

Misjon og nasjonal frigjøring

En analyse av KV-dokumentet «Salvation and social justice» og «Frankfurterklæringen»¹

AV TORE LAUGERUD, KJETIL AANO, STIG UTNEM

I. Begrepsklargjøring

Den nasjonale og politiske frigjøring som i dag finner sted på de tradisjonelle «misjonskontinenter» har på mange måter stilt misjonen overfor en helt ny situasjon som krever ny gjennomtenkning. Dette arbeidet er fortjenestfullt blitt tatt opp og prioritert særlig av den ekumeniske bevegelse – ikke minst innenfor KV. Vi har fått nye arbeids- og organisasjonsformer, nye spørsmålsstillinger – ja, en helt ny forståelse av hva misjon er og av forholdet mellom kirkene. Men dette har også skapt en sterk og til dels heftig debatt. Fra såkalt evangelisk-konservativt hold er det rettet kritikk mot KV, både på teologiske og politiske premisser.

I det følgende vil vi kritisk ta for oss holdninger til dette spørsmålet som er kommet til uttrykk fra hver av disse to fløyene. Vi har da, av praktiske grunner, valgt å rette oppmerksomheten spesielt mot et aktuelt dokument fra *Bangkok-konferansen* (29/12 -72 – 8/1 -73), arrangert av kommisjonen for verdensmisjon og evangelisering innen KV, og *Frankfurterklæringen*, utarbeidet av den tyske teologiprofessor Peter Beyerhaus for «Det Teologiske Konvent».²

Begrepet «Nasjonal frigjøring».

Aller først er det nødvendig å se nærmere på de begrepene som er angitt i temaet vårt. En vanlig definisjon av *nasjonal frigjøring* er: «En nasjonal reisning mot en nasjons eksisterende regime; et regime

1 Til grunn for artikkelen ligger et bearbeidet saksdokument til WSCF's seminar på Lillehammer sept. -75 om «The Witness of the gospel in the class-struggle».

2 En sammenkomst av frittstående høyskolelærere og teologer innenfor den tyske bekjennelsesbevegelsen «Kein anderes Evangelium», de kirkelige og evangeliske samlinger og Ludwig-Hofacker-foreningen.

som eventuelt eksisterer ved støtte av koloniale eller andre makter».³ Det er imidlertid nødvendig å understreke at ikke alt som vanligvis blir betegnet som nasjonal frigjøring nødvendigvis er det. Ofte eksisterer det innenfor en og samme nasjonale enhet en rekke frigjøringsbevegelser som, både når det gjelder målsetting og arbeidsmetoder spenner over hele det politiske spekter. Det synes i alle fall nødvendig å sette visse krav til målsettingen: Bare det er nasjonal frigjøring hvor det dreier seg om en kamp på de underprivilegerte klassers side – mot utbytting og undertrykkende fremmedinnflytelse i alle former – for utjamning av gamle privilegier og den reelle råderett i folkets egne hender. P. d. a. s. kan definisjonen ovenfor også bli for trang. Mye vi vanligvis ikke pleier å betegne som nasjonal frigjøring, kan vel med rette betraktes i dette perspektiv. Også en sittende regjering kan føre en politikk som er nasjonalt frigjørende i videste forstand. Eks. kjenner vi bl. a. fra Chile under Allende og fra Tanzania.

Misjonsbegrepet

Enda mer uklart er vel misjonsbegrepet blitt i dag. Etter moderne selskapsmisjons tilblivelse er misjon tradisjonelt forstått som utbredelse av evangeliet blant ikke-kristne folkeslag; nærmere bestemt som en særskilt foranstaltning, en ordnet utsendelse av trosvitner fra «kristenheten» (den vestlige verden) til «hedenske» land og områder (Asia og Afrika).⁴ Til virksomheten hørte dessuten tjeneste i form av helse- og opplæringsarbeid av forskjellig karakter. I alle fall langt på vei synes denne misjonsforståelsen, bevisst eller ubevisst, å ligge til grunn også i Frankfurterklæringen (FE).

Det «utvidete» misjonsbegrep

Innenfor KV har imidlertid misjonsforståelsen i de senere årene gjennomgått en utvikling som vi kan si innebærer en tosidig utvidelse. *Mexico City 1963* innebærer det første steg i denne retning. Her kom man langt på vei til å sette likhetstegn mellom kirke og misjon. Et hvert kristent vitnesbyrd måtte betegnes som misjon, uansett ytre situasjon. Slagordet ble «*Misjon på 6 kontinenter*». I *Uppsala 1968* gikk man så et betydelig steg videre. Her blir kir-

³ «Politikk-Misjon-Kyrkohjelp.» En konferanserapport (Sigtuna -71) s. 53.

⁴ Se O. G. Myklebust NOTM 1 1973 s. 2.

kens (og dermed misjonens) gjerning sett under synsvinkel av en *humanisering* av alle dennesidige og menneskelige forhold. «Misjon finner da sted hvor der er tensions, motsetninger, spenninger og konflikter, de uløste religiøse, sosiale og politiske problemer, alle steder hvor mennesket er berøvet håpet om fornyelse, og roper etter evangeliet om en ny menneskelighet.»⁵

Det som her har skjedd, er i virkeligheten at vi har fått en helt ny kirkeforståelse, som er grunnleggende bestemt av misjonsdimensjonen – ja, kirke og misjon blir identiske størrelser. Denne kirkeforståelsen er meget sterkt funksjonelt bestemt. Nøkkelordet er «*sendelse*». Å være kirke er å være delaktig i Guds sendelse til verden; forstått som proklamasjon av evangeliet, utvikling av menneskelig fellesskap og, ikke minst, realisering av en bestemt sosial-etisk praksis. «Guds rike blir proklamert i verden ved kirkens *vidnesbyrd*, realisert i praksis ved et liv i *koinonia* (fellesskap), det demonstreres i verden ved *diakonia*».⁶ Denne kirke- og misjonsforståelse har altså innebygget en grunnleggende relaterhet til verden.

Vi skal ikke foregripe analysen av «*Salvation and social justice*» her, bare antyde at det går en klar linje fra Mexico City over Uppsala til Bangkok. I det store og hele er det den ovenfor skisserte misjonsforståelsen som ligger til grunn også der.

Kritikk

Det gjenstår nå, i oppgjør med såvel den tradisjonelle misjonsforståelsen som den nye «sendelsesekklesiologien», å stille opp noen punkter som angir vår egen posisjon i arbeidet videre:

1. Selv om man innenfor den misjonsforståelsen vi har beskrevet ovenfor bruker begreper som «Guds rike», og «Guds misjon», er dette riket dennesidig forstått og realiseres i virkeligheten av mennesker i deres arbeid for «humanisering». Dermed kommer misjonens *frelseshistoriske* og *eskatologiske* dimensjon til kort, og det *teosentriske* aspekt fordreies. Det er nemlig et bestemt tidsperspektiv over misjonen, sendelsen: den finner sted i, og er begrenset til, tiden mellom Åndsutgydelsen og Jesu gjenkomst (jfr. Matt. 24, 14). Da skal det holdes dom over denne verden, og Gud selv

⁵ H. Haus i «Misjonstenkningen i dag og i morgen». Red. G. Stålsett, Stavanger 1969 s. 62.

⁶ B. T. Oftestad i «Tro og Norm», festskrift til J. Nome, Oslo 1974, s. 79.

opprettet sitt rike. Kirkens sendelse til verden er da, rett forstått, et endetidstegn.⁷

2. Dessuten løsrives misjonen fra *Jesu historiske død og oppstandelse* som sitt ene nødvendige grunnlag. Ved Jesu sonings- og forløsningsverk ble syndens og dødens makt brutt. Bare ved at *Guds vrede* er gjennomlidt og overvunnet i Kristus er veien til Gudsriket åpen for den som tror, og bare da får sendelsen i det hele tatt mening.⁸

3. Det er viktig å være oppmerksom på at det vi noe upresist kan kalle misjonens *geografiske* dimensjon fordreies i såvel «tradisjonell» som i «utvidet» misjonstenkning. P. d. e. s. forstås misjonen som en enveiskjøring fra «det kristne vesten» til land hvor kirkene enda er «unge og svake». P. d. a. s. hevder man at misjon er å bære fram budskapet på et hvert sted, i en hver sammenheng. Rett nok skal frelsen tilbys alle, men dette «geografiske» aspekt må ses i nær sammenheng med frelseshistorien. Misjonen har karakter av en *stafett* «Like fra Jerusalem og til jordens ender», og da skal riket komme, og i denne stafett deltar *alle* som har tatt i mot evangeliet. Misjon er *å gå videre* – hverken å bli stående og stampe på samme sted, eller enda mindre å bringe tilbake. «Jeg satte min ære i å forkynne evangeliet, ikke der hvor Kristus allerede var nevnt, (. . .) men, som skrevet er: De som ikke har fått budskap om ham, skal se, og de som ikke har hørt, skal forstå» (Rom. 15, 20–21).⁹

4. Det springende punkt i vår sammenheng er spørsmålet om forholdet mellom forkynnelse og tjeneste. Både «tradisjonelt» misjonsarbeid og «sendelsesekklesiologien» understreker begge former som viktige komponenter i kirkens misjon. Dog slik at man på førstnevnte hold oppfatter evangelieforkynnelsen som det primære, mens tjenesten for nesten – som for øvrig i det store og hele tenkes i de tradisjonelle former: undervisning, sykearbeid, landbruksprosjekter o. l. – blir en nødvendig ledsager og delkomponent i selve misjonsarbeidet. Moderne, ekumenisk misjonsteologi p. d. a. s. forstår «Guds misjon» først og fremst som sosialetisk praksis, realise-

7 Jfr. O. Bondevik i «Forkynnelsen i brennpunktet». Red. B. O. Weider, Stavanger 1970, s. 162 ff. og dessuten J. Borgenvik i «Misjon – Guds redningsaksjon», foredrag fra misjonskonferansen for ungdom Fjellhaug skoler 1972 s. 37 ff.

8 Dette er sterkt understreket av E. Utne og C. Fr. Wisløff i «Misjon – Guds redningsaksjon».

9 Se J. Borgenvik i «Årbok for NMS» 1972 s. 45 ff.

ringen av en fornyet menneskehet, humanisering av alle dennessidige forhold – mens vidnetjenesten ofte bare blir et anhang. Arbeidsformene kan her veksle fra de tradisjonelle til revolusjon, men karakteristisk er det at denne tjenesten alltid beskrives i soteriologiske kategorier.

Til alt dette vil vi anføre at tjenesten for nesten er en sentral *kirkelig* oppgave, og at formene må være mangfoldige og på stadig søken etter det bedre. Videre vil vi sterkt understreke at *den kristne* har et ansvar for verden som og innebærer politisk innsats på de svake og underpriviligerte menneskemassers side. **MEN INTET AV DETTE ER MISJON.** Det er moderne misjonstenknings store fortjeneste at den har rykket misjonen inn i sentrum av den kristne åpenbaringsvirkelighet, men misjonsbegrepet går ikke opp i kirkebegrepet; og enda mindre er kirken og den enkelte kristne ett og det samme. Meget belysende er sontringene i CA art. 16 og 28, som vi her må nøye oss med å henvise til.

Når vi kan hevde at diakoni i ordets videste forstand ikke er misjon, og at misjon og kirke ikke er identiske størrelser, henger det bl.a. sammen med *den alminnelige tjenstedifferensiering* som finner sted i menigheten. Paulus visste seg å være kalt til «hedningenes apostel», et spesielt embete han stadig kommer tilbake til i sine brev (f. eks. Gal. 2, 7–8). Det er verd å merke seg at Paulus først virket en tid i en allerede grunnlagt menighet, Antiokia. Da han ble sendt ut til sin nye tjeneste, fikk han imidlertid en *spesiell* innvielse til denne tjenesten. Det er av grunnleggende betydning å legge merke til at over alt hvor det direkte eller indirekte tales om Paulus' tjeneste, går det fram at dette var en *ordets tjeneste*.¹⁰ Kirkens andre oppgaver og tjenester er betrodd andre, og de er ikke «misjonærer» som Paulus, men diakoner, lærere, slike som gjør barmhjertighet osv.¹¹

Dette forholdet henger sammen med at tjenesten, de gode gjeringene, evangelisk forstått, er troens frukter, men troen kommer av forkynnelsen. Derfor henger misjon og tjeneste intimt sammen

10 Ibid. s. 49–50 og op. cit. Bondevik s. 165–168.

11 Dette synes for øvrig å stå i overensstemmelse med Jesu egne sendelsesord, hvor predikatene alltid er vidne, forkynne eller døpe (Matt. 28, 18–20, Mark. 16, 15, Luk. 24, 47–48, Joh. 15, 26–27, Ap. gj. 1, 8). Matt. 10 par. kan ikke trekkes inn her, da den frelseshistoriske sammenhengen der er en annen. Sammenlikn også CA art. 28, 1–17, særlig 5–8.

på den måten at tjenesten alltid vil og må vokse fram der det drives misjon, men misjon i egentlig forstand er tjenesten med ord og sakrament.

II. «SALVATION AND SOCIAL JUSTICE»

KV's bevisstgjørende rolle

Kirkenes Verdensråd har i de senere år hatt en bevisstgjørende funksjon overfor store grupper kristne. Dette gjelder særlig tre områder:

1. Det er en gang for alle slått fast at kirken fra en side sett er en del av den politisk/sosiale virkelighet. Dette er man nødt til å ta hensyn til i alt kirkelig arbeid.

2. Det er en grunnleggende rett for enhver kirke å få bestemme over sine egne ting. Enhver kirkelig paternalisme er gjort umulig.¹²

3. KV har spilt en sentral rolle i den almene sosialetiske bevisstgjøringsprosess som har funnet sted i den senere tid.

Derimot har KV's konkrete utforminger og forslag til handling på langt nær vært så virkningsfulle. En del dokumenter bærer preg av noe bortimot en politisk naivitet, en slags nå-må-vi-ta-oss-sammen-holdning. De vitner om et behov for å komme med uttalelser om en rekke politiske spørsmål man ikke har særlige forutsetninger for å si noe om.

Vi vil prøve å peke på noen av de medvirkende årsaker til dette.

Bangkok-teologien – en skisse

Det er nødvendig å skissere opp Bangkok-møtets teologiske profil. Det blir her bare visse antydninger. Noe annet ville være bortimot umulig, ettersom de ulike deltakerne presenterer svært ulike framstillinger av hva møtet egentlig var preget av.¹³

En grunntanke som må sies å ligge under mange av ytringene på Bangkok-møtet er tesen om at teologi ikke bare er teori. I stedet ville man presentere en teologi som er både teori og praksis, og som har både en politisk/samfunnmessig og en personlig/åndelig dimensjon.

12 Se Johs. Borgenvik i Fast Grunn nr. 6, 1974 s. 361 ff.

13 Se Tor Jørgensen i Ung Teologi 2, 1973, s. 1–20. Litteratur til Bangkok-møtet, s. 22 i samme nummer.

Videre opererte man med et 'comprehensive' frelsesbegrep. Deri ligger både at begrepet skal være omfattende, og at det skal være forståelig, dvs. funksjonere for mennesker av i dag. Slik kan det vanskelig få et konsist teologisk innhold. Det er tydeligvis særlig viktig å få inkludert den politisk sosiale virkelighet i frelsesbegrepet. Følgen er at frelsen (salvation) ofte kan identifiseres med løsningen (solution) av det problem – primært av samfunnsmessig art – som for den enkelte er det mest aktuelle.¹⁴

En viktig side ved Bangkok-møtet var feirings-momentet. Man skulle oppleve frelsen sammen i en gigantisk frelses-fest, ikke bare diskutere teori.¹⁵

Bak disse punktene kan man øyne en generell mistillit til at ord på adekvat vis kan favne og innfange virkeligheten.¹⁶

Denne mistro til ord førte videre til at teologiske synsmåter som prinsipielt står i motsetning til hverandre ganske uformidlet ble satt opp side om side.

Det er ikke vanskelig å se at dette korresponderer med aktuelle populær-filosofiske og -vitenskapelige åndsstrømninger.¹⁷ Man kan hevde at konferanse-arrangørene har latt visse åndsstrømninger fra vår tid (f. eks. gruppeterapeutiske virkemidler, moderne språkfilosofi) langt på vei fungere som tolkningsnøkler til skriften og kirkens handlinger.

Hva bestemmer KV's teologi?

Den kristne kirkes kildedokument er Den Hellige Skrift som igjen er norm for den kristne tro og kirkens lære. I prinsippet vedkjenner også KV seg dette. Men i realiteten har Skriften i stor grad mistet sin normative karakter innenfor KV-sammenheng. Dette henger sammen med en del av de forannevnte forhold. Vesentlig er også den teologi-historiske sammenhengen KV-teologien står i, uten at vi kan komme videre inn på det her.

Men også andre historiske eller samtidshistoriske faktorer er av betydning: Man har klart erkjent kirkens feiltrinn både i fortid og nåtid, f. eks. dens ensidige binding til Vesten, kirkenes ofte ukritiske holdning overfor vestlig imperialismes overgrep, mang-

14 Jfr. Ekumenisk metodologi, TTK 2, 1975.

15 Jfr. Tor Jørgensen i Ung Teologi 2, 1973.

16 Ekumenisk metodologi.

17 Ibid.

lende erkjennelse av de undertrykte folkeslags rett til selvstyre. – Det er nok av eksempler å vise til. Videre ser man at dette har hatt fatale følger for kirkens stilling, f. eks. i Kina.

Denne erkjennelsen fører naturlig til et ønske om forandring. Den vil man oppnå ved å snu kirkens teologi opp-ned, ved å skape en ny teologi som svarer til den nye politiske erkjennelse. Bakgrunnen må være en tilsynelatende urokkelig tese om at det med *en* type teologi nødvendigvis følger *en* bestemt type politisk praksis. Den nye type teologi blir altså sterkt politisk orientert, og da gjerne slik at politiske problemer blir analysert ved hjelp av teologiske begrep, som i vårt tilfelle, frelsesbegrepet.¹⁸ Resultatene av analysen er gjerne konkrete forslag til ny politisk praksis fra kirkens side.¹⁹

Hvilke prinsipielle forutsetninger kan tenkes å ligge bak denne arbeidsmåten?

Det er innen KV en sterk tendens i retning av å sette likhetstegn mellom kirkens arbeid og oppgaver og politisk arbeid og oppgaver.²⁰ Kirken får dermed en politisk emansiperende oppgave, og dens gave (frelse) blir ikke annet enn den etterlengtede politiske frigjørelse.

Men vil ikke da den naturlige konsekvens være å la kirken gå opp i de politiske bevegelser som måtte ha størst sjanse til å oppnå de ønskede resultater? En slik løsning er uakseptabel. Skal man finne årsakene til det, må man etter vårt skjønn ta utgangspunkt i åpenbaringsbegrepet. Åpenbaring er, tradisjonelt forstått, budskapet om Guds frelsende handlinger fra genesis til fullendingen, med Kristi inkarnasjon, død og oppstandelse som sentrum og kulminasjon, og samtidig tolkningsnøkkel til det hele, slik det har nedfelt seg i Skriften. Når dette budskapet blir omtolket til politiske kategorier, fastholder man likevel en åpenbaringstanke i det man gjør selve historien til åpenbaringskilde. Følgene blir at man tenker seg kirken som bærer av en slags spesialkunnskap, at kirkens medlemmer får en særlig evne til å erkjenne politiske sammenhenger og øyne løsninger. Derfor er det nettopp kirken som skal arbeide for den politiske frigjørelse, og forkynne den. Dette er også den nødvendige forutsetning for at man nedsetter kirkelige kommisjo-

18 Jfr. forarbeidene til Bangkok-møtene, f. eks. dokumentsamlingen Salvation Today.

19 Se rapporten fra Bangkok, f. eks. Appendix E, s. 90 ff, s. 94 f, og 98.

20 Forarbeidene til Bangkok og reaksjonen på disse (også utgitt som forarbeider) f. eks. innlegg av G. Stålsett.

ner til å studere alt mulig fra faglig kamp i Manilla til nasjonal planlegging generelt.²¹

Denne sekulærteologiske utvidelse av åpenbaringsbegrepet forutsetter og postulerer eksistensen av en kirkelig spesialkunnskap på det politiske plan. Dette impliserer en underkjenning av den almene fornuften, og problematiserer Guds kontinuerlige skapergjerning som gjeldende utenfor kirken.

En slik tankegang har en viss strukturellighet med et tradisjonelt teologisk feilgrep, et slags kirkelig overformynderi, en type ekklesio-krati på sekulært område og under helt nye historiske betingelser.

Et alternativ på skapelsesteologisk grunn

Et alternativ til KV's opplegg av forholdet mellom kirke og politikk må unngå både den klerikalistiske tendensen som ligger i sekulærteologien, og en motsatt tendens til å gjøre politikken til et eget område utenfor den kristne kirkes egentlige sfære, dvs. en slags politisk egenlovmessighet. Dermed kommer man bedre til rette både med at Gud er den suverene Gud som handler gjennom evangeliet i kirken og gjennom sitt skaperverk uavhengig av kirken, og med den menneskelige fornufts rett.

Positivt innebærer det at man igjen er villig til å tillegge Skriften den normative karakter den selv tillegger seg. Negativt innebærer det at man verken tillegger åpenbaringen en videre åpenbaring enn den selv gjør krav på, f. eks. på det politiske området, eller at man forstår historien som åpenbaringskilde. Dermed blir mennesket som Guds skapning frigjort til å bruke sin fornuft på politikken område og her stiller alle mennesker prinsipielt på samme plan.

Samtidig betyr det at politikk ikke er noe egenlovmessig, noe som er unndratt det området Gudsordet taler til eller åpenbaringen gjelder. En slik egenlovmessighet ville måtte føre til at kirken ble en konserverende maktfaktor i samfunnet, at den ved å legitimere det bestående ble ideologiproducent.²²

For samtidig som vi nekter at den kristne skulle ha en slags politisk spesialkunnskap – i det vi tror at Gud også handler slik at det er skjult for den kristne – vil møtet med Kristus skape en viss forståelse for Guds handling også på skapelsens plan.²³ Og denne

21 Se note 19.

22 Evangelium og forpliktelse, MF 1973 s. 166.

23 Ibid. s. 166 f.

forståelse må til enhver tid skjerpes ved en stadig konfrontasjon med den radikale lovfordringen slik den møter oss i Jesus Kristus, slik han i sitt liv og virke inkarnerte fordringen.

Den radikale forkynnelsen av Guds lov er et konstant kritisk moment som enhver ideologi og et hvert konkret politisk program må prøves på. Konkret kan dette gjøres ved en eskatologisk betraktning: Ingen nåværende ordning er absolutt fordi det Guds rike som skal komme ikke er i noen påviselig kontinuitet med nåtiden. Derfor blir enhver politisk ordning relativ og må prøves stadig på nytt.²⁴

På denne bakgrunn må mennesket med sin fornuft saklig arbeide med de samfunnsmessige oppgavene, fri til å bruke de midler som er til rådighet til det politiske arbeid med ideologi og praksis. Og dette slik at politikken og samfunnslivet for den kristne forblir et område der Guds lov ikke må anvendes som både individual- og sosialetisk rettesnor.

Ved en slik dialektisk forståelse av forholdet mellom åpenbaringen i Skriften og det politiske rom, unngår man p. d. e. s. fallgruvene klerikalisme og egenlovmessighet, og p. d. a. s. frigjøres man til aktiv politisk innsats.

III FRANKFURT-ERKLÆRINGEN

Da Frankfurt-erklæringen (FE) ble offentliggjort, vakte den straks debatt. Årsaken til det var at den brukte ordet «krise» i forbindelse med misjonen og så markant hevdet at krisen er frembrakt gjennom en omtolking av den bibelske misjonsforståelsen. Omtolkingen – som FE anser for å være falsk – skjer innen den kristne kirke selv.

Enkelte teologer har karakterisert FE som en «europaisk teologisk krangel». Dette er etter vår mening en for enkel løsning. FE har rett i at det er nødvendig på nytt å gjennomtenke hele misjonsoppdraget og at det eneste akseptable utgangspunktet da er Skriftens ord om misjon. Til den besinnelse har FE levert verdifullt material. Når vi ikke uten videre kan skrive under på FE, har det sin grunn i to forhold:

24 Ibid. s. 167. Se også H. D. Wendland: Ethik des NT, Göttingen 1970, s. 32 f.

1. Det er ut fra Skriften mulig å legge fram atskillig mer teologisk material enn FE gjør til belysning av misjonen i en samfunnsmessig sammenheng, dvs. belyse dens forhold til den nasjonale frigjøringskampen som foregår i de land hvor det drives kristen misjon.

2. Enten FE ikke ønsker det eller mangler begrepsapparat til å makte det, så er nasjonal frigjøring verken tematisert som teologisk problem for misjonen eller tematisert som politisk problem.

Det blir gjerne hevdet at å ta opp den nasjonale frigjøringsproblematikken ikke er FE's intensjon. På dette vil vi svare på to måter:

1. Enhver misjonserklæring i dagens situasjon vil få ideologimistanken rettet mot seg sålenge den lar dette spørsmålet ligge. Også de «evangelisk-konservative» må lære at det i lengden er umulig å isolere sine intensjoner fra den politiske virkelighet.

2. FE's metode gjør at problemet allikevel behandles, men da som noe som hører til misjonens «ytre krise» og dermed uten betydning for bestemmelsen av misjonens innhold.

Krise-begrepet

FE's bruk av krise-begrepet (grunnlagskrise) er godt egnet til å stresse alvoret i situasjonen slik den ser det. En krise oppstår som følge av en konflikt, motsetning, interessekamp. Ulike interesser kjemper om misjonen og dette er en kamp om å få innholdsbestemme og prege den. Forfatterne ser det slik at en humaniserende misjonsforståelse nå har vunnet så kraftig innpass i misjonsdebatten at det har oppstått en radikal krise når det gjelder forståelsen av misjonens vesen. Krisen har i sin tur fått to konsekvenser:

1. lammelse av misjonsarbeidet på grunn av usikkerhet om hva man driver med

2. misjonens egenart er i ferd med å gå opp i samfunnets. Misjon er egentlig ingenting annet enn det alle mennesker av god vilje arbeider for, humanisering.

Så langt tror vi FE har rett. Men overfor FE's videre tilrettelegging av krisen har vi alvorlige innvendinger.

I sin bok *Die Grundlagenkrise der Mission* risser Beyerhaus opp et bilde av den krisen som danner bakgrunnen for FE. Her skiller han mellom den «ytre» og «indre» krise. Den «ytre» krise skyldes at «den kristne verdensmisjon idag blir heftig angrepet og hindret

av mange sekulære og antikristelige religiøse makter».²⁵ Utviklingen etter den 2. verdenskrig har konfrontert verdensmisjonen med «en mengde tilbakeslag og hindringer». «Nye motkrefter har opptrådt og mange steder tvunget misjonen til forsvarskamp, ja endog tilbaketog». Kina etter 1950 utgjør hovedeksemplet på de antikristelige maktene. Etter Beyerhaus' mening utøver Kina-hendingen en stor psykologisk innflytelse. «Et regelrett Kina-trauma har bemektiget seg mange medlemmer i de rammede amerikanske misjonsorganisasjonene. For disse betyr den kinesiske katastrofe at det settes spørsmålstegn ved misjonsarbeid overhode.»²⁶ I vurderingen av Kina-hendingen viser Beyerhaus liten evne til å løsrive seg fra visse anti-kommunistiske amerikanske misjonsorganisasjoners vurdering av hendingen og makter heller ikke å hente fram det minstemål av historisk forståelse som skal til for å se Kina-hendingen også i et annet perspektiv, f. eks. som et eksempel på identifikasjon av misjon og imperialism.

Uten at Beyerhaus synes å være klar over det, er det nettopp misjon-imperialisme problematikken han berører når han behandler det som han ser som «det smerteligste», nemlig tendensen i de unge kirkene i Afrika og Asia til å «avvikle det fortsatte samarbeid med misjonærene fordi man i dem ser en hindring for kirkens egen selvstendighet».²⁷ At antikristelige regimer kan ønske misjonen ut av landet, kan Beyerhaus forstå. Men at kirker som er grunnlagt av vestlige misjonærer kan gjøre det klart at de ønsker å ta hånd om seg selv, er noe «den kristne verdensmisjon ser på med stor bekymring».²⁸ Et annet sted beklager Beyerhaus at «den anti-vestlige nasjonalismen (stiller) misjonen overfor lukkede dører eller dører som er i ferd med å lukke seg».²⁹

Trass i denne innholdsbestemmelse av misjonens «ytre» krise tematiserer hverken Beyerhaus eller FE de nasjonale frigjøringsbestrebelsene som problem for misjonen på annen måte enn som *trusel mot misjonen*. Kampen for nasjonal frigjøring og uavhengighet fra koloniundertrykkelse og imperialism slik vi har sett – og idag ser – den blir utkjempet i deler av den fattige verden, er

25 P. Beyerhaus: Die Grundlagenkrise der Mission, norsk utg. Krise i misjonen, Lunde forlag 1970, s. 23.

26 *ibid.* s. 15.

27 *ibid.* s. 15.

28 *ibid.* s. 15.

29 *ibid.* s. 14.

ikke verdt annen omtale enn «anti-vestlig nasjonalisme». Ille er det med den misjonserklæring som f. eks. i bestrebelsene på politisk nøytralitet og/eller «evangelisk konsentrasjon» avstår fra – på teologiske premisser – å ta stilling til den framvoksende nasjonalismen. Verre er det imidlertid at situasjonsanalysen som ligger til grunn for FE ikke har annen forståelse for frigjøringsbestrebelsene enn at de er «anti-vestlige».

Men den «ytre» krise – selv om den er svært alvorlig – er ikke den egentlige krise, ifølge FE. Den kommer «innenfra» og skyldes at «en har satt til side misjonens viktigste oppgaver på grunn av en teologisk forfalskning av begrunnelsen og målsettingen for misjonen».³⁰ Den bibelske misjonsforståelsen som kristenheden til alle tider har vært forpliktet på er denne: «Jesu Kristi kirke har det hellige privilegium og den ubetingede forpliktelse til å delta i den treenige Guds sendelse til verden. Ved den skal hans navn bli herliggjort blant alle folkeslag, mennesker som er truet av hans kommende vrede skal frelses og ledes til nytt liv og hans Sønnns Jesu Kristi herredømme skal opprettes i forventning om hans gjenkomst».³¹ Denne misjonsforståelse er idag i ferd med å bli utryddet.

Metoden

FE's skille mellom «ytre» og «indre» krise er etter vår mening ufruktbart og villedende. For det første er det et av misjonens bibelske kjennetegn qua misjon at den nettopp «blir heftig angrepet og hindret av mange sekulære og anti-kristelige makter». En slik situasjon kan på ingen måte betraktes som spesiell eller kalles krise i den mening FE bruker ordet, men er snarere et tegn på at misjonen både forkyunner og «lever» sitt budskap rett i en samfunnsmessig sammenheng.

Hvis en skal tale om krise i misjonen, må det være om misjonens «totale» krise hvor den ikke er seg sitt ansvar for proklamasjon og utvikling bevisst. Å tale om misjonens «totale» krise betyr å ta både *misjonstenkning* og *misjonspraksis* alvorlig. I denne forstand representerer Bangkok-dokumentet en farlig utvikling ved at det – som vi har sett – gjør erfarings situasjonen, dvs. erkjennelsen av misjonens «synder» i fortida og «kallet fra den revolusjonære prosess» til utgangspunkt og normgiver for misjonens praksis. For Bangkok-

30 *ibid.* s. 49.

31 *ibid.* s. 48 f.

dokumentets vedkommende fører dette i siste instans til en «kristeliggjøring» av en sosial-liberal/radikal holdning til den nasjonale frigjøringskampen.³² Men med dette utgangspunktet er det også grunn til å rette kritikk mot FE. Her er den politiske virkelighet irrelevant for misjonstenkningen. I siste instans fører dette til «kristeliggjøringen» av en sosial-konservativ holdning til den nasjonale frigjøringskampen.³³ For begges vedkommende dreier det seg om en sammenblanding av misjon og politikk ved på den ene siden langt på vei å identifisere misjon og politikk og på den andre siden ved å ignorere åpenbare politiske forutsetninger innebygget i systemet.

Med et «totalt» krise-begrep vil det være mulig å hevde at det som FE betegner som misjonens «ytre» krise, f. eks. misjonens ende i Kina, nettopp har vært med på å skape den prosess som har ført til at man idag med rette kan tale om krise i misjonen. Vi vil ikke bagatellisere det tilbakeslag den kristne misjon fikk da Kina ble stengt og vi vil heller ikke innestå for det kinesiske kommunistpartiets syn på misjonen. For oss reiser imidlertid Kina-hendingen

32 Et eks. på dette mener vi KVs anti-rasisme-program er. Alle tre frigjøringsbevegelsene i Angola fikk i sin tid støtte fra KV, både den sosialistiske MPLA, den høyre- og vest-orienterte FNLA og UNITA, uansett politisk og ideologisk program. At de sto fram som frihetskjempere var det viktigste. Dette sier vi trass i at vi mener KVs beslutning om å yte hjelp til frigjøringsbevegelsene i det sørlige Afrika var en riktig og historisk viktig beslutning.

33 I Beyerhaus' og kretsen rundt FE's motstand mot anti-rasismeprogrammet har de eksplisitte politiske holdninger til frigjøringsbevegelser f. eks. i det sørlige Afrika som en må svært langt ut på høyresida i det politiske liv for å gjenfinne. Se f. eks. Beyerhaus: *Bangkok -73, Anfang oder Ende der Weltmission?*, norsk utg.

– Eksperimentet i Bangkok, Lunde forlag 1974, s. 86

– Berliner Ökumene-Erklärung 1974, pkt. V, 12 d.

– Beyerhaus/Kunneth: *Reich Gottes oder Weltgemeinschaft, Telos Dokumentation*, 1975, s. 116–131.

Sistnevnte bok – som er utgitt av flere i kretsen rundt FE, bruker mange s. på å karakterisere FRELIMO som en gruppe «terrorister» og ser sin oppgave – i tekst og bilder – å spre informasjon om FRELIMO som delvis stammer fra portugisiske og sørafrikanske kilder. Dette er desto mer bemerkelsesverdig da det er skrevet bare få måneder før FRELIMO fikk ansvaret for den politiske styringen av det frie Mosambik. Den tyske «evangelisk-konservative»-fløyens uklarhet overfor rasisme problemet er en stor skam. Deres unnfalleshhet i en så livsviktig sak har bidratt til å korrumpere deres eget teologiske ståsted. Det er viktigere enn noen gang at norske «evangelisk-konservative» markerer seg i forhold til Beyerhaus-fløyens politiske teologi.

en hel rekke rettmessige spørsmål: Hva er misjonens oppgave i et samfunn som kjemper og lenges etter frihet og rettferdighet? Hva er dens oppgave under revolusjonen? Etter revolusjonen? På disse spørsmål har misjonsteologer og ledere innen den økumeniske bevegelse imidlertid svart på en måte som har medført at a) kirkens oppgave først og fremst er å ta del i denne streben etter humanisering og b) at evangeliet fortsatt skal forkynnes, men innholdsbestemmes som sosial, kulturell, økonomisk og politisk frigjøring.

Vi må gi FE rett i at en misjon som vil være forpliktet på Skriften som norm for sin bestemmelse og etter nybesinnelse på sitt oppdrag kommer fram til et slikt svar, er kommet ut i grunnlagskrise. Men mot FE må vi hevde at misjonens praksis/manglende praksis i sterk grad har vært medvirkende årsak til at misjonen idag er blitt konfrontert med grunnlagsproblemet.

Praksis' funksjon

Hvilken funksjon bør praksis ha når en skal arbeide fram en teologisk bestemmelse av misjonens grunnlag, innhold, oppgave og mål?³⁴ Vi vil forsøke å svare ved å konkretisere til Kina-hendingen.

1. En *diagnostisk* funksjon bør Kina-hendingen ha. Slik kan den fortelle noe om hvordan misjonen fungerte politisk i det kinesiske føydalsamfunn. Misjonen kan få frimodighet til å ta den politiske virkelighet alvorlig ved bl. a. å ta ideologi-kritikken som rettes mot dens forkynnelse, inn over seg. På denne måten vil misjonen kunne bli fortalt hvorfor kineserne faktisk identifiserte misjonen med sine undertrykkere.

2. At Kina-hendingen skulle være «kilde til» erkjennelse om misjonens grunnlag, vil vi imidlertid avvise. Erfarings situasjonen kan aldri – selv om den som i Kina er aldri så entydig – bli konstitutiv faktor for formulering av en trossannhet. Misjonens grunnlag finnes i troen på Skriftens vitnesbyrd om den oppstandne Herre Jesus Kristus som gir sine disipler i oppdrag å forkynne evangeliet til alle folkeslag like til jordens ender. Kina-hendingen kan ikke være utgangspunkt, «kilde til», nyformulering av misjonen til f. eks. å bli felles klassestandpunkt eller solidaritet med undertrykte.

3. At Kina-hendingen kan fungere som «foranledning til» erkjennelse om misjonens grunnlag, må være riktig. De lukkede

34 se mer om dette i Økumenisk metodologi, i TTK, nr. 2, 1975.

dører i Kina må drive oss tilbake til Ordet. Har vi feiltolket det? Har vi beskåret det slik at Guds skapervilje ikke har fått lyde eller at evangeliets sosiale og politiske dimensjoner inn i den kinesiske virkelighet er blitt vekk? De lukkede dører i Kina må føre til at misjonen på ny alvorlig brytes med «hele Guds råd».

Det er karakteristisk for FE's manglende interesse for misjonens «materielle» side at den overhode ikke går inn på en slik sontring. I debatten som fulgte i FE's kjølvan, er den blitt karakterisert som «teoretisering over misjonen». Fra forfatterens side er dette blitt tolket som en anklage om teologisering og dermed har de svart at det jo nettopp er intensjonen. Slik vi ser det er teologisering nødvendig. Men vår innvending mot FE er at teologiseringen har skjedd *teoretiserende*. Dette er en alvorlig innvending mot en luthersk misjonsteologi. I følge denne tradisjon skal teologien forstås som en *scientia practica*. Læren er ikke tenkt som en isolert teoretisk størrelse, men skal være i funksjon i kirkens liv og skal gjenfinnes i dens praksis.

To eksempler

Vi har konkludert med at metoden i FE er utilstrekkelig til, på teologiske premisser, å få tak i misjonens forhold til sine samfunnsmessige omgivelser. Til slutt vil vi – ved å trekke fram to av tesene i erklæringen – konkretisere vår kritikk ved på den ene siden å se på FE's bestemmelse av tjenestens teologiske «sted» og på den andre siden peke på endel av de politiske forutsetningene som FE bygger på.

I Tese 2 sier FE: «Humanisering er ikke misjonens viktigste og fremste mål, men en virkning av gjenfødselen ved Guds forløsergjerning mot oss i Kristus, eller også et indirekte resultat av den kristne forkynnelse med dens kraft til å gjennomsyre verdenshistorien».³⁵ Humaniseringen bestemmes på to måter,

- a) som en (direkte) virkning av gjenfødselen,
- b) som en indirekte virkning av forkynnelsen.

Vi vil måtte anføre de samme prinsipielle innvendinger mot denne kristologiske bestemmelse av tjenesten som mot Bangkokdokumentets. Premisset – som er at evangeliet er den beste problemløser – er uholdbart. Og det skapelsesteologiske perspektivet på tjenesten som Skriften vidner om, mangler fullstendig. Når FE lar

35 Beyerhaus: *Die Grundlagenkrise* ... s. 51 f.

humaniseringen bli en virkning av gjenfødselen i Kristus, er det skapt prinsipiell og praktisk usikkerhet om hvorvidt ikke-gjenfødte mennesker kan være med i humaniseringsarbeidet for rettferdighet og fred.

I Tese 7 sier FE: «...*vi forkaster* identifikasjonen av framskritt, utvikling og sosial forandring med den messianske frelse og den fatale konsekvensen av dette, nemlig at utviklingshjelp og revolusjonær innsats i samfunnets spenningsfelt er nåtidens former for kristen misjon» (vår understr).³⁶ Positivt sier FE: «Derimot *gir vi vår tilslutning til* at alle kirker går beslutsomt inn for rettferdighet og fred og vi går inn for utviklingshjelp som en tidsvarende virkeliggjørelse av det guddommelige krav om barmhjertighet og rett og av Jesu bud om kjærlighet» (vår understr).³⁷ Vårt spørsmål er dette: Kan hele gapet mellom «vi forkaster» og «vi gir vår tilslutning til» forklares ved at «identifikasjon» er byttet ut med «gå beslutsomt inn for»? Eller er det saklig politisk uenighet om hva som er misjonens oppgave overfor den nasjonale frigjøring? Når FE «forkaster» brukes ordene «deltakelse i utviklingshjelp og revolusjonær innsats» om tjenesten, mens FE når den «gir sin tilslutning til» bruker ordene «gå inn for rettferdighet og fred». Om begrepene er tilfeldig valgt, kunne FE like godt lydt: «... vi gir vår tilslutning til at alle kirker går beslutsomt inn for deltakelse i utviklingshjelp og revolusjonær innsats som en tidsvarende osv..» Da hadde det kommet tydeligere fram at det er identifikasjonen som er anstøtssteinen og ikke deltakelse i «revolusjonær innsats». Slik erklæringen nå lyder, kan det se ut som at det er en *klarere* oppgave for misjonen å «gå inn for rettferdighet og fred» enn deltakelse i «revolusjonær innsats». Overfor denne påstand trenges en grundig gjennomtenking av hvilken type politisk arbeid som best virkeliggjør Guds vilje i samfunnet og – ikke minst – premisene for å avgjøre det. Og i premissene ligger det politiske holdninger.

36 *ibid.* s. 57.

37 *ibid.* s. 57.