabe dialog mellem muslimer og kristne i Egypten. Gennem mere end 1400 år har kristne og muslimer levet som naboer i dette land. Men det betyder ikke, at disse mennesker i disse mange år har opbygget relationer til hinanden. Tværtimod er deres indbyrdes forhold primært karakteriseret af frygt og fordomme. At få disse mennesker til overhovedet at tale sammen, er derfor en bedrift i sig selv. Siden 1990 har CEOSS haft et dialogarbejde mellem muslimer og kristne, der efterhånden er vokset sig ganske stort og omfattende - i dag med mere end 250 afdelinger over hele det store land. Dette projekt støttes af Danmission gennem en stor Danida-

bevilling. Da terrorister for få måneder siden satte ind mod mål i badebyen Sharm-el-Sheikh ved Rødehavet, svarede man igen fra dialogprojektet med en indsats for at bekæmpe terrorismen med fredelige midler. Redaktionen har bedt lederen for det store dialogprojekt, Samira Luka, om at fortælle om projektet. Det sker i artiklen: *Dialog og Diapraxis i Egypten*.

Grundtvig nåede i 1824 frem til den mageløse opdagelse, som han sammenfattede i læren om *det levende ord*. For Grundtvig betød det, at ordet og bekendelsen var før de hellige bøger. Bibelen ligger på alteret - det er ikke alteret, der er bygget på Bibelen, lød hans erkendelse. Den samme erkendelse når missionær Nikolaj Frøkjær-Jensen frem til i sin artikel om *Fra bogens til livets dialog*.

Nikolaj Frøkjær-Jensen, der siden 1993 har været religionsmødemissionær i et af verdens religiøse brændpunkter, Hong Kong, viser, hvorledes oplysningstidens og den senere tids religionsvidenskab i sin undersøgelse af andre religioner tog sit udgangspunkt i religionernes helligbøger. Men en af de første indsigter han fik, da han kom til Hong Kong, var, at for buddhister var det ikke så meget helligbøgernes tekster som den daglige religiøse praksis, der havde en betydning for menneskers liv. Derfor kan man ikke forstå en helligtekst uden om de ritualer, der omgiver religionen. Bogen ligger på alteret - det er bogens fortolkningsramme. Først i denne erkendelse kan dialogen føres i respekt for den andens tro. Ellers er der kun tale om en skolemesters bedre viden.

Har dialog og mission noget med hinanden at gøre, spørger sognepræst Jørgen Jørgensen i sin artikel, hvor han beskæftiger sig med nyere amerikanske missionsformer over for islam. Selv om Jørgen Jørgensen sandsynligvis ikke er enig med flere af de andre forfattere, så når han i sine overvejelser frem til konklusionen, at man kan ikke drive mission uden om dialog.

Længe før det blev moderne at tale om dialog i mission, slog den norske missionær *Karl Ludvig Reichelt* til lyd for nødvendigheden af en dyb religionsteologisk indsigt i andre menneskers tro for i dialogen at aflægge vidnesbyrd om Kristus. Den kreds af mennesker, der i Skandinavien støttede K.L.Reichelt dannede senere Den Nordiske Buddhistmission, der for få år siden ændrede navn til Areopagos. Bogen slutter med Areopagos' procesdokument om dialog, der er et særdeles spændende teologisk bidrag til forståelsen af den kristne missions placering i et levende møde i et multireligiøst samfund.

Mission og Dialog er nr. 9 i rækken af skrifter i serien: Ny Mission. Redaktionen håber med dette hæfte at bidrage til fordybelse og refleksion blandt missionselskabernes bestyrelser, ansatte og venner. Der er nok at tage fat på.

Hellerup, den 1. november 2005

Harald Nielsen
Redaktør

Gesandtskab, gæstfrihed og dialog:

Kristne og mennesker af anden tro

Af biskop, dr. Michael Nazir-Ali, Rochester

Dialog er ikke noget nyt fænomen. Kristendommen er opstået som et minoritets-samfund og har gennem århundreder levet som sådan. Derfor har kristne mennesker da også altid været sat i situationer, hvor dialogen har været en livsbetingelse. Derfor har kristne da også en stor og rig tradition at øse af, når der er tale om dialog. Redaktionen har bedt den anglikanske biskop Michael Nazir-Ali, der selv er født og opvokset i en muslimsk familie i Pakistan, inden han som ung konverterede, om at skrive hovedartiklen i dette nummer af Ny Mission. I sine overvejelser over mission og dialog knytter han til ved den store islammissionær og -forsker, Kenneth Cragg, der beskriver mission ud fra to værdinormer: gesandtskab og gæstfrihed. Artiklen har tidligere været trykt i bogen: Citizens and Exiles: Christian Faith in a Penal Society (1998).

Kristen kontakt med mennesker af anden tro går tilbage til kristendommens begyndelse. Den kristne tro opstod i en broget religiøs verden og måtte ikke alene forholde sig til den jødiske tro og den klassiske græsk-romerske religion, men også til de forskellige mysteriekulter i Middelhavslandene og til statsreligioner som Zarathustra-religionen i det persiske rige.¹

Som en historisk religion fremstod islam ikke alene i det syvende århundrede efter Kristus, men opstod også i en omverden, der var stærkt påvirket af jødedom og kristendom. Lige fra begyndelsen af var der et betydeligt social og religiøst (endog teologisk) samspil med kristendommen.² Også i Indien havde kirken været til stede fra de første århundreder, og kristne måtte finde sig en plads i en social og religiøs sammenhæng, der især var præget af hinduismen.³

¹ Se J. Stambaugh og D. Balch: "The Social World of the First Christians", SPCK, London 1986, s.41 ff., 127 ff.; W.G. Young: "Patriarch, Shah and Caliph, CSC, Rawalpindi 1974, s.3 ff.

² R. Bell: "The Origin of Islam in its Christian Environment", Frank Cass, London 1926; M. Nazir-Ali: "Islam: A Christian Perspective", Paternoster Press, Exeter 1983.

³ A. Mar Thoma: "The Mar Thoma Church: Heritage and Mission", Ashram Press, Tiruvalla 1985.

Kløfter og broer i den første tid

Det er derfor ikke underligt, at kristne måtte fundere over, hvilken plads andre religioner og deres tilhængere havde inden for Guds frelsesplan. Vi ved, at der var mange af de første kristne forfattere, der ikke alene var bevidst om den udfordring, som disse religioner stillede, men også om mulighederne for at bygge bro mellem tilhængerne af disse religioner og de kristne, så at kristne kunne dele det glade budskab på en måde, der ville kunne forstås af tilhørerne. Samtidig blev kristendommen dybt påvirket af sproget, moralen og symbolsproget i det mindste i nogle af disse traditioner.⁴

Biskop W. G. Young fortæller os om en dialog, som den syriske mystiker Barsaisan anses for at have holdt med en Zarathustra-tilhænger allerede hen mod slutningen af det andet århundrede. I den klassiske teologi bliver Bardaisan ofte regnet for at være en kætter, til dels på grund af hans formodede tro på astrologisk fatalisme. Her ser vi ham imidlertid forsvare menneskets frihed som en gave fra Gud! Uafhængigt af, hvad land eller kultur vi finder dem i, så adskiller de kristne sig på grund af deres opførsel, som udspringer af lydighed mod Kristi lov.⁵

Adskillige århundreder senere var Johannes af Damaskus en stærk forsvarer af kristen ortodoksi i den islamiske verden. Hans værk, *De Fide Orthodoxa*, var ikke kun en opsummering af tidligere patristisk belæring; det fik efterhånden en enorm indflydelse på både vestlig og østlig teologi. Han antages også at have haft indflydelse på *kalam*, den traditionelle teologi i den muslimske verden. Johannes var den øverste repræsentant for de kristne i Damaskus, men blev tvunget til at opgive sin stilling på grund af sin tro og trække sig tilbage til et kloster i nærheden af Jerusalem. Hans to dialoger med en muslimsk samtalepartner er velkendte. I dem diskuterer Johannes Guds natur og Guds ords væsen med sin muslimske partner. Dialogen er voldsom, til tider endog polemisk, men den antager også et fælles grundlag, som der kan argumenteres ud fra. Det er for eksempel på forhånd antaget, at deltagerne i dialogen taler om den samme Gud, hvor forskelligt de end forstår ham. Sådant en måde at argumentere på er karakteristisk for de kristne i den muslimske verden, som

⁴ R. D. Sider: "The Gospel and its Proclamation: Message of the Fathers of the Church", Michael Glazier, Delaware 1983.

⁵ W. G. Young: *ibid.* s.15 f.

ikke udviser den fjendtlighed, der kendetegner Byzants eller den vestlige verden.⁶

Middelalderlig mellemspil

Det er ikke meget overdrevet at sige, at også i Vesten blev den kristne teologi i middelalderen i høj grad præget af nødvendigheden af at give et svar på de muslimske filosoffer, som på den ene side tolkede både nyplatonismen og Aristoteles og på den anden side Koranen. Vi er Thomas ab Aquinas stor tak skyldig, ikke alene fordi han skabte en apologi i sin *Summa Contra Gentiles* mod sådanne tendenser, men også fordi han også var i stand til at lære af disse filosoffer og at udtrykke den kristne tro i den ny læres begreber.⁷ På trods af korstogene så udviklede dominikanerne og franciskanerne en fredelig tilgang til islam og jødedom. Deres missionærer forventedes at dykke ned i den kultur, de blev sendt til, og at tjene dem, der led nød. Dette livets vidnesbyrd dannede grundlaget for forkyndelsen af evangeliet. Frans af Assisi slog tonen an for denne nye tilnærmelse, da han besøgte sultan Al-Malik Al-Kamil i Damietta i Egypten. Han blev efterfulgt af mange franciskanske missionærer, som ikke alle havde hans visdom. Raymond Lull var en lægmand, der var blevet inspireret af Frans og forsøgte at praktisere hans lære. Det lykkedes ham at overtale kirken til at oprette centre for missionæruddannelse, og han foretog selv mange missionsrejser. Under den sidste af disse blev han pryglet, udvist og døde sandsynligvis af sine sår. Også dominikanerne havde lærde folk som Raymond Marti, som vidste god besked med den daværende jødedom og islam, og som udviklede en kristne apologetik over for dem begge.

Det må imidlertid indrømmes, at ofte betød denne fredelige tilgang ikke andet end en given afkald på væbnet kamp. Den polemiske ånd fandtes stadig, og atmosfæren var fyldt med argumenter og modargumenter. Selv om disse missionærer ofte havde studeret det sprog, som blev talt af de folk, de blev sendt til, så manglede de den sympati og det venskab, som kunne have uddybet dialogen og sat dem i stand til at komme længere end til polemik. Den romersk-katolske forsker Jean-Ma-

⁶ D. J. Sahas: "John of Damascus on Islam", Brill, Leiden 1972; M. S. Seale: "Muslim Theology", Luzac & Co., London 1964; M. Nazir-Ali: "Frontiers in Muslim-Christian Encounter", Regnum Books, Oxford 1987, s.17 f., 49.

⁷ Se M.T. Clark (red.): "An Aquinas Reader", Hodder and Stoughton, London 1972, s.15 ff.

rie Gaudeul bemærker, at Raymond Lull aldrig syntes at have haft muslimske venner, men kun samtalepartnere og modstandere!⁸

Reformation og Modreformation

Ejendommeligt nok så fulgte der ikke megen tværkulturel missionsaktivitet som et resultat af reformationen. Årsagerne til dette er komplicerede, men de har at gøre med den nære forbindelse med staten, som mange af kirkerne på reformationstiden nød godt af, og med den ejendommelige undværlighedsteologi: Gud var eneheriker og kunne nå folkeslag, hvis han ville - han behøvede ikke vor medvirken! Den store missionopgave var imidlertid blevet udført af urkirken, og folkeslag, som forblev ikke-kristne, gjorde dette, fordi de var ligeglade og utaknemmelige, *ikke* fordi de var uvidende.⁹

Den romersk-katolske kirkes modreformation var på den anden side meget optaget af mission. Det nyligt erhvervede herredømme over havet, som Spanien og Portugal havde erobret fra araberne, ansporede til tværkulturelt missionsarbejde. Jesuitternes udarbejdelse af de såkaldte indiske og kinesiske riter var et forsøg på at kontekstualisere evangeliet - ikke alene at bringe det i overensstemmelse med den indiske og kinesiske kultur, men også med dens religiøse begreber og symboler. Disse eksperimenteres fiasko er et vidnesbyrd om kristne bureaukratiers forstokkelse over for missionsopgaven.¹⁰

Den moderne missionsbevægelse

Det var først i den nyere missionshistories tid, dvs. fra slutningen af det 18. århundrede og fremefter, at missionærerne fra Vesten igen begyndte at interessere sig for andre folkeslags og religioners sprog, litteratur og trosforestillinger. Mange af de tidligste oversættelser af disse religioners hellige bøger til europæiske sprog skete med mission for øje. Den forøgede kendskab til og fortrolighed med disse traditioner frembragte imidlertid en ændret vurdering af deres forhold til kristendommen. Missio-

⁸ I "Encounters and Clashes", Pontifical Institute for the Study of Arabis and Islamics, Rom 1984, s.161.

⁹ G. Warneck: "Protestant Missions", Oliphant, Edinburgh 1906; D. Bosch: "Transforming Mission", Orbis, New York 1992, s. 239 ff.; M. Nazir-Ali: "From Everywhere to Everywhere", Collins, London 1990, s.42 ff.

¹⁰ Se f.eks. S. Neill: "A History of Christian Missions", Penguin, London 1986, s. 156 ff.

nærer som Temple Gairdner i Egypten og W. D. P. Hill i Indien tilbragte lang tid med at lære et enkelt folks kultur, før de følte, at de var i stand til at vidne for dem som kristne. En sådan udsathed fik dem sommetider til at anerkende sandheder i andre religioner og også fromhed og moralsk bevidsthed.

Det spørgsmål, der nu blev rejst, havde at gøre med, hvordan forholdet var mellem en sådan sandhed og Kristus og kristendommen. Spørgsmålet er stadig aktuelt i dag og bliver besvaret forskelligt af forskellige mennesker. Mange missionærer i det nittende århundrede begyndte imidlertid at se andre religioner som en slags *praeparatio evangelica* (en forberedelse til at høre evangeliet) på samme måde som de tidlige kirkefædre havde set på ikke alene jødedommen, men også på dele af den klassiske filosofi, poesi og religion. Hvis andre religioner er en forberedelse til evangeliet, så er sidstnævnte opfyldelsen af dem. Missionærer som J. N. Farquhar fuldendte denne holdning, da de var i stand til at finde temaer og anliggender i en anden tro, som pegede på opfyldelsen i Kristus. En sådan tankegang efterfulgte traditionen fra Irenæus med *anakephalaisis* eller rekapitulation, som ser menneskehedens hele historie med dets håb og higen sammenfattet i Kristus (Ef 1,10).¹¹

Erfaringer fra orienten

Vi bør selvfølgelig ikke glemme, at mens vestlige missionærer måske for første gang søgte forbindelse med mennesker af anden tro, så fortsatte kristne fra de gamle orientalske, ortodokse og unerede kirker i Mellemøsten, Centralasien, Indien og Etiopien med at vidne om evangeliet blandt deres naboer af anden tro. Der er meget at lære fra deres historie.¹²

På samme måde var der også mange indfødte kristne i de kirker, som var grundlagt af vestlige missionærer, der vidnede blandt deres landsmænd af anden tro. De indiske kristne teologers lange historie og deres tilnærmelser til hinduismen viser dette.¹³

Et andet eksempel er teologer med en muslimsk baggrund i Nord-

¹¹ Se J. N. Farquhar: "The Crown of Hinduism", Oxford University Press 1913, og også M. Barnes: "Religions in Conversation, SPCK, London 1989.

¹² A. Atiya: "Eastern Christianity", Methuen, London 1968; H. Hill (red.): "Light from the East", Anglican Book Centre, Toronto 1988.

¹³ Se f.eks. J. C. England (red.): "Living Theology in Asia", SCM Press, London 1981, s. 191 ff.

Indien og det nuværende Pakistan. Selv om deres henvendelse ofte var ret polemisk, så var de i stand til at få kontakt med islam på et forholdsvis dybt niveau.¹⁴ Disse kirkers erfaringer præger hele denne artikel.

Økumenisk bevidsthed og interreligiøse spørgsmål

Den moderne økumeniske bevægelse begyndte, fordi man ønskede at give et fælles vidnesbyrd om Kristus til en verden, som man så blive mere og mere pluralistisk. Siden den første verdensmissionskonference, som også var den første økumeniske konference af sin art, Edinburgh 1910, har der været et ønske om at få det kristne budskab til at give mening for mennesker af anden tro. Dette ønske har fået stærkere og stærkere udtryk op gennem det tyvende århundrede, ikke mindst fordi forholdet mellem de forskellige religioner bliver set som yderst vigtigt ikke alene for verdensfreden, men også for at der kan være fred regionalt og endog lokalt.¹⁵ Diverse konferencer har opfordret til et grundigt studium af og et engagement i verdens religioner, samtidigt med at erkende evangeliets egenart og at fremelske gensidig forståelse og respekt gennem dialog.

Det Andet Vatikanerkoncil (1962-65) indvarslede økumenien komme i den romersk katolske kirke. Koncilet var imidlertid klar over, at dets dagsorden ikke kunne begrænses til fornyelse af kirken og til at begynde en dialog med andre kirker og kirkelige organisationer. En sand universel kirke var nødt til at anerkende eksistensen af andre religioner i verden. Det ser ud til, at der først ikke var planer om at udsende et dokument om ikke-kristne religioner. Pave Johannes 23. var imidlertid ivrig efter at hele sårene efter antisemitismen, og han ønskede, at Koncilet skulle komme frem med et mere positivt syn på forholdene mellem jøder og kristne. Det blev imidlertid hurtigt indset, at det ville blive vanskeligt at udtale sig om jødedommen uden også at sige noget om islam. Dette medførte, at dokumentet blev sådant omskrevet, så at alle de store verdensreligioner blev taget med. Michael Barnes bemærker, at dokumentet *Nostra Aetate* synes at være temmelig kort med velmenende udsagn om verdensreligionerne. Hvad der er bemærkelsesværdigt, det er, at der overhovedet er blevet sagt noget.

¹⁴ A. Powell: "Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India", Curzon Press, Richmond, Surrey 1993.

¹⁵ H. Küng (red.): "Christianity and the World Religions", SCM Press, London 1986.

En sådan vurdering er måske for kritisk. Dokumentet forsøger at fremsætte en frelseshistorie, som ganske vist erkender Guds gerninger i sit udvalgte folk – og især i Kristus – som det centrale, men som også forsøger at finde plads for andre religiøse traditioner i en sådan fremstilling. Guds frelsesplan er afsløret i Kristus, men den omfatter alle. Andre religioner kan også udvise en kendskab til Gud, som ikke alene stammer fra skaberværket og samvittigheden, men også fra deres egne særlige religiøse erfaringer. Kirken bør ikke forkaste noget, som er sandt og helligt i disse religioner. Denne sandhed og hellighed er forbundet med Kristus som Det Evige Ord, der er endeligt åbenbaret i Jesus af Nazaret, men som også oplyser alle mennesker.¹⁶

Hvad det jødiske folk angår, så er Koncilet og de efterfølgende dokumenter omhyggelige med at understrege det intime forhold mellem kirken og jødedommen. Kirkens mysterium indbefatter Israels mysterium. Bibelen, liturgien og historien må alt sammen forstås i lyset af denne sammenhæng. Denne særlige forbindelse er kendetegnet ved, at Kommissionen for Religiøse Forbindelser til Jøderne er knyttet til Sekretariatet til Fremme af Kristen Enhed, og der er udtrykt et håb om, at disse forbindelser vil blive styrket gennem samarbejde med andre kristne.¹⁷

Det anglikanske kirkesamfund og mennesker af anden tro

Inden for det anglikanske kirkesamfund har også Lambeth-konferencerne overvejet spørgsmålet om forholdet til mennesker fra andre religioner. Somme tider har de været optaget af at forberede kirkerne på at opfylde deres forpligtelse til at være i mission; til andre tider har det drejet sig om at hævde retten til religionsfrihed eller fri adgang til helligsteder.¹⁸ I de senere år har konferencerne især rettet deres opmærksomhed mod spørgsmålet om dialog mellem mennesker af forskellige tro, og i 1988 blev konferencen ikke alene enig om en resolution om dialog mellem religionerne, som afspejlede forskellige økumeniske erklæringers optagethed om emnet, men man anbefalede også at studere og implementere et

¹⁶ "Nostra Aetate" i A. Flannery (red.): "Documents of Vatican II", Costello, New York 1987, s. 738 ff.; se M. Barnes: "Religions in Conversations", s.50 f.

¹⁷ "Guidelines on Religious Relations with the Jews", CRR 1974.

¹⁸ R. Coleman (red.): "Resolutions of the Twelve Lambeth Conferences", Anglican Book Centre, Toronto 1992.

dokument, der var affattet under konferencen: *"Jews, Christians and Muslims: the Way og Dialogue"*.¹⁹

Forberedelserne for 1998-konferencen har foreløbigt antydnet, at dette er et emne for næsten alle grupper af kirkeprovinser, der har holdt møde for at rette opmærksomheden mod vigtige emner til konferencens dagsorden. Årsagerne til dette fænomen er meget komplicerede og har at gøre med en verden med en voksende mobilitet, men også med mange konflikter, såvel lokalt som regionalt og globalt, og hvor religion spiller en rolle.

Behovet for dialog

I nogle dele af verden har kristne i århundrede levet klods op ad mennesker af anden tro. Behovet for større national integration og harmoni har imidlertid gjort dialogopgaven endnu mere nødvendig. På den anden side har kristne erkendt, at de er nødt til at lære af mennesker med en anden religion, hvis de selv ønsker at udtrykke deres tro gennem tilbedelse og vidnesbyrd på måder, der bedre svarer til den kultur, de lever i.

Jyoti Sahi er en kristen indisk kunstner, som prøver at give udtryk for indsigter i evangeliet på en måde, som øser af indiske (og endog hinduistiske) temaer. Han har også i en bog (sammen med Paul Middleton) fremkommet med en undersøgelse af, hvordan helligt rum er blevet forstået af kirkerne i Indien i forhold til det indiske folks kulturelle og religiøse værdier. Dette har især at gøre med, at hellige steder er, hvad Michael Ipgrave har kaldt "steder for mysterium, erindring og møde". I denne sammenhæng er det interessant at notere sig, at ønsket om på denne måde at kontekstualisere ikke kun er et anliggende for de indiske kirker, der udspringer fra en vestlig tradition, men også for dem, der udspringer fra en gammel orientalsk baggrund.²⁰

Men det er imidlertid ikke kun de kristne, der har følt behovet for at lære af andre. De indiske teologers nestor M.M. Thomas har henledt vores opmærksomhed på anerkendelsen af Kristus i den indiske genfødsel.

¹⁹ Se "The Truth Shall Make You Free: the Lambeth Conference, 1988", ACC, London 1988, resolution 20 og 21 og appendix 6; Kirkernes Verdensråd: "Guidelines on Dialogue, WCC, Geneve 1979; Council of Churches for Britain and Ireland: "Christian Identity - Witness and Interfaith Dialogue, CCBI, London 1991.

²⁰ "Adasthan: Sacred Space", NBCLC, Bangalore 1993; se også "Communities and Buildings, a Report of the Church of England's Inter-Faith Consultative Group", Church House Publishing, London 1996.

Selv om denne genkendelse, ifølge ham, kun er delvis og utilstrækkelig, så er det vigtigt af hensyn til kirkens mission, at den skulle blive forstået og værdsat. I sin forskning har han prøvet at se nærmere på ledende hindu-reformatorer såsom Raja Ram Mohan Roy, Rabindranath Tagore og Mahatma Ghandi og især på, hvad angår deres forståelse af betydningen af Jesus Kristus og af kristendommen for religion og samfund i det daværende Indien. Dr. Thomas diskuterer også de ledende indiske teologers reaktion på disse hindu-lederes ideer, og han peger på, at den indiske kristne teologis retning helt afgjort er blevet påvirket af denne anerkendelse af Kristus inden for selve hinduismen.²¹

Situationen i Vesten

Mennesker af anden tro har levet lang tid i landene i Vesten, især jøder og muslimer. Dette nærvær er i de senere år blevet stærkt forøget ved immigration, hvad enten det har været af økonomiske eller politiske årsager. Immigranternes efterkommere af anden generation og i nogle tilfælde af tredje er desuden blevet født i Vesten og deler på mange måder dens værdier og synsmåder. De kristne i de vestlige lande står derfor over for en dobbelt situation: På den ene side har de oplevet andre religioner som en del af deres nye naboers fremmedhed, men på den anden side oplever de nu denne forskel hos deres ven i skolen eller kollega på arbejdet, som de har en hel del til fælles med.

Da de mange mennesker af anden tro også er etnisk forskellige, så har det somme tider bevirket en sammenblanding af race og tro. Forældre ønsker at deres børn skal opdrages i "den hvide mands religion", dvs. kristendommen; og især asiater regnes for at tilhøre en anden tro. En biskop, der ankom fra Pakistan til den seneste Lambeth konference, blev spurgt, om han var en muslimsk biskop!

Det er måske endnu vigtigere, at folk identificerer *kultur* med tro, så at mennesker, der tilhører en bestemt kultur, også regnes for at tilhøre en særlig tro. Betegnelsen multikulturel betyder ofte også multireligiøs. Den kristne kirkes verdensomspændende natur og den kendsgerning, at der er kristne fra vidt forskellige kulturer, kommer ofte som en overraskelse.

På trods af sådanne vanskeligheder og forvirring har kristne i Vesten forsøgt at få kontakt med mennesker med en anden religion på man-

²¹ M. M. Thomas: "The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance", SCM Press, London 1969.

ge forskellige måder. Der er mange forskellige måder at klassificere disse forsøg på. Biskop Kenneth Cragg har foreslået, at to grundlæggende måder at tænke om mission er gesandtskab og gæstfrihed. Gæstfrihed har at gøre med at byde folk velkommen og imødekomme deres behov, gesandtskab med at gå ud til dem og dele evangeliet med dem.²² En anden måde at tænke om mission har at gøre med vidnesbyrd, tjeneste og dialog.

Kristne i Vesten har prøvet at udøve en tjeneste ved gæstfrihed og hjælp, f.eks. ved at åbne deres hjem for mennesker af anden tro, der for nylig er kommet til landet, og delagtiggøre dem i færdigheder, der er nødvendige i den vestlige kultur. Somme tider har de stillet faciliteter såsom sognegårde til rådighed for sociale begivenheder og undervisning. Spørgsmålet om at stille lokaler til rådighed for gudstjenester har været langt mere kontroversiel, og kristne har haft stærkt divergerende meninger om dette. Nogle synes, at et hvilket som helst kirkelokale ikke skal kunne bruges til ikke-kristen gudstjeneste, fordi det i det mindste kan forvirre offentligheden og gøre den kristne identitet mere uklar. Andre er villige til at lade kirkelige lokaler såsom sognegårde blive brugt til en sådan gudstjeneste; andre vil endog tillade kirkeskibet at blive brugt, men flertallet af disse ønsker stadig væk ikke, at koret bliver brugt.

Anvendelsen af kirkebygningerne er en klassisk situation, hvor kristne i Vesten kan lære af kirkehistorien andetsteds. Under islams første ekspansion i de kristne riger i Mellemøsten overtog de nye herskere f.eks. somme tider en del af en kirke til gudstjeneste, idet de overlod resten til den kristne menighed. I mange tilfælde blev imidlertid hele bygningen overtaget til sidst. Umar, den anden retledede kalif, blev inviteret af patriark Sophonius til at bede i Gravkirken, da Jerusalem overgav sig til muslimerne, men han afslog at gøre dette, fordi i så tilfælde ville hans muslimske trosfæller bruge dette som et påskud til at omdanne kirken til en moske! Den fortsatte diskussion om Hagia Sophias præcise identitet peger på vanskelighederne ved at mennesker fra forskellige religioner bruger den samme bygning til deres gudstjeneste.²³ I Indien er der ét eller to eksempler på, at det sted, hvor der har ligget en gammel kirke, nu bruges til interreligiøse møder og dialog.²⁴ Der er imidlertid andre tilfælde, hvor

²² K. Cragg: "To Meet and to Greet", Epworth, London 1992; cf. C. Lamb: "A Call to Retrieval", Grey Seal, London 1997.

²³ Se M. Nazir-Ali: "Islam: A Christian Perspective", Paternoster Press, Exeter 1983, s.37, 86.

²⁴ Se A. Mar Thomas: "The Mar Thoma Church: Heritage and Mission", s. 2 f.

et helligsted, der er helligt for én religion, er bygget oven på et andet, hvad der har forårsaget fjendtligheder og endog vold.

Historien er altså fuld af tvetydigheder og muligheder for problemer. En anden sag har at gøre med selve den kristne tros integritet. Kirkebygninger er ofte blevet indviet til kristen gudstjeneste, og kirkens retningslinier eller regler kræver, at der ikke skal foretages noget i dem, som går på tværs af den kristne tro, eller som krænker Kristus.

Hvis dette forhindrer, at en kirkebygning bruges af en anden religion, hvad så med at overdrage kirker, der ikke længere bruges, til andre trossamfund? Hvis der ikke længere er behov for en kirke, fordi folk er flyttet, eller fordi flere kirkesamfund deles om en kirke, eller fordi der bare er alt for mange bygninger, er det så tilladt eller endog ønskværdigt at sælge bygningen til et andet trossamfund? Nogle kirkesamfund har ment sig afgjort berettiget til at gøre dette, somme tider fordi dette er bedre end at se dem lavet om til bilværksteder eller varehuse. Den anglikanske kirke har været mere forsigtig. Den har f.eks. anerkendt betydningen af et helligsted i et lokalsamfund. En bygning, der anvendes til kristen gudstjeneste har en særlig karakter. Det kan være dens udformning (mange kirker er bygget i korsform), eller det kan være den atmosfære, som skabes gennem dens kunst eller bohæve eller musikarrangementer. Steder, hvor der holdes gudstjeneste, er ofte vigtige i folks erindring, ikke kun for den gudstjenestefejrende menighed, men også for hele kvarteret. At så mange mennesker, der ikke går i kirke, føler sig knyttet til deres sognekirke, kan kun forklares, hvis kirkebygningen ses som et brændpunkt for lokalsamfundets kollektive bevidsthed. Den mulighed, at nogle kirker er blevet bygget på førkristne helligsteder understreger kun argumentet om erindring.

Der er også mange, der mener, at salget af en kirkebygning ofte signalerer et tilbageslag fra de mest nødstedte lokalsamfund, der bliver berøvet et vigtigt symbol for deres fællesliv. Sådanne følelser af at blive svigtet viser sig ikke kun lokalt. Også internationalt kan der komme reaktioner. Kirkesamfund, der er i mindretal og under pres fra et andet dominerende trossamfund, kan føles sig forrådt af kirkerne i Vesten, når de hører eller læser om salget af kirker på denne måde. Det er i hvert fald sandt, at nogle mennesker kun er alt for villige til at bruge sådanne situationer til propaganda mod de kristne.

Af alle disse årsager så bør de kirkelige myndigheder tænke sig meget godt om, før de skaffer sig af med kirkebygninger, som de ikke

længere behøver. De skulle allerførst undersøge muligheden for en fortsat *kristen* brug af sådanne bygninger, enten økumenisk eller ved at sælge eller leje dem til et andet kirkesamfund. Hvis dette ikke er muligt, skulle man søge, om de kunne være til gavn for lokalsamfundet. Det må erkendes, at i visse tilfælde må en bygning rives ned. Kun når alle disse andre muligheder er blevet undersøgt, kan de ansvarlige overveje at overdrage bygningen til et andet trossamfund, og det kun efter de mest omfattende samtaler med de lokale beboere.

En af de måder, hvorpå kristne har forsøgt at byde folk med en anden religion velkommen iblandt dem, har været ved at deltage i deres gudstjeneste og lære derved. Andre har fundet, at deres venskab har ført dem naturligt frem til at bede med deres venner, især i svære eller glædelige stunder. Sådanne erfaringer har gradvis ført til et ønske om gudstjenester for to eller flere religioner. Derved mener mennesker ofte noget forskelligt ved dem. En begivenhed, som den Vatikanet arrangerede i Assisi (1986), førte til at flere trossamfund bad i deres egne grupper, men samtidigt og på samme sted. Det er også muligt at meditere sammen i stilhed. Så er der møder, hvor det går efter tur: Her kommer hvert trossamfund med en læsning eller en bøn. Der kan være en fælles sag eller tema, men ikke noget forsøg på at foreslå en fælles aktivitet. Som Marcus Braybrooke har peget på, så" er de, der er til stede, i virkeligheden et publikum, der lytter til en religiøs antologi, hvor hver traditions egenart klart er erkendt".²⁶ Endelig er der gudstjenester med en fælles liturgi, der er blevet vedtaget på forhånd. Sådanne gudstjenester udtrykker nødvendigvis den laveste fællesnævner.

Der er kristne, der mener, at det *aldrig* er rigtigt at bede med et menneske, der har en anden tro, fordi man så beder til en anden gud. Det kan være sandt ved nogle lejligheder, men der kan også være tidspunkter, hvor der kan være en fornemmelse hos alle deltagere at være omgivet af det samme guddommelige væsen, som har skabt verden og som bekymrer sig om os. Denne guddom kan forstås forskelligt af de forskellige religiøse traditioner, men på trods af forskellene så er der enighed om, at vi peger hen på den samme Gud, som ikke noget sted har undladt at vidne om sig selv (ApG 14,17).

²⁶ I D. Cohn-Sherbok (red.): "Many Mansions: Interfaith and Religious Intolerance", Canterbury Press, London 199 s. 149 ff.

Fordi den kristne gudstjeneste er Kristus-centreret, så kan en multi-religiøs gudstjeneste af enhver slags aldrig blive en regelmæssig åndelig føde for kristne. Det er imidlertid muligt at bede sammen med mennesker af anden tro i en krisesituation i deres liv. Ja, somme tider beder de os om at gøre det! Det må på samme måde være muligt at komme sammen med mennesker med en anden religion ved nationale eller lokale festligheder eller i krisetider. Nationale eller lokale regeringer, ambassader eller frivillige organisationer arrangerer ofte sådanne begivenheder (f.eks. på nationaldage) og inviterer kirker og kristne enkeltpersoner til at deltage. Dette er ofte en mulighed for vidnesbyrd og dialog. Burde kristne sige ja til at deltage?

Det er vigtigt, at *hvis* kristne deltager i en sådan begivenhed, så må de være sikre på, at der ikke sker noget, der vil ringeagte Kristus eller stå i modsætning til den kristne tro. Det må selvfølgelig forventes, at repræsentanter for andre religiøse traditioner vil sikre sig, at det, som de tror på, bliver respekteret på samme måde.²⁷

I mange vestlige lande kan mennesker med anden religion stadig føle sig på afstand af, hvor magten og indflydelsen er koncentreret. Selv om muslimerne udgør det talrigeste religiøse mindretal i England, så er der kun et enkelt muslimsk parlamentsmedlem, og valget af ham er også blevet efterfulgt af forskellige problemer.

I en situation, hvor mennesker af anden tro kan føle sig marginaliserede nationalt eller lokalt, er det vigtigt, at de kristne kirker taler på deres vegne. En sådan fortaler-rolle er endnu vigtigere for en kirke, der ses som en folke- eller statskirke. Church of England opfatter f.eks. sig selv som den, der sørger for, at andre kirker og endog andre religioner kommer til at spille en større rolle i landets liv. Dette kan finde sted på det nationale plan, hvor man sørger for, at andre kirkesamfund og repræsentanter for andre religioner bliver rådspurgt f.eks. om love for undervisning og sociale tjenesteydelser. Det finder også sted i institutioner som hospitaler, fængsler og universiteter, hvor anglikanske præster ofte sørger for, at præster fra andre kirker og nu også fra andre trossamfund får adgang til deres medlemmer i sådanne institutioner. Church of England og andre kristne kirker forsøger også at sikre, at andre trossamfund er ri-

²⁷ Se "Multi-Faith Worship?" fra Interfaith Consultative Group, Church House Publishing, London 1992.

meligt repræsenterede ved sociale begivenheder, både nationalt og lokalt.²⁸

Mens kirkerne i Vesten har været aktive, hvad angår den gæstfrie side af mission, ved at tjene mennesker af anden tro efter deres behov og ved at opmuntre til dialog med dem, så må det indrømmes, at missionens gesandtskabsside ikke har været så meget i forgrunden. Det er der forståelige grunde til. Kristne har ofte følt, at de i det store og hele tilhørte en privilegeret og velhavende del af samfundet, så de ikke skulle ses som nogen, der vogtede på dem, der var svage og sårbare. Nogle af dem har snarere følt, at deres tro forpligtede dem til at kæmpe *med* folk af anden tro for at sikre, at de havde samme friheder og muligheder, som de kristne selv nød godt af. Andre har ønsket at lære mere om andre traditioner, før de selv følte sig i stand til at aflægge vidnesbyrd for dem.²⁹

Situationen er imidlertid ved at forandre sig, og mange mennesker af anden tro sidder nu i indflydelsesrige stillinger inden for handel, lokalstyre og erhverv. Kristne har også tilegnet sig erfaringer om, hvad andre tror på. Det er derfor vigtigt for kirkerne at sikre sig, at - sammen med tjeneste og dialog - forpligtelsen til *vidnesbyrd* ikke bliver forsømt. Gæstfrihed må holdes sammen med gesandtskab. Kirkerne og de kristne har behov for at blive uddannet til at give et hensynsfuldt, men dristigt vidnesbyrd om, hvad Gud har gjort for os gennem Kristus. Naturligvis må et sådant vidnesbyrd aflægges i det spirituelle sprog, som modtageren har. Det fordrer tålmodig lytten og dialog. Dialog kan i virkeligheden være en lejlighed til at ægte vidnesbyrd, og både tjeneste og dialog behøves sammen med vidnesbyrdet. Det er imidlertid vigtigt at sørge for, at tjeneste ikke ses af vore samarbejdspartnere som en form for at vinde proselytter, og at dialog ikke er en lejlighed til at prædike for dem. Enhver af disse aktiviteter har deres eget væsen, men inden for en kirkes planlægning må alle tre have deres plads, hvad enten det er lokalt, nationalt eller regionalt.³⁰

Kristne i andre verdensdele afspejler somme tider, hvad der sker for andre trossamfund i den vestlige verden. I lande, hvor de kristne udgør

²⁸ J. A. Beckford og S. Gilliat: "The Church of England and Other Faiths in a Multi-Faith Society", University of Warwick, Coventry 1996.

²⁹ Se R. Hooker & C. Lamb: "Love the stranger: Ministry in Multi-Faith Areas", SPCK, London 1993.

³⁰ "Christian Identity, Witness and Interfaith Dialogue", s.5 f.

et mindretal, er de somme tider ude for en systematisk diskriminering, hvad angår skole- og ansættelsesforhold. De er ofte marginaliserede fra den centrale del af det sociale og politiske liv, og ved visse lejligheder bliver de endog forfulgt for deres tro. De kristne er naturligvis ikke ene om at stå over for sådanne vanskeligheder; også andre minoritetsgrupper møder dem. Her er det, at gensidighedsprincippet kan blive fremført. Det skulle være helt indlysende, at dette ikke betyder lige for lige. De kristne bør ikke sige, at fordi mennesker, der tilhører andre religioner, har visse frihedsrettigheder i den vestlige verden, *derfor* skal kristne også have de samme i lande, hvor andre religioner dominerer. Det er måske naturligt at føle sådan, men det er nødvendigt med en mere nuanceret opfattelse. *Gensidighedsprincippet bør ses som enhver religions forpligtelse over for de fundamentale menneskerettigheder i enhver del af verden.* En sådan forpligtelse skulle ikke bare medføre et stille samtykke, men også en aktiv medvirken i fremme af og forsvar for disse rettigheder. Respekt for fundamentale menneskelige frihedsrettigheder og for kvinders, etniske og religiøse mindretals rettigheder burde stå på dagsordenen for multilaterale og bilaterale dialoger.

Kristentro i en pluralistisk verden

Når man bliver opmærksom på, at der findes andre religioner end ens egen, så dukker der vigtige spørgsmål op, om hvad der er sandhed. Er alle religioner veje til Gud? Peger de alle hen mod en transcendent virkelighed, selv om det sprog, de plejer at udtrykke det på, er bestemt af deres særlige historiske, kulturelle og sociale sammenhæng? Er der noget enestående og universelt vigtigt ved den kristne tro?

Der er selvfølgelig mange i alle religioner, der virkelig tror, at de forskellige religioner alle leder frem til den egentlige virkelighed på hver sin måde, og at den vej, som en speciel person eller gruppe har taget, passer bedst til dem, fordi de er dem, de er, efter hvor de bor og er blevet opdraget. Det må erkendes, at der er dem, som i den religiøse mangfoldighed ser en lejlighed til at relativere alt, så ingen religion kan få en særlig personlig, social eller politisk indflydelse. Den multireligiøse situation bruges således som en undskyldning til at marginalisere alle åndelige og moralske perspektiver. Det kan også bruges som en indvending imod overhovedet at tro: Når der er så mange religioner, hvilken skulle man så tro på?

Vi har allerede set, at det helt er muligt at erkende, at Gud har åben-

baret sig i naturen (ApG 14,17), i menneskers samvittighed (Rom 2,15) og endog i deres religiøsitet, hvor det ellers synes at være langt fra en jødisk-kristen opfattelse (ApG 17,22-31). Det er på samme tid også muligt at påstå, at vi kan erkende Guds åbenbaringer på disse andre måder, netop fordi han har åbenbaret sig endegyldigt i kaldelsen, udfrielsen og historien af sit udvalgte folk og selvfølgelig først og fremmest gennem Jesus af Nazaret, gennem hans liv, død og opstandelse. Denne historie og Guds dom og frelse er den kanon eller prøvesten, ved hjælp af hvilken vi er i stand til at erkende, hvordan Gud åbenbarer sig på andre måder. Som biskop John Robinson engang udtrykte det: "At sige, at Gud er bedst udtrykt ved Kristus, betyder ikke, at han er begrænset til Kristus" (To say that God is best *defined* by Christ is not to say that he is *confined* to Christ).³¹

Hvad siger Bibelen?

Som beretningen om, hvordan Gud handlede med Israels folk, er Bibelen selvfølgelig især optaget af, hvordan folket erfarede Guds dom og frelse. Det har imidlertid også en enestående opfattelse af Israels Guds universalitet. Her drejer det sig ikke kun om en stammegud. Israels Gud er Skaberens af himmel og jord og alt, hvad de rummer. Han er Skaberens af alle folkeslag og er den drivende kraft bag deres historie. Derfor betød udvælgelse af Israel, at Guds hensigt med dem alle kommer i fokus og bliver belyst ved Israel. Det er verden og ikke Israel alene, der er scenen for Guds handlen.

Bibelen er en meget kompleks og broget samling dokumenter, som oprindeligt blev skabt af forskellige årsager i en blanding af sammenhænge, kulturer og sprog. Selv om der er en bagvedliggende enhed, så er der også stor variation på Bibelens svar på de mange spørgsmål, som inkluderer dem, der har at gøre med mennesker, der har en anden tro.³²

Ikke al religion er god, og i Bibelen er der en negativ reaktion på ond religion. De, der beskæftiger sig med Bibelens sociologi, fortæller os, at det tidlige Israel udgjorde et fladt, ikke-hierarkisk og egalitært samfund. Det var sikket på grund af deres erfaring af Gud som den, der så dramatisk havde befriet dem fra trædommen i Egypten, åbenbaret sin vilje for

³¹ J. A. Robinson: "Truth is Two-Eyed", SCM Press, London 1979, s.129 (han citerer Sloane Coffin).

³² J. Goldingay: "Theological Diversity and the Authority of the Old Testament", Eerdmans, Grand Rapids 1987.

dem i ørkenen og smeltet dem sammen til et folk i løbet af deres vandringsår. Da de drog ind i Kanaan, mødte de et undertrykkende og hierarkisk samfund, hvor trone og tempel samvirkede. Nederlaget og ødelæggelsen af de kanaanæiske bystater, da landet blev erobret, ses som Guds dom over dem. På samme måde bliver Israel dømt, når de kappes med dem ved at efterligne dem.³³

Elias' sammenstød med Baal-profeterne (1 Kong 18) er højdepunktet på det længe varende fjendskab i Bibelen mod den seksuelt frie, ja endog frivole kult af guden Baal (af hvilken der var mange lokale variationer). Igen: En sådan negativ reaktion var nødvendig, hvis folkets moralske nerve ikke helt skulle ødelægges. Efter Eksilet er der Ezras og Nehemias' eksempel på, hvordan de nægtede at modtage hjælp til at genopbygge templet fra dem, som de antog for at have kompromitteret sig selv, og hvordan de forsøgte af rense folket. I begge måder at reagere på ligger der en frygt for synkretisme: at den ubesmittede gudsdyrkelse på en eller anden måde ville blive blandet op med trosforestillinger og handlinger, der ikke ville være i overensstemmelse med den åbenbaring, som det jødiske folk havde modtaget.

Disse negative måder at reagere på findes i det bibelske materiale. De må være opstået på grund af mødet med en uægte, destruktiv eller tyrannisk religion. De kunne også være opstået på grund af misforståelser, politisk og militær rivalisering eller simpelt begær efter land. Der er imidlertid også positive tilnærmelser til folk af anden tro. Betragt f.eks. kanaanæerne: på den ene side er der en forkastelse af et undertrykkende system, der bygger på elitisme. På den anden side er der en gradvis assimilering af kanaanæiske og andre kulturer og ikke mindst af deres religiøse symbolik. Enhver uhildet læsning af beretningen om byggeriet af Salomos tempel vil vise, hvor stor denne indflydelse var (1 Kong 6-9). Selvfølgelig at bygge templet og anbringe arken i det viser en betydningsfuld forandring af Israel fra at være ørkennomader til at blive et fastboende folk ligesom deres naboer.

Et mere positivt forhold til kanaanæerne er allerede foregrebet i patriark-fortællingerne i historien om Melkisedek, Salems konge, i hans møde med Abraham, alle troendes fader. Den historie, vi har fået overle-

³³ Se W. Brueggeman: "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel" i *Journal of Biblical Literature* 1979, nr. 98, s.161-85: se også M. L. Woudstra: "The Book of Joshua", Eerdmans, Grand Rapids 1981, s.37 f.

veret, har man spekuleret over og redigeret, men det er dog klart, at vi her har en kanaanæisk præstekonge, et symbol på alt, hvad det tidligere Israel holdt på at forkaste, der bringer brød og vin til Abraham. Så får vi fortalt, at Abraham bringer ham et offer og dermed anerkender hans præstetjeneste! Von Rad udtrykker fortræffeligt denne overraskende begivenhed, når han siger: "Ved Melkisedeks ærbødighed for "Gud den Højeste, skaberen af himmel og jord" kom han tæt ved at tro på verdens eneste Gud, som alene Israel kendte... En sådan positiv og tolerant vurdering af en kanaanæisk kult uden for Israel er uden sidestykke i Det Gamle Testamente". Han påpeger, at Melkisedek-motivet henviser til Davids trone i salme 110. I den kristne tradition giver det anledning til overvejelser om Kristi egen præstetjeneste, som ses at være på Melkisedeks vis (Hebr 6,20 ff).³⁴

Så er der den mærkelige historie om Bileam, den mesopotamiske profet, som bliver tvunget til at profetere for Israel i dets fjenders nærvær (4 Mos 22-24). Var Bileam en helgen eller en synder? Andre steder i Bibelen ses han i et meget dårligt lys og får et usaligt endeligt (4 Mos 31,8; 5 Mos 23,4-5; 2 Pet 2,15; Jud 11; Åb 2,14). Alligevel kan man ikke se bort fra det faktum, at han var inspireret af Guds Ånd og profeterede på ægte vis.

Mere politisk udtrykt er der Kyros, som kaldes Herrens salvede (messias!), der skal sætte hans folk i frihed (Es 45, 1-6). I de fem Mosebøger og de historiske bøger er der andre begivenheder – som mødet mellem Elisa og Na'aman (2 Kong 5) – der lægger op til en vis tolerance og venlig interaktion.

Det er imidlertid hos skriftprofeterne, at en mere fyldestgørende teologi om Guds formål med alle folkeslag bliver udarbejdet. Profeterne fortæller os, hvad Gud har øvet i fortiden, hvorledes han nu handler, og hvad han vil gøre i fremtiden. Amos erklærer f.eks., at Gud har et formål og handler inden for de forskellige rigers historie, både de nære og de fjerne. Omtalen af udfrielsen af Egypten bruges desuden til at beskrive Guds frelsesplan for disse folkeslag (Am 9,7). Lige fra allerførst af har Gud handlet således, selv om menneskene ikke fattede det.³⁵

Malakias taler på den anden side om de måder, hvorpå Gud bliver erkendt og tilbudt blandt folkeslagene, selv om det end er ufuldkomment, og sommetider på en måde, der er mere værdig end tilbudelsen i Israel

³⁴ Se G. Von Rad: "Genesis", SCM Press, London 1972, s. 179 f.

³⁵ Se J. A. Soggin: "The Prophet Amos", SCM Press, London 1987, s. 142.

(Mal 1,11). Fra allerførst af har der været forsøg på at forstå denne tekst som pegende mod fremtiden (urkirken regnede dette vers som en profeti om nadveren). Der er endog nogle bibeloversættelser, der prøver på at oversætte verset i fremtid, men den enkle mening synes at være, at profeten henviser til begivenheder i sin egen samtid.³⁶ Både i kap. 19 hos Esajas og i den såkaldte Esajas-apokalypse (kap. 24 – 27) henvises der til et velsignet fællesskab af folkeslag. Guds velsignelse angår ikke længere Israel alene; de andre folkeslag er også velsignede. Israel er den primære modtager af denne velsignelse og er også Guds værktøj til at udbrede den til andre. Otto Kaiser bemærker: "I den udstrækning hvorved mennesker af forskellige folkeslag og religioner er tvunget til at lære hinanden at kende og leve sammen, er der skabt et menneskeligt fællesskab, som hverken kan eller bør ignoreres af en trosforståelse, som er ærlig over for sig selv".³⁷ Her er der en henvisning til den sammenhæng, som profetien først optrådte i, men der er også en forudgriben af en fremtid, der hører Gud til.

Hos profeterne er der forskellige mønstre for, hvordan Gud fuldfører sine mål for de forskellige folkeslag. Der er f. eks. det *centripetale* mønster, hvor alle folkeslagene strømmer til Zion-bjerget for at tage del i den jødiske gudsyndelse (Es 2,1-4; Mika 4,1-4). Det har altid været en fristelse for gudsfolket, både jøder og kristne, at tro dette: *Guds hensigt med folkeslagene må være, at de skal blive nøjagtigt lige som os!* Vi har imidlertid allerede set, at Gud fuldfører sine hensigter på mangfoldig vis, og at der ikke kun er én måde at beskrive Guds værk på.

I modsætningen til den eksklusive holdning hos Ezra og Nehemias har vi en mere inklusiv holdning i Ruths, Jonas' og Jobs bog. Den gamle historie om Ruth fortæller, hvordan en moabitisk kvinde blive stammor til David og derved også til Messias (Ruth 4,17-22; Mat 1,5; Luk 3,32). Jobs Bog finder ikke alene sted i det arabiske område, men har også mange ord, der stammer fra arabisk, og Job selv er naturligvis ikke en jøde, men mest sandsynligt en araber. Jonas blev ikke sendt til det jødiske folk, men til Ninive, Assyriens hovedstad. Dette svarer til, hvordan Jesus mindede sine bysbørn om, at Elias blev sendt til en enke i Sarepta, selv om

³⁶ Re en længere diskussion se J. G. Baldwin: "Haggai, Zechariah and Malachi", Tyndale Press, London 1972, s. 227 f.

³⁷ O. Kaiser: "Isaiah 13 – 39", SCM Press, London 1974, s.111.

der var mange enker i Israel, og at Elisa helbredte syrerer Na'aman, selv om der var mange spedalske i Israel på den tid (Luk 4,24-27).

Det Nye Testaments universalisme udspringer af evangeliets holdning til den fattige, den udstødte og de fremmede. Vi får fortalt, at folkeskaren hørte på Jesus med glæde (Mark 12,37). Han omgås syndere og samfundets udskud (Matt 9,10-13). Fremmede reagerer positivt på Jesu ord og gerninger (Matt 8,1-3; Mark 7,24-30; Luk 17,11-19; Joh 12,20-21). Dette bliver bekræftet af urkirkens erfaring, da den bliver gjort opmærksom på sin verdensomspændende mission ved deres reaktion, som enten står i udkanten af synagogen eller helt udenfor (ApG 13,44-48).³⁸

Kriterier og basis for dialog

Hvorfor bør kristne gå i dialog med mennesker af anden tro? Såvel Bibelen som vores erfaring peger på, at Gud virker i alle folkeslags kulturer og historie. Folkeslagene reagerer på forskellig vis på denne guddommelige impuls, og Bibelen, der er den inspirerede beretning om Guds frelsergerninger, forsyner os med et middel til at skelne, hvordan Gud har virket gennem et bestemt folks historie, kultur og spiritualitet. Opmærksomheden på det guddommelige behøver ikke at være begrænset til en institutionaliseret religions struktur. Ja, den behøver slet ikke at være at finde dér! Det kan være en meget privat sag, og undertiden kan den findes i antireligiøse bevægelser, som arbejder på at bekræfte menneskelig værdighed og lighed, og som udfordrer undertrykkende sociale institutioner.

Treenigheden og dialog

Vor grundlag for dialog bør være *treenig*. Vi går i dialog, fordi vi tror på, at alle mænd og kvinder er blevet skabt i Guds billede (1 Mos 1,26-27). Det er rigtigt, at dette billede er blevet forvrænget af menneskelig synd og oprør og behøver omvendelse (*metanoia*), men det er ikke blevet ødelagt, og det er muligt for mennesker *selv i denne tilstand* at erindre (*anamnesis*) noget af Guds hensigt med dem og med verden. Vi kunne sige, at denne mulighed for at erkende Guds tegn i skabelsen og samvittigheden er grundlaget for en naturlig teologi.

I forbindelse med denne mulighed er der imidlertid også den generelle åbenbaring: Gud har ikke overladt menneskene til på egen hånd at

³⁸ J. Stambaugh og D. Balch: "The Social World of the First Christians", s.42 f.

søge at tyde universet. Logos, Guds evige Ord, som skaber sammenhæng i universet (gør det til et *univers*), og som er inkarneret i Jesus af Nazaret, oplyser også alle menneskers hjerte og sjæl (Joh 1,9). De første kristne apologeter identificerede Logos med den guddommelige rationalitet, som holder universet sammen, og som skaber orden og stabilitet i menneskers samfund. Dets oplysning kan ses i de filosofers værker, som søgte at forstå verden rationelt, og som lærte, at det hørte med til menneskets bestemmelse at bruge dets forstand som en måde at tage del i dette guddommelige værk på. Selv om digterne blev set som besatte af falske forestillinger, så var der ikke desto mindre "gnister af den guddommelige forstand" selv hos dem, og apologeterne fulgte i Paulus' fodspor ved at forsøge at påvise den kristne Gud i deres tids poesi.

Stoikernes og platonikernes moral blev også erkendt som en refleks af Det Evige Ords lys. Selv de berømte Sibyllinske Orakler blev set som et vidnesbyrd om den sandhed, der var åbenbaret i Kristus. Dette betyder ikke, at disse apologeter lod hånt om den kristne tros egenart, eller at de accepterede alt i den hedenske religiøsitet. Langt fra! De var faktisk meget kritiske mod den folkelige og endog mod den filosofiske religion. Apologeterne erkendte imidlertid Kristi lys overalt, hvor de så det, og brugte det i deres argumentation.

Helligåndens allestedsnærværelse muliggør også dialogen. Helligånden er ikke kun et tilknytningspunkt, men også det medium i hvem og gennem hvem mennesker kan kommunikere indbyrdes, når det drejer sig om emner af fundamental vigtighed.³⁹ Johannesevangeliets belæring om, at Helligånden er i verden og overbeviser den om synd, retfærdighed og dom, er blevet videreudviklet i den ortodokse kirke. Som vi har set, er dette blevet kaldt for Helligåndens virksomhed. Helligånden er til stede overalt og fylder alt, idet den inspirerer mennesker til at svare på Gud og på Kristus. For den ortodokse kirke kan dette indbefatte mennesker af anden tro. Ånden leder alle frem mod den endelige fuldbyrkelse, alle tings sammenfatning i Kristus.⁴⁰

Protestantiske traditioner lægger også vægt på Helligåndens forbedrende arbejde i at forny og genskabe den menneskelige personlighed,

³⁹ J. V. Taylor: "The Go-Between God", SCM Press, London 1972, s.42 f, 127 f. (på dansk: "Kærligheds og Sandheds Ånd", DMS 1979)

⁴⁰ G. Khodr: "Christianity in a Pluralistic World - The Economy of the Holy Spirit" i C. G. Patelos (red.): "The Orthodox Church in the Ecumenical Movement", WCC, Geneve 1978, s.297 f.

gennem, hvad de forstår som omvendelse. Et sådant syn bygger på Paulus' belæring, at vi kun kan erkende åndelige ting, fordi Ånden allerede virker i os (1 Kor 2,14-16; 12,3; 2 Kor 3,4 - 4,6; Ef 1,17-20; 3,14-19). I dialogen må vi formode, at det er Ånden, der virker for at omvende mennesker til Gud. Tegn på Åndens virke kan kendes på, at de svarer til evangeliet med dets lære og værdier, men også på kærlighedens, glædens og fredens frugter. På samme måde, så vil *alt*, som får menneskelivet til at blomstre, kunne ses som et svar på Åndens virke og vejledning. Alt, hvad der skaber strid, had, intolerance og grådighed, stammer klart nok ikke fra Ånden (Gal 5,16-24). Selv om der er sådanne kriterier for at erkende Åndens nærvær og virke, så vil kristne blive overrasket over den måde, Ånden viser sig på, og hvor dette sker: Ånden blæser suverænt og frit, og vi kan fange et glimt af dette virke eller høre lyden, men vi forstår ikke fuldt ud, hvor det kommer fra (Joh 3,8).

Hvordan kommer man i dialog?

Man kommer i dialog, når mennesker, der er naboer eller kolleger, begynder at tale sammen, om hvad de tror på og om deres åndelige erfaringer. Det kan ske, når mennesker forener sig for at kæmpe for frihed eller menneskerettigheder og opdager, at de gør dette på grund af deres tro. Somme tider sker det, fordi mennesker fra forskellige religioner er optaget af de moralske og åndelige værdier, der påvirker det samfund, de lever i. De opdager, at de forskellige religioner både forener og adskiller dem på en mængde områder. Fra tid til anden ønsker mennesker blot at dele deres åndelige erfaringer med hinanden. Det er endnu en anden form for dialog.

Repræsentanter for de forskellige trossamfund arrangerer somme tider mere formelle dialoger mellem ledere af de forskellige samfund eller mellem lærde fra disse trossamfund. Lejlighedsvis vil sådanne dialoger være begrænset til et særligt emne eller en gruppe af emner. Andre gange vil de dreje sig om at belyse alle forhold mellem to eller flere religioner. Dialogen kan være bilateral, mellem repræsentanter for to trossamfund, eller multilateral og inddrage folk fra en række sådanne samfund. Dialogen mellem specialister eller lærde er meget betydningsfuld, da vigtige områder, hvor man er enige eller uenige, således kan blive belyst. Folk kan opleve, at deres historie og trosforestillinger ikke er så forskellige, som de troede, og selv om de skulle være det, så begynder de at forstå forskellene lidt bedre. For at det skal kunne ske, er det af vital vigtig-

hed, at de lærde deler udbyttet af deres samvær med mennesker fra deres respektive trossamfund.⁴¹

Ved at lytte omhyggeligt til hinanden begynder folk at værdsætte og forstå modpartens trosforestillinger, selv om de ikke kan acceptere dem. De begynder at sætte pris på de åndelige kilder, der motiverer menneskers handlinger, selv om de ikke kan sige god for dem. Den tyske teolog, Hans Küng, har i sit projekt *The Religious Situation of Our Time* peget på, at uden fred mellem religionerne vil der blive krig mellem landene og civilisationerne og endog *inden for* landene og civilisationerne. Fred mellem religionerne vil alene fremgå som et resultat af en dialog mellem religionerne, og den må bygge på en grundig undersøgelse af religionernes grundlag. Ja, vi må sige, at en sådan undersøgelse må være en del af dialogen.⁴²

I kristne kredse er der opstået et vigtigt spørgsmål, som har at gøre med, hvorvidt det er passende at vidne i sammenhæng med dialog. Nogle kristne har undladt at vidne af frygt for, at samtalepartneren kunne betragte det som en misbrug af dialogen og en skjult måde at hverve proselytter på. Det er rigtigt, at dialogen *kan* blive misbrugt på denne måde af kristne såvel som af folk fra andre religioner. Samtidigt må det anerkendes, at dialogen ville ikke være ægte, hvis mennesker ikke berettede om, hvorledes deres tro støtter og motiverer dem, hvorledes den trøster dem i trængselstider, når de sørger, og hvordan den opmuntrer dem og giver dem håb. Kristne vil have et ønske om at lytte opmærksomt og med respekt til deres samtalepartners vidnesbyrd, men de vil også ønske selv at vidne om, hvad Gud har gjort for dem i Jesus Kristus. Derfor er det værd at citere et længere uddrag af en udtalelse fra Kirkernes Verdensråds "Guidelines on Dialogue":

"... Vi anser ikke dialog og afgivelse af vidnesbyrd for på nogen måde at stå i modsætningsforhold til hinanden. Når kristne, der ved sig forpligtet over for Jesus Kristus, går i dialog, så vil dialogen gang på gang virkelig give dem mulighed for at aflægge et ægte vidnesbyrd. Vi føler os derfor i stand til helhjertet at anbefale dialogens vej til Kirkernes Verdensråds medlemskirker som en vej, der

⁴¹ "Dialogue and Proclamation", Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, Rom, The Bulletin, maj 1991; E.J. Sharpe: "The Goals of Inter-Religious Dialogue" i J. Hick (red.): "Truth and Dialogue", SPCK, London 1974, s.77 f.

⁴² Hans Küng (red.): "Christianity and the World Religions", SCM, London 1993, s.440 f.: også hans Lambeth Interfaith Lecture: "World Politics and World Ethics as a Challenge to the Churches", november 1994.

gør det muligt, at gøre Jesus Kristus nærværende i verden af i dag; samtidig føler vi os i stand til helhjertet at forsikre vore dialogpartnere om, at vi ikke kommer som dem, der vil manipulere, men som pilgrimsfæller for at tale med dem om det, som vi tror, at Gud har gjort i Jesus Kristus, som er gået i forvejen for os, men som vi søger at møde på ny i dialogen.”⁴³

Fundamentalisme, Religion og Ideologi

Der er selvfølgelig omstændigheder, hvor dialogen ikke er mulig eller passende. Ligesom andre områder af menneskelivet kan religion gå forkert og gøre det. På grund af dens betydning for menneskers kultur og samfund kan en sådan sygelig religion få indflydelse på vigtige områder af enkeltpersoners eller samfunds handlemåder. Ja, den kan påvirke forholdet mellem samfund og lande: Et aspekt af en sådan handlemåde har for nylig været opblomstringen af etnisk og national chauvinisme. Religioner er blevet gjort til en del af, ja endog grundlaget for en etnisk eller national identitet, som andre er udelukket fra. Det synes for eksempel at være tilfældet med de ekstremistiske hindu-organisationer, der ønsker at identificere det at være inder med at være hindu og derved at udelukke et stort antal muslimer, kristne og andre fra at deltage i nationens liv. Mange af de etniske konflikter i Østeuropa eller i Kaukasus har f.eks. et religiøst element. I mange tilfælde forstår både undertrykkerne og de undertrykte sig selv i overensstemmelse med en religiøs tradition.

Chauvinistiske manifestationer af religion bliver ofte forvekslet med fundamentalisme. Det er rigtigt, at der er nogle ligheder. De kan f.eks. begge fungere som ideologier for programmer for lokalsamfundet og begge have del i nogle af de karakteristika, som Martyn Percy hævder definerer fundamentalisme. Disse indbefatter, hvad han kalder ”tilbage-skuende legitimation” af nuværende handlemåde eller erfaringer ved at appellere til særlige elementer i traditionen, til holdninger og tendenser, der snarere går imod kulturen end bekræfter den, eller til tankevaner, som mere søger at gennemtvinge meninger og værdier end til at dele dem med andre.⁴⁴

⁴³ WCC, Geneve 1979, s.11. En sådan tankemåde findes mange steder i økumeniske dokumenter og er for nylig blevet bekræftet af Kirkerådet for Storbritanniens og Irlands Komité angående Forholdet til Mennesker af Anden Tro [The Committee for Relations with People of Other Faiths of the Council of Churches for Britain and Ireland] i ”Christian Identity, Witness and Interfaith Dialogue”.

⁴⁴ M. Percy: ”Words, Wonders and Power”, SPCK, London 1996, s.9 f.

Fundamentalisme i den snævrere forstand er imidlertid ganske ofte en bevægelse hos *Bogens folk*. Jeg har andetsteds beskrevet den som *en bogstavelig forståelse af de grundlæggende dokumenter for en religion og et ønske om at bruge deres moralske, kulturelle og juridiske fordringer i deres helhed uden at tage tilstrækkeligt hensyn til de forhold, de troende må leve under*.⁴⁵ I denne sammenhæng er det interessant at lægge mærke til, at jødedom, kristendom og islam alle fremtræder som religioner, der for øjeblikket oplever en bølge af fundamentalisme. I kristendommen har fundamentalismen ofte lagt vægt på den personlige fromhed og etisk handlemåde i lyset af, hvad der er blevet set som Bibelens belæring. I nogle tilfælde har dette udstrakt sig til social bevidsthed, men bevægelser som "the moral majority" i USA og R.J. Rushdoonys "reconstructionism", som har fremsat detaljerede politiske og retslige programmer, er ret sjældne og nylige.⁴⁶ Inden for jødedommen har fundamentalister også koncentreret sig om instruktion og praksis inden for samfundet og i familier og hos enkeltpersoner. I staten Israel har de fundamentalistiske holdninger imidlertid ført til detaljerede politiske og sociale programmer. Det er dog i islam, at der er opstået bevægelser, der har udviklet ideologier, som ikke alene er omfattende, men også undertrykkende.

Sådan ideologier har enten et konservativt eller et revolutionært grundlag. I nogle tilfælde legitimerer de en eksisterende social og politisk orden. I andre tilfælde kæmper de imod et påstået korrumpet og undertrykkende system. Disse ideologier ser ikke alene islam som en tro, der griber ind overalt angående en personlig og social handlemåde (andre religioner kan også påstå at gøre dette), men de søger også at skabe en detaljeret lovgivning for en sådan. Det fører ofte til en begrænset valgfrihed og et tab af fleksibilitet for hele samfundet, og det påvirker alvorligt visse gruppers frihed, såsom kvinders og religiøse mindretals.

Der er mange komplekse årsager til, at dette fænomen fremstår i den muslimske verden i dag. De indbefatter, at der er en stor gruppe unge i mange muslimske samfund, som er isoleret fra flertallet, hvad angår muligheder for at få uddannelse og arbejde og drive forretning. Der er en vedvarende reaktion mod oplevelsen af kolonialisme og neokolonialis-

⁴⁵ M. Nazir-Ali: "Mission and Dialogue", SPCK, London 1995, s.85.

⁴⁶ F. eks. R. J. Rushdoony: "The Institutes of Biblical Law", Presbyterian and Reformed, Phillipsburg NJ, 1973. Re en kritisk vurdering se G. R. Fackre: "Ecumenical Faith in Evangelical Perspective", Eerdmans, Grand Rapids 1993.

me. Staten Israels opståen og de efterfølgende konflikter med nabofolkene og nabolandene spiller også ind, ligesom supermagternes politik i visse områder (f.eks. det centrale og sydlige Asien). De kontrollerede såvel som de frie markedsøkonomiers manglende evne til at skabe blomstrende samfund og ansvarlige regeringer har bidraget til at søge efter en anden og ægte muslimsk vej. I de lande, hvor muslimerne er i mindretal, har de ofte været ude for marginalisering og endog diskrimination. Det har somme tider haft den virkning at radikalisere deres politiske syn i fundamentalistisk retning. Det har især været tilfælde med de unge, som har mistet tiltroen til de eksisterende systemer og strukturer. Fundamentalistiske bevægelser tilbyder dem fællesskab, håb og muligheden for at kæmpe for forandring. De kan også isolere dem og gøre det vanskeligere for dem at forholde sig til det omgivende samfund.

Det er ofte tilfældet, at en begrænset form for dialog kan finde sted endog med repræsentanter for sådanne bevægelser. Kristne har imidlertid behov for også at have kontakt med dem på andre måder. Det kan f. eks. være, at kristne eller kirker virker som *mellemmænd* for at løse konflikter, hvor sådanne bevægelser er indblandet i dem. Det har i nogle tilfælde vist sig, at mennesker i sådanne bevægelser har en vis respekt for andre, der selv har en religiøs overbevisning. Kristne kan også finde, at de er talsmænd enten *for* medlemmer af sådanne bevægelser, hvis deres fundamentale rettigheder er blevet krænket, eller *imod* disse bevægelser, hvis de krænker andres fundamentale rettigheder. Det er også vigtigt at opmuntre folk fra alle religioner at indsætte deres tekster og traditioner i en historisk og kulturel sammenhæng, mens de stadig anerkender dem som autoritative. Lovmæssige og juridiske traditioner bør på samme måde ses som i stand til at forandres og udvikles i lyset af de autoritative tekster. Manglen på at anerkende behovet for dette kan resultere i store lidelser for mange. Hvis et politisk, socialt eller økonomisk system forårsager betydelig undertrykkelse, bør kristne være parate til at gøre de lokale, nationale og internationale organisationer opmærksomme på dette, *lige gyldig hvad der er den ideologiske basis for et sådant system.*

Vi har set, at kirken har en lang historie, hvad angår at forholde sig til mennesker af anden tro, og at der er betydelige ressourcer for at sådant arbejde. Historien har både sine positive og negative sider, og det er nødvendig med en kritisk refleksion for at hjælpe os med vores opgave i dag. Vi har især været opmærksomme på Bibelens og urkirkens vidnesbyrd og har forsøgt at udvikle kriterier ud fra disse vidnesbyrd. Dialogens

praksis og dens egnethed i de forskellige situationer er også blevet diskuteret, og vi er endt med nogle overvejelser om religionen som en ideologi. Vi har prøvet kort at opremse de teologiske og historiske faktorer, som påvirker møder mellem mennesker fra forskellige religioner, men vi har også prøvet at overveje lidt om, hvordan et sådant møde kan finde sted.

Oversat af Knud Ochsner

Michael Nazir-Ali, f. 1949 i Pakistan, konvertit, MTh fra Oxford, præst i Pakistan, Biskop i Lahore, Generalsekretær i Church Mission Society, Biskop i Rochester, har bl.a. skrevet følgende bøger: Conviction and Conflict: Islam, Christianity and World Order (2005); Understandig My Muslim Nieghbour (2002); Mission and Dialogue (1995); Islam, a Christian Perspective (1982).

Dialog, diapraksis og multi-relationalitet

Af stiftspræst dr. theol. Lissi Rasmussen,
leder af Islamisk-Kristent Studiecenter

Med udgangspunkt i sine mange års erfaringer inden for dialogarbejdet, gennemgår Lissi Rasmussen i denne artikel de tre centrale begreber: dialog, diapraksis og multi-relationalitet, idet hun argumenterer for, at ingen af disse begreber kan stå alene og være nok i sig selv. I artiklen henviser hun til de erfaringer, som Danmissions egyptiske partner, CEOSS, har draget med netop diapraksis.

I juni 2005 deltog jeg i en tre dages international konference med titlen *Critical Moment Conference in Inter-religious Dialogue*, sponsoreret af Kirkernes Verdensråd. I konferencen, der fandt sted i Geneve, deltog 130 mennesker fra hele verden med forskelligt religiøst tilhørsforhold. En stor del af deltagerne havde mange års erfaring i dialogarbejde. Formålet med konferencen var at evaluere, hvad der er kommet ud af den interreligiøse dialog, som den finder og har fundet sted både lokalt, nationalt og internationalt, og sammen overveje, hvordan dialogen på en mere effektiv måde kan forholde sig til den aktuelle kritiske situation.¹

Fra dialog til diapraksis

Gennem hele konferencen – i plenum og i gruppesamtaler – gik der et klart ønske om at komme videre end det blot at tale sammen, om at blive mindre teoretiske og idealistiske i dialogarbejdet og mere praktiske og realistiske. Der var enighed om at søge at finde nogle specifikke strategier, som sigter mod et fokusskifte fra dialog som blot samtale til fælles handling. Det betyder, at flere mennesker må involveres, og at der i højere grad må samarbejdes med ikke-religiøse NGO'er. Der må findes nye kanaler og alliancer.

Samtidig blev det understreget af deltagere fra mange forskellige lande, at den *intra-religiøse* dialog er blevet mere og mere vigtig. Der er en voksende polarisering indenfor trossamfundene, skabt bl.a. af en stigen-

¹ Dokumenter, rapporter og oplæg fra denne og andre interreligiøse konferencer findes på Kirkernes Verdensråds hjemmeside

de politisering af religion, der gør det nødvendigt at reflektere – også kritisk – over os selv og vores omgang med det voldelige og destruktive potentiale, som alle religiøse traditioner bærer i sig. Derfor er der ifølge flere deltagere, et behov for at fokusere mere på *social spiritualitet*, dvs. den spiritualitet, som kommer til udtryk i handling for det fælles bedste.

Konferencen gav det positive indtryk, at trossamfundene bliver mere og mere bevidste om, at de har et betydeligt ansvar for at arbejde for fred og retfærdighed, både nationalt og globalt. Denne bevidsthed har for mange ført til et behov for at bevæge sig videre, udover den interreligiøse dialog som blot *talking shops* til mere samarbejde, også med bredere kredse end tidligere. Interreligiøs dialog på et formelt, teologisk intellektuelt samtaleplan kan stadig være relevant i visse sammenhænge. Men nu har vi sagt tilstrækkelig mange ord. Nu må vi handle! Dette var indstillingen hos disse erfarne og engagerede dialogpraktikere.

Det er også denne tilgang til dialogarbejde, som Kirkernes Verdensråd har støttet og praktiseret gennem flere år. F.eks. afholdtes en kristen-muslimsk konference i Geneve i 2002 med titlen *Dialogue and Beyond* med deltagelse af bl.a. religiøse ledere og repræsentanter fra de store internationale kristne og muslimske organisationer og med det formål at drøfte, hvilke områder der bør prioriteres i forbindelse med en fælles indsats de næste fem år. Hvordan skaber vi den tillid og gensidige forståelse, der er nødvendig for at modvirke forsøg på udnyttelse af religiøse forskelle til egne destruktive mål? Kan vi finde måder at arbejde sammen på for at fremme dialogkultur og gensidig tillid? Verdenssituationen, konflikterne rundt omkring i verden tvinger os til at komme ud over blot at udveksle store ord og hensigtserklæringer. Den tvinger os til at samarbejde. Der er ingen tvivl om, at disse to konferencer har inspireret til og igangsat konkret samarbejde i forskellige sammenhænge.²

Visse internationale interreligiøse organisationer har da også taget udfordringen til samarbejde op. Således har *World Conference on Religions and Peace (WCRP)* siden sin dannelse i 1970 været optaget af at fremme samarbejde mellem verdens religioner for fred, menneskerettigheder og udvikling, samtidig med at den har lagt vægt på respekten for de religiøse forskelligheder. Repræsentanter fra 15 større religioner samarbejder for fælles handling i forhold til disse områder.³

² Se min artikel om denne konference på Islamisk-Kristent Studieceters hjemmeside,

³ Se endvidere om dette arbejde på organisationens hjemmeside

Andre organisationer og initiativer har lagt vægt på at støtte FN's arbejde fra et interreligiøst perspektiv, ved for eksempel at forsøge at etablere et interreligiøst udrykningshold, der er rede til at intervenere, når der opstår en krise. Både nationalt og internationalt bliver religioner i stigende grad bragt ind i den politiske og økonomiske dynamik for at være med til at skabe et etisk og moralsk grundlag for en levedygtig og retfærdig global orden.⁴

Hvorfor diapraksis?

I 1988 begyndte jeg at benytte begrebet diapraksis (interreligiøst samarbejde) som et redskab og ikke blot som et emne for kristen-muslimsk dialog. Der måtte ske et paradigmeskift. Allerede på det tidspunkt mente jeg, at vi fokuserede for meget på interreligiøs dialog udelukkende som en samtale om tro og for lidt på interaktionen mellem mennesker.⁵ Denne traditionelle vestlige opfattelse af dialogbegrebet er ikke blevet mindre problematisk siden da, tværtimod. Dette har flere årsager, hvoraf de vigtigste er:

1. Udfordringen til at arbejde sammen for en mere autentisk og retfærdig international og national social orden er blevet større og mere påtrængende. Ulige økonomiske og politiske magtforhold i verden, udelukkelse og undertrykkelse af bestemte befolkningsgrupper i visse lande har nu medført reaktioner i form af international terrorisme. Der er skabt et sort-hvidt billede af *dem* og *os*, de onde og de gode – en retorik og en udvikling, som bliver mere og mere farlig for os alle sammen. Religion bliver i stigende grad brugt politisk-ideologisk til at opildne til had og vold. Samtidig er der sket en globalisering af konflikter. En konflikt i en del af verden opfattes og udnyttes måske i andre dele eller kan ligefrem provokere til hævnaktioner.

Alt dette er især blevet tydeligt efter 11. september 2001, men også efter 2. november 2004, da præsident Bush blev genvalgt, ville nogle sige,

⁴ Links til internationale interreligiøse hjemmesider findes på

⁵ Se min artikel, *From Diapraxis to Dialogue: Christian-Muslim Relations*, i Lars Thunberg et al. (eds.), *Dialogue in Action*. New Delhi 1988. pp.277-93 og min doktor-disputats, *Diapraksis og dialog mellem kristne og muslimer – i lyset af den afrikanske erfaring*. Århus 1997.

og de kristne kirker havde hovedansvaret for dette genvalg. Disse to begivenheder ses af mange som en sanktionering af en horribel brug af religion. Det er derfor blevet endnu vigtigere at arbejde sammen og gøre religion til et instrument for fred, dvs. gøre den til en del af løsningen snarere end af problemet.

2. Terroraktionen 11. september 2001 har endvidere tydeliggjort, at verden hænger sammen, og at manglende demokrati på globalt plan er det største problem, vi har i denne verden. Der er intet globalt demokratisk system, intet globalt forum eller organ til at sikre en retfærdig fordeling af goder og magt i verden. Via satellit- og internetadgang er forskellene i menneskelig velfærd blevet langt mere synlige for mennesker i de økonomisk dårligt stillede dele af verden. Det er blevet langt mere tydeligt, at vi i den vestlige, rige verden mangler global bevidsthed og empati. Vi tænker stadig i nationalstater og egeninteresser. Derfor jagter vi enkeltterrorister i stedet for at forholde os til de egentlige årsager til fænomenet terrorisme.

Terroraktionerne, nu også i Europa, viser at denne udvikling ikke kan fortsætte. Den globale dagsorden kan ikke fortsat udelukkende være bestemt af den vestlige verden (herunder især USA). Også andre dele af verden, inkl. den såkaldte muslimske verden må have indflydelse på udviklingen af det globale samfund. Samtidig må vi komme til en erkendelse af, at alle menneskeliv er lige meget værd, uanset om de befinder sig i USA, England, Irak eller Sudan.

3. Selve begrebet *dialog* er blevet mere og mere belastet og opfattes af mange muslimer som en strategi for mission. Samtidig er det blevet et modeord, der bruges i mange forskellige sammenhænge som en civiliseret form at forhandle på, komme til et kompromis. Interreligiøs dialog er i den vestlige verden (også her i Danmark) nærmest blevet ritualiseret i den forstand, at der knytter sig en vis floskelagtig retorik til den (især fra kristen side), der ikke giver mening for andre. Dialogen reduceres ofte til proklamation af dens nødvendighed og kommer ikke til praksis.

Internt i mange lande i Afrika og Asien er der store problemer med fattigdom, analfabetisme, korrupktion og dårlig politisk lederskab. Det

har ført til konflikter mellem mennesker, hvor religion er blevet brugt til at forstærke hadet. Der er her virkelig brug for diapraksis for at forbedre menneskers levevilkår, opbygge civilsamfund og skabe fred og forsoning.

Et meget fornemt eksempel på et inter-institutionelt, tværkulturelt og interreligiøst samarbejde i denne retning er de forskellige diapraksisprojekter, som den egyptiske organisation, *Coptic Evangelical Organization for Social Services (CEOSS)* har iværksat i Egypten, og som vores egen Danmission er involveret i (se Samira Lukas artikel).

Særligt interessant i denne sammenhæng er projektet for Interkulturel Dialog i Egypten, som blev startet i november 2003 med det formål at få unge egyptere - muslimer og kristne - til at arbejde sammen med at opstille mål for deres fælles liv i det egyptiske samfund, samt at støtte dem til at kunne realisere deres mål. Omkring 250 lokale grupper er aktive i at gennemføre målsætningerne for projektet. Et andet og nyligt igangsat projekt handler om kapacitetsopbygning i landsbyerne. Her er oprettet såkaldte CBO'er, Community Based Organizations, til at påtage sig en samfundsrolle og administrere offentlige midler uden korrupsion. Kristne og muslimer arbejder her sammen for at hjælpe mennesker - uden skelen til deres religiøse baggrund - til en bedre tilværelse (også støttet af Danida via Danmission).⁶

Diapraksis i Danmark

Situationen i Danmark er naturligvis meget anderledes end den er i mange afrikanske og asiatiske lande, og problemerne er af en ganske anden art. Men også her har der været brug for et paradigmeskift, hvor kristne og muslimer sammen forholder sig til det omgivende samfund og de problemer og udfordringer, vi som borgere stilles overfor.

Da man begyndte at interessere sig for interreligiøs dialog i Europa i sidste del af sidste århundrede, var det delvist som svar på indvandring af arbejdskraft og senere flygtninge, overvejende fra muslimske lande. For første gang mødte danskere i større tal mennesker med en anden religion end kristendommen. De måtte derfor begynde at forholde sig til spørgsmålet om religiøs pluralisme. Det samme gjaldt for mange, der kom fra muslimske lande og som ikke tidligere havde forholdt sig til andre religioner og kulturer end deres egen og måske heller ikke til andre måder at være muslim på end deres egen. Det var en ny situation, hvor

⁶ Se CEOSS' hjemmeside: www.ceoss.org.eg

man måtte lære hinanden at kende helt forfra. Der var brug for at demonstrere, at det var muligt for kristne og muslimer at kunne være i stue sammen og tale om religion og tro på en fredelig og meningsfuld måde.

Det er der stadig behov for, men der er også brug for at komme videre og udvide kredsen af dialogpartnere. Polariseringen mellem borgere med muslimsk og kristen baggrund her i landet er taget til. Problemet i Danmark er ikke voldelige konflikter, fattigdom og analfabetisme, som det er i mange lande rundt omkring i verden. Det er af mere perceptionel, psykologisk art. Der er nogle sociale problemer, der skal løses, f.eks. den store arbejdsløshed blandt etniske minoriteter, boligproblemer og høj koncentration af minoritetsbørn i visse skoler. Da mennesker med langtidsdansk baggrund og mennesker med etnisk minoritetsbaggrund kun mødes sjældent, opstår der ofte myter og misforståelser, der lever i fantasien, skabt og næret af den meget negative omtale af islam og muslimer, i medierne og i den politiske debat og af enkelte muslimers ekstreme udtalelser. Alt dette berører menneskers identitet og skaber frygt for, at noget skal tages fra én, at forandringer i samfundet skal blive uoverskuelige, eller at man bliver rodløs og ikke kan se nogen fremtid for sig selv og sin familie.

I dag har vi i Danmark en generation af unge med muslimsk baggrund, født og/eller opvokset her i landet. Mange af disse har i stigende grad udvist interesse i og behov for dialog og diapraksis med kristne. Som troende mennesker har vi en fælles religiøs motivation for vores diapraksis, nemlig den forpligtelse, det medfører at tro på Gud, men målet og indholdet af vort samarbejde behøver ikke nødvendigvis at være religiøst. Der er nemlig i dag brug for en mere målrettet fælles indsats, hvor ikke kun meget bevidst religiøse mennesker er involveret, men som også inddrager mennesker, som ikke er så optaget af deres religion. Den samtale, som også er vigtig, kan således i højere grad blive en refleksion, relateret til dette mål. Forsoning, ligeværdighed, religiøs mangfoldighed, medborgerskab, menneskerettigheder er her nogle af de relevante samtaletemaer.

Bliver vi stående ved dialog som udelukkende en samtale om religion, risikerer vi at blive en eksklusiv religiøs klike i opposition til de sekulariserede omgivelser. Dermed kommer vi meget få mennesker i tale, nemlig dem, som er i stand til at tale om deres religion, ofte i traditionel forstand. Resten holdes ude eller holder sig væk, enten på grund af manglende interesse, eller fordi de føler sig uden for dette *superreligiøse fælles-*

skab og er bange for at komme til kort over for andre, der har større indsigt i deres religion. Måske er det netop de meget reflekterede, vi holder ude – dem, som kan tilføre dialogen dynamik og fornyelse.

Fælles strategier

I Danmark gælder det først og fremmest om at opbygge relationer mellem mennesker gennem det konkrete møde ansigt til ansigt og gennem fælles projekter for dermed at udfordre eksklusivismen på begge sider. Relationerne og samarbejdet giver os desuden muligheder for at bearbejde vore forskelle ud fra nye indfaldsvinkler, en ny åbenhed overfor at udfordres og inspireres af andre.

Stillet over for den stigende polarisering i samfundet, over for terrortruslen i verden og her i landet må det vigtigste mål for kristen-muslimsk diapraksis være at *kæmpe for et inkluderende samfund*, hvor ingen befolkningsgrupper skubbes ud og føler sig uønsket, men hvor alle borgere kan se hinanden som lige aktører i samfundet, som hinandens medborgere først og fremmest.

Udviklingen af parallelsamfund, subkulturer bestående af unge med minoritetsbaggrund, som f.eks. i form af kriminelle bander eller ekstremistiske religiøse bevægelser er et symptom på marginalisering af etniske minoriteter. Mange unge med muslimsk baggrund føler ikke, at de bliver anerkendt i samfundet. Nogle af dem opbygger en stærk vrede mod samfundet og ender med at isolere sig sammen med andre unge i samme situation. For at disse unge kan genvinde selvtilliden, er det vigtigt at arbejde på at få dem ud af minoritetstænkningen og ind i samfundsfællesskabet på lige fod med resten af befolkningen.

Det er politikere og medier, der især har et stort ansvar for at inddrage de unge i samfundsudviklingen. De unge må blive subjekter i den offentlige debat, og ikke som nu objekter. Man kan sige, at medierne til en vis grad har stjålet dialogen og gjort den til en metadebat, hvis referenceramme ikke er islam men en fremstilling af islamisk tro, præsenteret for den brede befolkning gennem bestemte metaforer, symbolske og ideologiske konstruktioner, der ofte ligger langt fra den virkelighed, de unge muslimer selv oplever i dagligdagen.

En anden strategi for diapraksis er at fremme samarbejdet mellem religiøse og humanistiske organisationer, der arbejder for ligestilling, menneskerettigheder, fred og forsoning. I det hele taget er det vigtigt at få skabt flere foci for praktisk samarbejde både mellem forskellige religiøse

grupperinger og mellem religiøse og ikke-religiøse organisationer. Mennesker med forskellig religiøs og kulturel baggrund kan her arbejde og studere, opleve og reflektere sammen, opbygge positive relationer, venskaber og lære af hinanden. Af grunde som nævnt ovenfor i forbindelse med diapraksis på globalt plan, bør man bestræbe sig på, at diversiteten og kompleksiteten i de religiøse miljøer repræsenteres.

Hvilken rolle spiller religion?

Det er kun en mindre del af Danmarks befolkning, der har et bevidst forhold til deres religion og et særligt kendskab til den. Det gælder både vore egne folkekirkemedlemmer og de 150-200.000 borgere, vi kalder muslimer. Det er altså kun et lille mindretal på begge sider, der er i stand til at tale om religion og tro. For andre er det dagligdags problemer, der trænger sig på.

Hvorfor forholder vi os så ikke bare til hinanden som mennesker, der har brug for hinanden? og mødes med hinanden om fælles sociale og almenmenneskelige problemstillinger? Hvorfor blande religion ind i det? Sådan vil mange spørge. Det er da klart, at meget samarbejde kan foregå, uden at religion nødvendigvis spiller nogen rolle: social praksis, medmenneskelig omsorg, kampen for inklusiv medborgerskab osv. Alligevel spiller religion en vigtig rolle i arbejdet. Det er der flere grunde til:

1. I Danmark spiller religion en stor rolle i beskrivelsen af *den anden* - også hos dem, der ikke betragter sig selv som *religiøse*. Religion sætter skel mellem mennesker. Fordomme, myter og misforståelser går ofte på religion. Religion bruges - af borgere med både kristen og muslimsk baggrund - til at udbrede fordomme om og skabe fjendebilleder af de andre.
2. Der tales meget om religion som en del af den kulturelle identitet. Religion betragtes som en kulturel ressource og bruges ofte til at forsvare egen identitet. De, der føler sig truede af de hurtige forandringer i verden og i samfundet, vender sig ofte til religion som en kilde til stabilitet, som udtryk for noget, der ikke forandrer sig.
3. Religion bliver ofte en del af konflikterne rundt omkring i verden, hvorved de eskalerer. Der udføres angreb på religiøse bygninger og repræsentanter. Dette hænger ofte sammen med en manipulation af religion og religiøs identitet, af religiøse følelser. Herhjemme bruges religion mere og mere i politisk/populistisk øjemed til at opnå stem-

mer. Religion og religiøse ledere har derfor en vigtig rolle at spille i dialogprocessen

4. Religion appellerer til menneskers samvittighed, til hjertet og kan være en stærk etisk motiverende kraft. Den kan således påvirke konflikter, ikke blot negativt, men også positivt. Samtidig giver religion svar på de fundamentale spørgsmål, der angår menneskelig eksistens, meningen med livet.
5. Troen på Gud er den fælles motivation for kristnes og muslimers engagement i samarbejde for det fælles bedste. I Koranen findes vers, der bevidner islam som eneste sande tro, men også vers, der åbner for en bekræftelse af religiøs mangfoldighed som Gud-villet. I Bibelen hører vi om Jesu åbenhed over for mennesker uanset tro og hans krav til os om at elske vores næste uanset dennes national eller religiøse baggrund.
6. Interreligiøs dialog og diapraksis modvirker fundamentalisme og afmagtsfølelse. Den kan være med til at skabe tryghed og selvtillid for den enkelte, som dermed kan åbne op og være sig selv og bidrage til det fælles. Den kan også udløse intrareligiøs dialog. Vi har brug for hinanden til at identificere de svagheder, der findes i vores egen tradition. Vi har ikke blot meget tilfælles, men også meget at lære af hinanden som mennesker, også når det gælder det at leve sådan som Gud vil det.

Fælles engagement fjerner fordomme

– et eksempel på kristen-muslimsk diapraksis i Danmark

Et eksempel på det sidste er et kristent-muslimsk omsorgsprojekt, som Islamisk-Kristent Studieceter startede for et par år siden med det formål at etablere et ressourcenetværk og en besøgs- og rådgivningstjeneste for muslimske og kristne patienter med etnisk minoritetsbaggrund, pårørende og personale på hospitaler i Københavnsområdet.

Op mod 70 kristne og muslimer (de fleste muslimer) deltog i det første omsorgskursus over fem aftener i november-december måned 2004. Kurset foregik i en af Rigshospitalets aulaer. Deltagerne havde meldt sig til kurset, fordi de følte et ansvar overfor patienter og pårørende, der i en krisesituation har brug for at tale med en person med samme religiøse og etniske baggrund som dem selv. De ønskede at dygtiggøre sig til at tage denne opgave op.

Alle var yderst motiverede og glade for, at der var brug for dem, og

at de kunne gøre noget for andre. Det er ikke en følelse, de unge muslimer er så vant til at have, når de i medierne og af visse politikere oftest betragtes som et problem, der skal gøres noget ved. Efterfølgende samtaler med hver enkelt af kursisterne viste, at dette var de tanker, de fleste havde uanset religiøs og national baggrund. Desuden var de overbeviste om, at her var der en fælles opgave. Når man er syg og alene, så har man brug for omsorg, uanset om man har baggrund i Pakistan, Palæstina eller Serbien. Og helst vil man tale med en, der har forståelse for den situation, man er i. Og som troende har man et ansvar over for disse mennesker.

Undervisere på kurset var en hospitalspræst, en lektor i sjælesorg på pastoralseminariet, en overlæge i transkulturel psykiatri og en adjunkt i sundhedspsykologi. Desuden underviste tre muslimer – en praktiserende læge, en imam og en cand.scient i sundhedsvidenskab. I kurset var indlagt et besøg på Herlev Amtssygehus, hvor gruppen blev vist rundt og blandt andet informeret om dagligdagen på en afdeling.

En af deltagerne med litauisk luthersk baggrund fortalte mig i slutningen af kurset, at alle hendes fordomme og negative tanker om islam og muslimer, som hun havde fået ved at lytte til den offentlige debat, var forsvundet. Hun havde talt med muslimer, set deres engagement og menneskelighed og opdaget, at hun havde meget tilfælles med dem. Siden blev hun sammen med 16 andre kursister udtaget til at gå videre til endnu et kursus for at kvalificere sig til at indgå i det første ressource-team. Resten vil indgå i yderligere teams, der vil henvende sig til ensomme og kriseramte på plejehjem, i krisecentre, psykiatriske afdelinger, fængsler, skoler og private hjem. Praktiske samtaleøvelser var en vigtig del af dette kursus.

Erfaringerne med sjælesorgsprojektet har bekræftet os i, at den bedste måde at skabe forståelse og respekt på mellem mennesker med forskellig kulturel og religiøs baggrund er at lade dem møde hinanden ansigt til ansigt og gerne i et fælles projekt med et fælles mål i forhold til nogle fælles udfordringer og behov. Det er ikke nødvendigvis mødet i form af en samtale om religion og tro, der gør det. Den samtale kan man tage bagefter. For eksempel er de muslimske kursister blevet interesseret i at reflektere teologisk over en muslimsk sjælesorg med hjælp fra kristne. Var vi startet med denne refleksion, før vi gik i gang med kurset, var vi måske aldrig kommet til at praktisere omsorgsarbejdet og var måske oven i købet gået fra hinanden med en opfattelse af, at vi var for uenige til at kunne arbejde sammen.

Multi-relational identitet

- endnu et paradigmeskift?

Ud fra mine mange års erfaringer med kristen-muslimsk samarbejde mener jeg i dag, at hverken dialog eller diap praksis er helt dækkende begreber for den form for interaktion, der er brug for i den postmoderne tid, vi lever i. Det er dog endnu ikke lykkedes mig at finde en helt relevant betegnelse. I mangel af bedre bruger jeg i dette bidrag begrebet, multi-relationalitet, som angiver, at mange komponenter og komplekse relationer er i spil på en og samme tid. Ifølge sociologen Peter L. Berger har begrebet sin oprindelse i den industrielle produktionsproces. Arbejderen er bevidst om de mange forskellige komponent-systemer, som indgår i processen, men har sjældent viden om processen som helhed eller om, hvor hver af disse bestanddele passer ind.⁷ Også når der her tales om multi-relational identitet, kan man sige at det er vigtigt at have bevidsthed om samspillet af mangfoldigheden af samtidige relationer. Det er vigtigt at gå ud over sig selv i relation til helheden, til den anden.⁸

Forstavelsen *dia-* i *dialog* og *diap* praksis angiver, at der er to eller flere parter med visse fælles træk (evt. en fælles identitet), der forholder sig til hinanden. I vores tid foregår der i stigende grad et samspil mellem mennesker over nationale og regionale grænser, på tværs af etnisk, kulturel og religiøs baggrund. Etniske og religiøse grænser brydes, ikke mindst blandt de unge, som har gået i skole sammen, leget sammen etc. Alt dette betyder, at den enkeltes identitet ikke kun hentes i egne nationale, kulturelle og religiøse værdier, men i meget høj grad også i andre kulturers og religioners værdier. Vi bærer alle lag af forskellige kulturelle, etniske og religiøse identiteter.

Det bliver derfor mere og mere upræcist at tale om møde mellem to eller flere kulturer og religioner. Mødet foregår nemlig ikke kun mellem mennesker, men også i det enkelte menneske. Vi præges hver især af flere forskellige kulturer og religioner. Religion og kultur er ikke længere afgrænsede, distinkte størrelser, som de var tidligere. Vi bevæger os, gifter os på tværs, blander os med hinanden, og via internettet og TV smitter vi af på hinanden, uanset om vi vil det eller ej. Hvor slutter én kultur

⁷ Peter L. Berger, Brigitte Berger & Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, New York: Vintage 1974, p.37.

⁸ Også Anthony J. Kelly CSsR bruger begrebet, multi-relationalitet i sin bog, *Faith in the World of Connections*. Sydney 1993 og 2003.

eller ét religiøst udtryk, og hvor begynder det næste? Det er ikke længe-
re entydigt, for kulturen skabes netop i kontakt.

Kultur- og religionsmøde finder altså ikke sted mellem to eller flere
firkantede kasser eller målelige systemer. Religion er ikke en statisk hver-
dagsstørrelse, alle sådan kan definere og være enige om. Den er forander-
lig, ligesom også menneskers identitet er foranderlig.

At tænke i *dem* og *os* kategorier er derfor ikke bare uhensigtsmæs-
sigt og ofte stigmatiserende, men det er også utidssvarende. Man kan
ikke tale om kulturer i enten-eller termer, men kun i relationelle, hvor de
andre er en nødvendig del af, hvem vi er. Og religion er en del af den kul-
turelle selvforståelse. Den er ikke kun det, der har med Gud at gøre, men
også det, der angår erfaringer, livssyn og identitet. Dermed bliver
grænserne mellem religion og kultur flydende, samtidig med at religion
får mindre og mindre at gøre med et bestemt territorium, en bestemt kul-
tur.

Der er brug for et nyt paradigme, der står i forhold til den udfor-
dring at leve bevidst med tilstedeværelsen af samspillet mellem forskelli-
ge kulturer og religioner. Et inklusivt paradigme, der ikke fastholder os i
statiske og afgrænsede grupper, traditionelle og lukkede, eller i fastlåste
identiteter, der adskiller, men som afspejler sammenvævningen af livet,
det multi-relationelle - både nationalt og internationalt - og kompleksite-
ten i de overlappende identiteter. Samtidig må det være et paradigme,
hvor der kan skabes en mangfoldighed af rum, hvor mennesker mødes
for sammen at arbejde for og søge det gode liv.

Et nyt inkluderende sprog

Principperne for både dialog, diapraksis og arbejdet med bevidsthed om
det multi-relationelle er for mig at se de samme og handler om ligevær-
dighed og gensidighed. Alle parter må sætte dagsordenen og være med
til at bestemme præmisserne for den samfundsmæssige udvikling. Dog
må der være en bevidsthed om og undertiden en vilje til at udfordre de
asymmetriske magtrelationer, som nødvendigvis vil være der, både glo-
balt og nationalt. Der må ligeledes være en fælles forståelse af de værdi-
er, som samfundet bygger på.

Alle må inddrages i den demokratiske proces, i fællesskabet som
ligeværdige parter. Hvis vi vil undgå terroraktioner som dem i London,
må vi modvirke den følelse af afmagt og udstødelse, som gør rekruttering
mulig blandt de unge. Har man en følelse af at høre til og være respekte-

ret i samfundet, er der større sandsynlighed for, at man også føler et ansvar overfor det land, man lever i, og de mennesker, man bor iblandt – på trods af, at man er utilfreds med den uretfærdighed, der sker i verden. Vore politikere må erkende dette: at vi må lære et nyt sprog, så vi kan tale til og om hinanden på en ny og mere inkluderende måde.

Konferencen i Geneve sluttede med en opfordring til alle om at handle i ydmyghed og håb i denne kritiske tid, vi står i. Lykkes det os at se på os selv og erkende, at vi har et medansvar for, at den er blevet så kritisk, er vejen åben for, at vi kan bevæge os i den rigtige retning mod en mere fredelig og retfærdig verden.

Lissi Rasmussen, født 1953, cand. theol. Fra Århus Universitet 1976, derefter studier i islam og dialog i Nigeria og ved Selly Oak, Birmingham Universitet, dr.theol., undervist ved Århus og Københavns Universiteter, 1989 lic.theol., 1998 på afhandlingen Diapraksis og dialog mellem kristne og muslimer. Fra 1996 leder af Islamisk-Kristent Studiecenter, København, som hun var medstifter af. Fra 1997 stiftspræst blandt flygtninge og indvandrere. Var 1998-2000 medlem af biskoppernes Islamudvalg. Var 2004 medarrangør af Egyptisk-Dansk Dialog-konference i København. Har siden 2002 været medlem af en studiekommision under Det Lutherske Verdensforbund om dialog. Udgivet flere bøger om emnet og skrevet talrige artikler.

Dialog og diapraksis i Egypten

Af Samira Luka, direktør for Forum for Intercultural Dialogue, CEOSS, Egypten

I Egypten støtter Danmission et stort dialogprojekt, der drives af CEOSS (Coptic Evangelical Organization for Social Services), der er Egyptens største NGO. Projektet blev dannet i begyndelsen af 1990'erne, og via Danida støtter Danmission projektet med 5 mio DKK i perioden 2003-2006. Redaktionen har bedt projektets leder, Samira Luka, om at præsentere projektet.

Begyndelsen til noget stort

The Forum for Intercultural Dialogue (FID) er vokset ud af erfaringerne fra græsrodsprojekter i landsbyer ved Nilen og blev til et internationalt foretagende, der nu involverer over 2.000 mennesker, som deltager i dets dialoger i 12 egyptiske provinser og fem lande.

Dialogen, der bevidst er mellemfolkelig i dens nationale og internationale projekter, forsøger at slå bro over den kløft, der skiller Egyptens kristne og muslimske befolkningsgrupper. De koptiske-ortokodse kristne udgør det største kristne samfund i Mellemøsten og tæller mellem seks og ti procent af Egyptens befolkning. Deres kirkesamfund er, ifølge traditionen, grundlagt under apostlen Markus, hvad der gør det til en af de ældste kirker i verden. Efter den arabiske invasion i det 7. århundrede har kristne og muslimer levet sammen under muslimsk herredømme i relativ harmoni i over 1400 år, undtagen i korte perioder med forfølgelse og oprør. Selv om tilhængerne af disse to trossamfund kan leve side og side, så kan manglen på social kontakt betyde, at der udklækkes rygter og opstår mistænksomhed, der kan resultere i udbrud af voldshandlinger. I det sidste kvarte århundrede er sekteriske spændinger blusset op som følge af islamisk fundamentalisme, hvad der har medført vold mellem befolkningsgrupper med adskillige døde. Ved at bringe disse to befolkningsgrupper sammen håber FID at kunne fremme den nationale dialog og understrege den fælles identitet som egyptere, så forståelse og forsoning bliver resultatet. En Cairo-sheik, der har deltaget i FIDs projekter i over ti år, har udtalt: *Jeg har på første hånd erfaret, hvordan FID har forandret de religiøse ledere. I begyndelsen var både kristne og muslimer mis-*

tænksomme over for hinanden. Nu har vi en bedre forståelse. Vi ønsker at fortsætte og at gøre noget positivt for samfundet. Det kan tage sin tid, men FID er parat til at tage udfordringen op.

Hvorfor dialog

Hvorfor dialog? At stå ansigt til ansigt gør det muligt for dem, der deltager, at komme udover gruppefordomme og betragte hinanden som almindelige mennesker. Som Albert Einstein har sagt: *"Husk din menneskelighed og glem det øvrige"*. Selv om projektet forsøger at mindske spændinger mellem kristne og muslimer, drejer det sig ikke om en religiøs dialog. Deltagerne fokuserer ikke på trosforestillinger og religiøs praksis. I stedet forsyner den mellemfolkelige dialog dem med et middel til, at man får plads til at diskutere problemer, som er fælles for alle. Forskelle er påskønnede og anerkendte.

Dialogen giver deltagerne mulighed for at medtage de personlige erfaringer og perspektiver i de fælles emner. Den opmuntrer til at komme frem med særlige og varierede synspunkter på globalisering, vold, værdier, medborgerskab så vel som andre globale emner. Modsatte synspunkter ses som en mulighed både for opbyggelse og selverkendelse.

Siden FID blev stiftet, har the Coptic Evangelical Organization for Social Services (CEOSS) arbejdet ud fra den opfattelse, at en åben og frimodig diskussion mellem forskellige befolkningsgrupper vil fremme samarbejdet i fremtiden. At gå i dialog er et middel for mennesker i forskellige sammenhænge til at få en forøget indsigt i de problemer, som deres samfund står over for, og at udvikle kontakter med mennesker, de normalt ikke ville møde, og også at lære at forstå og værdsætte forskelle. Salwa Boktor, der er en kristen ingeniør fra Alexandria, har skrevet om sine erfaringer med Forum: *I løbet af de sidste ti år har der bestemt været en positiv udvikling og vækst i Forum, hvad der har medført de positive relationer, som jeg i dag har med muslimer. På grund af det formelle program og de uformelle diskussioner er folk meget mere afslappede over for hinanden, end de plejede at være.*

Målet er, at forandringerne vil begynde med de personlige forhold mellem enkeltpersoner og så gå videre til at række længere ud. CEOSS' erfaringer viser, at deltagerne i FID's programmer ofte bliver dem, der skaber forandringer i deres organisationer og samfund.

Dialogens rødder

Denne dialog mellem egyptiske og internationale grupper voksede ud af det sociale udviklingsarbejde, som blev udført af CEOSS, der er Egyptens største og ældste NGO.

Fra begyndelsen af har CEOSS bragt alle de involverede opinionsdannere sammen, hvad enten de er kristne, muslimer, mænd eller kvinder, uddannede eller ej, for at styrke de enkelte og befolkningsgrupperne.

Denne tilgang er udsprunget af den danske dialogekspert Lissi Rasmussens tanker om *diapraksis* (se Lissi Rasmussens artikel i denne bog). Tilhængere af *diapraksis* forsøger at bringe mennesker fra forskellige livsforhold sammen, måske endog mennesker, der har mistro til hinanden, for at de kan samarbejde om et konkret projekt. Gennem denne proces kommer deltagerne til at kende hinanden på en særlig måde, en måde, der nedbryder de mure af mistro, der er mellem dem.

I de første år eksperimenterede staben fra CEOSS med forskellige måder at forbedre livskvaliteten for fattige befolkningsgrupper. De undersøgte den rolle, religion spillede til at hjælpe eller forhindre udvikling. De blev opmærksom på muligheden for at forstå tro på en måde, der tillader samarbejde og fremgang, og at se alle mennesker som menneskelige væsner. Dialog mellem en blandet gruppe af enkeltpersoner var et middel til at blive enige om målene, at få beboerne engagerede og at komme videre frem med nye måder at tænke og handle på.

Denne metode blev især iøjnefaldende og nødvendig på grund af de voksende spændinger, der begyndte i 1970'erne, da bølger af islamisk ekstremisme skyllede hen over Mellemøsten, hvad der gjorde vold til en valgmulighed for Egyptens store gruppe af arbejdsløse unge muslimer. Skønt det var et faktum, at disse sociale spændinger ikke nødvendigvis udsprang af religiøse og ideologiske forskelle, så blev den medfølgende vold fremstillet som sådan: en muslimsk-kristen konflikt.

De forøgede sociale spændinger forsinkede udviklingen af demokratiske reformer. Religiøse ledere og andre moderate folk havde brug for et forum til at drøfte de sociale problemer, der var under debat, både indbyrdes og sammen med andre for at finde frem til nye begreber, nye retningslinier og en ny forståelse.

Den fatalistiske og overtroiske mentalitet, der herskede hos nogle af de religiøse ledere, hindrede dem i at indse betydningen af arbejdet for at udvikle lokalsamfundet og behovet for at gøre noget ved de opgaver,

der havde at gøre med sundhed, uddannelse, ligeret mellem kønnene og lokalsamfund.

Mellem 1989 og 1993 gjorde CEOSS forsøg med den idé at skabe dialog mellem grupper på 25 - 50 personer, bestående af ledere fra de sociale og offentlige institutioner, religiøse ledere og stabe fra organisationer, der arbejdede med social velfærd. Programmet gik ud på at diskutere aktuelle emner, der angik det egyptiske samfund. Målet var at forstærke følelsen af fælles formål og at udvikle en fælles vision. På grund af den positive reaktion syntes der at være behov for en sådan dialog, så CEOSS arbejdede videre dermed.

FID gik videre fra at holde møder med sheiker, præster og lokale ledere til at inkludere andre aktører: parlamentsmedlemmer, pressen og akademikere. Ved at få en så usædvanlig deltagerliste skabtes der en bred forsamling for FIDs arbejde, og det bringer brogede perspektiver på bane.

Nationale opinionsdannere blev involverede, hvad der udfordrede parlamentsmedlemmer, akademikere og religiøse ledere. Mellem 1994 og 1996 begyndte Studie- og Dialog-Afdeling, som programmet nu hed, at arbejde gennem en forberedelseskomité, der bestod af CEOSS'stab, universitetsprofessorer, religiøse leder og politikere, som blev ansvarlige for at lede programmet. Forberedelseskomiteen havde kontakt med en stadig voksende gruppe af engagerede, der udviklede en stærk følelse af, at programmerne var deres, og at de følte sig forpligtet på et fælles mål.

I løbet af denne tid var studie- og dialogprogrammerne blevet modnet til at henvende sig til et større publikum fra en bredere basis om mere udviklede emner. Aktiviteterne drejede sig om emner, der havde at gøre med dialogen mellem muslimer og kristne, mellem kristne indbyrdes og med den nationale dialog. Programmet for dialog mellem muslimer og kristne var især egnet til at nedbryde skillemure, udvikle netværk og etablere religiøse udvekslingsprogrammer på universitetsniveau.

I 1998 havde CEOSS opnået en grundlæggende erfaring med mellemfolkelig dialog og var blevet mødt med respekt og tillid fra egypterne på dette område. På grund af den mere frisindede holdning hos muslimske og kristne ledere og skiftet fra regeringens side hen mod en voksende demokratisering og pluralisme, den voksende rolle af civilsamfundets organisationer og det påtrængende behov for at finde svar på de problemer og den spænding, som Egypten stod over for, så besluttede CEOSS, at tiden var inde til at bringe den mellemfolkelige dialog op på næste trin.

Derfor blev Studie- og Dialog-Afdelingen til CEOSS' Forum for Intercultural Dialogue (FID).

Forums konferencer og andre aktiviteter havde til hensigt at opmuntre respektfuld diskussion og pluralistisk tænkning. Diskussions-emnerne indbefattede etiske problemer, menneskerettigheder, uddannelse, demokrati og globaliseringens virkninger på det egyptiske samfund. Emner som fundamentale opfattelser og forskellighedens udfordringer, religiøs tankegang og forskelligheder, eller religiøse trosforestillinger og fremtidens udfordringer er bare nogle få af de mange emner, der tiltrak deltagerens opmærksomhed.

Idet FID byggede inden for de solide rammer, der var blevet skabt i de forløbne år, begyndte man i år 2000 at lægge grunden til fire nye strategier:

- At lægge vægt på de Forum-programmer, der pegede mod fremtiden.
- At have som mål at involvere "den nye generation" af religiøse ledere.
- At udvikle regionale grupper uden for Cairo.
- At udvikle kontakten til massemedierne.

Med assistance fra nogle af de erfarne ledere udvælger hver gruppe deres egne problemer og emner.

FIDs forskellige programmer

FID har i dag udviklet sig til fire forskellige grupper, der hver sigter mod deres egen del af samfundet. Bag paneldiskussionerne ligger der også en demokratisk indsats. Hvad der skal drøftes bliver besluttet af FID's egne deltagere. Dagsordenen for konferencer og møder bestemmes af strategikomiteerne, nogle ledere, der repræsenterer et bredt udvalg af Forum-medlemmer. De styrer Forums teoretiske anliggender, kommer med rådgivning og sætter den teoretiske ramme for Forum.

1. The New Generation Program sigter mod unge religiøse ledere fra alle mulige kirke- og trossamfund og inddrager dem i dialog sammen med forskere, intellektuelle, medieeksperter, videnskabsfolk og ledere i lokalsamfundet.

Af største vigtighed for at få succes i arbejdet med unge religiøse ledere er det officielle samarbejde mellem de kristne kirker i Egypten og Religionsministeriet, der har opsyn med alle moskeerne i Egypten og med at uddanne og lønne sheiker og imamer. Ministeriet er gået

ind på at sende mange af disse sheiker og imamer til New Generations aktiviteter, for at sheikerne og præsterne kan mødes. Sammen med professionelle mediefolk, universitetsprofessorer og intellektuelle tager repræsentanterne for disse institutioner ofte del i aktiviteter, der er organiseret af New Generation.

I perioden 2002 - 2004 har New Generation Programmet haft succes med at engagere over 150 deltagere i konferencer og workshops og har opbygget tillid og opmuntret til samarbejde på tværs af religionerne og også trænet dem bl.a. i at løse konflikter. De unge deltagere har været udsat for nye ideer og opfattelser, hvad der har udvidet deres horisont og øget forståelsen for en lang række spørgsmål, der angår det egyptiske samfund. Deltagerne i New Generation har afholdt workshops om emner som principperne for medborgerskab, respekt for andre og om modernisering.

Dialogprocessen satte dem i stand til at tænke kritisk og at udveksle ideer i en åben og positiv atmosfære. De unge deltagere blev også opmuntret til at vurdere problemer, der angik deres lokalsamfund og til at samarbejde om at udtænke praktiske handlinger og løsninger. Disse praktiske aktiviteter bekræfter og styrker betydningen af *medborgerhandling, tolerance, at leve side om side og respekt for menneskerettighederne*. Ved at tage del i programmet har unge imamer og præster også erhvervet praktiske færdigheder, som indbefatter at kunne løse konflikter og problemer og at tænke kritisk for derved at forberede sig på en mere aktiv og konstruktiv rolle i deres samfund og menigheder.

New Generations medlemmer ønsker nu i overensstemmelse med deres mål at udvikle et mere tolerant samfund, og tage den praksis og de synspunkter, der er formuleret i FID's aktiviteter, op og føre dem ud i praksis i deres respektive sammenhænge gennem "*Tal til Handling*"-Projektet. "*Tal til Handling*" vil give økonomisk støtte til udviklingsprojekter, der har at gøre med kvinders engagement, medborgerskab, rettigheder og træning i at forhandle. Selvom disse projekter vil fokusere på specielle mål, så vil New Generations medlemmer også medtage instruktion af lokalbefolkningen i tolerance og medborgerskab. Projektets ledergruppe afspejler FID's mangfoldighed ved at inkludere muslimer, kristne, kvinder og repræsentanter for lokalsamfundet.

- 2. Regionale grupper**, der blev dannet i år 2000, samler indflydelsesrige mænd og kvinder fra lokalsamfundet i adskillige provinser i Egypten for at diskutere emner såsom udvikling og ekstremisme, idet de refererer dem til forholdene i deres egne områder. I Øvre Egypten, som er et område, der især er ramt af fattigdom og ulighed mellem kønnene og som har en historie med sekterisk vold, er der to regionale grupper, der arbejder inden for dets område.

De medvirkende lokale ledere diskuterer ofte de aktuelle emner i forhold til religion – f. eks. hvad religionens forhold er til naturvidenskab, demokrati og menneskerettigheder. Antallet af deltagere er med vilje sat lavt for at skabe et større engagement og deltagelse. Ved en typisk konference diskuterer tre til fire personer i et panel deres synspunkter angående et emne – det kan være modernitet, tradition eller globalisering. Ud fra deres oplæg og den efterfølgende diskussion er det FID's mål at udvikle en vedtagelse og en mulig politik, som deltagerne kan tage med sig hjem og arbejde med i deres egne sammenhænge.

- 3. Opinionsdannere** benytter sig af personer, der er kendt nationalt - f.eks. sportsfolk og skuespillere - til positivt at påvirke det egyptiske samfund både officielt og på græsrodsniveau. Ved kraftigt annoncerede rundbordssamtaler diskuterer deltagerne aktuelle emner, som samfundet står over for, som f. eks. globalisering, udvikling og den demokratiske proces. Mange af opinionsdannerne er fremme i medierne eller med i tænketanke; derfor lytter hele landet til deres udtalelser og synspunkter. Mange af deres artikler er blevet bragt i egyptiske aviser og tidsskrifter.

Ved en nylig konference angreb opinionsdannerne stereotyperne i medierne – især i fjernsynet, som er et altomfattende redskab til at danne næsten alle egypteres opfattelser. Ved den konference kiggede nationale ledere nærmere på aviser, tidsskrifter og TV-serier og analyserede dem for stereotyper. Denne diskussion førte til et fælles synspunkt angående generaliseringer om køn og religion. Deltagerne er derfor fremover blevet gjort opmærksomme på deres egne forudfattede meninger.

- 4. Det internationale dialogprojekt** - Efter at have frembragt en voksende moden egyptisk dialog var det logiske næste skridt en interna-

tional dialog, der skulle skabe en bredere basis for en forpligtelse på fred, forskellighed og enhed. Spændingerne i Mellemøsten, spændingerne mellem Mellemøsten og Vesten og de negative billeder af arabere i de vestlige massemedier var en afgørende motivation. Begivenhederne den 11. september og USA's invasion af Irak gjorde dette endnu mere nødvendigt. Forum er begyndt på denne bredere dialog gennem et samarbejde med Det Evangeliske Akademi i Loccum i Tyskland, et center, der tilhører den lutherske kirke i Hannover. Deltagerne udgør en blandet gruppe af religiøse ledere, kristne såvel som muslimer, og indflydelsesrige intellektuelle fra Egypten og Tyskland. Diskussionerne er blevet forlænget, da den fælles evalueringskomité vurderer, at de er højst nødvendige.

Den tysk-egyptiske dialog holdt sin fjerde konference i marts 2005 med temaet "Værdier og vold i globaliseringsprocessen". Ved dette møde havde deltagerne lært hinanden at kende fra tidligere møder, så formaliteter kunne erstattes af en åben diskussion. Selv om atmosfæren til tider kan være kølig, viser dette, at der er blevet gjort fremskridt, eftersom dialogens succes afspejler sig i alvoren i overvejelserne.

En dansk-egyptisk dialog, der blev afholdt i sommeren 2004 mellem Danmission og FID, viste en anden mulighed for samarbejde mellem øst og vest, idet dens deltagere undersøgte, hvad rolle det lokale styre spillede for styrkelse af kvinders indflydelse, for social retfærdighed og medborgerskab.

Udover dens europæiske samarbejdspartnere har FID også søgt at udvikle partnerskab med nye lande i Afrika og Mellemøsten. FID håber at kunne bringe den succesfulde arbejdsmetoder til nye lande ved at søge at skabe dialog i Kenya, i Mellemøsten og Italien.

I denne tid med gensidige misforståelser og sammenstød mellem systemer, tankegange og organisationer søger FID at tilbyde en måde, hvorpå mennesker aktivt kan løse problemerne ved at tillade de implicerede at skifte holdninger og have et åbent sind, både hvad dem selv og deres samfund angår. FID ser frem til, at den dialogkultur, som de opbygger i Egypten og i andre lande, kan tjene som en prototype for lignende bestræbelser rundt om i verden på at bekæmpe vold og fastlåste forestillinger.

Oversat af Knud Ochsner

Samira Luka Daniel, f. 1965, har arbejdet i CEOSS i ca. 20 år og har bl.a. i en årrække været regionsdirektør for Alexandria. Siden 1998 har hun været direktør for Forum for Intercultural Dialogue, der er den afdeling i CEOSS, der leder dialogprogrammerne.

Fra bogens til livets dialog

- om forskellen mellem religion som bog og som samfund

Af missionær Nikolaj Frøkjær-Jensen, Hong Kong

Religionsvidenskaben har i mange år anvendt den metode, at man rejste rundt i verden og indsamlede religionernes helligskrifter. Ud fra bøgerne dannede man sig et billede af de forskellige religioner. Dette var også forfatterens udgangspunkt, da han i 1993 kom til Hong Kong som religionsmødemissionær. Men i mødet med troende buddhister fandt han ud af, at religionerne ikke er det, der står i bøgerne, men det liv der leves i lyset af religionerne. Dette er i nøje overensstemmelse med, hvad Grundtvig kaldte den "mageløse opdagelse" - at troen forholder sig til det levende ord og ikke dødens ord. Troen var før helligskrifterne blev skrevet. Dette er også en kommentar til den standende debat om kristendomsundervisning i folkeskolen. Hvis man tror, man kan lære en religion at kende gennem bøgerne, tror man galt.

Mødet med de andre store verdensreligioner – i særlig grad buddhismen – som levende virkelighed i Hong Kong har fået gennemgribende betydning for mit arbejde med de store religionsteologiske spørgsmål. Det er blevet umuligt for mig at arbejde med de spørgsmål, der er relateret til vores identitet som kristne i en religiøst mangfoldig verden, udenfor en religionsdialogisk sammenhæng. Hvad er kristendommen i forhold til de andre religioner i verden? Hvor står kristendommen med sin sandhed og frelse i forhold til de andre sandheder og "frelser", der gøres gældende (på mange forskellige måder!) og tilbydes (på mange forskellige betingelser!) i religioners brogede verden? Disse og de mange flere spørgsmål, der står centralt i den religionsteologiske spørgen (hvis svar forudsættes i mange andre grene af teologien), kan for mig nu kun bearbejdes i en dialogisk sammenhæng.

Det har for mig i denne sammenhæng været en vigtig opdagelse, at de andre religioner ikke er, hvad jeg ellers i mit universitetsstudium som den naturligste ting af verden antog, at de var. Som teologisk student var andre religioner for mig først og fremmest bøger. Det var der mange gode grunde til. Den vigtigste grund er uden tvivl det forhold, at de andre religioner kom til den vestlige verden i skikkelse af bøger før de kom

som levende praktiserende samfund. Det var ikke buddhistiske missionærer, der sammen med deres levende traditioner og institutioner bragte de buddhistiske skrifter ind i den vestlige verden i løbet af det 18. og 19. århundrede. Det var derimod medlemmer af det akademiske samfund i Vesten, der rejste ud i alverden og hjembragte helligskrifter fra templer og klostre. Det gjorde de for det meste, fordi de havde allehånde akademisk interesse i teksterne. For det meste interesserede de sig kun i meget ringe grad for de religiøse samfund og institutioner, hvori de fandt bøgerne. Først længe efter at fag som religionsvidenskab og -historie, historievitenskaber (med alle de historisk kritiske metoder), filologi etc. etc. var veletablerede videnskaber, kom etnografien til som videnskab, der som noget nyt interesserede sig for at skabe systematiske og adekvate forståelser af andre levende – herunder fremmede – kulturer og samfund. Det vigtige i denne sammenhæng er det forhold, at fremmede religiøse bøger i de vestlige biblioteker blev en udfordring længe før andre levende religiøse samfund udfordrede os ved at komme ind på livet af os.

Det forhold, at bøgerne blev en udfordring før samfundene, fik konsekvenser. Man var naturligvis på universitetet klar over, at der var mennesker, der tilhørte de religioner, hvis bøger vi studerede. Men disse mennesker og deres religiøse samfund blev dog betragtet som sekundære i forhold til deres helligskrifter. Desres liv og praksis blev set som en følge af, hvad man mente at læse i deres bøger. Og i det omfang dette ikke forekom at være tilfældet tøvede man ikke med at erklære, at der var tale om degeneration i det pågældende samfund. Et motto hos en af mine professorer var, at vi som teologer kunne forstå de andres religioner bedre end de selv kunne. Hans argument var, at vi gennem vores teologiske træning fik en øvelse i at læse religiøse skrifter, der gjorde, at vi kunne forstå de andres hellige tekster bedre end de selv kunne. Umiddelbart må man give ham ret. En af mine venner er aktivt praktiserende Sogagakai buddhist. I vores venskabelige samtaler, der til tider kommer ind på religiøse spørgsmål, er det som regel mig der ved mest om, hvad der står i Lotussutraen. Og det til trods for, at netop Lotussutraen er den centrale tekst for Sogagakai buddhister. Problemet – hvis det da er et problem – er blot, at det ikke så meget er tekstens teologiske indhold, som han er interesseret i, som det er den virkning, det har, at messe teksten som et led i hans daglige liturgi. Så selvom min ven dagligt læser Lotussutraen, så gør han det ved at messe den på japansk – et sprog han ikke forstår.

Mit møde med min gode ven fra Sogagakai – og med mange andre gode buddhistiske venner og bekendte – fik mit gamle univers til at falde fra hinanden. For så vidt Lotusutraen læst som en teolog nu engang læser den – med hele det store udtræk af videnskabelige metoder – ikke er vigtig for en buddhist. Hvem er jeg så til at sige, at jeg kender mine venners religion bedre end de selv gør? Da dette begyndte at stå mig klart begyndte mit religionsteologiske univers at vakle. Det kom til at stå mig klart, at dette at skulle forholde sig til et religiøst univers befolkede af levende mennesker, der hører hjemme i forskellige religiøse samfund, er noget ganske andet end at forholde sig til et religiøst univers, der består af bøger. Det blev mig også klart, at situationen ikke kunne reddes ved blot at antage, at de andre religiøse samfund blot er en følge af deres heligtetekster. En livets religionsteologi, hvis udfordring er at forholde sig til en levende social virkelighed og i denne sammenhæng bidrage til formuleringen af en kristen identitet, står overfor radikalt andre problemstillinger end en religionsteologi, hvis ramme er det religionsmødde, der hører biblioteket med dets bogsamlinger til.

Religionsteologens position

At forholde sig til andre levende mennesker finder sted på ganske andre vilkår og betingelser - end når man forholder sig til døde tekster. De regler man må følge i bøgernes univers er meget forskellige fra de regler, man er underlagt i et univers befolkede af levende religiøse samfund. Man kan formulere hovedpointen på den måde, at mens religionsteologen som læser i bøgernes univers har status som halv-gud, så har religionsteologen i de religiøse samfunds univers status som med-menneske. Der ligger meget i dette. Et par pointer skal bringes frem her.

Det interessante ved bøger er det forhold, at de i sig selv er døde og kun kan bringes til live som levende tanker i og med, at en læser kaster sig over dem. Det forhold, at de døde bøger kun bringes til live af en levende læser betyder, at det liv, som tekstene får, er helt på læserens præmisser. Det betyder bl.a. at en tekst helt uden protest lader sig gøre til det, dens læser vil med den. En buddhistisk sutra i en historikers hånd bliver således en historisk kilde. Den samme tekst i hånden på en filosof skrivebord bliver et stykke filosofi; i en filologs hånd bliver teksten et sprogligt dokument osv. Det er vigtigt at være opmærksom på, at alt efter hvad en læser gør en tekst til, definerer han eller hun tekstens stemme. Vedkommende afgør med sin læsning karakteren af den autoritet og

mening, hvormed teksten taler. Til historikeren taler sutraen således kun om historiske hændelser og sammenhænge. Dens autoritet bestemmes i forhold til mange andre kilder relativt i forhold til tid og sted og synspunkt. Filosofen vil derimod forholde sig til sutraens indhold ud fra almindelig menneskelig fornuft og alene acceptere dens udsagn i kraft af deres almene argumentative kraft, mens filologen vil acceptere sutraens udsagn som sprog og for så videt være principielt indifferent i forhold til tekstens indhold. Hjemme i sin oprindelige kontekst, hvorfra en videnskabsmand i sin tid tog teksten med sig (fra det alter i et tempel et eller andet sted i Østen) talte teksten imidlertid med en helt fjerde form for autoritet – en autoritet der er defineret i og gennem den sociale kontekst og praksis, der hører templet til.

For at f.eks. en sutra kan gøres levende i en religionsteologisk sammenhæng må religionsteologen give den stemme. Vedkommende må definere sutraens autoritet og mening. Dette kan imidlertid kun finde sted på baggrund af, at religionsteologen mener – før han eller hun læser teksten – at kunne overskue religionernes verden og gennemskue religionernes mening på et grundlæggende niveau. For kun ved at vide, hvad religionerne dybest set handler om – kan religionsteologen finde mening i teksten og kun ved at have en idé om, hvordan tekstens religion i ultimativ forstand forholder sig til vedkommendes egen religion kan religionsteologen definere den autoritet, hvormed teksten taler. Teksten tages således ind i religionsteologens kontekst, hvor den tillades at tale på religionsteologens præmisser. Religionsteologen giver teksten liv og stemme og definerer dermed dens mening og autoritet. Det vigtige er, at alt dette sker på religionsteologens præmisser.

Når andre religioner møder os som levende religiøse samfund er forholdet et andet. Andre mennesker komme ikke kun til live på vore præmisser og bliver ikke kun til det, vi gør dem til. De har nemlig i modsætning til de stendøde tekster deres eget selvstændige liv. Snarere end at komme til live som tekster inden for rammerne af vores kontekst, konfronterer andre mennesker os med deres egne fremmede kontekster som de tiltaler os ud fra. Andre mennesker taler således ikke til os med en stemme, vi har tildelt dem, men derimod med deres egen stemme. De taler derfor til os med en form for autoritet, som defineres uafhængigt af os og det, vi mener, at deres religion er og handler om. Og lige netop derved falder vores position som overskuere af, hvordan religionernes verden hænger sammen og gennemskuer af, hvad religionerne grund-

læggende handler om, sammen. Og det uanset om det er en konservativ eller liberal teori, vi har tilsluttet os. Begge repræsenterer de læserens halv-gude position i tekstuniverset snarere end menneskets position i forhold til medmennesket. De andre stiller os ved deres side i og med deres uforudsigelige anderledeshed.

Religionsteologens rolle

Det er imidlertid ikke kun religionsteologens position, der forandres i mødet med levende religiøse samfund. Det samme gør religionsteologens rolle. Det er nemlig det paradoksale ved tekster, at selvom de kun kan bringes til live af levende mennesker og dette kun på det levende menneskes præmisser så er tekster uforanderlige. Selvom bogstaverne kan læses på mange forskellige måder, er de dog altid identiske med sig selv. Selvom man kan gøre f.eks. Koranen til mange forskellige ting – historisk kilde, filosofisk værk, sprogligt dokument osv. – ændrer man ikke dermed det, der står i denne bog. Dette betyder, at selvom det er muligt at tage mange meget forskellige billeder af den religionernes verden, der består af bøger alt efter, hvordan man læser, så gælder det dog om alle disse billeder, at de forbliver statiske. På forskellig måde forholder man sig til bøger, hvis bogstaver står fast. "Det står skrevet" indikerer uforanderlighed.

Levende religiøse samfund er imidlertid ikke som tekster frosset fast i tid. Levende religiøse samfund er til stadighed inde i en process, hvori de udvikler sig og forandrer sig. Hvad der betinger denne forandring og udvikling er naturligvis mange forskellige ting. Nogle kan givet findes inde i det enkelte samfund, andre uden for det – og langt de fleste udviklinger opstår givet i et samspil mellem indre og ydre faktorer. Det vigtige at notere sig er, at mens det tekstlige religionsunivers er statisk, er det samfundsmæssige religionsunivers dynamisk. Mens tekster forbliver identiske med sig selv – deres bogstaver forandres ikke – er religiøse samfund dynamiske størrelser, der til stadighed er i udvikling.

Med religiøse samfunds forandring følger som noget naturligt, at forholdet mellem religiøse samfund også er noget, som til stadighed forandrer sig. Forholdet mellem religionerne er ikke noget statisk – ja faktisk er religionerne med til gennem deres møde med hinanden at forandre hinanden! Religionsteologen er med den rolle som religionsteologien nu engang spiller i det kristne samfund med til at forme de relationer, som kristendommen som et religiøst samfund har til andre religiøse samfund.

Sammenlignet med den religionsteolog, der havde sit virke og sin horisont inden for rammerne af det religiøse bogunivers får religionsteologen i samfundsuniverset en anden rolle. Religionsteologen bliver i samfundsuniverset en social aktør, hvor vedkommende tidligere kunne (nøjes med) at være en neutral fortolker. Mens religionsteologen tidligere kunne indtage rollen som den, der beskrev givne forhold mellem tekster, der altid er identiske med sig selv, er religionsteologen nu blevet en del af den virkelighed, som vedkommende beskæftiger sig med. I tekstuniverset ændres bøgerne ikke i og med, at de bliver fortolket og bragt i relation til hinanden. Teksternes religionsunivers er dødt, og fortolkeren står som levende uden for. I det levende univers, hvor religionerne ses som bestående af religiøse mennesker, der er engageret i religiøse samfund, beskriver religionsteologen ikke blot givne forhold, men er med til med sit arbejde at ændre den religiøse verden i en eller anden retning. Den måde som kristne teologer arbejder med f.eks. buddhismen på – den måde som buddhismen som en anden religion forstås og fortolkes på inden for rammerne af kristendommen – er således med til at bestemme, hvordan medlemmerne af det kristne samfund relaterer sig til f.eks. det buddhistiske samfund.

Det er her vigtigt at være opmærksom på, at denne process ikke finder sted i et tomt rum. Der er altid en historie, der går forud. Det må ikke her overses, at der er en nøje sammenhæng mellem karakteren af de sociale relationer, som et givet religiøst samfund har til sin omverden, og den måde, som samme samfund forstår sig selv og tænker om sin omverden på. De grundlæggende tankemønstre, der er givet os som medlemmer af det kristne samfund i form af en kristen identitet i forhold til andre religioner, er således vokset ud af konkrete historiske situationer, hvor spørgsmålene om kristendommens forhold til andre religioner blev aktuelt i konkrete sociale situationer. Det vigtige er, at disse situationer er forskellige fra vores. Den tankemodel, der opfatter andre religioner som delerkendelser i forhold til kristendommens, vokser således ud af den gamle kirkes situation i den antikke verden, hvor mødet med datidens filosofisk-religiøse traditioner udgjorde en central udfordring på mange niveauer. Kirken var genstand for en skarp kritik – ikke mindst fra medlemmerne af det filosofiske samfund – for at være en religion af ny dato og en religion af fremmed herkomst. Desuden skete der erfterhånden det, at flere af kirkens medlemmer og ledere havde en personlige baggrund i samtidens filosofiske skoler og akademier. Her havde de mødt en erken-

delse af noget sandt og godt, som de ikke som kristne kunne afvise. Kontinuitet blev her den centrale udfordring. Dels blev der argumenteret for, at det kristne budskab skulle ses i forlængelse af den græsk-romerske kultur. Dels søgte man at vise, at det var muligt for den filosofisk uddannede at se den sandhed, som vedkommende havde mødt uden for rammerne af den kristne tro, som fuldendt i den sandhed, som vedkommende fandt inden for den kristne tros rammer.

Hvad der gælder for den gamle kirkes religionsteologiske model gælder naturligvis også for de andre modeller, som vi har overtaget som en del af vores tradition. Den model, der ser en ikke-kristen religion som udtryk for den menneskelige syndighed, har sine rødder i reformations-tiden. Den afspejler og understøttede dels den militære konflikt med det islamiske Osmaniske Imperium (islam blev her set som et kristent kætteri snarere end som en anden religion) og dels den proces, hvori den middelalderlige enhedskirke blev splittet op. Her var udfordringen ikke så meget at redegøre for den sandhed, som man fandt uden for det kristne samfunds rammer som at redegøre for den usandhed, man fandt inden for kristendommen selv. Pointen i reformationstidens model er selvsagt ikke at skabe kontinuitet, men derimod at refærdiggøre konflikt og understøtte adskildelse og opbrud i det kristne samfund.

Både den gamle kirkes og reformationsstidens modeller for kristendommens tilstedeværelse i religionernes verden er i historiens løb udviklet, modificeret og tilpasset andre tiders situationer og problemstillinger. Nye modeller er også blevet udviklet. I mødet med den nye form for religiøs pluralisme, der opstod i kølvandet på den imperialistiske periode, udvikledes en model, der anså alle religioner for ligeværdige veje til frelse. På mange måder kan denne model betrages som en radikalisering af den gamle kirkes model. Et gennemgående tema hos de teologer, der støtter denne model, er, at de med deres model ønsker at skabe basis for en kristen identitet, der kan være med til at sikre social retfærdighed og fred i en religiøs mangfoldig verden. Kun når man anerkender de andre religioner som ligeværdige givere af sandhed og formidlere af frelse, kan fredelig sameksistens baseret på gensidig respekt være mulig, argumenterer disse teologer.

Det vigtige i denne sammenhæng er imidlertid ikke så meget det konkrete indhold i de forskellige modeller. Det er derimod det forhold, at religionsteologen som social aktør i en religiøs verden befolket med andre religiøse samfund begynder i en allerede given social-teologisk virkelig-

hed. Allerede før religionsteologen går til arbejdet er der en given social virkelighed religionerne imellem, der er vævet sammen med teologi. Før vi har mødt vores første buddhist, har vi som kristne en religiøs identitet, som vores møde med buddhisten finder sted på basis af. Det væsentlige i denne sammenhæng er imidlertid, at denne identitet er formuleret i situationer, der er meget anderledes end den, hvori det kristne samfund nu befinder sig. Reformationstidens religionsteologi blev således formuleret i forhold til andre kristne.

Vores religionsteologi i dag må formuleres i forhold til fremmede religioner, der som buddhismen ikke har nogen historisk relation til kristendommen og derfor fungerer efter helt andre principper end dem, vi er fortrolige med fra kristendommen. Mens den gamle kirkes teologer blev udfordret af en sandhed, de allerede kendte, er vi stillet overfor religioner, der for os er fremmede og som gør sandheder gældende, der for os er ukendte. Mens mange af den gamle kirkes teologer var hjemme i de filosofiske akademiers søjlehaller, er vi fremmede gæster i de buddhistiske klostres meditationshaller. Vores udfordring er derfor hverken at skabe kontinuitet med en sandhed, vi har mødt, eller skabe afstand til en usandhed, vi kender, men på et teologisk niveau overhovedet at skabe os et meningsfuldt begreb om religion og sandhed, der er os fremmed og ukendt. Vi er ikke her udfordret af bøger alene, som vi kan tage ind i vor verden og give vor stemme. Vi er derimod udfordret af andre mennesker, der taler til os med deres egne autonome stemmer. Kunsten, vi må lære, er overhovedet at blive i stand til at finde mening på et teologisk niveau i det, vi her stilles overfor.

Processen, vi her er blevet en del af, er dobbeltsidig. Teori og praksis hænger sammen. Det er en livets dialog mellem levende mennesker, der kun kan lære hinanden at kende ved at relatere sig til hinanden. Som vi lever sammen forstår vi hinanden, og som vi forstår hinanden - lever vi sammen. Der er altid en stadig vekselvirkning mellem de to. Men der er - når det drejer sig om religioner - en vigtig krølle, som nødvendigvis må med. For i grunden kan de andre og deres religion ikke være vor centrale interesse. Det, en engageret buddhist er interesseret i, er ikke buddhismen, men en virkelighed hinsides den ordinært erkendelige, som vedkommende i og gennem sin buddhistiske praksis står i relation til. Buddhisten er engageret i oplysning og visdom og ikke i buddhisme. Noget tilsvarende er også gældende for os som kristne. Kristendom er for religionsvidenskaben. Gud er for de kristne. Det er Gud - og ikke kristendom

- vi har med at gøre i bøn og kirkegang. Var det anderledes, var vi blot kulturelle og ikke religiøse!

At forstå det, de andre har noget med at gøre i deres religiøse liv og praksis, er at forstå de andre som gennemsigtige. Pointen er ikke blot at forstå min buddhistiske ven, men det, som min ven har relation til i og gennem hans daglige messen og recitation fra Lotussutraen. Det vigtige er her, at dette ikke er "noget" - et objekt, der kan forstås i sig selv. Det, religiøse mennesker har noget med at gøre i deres praksis, kan ikke forstås uafhængigt af netop religiøse menneskers relation dertil i deres liv, sådan som dette har fået konkret form hos mennesker i et bestemt religiøst samfund. Selvom det derfor ikke er buddhismen i sig selv, teologien er interesseret i, så kan det, teologien er interesseret i, dog ikke forstås uden netop gennem buddhismen og de levende buddhisters engagement deri!

Nikolaj Frøkjær-Jensen, f. 1963, cand. theol. 1992, missionær i Hong Kong for DMS/ Danmission 1993 og lærer ved Lutheran Theological Seminary, Hong Kong i religionsteologi- og møde.

Har dialogen en rolle i mission?

Af sognepræst Jørgen Jørgensen, Aabenraa

Gennem en del år har det været et diskussionsemne blandt missiologer, om dialog og mission har noget med hinanden at gøre. Der har været teologer, der har afvist dialogens rolle, mens andre stort set har sat lighedstegn mellem dialog og mission. Redaktionen har bedt sognepræst Jørgen Jørgensen om at skrive om dette emne, idet han tidligere har udtalt sig kritisk om dialogens rolle i mission. I denne artikel anerkender han dialogen som en hjælp til at komme i gang med mission og beskriver en evangelikal, tværkirkelig mission blandt muslimer.

Mission er ikke enetale. Kun få kristne vil i dag betvivle den kendsgerning, at det er nødvendigt, at vi lytter omhyggeligt til dem, der har en anden religion og hører, hvad de har at sige, ligesom vi må forlange, at de skal lytte til os. Monologen savner ydmyghed, mens dialogen er både ærbødig, taktfuld, mild og følsom. Den kristne missions historie fra apostlenes tid afslører, at langt de fleste protestantiske pionerer opmærksomt lyttede til de mennesker, de arbejdede iblandt.

Enhver kristen, der kender kaldet til mission, må tænke alvorligt over missionsarbejdets natur i det moderne samfund, hvor racer og religioner lever blandede sammen alle steder. Det er derfor nødvendigt at tage stilling til religionernes forhold til hinanden. Det er egentlig et problem for den kristne kirke, som aldrig er blevet løst: Hvordan skal man forholde sig til sameksistens med andre religioner? Det fører omgående til det næste spørgsmål: Er evangeliet en universel sandhed; eller er det kun sandhed for mennesker med en kristen baggrund? Dialogens betydning og vores tro på dens rolle afhænger af svaret på den slags spørgsmål.

Kristne har til stadighed meget at lære af mennesker af anden tro, men samtidig må vi hævde at det er vores faste overbevisning, at hverken islam eller nogen anden religion kan føje nogen sandhed til en utilstrækkelig kristen åbenbaring. Vel kan vores forståelse af Guds ord og den kristne tro vise sig at være utilstrækkelig eller ligefrem forkert, men det er uden for horisonten at antage, at Guds åbenbaring i Bibelen trænger til korrektion fra f.eks. islam.

Det er i visse kristne sammenhænge gængs tankegang, at alle religioner og religiøse grundbøger er mere eller mindre væsentlige udtryk for den samme endelige og guddommelige virkelighed. Dialogen sigter derfor på, at forene alle religiøse mennesker i en enhed, hvor vore nuværende religiøse stridigheder afløses af enhed. Alle religioner leder frem mod samme mål. Denne tankegang er efter min bedste overbevisning i modstrid til den kristne åbenbaring i Bibelen og underminerer den opgave, Jesus gav sine disciple, da han sendte dem ud i verden i missionens opgave.

Jeg tror, at man – f.eks. i islam – savner en grundlæggende viden om Gud og den frelse han har beredt verden i sin søn. Det er ikke muslimerne fejl, for denne sandhed er, hvad ingen kan sige sig selv. Som Paulus formulerer det: *”Hvad intet øje har set og intet øre hørt, og hvad der ikke er opstået i noget menneskes hjerte, det, som Gud har beredt for dem, der elsker ham, det har Gud åbenbaret for os ved Ånden”* (1 Kor 2,9-10). Således skriver jøden Paulus, der er blevet kristen – og altså har fået øjnene op for en sandhed, han ikke før var bevidst om eksistensen af.

Biskop Kenneth Cragg har en væsentlig pointe om islams opkomst i sin betydningsfulde bog: *”The call of the minaret.”* Her anfører han, at blandt de afgørende faktorer, der medvirkede til islams hurtige vækst i det 7. århundrede var den institutionelle kristendoms mangel på kærlighed, renhed og åndelighed. Islam groede frem i et miljø af en mangelfuld kristendom. Islam postulerer derfor at fuldkommengøre, hvad den aldrig har kendt. Derfor er, skriver Cragg, minoreternes kald altid et kald til kristne om at række Kristus til muslimerne – den Kristus, som de altid har manglet, og som de ikke som udgangspunkt fik en chance for at kende. Her begynder den kristne mission til muslimer: Vi skal række Kristus til muslimer, der allerede tror, de kender ham. Sådan som enkelte præster har oplevet det i mødet med muslimer: Det er ikke nødvendigt at lære noget mere om Jesus forud for en kristen dåb, for de kender ham allerede fra islams undervisning da de var børn. Underforstået: Der er ikke nogen væsensforskel på kristnes og muslimers billede af Jesus. Islam fuldstændiggør kristendommen.

Hvordan kommer vi bag om denne misforståelse, så vi lykkes med at præsentere muslimer for den Jesus, kristne tror på? Hvordan driver vi mission blandt muslimer? Er det gennem dialog? – eller gennem konfrontation og martyrium? Hvis dialogen her opfattes som eneste alternativ til monologen, er der ingen anden vej vist end dialogens vej, men for at forstå, hvad det fører med sig, må vi imidlertid se lidt på både dialo-

gens opgave og begrænsning såvel som på missionens karakter, når den rækkes til muslimer.

Er alle muslimer ens?

Der er mange stereotyper, når vi taler om muslimer. Det er imidlertid vigtigt, at fastholde: Islam er mange forskellige ting. Som en tommelfingerregel kan man gå ud fra, at muslimer repræsenterer en arabisk udgave af judaisme, som vi kender fra Det Nye Testamente. Det er muligvis fornærmende for både jøder og muslimer at blive slået i hartkorn med hinanden på denne generaliserende måde, men der er så mange fællestræk, at manøvren giver god mening – forskellene til trods. Der er fællestræk i gudsbilledet, frelsesforståelsen, lovforståelsen, regler for den daglige husførelse, gudstjeneste- og troslivet, menneskesyn; bare for at nævne nogle områder.

Det er afgørende, når man nærmer sig en fremmed religion, at man kommer så tæt på, at man opdager nuancerne. Der er mange kristne kirker – og indenfor de enkelte kirker er der forskellige retninger. Det gælder selvfølgelig ikke kun kristendommen, men også islam.

De fleste muslimer falder indenfor følgende – ydre - kategorier:

- Ikke-religiøse. De praktiserer ikke deres religion. Islam er deres identitet.
- Åbne. De andre religioner er helt OK. Alle religioner er værdsat af Gud.
- Moderate. Islam er den bedste religion, men andre religioner bør anerkendes.
- Traditionel. Formelle og uinformede om andres overbevisninger.
- Konservative. Islam er den bedste religion.
- Radikale. Islam er den eneste anerkendte religion.
- Islamister. Islam må udfoldes globalt for enhver pris.

Fælles er, at de – sammen med mere end 1 mia. trosfæller bekender (i større eller mindre grad), at der kun er én Gud, og Muhammed er hans profet. Men hvad tror de – og hvad ved de om deres tro? En stor del af muslimerne – i alle grupper – er ikke "rettroende", men "*Folk Muslims*" (*almenreligiøse*), som Rick Love kalder dem i sin bog: "*Muslims, magic and the Kingdom of God*". Rick Love mener at helt op til 75% af alle muslimer falder i denne gruppe, som han definerer således: *Folk Muslims confess*

*Allah but worship spirits and are more concerned with magic than with Muhammad...*¹ Taler vi om muslimske kvinder, vil udbredelsen af folkereligiøsitet være endnu mere udbredt. Ortodokse muslimer vender sig naturligvis mod denne form for afgudsdyrkelse, men ikke desto mindre finder det sted – præcis som der blandt kristne er masser af overtro og indflydelse fra andre religioner eller okkulte rådgivere.

Skal vi nå disse "folk Muslims" - almenreligiøse, må vi gøre os deres udgangspunkt klart. Ellers bliver dialogen falsk. Og vi må gøre os klart, at alle muslimer i udgangspunktet vil hævde, at deres tro er klassisk islam. Først når tilliden og åbenheden er etableret gennem nærhed og måske endda venskab, kan man trænge bag om den pæne facade. Steve Bell – født som muslim, men konverteret til kristendom – og nu ansat i formidling af kristentro til muslimer i England² – fortalte en oplevelse i en egyptisk taxi, hvor et symbol til beskyttelse mod det onde øje dinglede fra bakspejlet. Han vidste, at hvis han spurgte om chaufføren troede på det onde øje ville denne benægte. I stedet spurgte han: "Hvad gør du for at beskytte dig mod det onde øje" – og nu fik han samtalen, som han gik efter. Chaufføren blev forlegen, men gik ind i dialogen og medgav en nervøsitet for det onde øje, selv om han ikke rigtig vidste, hvad han skulle tro. Chaufføren vidste, at tanken om det onde øje ikke er islamisk, men hvad nu hvis?...

Forskellene på folkereligiøs islam og formel islam kan skematiseres:

Formel islam:	Folkereligiøs islam:
Kognitiv, sandhedsorienteret	Følelsesmæssig.
Legalistisk	Mystisk
De væsentlige temaer: Oprindelse, himmel, helvede, formål	Hverdagsting: Helbred, ledelse, succes, fremgang
Koranen	Overnaturlig magt
Hellige overleveringer	Åndelig åbenbaring
Institutionel	Inspirerende
Underdanig / bedende	Manipulerende

¹ Rick Love: Muslims, Magic and the Kingdom of God. P. 2. Underbygget af bl.a. Phil Parshall, J. Dudley Woodberry og Don McCurry.

² Steve Bell: Født 1955. Konverteret til kristendom i 1969; har boet i Mellemøsten i 10 år og været aktiv i adskillige missionsbevægelser. Grundlagde i 2002 "Friendship First" – en konsulenttjeneste for lokale kirker, som udfordres til mission i et post-kristent England.

For en vestlig betragtning modsiger folkereligøs praksis den formelle islam. Men sådan opleves det ikke af dem, der i større eller mindre grad praktiserer folkereligøsitet. De ser ingen konflikt mellem deres folkereligøse praksis og den klassisk religion. Ifølge en arabisk evangelist, der har arbejdet i 30 år i seks arabiske lande er udfordringen fra folkereligøsiteten i islam det mest presserende tema, vi står overfor, når vi skal nå muslimer.

Personlige forudsætninger

Før nogen samtale – endsiges mission - kan begynde må man gøre sig sit udgangspunkt klart, og den første forudsætning for et fornuftigt møde er *indstillingen*. Selvom vi officielt protesterer mod racisme i enhver afskygning, så er sagen ikke dermed uaktuel. Kristne har ofte fordomme omkring islam og muslimer. Det gælder også professionelle, der hele tiden arbejder blandt og med muslimer. Denne indfaldsvinkel er håbløs. Vil man møde muslimer må man have en åben attitude.

Dernæst må vi være opmærksomme på vore *gensidige følelser*. Ofte er der i større eller mindre grad tale om frygt og fordømmelse fra både muslimsk og kristent hold. For et kristent menneske er det et ideal, at man møder andre i tråd med Guds hjertelag: Kærlighed og åbenhed; og man må som missionær blandt muslimer være bevidst om eventuelt *kurrer på følelsestråden*.

Dernæst skal vi *søge information* om muslimer. Ikke kun om deres troslære, men i nok så høj grad om deres sædvaner. For religiøs overbevisning eller kulturreligiøsitet sætter sig spor i hverdagslivet, og selv om man ikke forstår ordene og grundlaget i ens egen religion kan man godt rammes på sin identitet gennem unuanceret og ufølsom kritik.

Dialog – hvordan?

Spørgsmålet er nu: Kan man føre dialog i missionens tjeneste? Det er naturligt vigtigt at forstå, hvad dialog indebærer, og hvad der er ens eget udgangspunkt – jvf. indledningen. Men selv, hvor man ikke ligger under for relativismen, der vil være åben for at finde gældende og forpligtende religiøse åbenbaringer udenfor – og i modstrid til – kristentroen, er denne vej ikke altid lige farbar. Ofte bliver dialog en samtale mellem eksperter. Kristne teologer samtaler med muslimske teologer. Denne dialog er interessant, fordi den kan afdække forskelle og ligheder og optrevle mis-

forståelser, så de mest groteske situationer kan undgås. Men det er samtidig afgørende at vi forstår, hvad vi gør – og ikke gør!

Hvis vi i en muslimsk kontekst fører dialog med muslimske lærde, så får vi en viden om skole-islam, men det er ikke sikkert - vi ved ret meget om, hvad muslimerne på gaden går og tror – og slet ikke hvad muslimske kvinder tror. Mange bøger om islam tenderer mod at blive akademiske og faglige. Det udspringer måske af en forkert dagsorden: Kristne bøger med fokus på islam er blevet fokus på en religion snarere end fokus på, hvorledes man formidler evangeliet til muslimer. Kristne har studeret islam i en sådan grad, at de er blevet eksperter på islam.

Dialog i den forstand, at fagfolk udveksler synspunkter kan nedbryde enkelte fordomme og afklare enkelte misforståelser, men som redskab i den egentlige mission, har jeg svært ved at se, hvad det skal føre til. Som et præevangeliserende element kan det tjene til at sætte den kristne missionær på sporet, så han ved, hvad islam er og, hvad islam søger at fremme. Men denne viden vil ofte give ham langt større viden om både Hadithernes og Koranens lære end størsteparten af de muslimer, han som missionær skal møde, nogensinde får. Det skal han vide, for hvis han antager, at muslimerne på gaden har samme tro som den lærde, så vil han tale forbi ham. Og hvis han ikke anvender sin viden om islam til at forklare evangeliet om Guds kærlighed og nåde til muslimerne på gadeplan, så får han ikke tilstrækkeligt udbytte af sin store faglige viden om islam. Og gennem dialog på teologniveau får man overhovedet ingen indsigt i, hvad almenreligiøse muslimer tror og tænker.

Mission og dialog

Skal vi nå muslimer med evangeliet er dialog i betydningen samtale eller studier i hinandens tro og praksis ikke nok. Dialogen må blive en livsstil, der udfolder sig gennem missionen, der i praksis blandt muslimer oftest kan udfoldes som en tredimensionel strategi, der består af 1) kirke / menighedsplantning; 2) kontekstualisering og 3) Guds riges teologi. Rick Love, der gennem mange år har arbejdet som missionær blandt muslimer – og nu er leder af organisationen "Frontiers" hævder, at plantningen af kontekstualiserede kirker med rødder i en Gudsriges teologi er den mest effektive måde at nå folkereligiøse muslimer på.³

³ Rick Love p. 9

Menighedsplætning

Læser vi Det Nye Testamente om de første kristnes bestræbelser for at opfylde missionsbefalingen, så står det klart, at de første kristne sluttede sig sammen i fællesskaber, og det blev snart tydeligt, at der ikke var nogen mission uden kirkevækst. Evangelisering/mission er ikke nok, der må etableres menigheder. Skal der være kristne af alle folkeslag, så må der være kirker og menigheder i alle folkeslag.

Første skridt i menighedsplætning er evangelisering. Her fødes kirken. Dernæst samles de nye – måske få – troende til opmuntring og styrkelse. Dernæst trænes og indsættes lokale ledere. Dvs. der er en bevægelse: Evangelisering, opbyggelse, organisering. Et led i den tidlige undervisning er lidelsens virkelighed for kristne. I Apostlenes Gerninger nævnes det gang efter gang, hvorledes Paulus har lidt for evangeliets skyld.

Menighedsplætning er en omfattende disciplin, og i virkelighedens verden er vanskelighederne mange. Der er skrevet mange bøger om emnet. Her vil jeg nøjes med disse få ord.

Kontekstualisering

Hermed menes, hvorledes en enkelt tekst relaterer til konteksten. Når udtrykket så anvendes om mission bliver det om, hvorledes kristendommen relaterer til den befolkningsgruppe man søger at nå med evangeliet. Kontekstualisering udspringer i kristendommen af to ting: Inspirationen af Bibelen og inkarnationen. Den kristne tale om Bibelen er, at den er Guds ord på menneskesprog – dvs. formidlet til os i et sprog og med et begrebsapparat, vi har forudsætning for at forstå, og som lader sig oversætte til vores virkelighed. Inkarnationen betyder tilsvarende, at Gud er trådt os nær i kød og blod som menneske, der kender os og vores vilkår – og som vi kan kende og forstå.

Og her kommer dialogen ind som et nødvendigt redskab i missionen. For at formidle kristentro til folkegrupper, der ikke kender det, må vi kende dette folkeslags sprog, kultur og historie. Vi må vide, hvad der er vigtigt, og hvad der er ligegyldigt. Og dette kendskab opnås gennem ægte dialog, hvor man spørger for at lære og er nærværende i det folk og den kultur man ønsker at nå. Dialogen har i den forstand ikke et missionerende sigte.

Dialogen er nødvendig for at lære. Og ønsket om at lære udspringer af ønsket om at forstå den kultur - man er på vej ind i. Skal denne forståelse være ægte, så skal man lære kulturen at kende i bredere forstand end

den religiøse. Det kræver en interesse for mennesker – uafhængig af deres køn, etniske baggrund og religion. Derfor er dialogen udtryk for ægte interesse. Gennem dialog og samvær åbnes vejen til gensidig venskab og accept.

Dialogens formål er disse ting. Og hvis det lykkes, så er missionæren blevet fortrolig med konteksten. Det var det, øvelsen gik ud på. Nu kan missionæren fungere i miljøet med de begrænsninger der altid følger med, når man er fremmed og har lært sprog og kultur som voksen. Men man har fået en platform, hvorpå man kan arbejde.

Således fortrolig med konteksten har missionæren nu forudsætning for at formidle evangeliet uden at forråde evangeliet ved at forandre det – og på en sådan måde, at folk har en god forudsætning for at forstå evangeliets tale.

Guds Riges teologi

Guds rige var det udtryk Jesus brugte, da han trådte ind på scenen (Matt 4,23 m.fl.). Det udfolder tanken fra Det Gamle Testamente om Gud som herre og konge. Det udtrykker Guds suverænitet og frelsesvilje. Det sammenfatter det hele. En enkelt passage giver os det essentielle, når vi taler om Guds rige: *Men hvis det er ved Guds ånd, at jeg driver dæmonerne ud, så er Guds rige jo kommet til jer. Eller hvordan kan nogen trænge ind i den stærkes hus og røve hans ejendele uden først at have bundet den stærke? Først da kan han plyndre hans hus* (Matt 12,28-29). Der er tre sæt kontrastfyldte begreber:

- Gud er hersker og frelser. Det betyder, at det ultimative mål for Guds frelse er Guds herredømme. Men før Jesus er herre og frelser for den enkelte må Satan besejres, menneskeheden må frelses; derfor exorcismerne og bindingen af Satan. Det betyder: Guds rige involverer konflikt og erobring.
- Der er en nutidig og en fremtidig dimension. Guds rige er mere end et fremtidigt håb. Der er tale om et allerede-endnu-ikke.
- Der er tale om en fysisk og en åndelig dimension. Guds rige manifesterede sig først i kongens tilstedeværelse. Dernæst manifesterer Guds rige sig i evangeliets forkyndelse. For det tredje manifesterer riget sig i tegn og undere.

Kirken i verden – også husmenigheder i missionsfelter – er delvist åbenbaringer af Guds rige. Kirken er begyndt at erfare rigets virkelighed; er bundet op med at proklamere riget og har befaling om at realisere rigets værdier. Selvom det er ufuldkomment er Guds rige til stede i verden i kirken.

Har dialogen en rolle i mission?

Ja - dialogen har en rolle at spille i missionen, men dialog er ikke mission, men højst missionærens tilstedeværelse i studiet af den kultur og det folk, man gerne vil missionere.

Vi må drive det evangeliserende missionsarbejde på en sådan måde, at vi kan lytte til vore muslimske venners (eller andre folkeslag med andre religioner) inderste tanker og forstå deres behov. Denne form vil også aftvinge respekt hos den overbeviste muslim, når han forstår: Evangeliet betyder så meget for os, at vi er villige til at dele det med ham – og villige til at modsige andre religiøse sandheder, fordi vi heri ser sandheden for alle folkeslag.

Litteratur:

Steve Bell; Friendship first. (Ordinary Christians discussing good news with ordinary Muslims). Tyndale 2003

Martin Goldsmith; Islam og kristen mission. Ixtus forlaget.

Rick Love; Muslims, Magic and the Kingdom of God. Pasadena 2000.

Mogens S Mogensen; Døb og religionsskifte. Århus 2005

Mogens S Mogensen ; Mødet med islam og muslimer – tydning og medvandring. ICQUS, Menighedsfakultetets Studenterblad nummer 2. Maj 2005. p 59-66

Jørgen Jørgensen, f. 1960, cand. theol Århus 1988, informationssekretær ved Menighedsfakultetet 1986-88, fra 1990 medlem af bestyrelsen for Armeniermissionen og 1996-2003 formand, 1990 sognepræst i Aabenraa.

Dokumentation:

Et levende møde i et multireligiøst samfund

- Areopagos' procesdokument om dialog

1. Den uendelige historie

a. At forandre og at blive forandret

I en kristen sammenhæng er religiøs dialog at lede efter Guds nærvær og stemme overalt og i alle fællesskaber, både religiøse og sekulære, fordi Gud elsker hele sin skabning, som han har åbenbaret det i inkarnationen, døden på korset og Jesu Kristi genopstandelse.

Areopagos er en kristen missionsorganisation. Vi tror, at Guds kærlighed kommer til udtryk i skabelsen, og at Guds nærvær kan findes i mødet med andre mennesker. Vi tror, at alle mennesker er skabt med en *Kristus signatur*. Buddhisterne har en tilsvarende forståelse i forhold til en *Buddha signatur*. Interreligiøs dialog leder os til at opdage sandhed og lærer os vigtige indsigter, der styrker os i vore liv som kristne og opmuntrer os til at leve vore liv i større åbenhed for Guds nærvær: Kærlighed, barmhjertighed, tro og håb.

Vi står i forligelsens og forsoningens tjeneste. Alle mennesker har behov for at blive elsket, forstået og tolereret, og når vi kommer andre i møde i forligelsens ånd, sætter vi dem fri til at være åbne for forandring. Samtidig forandres vi selv, uanset om den Guds fred, vi deler med andre bliver over dem eller vender tilbage til os med indre helbredelse og øget forståelse. Kristen mission er en invitation til at tage del i den fred, der kommer af at vide sig selv og sin næste forsonede med Gud.

Når vi i mødet med andre mennesker åbent og ærligt deler vor tro, vor overbevisning, vort håb og vore svagheder, vil det virke som en udfordring til forandring i den andens liv. At møde andre ansigt til ansigt vil sige at indgå i en dialog uden forsvar, uden visir og våben. Vi opmuntrer den gensidige tillid ved at fremstille os selv som sårbare og ufuldkomne mennesker. Vi indgår i dialoger uden en skjult dagsorden og uden at tænke, at vi er bedre eller mere værd end den anden. Det eneste, vi kan rose os af, er Guds nåde og kærlighed, som gør os til hans børn, og som han kalder os til at dele med vore medmennesker. Det er ikke op til os at

dømme eller skabe skel mellem mennesker – kun Gud er retfærdig og i stand til at dømme ret.

Vi lever i en verden i konstant forandring og stadigt skiftende relationer. Dette påvirker vort arbejde med mission og vor forståelse af dialog. Vort netværk af partnere og formålsvirksomheder rummer derfor forskellige erfaringer og refleksioner omkring dialog.

Da vi begyndte at arbejde med dette dokument, var det hensigten at udfærdige et policydokument for Areopagos om dialog. Som en missionsorganisation, der har haft fokus på interreligiøs dialog siden vor stifter etablerede arbejdet i Kina i 1922, mente vi, at vi mere end de fleste måtte have ekspertise og erfaring til at beskrive, hvad dialog handler om. Men igennem processen med refleksion og erfaringsudveksling blev vi klar over, at et sådant dokument ville fremstå som en kontrast til dialogens grundlæggende natur. Dialog er en levende dynamisk proces, hvor positioner og synspunkter aldrig er statiske, men snarere kan opfattes som sten i vadestedet, hvor man kan hvile for en stund eller bruge som afsæt på vej i nye retninger. Et endeligt policydokument, der beskriver - hvordan vi forstår dialog, ville øve vold mod selve essensen i dialog som et levende møde med andre mennesker.

Dialogisk mission vokser ud af og kommer til udtryk i åbenhed, ydmyghed, troværdighed og integritet. Vi er i dialog som vidner om det, vi har set, hørt og rørt. Mission er vidnesbyrd i dialog. Der findes ingen mission uden dialog – og der kan ikke være nogen sand dialog, uden at vi er tydelige omkring vor grundlæggende tro og værdier.

Interreligiøs dialog findes i mange udgaver og foregår på flere niveauer: dialog mellem repræsentanter for forskellige religiøse traditioner, udveksling af personlig tro og erfaring mellem enkeltpersoner, interreligiøse og interkulturelle aktiviteter med et fælles formål for øje, og den tavse mystiske dialog i mødet mellem forskellige liturgier og religiøs praksis.

We cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ; at the same time we cannot put any limit to God's saving power. There is a tension between these affirmations, which we acknowledge and cannot resolve.

*From statement from The San Antonio Conference, WCC, 1989.
Summary by International Review of Mission from
IRM, vol. LXXVIII Nos.311/312, (July-October 1989), side 25-29.:*

b. Fælles karakteristika i forståelsen af forskellige slags dialog

Ud fra de mangeartede erfaringer med dialog inden for vort netværk, er vi kommet til, at de forskellige slags dialog har flere ting fælles på trods af forskelligt fokus og kontekst:

Interreligiøs dialog generelt:

- Vi går ind i en dialog med en grundholdning af nysgerrighed og interesse for at lære nyt. I dialogen ønsker vi at lære den anden at kende og undgå fordomme.
- Dialog skal ske med respekt og i ydmyghed. Deltagere i dialog skal værne om den andens ret til at vælge sine egne værdier og tro. Dialogpartnere er forpligtede på at beskytte og respektere hinandens integritet.
- I en sådan grundholdning af tolerance kan gensidig tillid vokse frem, efterhånden som dialogen udvikles.
- Kun i tillidsfulde relationer er det muligt for dialogpartnere at føle sig fri til at åbne sig for forandring. I en sådan dialog vil deltagerne vove at lade sig forandre i sine trosforestillinger og holdninger.

Kristne i dialog:

Når kristne går ind i interreligiøs dialog, er de desuden forpligtede på at *vidne*, at leve i *discipelskab* og at *følge Jesu Kristi eksempel* som den fuldkomne rollemodel for dialog. Det betyder at:

- Vort grundlag for at involvere os i dialog med andre er erkendelsen af, at vi er hverandres næste, og en bekendelse af, at vi ofte overser den andens behov og den indsigt i sandheden, der kommer til os i mødet med den anden. Vi mødes ansigt til ansigt i troen på, at vi er skabt som ligeværdige. Hver af os har unik værdi og potentiale.
- Vi ved om os selv, at vi er tilgivne syndere. Derfor møder vi ikke andre med en forventning om, at de er fuldkomne, men om at de skal tages imod med accept og tilgivelse. Den, som er tilgivet meget, elsker meget.
- Vi erkender, at vi ikke til fulde kan beskrive Sandheden og Guds væsen med vore ord. Gud er altid større og åbenbarer sig selv på utallige måder og gennem utallige traditioner. Derfor må vi afstå fra en holdning af vi alene vide, hvordan sandheden skal beskrives.
- Vi indgår i dialogen i bodens ånd - bod fra forkerte handlinger og tidligere fordomsfulde holdninger til, hvad den anden måtte tro og tænke.

- Vi er forpligtede på at vidne om vor tro på Jesus Kristus som Sandheden. Dette vidnesbyrd skal deles i kærlighed, hvis det skal være sandt mod hvem, Han er. Vi kan ikke påtvinge andre evangeliet, men vi har indflydelse på, hvordan de forstår det, gennem den måde vi deler det på.
- Vort vidnesbyrd om denne tro omfatter også vort daglige liv og den måde, vi administrerer vore ressourcer og muligheder på.
- Vi er forpligtede på at være en del af det kristne fællesskab som Kristi legeme - med alle dets fejl og mangler.

In the past we have sometimes been guilty of adopting towards adherents of other faiths attitudes of ignorance, arrogance, disrespect and even hostility. We repent of this. We nevertheless are determined to bear a positive and uncompromising witness to the uniqueness of our Lord, in his life, death and resurrection, in all aspects of our evangelistic work including inter-faith dialogue.

The Manila Manifesto, Lausanne Committee, 1989.

1. Typer og fælles karakteristika for dialog

De mange forståelser af og erfaringer med dialog inden for Areopagos netværket viser, at der er forskellige typer af dialog i spil, som dog ofte er sammenvævede:

Dialogue includes four distinct spheres: 1. Dialogue between the human and the divine; 2. Dialogue between humans; 3. Dialogue between communities; 4. Dialogue between concepts, values, or ways of life.

Dr. Thomas Yu, CLS Research Centre, Taiwan

a. Dialog som livsstil

Dialog er et etisk imperativ for mennesker, der ønsker at følge Jesu eksempel. Det er en måde at leve på, en grundlæggende indstilling mod andre mennesker. Vi møder mennesker med respekt, åbenhed og ydmyghed. Vi lytter til dem for at lære og forstå. Det er vigtigt, at vi lader de andre definere deres egne erfaringer og meninger, uden at vi sætter dem ind i forudfattede kategorier. Vi accepterer vor egen begrænsning og beder om tilgivelse, når vi forstår, at vi tog fejl. Dialog handler også om nysgerrighed og af at løbe en risiko, såvel som integritet, følsomhed og empati. Dialog er ikke-forsvarende, ikke-undvigende og ikke-manipulerende. Dette er grundlæggende for alle typer dialog.

b. Samfundsorienteret dialog

Det er vigtigt at møde naboer, kolleger og samfundsgrupper med en dialogisk indstilling. Derved kan vi komme til at kende hinanden bedre, bygge venskaber og relationer på tværs af etniske, kulturelle, sociale, politiske og religiøse forskelle. Denne type dialog er en byggesten i sociale og politiske relationer. At slå følge med andre med en forskellig baggrund i samfundsprojekter for fred, menneskerettigheder, socialt medansvar, sundhedsudvikling, politisk frihed og demokrati er et vigtigt aspekt for os af at være i dialog med andre. Denne type dialog har dog sine begrænsninger. Den kan blive ensidig ved kun at forholde sig til områder, hvor der er fælles forståelse og enighed, mens den må udelade kontroversielle emner og områder med indebyggede spændinger.

c. Trosmøde - at dele religiøse erfaringer

Denne type dialog finder sted, når mennesker med forskellig tro og religion mødes for at dele med hinanden ansigt til ansigt. Vi mødes som ligeværdige og med en vilje til at lytte og blive forandret. Som kristne tror vi, at Gud er nærværende, når vi deler vore erfaringer, og at begge parter kan blive forandrede af det. I denne sammenhæng må erfaringsudvekslingen ske i ærlig-

The content of the Church's witness is the continuation of Jesus' ministry: kerygma (proclamation), diakonia (service) and koinonia (fellowship). The witness is not just the numerical and geographical expansion of the Christian faith nor is it a form of ecclesiastical propaganda in a spirit of triumphalism. It is the identification of the Church with the oppressed, the struggle for liberation and service among the poor. Witness is first of all internal, that is, the self-penetration of the Church into the profound roots and dimensions of its nature and existence, and then external, in other words, the self-realization of the Church in time and space. These two aspects of witness are intimately and dynamically inter-related. Therefore, witness is not one of the functions of the Church: the Church does not have a witness, it is the witness.

From Martyria -- Mission: the Witness of the Orthodox Churches Today, ed. Ion Bria, WCC, 1980, p. 213.

Dialogue is a meeting face to face between equal parties without hidden agendas. I enter into dialogue, not to change the other, but to take part in the mutual transformation, which can take place when meeting others.

Emmaus, Norway

hed og nogle gange også i konfrontation, hvis den skal være sand mod vore overbevisninger og dybeste erfaringer. Men tolerance og respekt skal sikre, at dialogen sker i frihed og varme, selv i situationer, hvor forskellene gør ondt. Her vil vi erfare en vis polaritet. Vi anerkender andre menneskers synspunkter og erfaringer; samtidig har vi frihed til at vidne om og udtrykke vor egen tro og overbevisning. Denne type dialog kan finde sted på mange forskellige måder, men man skal altid være tydelig i beskrivelsen af sine hensigter, og der er en forpligtelse til at arbejde for at udbygge venskab og fællesskab.

d. Formelle samtaler om religion og lære

Denne type dialog finder ofte sted i en teologisk og akademisk sammenhæng mellem lærde og religiøse ledere. Gennem konferencer, workshops, seminarer og på skrift sigtes der mod at afklare, forstå og forklare hvor, hvornår og hvordan de forskellige religioner, værdisystemer og trosformer stemmer overens eller er forskellige. Det er vigtigt at være tydelig og relevant, men der er også et behov for respekt og villighed til at lytte og lære for at undgå spændinger i sammenhænge, der ofte vil være præget af venskab og fællesskab. Denne form for dialog er lykkedes, når deltagerne er enige om, hvor de er uenige, og hvor de kan bekræfte fælles indsigter. Religiøse studier er et vigtigt aspekt ved disse formelle dialoger, og resultatet er en vigtig baggrund for andre typer dialog.

2. Dialog og det kristne vidnesbyrd

a. Areopagos' formålsparagraf

Formålet for Areopagos danner basis for vores forståelse af dialog:

Areopagos har til formål at dele evangeliet i en multireligiøs verden.

Areopagos er en økumenisk virksomhed, rodfæstet i den lutherske tradition.

Areopagos prioriterer udviklingen af mødesteder og netværk for religionsstudier, dialog og spiritualitet.

Fokus ligger på at dele evangeliet. Dialog er formen, den holdning, hvormed denne delen finder sted. Denne dialogiske indstilling er en arv fra vor stifter Karl Ludvig Reichelt. I begyndelsen af Areopagos' historie blev begrebet *dialog* ikke brugt. Reichelt refererede til den nødvendige *indstilling* hos missionæren, der var engageret i det levende møde med

religiøst søgende fra andre traditioner. Han talte om tolerance, beskrevet som ægte lytten og interesse i den andens religiøse erfaring, at lære af "de andre venner af Tao" og at gøre et fornyelsesarbejde sammen med "alle menneskevenner".

At dele evangeliet er ikke kun at sige de rigtige ord; det er også at vidne om vor tro på en relevant og forståelig måde. Vi ønsker at være åbne for forandring ved at lytte til andres synspunkter og tro og at udtrykke en forventning om den samme åbenhed fra dem. Vi kan ikke tvinge nogen til dialog eller til at have en tolerant og dialogisk indstilling over for os. Vi kan ikke tvinge nogen til at lytte fair til det, vi har at dele. Det vi kan gøre er at *demonstrere* vores egen oprigtighed og tolerance, lytte med respekt og prøve at forstå, hvad den anden har at dele.

Levende mødesteder handler om enkeltpersoner og grupper, der lever i det multireligiøse samfund. Møderne foregår ikke først og fremmest mellem institutioner, systemer og verdenssyn, men mellem individer, der forsøger at blive klogere på livet gennem at møde andre,

Tolerance is an attitude towards other people which is carried by such a feeling and understanding of solidarity with them so that I live with, bear and endure their otherness and uniqueness, even when their differences and life together with them is troublesome.

Ole Skjerbæk Madsen, In the Masters Light.

tale med dem, dele erfaringer og give og modtage råd. Forskelle tager tid at forstå. Derfor er der brug for tålmodighed i en dialogisk proces, hvor vi vil dele evangeliet i en multireligiøs verden, og der er brug for en forpligtelse til at forholde sig til *personen* og ikke til en stereotyp eller karikatur.

Vi ønsker at skabe mødesteder, situationer og muligheder for kontakt, hvor interreligiøs dialog kan finde sted i flere dimensioner: dialog mellem repræsentanter fra forskellige religiøse traditioner, personlig udveksling af tro og erfaring mellem individer, tværreligiøse eller tværkulturelle aktioner for en fælles sag og dialogen i mødet mellem forskellig liturgisk og religiøs praksis.

Vi henter inspiration fra Paulus' holdning i hans prædiken på Areopagos. Paulus forkyndte frelse gennem Jesu Kristi død og opstandelse. Han gjorde dette med en grundlæggende forståelse og respekt for grækernes kultur og spiritualitet. Han begyndte med det fælles udgangspunkt, at hele menneskeheden er skabt og opretholdt af Gud. Han be-

kræftede den religiøse indsigt i deres digtning, filosofi og åndelige søgen. Derefter gik han over til at vidne om sin egen erfaring af Jesus som en unik åbenbaring af Gud. Han forventede, at Gud ikke var fjernt fra en eneste af os, men nærværende som den Ene, der påvirker, taler og arbejder i alles hjerter og kalder dem til omvendelse og tro i Kristus. Vor dialog skal på samme måde give plads til, at Gud ved Helligånden kan tale for sig selv og vække en interesse og længsel efter sandhed. Det er i Gud, at vi lever og røres og er til.

It is Christian faith in the Triune God... which calls us Christians to human relationship with our many neighbours. Such relationship includes dialogue: witnessing to our deepest convictions and listening to those of our neighbours. It is the Christian faith which sets us free to be open to the faiths of others, to risk, to trust and to be vulnerable. In dialogue, conviction and openness are held in balance.

From Guidelines on Dialogue, Geneva, WCC, 1979, Part III.

b. At forstå dialog

Dialog er uundgåeligt i vore liv sammen. Vi er skabt til at leve i dialog med hinanden. Det er i udvekslingen af ord, tanker og andres tilbagemeldinger, at vi lærer at kende vor egen tro og os selv. Ordet *dialog* kommer af de to ord: 'dia' og 'logos', der betyder 'ved/gennem' og 'ord/tanke'. Meningen er, at de, der indgår i dialog - vil få bedre indsigt gennem bearbejdningen af ord og tanker. At have en frugtbar dialog forudsætter, at alle partnere er lige i processen og har et fælles ejerskab til dialogen. Religiøs dialog er ikke bare at snakke sammen; samtalen har en retning og er et forsøg på at kommunikere og at forstå forskelle. Religiøs dialog kan indeholde konfrontation, men må ikke føre til simpel diskussion, hvor respekten for den anden går tabt. Målet er ikke at nå til et kompromis, men at forstå den anden så langt, at det er muligt på sagligt grundlag at være enig eller uenig.

Intet menneske har den fulde forståelse af livet og sandheden. Da forståelsen af den endelige sandhed ligger uden for menneskets formåen, accepterer vi, at sandheden om livet og virkeligheden ligger i den *kreative spænding mellem polariteter*. Vor rationelle tænkning finder det ofte svært at forstå, hvordan begge kan være sande på samme tid. Det er samme sag, som når vi siger, at Jesus Kristus er både helt menneske og helt Gud. Sandheden findes i den kreative spænding mellem de to. Dette må

begribes, ikke af vore kognitive evner, men ved intuition, erfaring og åbenbaring.

Dialog er den grundlæggende indstilling i et liv, der leves i toleran- ce for andre. Det er den primære vej for at nå til gensidig forståelse, re- spekt og uundgåelig, hvis man vil opnå frugtbar sameksistens i en multi- religiøs verden. En dialogisk grundholdning til livet accepterer, at vi alle har ret til vor egen tro og måde at forstå verden på. Vi tror, at vi har fun- det Sandheden i Jesu Kristi person, men vi tror ikke, at vi har monopol på at formulere denne sandhed på fuldkommen vis.

Dialog har at gøre med discipelskab. Vi tror, at Jesus Kristus som den inkarnerede Gud er den perfekte rollemo- del for al kommunikation og udveksling mellem menne- sker og mellem Gud og os. Inkarnationen i sig selv er en dialogisk handling, hvor Gud rækker ud til menneskehe- den for at genopbygge rela- tionen. Ved at følge Jesus ønsker vi at blive mere sande mennesker og på denne måde udtrykke hans nærvær i det multireligiøse samfund.

The very nature of God, as revealed through the Hebrew Scriptures and the New Testament, is to be in relation- ship. ... Religious dialogue is a mani- festation of this abiding relationship of dialogue between God and the world, and is a concrete expression of Jesus' instruction to love God and love the neighbour (Luke 10:27).

John Le Mond, Tao Fong Shan Christian Center, 2004.

c. At forstå mission

Kirken er sendt for at være i mission, Guds mission – Missio Dei – for at kalde alle mennesker til fællesskab med den levende Gud. Frelsen er for alle, men alt for ofte har Kirken været en hindring for, at mennesker kun- ne høre og forstå dette. Kirken har for ofte præsenteret evangeliet som noget, den ejede og – på kirkens nåde – delte med andre, hvis de accep- terede de definitioner, former og traditioner, hvormed det blev præsente- ret. Vi tror, at alle ejer retten til evangeliet – ved Guds nåde. En missional kirke er en kirke, der er engageret i at kommunikere dette til det samfund, den lever i. For at kunne gøre dette ærligt og med respekt for de grund- værdier, man finder i evangeliet og i Jesu Kristi liv, må det ske med en dialogisk holdning af ydmyghed og tålmodig lytten, læren og delen. Vi anerkender, at mission indeholder flere dimensioner, såsom proklama- tion, diakonale aktiviteter, vidnesbyrd m.v. Dialog er både en sådan dimension og en grundholdning, der reflekteres i de andre dimensioner.

d. Mission og dialog

Sommetider er mission og dialog blevet opfattet som modsætninger. I Areopagosnetværket forsøger vi at undgå den slags modpoler, men vi lægger forskellig vægt på, hvad vi forstår ved mission og dialog. Areopagos er engageret i den kreative spænding mellem at se sig selv som både *mission* og *dialog* – og vi tror ikke, at de to kan adskilles på en sådan måde, at man kan sige, at nogle af os er engagerede i dialog, mens andre arbejder med mission. Mission er vidnesbyrd på en dialogisk måde. Der findes ingen mission uden dialog – og der kan ikke være nogen sand dialog, medmindre vi er tydelige omkring vor grundlæggende tro og værdier.

To IKON dialogue and mission are two sides of the same coin... Our Christian foundation is an integrated part of our lives and personality and is therefore considered the starting point for our conversation. Mission in this context can be characterized as the invitation to the community in Jesus Christ which is our foundation.

IKON's statement on Dialogue and Mission.

3. Dialog og spiritualitet

Kristen spiritualitet handler om det praktiske og konkrete udtryk for vor tro, både i relation til Gud og til vor næste. Spiritualitetens rolle i Areopagos handler både om næring for og kommunikation af vor tro. Areopagos' liv og tjeneste skal være præget af en spiritualitet, som både nærer troen hos stab og frivillige og kommunikerer den kristne tro til religiøst søgende og de, som praktiserer en anden tro.

Dette har været betegnende for vort arbejde fra første begyndelse. "*Stedet for lovsang, andagt, tilbedelse, bøn og stilhed har altid været midtpunktet i vor mission*" – sagde en af vore fædre, N.N. Thelle. I dag er formålsvirksomheder og partnere inden for Areopagosnetværket engagerede i dialogisk praksis og udvikling af forskellige traditioner inden for kristen spiritualitet med et dobbelt fokus: at uddybe og styrke vort eget trosliv og at kommunikere vor tro på et erfarings- og eksistentielt niveau.

Relationen mellem spiritualitet og dialog er åbenlys på flere områder:

1. Spiritualitet giver måder, hvorpå man kan vedligeholde den indre dialog med Gud, som kommer før og udgør en basis for vor dialog med andre.

2. Udøvelsen af dialog er en integreret del af kristen spiritualitet, idet det at vidne om vor tro og relatere respektfuldt og lyttende til andre ikke kan adskilles fra troen selv.
3. Fænomenologisk giver spiritualiteten et fælles grundlag for at dele og reflektere på tværs af religiøse grænser. Bøn, meditation, sang, stilhed, afbrændelse af røgelse og lystænding, åndelig vejledning, retræter, discipel-mester relationer, læsning af de hellige skrifter er alt sammen noget, man kan finde i de forskellige religioner. At dele erfaringer fra sådanne handlinger spiller en vigtig rolle i religiøs dialog.
4. Som kristne søger vi at invitere religiøst søgende til at observere og deltage i vor åndelige praksis. Vi vil ikke kun tale om vor tro, men vil invitere andre til at dele vort trosliv og reflektere over denne erfaring i dialog.
5. Vi er åbne for at lære af vore dialogpartnere og for at afstemme vor kristne praksis med deres, så længe denne praksis ikke modsiger vor kristne bekendelse.
6. Selv om vi har forskellige tro, er nogle former for åndelig praksis, som stille meditation, også mulige at udøve sammen, på tværs af religionerne.
7. Vi anser socialt ansvar, fredsarbejde og forsoning som udtryk for kristen spiritualitet. Dette er et spiritualitetsområde, der er åbent for en næsten ubegrænset tværreligiøs praksis.

The dialogue in Ascension House is the dialogue of practical, shared every day life.

From the description of the Ascension House ministry.

Den spiritualitet, vi forsøger at praktisere, skal være holistisk, inkluderende og Kristus-centreret. Dette er både sund teologi og vitalt for dialogen.

Vor spiritualitet må derfor forstås ud fra dens kerne: *skabte af Gud og bevægede af Guds ånd, vil vi i vor spiritualitet være Kristus-centrerede*, med fokus på Jesus Kristus, som levede det fulde åndelige menneskeliv, som vi søger. Denne inkarnatoriske tilgang til kristen spiritualitet giver også et bud på den store udfordring i al dialog: at være tro mod sandheden – i kærlighed. Jesus viste os sandheden ved at leve et sandt liv i kærlighed.

4. Dialog og religionerne: Intet andet navn?

a. Polaritet og kreativ spænding som en nøgle

Hvis vi som kristne skal engagere os i et levende møde med vor næste og vor verden, må vi sætte os ved det religiøse rundbord, som både er lokalt og globalt. At leve i denne multi-verden er en ny erfaring for den vestlige kirke. Vi har derfor brug for at lære fra kirker, kristne og partnere i andre dele af verden, for hvem dette har været hverdagen i århundreder.

I denne nye kontekst ønsker vi, at vore liv og synspunkter skal reflektere *polaritet og kreativ spænding*: Vi ønsker at møde alle mennesker, uanset religion og kultur, med respekt og åbenhed. Samtidig bærer vi vor tro og vore erfaringer med os – en tro, som vi længes efter at dele med andre, ligesom vi inviterer andre til at dele deres tro og erfaring med os.

b. Dialog og frelse

Den samme polaritet og kreative spænding er åbenbar, når vi taler om *frelse*. På den ene side gør Bibelen det klart, at døren til frelse i kristen mening åbnes gennem tro og dåb. Jesus er vejen, sandheden og livet – ingen kommer til Faderen uden ved ham. Vi bekræfter denne grundlæggende tro, som kirken har fastholdt gennem århundreder. Samtidig siger vi frimodigt, at Gud er suveræn, og at det er Gud og ikke os, der skal dømme andre. Vi indser, at vi må skelne mellem den åbenbarede Gud (Deus revelatus) og den skjulte side af Gud (Deus absconditus). Det er således ikke muligt for os at vide, hvad der sker med dem, der ikke har hørt evangeliet. På mange måder må vi gentage ordene fra Kirkernes Verdensråds erklæring i San Antonio i 1989: "Vi kan ikke anvise nogen anden vej til frelse end Jesus Kristus. Samtidig kan vi ikke begrænse Guds frelsende magt... Denne spænding vil vi ikke forsøge at løse".

c. Kristus som den enestående (Uniqueness of Christ) – partikulær og universel

Spørgsmålet om kirkens relation til religionerne er et spørgsmål om Kristi enestående stilling. I den forstand er det noget af det mest centrale i nutidig missionsteologi. Det udfordrer os til at genoverveje, hvad vi mener om Kristus: "Hvad siger folk om Menneskesønnen? Hvem siger I, at jeg er?" Jesus stiller disse spørgsmål til sine disciple midt i en religiøs sammenhæng med mange templer, guddomme og syn på frelse. Vi befinder os selv i dag i en lignende situation. Historien udfordrer os til at huske på, at det at bekende Kristus ikke kun handler om at have den ret-

te tro (*ortodoksi*), men om et eksistentielt forhold til en person. Det handler om at holde den frimodige bekendelse af Kristus som Messias sammen med påmindelsen om, at han er på vej mod lidelse og død: Kristi enestående position er ikke det samme som kristen overlegenhed; snarere har det at gøre med et kærlighedens sprog, hvor vi klynger os til Mesteren som vor eneste forløser – og ikke med et sprog, der kan bruges til at udelukke andre.

d. At forstå andre religioner

Der er en spænding mellem *de første kristnes verden* – en religiøst pluralistisk verden med mange herrer og mange guder – og *vor egen kontekst og tid*. Vi konfronteres med nye globale, sociale, politiske og økologiske udfordringer. I vor tid ser nye generationer sig om efter “frelse” uden at tillægge begrebet den samme betydning, som man tidligere gjorde. Også vi søger efter svar, løsninger og måder at leve på, men samtidig peger vi på Jesus som ‘hovednøglen’ i vor fælles søgen efter frelse, og vi indbyder andre til følgeskab.

I missionens lange historie har kristne ofte misbrugt Jesus Kristi navn ved at forbinde det med sekulær magt. *At regne Jesus Kristus for vor ‘hovednøgle’ betyder, at vi finder sandheden:*

- *i et liv i lydigt discipelskab med Jesus Kristus som den, vi kender fra hans liv i fællesskab med hans første disciple,*
- *i trofasthed mod traditionen om ham og*
- *i åbenhed for al sandhed der måtte komme frem i menneskeheds historie.*

Vi er klar over de traditionelle kategorier og paradigmer, der ofte benyttes til at skelne mellem forskellige syn på Kristus og religionerne – *det eksklusivistiske syn*, der hævder, at Gud endegyldigt og eksklusivt er åbenbaret i Bibelen, med Jesus som højdepunktet i denne åbenbaring; *det pluralistiske syn*, der afviser forestillingen om, at Gud har åbenbaret sig i Jesus på en enestående og endegyldig måde; *det inklusivistiske syn*, som forsøger at finde en sti imellem disse to, hvor det bekræfter den kristne tros hovedsandheder, mens det samtidig er åben over for andres tro og erfaring. Disse paradigmer kan være til pædagogisk hjælp, men de bliver let til stereotyper. Inden for Areopagos tror vi ikke, at mange vil kunne identificere sig helt og fuldt med bare et af disse paradigmer. Det bibelske materiale synes at kombinere flere forskellige paradigmer. Der er aspekter ved evangeliet, som er eksklusive, mens andre er mere inklusive.

I Det Nye Testamente løber det *partikulare* parallelt med det *universale*: Der er ikke frelse i noget andet navn, Jesus er vejen, sandheden og livet – og Kristus er alles Herre, evangeliet er for alle mennesker. Gud elsker *verden* og sender *sin enbårne søn* som *verdens* frelser. Gud forligte *verden* i Kristus. Gud ønsker, at *alle* skal blive frelst og nå til erkendelse af sandheden. Men der er kun *én mellemmand*, Jesus Kristus, der gav sig selv som løsesum for *mange*.

I Areopagos-familien har apostlen Johannes' fokus på *Logos* spillet en vigtig rolle. Dette fokus på *Logos* og *logoi spermatikoi* (logos frøene) er i nutidig religionsteologi blevet brugt til at hævde, at Kristus som Guds logos ikke er begrænset til Det Nye Testamente eller til den kristne kontekst. Derimod har han talt gennem andre – filosoffer og religioner. Vi er enige i, at der i de fleste religioner findes noget, der reflekterer gudgivne kvaliteter – det gode, det sande og det ærefulde. Samtidig kan vi ikke se, hvordan Logos kan adskilles fra den inkarnerede Kristus: "...og Logos blev kød og levede iblandt os som et menneske...". Vi ville være forsigtige med at forvandle den historiske Jesus til et generelt og filosofisk Kristus-princip.

Nogle ser den kosmiske Kristus, som den der giver lys til alle kulturer og religioner, uanset om folk har noget kendskab til inkarnationen. Men den kosmiske Kristus, som beskrevet af Paulus, er ham, der bragte fred gennem sit blod på korset. *Vi kan ikke adskille skabelse, inkarnation og forløsning*. Det er i inkarnationen og i korsfæstelsen og opstandelsen, at vi opdager og begriber Kristus som den kosmiske.

De forskellige syn på dialog og på relationen til andre religioner i Areopagos-familien skal ses som en udfordring til at vise respekt og til at lytte til hinanden. Pluraliteten kan blive en kilde til ægte berigelse i stedet for et kampfelt. Religiøs mangfold er et af de vigtigste karakteristika ved både den østlige og vestlige kontekst. I den forstand tilslutter vi os en "forpligtet pluralisme" – en plu-

Our obedience in mission should be patterned on the ministry and teaching of Jesus. .. Churches are free to choose the way they consider best to announce the Gospel to different people in different circumstances. But these options are never neutral. Every methodology illustrates or betrays the Gospel we announce. In all communication of the Gospel, power must be subordinate to love..

From Mission and Evangelism: an Ecumenical Affirmation, Geneva, WCC, 1983, Paragraph 28.

ralisme, der tager andre religioner alvorligt, men også rejser kritiske spørgsmål og vover at konfrontere afgudsdyrkelse og de undertrykkende og dæmoniske karaktertræk, der findes i alle religioner, inklusive kristendommen. Også her kan Kristus være vor model, når han konfronterer og bekæmper religiøsitet. I den forstand er det væsentligt at skelne mellem *personlig tro* og religion som *opsamlede traditioner*.

Nogle finder det er en hjælp at skelne mellem Guds *skabelsesåbenbaring* og hans *frelsesåbenbaring*. Baseret på en sådan skelnen vil et kristent syn på religionerne inkludere både et ja og et nej. I religionerne finder vi en ægte søgen efter sandhed, der skal opmuntres og bydes velkommen. Men det er en søgen, der også er sammenvævet med menneskelig løgn, forførelse og synd, og som leder os til at mistolke Gud og vor relation til Ham. Kun evangeliet vil i sandhed vise os, hvem vi er.

Vi ønsker at anerkende, at mennesker er skabt i Guds billede og derfor har en 'Kristus-signatur'. Som kristne tror vi, at alle mennesker er skabt i det billede, og at skaberen har lagt en længsel i os alle – vi kender den samme længsel i vore egne hjerter og ønsker at være i samtale med de som længes. Mødet med den anden, uanset religion og kultur, vil berige os. Vi har en positiv forventning til mødet med mennesker af anden tro eller med andre kristne. På sin egen måde vil Helligånden – som den 'Gud, der går imellem' og som Kristi Ånd – åbne hjerter, sind og øjne.

5. Udfordringer og prioriteringer

Areopagos er for en stor del et produkt af asiatisk jord. Vore rødder er mere i Kina og i kinesisk spiritualitet end i en skandinavisk dialogerfaring; en sådan erfaring var det faktisk svært at finde i det kristne og lutherske Skandinavien i vore stiftere Reichelts og Thelles tid. Det var snarere omvendt: Reichelt og Thelle bragte deres erfaringer fra møderne og samtalerne med de buddhistiske munke i Nanjing og Hong Kong med sig til Skandinavien. Ordet 'dialog' blev ikke brugt på den tid, men de havde begge en dyb erfaring af et levende møde med mennesker af anden tro – og en dyb beundring og respekt for dem som personer og troende. *Areopagos vedkender sig denne tradition*. Også i dag er den asiatiske kontekst den primære, på Tao Fong Shan, i Kina, i Japan, på Taiwan og i Mekong-regionen. Mere end nogensinde gør den nye Skandinaviske multireligiøse og multikulturelle kontekst det tydeligt for os, hvor meget vi har at lære fra vore asiatiske rødder og vore asiatiske kolleger. *Derfor ønsker vi at prioritere at bygge broer fra øst til vest for indsigt og erfaringer fra*

forskellige typer dialog. Dokumentet ovenfor er et beskedent forsøg på at formulere vor tænkning omkring dialog og religion – et forsøg med indspil fra asiatiske kolleger, men med et stadigt behov for kritik og inspiration fra deres side.

København, foråret 2005.





