

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2013 / **03-04** / 40. årgang

#HOLISTISK MISSION – TEOLOGI – PRAKSIS: Christopher J. H. Wright / Jonas Adelin Jørgensen / Mogens Jensen / Morten Munch / Tormod Engelsen / Andreas Østerlund Nielsen / Johannes Nissen / Jakob Valdemar Olsen / Richard Bauckham / Ronald J. Sider / Carsten Elmelund Petersen / Peter Fredensborg / Brian Kærslund Hansen / Søren Isak Nolsøe



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Elisabeth Hartman, Leif Andersen, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Klaus Vibe, Brian Hansen og Nikolaj Christensen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	750
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund	Lektor Hans Raun Iversen
Professor Kurt Christensen	Lektor Kurt E. Larsen
Professor emeritus Hans Kvalbein	Generalsekretær Jonas A. Jørgensen
Professor Harald Hegstad	Adjunkt Jakob V. Olsen
Lektor Carsten Vang	Fakultetsleder Jørn Henrik Olsen

ABONNEMENTSPRISER

E-abonnement	150 DKK
Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	285 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Aarhus N
 Telefon + 45 86 16 63 00
 Telefax + 45 86 16 68 60
 E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke er et tidsskrift for akademisk teologi med et kirkeligt perspektiv. Tidsskriftet udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus med støtte fra Statens Kunstråd. Tidsskriftet publicerer forskningsartikler inden for det teologiske fagfelt og præsenterer også populærvidenskabelige bidrag, der relaterer sig til moderne kirkeliv og kristendom. Tidsskriftet gør brug af peer review, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives fire gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.



ALHED

INTRODUKTION

- Helhed er mere end både-og
Er det tid til en teologisk opdatering?
Andreas Østerlund Nielsen 183

ARTIKLER

Holistisk mission

- Holistisk mission og missionsbefalingen
Missionens fem kendetegn
Christopher J. H. Wright 190

- Mission som holistisk transformation
Nedslag i den nyere protestantiske missionsteologiske
diskussion om integral mission
Jonas Adelin Jørgensen 203

- Holisme i Sudanmissionens / Mission Afrikas historie
Mogens Jensen 215

Holistisk teologi

- Holistisk mission i lyset af Guds Rige og nyskabelsen
i Kristus - med særlig inddragelse af Lukasevangeliet
og Apostlenes Gerninger
Morten Munch 228

- Han er vår fred
Misjon som forsoningens tjeneste
Tormod Engelsviken 237

- Integritet er det bedste motiv for holistisk mission
Andreas Østerlund Nielsen 246

- Missionens integritet - om vidnesbyrd i ord og
handling: Nytestamentlige og aktuelle perspektiver
Johannes Nissen 258

- Helhed, spænding og modsætninger
En besindelse i teologi og filosofi
Jakob Valdemar Olsen 270

Holistisk praksis

- Økologisk håb i krise?
Richard Bauckham 282

- Fattigdom, synd og sociale strukturer
Et bibelsk perspektiv
Ronald J. Sider 291

- Kampen for humanitet
Befrielsesteologiens udvikling
med fokus på Allan Boesaks sorte etik
Carsten Elmeland Petersen 303

ANMELDELSER

- Surprised by Hope
Peter Fredensborg 315

- MicahChallenge.org
Brian Kærslund Hansen 318

- John Ray Initiative / Lausanne Call to Action
Søren Isak Nolsøe 320

- Guds folks mission. En bibelteologi for kirkens mission
Andreas Østerlund Nielsen 322

HELHED ER MERE END BÅDE-OG

ER DET TID TIL EN TEOLOGISK OPDATERING?

Hvordan er forholdet i kristen mission mellem evangelisation og social ansvarlighed? Det er et spørgsmål og en debat, som knytter sig til det 20. århundrede og et modernistisk verdenssyn (Tizon 2008). De seneste fyrré år har debatten fundet sted – ikke mindst – i regi af Lausanne bevægelsen, men også i Kirkernes Verdensråd. I vestlig missionstænkning er der således sket en tilnærmelse mellem dem, som har slået på evangelieforkyndelsens forrang, og dem, som har fremhævet social ansvarlighed. Fra begge sider lander man nu typisk på et både-og: *både* forkyndelse og social ansvarlighed. Vi skal dog ikke for hurtigt konkludere, at vi er færdige med spørgsmålet blot ved at godtage, at mission “naturligvis” er begge dele. Dermed har vi nemlig ikke konfronteret de teologiske præmisser, som ligger bag spørgsmålet.

Kirkens og missionens praktiske erfaring af evangeliets altomfattende helhed, udfordrer os nemlig til at gøre op med en række (modernistiske) forudsætninger i vores teologi. I den konkrete missionspraksis, særligt i det globale syd, er helheden (som hovedregel) blevet oplevet som uomgængelig. Den har bare ikke været anerkendt i den “hjemlige” vestlige sammenhæng. I et Lausanne dokument fra 1982 konkluderes det således: “The choice [between evangelism and social responsibility ...] is largely conceptual. In practice [...] the two are inseparable, at least in open societies” (Stott and Lausanne Committee for World Evangelization 1996, 183). Denne konklusion citeres i 2010 af Christopher Wright, som det afsluttende udsagn i dén diskussion (Wright 2010, 277). Det forekommer imidlertid ikke tilfredsstillende at standse ved en distinktion mellem et “begrebsligt” valg og en “praktisk” uadskillelighed. Præciseringen – at dette i det mindste er således i “åbne samfund” – indikerer konklusionens begrænsninger. Forfatterne vedgår med andre ord (i hvert fald indirekte), at de ikke har formået at få teologi og praksis til at hænge sammen i dette spørgsmål.

En både-og-position efterlader en række problemstillinger angående prioritering, skjulte motiver, virkelighedsopfattelse, menneskesyn, eskatologi m.m. uløste

eller uafgjorte. Nogle ønsker derfor at nå ud over dette både-og. De argumenterer i stedet for en (fuldt) "holistisk" missionsforståelse.¹ De peger på *helheden* af individ og socialitet, af det personlige og det strukturelle / politiske, af ånd, sjæl og legeme, af forløsning og nyskabelse. "Holistisk" bruges her til at angive mere end et både-og (både sjæl og krop, både individ og fællesskab etc.): Der er en helhed, som går forud for delene, og helheden er mere end summen af delene (Shenk 1993, 65-75).

Tanken om at mission bør være holistiske eller integreret, er dog også i nyere tid blevet kritiseret fra evangelikalt hold. David J. Hesselgrave argumenterer således for "prioritisme" frem for "holisme" (Hesselgrave 2005, 117-140). Fra Amerikansk neoreformert hold bliver holistisk mission også set på med skepsis. Kevin DeYoung og Greg Gilbert illustrerer det som et spørgsmål om forholdet mellem et "vidvinkel" og et "zoomlinse" syn på evangeliet, og de konkluderer at kirken i sin mission alene er forpligtet på forkyndelse af evangeliet (DeYoung and Gilbert 2011). Christopher R. Little har fremsat den nok mest velargumenterede kritik. Little argumenterer for at talen om "holistisk" mission har fået evangelikale til at nedprioritere evangelisation (Little 2010, 203-222, 205). Det er ifølge Little fatalt, eftersom: "[Jesus] clearly promoted a biblically-informed theocentric worldview where eternal realities outweigh temporal ones which necessarily leads to priorities in mission" (Little 2008, 68). Der fremføres blandt tilhængere og kritikere modsigende opfattelser af, hvad *dét* bibelske missions-syn er. I flere tilfælde forekommer kritikken tynd og overfladisk. For evangelikale står dog et spørgsmål ikke desto mindre tilbage: Hvis døden (og fortabelse) er det "ultimate" onde, hvad betyder det så for missionens mål og karakter (jf. Little 2010, 217)?

Begrebet "holistisk" er som term præcist men også problematisk. Ordet er dannet ud fra det græske *ὅλος*, som betyder *hele, alt, total*. Begrebet anvendes indenfor en række videnskaber, foruden medicin, også i psykologi, biologi, filosofi og sociologi. Holisme har også fundet vej til erhvervslivet. Virksomheder som Grundfos og Rambøll arbejder således med "holistiske" regnskaber. Problemet er imidlertid, at ordet umiddelbart leder tankerne hen på den udbredte brug af termen i ny-åndelig sammenhæng og på virkelighedsopfattelsen i alternativ behandling. Termen har derfor for mange en suspekt klang. Charles Ringma rejser tillige en filosofisk kritik af termen "holisme", som han sporer tilbage til græsk og hinduistisk tænkning, senere videreført af Spinoza og Hegel samt i evolutionstænkning.² Disse forudsætter en kosmisk underlæggende, monistisk helhed, som er kristendommen fremmed (Ringma 2004, 435ff). Blandt andet derfor vælger Ringma og andre i stedet for – med samme betydningsindhold – at tale om "integral mission". Ved at tale om "integral" eller integreret mission, risikerer man imidlertid at fastlåse problemstillingen som et spørgsmål om integration af i udgangspunktet adskilte dele. "Holisme" indikerer derimod, at der er en helhed, som går forud for delene; f.eks. at person går forud for ånd, sjæl og legeme.³ For at imødekomme Ringmas indvendinger kunne man dog overveje frugtbarheden af i stedet at tale om "relationalisme" (jf. den såkaldte

”personalisme”). Dermed ville vægten blive lagt på relationen (mellem Gud og menneske, mellem individ og fællesskab, mellem åndelig og fysisk nød etc.) i stedet for på del eller helhed. I forlængelse heraf kunne man pege på ”integritet” som en nøglekvalitet for mission (jf. Ramachandra u.d., 1).

Der er ikke desto mindre – trods den gængse brug af ordet og Ringmas indvendinger – god mening i at anvende begrebet ”holisme” i teologisk sammenhæng. Det er da også, hvad flere danske missionsselskaber nu vælger at gøre (f.eks.: Danmission i officielt dokument om ”Danmissions forståelse af forholdet mellem mission og udvikling”, 2009; Mission Afrika’s visionsdokument, 2012, Dansk Etioper Mission’s hjemmeside, 2013). ”Holistisk” som nærmere bestemmelse af mission bør dog betragtes som en midlertidig fremhævelse. Hermed beskrives nemlig ikke én type mission, til forskel fra andre mulige og plausible typer mission. Det er tværtimod en påstand om at mission altid må og skal være holistisk (Heldt 2004, 166). Dette er vigtigt at få understreget, fordi missionstænkningen – ikke mindst i en vestlig kontekst – fortsat bærer præg af oplysningstidens og modernitetens reduktionisme og falske opsplitninger. Når dette problem er løst, behøves begrebet ikke længere.⁴

Spørgsmålet om holistisk mission er imidlertid stadig ikke tilstrækkeligt indarbejdet i hverken den (hjemlige) kirkelige praksis eller i teologien. Det skal være min påstand, at dette ikke mindst skyldes, at dette spørgsmål mest har været rejst som en missionsteologisk diskussion. Derimod har de fleste foreløbig været tilbageholdende med at fremsætte en holistisk *teologi*. Spørgsmålet om forholdet mellem helhed og dele i mission inkluderer nemlig vores forståelse af Gud, af mennesket og af evangeliet. Missionssynet må basere sig på en bibelsk og teologisk, ontologisk holisme. Dermed indikeres også at problemstillingen ”holisme” ikke i første omgang handler om en drøftelse af missionspraksis (missiologi), f.eks. om prioritering af ressourcer mellem forkyndelse og hjælpearbejde. Det drejer sig i stedet om et mere fundamentalt opgør med en modernistisk virkelighedsopfattelse (med linjer tilbage til Platon), som har infiltreret sig i teologi og kirkelig praksis. Drøftelsen af holisme omfatter derfor en række teologiske delproblemstillinger: Antropologisk: forholdet mellem ånd, sjæl og legeme; sociologisk: forholdet mellem individ og socialitet, mellem det personlige og det strukturelle (herunder samfundsforhold og økonomi); trinitarisk: forholdet mellem Guds tre personer og én natur; eskatologisk: forholdet mellem det præsenteriske og det futuriske; soteriologisk: forholdet mellem frelse som forsoning og som nyskabelse. For hver af disse delproblemstillinger kan det hævdes, at de traditionelt opstillede distinktioner og dikotomier er sekundære i forhold til en primær relationel helhed og fylde. Jeg vil derfor foreslå, at tre andre relationer og tilhørende distinktioner bør være primære i holistisk teologi og mission. Det drejer sig om forholdet mellem Gud som skaber og verden og mennesket som skabt (jf. Bradshaw 2002, 32ff); den paulinske eskatologiske distinktion mellem ”allerede” og ”endnu ikke”; og forholdet mellem Guds rige og ”verden” (i johannæisk forstand). Disse distinktioner er i stand til at give greb om kristnes erfaring af brud (synd) uden at opgive eller fornægte

helhedens forrang. Hvad er så kirkens "holistiske" mission i lys af dette? Det er at bringe heling til hele mennesket og hele skaberværket ved – gennem væren, ord og handlinger – at bidrage til at bringe alt og alle ind i Guds riges allerede / endnu-ikke virkelighed. Det vil sige forsonede relationer mellem Gud og mennesker, mennesker imellem, mellem ord og handlinger, mellem det individuelle og det fælles, mellem krop, sjæl og ånd.

Når vi i indeværende nummer behandler emnet holistisk mission, er der således ikke tale om en reprise over en afsluttet debat. For der er fortsat et behov for at reflektere teologisk over spørgsmålet om et "holistisk" helhedsperspektiv på Guds mission (*missio Dei*) og kirkens deltagelse i denne. Temaet vil blive behandlet fra historiske, eksegetiske, systematiske og praktisk-teologiske vinkler, og forfatterne repræsenterer ikke ét bestemt eller ukritisk syn på holistisk mission. Der lægges ikke i første række op til en forandring af praksis (bortset fra i de to artikler af Bauckham og Sider). Det er i højere grad et spørgsmål om en teologisk opdatering, så vores teologiske refleksion kommer på omgangshøjde med den globale missionspraksis. Forhåbentlig vil du som læser blive både udfordret, motiveret og inspireret til at reflektere holistisk over egen teologi og praksis.

God læselyst!

Andreas Østerlund Nielsen, red.

Der kan i øvrigt informeres om, at DTTK nr. 3 og nr. 4 i indeværende år udgives som ét samlet udvidet nummer.

NOTER

- 1 Begrebet "holisme" anvendes dog til tider også om førstnævnte både-og.
- 2 Termen "holisme" blev således introduceret i 1926 af sydafrikaneren J. C. Smuts til at betegne "The tendency in nature to form wholes that are greater than the sum of the parts through creative evolution" (Smuts 1926, 88). Holisme kan tilsvarende defineres som "the tendency in nature to produce wholes (*i.e.* bodies or organisms) from the ordered grouping of unit structures" Oxford English Dictionary, www.oed.com, besøgt 25. februar 2013.
- 3 Idéen er, at naturlige systemer (herunder også sociale og økonomiske og sproglige) skal anskues som helheder og ikke som samlinger af dele; og funktionen af sådanne systemer kan ikke forstås alene ud fra deres dele, <http://en.wikipedia.org/wiki/Holism>, besøgt d. 25. februar 2013.
- 4 Derfor kunne man også argumentere for at tale om et "ikke-reduktionistisk" missionssyn.

LITTERATUR

- Bradshaw, Bruce (2002): *Change Across Cultures*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- DeYoung, Kevin og Greg Gilbert (2011): *What is the Mission of The Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission*. Wheaton, IL: Crossway.

- Heldt, Jean Paul A. (2004): "Revisiting the 'Whole Gospel': Toward a Biblical Model of Holistic Mission in the 21st Century." *Missiology* 32 (2): 149-172.
- Hesselgrave, David J. (2005): *Paradigms in Conflict: 10 Key Questions in Christian Missions Today*. Grand Rapids, MI: Kregel Publication.
- Little, Christopher R. (2010): "In Response to 'the Future of Evangelicals in Mission.'" I *Missionshift: Global Mission Issues in the Third Millennium*, redigeret af David J. Hesselgrave og Ed Stetzer, 203-222. Nashville, TN: B&H Publishing Group.
- (2008): "What Makes Mission Christian? Christian Mission Today: Are we on a Slippery Slope?" *International Journal of Frontier Missiology* 25 (2): 65-73.
- Ramachandra, Vinoth (u.d.): "What is Integral Mission?" http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/library/whatisintegralmission_imi-the-001.pdf.
- Ringma, Charles (2004): "Holistic Ministry and Mission: A Call for Reconceptualization." *Missiology* 32 (4): 431-448.
- Shenk, Wilbert R. (1993): "The Whole is Greater than the Sum of the Parts: Moving Beyond Word and Deed." *Missiology* 21 (1): 65-75.
- Smuts, Jan Christiaan (1926): *Holism and Evolution*. New York: The Macmillan company.
- Stott, John R. W. og Lausanne Committee for World Evangelization (1996): *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*. Carlisle: Paternoster Press.
- Tizon, Al (2008): *Transformation After Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective*. Regnum Studies in Mission. Oxford: Regnum Books International.

HOLISTISK MISSION

HOLISTISK MISSION OG MISSIONSBEFALINGEN

MISSIONENS FEM KENDETEGN



International leder af Langham Partnership International, ph.d. Christopher J. H. Wright

RESUMÉ: Christopher J. H. Wright, der er hovedforfatter til Cape Town-erklæringen, pointerer i denne artikel, at forståelsen af mission må begrundes i Guds mission. Herudfra udfolder han med udgangspunkt i missionsbefalingen, hvordan kirkens mission bør omfatte at bygge kirken, tjene samfundet og have omsorg for det skabte. På den baggrund konkluderer Wright, at mission er en eksistensform for hele livet for hvert eneste medlem af hele kirken.

Introduktion: Hvor skal vi begynde?

Mission er så enormt et emne, at når man vil forsøge at give en kortfattet redegørelse for, hvad det betyder, kan det være vanskeligt at vide, hvor man skal begynde. Undertiden kommer visse udtryk på mode og bliver en populær måde at forstå opgaven på. For eksempel er holistisk mission blevet brugt i nogen tid. Det fremhæver, at vi i vores mission må forholde os til alle menneskets behov – de fysiske, materielle, intellektuelle, emotionelle, sociale og åndelige – og ikke blot det sidste af disse. Dette er så afgjort et vigtigt korrektiv til en indsnævring af missionen til en enkelt opgave. Men det kan gøre vores mission meget antropocentrisk – at det alt sammen drejer sig om ‘mig og mine problemer’ (eller dig og dine).

Mission kan blive terapeutisk. ”Du har alle disse behov, og vi er her for at hjælpe dig med at overvinde dem, uanset hvad de er.” Men det rejser straks spørgsmålet: ”Hvad er så menneskets største behov?” Hvis mission fokuserer på menneskets behov, så vil du – uanset hvor holistisk du forsøger at være – konstant komme tilbage til spørgsmålet: ”Hvad er det, vi mennesker først og fremmest behøver?” Og det kaster os med det samme tilbage til diskussionen om prioriteringen af evangelisation og social indsats. Vi føler, at vi må afgøre det spørgsmål ud fra en behovenes taksonomi. Men i hele diskussionen roterer mission stadig omkring menneskets behov.

Det går på en eller anden måde sådan, at hvis vi begynder med en definition af

mission, der i sit udgangspunkt fokuserer på mennesker – enten som missionsarbejdets 'objekt' eller som dets agens – ender vi i samme endeløse diskussion om relative behov og prioriteringer. En sådan debat er stadig berettiget, da det er vigtigt at være klar over, hvad vi bør gøre og hvorfor, men vi bør først tage den debat efter, at vi har forsøgt at forstå Guds mission som åbenbarret i Bibelen.

1. Guds mission

Hvad er så Guds store plan og formål? Et af de mest præcise svar på det spørgsmål får vi hos Paulus. Gud har ladet os kende "sin viljes hemmelighed ud fra den gode beslutning, han selv forud havde fattet om den frelsesplan for tidernes fylde: at sammenfatte alt i Kristus, både det himmelske og det jordiske" (Ef 1,9-10). Når Paulus taler om 'Guds vilje' mener han (sædvanligvis) ikke Guds personlige ledelse i den enkeltes liv, men hans store kosmiske plan gennem alle tider.

Paulus siger endvidere, at det er Guds plan at bringe lægedom og enhed til hele skaberværket i og ved Kristus. Guds mission er at forløse hele skaberværket, ødelagt af synden og det onde, til den nye skabelse, befolkning af de genløste fra enhver kultur ved Kristi kors og opstandelse. Jeg tror, det er, hvad Paulus mener med 'Guds vilje' (ApG 20,27). Det er Guds plan fra Første Mosebog til Johannes' Åbenbaring. Den omfatter hele den bibelske grundfortælling: Skabelse – fald – genløsning – ny skabelse, centreret om og forenet i Kristus.

Således er mission fundamentalt set Guds aktivitet, som driver hele fortællingen fremad og bringer den til dens herlige afslutning. Af denne grund sker der det, at når Cape Town-erklæringen (dokumentet fra den tredje Lausanne-kongres i Sydafrika, 2010) skal definere den mission, som

vi er forpligtede på, så skifter den umiddelbart gear til en sammenfatning af Guds egen mission: "Vi vedkender os ansvaret for verdensmission, fordi det er centralt for vor forståelse af Gud, Bibelen, kirken, menneskets historie og den ultimative fremtid. Hele Bibelen åbenbarer Guds mission at bringe alle ting i himlen og på jorden ind i enhed under Kristus, idet de forsones ved blodet på hans kors, til pris for Guds herlighed og nåde. I og med at Gud opfylder den mission, vil han forvandle skaberværket, som er martret af synd og ondskab, til den nye skabelse, hvori der ikke længere er synd eller forbandelse. Gud vil opfylde sit løfte til Abraham om at velsigne alle folkene på jorden gennem evangeliet om Jesus, Messias, Abrahams sæd. Gud vil forvandle den sønderlemmede verden af folk, som er spredt under Guds dom, til den ny menneskehed, som vil blive genløst ved Kristi blod, fra enhver stamme, ethvert folk, tungemål og sprog, og blive forsamlet for at tilbede vor Gud og Frelser. Gud vil tilintetgøre dødens, fordærvets og voldens herredømme, når Kristus kommer igen for at oprette sit evige herredømme med liv, retfærdighed og fred. Da vil Gud, Immanuel, bo hos os, og verdens rige vil blive Guds rige, og han skal herske i al evighed" (Lausanne Movement 2011, 39-40).

Til det kan vi vist godt sige: Halleluja, Amen! Lovet være Gud for den store mission, som han vil fuldføre. Men vi står stadig tilbage med spørgsmålet "Og hvad så?" Hvad med os? Hvem er vi, og hvad er vi her for? Hvad er Guds folks mission? Erklæringen ovenfor bør i det mindste forberede os på, at svaret på det spørgsmål må være temmelig bredt. For hvis Bibelen viser os, at Guds store mission er så omfattende, så må kirkens mission have en analog bredde. Selvfølgelig ikke i den forstand, at vi kan gøre alt, hvad Gud gør. Gud er Gud, og det

er vi ikke! Men i den forstand, at når Gud kalder os til sammen med ham at deltage i opfyldelsen af Guds eget store formål med skaberværket og menneskeheden, kalder han os til en meget omfattende opgave.

2. Guds folks, kirkens, mission

Der er gjort mange forsøg på at definere og beskrive kirkens mission. Et, som jeg anser for nyttigt, blev udfærdiget af Anglican Consultative Council i 1984. Det blev udarbejdet som en missionserklæring for den anglikanske kirke på verdensplan og blev vedtaget af Lambeth-konferencen for biskopper i 1988 som 'Missionens fem kendetegn':

Kirkens mission er Kristi mission:

1. At forkynde evangeliet om gudsriget
2. At undervise, døbe og oplære de nye troende
3. At reagere på menneskelig nød med kærlig tjeneste
4. At søge at ændre uretfærdige samfundsstrukturer
5. At stræbe efter at beskytte skaberværkets integritet og at værne om jordens liv.

Disse punkter kan sammenfattes i nogle få ord: evangelisation, undervisning, medfølelse, retfærdighed, omsorg for skaberværket. Det er en meget omfattende og holistisk liste, som kan påvises at have dybe rødder i hele Bibelen. Jeg håber, jeg kan vise, at alle fem 'kendetegn' direkte eller indirekte kan sammenkædes med missionsbefalingen, forudsat at vi som udgangspunkt har det indledende udsagn i missionsbefalingen – Kristi herredømme over hele skaberværket.

Det sidste punkt er helt afgørende, for de fem dimensioner af missionen er afhængige af Kristi herredømme:

- Evangelisation – vi forkynder de gode nyheder om Jesus Kristus som Herre, Konge og Frelser
- Undervisning – vi bringer mennesker til en moden tro og til discipelskab i lydighed mod Kristus som Herre
- Barmhjertighed – vi følger Herren Jesu eksempel, som "færdedes overalt og gjorde vel"
- Arbejdet for retfærdighed – vi husker på, at Herren Jesus Kristus er hele verdens dommer
- Vores brug af og omsorg for skaberværket – vi har at gøre med det, som tilhører Herren Jesus Kristus i kraft af skabelsen og genløsningen.

Jeg foretrækker imidlertid at gøre det endnu enklere, og det kan vi gøre ved at slå fire af de fem punkter sammen til to par, så evangelisation og undervisning kombineres og tilsvarende med medfølelse og retfærdighed. Herved fremstår tre vigtige missionale opgaver eller tre fokuspunkter for vores missionale engagement: kirken, samfundet og skaberværket. Vores mission inkluderer dermed:

1. At bygge kirken (gennem evangelisation og undervisning), bringe mennesker til omvendelse, tro og lydighed som Jesu Kristi disciple.
2. At tjene samfundet (gennem barmhjertighed og retfærdighed) som svar på Jesu sendelse af os "ud i alverden", at elske og tjene, at være salt og lys, at gøre vel og "stræbe efter lykke og fremgang" for mennesker omkring os (som Jeremias sagde til israelitterne i Babylon, Jer 29,7).
3. At have omsorg for det skabte (gennem gudfrygtig brug af skaberværkets ressourcer kombineret med økologisk engagement og handling) og derved opfylde

den allerførste befaling givet til menneskeheden i Første Mosebog 1 og 2.

På dette punkt vil man måske spørge: "Siger missionsbefalingen ikke blot, at vi skal gå ud og evangelisere verden?" Nej, det siger den faktisk ikke bare. Den rummer ikke én enkelt befaling, men flere. Og den begynder ikke med en befaling, men med en erklæring: "Mig er givet al magt i himlen og på jorden." Alt udspringer af dette. Vi bygger kirken, fordi Jesus er kirkens Herre. Vi tjener samfundet, fordi Jesus (og ikke kejseren) er Herre over hvert folk, hver regering og kultur (uanset om han anerkendes som sådan eller ej). Og vi tager vare på skaberværket, fordi Jesus er himlens og jordens Herre – "jorden med alt, hvad den rummer, tilhører Herren".

Denne treleddede missionsopgave er fuldt ud bibelsk. Cape Town-erklæringen erkender, at alle tre må sammenholdes i en sandt holistisk og integreret forståelse af mission.

Integreret mission betyder at erkende, forkynde og udleve den bibelske sandhed, at evangeliet er Guds gode nyheder gennem Jesu Kristi kors og opstandelse – for individet, for samfundet og for skaberværket. Alle tre er ødelagte og lider på grund af synden; alle tre er indbefattet i Guds genløsende kærlighed og mission; alle tre må være en del af Guds folks vidtspændende mission (Lausanne Movement 2011, 31).

Så lad os se nærmere på disse tre vigtige fokuspunkter, idet vi sammenkæder dem inden for vores forståelse af integreret mission og ser, hvordan de hænger sammen med missionsbefalingen.

3. Bygge kirken (evangelisation og undervisning)

"Gør alle folkeslagene til mine disciple, idet I døber dem [...] og lærer dem [...]" Dette

ud-springer umiddelbart og direkte af Kristi herredømme. For hvis Jesus fra Nazaret i sandhed er Herre og Gud, så kaldes vi til at blive disciple ved at underkaste os ham i omvendelse og tro, og vi sendes for at gøre mennesker til disciple ved at bringe dem ind i samme forhold.

3.1 Evangelisation

Evangelisation betyder at forkynde de gode nyheder om, hvad Gud har lovet og udrettet gennem Kristus. Det betyder at fortælle hele historien om, hvad Gud har gjort (ud fra Det Gamle og Det Nye Testamente). Det består i at formidle de gode nyheder om, at den Gud, der skabte verden, har handlet for at frelse verden fra konsekvenserne af menneskets synd og satanisk ondskab, at Gud har gjort sådan gennem sin søn, Jesus Kristus, der kom som en opfyldelse af Guds løfte til Israel og som den, der som den af Gud udpegede Messias døde for vore synder og blev vakt til live ved Guds kraft, at denne samme Jesus nu er den himmelfarne Herre, og at han vil komme igen som dommer og konge for at gøre krav på sin arv med den genløste menneskehed i den nye skabelse.

Og evangelisation betyder, at når mennesker reagerer på de gode nyheder om, hvad Gud har gjort gennem Kristus, ved i omvendelse at vende sig fra den falske, hjemmelavede og selvcentrerede historie, som de lever i, og sætte deres lid til frelsen i Jesus, forsikrer vi dem om, at de har del i den store bibelske historie om Guds frelsesplan for verden, at deres synd er tilgivet, og de kan have et ret forhold til Gud nu og i al evighed.

Og når mennesker således tager imod de gode nyheder, befaler Jesus os at døbe dem i "Faderens, Sønnens og Helligåndens navn" – det vil sige til et personligt forhold til Gud Fader, som elsker dem, Gud Søn,

som døde for dem, og Gud Helligånd, som bor i dem og frembringer sin frugt i et liv, som forvandles til Kristi billede.

Her er det vigtigt at understrege, at holistisk mission, sådan som jeg ser det, ikke blot rummer evangelisation, men integrerer alt andet omkring den, eftersom evangeliet er hjertet og kernen i Guds mission og vores. Jeg er stødt på to vildledende måder at bruge termen 'holistisk mission' på:

- Nogle gange bruges 'holistisk mission' til at betegne alt andet end evangelisation. Det bliver en slags 'pose', som man kan komme alle de andre arbejdsgræne i – social indsats, lægemission, nødhjælp, miljøindsats, forsvar for menneskerettighederne, arbejde for fred og forsoning, osv. Det er blevet brugt på den måde – endog i Lausanne-kredse (trods mine protester!). Men det er forkert og vildledende. 'Holistisk' betyder 'det hele'. En social indsats uden evangelisation er lige så ikkeholistisk, som evangelisation uden socialt engagement er.
- Andre gange bruges 'holistisk mission' til at betegne hvad som helst, der kan kaldes 'mission', deriblandt evangelisation, men uden integration. Det bliver en samlebetegnelse for forskellige aktiviteter, hvor evangelisation bliver én blandt mange af de ting, som en menighed måske eller måske ikke er interesseret i. Evangelisation bliver et tag selv-bord af aktiviteter med evangelisation som én mulighed blandt mange. Det er også vildledende og ubibelsk.

Jeg foretrækker at tale om evangelisations centralitet. Og når jeg foretrækker det ord, er det ikke fordi evangelisation forholder sig til vores største behov som mennesker (hvilket ville føre os tilbage til det antropocentriske dilemma, vi begyndte med),

men derimod fordi det sætter os i forbindelse med evangeliets centralitet som det gode budskab om, hvad Gud har gjort for at frelse verden. Vi kan foretage os en masse ting, og helt legitimt, inden for spektret af missionale opgaver, men den integrerende kerne i dem alle må være evangeliets Gudcentrerede og Gudgenererede virkelighed – forstået ikke blot som en personlig forsikringsplan, men som forkyndelsen af de bibelske sandheder om frelse, den kosmiske historie om Guds frelsesplan for hele skaberværket. Og det er i evangelisation, vi fortæller den historie. Og det er den historie (og den alene), hele vores mission udspringer af.

Så når jeg taler om evangeliets og evangelisationens centralitet, mener jeg ikke et centrum, der gør alt andet perifert, marginalt og uvæsentligt. Jeg mener centralt på den måde, som et nav er centralt for et hjul. Et hjul er en integreret fungerende genstand med en fælg eller et dæk, der har kontakt med vejen. Men fælgen må hele vejen rundt være forbundet med navet ved hjælp af egerne. I den forstand er navet det integrerende centrum for alt, hvad hjulet er og gør. Og navet er forbundet med motoren og overfører dens kraft til fremdriften. Det giver ikke mening at spørge, hvad der er vigtigst – navet eller fælgen. Hvis man ikke har begge som en integreret helhed, har man overhovedet ikke noget hjul. Begge er vigtige og må fungere sammen.

I denne analogi for integreret mission, er motoren den dynamiske kraft i evangeliet (hvad Gud i Kristus har gjort for at frelse verden). Navet er vores forkyndelse af de gode nyheder. Fælgen er legemliggørelsen af evangeliet i liv og gerninger og hele vores kontakt med konteksten og kulturen (vejen). For at køre en bil har man brug for integration og sammenkobling af ting, der er indbyrdes forskellige, men som faktisk ikke kan fungere meningsfuldt ad-

skilt fra hinanden – hjulets nav må være forbundet med motoren, og hjulets fælg må have kontakt med vejen. Ellers kommer man ingen vegne! For at engagere sig i integreret mission er det nødvendigt med integration mellem evangeliets historiske sandhed, forkyndelsen af den i evangelisation og legemliggørelsen af den i socialt og kontekstuel engagement med samfundet og skaberværket.

Også her søger Cape Town-erklæringen at udtrykke denne integrerede missionsforståelse:

”Vor missions integritet. Vor missions egentlige kilde er, hvad Gud har gjort i Kristus for hele verdens genløsning, som det er åbenbaret i Bibelen. Vor evangelisationsopgave er at gøre det gode budskab kendt for alle folk. Vor missions kontekst er den verden, vi lever i, en verden præget af synd, uretfærdighed og skabelsesmæssig uorden, hvortil Gud sender os for at elske og tjene for Kristi skyld. Al vor mission må derfor afspejle en integration af evangelisation og ansvarligt engagement i verden, idet den både bestemmes og drives af hele den bibelske åbenbaring af Guds evangelium” (Lausanne Movement, 41).

”Evangelisation er i sin kerne en forkyndelse af den historiske, bibelske Kristus som Frelser og Herre med henblik på at overtale mennesker til personligt at komme til ham og blive forsonet med Gud ... Resultaterne af evangelisation inkluderer lydighed mod Kristus, indlemmelse i hans kirke og ansvarlig tjeneste i verden [...]. Det er vor påstand, at evangelisation og sociopolitisk engagement begge dele hører med til vor kristne pligt. For begge er nødvendige udtryk for vor lære om Gud og mennesket, vor kærlighed til vor næste og vor lydighed mod Jesus Kristus [...]. Frelsen, vi forkyn-der, bør forvandle os i helheden af vort personlige og samfundsmæssige ansvar. Tro

uden gerninger er død.”

”Integreret mission er en proklamation og demonstration af evangeliet. Det drejer sig ikke om, at evangelisation og socialt engagement skal gøres sideløbende. Snarere er det sådant, at i integreret mission har vor proklamation sociale konsekvenser, idet vi kalder mennesker til kærlighed og omvendelse på alle områder af livet. Og vort sociale engagement har evangeliserende konsekvenser, idet vi vidner om Jesu Kristi forvandlende nåde. Hvis vi ignorerer verden, forråder vi Guds ord, der sender os ud for at tjene verden. Hvis vi ignorerer Guds ord, har vi ikke noget at bringe til verden.”

Derfor: ”Lad os holde evangelisation i centrum for det fuldt integrerede omfang af al vor mission, i og med at evangeliet selv er kilden, indholdet og autoriteten for al bibelsk baseret mission. Alt, hvad vi gør, bør både være en legemliggørelse og en forkyndelse af Guds kærlighed og nåde og hans frelsesgerning ved Jesus Kristus” (Lausanne Movement, 69).

3.2 Undervisning/discipelooplæring

”... idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer.” Det vil sige, at vi skal gøre mennesker til disciple på samme måde, som Jesus selv gjorde. Det nytter ikke bare at bringe mennesker til omvendelse og så lade det være det med det. Såsæden behøver dyb jord og gode rødder for at kunne bære frugt. Menigheder skal ikke blot plantes gennem evangelisation, men også vandes gennem undervisning. Begge dele er mandater, der ligger i missionsbefalingen.

Undervisning har dybe rødder i Bibelen. Det var en overordentlig vigtig del af den måde, hvorpå Gud kaldte, dannede og ‘uddannede’ sit folk i Det Gamle Testamente. Professor Andrew Walls har kaldt Det Gamle Testamente for ‘det ældste og længste program for teologisk uddannelse’.

Gennem mange generationer underviste Gud sit folk – gennem Torahen, Salmerne og visdomslitteraturen, gennem præster og profeter – underviste dem i sandheden om Gud, skabelsen, mennesket, om synd, genløsning og gudsdyrkelse og om, hvordan de skulle leve som et pagtsfolk til velsignelse for folkene.

Det er derfor ikke overraskende, at Jesus kom som lærer. De kaldte ham 'rabbi'. Han var selvfølgelig så meget mere, men fra det øjeblik han kaldte sine disciple til at være sammen med ham, ophørte han ikke med at undervise dem. Discipelskab er ikke noget, der kommer fra den ene dag til den anden.

Når vi betragter Paulus, ser vi, at undervisning var integreret i hele hans liv som menighedsplantende missionær. Han var ofte nødt til at forlade en nyplantet menighed i al hast på grund af trusler, men så skrev han til dem for at opmuntre og undervise dem. Og da han fik muligheden, blev han i Efesos i næsten tre år og forvandlede i løbet af den tid en gruppe på 12 disciple til en bymenighed med adskillige husstande og ældste. Han fortæller, at han havde undervist dem ikke blot i hvad der var nyttigt for dem, men i 'alt, hvad der er Guds vilje' (ApG 19-20). Og når Paulus ikke selv personligt kunne tage sig af undervisningen, sørgede han for, at det blev gjort af andre, der indgik i hans missionsteam, for eksempel Timotheus og Titus – eller Apollos (fra Afrika), der var kyndig i skrifterne, en dygtig lærer, som modtog yderligere teologisk uddannelse i Priskilla og Akvilas hjem (i Asien) og derefter rejste til Korinth (i Europa), hvor han systematisk engagerede sig i undervisning, der inkluderede gammeltestamentlig hermeneutik, kristologi og apologetik (ApG 18,24-28). Da de kristne senere delte sig i fraktioner, som beråbte sig loyalitet mod Paulus eller Apollos, ville Paulus sætte en

stopper for det. Ja, Paulus var evangelisten og menighedsplanteren, og ja, Apollos var en lærd underviser, men de havde en fælles mission. Paulus insisterer på, at evangelisten (han der planter) og læreren (han der vander) 'er ét' og har samme mission (1 Kor 3,5-9).

Så undervisning i alle dens former i kirken – også det, vi nu ville kalde teologisk uddannelse – er en uadskillelig del af missionen. Den er ikke noget ekstra og ikke blot et hjælpemiddel for den 'ægte mission'. Hvis vi tager Jesus alvorligt, må undervisning være inkluderet i vores lydighed mod missionsbefalingen (Lausanne Movement, 86-88).

4. Tjene samfundet (medfølelse og retfærdighed)

"Hvor står der noget om det i missionsbefalingen?", kunne man spørge. Jeg ser det tydeligt indeholdt i det, Jesus siger i vers 20: '... idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer'. For det er sikkert, at Jesus havde meget at sige til sine disciple om medfølelse og retfærdighed. Men først er det vigtigt at høre ekkoerne i selve den sætning. Den synes at være et meget bevidst ekko af den måde, hvorpå Moses eller Gud talte til israelitterne i Femte Mosebog med en gentagen formaning om nøje at overholde alt det, som Moses (eller Gud) befaler dem. Og i Femte Mosebog er det meget tydeligt, at hvad Gud befalede Israel var at afspejle Guds egen karakter ved at 'vandre ad hans veje'. Læs for eksempel Femte Mosebog 10,12-19. Efter at teksten har beskrevet, hvordan Gud er og hvem han især har omsorg for, får israelitterne umiddelbart herefter besked på at gøre det samme – at tage sig af de nødlidende. "For Herren jeres Gud er gudernes Gud og herrenes Herre, den store, den vældige og den frygtindgydende Gud, som ikke er partisk

og ikke lader sig bestikke, men som skaffer den faderløse og enken ret, og som elsker den fremmede og giver ham føde og klæder. Derfor skal I elske den fremmede, I var jo selv fremmede i Egypten" (5 Mos 10,17-19). Dette er blot ét blandt mange eksempler på, hvordan de gammeltestamentlige skrifter prægede Jesu tankegang. Det er kaldet til at være som Gud ved at vise medfølelse, stræbe efter retfærdighed for de fattige og nødlidende, for de hjemløse, de familieløse, de landløse – ligesom Gud havde gjort for Israel i deres nød.

På samme måde siger Jesus til sine disciple: "Jeres mission er at gøre mennesker til mine disciple og at lære dem, hvad jeg har befalet jer, hvilket er på linje med alt, hvad Gud har befalet sit folk fra begyndelsen." Når vi går tilbage i Matthæusevangeliet, finder vi denne tone igen og igen:

- Matt 5,6: "Salige er de, som hungrer og tørster efter retfærdigheden." Ofte har der været en tendens til at begrænse betydningen af ordet til at dreje sig om et ret forhold til Gud. Det omfatter naturligvis også det, men for Jesus og de gammeltestamentlige skrifter betød ordet ikke blot et ret forhold til Gud, men rigtige, retfærdige og rimelige forhold på jorden. Salige er de, der hungrer og tørster efter det, sagde Jesus.
- Matt 6,33: "Søg først Guds rige og hans retfærdighed."
- Matt 23,23: "Ve jer, skriftkloge og farisæere, I hyklere! I giver tiende af mynte, dild og kommen, men I forsømmer det i loven, der vejer tungere, ret og barmhjertighed og troskab. Det ene skal gøres og det andet ikke forsømmes."

Jesus siger, at det i Torahen, der vejer tungere, er "ret og barmhjertighed og troskab". Igen er det meget sandsynligt, at han har

et lignende treleddet begreb i tanke, som kan findes i Mika 6,8: "Du skal handle retfærdigt, vise trofast kærlighed og årvågent vandre med din Gud." Eller hos Zakarias 7,9: "Fæld redelige domme, vis godhed og barmhjertighed imod hinanden!"

Ud fra denne skriftmæssige baggrund lyder Jesu ord til disciplene: "I er verdens lys" (Matt 5,14-16). Hvad i alverden mente han med et så omfattende udsagn? Mente han, at de skulle prædike evangeliets sandhed, der ville bringe lys til mennesker i uvidenhedens og syndens mørke? Ja, selvfølgelig ville det være inkluderet i den apostoliske missions overordnede opgaver – som Paulus forklarer ved hjælp af samme metafor i 2 Kor 4,4-6. Men se igen på, hvad det er, Jesus betoner, når han forklarer, hvad han mener med 'lys'. I skal lade "jeres lys skinne for mennesker, så de ser jeres gode gerninger og priser jeres fader, som er i himlene". Altså ikke for at de skal "høre jeres fine vidnesbyrd", men for at de skal "se jeres gode gerninger". De havde et budskab at forkynde – naturligvis havde de det. De gode nyheder om Guds rige må deles med andre. Men når Jesus taler om 'lys', taler han om liv, som er tiltrækkende ved at være fyldt med godhed, barmhjertighed, kærlighed, medfølelse og retfærdighed.

Igen trækker Jesus på en stærk gammeltestamentlig tradition. Gud havde kaldet Israel til at være et 'lys for folkene', og det inkluderede den måde, de levede på som samfund. 'Lys' havde en stærk etisk og social betydning. Lyt til Esajas og bemærk kombinationen af 'lys' og 'retfærdighed' i den betydning, som er forklaret ovenfor. Lyset skinner fra folk, der øver medfølelse og retfærdighed. Og, som Esajas ville fortsætte, fordi et sådant lys afspejler lyset fra Guds nærvær og herlighed blandt hans folk, vil det drage folkene – det vil sige, at det er missionalt dragende (Es 58,6-8.10;

60,1-3). Det vil bringe mennesker til at herliggøre den levende Gud. Er det ikke netop, hvad Jesus sagde?

Vi ser altså, at i Det Gamle Testamente befalede Gud Israel at være et folk, der skulle praktisere praktisk, jordnær medfølelse og retfærdighed. Og Jesus både gav sine disciple det mandat (ja, uddybede det faktisk) og i missionsbefalingen befalede dem at give det videre til de nye disciple, der ville komme efter dem ("idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer"). Både i deres liv i discipelfællesskabet og i deres mission med at gøre mennesker til disciple må de afspejle den Guds sindelag, som tager sig af de fattige og nødlidende, og som fører enkens og den faderløses sag. Og det gjorde de.

Vi kender selvfølgelig den spændende historie om den første menigheds mission, der spredte sig i alle retninger gennem evangelisation og grundlæggelse af menigheder. Men vi bør ikke overse, at apostlene og de første små samfund af troende engagerede sig kraftigt i den anden dimension af missionsbefalingen, idet de adlød, hvad Jesus selv havde lært dem om social og økonomisk medfølelse og retfærdighed.

Lukas fortæller to gange, at det første fællesskab af Jesus-troende i Jerusalem søgte at give deres åndelige enhed et praktisk udtryk i økonomisk solidaritet (ApG 2,44-45; 4,32-38). De mente ikke, der burde være fattige blandt dem, hvis de havde mulighed for at gøre noget ved det. Uanset om de var bevidst om det eller ej, opfyldte de et andet ord fra Gud i Femte Mosebog (ApG 4,34 er næsten ord for ord det samme som den græske oversættelse af 5 Mos 15,4).

Paulus' første missionsrejse sammen med Barnabas var ikke, da de af menigheden i Antiokia blev sendt ud for at forkynde evangeliet i Lilleasien (ApG 13), men da de tidligere af samme menighed blev sendt

af sted for at bringe nødhjælp til de nødlidende troende i Jerusalem (ApG 11,27-30). Erindringen om dette må have været en del af grunden til Paulus' vedvarende arbejde med at indsamle penge blandt de hedningekristne menigheder i Grækenland som støtte for de fattige i Judæa. Det er tydeligt, at Paulus havde undervist de nye disciple om det ansvar, for de bad indtrængende om at måtte være med i gaven (2 Kor 8-9). Ja, på et afgørende tidspunkt i Paulus' missionskarriere, da han af apostlene i Jerusalem fik accept ('håndslag') af sin forkyndelse, tilføjer han denne sigende bemærkning, der viser, at Paulus så omsorg for de fattige som en integreret del af sit missionsarbejde: "Kun skulle vi huske på deres fattige, hvad jeg netop har bestræbt mig for at gøre" (Gal 2,10).

Den betoning af praktisk økonomisk og social medfølelse lyder også andre steder. De følgende skriftord taler for sig selv og lader os ikke være i tvivl om vigtigheden af denne form for lydighed: 1 Tim 6,17-19. Jak 2,14-17. 1 Joh 3,17-18. Jesus og apostlene ville have været enige i disse ord i Ordsprogenes Bog: "De svages sag ligger den retfærdige på sinde, men den uretfærdige forstår ingenting" (29,7).

Også her giver Cape Town-erklæringen et rigt bibelsk fundament for denne dimension af missionen:

"Vi elsker verdens fattige og lidende mennesker. Bibelen lærer os, at Herren har kærlighed til alt, hvad han har skabt, tager sig af de undertrykte sag, elsker den fremmede, mætter den sultne, skaffer den faderløse og enken ret. Bibelen viser også, at Gud vil gøre disse ting gennem mennesker, som engagerer sig i sådanne handlinger. Gud vil især kræve dem til ansvar, der har en politisk eller juridisk lederposition i samfundet, men hele Guds folk er det befalet – af loven og profeterne, Salmerne

og visdomslitteraturen, Jesus og Paulus, Jakob og Johannes – at afspejle Guds kærlighed og retfærdighed i praktisk kærlighed og retfærdighed for de nødlidende.”

”En sådan kærlighed til de fattige kræver, at vi ikke blot elsker barmhjertighed og barmhjertighedsgerninger, men også at vi øver retfærdighed ved at afsløre og modsætte os alt, hvad der undertrykker og udbytter de fattige. ‘Vi må ikke være bange for at fordømme ondskab og uretfærdighed, hvor disse ting end findes’” (Lausanne Movement, 33).

Integreret mission er efter min mening simpelthen at iklæde det udtryk kød og blod, som Paulus bruger, både ved Romerbrevets indledning og afslutning, til at sammenfatte hele sin missionale opgave blandt alle folkene: ‘troslydighed’. Vi er kaldet til at integrere tro og gerninger, ord og handlinger og til at forkynde og demonstrere evangeliet.

5. Omsorg for skaberværket

Her kunne vi faktisk have begyndt med skabelsen, for det er der, Jesus begynder i missionsbefalingen. Som jeg sagde tidligere, begynder missionsbefalingen ikke med en ordre, men med en proklamation: ”Mig er givet al magt i himlen og på jorden.” Kombinationen ‘himlen’ og ‘jorden’ er den typiske måde i Skriften at omtale hele skaberværket på. Det er ikke kun, hvor Jesus begynder, det er også, hvor Bibelen begynder (1 Mos 1,1), og hvor Bibelen ender (med en ny himmel og en ny jord – den nye skabelse i Åb 21-22). Hele Guds mission i Bibelen løber fra skabelsen til den nye skabelse, og Jesus står i centrum for den, idet han erklærer, at han er Herre over det hele. Jesus er ikke blot ‘oppe i himlen’. Jesus er Herre over himlen og jorden.

Igen giver Femte Mosebog baggrunden

for Jesu ord i Matt 28,18. Lyt til, hvad Moses siger til israelitterne om deres Gud: Og du skal i dag vide og lægge dig på sinde, at det er Herren, der er Gud oppe i himlen og nede på jorden; der er ingen anden (5 Mos 4,34).

Jahve, Gud Herren, Israels Gud, er himlens og jordens Gud (dvs. hele skaberværkets). Dette er en sandhed om Gud, som gentages overalt i Det Gamle Testamente, især i Salmerne. Og stående på himmelfartens bjerg tager Jesus roligt den sandhed om den Gud, som alle hans efterfølgere kendte og tilbad, og bruger den om sig selv. Ikke overraskende skriver Matthæus, at da de mødte Jesus der, ”tilbad de ham” (selv om Matthæus også meget ærligt nævner, at nogle tvivlede). De vidste nu, at da de mødte den korsfæstede og opstandne Kristus, stod de foran den levende Gud, himlens og jordens skaber.

Uanset hvad vores mission inkluderer i opfyldelsen af missionsbefalingen, er forudsætningen, at Jesus er skaberværkets Herre, at jorden tilhører ham. Vi er forpagtere på og forvaltere af hans ejendom.

Paulus udvider på sin karakteristiske måde denne kosmiske, skabelsesrelaterede sandhed om Kristus i et af de mest monumentale afsnit, han overhovedet har skrevet. Læs Kol 1,15-20 i dets helhed. Her er blot et uddrag. Læg mærke til, hvor mange gange Paulus refererer til ‘himlen og jorden’ eller til ‘alting’ – hvilket var en anden jødisk måde at referere til hele det skabte univers på: “[Sønnen] er den usynlige Guds billede, al skabnings førstefødte. I ham blev alting skabt i himlene og på jorden ... Ved ham og til ham er alting skabt. Han er forud for alt, og alt består ved ham [...] i ham besluttede hele guddomsfylden at tage bolig og ved ham at forsone alt med sig, på jorden som i himlene, ved at stifte fred ved hans blod på korset.”

Hele universet, herunder vor planet jorden, blev skabt af og til Kristus, dens fortsatte eksistens opretholdes af Kristus, den tilhører Kristus som hans arv og er blevet genløst af Kristus ved korset. Den samme kosmiske sandhed formuleres på forskellige måder i Første Johannesbrev 1 og Hebræerbrevet 1.

Så hvis den jord, vi lever på, er Jesu ejendom og tilhører ham i kraft af skabelsen og genløsningen, kan vi ikke adskille vores personlige underkastelse under Jesus som Herre fra den måde, hvorpå vi tænker og handler over for jorden. Gudfrygtig brug og omhyggelig forvaltning af jordens ressourcer er sammen med økologisk engagement og handling legitime dimensioner af kristen mission. Kristen mission kan ikke ekskludere vores oprindelige menneskelige mission, som var at herske gudfrygtigt over skaberværket ved at tjene og bevare den (1 Mos 1,26-28 kombineret med 2,15) (Lausanne Movement, 30-31).

Det er mig en gåde, at der er så mange kristne, deriblandt desværre også (og især) mennesker, der hævder at være evangelikale, for hvem spørgsmålet om omsorg for skaberværket eller økologisk engagement og handling i bedste fald står svagt eller forsømt og i værste fald bliver afvist ud fra fjendtlige, forudfattede meninger. For mig at se er grunden til det en meget mangelfuld skabelsesteologi blandt vor tids evangelikale. For at sige det rent ud: Nogle mennesker synes at have beskadigede bibler, hvor de to første og de to sidste sider på uforklarlig vis mangler. De begynder med Første Mosebog 3, fordi de kender alt til synden, og de slutter med Johannes' Åbenbaring 20, fordi de kender alt til dommens dag. Og de har deres personlige løsning på syndens problem og deres personlige sikkerhed på dommens dag – begge dele i kraft af Jesu død og opstandelse. Gud ske tak og lov. Det tror jeg

også. Men Bibelen har en meget større historie, historien om hele skaberværket, som min personlige frelse passer ind i. Og Kristi herredømme omfatter hele den historie. Så jeg har brug for at se ham som Herre over mit fysiske miljø såvel som min åndelige frelse og leve som hans discipel i relation til begge.

Der er ikke her plads til at undersøge hele den bibelske lære om skabelsen, som gør det fuldstændig legitimt at inkludere ansvarlighed for skaberværket inden for den kristne missions spektrum. Jeg har andetsteds givet et sådant overblik over skabelsens godhed, herlighed og mål.

Konklusion: Hvad så nu?

Hvad kan vi så til slut tage med fra denne oversigt over missionens fem kendetegn eller tre fokuspunkter i relation til missionsbefalingen? Tre punkter synes at følge.

1. Hele Guds mission er for hele Guds kirke (men alle kan ikke gøre alt).

Mission er ikke en speciel aktivitet for nogle få professionelle (missionærer eller missionspartnere). Kirken som helhed er til for Guds missions skyld. Som det er blevet sagt, så drejer det sig ikke så meget om, at Gud har en mission til kirken (der bliver udført af nogle få af kirken lønnede arbejdere), som at Gud har kirken til sin mission. Hele kirken er i den forstand missionel. Alt, hvad kirken er og gør, bør i en eller anden forstand være forbundet med selve vores eksistensberettigelse. Det er grunden til, at jeg ikke bryder mig om den meget misbrugte vending "hvis alt er mission, er ingenting mission". Den udspringer ofte af en frygt for, at hvis alt, hvad en kirke gør, kan beskrives som 'mission', så vil der ikke være nogen særlig kategori tilbage til evangelisation og udsendelse af missionærer. Jeg håber, det fremgår klart af det, jeg har sagt ovenfor om evangelisationens og evan-

geliets centrale plads, at jeg føler mig dybt forpligtet over for begge disse ting. Men de udgør ikke alt, hvad jeg mener Bibelen inkluderer i kirkens mission forstået som alt det, Gud har villet med kirken. Bibelsk set ville det være rigtigere at sige, at "hvis alt er mission, er alt mission". Hele kirken er kaldet til at deltage i hele Guds mission.

Men mist ikke modet! Det er ikke sådan, at alle skal gøre alt, men alle må være bevidst om at gøre noget ifølge de gaver, Gud har givet en, og som han leder. Det hænder, at nogle siger til mig efter en prædiken eller et foredrag om holistisk mission: "Du taler om alle disse forskellige former for mission, men der er kun én for mig. Jeg kan ikke gøre alt det!" Hertil svarer jeg: "Jeg tror, Gud også har tænkt på det, og derfor skabte han kirken." Det kræver hele kirken at engagere sig i hele Guds mission.

2. Hele kirkens mission inkluderer hvert enkelt menighedsmedlem (men vi kan have forskellige kald og opgaver).

Hvis hele kirken er til af hensyn til Guds mission, så gælder det også alle dens medlemmer. Kirken er per definition missional, og derfor er alle kristne i kraft af deres kald missionale. Det er vigtigt at gøre op med den misforståede opfattelse, at kun nogle medlemmer er 'missionærer'. Hvad gør det os andre til? Ikke-missionærer? Passive medlemmer? Med missionærer mener vi jo sædvanligvis dem, der understøttet og udsendt af kirken er rejst til fremmede lande eller til en eller anden form for tværkulturel mission. Men så lad os kalde dem det – 'tværkulturelle missionærer' og ikke give det indtryk, at mission ikke angår os andre. Hugh Palmer, der er præst i All Souls Church, Langham Place, sagde en søndag: "Hver uge udsender denne kirke 1.500 missionærer – nogle få af dem gør tjeneste i det fremmede". Hermed mente han naturligvis,

at flertallet træder ud på missionsmarken lige uden for kirken, hvor de lever og har deres daglige arbejde.

Vi må skelne mellem det almindelige missionale kald, som vi alle har fået, og de specielle gaver og kald, som Gud vil lægge på forskellige mennesker ud fra den nådegave, han giver. Vi skal alle være rede til at vidne om vores tro, men nogle har fået særlige gaver som evangelister. Alle skal vi lade Kristi ord bo i rigt mål hos os, så vi underviser og formaner hinanden, men nogle har fået særlige gaver som lærere. Vi skal alle være rede til at vise venlighed og forsvare, hvad der er ret og rigtigt, men nogle har fået særlige gaver til at gå ind i det politiske eller juridiske arbejde eller til at engagere sig i kampen mod global fattigdom, sult og sygdom. Vi bør alle leve ansvarligt i vores omgang med og omsorg for skaberværket, men nogle er kaldet og udrustet til at engagere sig i miljøbiologi og udføre relevant videnskabelig forskning.

3. Det enkelte medlems mission inkluderer hele livet (der er intet skel mellem sekulært og helligt)

Hvis det sidste punkt kræver en ændring i vores opfattelse af kirkens mission, så kræver dette punkt en ændring i vores personlige perspektiv på livet. Vi må bryde med den indgroede vane, hvor vi tænker i to sfærer – den sekulære og den hellige. Det er blevet så dominerende et paradigme, at vi næppe er bevidst om det. Det synes bare at være sådan, det er. Der er en 'religiøs' del af livet, som Gud er interesseret i – kirken, kristne aktiviteter, gudstjeneste og bøn, evangelisation, etc. Og så er der resten af livet, hvor de fleste af os tilbringer det meste af vores tid – arbejde, familie, fritid. Og vi mener, at hele pointen med den anden del af sfæren er at forsyne os med lidt penge og fritid til at gøre, hvad vi nu kan for at

‘støtte’ den første sfære (hvor de virkelig ivrige kristne lever i en af kirken lønnet ‘fuldtidstjeneste’).

Dette er et giftigt og demoraliserende skel. Folk får dermed det indtryk, at det, som de bruger det meste af deres tid på (arbejde i den ‘sekulære’ verden), ikke har nogen værdi for Gud eller evigheden, mens de kun kan give noget fritid og nogle penge til det ene, som de mener Gud virkelig er interesseret i.

Men missionsbefalingen begynder med at fortælle os, at Jesus er Herre over hele livet inden for hele sin skabning. Jesus er Herre over arbejdspladsen og familien, Herre over gaderne og himlen over dem, Herre over skoler og slum, Herre over hospitaler

og boligforhold, Herre over det politiske liv, erhvervslivet og universiteterne, sport og kultur, Herre over tiden og rummet.

Så det discipelforhold og den mission, Jesus kalder os til, angår hele livet. Hvis Jesus er himlens og jordens Herre, er der ikke noget sted, ikke noget arbejde, ingen del af livet overhovedet, der er undtaget fra resten af, hvad han siger i missionsbefalingen og alt, hvad den viser tilbage til i resten af evangeliet.

Mission er ikke en opgave, som skal udføres af mennesker, der er sat til det på vegne af ‘alle os andre’. Mission er en eksistensform for hele livet for hvert eneste medlem af hele kirken.

LITTERATUR

- Lausanne Movement, The (2011): *Cape Town-erklæringen*, Fredericia: Lohse
- Wright, Christopher J. H. (2004): *Old Testament Ethics for the People of God*. Nottingham: InterVarsity Press
- (2006): *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Nottingham: InterVarsity Press.
- (2010): *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- (2013): *Guds Folks Mission: En Bibelteologi for Kirkens Mission*. Fredericia: Lohse.

FORFATTEROPLYSNING

Christopher J. H. Wright
 Langham Partnership
 Carlisle, Cumbria, UK
 chris.wright@langham.org

Artiklen er oversat af Birger Petterson og publiceres her for første gang.

MISSION SOM HOLISTISK TRANSFORMATION

NEDSLAG I DEN NYERE PROTESTANTISKE MISSIONSTEOLOGISKE DISKUSSION OM INTEGRAL MISSION



Generalsekretær, ph.d. cand.theol. Jonas Adelin Jørgensen

RESUMÉ: Denne artikel består af to dele, dels en række historiske nedslag i brugen af 'holistisk' og tilsvarende begreber i det 20. århundredes protestantiske missionsteologi, og dels en kritik af holistisk mission i forhold til hvilke teologiske, sociale og politiske implikationer denne forståelse af kristen mission har. Artiklen ønsker derved at lægge op til en besindelse omkring mission som holistisk transformation.

Introduktion

Lige fra begyndelsen af missionsteologi som disciplin har missionsteologer talt om de forskellige 'pligter' eller opgaver kirken som missionerende har. Den nyere diskussion om kirkens mission som holistisk eller integreret handler derfor ikke om hvorvidt kirkens opgave virkelig er at forkynde til omvendelse, opbygge fællesskaber og udføre diakonalt arbejde. Der er bred økumenisk enighed om at kristen mission er et integreret hele af disse ting (Werner 2007, 198). Som de følgende nedslag bevidner, så handler diskussionen snarere om hvad balancen mellem disse forskellige dimensioner af kirkens mission bør være og frem for alt om hvorvidt én dimension har prioritet, enten logisk eller kronologisk.

Forholdet mellem forkyndelse og diakoni i mission og spørgsmålet om holisme

Holistisk (*holistic, wholistic*) eller integreret (*integral*) mission beskriver som begreb den kristne kirkes opgave som omfattende og flerdimensionel: Kirken har opgaver i forhold til forkyndelse og kald til omvendelse (*kerygma*), opbyggelse af nye fællesskaber (*koinonia*), bøn (*leiturgia*), vidnesbyrdet (*martyria*) og det diakonale arbejde (*diakonia*). Kirkens opgave er både ord og handling. Netop sammenhængen mellem de forskelle opgaver, som kirken har, er hvad begreberne holistisk og integral både fremhæver og problematiserer. Hvis diakonien ikke kun er en strategisk indsats for at berede grunden for forkyndelsen af ordet,

hvad er så sammenhængen mellem de to?

En nyttig indledende definition af begrebet 'integral mission' eller 'holistisk transformation' giver V. Ramachandra i artiklen "What is Integral Mission?" hvor han med henvisning til Micah Networks deklaration om integral mission skriver: "Integral mission or holistic transformation is the proclamation and demonstration of the Gospel. It is not simply that evangelism and social involvement are to be done alongside each other. Rather, in integral mission our proclamation has social consequences as we call people to love and repentance in all areas of life. And our social involvement has evangelistic consequences as we bear witness to the transforming grace of Jesus Christ. If we ignore the world we betray the word of God which sends us out to serve the world. If we ignore the word of God we have nothing to bring to the world" (Ramachandra u.d., 1).

Den tidligste og vigtigste ressource i den kristne tradition for at belyse sammenhængen mellem ord og handling er naturligvis Jesus' eget liv og hans tjeneste. Centralt stod villigheden til at tjene og lide (Fil 2), og omsorgen for de nødstedte og syge var derfor naturlig. Evangeliet var virkelig en god nyhed for de marginaliserede, syge, svage og fattige (Matt 11). Det nye liv som Jesus forkyndte og inviterede til – Gudsriget – omfattede både sjæl og legeme, og var i den forstand 'integreret' eller 'holistisk'.

Den nytestamentlige kirke ses af Peter som central for indholdet af evangeliet: Kirken er ikke bare endnu en religiøs institution, men er fællesskabet mellem dem, som er befriet fra sig selv og sine synder for at være frie i forhold til Gud og deres næste. Den forskel som kirken gør som en befrielse kommer til udtryk på en holistisk måde. Selv om forandringen af sociale

strukturer ikke er i fokus i 1 Petersbrev, så skriver han til menigheden "Lev jeres liv blandt hedningerne sådan, at de netop ved det, de bagtaler jer for som forbrydere, kan få syn for jeres gode gerninger og prise Gud for dem på hjem søgelsens dag" (1 Pet 2,12). Kirken er anderledes og ejer et levende håb. Men håbet isolerer ikke kirken fra det omgivende samfund. Derimod gør det kirken til en kombination af bekræftelse og afstandtagen fra verden, og giver en distance der sætter kirken i stand til at gøre ikke blot en religiøs men også en social forskel (Volf 1994, 6).

I protestantisk kristendom – specielt i vores lutherske tradition – udvikledes historisk tanken om at Gud handler på to forskellige men forbundne måder i det 'åndelige regimente' og det 'verdslige regimente'. Intentionen var at understrege hvordan Gud virkeligt er til stede i det 'verdslige' – immanente, historiske – såvel som det 'åndelige' – transcendent, evige – om end på forskellige måder, og på det grundlag at udvikle en sociaetik. Gennem sekulariseringen af toregimentelære i vores moderne vestlige verden er der sket en omvending af intentionen, og det verdslige og det åndelige er i stigende grad blevet forstået som modsætninger til hinanden: Ordets forkyndelse overfor den helbredende gerning. Situationen for os moderne protestantiske kristne er således en uholdbar dualisme, hvor Ordets forkyndelse hører til livets private og individuelle område mens diakoniens samfundsmæssige transformation hører til det offentlige og fælles anliggende. Som en kritisk korrektion til dette står integreret mission eller holistisk transformation, og minder os om kirkens integritet eller holisme i sin mission gennem sammenhængen mellem verdsligt og åndeligt.

Historiske nedslagspunkter i diskussionen om 'holistisk' og 'integreret' mission i nyere protestantisk missionstænkning

Hvad 'holistisk' og 'integreret' betyder, afhænger naturligvis af den kontekst, som begreberne bruges i. Det følgende er en række historiske nedslag i den protestantiske missionsteologi i det 20. århundrede, hvorved udviklingen af brugen 'holistisk' og tilsvarende begreber skitseres først i det sekulariserede Vest og længere fremme i det globale Syd. Der er med andre ord ikke tale om en udtømmende oversigt over diskussionen i nyere missionsteologi, hvilket materialets mængde umuliggør, men derimod et længdesnit som viser hvordan begrebet er blevet problematiseret og fortolket, og hvordan polariseringen i den moderne missionsbevægelse mellem Kirkernes Verdensråd og Lausannebevægelsen blandt andet kan forstås ud fra diskussionen om integreret mission eller holistisk transformation inden for rammerne af postkolonialisme og sekularisering. Min pointe med den følgende præsentation er, at de kritiske røster fra 3.verdensteologien i forhold til integreret mission eller holistisk transformation kan ses som en invitation til at komme ud over polariseringen mellem socialt engagement og individuel omvendelse, som har præget protestantisk missionsteologi i anden halvdel af det 20. århundrede.

Edinburgh og den fælles uproblematisk forståelse

Den store missionskonference i Edinburgh 1910 kan ses som kulminationen på den protestantiske verdensmission i det 19. århundrede. Mottoet for konferencen – 'evangeliseringen af verden i denne generation' – giver et ekko af den optimisme, som protestantismen så på missionsopgaven med i tiden før Første Verdenskrig. Det

omfattende forarbejde til konferencen med indsamling af statistiske oplysninger og rapporter indenfor en række områder vidner om bredden af protestantisk verdensmission: a) evangelisering; b) ekklesiologi; c) uddannelse og sundhed; d) missionens indhold; e) uddannelse af missionærer; f) missionsorganisationer; g) mission og stater; h) samarbejde og enhed. Selv om ingen af rapporterne direkte diskuterer holisme som begreb så er de alle gennemsyret af en fælles forståelse af vigtigheden både af evangelisation og diakonalt arbejde i mission. Der er med andre ord en fælles bevidsthed om den uproblematisk sammenhæng mellem disse to, og udfordringen for Edinburgh 1910 består derfor først og fremmest i at identificere 'best practice' og en fælles strategi for verdensmissionen.

Edinburgh 1910 resulterede blandt andet i dannelsen af International Missionary Council (IMC), som gennem de første årtier af det 20. århundrede holdt en række internationale konferencer. Rapporterne fra missionskonferencerne i Jerusalem i 1928 og i Tambaram 1932 vidner både om den nye kontekst for mission efter kristenhedens fallit i Første Verdenskrigs myrderier, og om den begyndende diskussion om forholdet mellem evangelisation og diakonalt arbejde i den nye kontekst af totalitære politiske ideologier og nye omverdensforståelser. Temaerne 'sekularisme' i Jerusalem 1928 og 'nationalisme' i Tambaram 1932 vidner om at kirkernes missionsopgave var under forandring i disse årtier, men langt fra afsluttet.

Ved grundlæggelsen af Kirkernes Verdensråd (KV) i 1948 var IMC ikke blandt medlemsorganisationerne, hvilket først skete i 1961 ved indlemmelsen af IMC i KV ved New Delhi-mødet. Alligevel stod mission på KV's dagsorden i 1948, som det kommer til udtryk i åbningstalen af Vis-

ser't Hooft: "The evident demand of God in this situation is that the whole church should set itself to the total task of winning the whole world for Christ" (cit. i Werner 2007, 185). At kirkens mission både er evangelisation og diakonalt arbejde synes således at være en uproblematisk præmis i den første halvdel af det 20. århundredes protestantiske missionsteologi.

Redefineringen af mission i den postkoloniale æra

Den første årsag til problematiseringen af sammenhæng mellem evangelisation og diakonalt arbejde var udfordringerne fra de nye kirker i den postkoloniale æra. Med afslutningen på 2. Verdenskrig og kolonitidens ophør opstod en ny kritisk bevidsthed omkring missionsarbejdet i de tidligere kolonier såvel som i Vesten. En lang række sydlige kirkeledere ønskede en mere selvstændig lokal kirke. Samtidigt undersøgte forskere missionshistorien specielt med fokus på det ambivalente forhold som mission og kolonialisme havde stået i til hinanden. For både indfødte kristne ledere og for missionsteologer gjaldt det, at hvis ikke mission blot skulle affærdiges som kolonialismens åndelige pendant, så var det nødvendigt igen at definere 'omvendelse', 'frelse', 'evangelisation', 'dialog' osv. i de lokale kontekster. I denne proces blev det samtidigt klart, at mission var en global opgave – 'mission på de seks kontinenter', som sloganet kom til at lyde – og at ingen kirker kunne udføre deres mission i isolation, men at mission og partnerskab hører tæt sammen.

En betydelig eksponent for den kreative postkoloniale redefinering af kirkens mission var J.C. Hoekendijk, som i sin bog *The Call to Evangelism* fra 1963 argumenterer for, at missionens mål ikke er kirkeplantning eller kirkens kvantitative udbredelse.

Målet er derimod den messianske tids tegn i historien: fred, forsoning og retfærdighed. Den altomfattende fred – *shalom* – er kortformen for Hoekendijks forståelse af mission som holistisk. Den postkoloniale tænkning viser sig også med IMC-mødet i Willingen i 1952. Mødet er efterfølgende blevet mest berømt for den økumeniske opdagelse og anerkendelse af *missio Dei*-tænkningen, dvs. indsigten i at mission ikke er en speciel aktivitet, som kirken ejer og kan disponere over, men at kirken selv er en del af Guds mission eller *missio*, sendelse, af sig selv til verden. Som en konsekvens af denne tænkning blev det fastslået, at kirken kun eksisterer i ihukommelse af denne sendelse; kirken er således en konsekvens af Guds mission, snarere end kirken er et resultat af andre kirkers missionsarbejde. I slutdokumentet fra Willingen optræder partnerskab derfor forståeligt nok sammen med solidaritetstænkningen: Solidariteten med kirkens Herre er også solidaritet mellem kirkerne i verden. Både mission forstået som *shalom* og *Missio Dei* tænkningen kan således ses som udtryk for paradigmeskiftet i protestantisk missionsteologi i efterkrigstidens postkoloniale situation, hvor spørgsmålet om forholdet mellem evangelisation og diakonalt arbejde såvel som det mere grundlæggende spørgsmål om kirkens mandat til mission var til diskussion.

Sekulariseringen af frelsen og polariseringen i missionsteologien mellem Kirkernes Verdensråd og Lausannebevægelsen

Parallelt med opkomsten af den postkoloniale situation gjorde sekulariseringen sig gældende i teologien i den anden halvdel af det 20. århundrede. I missionsteologien satte sekulariseringen sig spor i 1960'erne ved en polariseringen mellem liberal eller økumenisk teologi (repræsenteret i IMC og

KV) og evangelikal teologi (repræsenteret ved Lausannebevægelsen) i Nordamerika og Europa. Diskussionen om frelsens transcendent og immanente dimensioner blev slagmarken for sekulariseringens indtog i missionsteologien:

Ved inklusionen af IMC i KV i Delhi 1961 var der flere kritiske røster, som hævdede at den økumeniske bestræbelse på enhed mellem kirker (KVs dagsorden) ikke ville give tilstrækkeligt plads til kirkernes fælles mission (IMCs dagsorden). Samtidigt var det politisk teologi, som var primær inspirationskilde for KVs arbejde med forkyndelse og mission i 1960'erne og 1970'erne, hvilket udgjorde en udfordring for den traditionelle tale om målet for kristen mission. Dette stod ikke uimodsagt, fx på konferencen i Berlin 1966, afholdt af Billy Graham og Christianity Today, hvor temaet var 'One Race, One Gospel, One Task'. I hovedtalen argumenterede Billy Graham for, at evangelisering med fokus på individets omvendelse er og må vedblive at være kirkens hovedopgave i mission. I forhold til diskussionen om holistisk mission og forholdet mellem Ordets forkyndelse og socialt engagement kan disse to konferencer ses som den begyndende polarisering mellem den individcentrerede dia-koniforståelse og evangelisation overfor en forståelse af kristen mission som et opgør med uretfærdige sociale systemer og 'falsk bevidsthed', dvs. som en retorik, der retter opmærksomheden mod noget andet, end det som egentlig er problemet.

Ved KV-mødet i Uppsala i 1968, hvor sloganet var 'frelse i dag', viste der sig alvorlig uenighed i den protestantiske missionsteologi om forståelsen af evangelisation, mission og økumenisk enhed. I sin åbningstale bemærkede W.A. Visser't Hooft at: "I believe that, with regard to the great tensions between the vertical interpretation of the

gospel as essentially concerned with God's saving action in the life of individuals, and the horizontal interpretation of it as mainly concerned with human relationships in the world, we must get out of that rather primitive oscillating movement of going from one extreme to the other, which is not worthy of a movement which by its nature seeks to embrace the truth of the gospel in its fullness. A Christianity which has lost its vertical dimension has lost its salt and is not only insipid in itself, but useless for the world. But a Christianity which would use the vertical preoccupation as a means to escape from its responsibility for and in the common life of man is a denial of the incarnation, of God's love for the world manifested in Christ" (Goodall 1968, 317-318). Fra den tidligere KV-generalsekretær var der således syn for både de vertikale og de horisontale dimensioner af kirkens mission, og mødet i Uppsala pegede på en række områder for kirkens mission, områder som i høj grad var 'sekulariserede områder' i den forstand at det ikke handlede om kirke som adskilt fra verden men netop som en del af verden. De nye områder der blev udpeget for kirkens mission var ungdomsprojekter, sundheds- og velfærdsgrupper, projekter i områder med hurtig urbanisering, politiske og økonomiske pressionsgrupper. De som trængte til hjælp, de svage og marginaliserede, må selv tilegne sig kritisk kundskab om sin egen livssituation og de strukturer, som bestemmer liv og død, hævdede mere politisk-teologiske røster i KV-traditionen. Ind i denne bestemte sociale og økonomiske kontekst kan evangeliet forkyndes og blive til en befriende virkelighed. Det er kirkens opgave at lægge dette til rette, og det sker konkret gennem menigheders sociale engagement, samfundsmæssige analyser, kritiske bibelstudier og gudstjenestefejring.

KV og den bredere økumeniske bevæ-

gelse blev af en række personer fra den senere Lausannebevægelse beskyldt for at fortolke mission udelukkende i sekulariserede termer. En konsekvens af denne tolkning var netop en bevægelse væk fra talen om frelse i individuelle og eksistentielle termer til en sekularisering og politisering af den kristne tale om frelse: Frelse er befrielse fra undertrykkende og uretfærdige strukturer, fra fattigdom, udbytning og undertrykkelse. I KV blev der lyttet til denne kritik, og i dokumenterne fra generalforsamlingen i Nairobi i 1975 er der mere afbalancerede formuleringer, som fremhæver sammenhængen mellem kristent vidnesbyrd og social solidaritet. Med andre ord, så bestræber Nairobi 1975 sig på at balancere de 'vertikale og horisontale dimensioner af frelsen', som Visser't Hooft fremhævede det allerede i 1968.

Med Lausannekonferencen i 1974 kom spørgsmålet om 'kristent socialt ansvar' også på den evangelikale dagsorden, om end på en anden måde end i KV og den økumeniske bevægelse med dens sekulariserede tale om kristen frelse. På den ene side udtrykker Lausannepagten en utvetydig støtte til evangelikal arv i form af de bibelske skrifers autoritet, bibelsk teologisk belæg for evangelisation og mission, Kristi enestående natur og forsoningen såvel som et kald til individuelt discipelskab og personlig efterfølgelse. Samtidigt afviser pagtens tekst menneskeskabte utopier og totalitære politiske ideologier. Indenfor Lausannebevægelsen gjorde 3.verdensteologerne sig hørte allerede ved den første konference i 1974. Jeg tænker her specielt på teologer som Rene Padilla, Vinay Samuel og Samuel Escobar. Sammen med mange andre bidrog disse teologer til at holistisk mission i stigende grad kom på dagsordenen i Lausannebevægelsen i perioden 1974-1989.

Den oprindelige Lausannepagt slår fast, at mission ikke kan reduceres til individcentreret omvendelse og diakoni, nemlig hvor der i §5 om 'Social ansvarlighed' siges: "Although reconciliation with other people is not reconciliation with God, nor is social action evangelism, nor is political liberation salvation, nevertheless we affirm that evangelism and socio-political involvement are both part of our Christian duty. For both are necessary expressions of our doctrines of God and man, our love for our neighbour and our obedience to Jesus Christ. The message of salvation implies also a message of judgment upon every form of alienation, oppression and discrimination, and we should not be afraid to denounce evil and injustice wherever they exist" (Lausanne Covenant §5). Ret beset er dette et stærkt fundament for holistisk mission, og det nye med denne formuleringen er at social ansvarlighed får en veldefineret plads i kristen mission. Fokus i Lausannepagten er uden tvivl på unåede mennesker (eller blandt os i Vesten: uengagerede mennesker), men de hindringer der er for evangelisation er ikke blot åndelige men også politiske og økonomiske strukturer.

Som Samuel Escobar gør opmærksom på, er Lausannepagtens ordlyd imidlertid blevet fortolket på tre ganske forskellige måder i den evangelikale missionsteologi: a) som udtryk for en 'post-imperial missionologi'; b) som udtryk for en 'manager-missionologi'; c) som udtryk for en ny missionsdagsorden fra det globale syd (Escobar 1991, 12). Den første gruppe ser Lausannepagten som en invitation til at kritisk genlæse forholdet mellem kolonialisme og kristen mission, for dermed at vise forskellen mellem de to bevægelser. Dermed åbnes vejen for en postkolonial kristen mission. Den anden gruppe orienterer sig ud fra en mere pragmatisk forståelse af kristen mission med

fokus på den kvantitative dimensioner af missionsarbejdet, og med den mulige konsekvens at missionsarbejde bliver en linear proces med klare og kvantificerbare mål og indikatorer. Den tredje gruppe anskuer kristen mission fra periferien, siger Escobar, og kritiserer kristen mission ud fra den realitet, som strukturerer fattige menneskers liv i den 3. verden. Især den tredje og sidste gruppe er relevant i forbindelse med diskussionen om holistisk mission, for denne gruppe påpeger netop det uholdbare i sekulariseringen af frelsen og adskillelsen af socialt engagement fra individuel omvendelse. Virkeligheden som den 3. verdens kristne lever i, modsiger denne adskillelse, hævder denne gruppe, som jeg nu vil rette fokus mod.

Udfordringen fra kirkerne i syd til holistisk mission

Det er i det seneste halve århundrede blevet klarere og klarere for kirkerne i det globale nord at de ikke er alene om at sætte dagsordenen. Nye indsigter og nye udfordringer følger fra nye kontekster, og derved stiller kirker i syd spørgsmålstejn ved den adskillelse af kirkens forkyndelse og det diakonale arbejde, som reflekteres i de nordlige kirkers missionsarbejde. De sydlige partnerkirker har i forbindelse med spørgsmålet om holistisk mission virket som katalysator for en mere frugtbar forståelse end den polariserede forståelse mellem WCC og Lausannebevægelsen. De har mindet os i de nordlige kirker om, at vi er medskabere af den nød, som vi ser omkring os. Kirkens sociale engagement kan ikke begrænse sig til individuel barmhjertighed og kærlig handling, men må også udstrække sig til socialt opgør og krav om samfundsmæssig retfærdighed, hævdes det fra både den økumeniske og evangelikale fløj i missionsteologien fra syd.

Med Lausannekonsultationen i Wheaton i 1983 fulgte den mest fyldige diskussion om emnet holistisk mission i Lausannebevægelsens historie. Temaet var netop 'Evangelism and social responsibility', hvilket også er titlen på den afsluttende rapport fra konsultationen (*Lausanne Occasional Papers no. 21*). En af rapportens grundlæggende pointer er, at i modsætning til tidligere tiders forsøg på at rangere evangelisering højere end socialt engagement, så kan evangelisering kun siges at være vigtigere på en relativ og betinget måde: Det er kun i logisk forstand at evangelisering har primat, idet ansvarligt handlende kristne går forud for ansvarlig social handling, og disse ansvarligt handlende kristne er blevet ansvarlige gennem evangelisation og discipelskab. Men den afsluttende rapport er ikke helt uproblematisk. Der er nemlig ingen entydig afklaring på forholdet mellem evangelisering og socialt engagement, men derimod tre forskellige 'modeller' som alle siges at være lige gyldige: a) socialt engagement som en konsekvens af evangelisering; b) socialt engagement som en bro for evangelisering; c) socialt engagement som en ligeværdig pendant til evangelisation. Det problematiske i disse tre modeller er naturligvis at de som typologiske modeller ikke er indbyrdes forenelige.

I Lausannebevægelsens *Manila Manifesto* fra konsultationen i 1989, hvor der var en overvægt af deltagere fra det globale Syd, er det efter min læsning det holistiske aspekt som står stærkest, og dermed i praksis bliver Lausannebevægelsens officielle model: "Our continuing commitment to social action is not a confusion of the kingdom of God with a Christianized society. It is, rather, a recognition that the biblical gospel has inescapable social implications. True mission should always be incarnational. It necessitates entering humbly

into other people's worlds, identifying with their social reality, their sorrow and suffering, and their struggles for justice against oppressive powers" (Manila Manifesto §4). I denne formulering er der ikke nogen fremhævelse af socialt engagement som en konsekvens eller en strategisk forberedelse for evangelisation, men derimod en 'inkarnatorisk' metaforik, som nærmest synes at lægge op til en holistisk forståelse af socialt engagement og evangelisation som lige-værdige partnere i mission. Evangeliet har 'nødvendige sociale implikationer'.

Evangelisation og socio-politisk involvering er begge demonstrationer af evangeliet i en holistisk mission, hvilket er en udfordring for både KV-fløjen og Lausanne-fløjen i den protestantiske missionsbevægelse. Som nævnt har KV-fløjen været under beskyldning fra Lausanne-fløjen for at være ukritisk overfor marxistisk tænkning og for at støtte revolutionære regeringer og omvendt at være overdrevet mistænkelige overfor vestlige lande og kapitalistiske styreformer. Samtidigt har Lausannebevægelsen haft vanskeligheder ved at identificere en entydig model for forholdet mellem evangelisation og socialt engagement. Hvis vi ønsker en holistisk transformation, hvordan skal vi så tale om holistisk mission (et spørgsmål om retorik) og hvordan skal det konkrete engagement for menigheder og organisationer se ud (et spørgsmål om praksis) i dag?

Holistisk mission i det seneste årtis missionsteologi

I det seneste årti er det især tre dokumenter fra den internationale missionsteologiske diskussion, som bidrager til bevidnelsen på hvad holistisk transformation indebærer, nemlig to dokumenter fra Lausannebevægelsen – *Holistic Mission* (Lausanne Occasional Papers No. 33) fra

2004 og *Cape Town Commitment* fra 2010 – og dokumentet *Together Towards Life* fra 2012, udfærdiget af Commission for World Mission and Evangelization (CWME) under Kirkernes Verdensråd.

Holistic Mission er en rapport fra en Lausanne-arbejdsgruppes møde i Pattaya 2004, og udgivet i *Lausanne Occasional Papers No. 33*, og giver en værdifuld praktisk udlægning af hvad holistisk mission betyder. I artiklen "Holistic Mission" fra denne publikation nævner R. Padilla en række kendetegn på den kirke, som er engageret i holistisk mission. I denne forbindelse er det værd at bemærke to ting: For det første, at spørgsmålet om holistisk mission må inkludere ekklesiologien, noget som traditionelt er blevet overset både i KV-traditionen og Lausanne-traditionen; for det andet, at de seks kendetegn er nok så udfordrende og egentlig kan siges at udgøre et forsøg på at 'oversætte' retorikken omkring holistisk mission til en egentlig kristen social praksis. De seks kendetegn, som Padilla nævner på en kirke som er engageret i holistisk mission, er følgende: a) Forpligtet i forhold til Kristus som Herre over alle mennesker og alt skabt; b) Forpligtet på hinanden; c) Forpligtet til verden som genstand for Guds kærlighed; d) Forpligtet på det almindelige præstedømme; e) Forpligtet til ledelse gennem tjeneste; f) Forpligtet på fleksible kirkestrukturer (Padilla 2004:10-12). Når kristen mission er holistisk, så er den ifølge Padilla i en række forpligtelser, som fastholder fællesskabet i spændingen mellem anerkendelsen af Kristus som Herre og verden som genstand for Guds kærlighed.

Denne holistiske tænkning gennemsyner *Cape Town Commitment* fra 2010 både strukturelt og indholdsmæssigt, sådan som det kommer til udtryk i dokumentets store Anden Del, der applicerer Første Dels teo-

logi i 'handling for den verden vi tjener'. Forkyndelsen af evangeliet (Anden Del, I) begrænser sig hverken til prædiken i kirken eller det individuelle vidnesbyrd om Kristus. I tråd med den holistiske tænkning omkring mission ses arbejdspladser, medier, kunst, teknologi og politik som områder, hvor kristen mission må udfolde sig, og hvor evangeliet må oversættes og omsættes på nye og kreative måder. Videre beskriver dokumentet hvordan forsoningsarbejde, modstand mod slaveri og menneskehandel, fattigdomsbekæmpelse, økologisk bevidsthed, religionsfrihed, modstand mod griskhed, succesdyrkelse og afsporet seksualitet såvel som hjælp til handicappede er de områder, som kristen mission viser sig på i nutiden (Anden Del, II, III og IV). Dokumentet er således ganske konkret i anvisningerne på hvordan den kristne mission ser ud i en social praksis.

Hvis vi vender blikket mod *Together Towards Life* fra 2012 så er introduktionen er en bekræftelse af *missio Dei* tænkningen og den kristne missions begyndelse med den treenige Gud. Det overordnede stikord for mission er hentet fra Johannesevangeliet 10,10: "Jeg er kommet, for at de skal have liv og have i overflod". Den holistiske forståelse af frelse anslås dermed – frelse er en genoprettelse af livet i alle dets dimensioner (§4). Kirken er Guds gave til verden for at proklamere og leve Gudsriget ud i verden (§9), og kirkens mission er at proklamere Guds kærlige nærvær i verden (§9). Enheden i kirken er denne fælles opgave (§9). Den måde, som denne frelse og genoprettelse bliver verden til del på, er gennem Helligånden: 'Livet i Helligånden er missionens essens' (§2).

Det centrale teologiske omdrejningspunkt er derfor pneumatologisk i en udfoldelse af Åndens virke i kirkens mission i verden, og opgaven er derfor at 'genopdage

mission som transformerende spiritualitet der er livsbekræftende' (§2). På dette punkt bliver det klart, at mission derfor ikke er en geografisk bevægelse (§5) eller en bevægelse fra privilegerede til marginaliserede (§6), men at mission er en *spiritualitet* (§3). Den pneumatologiske koncentration i indledningen er nok så væsentligt at bemærke: Det pneumatologiske fokus for mission udgør et alternativ til det mere traditionelle skabelsesteologiske eller kristologisk centrerede missionsforståelse, og tjener samtidigt til at vise, hvordan mission og ekklesiologi – forståelsen af kirkens opgave og kirkens natur – hænger tæt sammen. At mission er *missio Dei* betyder med andre ord at slå følge med Ånden og at bære Åndens frugt i verden.

Når det kommer til beskrivelsen af det konkrete engagement, som holistisk mission indebærer for menigheder og kirker, så peger *Together Towards Life* på en række områder: Økologisk bevidsthed (§20), kamp mod uretfærdige politiske og økonomiske systemer (§39), retfærdige relationer i samhørigheden mellem menneskeheden og skabningen, gensidig anerkendelse af personer og skabningen, og gensidig respekt og fastholdelse af hinandens værdi (§46). Dokumentet efterlader alligevel læseren med selv at oversætte denne retorik omkring holistisk mission til en organisatorisk praksis eller kristen social etik. Sammenfattende kan dokumentet derfor betegnes som en retorisk tilslutning til tænkningen omkring holistisk mission men uden et klart svar på det praktiske spørgsmål om hvordan denne holisme konkret skal komme til udtryk.

Holistisk transformation og integreret mission som missionsteologisk ideal og udfordring

I de ovenstående historiske nedslag er 'holistisk' og 'integreret' blevet problematisere-

ret og fortolket. Polariseringen i den moderne missionsbevægelse mellem Kirkenes Verdensråd og Lausannebevægelsen kan blandt andet forstås ud fra diskussionen om postkolonialisme, sekularisering og mission og spørgsmålet om bredden af en holistisk mission. Samtidigt har gennemgangen gjort det klart, at de kritiske røster fra 3.verdensteologien kan ses som en invitation til at komme ud over polariseringen mellem socialt engagement og individuel omvendelse. I det seneste årtis missions-teologiske diskussion er der bred enighed om at mission er et integreret hele af evangelisation og diakonalt engagement, og at forkyndelsen af evangeliet inkluderer en nødvendig social praksis.

Diskussionen om sekulariseringen af de mål, som kristendommen opstiller for menneskelivet, er efter min mening væsentlig for at forstå den polarisering i missionsteologien, som skete i 1960'erne og 1970'erne. Den optimistiske fremskridtstro, som grunder sig på menneskelig fornuft, står i denne debat i kontrast til det kristne håb, som grunder sig på troen på Gud. Spørgsmålet om hvorvidt historien kan styres af menneskelig fornuft og teknologi er centralt i denne diskussion, og har rødder tilbage i europæisk oplysningstid såvel som i postkolonial kritik. Det moderne videnskabelige projekt, sådan som vi kender det i Europa fra det 18. århundrede og fremefter, hvor mennesker i stigende grad hersker over naturen gennem teknologi såvel som over sociale systemer gennem ideologi, gav mennesker en tro på at verden kunne forbedres gennem disse metoder. Den udviklede og forbedrede verden, som det videnskabelige projekt sigtede på, var ikke uden forbindelse til den kristne metahistorie. Men det var en sekulariseret version af denne historie, en sekulariseret version af den kristne transcendens og eskatologi. Sekulariserin-

gen af det kristne håb betød en erstatning af den kristne tro på Gud med den menneskelige fornuft, eller måske mere præcist: En tro på den menneskelige fornuft. Hvis vi anskuer problematikken fra spørgsmålet om holistisk eller integreret mission, så er konsekvensen af denne sekulariserede tale om frelse og en tro på den menneskelige fornuft, at socialt engagement og kampen mod uretfærdige strukturerer får forrang i forhold til forkyndelse, individuel omvendelse og fællesskabsopbyggelse; sådan lød i det mindste kritikken fra Lausannebevægelse.

I dag er situationen i missionsteologien en anden, og der er sket en tilnærmelse mellem den traditionelle evangelikale missionsteologi og den traditionelle økumeniske missionsteologi. Fra begge sider fremhæves holistisk transformation eller integreret mission, og fra begge sider understreges det at evangelisation og individuel omvendelse kun er relativt og betinget vigtigere end andre aspekter af kristen mission, idet ansvarligt handlende kristne går forud for den ansvarlige sociale handling. I mødet med den sydlige kirke og det globale syd har den gamle opdeling i en individcenteret evangelikal og en samfundscentreret liberal protestantisk missionsteologi i stigende grad mistet sin betydning, og har mindet den protestantiske missionsteologi om, at forkyndelse og evangelisering har nødvendige sociale implikationer. Socio-økonomisk transformation er hverken en strategi i forhold til evangelisering eller et valgfrit ekstra for de allerede omvendte, men den nødvendige oversættelse af evangeliets befriende, genoprettende og fredsskabende karakter.

Konklusion

Som gudstjenstefejrende menighed har kirken et fundamentalt lokalt nærvær. Fæl-

lesskabet af troende i den lokale menighed er de byggesten, som nationale kirker og den globale menighed består af. Den lokale udfordring for enkeltkristne og for menigheden er ikke forskellig fra den grundlæggende udfordring som nationale kirker og den globale menighed står overfor: Et liv i troens efterfølgelse med teologiske, sociale og eskatologiske følger. Mission som opgave er permanent og universel, men missionsrolle er kontekstuel og temporær. *Hvad* vores opgave er i en konkret situation er både et teologisk, socialt og eskatologisk spørgsmål, og konkretiseringen kan vi kun gøre sammen med den lokale menighed.

Holistisk transformation og integreret mission har sin grund i et holistisk evangelium og i en integreret kirke. Integreret mission modvirker den protestantiske tendens til ikke blot at skelne mellem men at adskille åndeligt og verdsligt. Yderligere modvirker forståelsen af mission som holistisk transformation tendensen til at reducere kirkens mission til enten at være

ordets forkyndelse eller samfundsmæssig transformation, bestemte projekter eller programmer. Missionen bliver alt det, som genopretter livet som fællesskab med Gud, mennesker og skabningen som helhed. Dette forbliver naturligvis ideal og udfordring for protestantisk missionsteologi.

Diskussionen om holistisk mission vil og må fortsætte både i organisationer og menigheder. På samme måde som evangelisation er hele kirkens opgave, og ikke kan udføres af enkeltpersoner eller -grupper, så er spørgsmålet om og opgaven med holistisk mission hele kirkens udfordring. Grunden til vigtigheden af spørgsmålet er ikke kun den sociale nød både i Danmark og hos vores brødre og søstre i andre kontekster. Grunden er fundamentalt bibelteologisk, hvor både Jesu egen missionspraksis og den tidlige kirkes mission minder os om at forkyndelse, omvendelse, opbyggelse af fællesskaber, bøn, vidnesbyrd, diakonalt arbejde og lidelse alle er dimensioner af en holistisk kristen mission.

LITTERATURLISTE

- (2004): *Holistic Mission. Lausanne Occasional Papers, No. 33*, http://www.lausanne.org/docs/2004forum/LOP33_IG4.pdf
- (2010): *Cape Town Commitment*, <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html>
- (2012): *Together Towards Life*, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>
- Escobar, Samuel (1991): "A Movement Divided: Three approaches to world evangelization stand in tension with one another", *Transformation* 1991 (8:7): 7-13.
- Goodall, Norman (1968): *The Uppsala Report 1968*, WCC, Geneva.
- Hoekendijk, J. C. (1963): *The Call to Evangelism*, WCC, Geneva.
- Padilla, Rene (1985a): "The Fruits of Justice will be Peace", *Transformation* 2:2, 1985: 2-4
- (1985b): "Evangelism and Social Responsibility: From Wheaton '66 to Wheaton '83", *Transformation* 2:2, 1985: 27-33
- Ramachandra, Vinoth (u.d.): "What is integral mission?", *Micah Challenge*, http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/library/whatisintegralmission_imi-the-001.pdf

Volf, Miroslav (1994): "Soft Difference: Theological Reflections on the Relation between Church and Culture in 1 Peter" *Yale Center for Faith & Culture*, www.yale.edu/faith/ressources, downloaded 26/5 2013.

Werner, Dieter (2007): "Evangelism from a WCC", *IRM* Vol. 96, No. 382/383, July/October 2007: 183-203.

FORFATTEROPLYSNING

Jonas Adelin Jørgensen

Dansk Missionsråd

Peter Bangs Vej 1D

2000 Frederiksberg

jaj@dmr.org

HOLISME I SUDANMISSIONENS / MISSION AFRIKAS HISTORIE



Provst emeritus, dr. theol. Mogens Jensen

RESUMÉ: Artiklen redegør i tre snit for forholdet mellem forkyndelse og socialt ansvar i Sudanmissions / Mission Afrikas historie, således som dette kommer til udtryk i en række skrifter og udgivelser i tilknytning til missionsorganisationen. Der argumenteres for, at selvom praksis fra begyndelsen var præget af samspillet mellem kirke, skole og klinik, var dette ikke begrundet i en "holistisk" missionsforståelse, som først i nyere tid har vundet indpas.

Udtrykket 'holisme' var et ukendt begreb, da en flok missionsbegeistrede mennesker i 1911 stiftede Sudanmissionen (Dansk forenet Sudan Mission), som i 2008 ændrede navn til Mission Afrika. Det kom først ind i sproget langt senere i teologiske overvejelser over sammenhængen mellem forkyndelsen af evangeliet og tjenesten for medmennesket i missionsarbejdet. Stifterne af missionen var dog ikke i tvivl om, at mission var mere end forkyndelse. Derfor var de første missionærer også to læger og en sygeplejerske. Men lige så lidt var de i tvivl om, at forkyndelsen af Kristus var missions hovedformål.

Hundrede år er et langt forløb at dække i en enkelt artikel. Jeg har derfor valgt at lægge tre brede 'snit' i denne historie og hå-

ber på den måde at kunne kaste lys over spørgsmålet om holisme i missionens historie. Artiklens hensigt er at dokumentere missionens syn på forholdet mellem forkyndelse og tjeneste gennem dette sekel. Det vil vise sig, at der efter indledende forskelle i synet på lægemission hurtigt dannede sig en ensartet opfattelse af dette forhold, og at denne opfattelse var stort set uændret gennem årene, mere bygget på de forhåndenværende udfordringer og muligheder end på teologiske overvejelser.

Det første snit ligger naturligt ved missionens begyndelse. Gennem dette snit vil jeg søge at åbne for stifternes syn på missionens motiv, mål og midler for nu at citere titlen på missionsforskeren Vilh. Sørensen bog, der udkom netop i Sudanmissionens

stiftsesår, og som vil blive inddraget i drøftelsen nedenfor, da den i høj grad kan siges at give stemme til den missionsforståelse, som også stifterne af Sudanmissionen havde. Den var således del af pensum på den skole for missionærkandidater, Sudanmissionen oprettede i 1917, (Jensen 1992, 208) og missionens formand henter ved flere lejligheder argumenter hos Vilh. Sørensen (Se f.eks. Jensen 1992, 241, 269).

Det andet snit tager sin begyndelse ca. midtvejs i historien. I årene fra 1960 til 1987 udgav Sudanmissionen en række små studieböger: Nigeria (1960), Det nye Nigeria (1966), Punktlys på Afrika (1976) og Punktlys på Afrika 2 (1987). I disse år blev den nigerianske kirkes selvstændighed til og udviklet, og missionen fik nye samarbejdspartnere. Det må antages, at missionens 'officielle' missionssyn kommer til udtryk i sådanne skrifter beregnet til brug i missionskredsene.

Det sidste snit skærer ind i nutiden. Gennem den seneste halve snes år er der vedtaget 3 visionsdokumenter: Vision Mission 2003, Vision 2007 og Som ringe i vandet, visionsdokument 2012. Et kig på disse dokumenter vil søge at indkredse missionens nutidige missionssyn.

FØRSTE SNIT Begyndelsen

I jubilæumsbogen *Gå med lyset – Dansk forenet Sudan Mission / Mission Afrika 1911-2011* skriver missionens nuværende generalsekretær, Kristian Skovmose bl.a.: "Fra sin start for 100 år siden har det været en rød tråd i Sudanmissionens virke, at "bibel og lægetaske" følges ad. Missionsarbejdet er i sit væsen holistisk og har fokus på både Gud og næste. Fokus for Sudanmissionen har været evangeliet forkyndt og gjort. Ord og handling spiller sammen. Det er ikke et enten-eller, men et både-og... Begge positio-

ner var fra begyndelsen repræsenteret af henholdsvis sognepræst og formand Anton Pedersen og læge og missionær Niels Høegh Brønnum, og de to vinkler har løbende suppleret hinanden. Førstnævnte kunne sige efter Niels Høegh Brønnums ordination i Danmark i 1915, at denne var '...forfremmet til det egentlige Missionsarbejde.' Sidstnævnte formulerede fra anden vinkel: 'Derfor er Lægegerningen ikke blot et Mid-del, hvorved man sættes i Stand til at udbrede Evangeliet; det er den direkte Herrens Gerning'" (Nielsen 2011, 178).

Mens det første afsnit taget for sig synes at antyde et spændingsfrit forløb gennem de 100 år, viser det andet afsnit, at det hele ikke var så entydigt endda. Der var fra begyndelsen ikke blot forskellige vinkler at betragte en fælles sag fra. Der var klart to forskellige positioner i synet på, hvad mission var, hos de to hovedpersoner ved missionens stiftelse.

Da Sudanmissionens pionermissionær var læge, vil det være naturligt primært at belyse disse positioner ud fra samtidens syn på lægemission og afledt deraf formandens og pionermissionærens opfattelse. Men først noget om samtidens missionssyn og -praksis.

Samtidens missionærkategorier

I begyndelsen af forrige århundrede var den typiske danske missionær en mandlig ordineret person. Af 35 udsendte missionærer i 1905 hørte 27 til denne kategori, mens 3 var lægemissionærer. Hertil kom 2 sygeplejersker og 3 lærerinder samt nogle missionærhustruer, som ikke talte med i statistikken. Den mest anvendte adgangsvej til missionærgerningen var DMS's missionsskole med efterfølgende eksamen fra universitetet. Færre gik vejen om ad universitetets teologiske fakultet, og endnu færre valgte det medicinske studium (Jensen 1992, 78).

Sudanmissionen var således, hvad missionærernes uddannelse angik, ved sin start helt atypisk, idet de tre første missionærer alle havde en form for medicinsk uddannelse: to læger og en sygeplejerske. Det kunne umiddelbart ligne en bevidst strategi, men var det ikke. Der var et stort mål af tilfældigheder i det. Planen var oprindeligt, at Niels Høgh Brønnum skulle have været udsendt af DMS til Kina og dermed blot have hævet mindretallet af udsendte lægemissionærer med en enkelt. At han undervejs i sit studium forelskede sig i en medstuderende, og at formanden for hans støttekreds i Aalborg skiftede interessefelt til Sudanområdet og begyndte en ny mission, kan ikke tilskrives teologiske overvejelser. Sudanmissionen begyndte som lægemission, fordi det 'tilfældigvis' var den type missionærer, man havde til rådighed i den nystiftede mission.

Missionens motiv, mål og midler

Sognepræst Vilh. Sørensen, Husby på Fyn, som fra 1890'erne havde en central position i dansk missionstænkning og -praksis, bl.a. som redaktør af og skribent i Nordisk Missions Tidsskrift og som medlem af Santalmissionens danske komite og formand for Østerlandsmissionen, udgav i 1911 kort før sin død bogen "Missionens Motiv, Maal og Midler", et nedslag af en forelæsningsrække på Københavns Universitet nogle år tidligere med inddragelse af drøftelserne og beslutningerne på Verdensmissionskonferencen i Edinburgh 1910. Bogen er stadig læseværdig, men næppe almindeligt kendt. Jeg vil derfor referere hans overvejelser forholdsvis udførligt gennem direkte citater.

Vilh. Sørensens definition på mission lyder således: "Ved Mission forstaa vi det planlagte Arbejde paa at bringe Evangeliet ud til den ikke-kristne Menneskehed" (Sø-

rensen 1911, 5) Begrebet mission forklares som "det en Gang udprægede og kirkelig antagne Ord, der omfatter hele den mangesidige Virksomhed, der gaar ud paa at bære Frelsens Budskab ud i den hele Verden... og at plante Kristi Kirke i nye Lande, indtil den omspænder den hele Jord" (9).

Han ser det afgørende motiv til mission i Missionsbefalingen i Matt. 28 og finder i dens indhold samtidig både missionsarbejdets mål: at gøre folkeslagene til Jesu Kristi disciple og missionsarbejdets midler: at døbe dem og lære dem at holde alt, hvad han har befale dem (70).

Ordets forkyndelse er det primære missionsmiddel. Det første afsnit under hovedafsnittet Missionens Midler har derfor overskriften "Guds Ord det store rette Missionsmiddel". Han konstaterer, at der er "en Flerhed af Missionsmidler, der alle har deres Værd og Anvendelighed efter Tid og Sted. Men der er dog et stort Missionsmiddel, der altid vil og maa bringes i Anvendelse, og til hvilket de andre altid vil komme til at staa i et tjenende Forhold. [...] Vi véd alle, at det er *Guds Ord*" (121).

Blandt det, vi kunne kalde sekundære missionsmidler i sammenhæng hermed, nævner Vilh. Sørensen først skoleundervisning. "Allerede Ordene i Missionsbefalingen [...] peger hen på *Undervisning som Led i Missionsarbejdet*." "Den Evangeliske Mission vil og kan ikke undlade at give sine døbte *Biblen i Haanden* som den uundværlige Oplysningsbog og Rettesnor for Kirkesamfundet og for det enkelte Menighedsmedlem [...]. Men til at kunne bruge Biblen udkræves *Læsefærdighed*" (152f).

Han uddyber skolens betydning for den kirke, der er resultat af ordets mission: "Paa Edinburghkonferencen ... blev det bestemt udtalt, at Evangelisation slet ikke kan gennemføres uden ved *den indfødte Kirkes Virksomhed*." Det er derfor nødven-

digt med dygtige indfødte præster og lærere og evangelister, og dertil altså et veludviklet skolevæsen. Han tilslutter sig den rækkefølge, der gennem kommissionsrapporterne var lagt for konferencens drøftelser: "I. Evangeliets udbredelse; II Kirken paa Missionsmarken; III Skolegerning i dens Sammenhæng med, at Folkelivet kristnes." "... skolen skal virke med til at *kristne Folkelivet*; deri har den sin Berettigelse." "... det (er) dog frem for alt dens Bestemmelse at *tjene Menigheden*, saa denne sættes i stand til at hævde sig i Befolkningen og gøre sig gældende i det offentlige Liv. Uden dette kan den ikke føre Kristendommen til Sejr i Folket" (162ff).

Et andet sekundært missionsmiddel er "Opdragelse til Arbejde eller Industrimission... det, der nærmest menes, er Værkflid i dette Ords meste omfattende Betydning, baade det egentlige Haandværk og alt andet Haandens Arbejde, og Landbrugsarbejde..." (169) alt sammen som et middel til at kunne opfylde missionens opgave som "folkeopdrager" (176). Han citerer med tilslutning J. Stewarts formulering: "*Arbejdets Evangelium* frelser ikke Sjæle, men det frelser *Nationer*" (180).

Først efter en omtale af nødvendigheden af bibeloversættelser og kristelig litteratur omtaler han lægemission og konstaterer, at denne "som en ordnet, planlagt Virksomhed, *optaget i Missionsarbejdets Organisation* og med Uddannelse (Udsendelse?) af *fagdannede Læger*, er et forholdsvis nyt Led i Missionsvirksomheden." (189). Lægmissionens udvikling skyldes en blanding af opsving i lægekunst og en klarere erkendelse af nøden i hedningeverdenen. Dens bibelske begrundelse er Herrens anvisning til de første disciple om at prædike og helbrede de syge (Matt 10,9 og Luk 9,2. 6). Det er "unægteligt, at man umulig kan finde

nogen Art af Missionsvirksomhed, der mere udføres "I Jesu fodspor" og med ham som Forbillede. Med Rette er det sagt, at Lægmissionen "har til sit Evangelisationsprogram: Lighedannethed med Forbilledet", og at den er en "væsentlig *Legemliggørelse af Kristendommens Aand*, Kærlighedens Aand" (191f).

Lægmissionæren kan ikke være både læge og præst. Han foretrækker derfor den tyske betegnelse: Missionsarzt i stedet for den engelske betegnelse medical missionary, som han lægger en vis afstand til, skønt han fastholder brugen af betegnelsen lægemissionær på dansk (197). Han lærer sig dermed som i hele sin fremstilling op ad den tyske missionsforsker Gustav Warneck, der regnede lægemission som "Missionarische Hilfskräfte", "Sekundärarbeiten" eller "Nebenarbeiten", som "der Berufsmissionar" skal aflastes for, og som kun kan anses for at være bibelsk begrundet, for så vidt som den er en fortsættelse af den virksomhed, Jesus drev af medlidende med menneskers nød og måske for at skabe plads til sig selv som sjælenes frelser (Her efter Jensen 1992, 356f).

Det vil dog altid være ønskeligt, siger Vilh. Sørensen, "at Lægmissionæren i nogen Maade, alt som han kan overkomme det, deltager i *Evangeliets Forkyndelse ved Klinik og Hospital*, saa at det kan træde klart frem, at det er for Evangeliets Skyld, han er kommen..." (Sørensen 1911, 197).

I overensstemmelse med synet på lægemissionæren som en slags 'hjælpemissionær' blev lægemissionærer fra Danmark i almindelighed ikke biskoppeligt ordineret til deres tjeneste, men nok indviet som missionærer. En undtagelse var Santalmissionens lægemissionær Johannes Johansen, der i 1902 fik en form for ordination af biskop Chr. Leunbach (Jensen 1992, 369).

Missionsartzt eller Medical Missionary

Med dette ordpar er der peget på de to forskellige positioner, Sudanmissionens første formand, Anton Pedersen, og missionens pionermissionær, Niels Høgh Brønnum, indtog i synet på mission.

Anton Pedersens udtalelse om, at Brønnum med sin ordination var "forfremmet til det egentlige missionsarbejde", viser med al tydelighed, at Anton Pedersen befandt sig i den ovenfor refererede tysk-danske tradition, som han kendte fra sit brede engagement i dansk mission (Jensen 1992, 96f, 371).

Det samme gør en cirkulæreskrivelse, han i august 1914 sendte til sine bestyrelseskollegaer. Han tager heri de enkelte missionærkategorier op uden dog at give indblik i bagved liggende overvejelser, men bygger tydeligt på Vilh. Sørensen/Warneck. Sygeplejerskernes opgave er sammen med lægen at uddanne indfødte hjælpere. Lægen selv skal gå foran og udnytte sine muligheder som døråbner. "En Lægemissionær bør aldrig ordineres. Hans Gerning som *Læge* og *Missionær* er tilstrækkelig stor for en Person... Hovedmidlet i al Mission bør altid være *Evangeliets Forkyndelse* – alt det andet har sin *overordentlige Betydning og Nødvendighed*, men er sekundært" (Jensen 1992, 371). Når en ny station skulle åbnes, ville det ideelle være, at en lægemissionær og en ordineret person fulgtes ad. Sammen med lærere skulle de ordinerede sørge for at uddanne indfødte til lærere og ordets forkyndere. Der ville være god brug for uddannede bibelkvinder til arbejde blandt kvinderne, desuden en enkelt håndværkermissionær, som kunne fritage de andre missionærer for at give deres kostbare tid til byggeri.

Brønnum derimod byggede på den skotske tradition, der fandt sit udtryk i Edin-

burgh Medical Missionary Society, som han naturligt kom i kontakt med under sine studier i Edinburgh. Selskabets arbejde var koncentreret omkring et center i et af Edinburghs værste slumkvarterer. Her var der bl.a. klinik, mødesal, afholdsrestaurant og læsesal. Arbejdet på og ud fra klinikken foregik dels som professionelt medicinsk og kirurgisk arbejde, som de ældre studerende blev inddraget i, dels som evangeliserende og socialt arbejde, alt med det dobbelte formål, at det skulle være til gavn for kvartets beboere og tjene som praktisk træning for de vordende lægemissionærer.

Selskabets 'grundbog' var værket "Medical Missions. Their Place and Power, 1886" skrevet af missionens leder gennem godt tyve år i slutningen af 1800-tallet, John Lowe (Jensen 1992, 349). Han begrunder lægemission med evangeliets "divine comprehensiveness", udtrykt gennem Jesu "personal ministry", som "pre-eminently (was) the work of a medical missionary" som beskrevet i Mattæusevangeliet kapitel 4-9, hvor forkyndelse og helbredelse går hånd i hånd. Ikke mindre end 2/3 af Jesu mirakler er helbredelsesmirakler, som ikke blot skal betragtes som beviser på hans gudommelighed, men samtidig som levende manifestationer af evangeliets ånd. Denne manifestation af evangeliets ånd illustrerer på slående vis lægemissionens principper, hvorfor denne er "the most Christ-like" af alle kirkens hjælpemidler i missionsarbejdet.

Men Jesus har ikke blot med sit liv givet et eksempel til efterfølgelse. Han har direkte befalet disciplene både at forkynde og at helbrede. Det virkeliggøres i Apostlenes Gerninger, som ikke er andet end "the first report of the first Medical Missionary Society".

Evangeliets comprehensiveness kræver, at evangeliet prædikes – ikke som et

dogme, men som et liv – at forkynderne i Jesu fodspor anbefaler evangeliet gennem en praktisk manifestation af dets ånd og anskuer mennesket "in the whole extent of his being". Derfor hører for Lowe enhver civiliserende indflydelse, en missionær kan udøve på de mennesker, han arbejder iblandt, til den praktiske manifestation af evangeliets ånd under den forudsætning, at den kan tjene evangeliets frelsende værk: "The Gospel means 'Glad tidings', and preaching the Gospel means the setting forth of the best of all glad tidings – the love of God to man [...] and what is the aim and object of Christian love? It is the welfare of my brother, the welfare of his body, the welfare of his soul – his welfare for time, his welfare for eternity. To hold forth the Word of Life, along with a practical manifestation of the spirit of the Gospel, is therefore the true meaning of 'Preaching the Gospel', and this is the aim and object of Medical Missions..." (Lowe 1886, 10 – her efter Jensen 1992, 373 note 52).

Lowe og med ham Edinburgh Medical Missionary Society havde således en klar holistisk tilgang til missionsarbejdet, udtrykt i forståelsen af evangeliets guddommelige comprehensiveness, inkarnationsteologisk begrundet. Det var denne forståelse Brønnum bragte med sig fra sine studieår, formuleret i nogle overvejelser han gjorde sig på rejsen tilbage til Nigeria i 1916, efter at han efter Anton Pedersens opfattelse netop gennem ordinationen var blevet fremmet til det egentlige missionsarbejde: "Derfor er lægegerningen ikke blot et middel, hvorved man sættes i stand til at udbrede evangeliet; den er en direkte Herrens gerning" (Jensen 1992, 193f).

Edinburgh 1910

Lægmission fik til stor skuffelse for Edinburgh Medical Missionary Society ikke sin

egen kommission på verdensmissionskonferencen, men blev inkorporeret i andre kommissioner blandt, hvad man kaldte "specialities of the mission propaganda" (Commission I) "They are a noble feature of modern missions. They break down barriers; they attract reluctant and suspicious populations; they capture entire villages and tribes; they give a practical demonstration of the spirit of Christianity" (WMC1910 Vol. I, 313; Jensen 1992, 361). Der blev i stedet afholdt en særskilt, sideløbende konference, der formulerede en række resolutioner, hvori lægmission kræves anerkendt som en integreret og essentiel del af kirkens missionsarbejde. De blev uden kommentarer vedføjet de udgivne rapporter.

Konferencen udviser således en ejendommelig dobbelthed i sit syn på lægmission. Resolutionerne fra den særskilte konference er i tydelig overensstemmelse med den grundopfattelse af mission, som hørte hjemme i Edinburgh Medical Missionary Society, mens hovedkonferencens resolutioner lige så tydeligt har Gustav Warneck som inspirator. Døbbeltheden i opfattelsen af lægmissionen står således uformidlet side om side. Som den gjorde det hos Anton Pedersen og Niels Høgh Brønnum.

Konklusion på første snit

Sudanmissionen begyndte som lægmission. Det skyldtes, at de missionærer, man havde til rådighed, hørte til den profession, og ikke en teologisk baseret holistisk tænkning. Tænkte Anton Pedersen holistisk var det – som velkendt i hans samtid – i en form for trappetrinstænkning, hvor de nedre trin skulle føre frem til øverste trin: forkyndelsen af evangeliet og understøtte denne. Brønnum derimod var gennem Edinburgh Medical Missionary Society blev indført i dette selskabs 'comprehensiveness'-teologi med dens forståelse af mission som rettet

mod mennesket "in the whole extent of his being" og lægemissionæren derfor set som læge og evangelist under ét. Også denne forståelse var dog inkarnatorisk begrundet, ikke skabelsesteologisk.

At lægemission snart kom til at stå svagt i det samlede missionsarbejde skyldtes ikke principielle overvejelser, men det praktiske forhold, at missionen i 20'erne og 30'erne ikke kunne finde en lægemissionær at udsende. Hertil kom, at både Anton Pedersen og Brønnum lagde stigende vægt på skolemission som den bedste støtte til den unge kirke. Det helbredende arbejde fortsatte dog gennem klinikarbejde udført af sygeplejersker på et centralt hospital og klinikker rundt på stationerne. Også et spedalskhedsarbejde blev iværksat. Missionen gik dermed ad stier, der længst var trådt af andre selskaber andre steder i verden.

ANDET SNIT

"Nigeria"

Da Sudanmissionen i 1960 udgav studiebogen "Nigeria", var kirken i Nigeria, som var opstået gennem dens virksomhed, blevet selvstændig med nigeriansk kirkepræsident. Men et stort antal missionærer arbejdede stadig inden for de tre hovedområder, som kirkens arbejde kunne opdeles i: evangeliserende arbejde, skolearbejde og hospitals- og klinikarbejde. Arbejdet blev udført ud fra 12 missionsstationer ledet af missionærer. Der var 3 evangelistskoler og en præsteskole fælles med andre kirker/missioner, 25 elementærskoler, 4 mellemskoler, en pige kostskole og et lærerseminarium, et hospital med 75 senge, 12 klinikker på stationerne, 2 spedalskhedslandsbyer og 1 boghandel. Missionærflokken bestod af 12 ordinerede teologer, 15 lærere, 5 læger og 15 sygeplejersker, desuden 1 bygningshåndværker, 2 boghandlere, 2 kontorfolk og 6 missionærhustruer uden særlig uddan-

nelse. Alt i alt et helt traditionelt tregrenet stykke missionsarbejde med prioriteringsrækkefølgen: forkyndende arbejde, skolearbejde, sundhedsarbejde.

Det forkyndende arbejde får af naturlige grunde ikke nogen nærmere begrundelse i bogen. Mission kan ikke være uden forkyndelse. Men det understreges, at "kristendommen kan ikke slå rod i det afrikanske folkeliv, før Afrikas egne børn bliver bærere af evangeliet" (Laursen 1960, 49). Derfor er uddannelse af afrikanske præster nødvendig.

Skolearbejdet begrundes på dobbelt vis. For det første har det "primitive skolevæsen – dåbsklasser" en åbenbar kristen begrundelse. Dåbskandidaterne skal kunne læse Bibelen. For det andet er der det mere udviklede skolevæsen med mange fag, som principielt set må være samfundets sag; men da myndighederne kom sent i gang, påtog missionen sig opgaven for at give afrikanerne muligheder i det moderne samfund, hvor der var stigende efterspørgsel efter uddannede afrikanere. Da myndighederne i 40'erne gav sig til at udvikle skolevæsenet, sagde missionen ja til et samarbejde og kunne således præge skolen i kristen ånd og være med til at uddanne den kommende tids ledere. Den store indsats på skoleområdet begrundes således ud fra forholdene, og det konstateres, at lærerens "indsats har været nødvendigt kristelig set." Man hører tydeligt Edinburghkonferencens tale om at kristne folkelivet (46f).

Sundhedsarbejdet begrundes ikke nærmere, men beskrives blot som en selvfølge. Det konstateres, at der er mange syge mennesker i Afrika. "Det måtte for den kristne mission være selvfølgeligt at forsøge at hjælpe de syge" (48). Den barmhjertighed, patienterne møder på det kristne hospital, karakteriseres som en tavs prædiken, som har ført mange til kristendommen. På den-

ne – afledte måde – begrundes lægemission som mission.

"Det nye Nigeria"

Allerede i 1966 kom der en ny studiebog, som i meget lignede den foregående, dog med visse forskelle i udtryksform, bl.a. forårsaget af, at det i stadig højere grad var den afrikanske kirke, der definerede arbejdet. "Missionærerne søger i deres arbejde at tilpasse sig kirkernes behov, der strækker sig over en bred front fra det diakonale arbejde blandt syge [...] til det umættelige behov for uddannelse. Her gælder det uddannelse af præster og menighedstjenere, af håndværkere og landmænd, af lærere og studenter til universiteterne, så de kristne kan tage deres del af ansvaret i den voldsomme udvikling, der finder sted" (Helle-skov 1966, 37).

Der har sneget sig en vis eftertænksomhed ind. Missionens indsats på skoleområdet understreges stadig samtidig med, at man konstaterer, at missionsselskabernes tid på det skolemæssige område snart synes at være forbi. "Landets ledere hylder det sunde princip, at landet selv må betale for undervisningen af sine børn og unge" (52). Set i bakspejlet må man erkende, at "skolearbejdet, der tvunget af omstændighederne hos et folk af analfabeter blev et nødvendigt led i arbejdet, på mange måder (var) en undervisning bort fra hele den afrikanske kultur og samfundsstruktur." Men samtidig gjaldt, at "skolen for mange (blev) overgang til den kristne tro" (33).

I et tilbageblik over hospitalsarbejdet hedder det med ord, som kunne være hentet fra Vilh. Sørensens værk: "Hospitalsarbejdet [...] har altid været betragtet som en væsentlig støtte for evangeliets udbredelse" (53). Der er intet tilbage af Edinburgh Medical Missionary Society's forståelse af evangeliets 'comprehensiveness! Hospitals-

arbejdet rummer dog "muligheden for at forkynde omend glimtvis, at Gudsriget kom os nær i Jesus Kristus..." (54).

Delkonklusion

Samlet set er man i disse to studiebøger mere optaget af at berette end at begrunde. Der er nogle få overvejelser omkring folkeliv/kultur og kristendom, men ingen teologisk drøftelse af missionens indhold. Vi er ved at være inden for min hukommelses radius på denne tid, hvor man i Sudanmissionens sammenhæng kunne høre udsagn i retning af, at "andre diskuterer mission – vi driver mission". Man videreførte ret ureflekteret det traditionelle arbejde med evangelisering, uddannelse og sundhedsarbejde og havde i øvrigt hænderne fulde med det. Kunne nye udfordringer passe ind i denne tredeling, og var der kapacitet til det, tog man nyt arbejde op som f.eks. Islam in Africa-projektet påbegyndt i 1958, et projekt der gennem rådgivere med særlig viden om islam skulle sætte kirkerne i stand til at formidle evangeliet til denne religions tilhængere.

Punktlys på Afrika 1 & 2

Titlen på de to studiebøger, som udkom i 1976 og 1987 afspejler, at Sudanmissionen havde udvidet sit arbejdsområde. Først i en kort periode i 70'erne til Etiopien, fra slutningen af 70'erne til Sierra Leone og siden begyndelsen af 80'erne sammen med sin lutherske samarbejdskirke i Nigeria til Den centralafrikanske Republik. I den lutherske kirke i Nigeria var der i 1971 blevet oprettet et kristent landsbrugscenter, ligesom de forskellige byggearbejder og et centralt værksted fungerede som uddannelsessted for håndværkere. Hospitalet var i 1971 blevet overtaget af regeringen, men der var fortsat et vidt forgrenet hjælpearbejde gennem klinikker i en række lands-

byer i kirkens område. Udbygningen af den højere undervisning fortsatte gennem opførelsen af et gymnasium betalt af danske u-landsmidler. Et nyt medie, som bredt dækkede alle kirkens tre hovedarbejdsgrene blev i 60'erne taget i brug gennem opførelse af et radiostudie, der producerede både forkyndelse, undervisningsprogrammer og sundhedsprogrammer. Programmerne blev udsendt fra Det lutherske Verdensforbunds sender, Evangeliets Stemme, i Addis Abeba, indtil senderen i 1977 blev nationaliseret. Siden i et vist omfang via andre sendere.

Der var intet i denne udvikling, der gav anledning til principielle drøftelser om missionens væsen og indhold. I hvert fald er den ikke afspejlet i disse publikationer. Min erindring fra denne periode, hvor jeg det meste af tiden sad for bordenden i bestyrelsen, er da også, at det ikke var de teologiske aspekter, der mest optog os, men mere de praktiske – om der var økonomi og personale til nye tiltag inden for den kendte treklang: kirke, skole, klinik.

En drøftelse trængte sig dog på i denne periode. Spørgsmålet om projekter finansieret af u-landsmidler. Udtrykt i 1976 af den daværende landssekretær: "...hvor langt ønsker vi at gå ad den vej? Er proklamationen af Gud som den barmhjertige og tilgivende ikke centrum i vort arbejde, hvilket altså ikke er u-landsarbejde?" (Helleskov 1976, 112). En artikel om forholdet mellem mission, nødhjælp og ulandshjælp i Punktlus på Afrika 2 giver et overblik over denne problematik (Haunstrup 1987, 68-75). Den er skrevet af datidens vel mest kyndige på området, teologen Chr. Christiansen, som havde været involveret i dansk udviklingsbistand fra dens begyndelse i 60'erne og før den tid havde arbejdet med internationalt hjælpearbejde.

Christiansen ser al missions teoretiske og teologiske baggrund i Missionsbefalin-

gen, som er Guds påbud til kirken og det enkelte kirkemedlem om, at "evangeliet om, at hvert menneske på denne jord er værdifuldt i Guds øjne, evangeliet om frihed og frelse skal forkyndes for alle mennesker."(68) Det viste sig dog hurtigt, at man ikke kunne nøjes med at prædike evangeliet 'med munden'. Ligesom Jesus ikke bare forkyndte evangeliet med ord, men også hjalp de syge og mættede de sultne, således kom der allerede fra begyndelsen et indhold af det, vi ellers kalder udviklingshjælp ind i missionsarbejdet. Helt op til slutningen af 50'erne, da den moderne udviklingshjælp begyndte, var missionselskaber og kirker alene om denne diakonale omsorg for medmennesket.

Nødhjælp begrundes bl.a. med Jesu fortælling om Den barmhjertige Samaritaner og mere generelt med, at Kristus kom til verden for at tjene. Denne tjeneste skal kirken som hans legeme videreføre. Den er ikke bare Kristi mund, men hans hænder og fødder. "Nødhjælp er en lige så uundværlig form for forkyndelse af Guds nærhed og kærlighed til det enkelte menneske som det mundtlige vidnesbyrd fra prædikestolen. [...] begge dele er udtryk for den kristne kirkes mission til verden som helhed. [...] grundlaget er det samme" (69).

I 1962 blev loven om dansk samarbejde med ulandene vedtaget. Ulandshjælp som hjælp til verdens fattige har væsentlige ligheder og berøringsflader med nødhjælp. I forhold til mission dannede der sig 3 opfattelser: 1) ulandshjælp og mission har hver sit ærinde, 2) mission er den bedste ulandshjælp, al hjælp burde gå gennem missionselskaberne, som er lokalt forankrede og har det lokale kendskab i ulandene og 3) mission skal ikke tage imod ulandsmidler fra staten og lade sig binde og blive ekspeditionskontorer for DANIDA.

Det blev opfattelse 2) i modificeret form,

der sejrede. Et betydeligt samarbejde har udviklet sig gennem årene. En bred vifte af ulandsprojekter er kanaliseret gennem missionsselskaberne med deres lokalforankring og -erfaring. For Sudanmissionens vedkommende fra et helt gymnasium til et projekt om bæredygtig biavl. Missionen var fra starten i 1986 med i Dansk Missionsråds Projektafdeling, som koordinerede samarbejdet med Danida. Fra 1992 omdøbt til Dansk Missionsråds Udviklingsafdeling.

Et par sætninger i den afsluttende artikel i Punktlys på Afrika 2 fastholder dog endnu en gang den traditionelle tredeling med forkyndelsen som hovedformål: "Forkynde evangeliet, fordi man måtte dele det største, man havde; bringe lægehjælp, fordi der var brug for det. Som en del af evangeliets forkyndelse gik man hurtigt i gang med undervisning" (79).

Konklusion

At det ikke altid var let at forholde sig til den nye virkelighed, hvor traditionel mission og ulandshjælp gik hånd i hånd, kunne man opleve i drøftelser med både missionærer og medlemmer af missionskredse. Også missionærrollen kom til debat, bl.a. på baggrund af, at der var enkelte missionærer, som ikke ønskede at blive indviet i forbindelse med deres udsendelse, fordi de fandt, at de bare udførte det samme praktiske arbejde, som de var vant til, blot under andre himmelstrøg. Var mission blevet et stykke kirkeligt u-landsarbejde? Og var missionærer i ulandsprojekter rigtige missionærer?

TREDJE SNIT

Visionsdokumenter 2003, 2007 og 2012

I tiden op mod årtusindskiftet udvidedes Sudanmissionens arbejdsområde yderligere, nu også med inddragelse af Danmark, hvor en missionær i 1996 blev ansat til ar-

bejde blandt muslimer i Gellerup sogn. I samarbejde med to norske missionsselskaber gik man ind i et arbejde i Mali i 1997 og i 1998 ind i et samarbejde med den lutherske brødrekirke i Cameroun. I 1999 blev missionen medlem af SAT-7 en kristen TV-station Mellemøsten og Nordafrika som målgruppe.

Vision Mission 2003

Dette første visionsdokument konstaterer, at tyngdepunktet har forskubbet sig, således at hovedparten af missionsarbejdet i dag udføres af samarbejdskirkerne. Der må derfor lægges vægt på gensidighed og ligeværdighed i forholdet mellem kirkerne og Sudanmissionen. Det peger sammen med missionsselskabets begrænsede ressourcer på "netværksmodellen", hvor flere kirker og missionsorganisationer arbejder sammen på kryds og tværs, som fremtidens samarbejdsmodel.

Kirkens mission forstås som udspringende af Guds mission (*missio Dei*) – Guds sendelse af Jesus Kristus til verden. Den består i at "præsentere og repræsentere evangeliet gennem det, kirken er, gør og siger." I en uddybning af disse slagord dukker ordet 'holistisk' op, men kun om det, som kirken er sendt for at gøre, dens diakonale arbejde, som skal "reflektere Jesu Kristi tjeneste og omsorg for hele menneskelivet og for hele folket." Ikke som et middel for forkyndelsen, men heller ikke skilt fra den. Men ellers er det bemærkelsesværdigt, at forkyndelsen ("det, kirken er sendt for at sige i verden") anføres sidst i slagordsrækkefølgen efter nærvær og diakoni – en omvendt rækkefølge i forhold til tidligere tider. Det rettes der dog op på i en gennemgang af de fire missionsdimensioner, som man ønsker at prioritere i sit arbejde: 1) evangelisation, 2) diakoni, 3) uddannelse – både som kristen og almenmenneskelig

oplæring – og 4) udveksling som udtryk for fællesskab og gensidighed i mission. Slagordsrækkefølgen kunne på den baggrund måske netop siges at udtrykke en holistisk tilgang til mission, hvor det afgørende ikke er rækkefølgen, men helheden.

Vision 2007

Dokumentet er en videreførelse af Vision Mission 2003 med en 'geografisk' tilføjelse 'Nordpå med evangeliet', en målsætning om sammen med de afrikanske samarbejdspartnere at medvirke til, at evangeliet formidles til unåde folkeslag i det 'urkristne område' nord for de nuværende samarbejdskirker. De fire missionsdimensioner anføres uændret. Kort efter skiftede missionen navn til Mission Afrika, et navn der ret beset kun dækker den ene side af missionens opgave, som formuleret i de to visionsdokumenter: "at være et af folkekirkens organer for mission i Afrika og Danmark..."

Visionsdokument 2012

Kort efter missionens 100-års jubilæum blev Visionsdokument 2012 vedtaget. Også her er der fire fokuspunkter anført under overskriften 'Missionssyn': 1) Mission Afrika ønsker at bringe evangeliet om Jesus Kristus, Guds søn og verdens frelser til alle folkeslagene med fokus på Afrika og Danmark. 2) Mission Afrika ønsker at bidrage til Guds mission globalt og ser sig som et af folkekirkens redskaber for mission i Afrika og Danmark. 3) Mission Afrika har et holistisk missionssyn, hvor ord og handling er ligeværdige og uadskillelige sider af evangeliets forkyndelse. 4) Mission Afrika ønsker sammen med partnerne at bidrage til, at menigheder og kirker i Afrika og Danmark udvikler en missional tankegang og praksis.

Visionen for Mission Afrika er, inspireret af Missionsbefalingen, at bidrage til

at evangeliet udbredes med en levende, engageret og smittende tro, der breder sig som ringe i vandet. Målet er en levende, engageret og smittende tro fremmet gennem ord og handling udmøntet igennem: A. evangelisation, B. menighedsplantning, C. forkyndelse og oplæring, D. styrkelse af lederskab, E. forbedrede levevilkår, F. omsorg for nødlidende, alt sammen gennemført i et partnerskab med afrikanske kirker i et åndeligt, familiemæssigt og arbejdsmæssigt fællesskab med inspiration fra beretningen om Emmausvandringen i Lukas 24.

Når man læser denne opregning af, hvad Vilh. Sørensen ville have indregnet under missionens midler, sidder man trods hævdelser af et holistisk missionssyn, hvor ord og handlinger er ligeværdige og uadskillelige sider af evangeliets forkyndelse tilbage med en fornemmelse af, at der alligevel finder en prioritering sted. Noget er vigtigere end andet. Om det er en rigtig fornemmelse, vil alene tiden kunne vise. Noget kunne tyde på det, når missionens generalsekretær skriver: "Den holistiske opfattelse sammenfattet i 'med Bibel og lægetaske' samler fortsat alle. Samtidig er det værd at bemærke, at 'lægetasken' i skikkelse af humanitært udviklings- og nødhjælpsarbejde, aldrig må komme til at skygge over 'Bibelen' forstået som evangelisation, forkyndelse, oplæring, menighedsplantning og opbygning af bæredygtige strukturer og administration hos partnerkirkerne" (Nielsen 2011, 184).

Sammenfatning

Det burde stå klart efter disse tre 'snit' i Sudanmissionens/Mission Afrikas historie, at det har været treklangen kirke – skole – klinik, der i forskellige former og med skiftende vægtlægninger har været grundpillerne i arbejdet. Det burde også stå klart, at denne 'holistiske' tilgang til missionsar-

bejdet primært har en inkarnationsteologisk begrundelse. Termen 'holistisk', som først dukker op i visionsdokumenterne, er i vidt omfang en beskrivelse af praksis, missionens både-og, "Bibel og lægetaske".

Det kunne have været spændende at se

den comprehensiveness-forståelse af mission udfoldet, som var Edinburgh Medical Missionary Society's og dermed som udgangspunkt Brønnums. Den var den tids 'holisme', længe før det begreb blev formuleret.

LITTERATUR

- (1910): *World Missionary Conference 1910, Vol. I*, Edinburgh, London, New York, Chicago & Toronto
- (2003): *Vision Mission 2003, visionsdokument*, <http://www.sudanmissionen.dk/vores-mission>
- (2007): *Vision 2007, visionsdokument*, http://missionafrika.dk/fileadmin/sudanmissionen/Om_Mission_Afrika/Vision_Mission.pdf
- (2012): *Visionsdokument 2012: Som ringe i vandet, visionsdokument*, http://www.missionafrika.dk/fileadmin/sudanmissionen/Ressourcer/Foldere/visionsdokument_web.pdf
- Haunstrup, G., Jensen, M & K. V., Nielsen Aa.(1987): *Punktlys på Afrika 2, Christiansfeld*.
- Helleskov, B., Pedersen, A. Pilgaard, Nielsen Aa.(1976): *Punktlys på Afrika, Christiansfeld*.
- Helleskov, B., Pedersen, A. Pilgaard, Engskov, E. I., Højvig, E (1966): *Det nye Nigeria, Aarhus*.
- Jensen, Mogens (1992): *To mænd og deres mission, Christiansfeld*.
- Laursen, G., Helleskov, B., Engskov, E. I. (1960): *Nigeria, Aarhus*.
- Nielsen, Aa., Høgild, V. O., Mogensen, M. S., Skovmose, K. R. (red.) (2011): *Gå med lyset – Dansk forenet Sudan Mission / Mission Afrika 1911-2011, Højbjerg*.
- Sørensen, Vilh. (1911): *Missionens Motiv, Maal og Midler, København*

FORFATTEROPLYSNING

Mogens Jensen

Engvej 16

7200 Grindsted

annelise.mogens@mvgbmail.dk

HOLISTISK TEOLOGI

HOLISTISK MISSION I LYSET AF GUDS RIGE OG NYSKABELSEN I KRISTUS

- MED SÆRLIG INDDRAGELSE AF LUKASEVANGELIET OG APOSTLENES GERNINGER



Sognepræst, cand.theol. Morten Munch

RESUMÉ: Jesu' tale om Guds rige er forankret i Det gamle Testaments holistiske vision om "shalom." Det eskatologiske tidsaspektet ("allerede / endnu ikke") er imidlertid afgørende for forståelsen af Guds rige. Artiklen undersøger derfor helhedskarakteren af det allerede nu "indbrydende" Guds rige, som det beskrives i Lukasevangeliet. Et udblik til Apostlenes Gerninger demonstrerer, at denne holisme afspejler sig i den første kirkes mission.

I denne artikel argumenteres der for en forståelse af Guds rige som et frigørende herredømme af åndelig, etisk, social, politisk og fysisk karakter. Det er et nærværende, påbegyndt og endnu ikke fuldentd rige, der udtrykker målet for Guds historie med verden: En genrejst og på alle planer forløst skabelse, vertikalt som horisontalt; en vision for det brudte skaberværks heling i Kristus.

Gudsrigets helhedsvision hos profeterne

Selv om udtrykket Guds rige ikke findes i Det gamle Testamente, er Jesu brug af Gudsrige-terminen dybt forankret i Israels historie og profetiske vidnesbyrd. Gud er Israels og hele jordens konge. Kongedømmet er af dynamisk karakter og beskrives

eksempelvis i Salmernes Bog som forsoning mellem Gud og folket, personlig frelse og syndsforladelse, politisk frigørelse og retfærdighed i sociale og økonomiske forhold (fx Sl 146). Guds herredømme kom til udtryk i Exodus-begivenheden og det davidiske monarki som en foreløbig kulmination af Guds intenderede 'shalom' i sit skaberværk. Erfaringen var kortvarig, men tilstrækkelig til at understrege Gudsrigets altomfattende karakter. Gud vil gøre den faldne skabning hel igen på alle områder af samfundslivet og den menneskelige eksistens. Nye erfaringer af eksil (det babylonske fangenskab) gav yderligere kraft til længslen efter en fremtid bestemt af Guds skabervilje. Ikke mindst *Esajas* og *Daniel* lagde profetisk røst til håbet om rigets

fremtidige genrejsning, der ville komme i stand ved Guds dømmende og frelsende intervention med retfærdighed, tilgivelse, kundskab, helbredelse, glæde, frihed, fred og de dødes opstandelse til følge. Guds rige skulle i en kommende æon afløse den nuværende og således bringe syndens og dødens herredømme til afslutning i en kosmisk vision, der overstråler alle profetiske billeder og foreløbige historiske erfaringer af Guds kongedømme. Dette overordnede billede bekræftes af en lang række observationer, hvoraf kun nogle enkelte skal nævnes her. Jesu foretrukne selvbetegnelse, Menne-skesønnen, er hentet fra Daniels syner om riget, der skulle knuse anti-rigerne (Dan 7).¹ Evangeliebegrebet har trådt tilbage til Esajas' annoncering af Guds kongedømme (Es 52). Markus Evangeliets indledning er inspireret af indledningen til Trøstebogen hos Esajas (Es 40ff) som en markering af, at Kristus fører Trøstebogen ind i sin endelige opfyldelse og bringer menneskehedens eksil til ophør. Sagt med Jürgen Moltmann: "The phrase 'the kingdom of God is at hand' is only a paraphrase of the prophets cry: 'God is king'" (Moltmann 1977, 80).

I sin forkyndelse af Gudsrigets sociale dimension knytter Jesus, især i den lukan-ske fremstilling, endvidere til ved tanken om *jubelåret*, der igen er indfældet i en massiv lovtradition i Toraen til sikring af de fattige og mest udsatte grupper i samfundet; en tradition profeterne med stor kraft værnede om, når de kritiserede de privilegeredes forhold til de underprivilegerede. Det kunne handle om korruption i retssager, underbetaling af arbejdere, høje udlånsrenter, generel forsømmelse af de svageste. Moselovens regulativer for sabbats- og jubelår skulle opretholde balancen i samfundet ved jævnlig gældssanering og tilbagelevering af jord (3 Mos 25). Noget af afgrøderne skulle forblive uhøstet til fordel

for de fattige, så de ved eget høstarbejde kunne være 'selvforsynende' og undgå ydmygende afhængighedsforhold. Omsorgen for de dårligt stillede var af både lindrende og forebyggende karakter; det handlede om såvel nødhjælp som retfærdige samfundssystemer. Med basis i den mosaiske forståelse af synd som både individuel og strukturel indeholdt den profetiske samfundskritik ikke kun opfordringer til frivillig barmhjertighed og gavmildhed, men satte også fingeren på systematisk undertrykkelse.

En tilbagevendende begrundelse for den sociale fordring er folkets egen erfaring som tidligere slavefolk (fx 5 Mos 24,18). Exodus var Guds svar på folkets åndelige såvel som fysiske nød og bør i senere applikation ikke reduceres i forhold til denne helhed. Udvandringen var historisk betragtet også en politisk aktion, der sikrede slavefolket frihed og adgang til egen jord. Løfterne om landet peger i dybeste forstand frem mod en frelse, der genindsætter mennesket i det tabte paradys med forsonede og fornyede relationer til Gud, medmenneske og skabelsen i dens helhed; en skabelse forløst fra indre tomhed og ydre forgængelighed – iklædt herligheden fra Gud.

Det er denne profetiske vision, der udgør klangbunden for Jesu forkyndelse af Guds rige. Vigtige elementer i denne forkyndelse er annonceringen af rigets ankomst, proklamationen af dets nådefulde syndsforladende karakter, demonstrationen af dets fornyende og frigørende kraft, undervisningen om dets etiske følger, samt håbsforkyndelsen om dets fremtidige fuldendelse. Vi vil nu se nærmere på denne udfoldelse af Guds rige i evangeliernes fremstilling med henblik på en belysning af forholdet mellem frelsens åndelige og fysisk-sociale virkelighed.

Gudsrigets tidsaspekt: Lader helheden vente på sig?

Tidsaspektet har stået centralt i diskussionen om Guds rige. Det er blevet opfattet futurisk apokalyptisk som et transcendent indbrydende rige, der omvælter historien (J. Weiss, A. Schweitzer; konsekvent eskatologi). Modsat er det også blevet opfattet nutidigt profetisk som et immanent herredømme i historien (C.H. Dodd; realiseret eskatologi). Ingen af disse syn kommer til rette med helheden i den nytestamentlige fremstilling, der rummer begge tidsaspekter i frugtbar spænding mellem gradvis virkeliggørelse indenfor historien og pludseligt gennembrud af kosmisk kataklysmisk karakter. (W. Kümmel, J. Jeremias. G.E. Ladd)² Inden for den rådende konsensus om det eskatologiske dobbeltforhold 'allerede-enda ikke' må spørgsmålet stilles, om Gudsrigets fremtrædelsesform er forskellig i nutid og fremtid, når vi ser bort fra kontrasten mellem det stykkevis og det fuldkomne. Er det eksempelvis sådan, at der er en vægtlægning på et forsonet gudsforhold i det præsenterede rige etableret i syndernes forladelse og en væsentlig forskydning af frelsens fysisk-sociale aspekter til det futuriske rige? Hvis en sådan accentforskydning lader sig påvise i Jesu Gudsrige-forkyndelse og -praksis eller modsat ikke lader sig påvise, melder spørgsmålet sig om implikationerne heraf for den kristne mission.

Jeg vil i min undersøgelse af disse spørgsmål hovedsagelig koncentrere mig om Gudsrige-forkyndelsen i Lukasevangeliets og Apostlenes Gerninger. Valget af Lukasevangeliets og Apostlenes Gerninger giver mulighed for at forholde sig til kontinuitet og diskontinuitet mellem Jesu og kirkens mission inden for samme forfatterskab. Endvidere er Lukas den evangelist, der har lagt mest vægt på evangeliets

sociale side; et forhold der må ses som udtryk for en bevidst refleksion. Der er andre nytestamentlige stemmer med hver sine nuanceringer. Målet er ikke at samle disse stemmer, men at lytte til en ikke uvæsentlig stemme, der via sit dobbeltskrift fylder ikke mindre end 25 % i den nytestamentlige kanon.

Jesu missionale programmerklæring i Nazareth-manifestet hos Lukas

Selv om termen 'basileia' ikke optræder i Jesu missionale programmerklæring i Luk 4,16ff, udgør teksten et oplagt begyndelsepunkt for undersøgelsen. Teksten indeholder en række indirekte referencer til det ventede Gudsrige, som først nævnes direkte i v.43, hvor evangelie-begrebet indholdsbestemmes vha. Guds rige. En væsentlig diskussion handler om karakteren af den 'frigivelse', Jesus her med et Esajas-citat (Es 61,1-2 kombineret med Es 58,6) taler om i relation til de fattige, blinde, fangne og undertrykte. Jesus citerer ikke de mosaiske tekster om jubelåret, men Esajas' metaforiske anvendelse heraf med tanke på frelse fra det babyloniske fangenskab. Udfrielsen fra Babylon var sammenlignelig med et nådeår med åndelig og fysisk-social genoprettelse af folket. Ordet 'aphesis', frigørelse, har været brugt som teknisk term for jubelåret (jf. Ez 46,17) og får ekstra vægt i Jesu missionserklæring gennem den gentagelse af udtrykket, der opstår ved at kombinere Es 61 og 58. Ordet kan også betyde 'tilgivelse' og bruges ofte i denne betydning også hos Lukas. Læst i sin lukanske ramme er udtrykkets sociale betydningshorisont dog vanskelig at forbigå. En tilsvarende åndelig og social dobbelthorisont er nærliggende i bestemmelsen af de fattige, de blinde og de fangne. Ifølge Joel Green (The Gospel of Luke, NICNT, 211) står valget i eksegeseen ikke mellem de materielt fattige og de ån-

deligt fattige (ydmyge). De fattige betegner en mere kompleks og sammensat gruppe; det er 'outsidere' af diverse socio-religiøse grunde. Når disse i særlig grad er genstand for Guds nåde, understreges nådens omfattende og åbne karakter. Frelsen har sin oprindelse i Gud alene og går derfor nødvendigvis på tværs af menneskelige grænsedragninger religiøst, socialt, etnisk etc. Jesus udøver omsorg for de bogstaveligt og symbolsk blinde. De første modtager fysisk helbredelse (Luk 18,35ff; ApG 9,18f); de sidste modtager åndelig åbenbaring (Luk 1,78f; 2,29-32; 3,6). Fanger løses fra skyld og skam og tydeligvis også fra Satans bånd, sådan som det fremgår af helbredelsen af den krumbøjede kvinde i Luk 13,10ff, hvor der bruges binde- og løse-termer; jf. ApG 10,38 hvor Jesu helbredelsestjeneste som helhed ses i et lignende perspektiv af frigørelse fra ondskabens herredømme. Manifestet i Luk 4 er strategisk placeret i begyndelsen af Jesu virke for at klargøre målet med Åndens salvelse. Sammenfattende tegner programerklæringen i Luk 4,16ff et billede af Jesu messiansk-eskatologiske tjeneste, hvori evangeliets forkyndelse, nye sociale handlemonstre og karismatisk helbredelsespraksis fremstår som et integreret hele uden indbyrdes konkurrence.

Hvordan folder den missionale programerklæring sig ud i helheden af Jesu forkyndelse og gerninger? Det spørgsmål vil vi nu vende os til. I besvarelsen er det vigtigt at sammenholde Jesu ord og handlinger, der gensidigt tolker hinanden i en form for hermeneutisk cirkel. Programerklæringen, de lukanske lignelser, sletteprædikenen, stridssamtaler m.v. kaster lys over Jesu livsstil, åbne bordfællesskab, helbredelser, død og opstandelse og omvendt. Hertil føjer sig den perspektiverende ramme, som Jesus-beretningen er indsat i hos Lukas, ikke mindst de to lovsange i Luk

1, der fungerer som fokusgivende prismen. Alle disse elementer bidrager til forståelsen af Jesu Gudsrige-mission.

De indledende kapitler hos Lukas forud for Nazareth-manifestet

Marias lovsang (Luk 1,46ff) understreger, at Guds barmhjertighed også gælder de marginaliserede og nødlidende. Tonen er revolutionær i kontrasten mellem de sultne, der mættes og de rige, der sendes tomhændede bort. Igen finder jeg det mest nærliggende at se en åndelig og social dobbeltbund i teksten i lyset af såvel Det gamle Testamente som Lukasevangeliet. Omvæltningerne kommer ikke gennem vold eller politisk aktivisme, men gennem ydmyghed og lydhørhed overfor Gud. Guds ydmyge og lydige instrument par excellence er det barn, Maria skal føde. I lovsangen ser Maria sig selv som et eksempel på udvælgelsen af de ringe og små, parallelt med Israels udvælgelse som det mindste af folkeslagene. Udvælgelsen er en konsekvens af nådepagten med fædrene og løfterne om Guds frelse.

Zakarias definerer i sin lovsang (Luk 1,68ff) frelsen som syndernes forladelse (v.77); en genindsættelse i pagten, der indebærer frigørelse fra fjenderne (v.71), fornyet tjeneste i retfærdighed (v.75) og en vandring på fredens vej (v.79). Fjenderne er i den lukanske sammenhæng ikke de etnisk fremmede, men synden, døden og dæmonien. Retfærdighedens tjeneste inkluderer handlinger, der retter op på ubalance i samfundet. I Det gamle Testamente bruges ordet 'mishpat', ret/retfærdighed, gentagne gange i relation til enkerne, de faderløse, de fattige og de fremmede (fx Jer 22,3).³ Fredens vej er et liv i forsoning og helede relationer, en erfaring af shalom som frugt af Guds pagtsfornyelse med og nærvær i folket.

Den sociale opmærksomhed er også til stede i fødselsberetningen (Luk 2,1ff), der ikke som Matthæus nævner de viise rigmænd fra øst, men i stedet de fattige lokale hyrder, tillige med krybben og stalden (lukansk særstof). Tråden følges op i det sidste fokuspunkt inden Jesu offentlige fremtræden i Nazareth: Døberens tjeneste (Luk 3,1ff). Johannes Døber formidler en omvendelsesdåb til syndernes forladelse, der med ord lånt fra Esajas 40 om udråbelsen af Herrens vej indebærer, at det krogede rettes ud, det høje sænkes, og det lave højnes (jf. temaer i Marias lovsang). I Døberens forkyndelse vedrører de hos Esajas profeterede ændringer også det sociale landskab via ny etisk livsførelse forstået som en frugt af omvendelsen (den der har to kjortler skal dele med den, der ingen har osv.). Billedsproget hos Maria og Døberen danner miniature-billeder af Jesu Gudsrig-forkyndelse.

De indledende kapitler hos Lukas peger i retning af en holistisk frelses- og evangelieforståelse ligesom programerklæringen i kap. 4. Der er en vis ringslutning i argumentationen indtil videre, som udfoldelsen af Gudsrig-forståelsen i resten af Lukasevangeliet forventes at råde bod på.

Virkeliggørelsen af Nazareth-manifestet i Jesu messianske tjeneste i Lukasevangeliet

Jesu omsorg for og fællesskab med samfundets udsatte er iøjnefaldende. Det gælder fattige, spedalske, besatte, tiggere, prostituerede, kollaboratører og sekterere (samaritanere). Kvinder og børn gøres til forbilleder. Jesu *inkluderende livsstil* forkynder Guds tilgivelse i handling og er uden socialt sidestykke i opgøret med hierarkisk tænkning og etnisk eller anden forskelsbehandling. I nyskabelsen i Kristus og syndsforladelsen i hans navn findes roden til heling

af menneskelig splittelse. Herfra kommer afgørende stimuli til en ny social praksis, som Jesu åbne bordfællesskab baner vej for og eksemplificerer. Spisefællesskabet med toldere og syndere rummer en eskatologisk dom over holdninger og strukturer, der skiller mennesker fra hinanden.

Gudsrigets transformation har hos Lukas et særligt nedslag i *forholdet til penge* og økonomisk forvaltning. Zakkæus' omvendelse (Luk 19,1ff) er en åndelig-social-økonomisk omvendelse. Nåden igangsætter en kædereaktion. Lukas fremhæver især det økonomiske led i kæden: Zakkæus giver halvdelen af sin formue til de fattige. Han begynder at leve jubelåret ud blandt sine medmennesker. Den rige rådsherre (Luk 18,18ff) får at vide, at han skal sælge alt og give det til de fattige. Handlingen vil gøre ham fri til at følge Jesus, men vil også som troshandling og omsorg for de fattige indgå som et led i efterfølgelsen. Generelt lyder det til disciplene/den lille hjord (Luk 12,33), at de skal sælge deres ejendele og give almisse, uden nærmere præcision af omfanget. Den rige bonde (Luk 12,13ff) advares mod det materielles magt over sjælen. Sletteprædiken indeholder verraab over de rige og de mætte (Luk 6,24f), hvilket er lukansk særstof.⁴ Som en del af en økonomisk modkultur skal Jesu disciple ved deres fester invitere dem, der ikke har mulighed for at invitere igen (Luk 14,12-14). Der tænkes her sandsynligvis på fester, der brugtes som business-fremmende og netværksskabende begivenheder.

Mange af *lignelserne* hos Lukas har den *omvæltende nåde* som sin overraskende pointe. I beretningen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,25ff) tilhører den forbilledlige person et foragtet folkefærd, mens de religiøst velbjergede nøjes med knap så flatterende biroller som antihelte, for hvem troen ikke fører til omsorg for

næsten. Barmhjertighed efter Guds hjerte krydser etniske og økonomiske grænser. Den tilskadekomne fremmede får betalt værelsesleje og forplejning. Lignelsen om den fortabte søn (Luk 15,11ff) kalder på den ældste søns omvendelse til et tilgivende sindelag og en generøs adfærd overfor den hjemkomne bror efter faderens forbillede. Faderen omfavner den urene og mætter den sultne ved sit festbord. I fortællingen om den uretfærdige forvalter (Luk 16,19ff) bliver de fattige og gældbundne hjulpet, og den uærlige lærer generøsitet. Lignelsen om den rige mand og Lazarus (Luk 16,19ff) vender også op og ned på den gængse orden. Den, der her i livet sendte den fattige tomhændet bort, står selv tomhændet efter døden (ligesom den rige bonde). I lignelsen om enken og dommeren (Luk 18,1ff) får den juridisk svage part (enken) sin ret, ligesom toldereren retfærdiggøres i sin fremstammede syndsbeholdelse frem for farisæeren, der i sin overlegne bøn går tomhændet bort i gudsforholdet (Luk 18,9ff).

I *Fadervor* lærer Jesus os at bede om Gudsrigets komme, hvilket bedst forstås som et komme i både nutid og fremtid. De efterfølgende delbønner i *Fadervor* udlægger riget som brød til de sultne (fysisk og åndeligt), syndsforladelsens gave i gudsforholdet og den sammenhængende forsoning med medmennesket (som også vi forlader...). Endvidere ses gudsriget som udfrielse fra de falske rigers og magters greb om tilværelsen (led os ikke... men fri os...). Vi beder i *Fadervor* om, at Guds rige må realiseres for, hos, i og gennem os, sådan som det blev realiseret i Jesu liv og virke. Guds rige er inkarnationen af Guds vilje gennem skabningens forsoning med sin skaber og den begyndende genoprettelse af verden i dens brudthed. Det dobbelte kærlighedsbud (Luk 10,27) om at elske Gud og sit medmenneske er ikke identiske, men

snævert forbundne (hvilket tematiseres i Jakobs brev med sjældnen styrke).

Når vi ser på *Jesu gerninger*, møder vi den af Ånden salvede (Luk 3,22; jf. ApG 10,38) beskæftiget med at bespise de sultne (Luk 9,10ff), helbrede de syge (Luk 4,38ff), udfri de besatte (Luk 8,26ff) og opvække døde (Luk 7,11ff). I Beelzebul-perikopen (Luk 11,14ff) tolkes uddrivelserne som tegn på Gudsrigets komme; en del af rigets frontalangreb mod satans antirige. Kampperspektivet optræder flere steder i sammenhæng med *basileia*-termen; det gælder både synoptiske og paulinske forekomster (Matt 12,26-28; Matt 13,38; Matt 16,18-19; 1 Kor 15,24; Kol 1,13; Ef 2,1.6; jf. Dan 2,44 om Gudsrigets tilintetgørelse af de fjendtlige riger).⁵ At se Jesu befrielsestjeneste som udtryk for Kooperation med forførelsens og ondskabens fyrste og dermed som en indre konflikt i satans rige giver ikke mening. Der er tale om en konflikt mellem to modsatrettede riger, hvor den stærkere tager bytte fra den stærke. Ikke kun eksorcismen men også Jesu helbredelsesundere anskues i et sådant perspektiv hos Lukas (summariet i ApG 10,38). Jesus udsender først de tolv med myndighed over dæmoner og sygdomme, for at de skal "prædike Guds rige og helbrede de syge" (Luk 9,1ff). Dernæst udsendes de 72 med ordene "Helbred de syge i byen og sig til dem: Guds rige er kommet nær til jer" (Luk 10,1ff). Deres vellykkede mission i form af den praktiserede myndighed over det onde er for Jesus et udtryk for, at satan nedstyrttes fra himlen (Luk 10,17-20). Disciplenes glæde bør dog forankres et andet sted: i det nådefulde livsfællesskab med Gud. Disciplenes mission er i disse kapitler kendetegnet ved den samme dobbelthed af proklamation og demonstration af Guds rige, som vi finder hos Jesus. Jesu svar til den fængslede og tvivlende Johannes Døber indeholder en

henvisning til begge dimensioner som tegn på Gudsrigets aktuelle virke i samklang med Esajas' proferier om Guds frelse (Luk 7,22f). Dobbelttheden kan nuanceres til et trekløver af evangeliets nådeforkyndelse, socialforandrende livsstil og manifesterende kraftgerninger, der i fællesskab bringer og udfolder messiasetidens nybrud – Guds nærvær i sit folk.

Gudsriget og kirkens mission i Apostlenes Gerninger

I Apostlenes Gerninger er elementerne i ovennævnte trekløver alle skildret som en direkte konsekvens af Åndens komme. Pinedagens evangelieforkyndelse af den korsfæstede og opstandne er central gennem hele skriftet og kendetegnes ved at være en åndsinitieret kulturel og social grænsesprængende mission (ApG 2; 8; 10; 15). Menigheden lever i ordet, bønner og sakramenterne (ApG 2,42), udjævner økonomiske forskelle og betjener de fattige (ApG 2,44-45; 4,32.34). Der foretages omstruktureringer for at fastholde en ret balance mellem ordets forkyndelse og den voksende diakoni (ApG 6,1ff). Midt i forfølgelser fra de lokale myndigheder havde de kristne et godt omdømme blandt folket (ApG 2,47), hvilket må forstås i lyset af menighedens kærlighedsgerninger og sociale praksis. Vi ser endvidere fællesskabet med apostlene i front formidle Guds helbredende kræfter (ApG 3,1ff; 4,30; 5,12ff og andre steder). Omtalen af Filips tjeneste minder om evangeliernes summarier af Jesu tjeneste: "Folkeskarerne var alle som én optaget af det, Filip sagde, når de lyttede til ham og så de tegn, han gjorde" (ApG 8,6). Jf. Paulus summarium af sin egen tjeneste i Rom 15,18: "Det som Kristus har gjort gennem mig for at føre folkeslagene til lydighed, i ord og gerning, ved kraften i tegn og undere, ved Guds ånds kraft". Ord og handling

er naturnødvendigt integrerede i Gudsrigets og frelsens helhed. Flere fortolkere har fremhævet den parallelle struktur mellem bind 1 og 2 i Lukas' fremstilling (Morphew 2011, 24.98-99). Kirkens mission i Ånden er grundlagt på Jesu mission, spejles i den og forlænger den til nye kulturelle kontekster og generationer. I Jesu og kirkens Gudsrige-mission sammenholdes Ordet og Ånden, tilgivelsen og nærværet, forkyndelsen af nåden og dens karismatisk-diakonale implikationer. Sammenholdelsen af disse aspekter tegner et billede af en trinitarisk missionsforståelse, der handler om skabens omsorg for det skabte, kaldet til at blive forligt med Gud ved troen på Jesus og trøsten og kraften i Åndens nærvær.

Konklusion og udblik

Transformationen associeret med det indbrydende rige er ikke en teologisk abstraktion i Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger, men griber ind i daglige prioriteringer vedr. familie, ejendom, karriere, sociale relationer, etniske konflikter etc. Herredømmet er ikke selektivt, men gør krav på hele vores tilværelse med alle dets sfærer. Kaldet til efterfølgelse er placeret i en kontekst af omvendelse og tro på evangeliet; som en frugt af nådens frisættende kræfter. Gudsriget har forsoning og barmhjertighed som sit nyskabende omdrejningspunkt. Herfra udgår et nyt fredsstiftende og retfærdighedssøgende fællesskab. Forligelse med Gud viser sig i forligelse mellem mennesker. Kirkens kald ligger indlejret i gudsrigets eskatologisk-dynamiske spænding mellem præsensisk frembrud og futurisk fuldendelse. Gudsrigets etik er i nutiden at begynde at leve i lyset af fremtiden. Sagt med D. Bock: "The meek inherit the earth, but they also are to illuminate it" (Bock 1999). Eller sagt johannæisk: Jesu rige er ikke af denne verden, men har sit virkefelt

i den (Joh 18,36; 17,14-18).

Guds rige er et helhedens rige, hvor både det åndelige og det legemlige har betydning og ikke kan tænkes adskilt. Kaldet til omvendelse, tilsigelsen af syndernes forladelse, bespisning af de sultne, helbredelse af de syge, forsonende initiativer og det åbne bordfællesskab er alt sammen en del af Gudsrigets invaderende frelsesaktion. "Sociale praktikker, der således kropsliggør kærlighed, retfærdighed og shalom, konstituerer den normative moralske struktur i en social etik, der reflekterer

Guds kongelige styre" (Dempster 1991).⁶ W. Brueggemann formulerer det sådan: "Når Jesus helbreder de syge, tilgiver de skyldige, opvækker de døde og mætter de sultne, genetableres Guds 'shalom' i en verden fyldt med kaos og ufølsom selvished" (Brueggemann 1976, 16).⁷ Lukas står i den profetiske tradition, der utrætteligt taler imod enhver dikotomi mellem tro og handling. Hans dobbeltskrift viser, at den frelsende nåde i troen på Kristus og en ny social orden i det ekklesiale legeme er sammenhørende i Guds mission i verden.

NOTER

- 1 Det temamæssige sammenfald mellem Mennekkesøns-titlen og gudsherredømmet i Dan 7 bemærkes af D. Bock, der beskriver Mennekkesøns-betegnelsen som et opsamlingspunkt for Jesu kristologi, ligesom Gudsrige-terminen er et opsamlingspunkt for Jesu soteriologi og eskatologi. Artikel i *Looking into the Future. Evangelical studies in Eschatology*, redigeret af David W. Baker, 2001.
- 2 Vedrørende gudsrigets udlægningshistorie, se Saucy, 1997.
- 3 En analyse af Jobs bog viser, at retfærdighed for Job i høj grad handler om social etik. Fx Job 29,12-17. Vedr. 'mishpat' og 'zedaka', se Keller, 2010, kap.1-2.
- 4 Bjergprædiken i Matt 5-7 har en bemærkelsesværdig kombination af temaerne: social retfærdighed, personlig moral, materialismens farer. Kirkehistorisk er temaerne ofte blevet dyrket i hver sin kirkegruppering. I bogen *The Kingdom in Matthew* konklude-

rer Matthew Allen fig.: "The kingdom of God in Matthew is unified and holistic. All at the same time, it is spiritual, material, ethical, social, political, physical and ecclesiastical" (Allen 1999). At søge Guds rige og dets retfærdighed (Matt 6,33) kan vanskeligt læses eksklusivt paulinsk, hvis overhovedet; det inkluderer i sin kontekst en social og økonomisk retfærdighed.

- 5 Kamperspektivet genfindes hos Johannes i forbindelse med Jesu ophøjelse på korset (12,31-32) som en slags kosmisk eksorcisme af den/det onde. Basileia-terminen bruges kun få gange hos Johannes, men kongetanken optræder markant i Johannes' passionsberetning. Jesus regerer fra korset set i opstandelsens og himmelfartens perspektiv (korset ses som et led i ophøjelsens progression).

6 Min oversættelse.

7 Min oversættelse.

LITTERATUR

- Allen, Matthew (1999): *The Kingdom in Matthew*. Biblical Studies Press.
- Bock, D. (2011): "The Kingdom of God in New Testament Theology" (Foredrag ved Evangelical Theological Society 1999) i: *Looking into the Future: Evangelical Studies in Eschatology* redigeret af David W. Baker, Grand Rapids, MI: Baker Academics.
- Brueggemann, W. (1976): *Living toward a Vision: Biblical Reflections of Shalom*.
- Dempster, M (1991): "Evangelism, Social Concern and the Kingdom of God" i: *Called and Empowered* redigeret af Dempster, Klaus og Petersen
- Keller, T. (2010): *Generous Justice*
- Moltmann, J. (1977): *The Church in the Power of the Holy Spirit*. London: SCM Press

Morphew, D. (2011): *The Mission of The Kingdom; The Theology of Luke-Acts*

Saucy, Mark (1997): *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus in 20th Century Theology.*

FORFATTEROPLYSNING

Morten Munch

Værløse og Hareskov kirker

Højeloft Vænge 20

3500 Værløse

mortenm@post.cybercity.dk

HAN ER VÅR FRED

MISJON SOM FORSONINGENS TJENESTE



Professor emeritus, ph.d. cand.theol. Tormod Engelsen

RESUMÉ: Denne artikkel er et foredrag holdt ved åpningen af TORVET i Aarhus d. 9. marts 2012. Engelsen behandler i foredraget det teologiske begreb *forsoning*, som er en afgørende baggrund for forståelsen af mission. Det sker med et løbende udblik til Cape Town-Erklæringen. Her udvides det traditionelle evangelikale forsoningsbegreb, som har været orienteret alene mod forsoning med Gud. Synd og menneskets deraf følgende nødsituation har imidlertid flere dimensioner. Forsoning og kirkes bidrag til forsoning i og med dens eksistens i mission skal derfor ses i relation til både Gud, andre mennesker og skaberværket.

1. Innledning

Takk for det privilegium det er å bli invitert til å holde et festforedrag ved denne store og gledelige anledning. Jeg sa ja til forespørselen fordi jeg aner en stor visjon bak det hele som jeg fullt ut deler: Møtet mellom teologien og den praktiske misjons virkelighet – i en spennende og kreativ setting.

Jeg har i år arbeidet nøyaktig 50 år på heltid med teologi og misjon og har blitt stadig mer overbevist om at de to hører uløselig sammen. Det er vekselvirkningen mellom praktisk misjon og teologisk refleksjon som jeg har opplevd som aller mest meningsfull.

I det meste av denne tiden har jeg arbeidet teologisk faglig ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo, men jeg har samtidig fått være med i ulike deler av norsk misjon og i den internasjonale misjonsbevegelsen, både i kirkeøkumeniske og allianseøkumeniske evangelikale sammenhenger.¹ I benevnelsen Menighetsfakultetet ligger et program og en visjon som sier at teologien skal springe ut av og skal tjene menighetene, dvs. kirken. Når menigheten/kirken er *misjonal* etter sitt vesen - sendt av Gud til verden med evangeliet om Guds rike - gir det seg selv at teologien også skal springe ut av og tjene *misjonen*.

Teologiens forhold til misjonen i praksis

kan være kritisk-vurderende, men den bør også – og først og fremst – være konstruktiv og bejaende. Dens oppgave er å gi misjonen et bibelteologisk, systematisk-teologisk og praktisk-teologisk grunnlag som bærer i ulike aktuelle kontekster – og i stadig dialog med samtiden og i historisk kontinuitet med den klassiske kristne tradisjon.

I dette foredraget ønsker jeg å gi et lite bidrag til en misjonsteologi med et praktisk sikte ved å fremheve et bestemt teologisk begrep, nemlig forsoning.² Begrepet forsoning (på engelsk: *reconciliation*) har siden 1990-tallet økt i betydning både innen sosaletikken og missiologien. Det har vært et hovedtema ved internasjonale økumeniske misjonskonferanser,³ ved lutherske konferanser,⁴ og ved den store evangelikale Lausannekongressen i Cape Town i 2010. Temaet for kongressen var: *God in Christ, reconciling the world to himself*. Dette er en direkte referanse til den kjente bibelteksten i 2 Kor 5, 19: "Det var Gud som i Kristus forsonet verden med seg selv".

At et begrep eller tema er populært og mye brukt, behøver likevel ikke å bety at det er entydig eller at alle bruker det på samme måte eller med samme formål. Det bibelske begrepet "forsoning" blir ofte brukt slik at det har tre dimensjoner. Det vi populært kan kalle den "loddrette" dimensjonen ("forsoning med Gud"), den "vannrette" dimensjonen ("forsoning mellom mennesker") og den "sirkelformet" dimensjonen ("forsoning med det fysiske og åndelige univers, kosmisk forsoning") (Engelsen 2010, 136). Ulike kirkelige og teologiske tradisjoner vil vektlegge disse dimensjonene ulikt. Historisk kan en si at den kirkeøkumeniske bevegelse særlig har vektlagt forsoning mellom mennesker, den evangelikale/pietistiske forsoning med Gud og de ortodokse kirker kosmisk forsoning.

I dette foredraget skal vi kort se på for-

soningen i *alle* dens tre dimensjoner og på den indre sammenhengen mellom dem, på forsoningens betydning for kristen enhet og ikke minst på hvilket enestående konkret bidrag den kristne kirke kan yte til forsoning og fred mennesker imellom, et bidrag som verdens ledere eller myndigheter ikke kan yte på samme måte. Når vi gjør dette, vil vi hele tiden ha et blikk på utsagnene i Cape Town-erklæringen.⁵

2. Tre forsoningsteorier

I teologien har det vært vanlig å tale om tre ulike forsoningsteorier når det gjelder forholdet til Gud: den objektive, den subjektive og den klassiske. Forskjellene mellom disse beror på en ulik forståelse av den nødssituasjon som mennesker er i og som bestemmer det "svar" forsoningen gir.

For å si det svært enkelt er menneskets nød i følge den objektive forsoningsteori at det på grunn av synden er skyldig og derfor står under Guds vrede og dom. Det er en objektiv grunn til bruddet mellom Gud og mennesker. Derfor må det også skje en *soning* av syndens skyld gjennom Jesu død på korset som et sonoffer for at forsoning med Gud skal bli en virkelighet.

I følge den subjektive forsoningsteori finnes det fra Guds side ingenting som hindrer samfunnet med mennesket. Det er bare menneskets subjektive mangel på tro og kjærlighet til Gud som skaper skillet. Forsoningen blir da å forstå som at mennesker overveldes av Guds kjærlighet slik den demonstreres av Jesus, først og fremst i hans korsdød, og derfor oppgir sin motstand mot Gud.

Ifølge den såkalte klassiske forsoningsteorien er problemet ikke først og fremst menneskets syndeskyld eller manglende kjærlighet til Gud, men menneskets fangenskap under mektige og onde åndsmakter. Mennesket er slavebundet av Satan.

Forsoningen blir dermed forstått som Jesu seier over de onde maktene på korset og den følgende frigjøring av mennesker fra Satans makt.

Disse tre teoriene utelukker hverandre ikke. Ikke minst blir den objektive og den klassiske ofte kombinert. Menneskets nødssituasjon er ikke enten syndens skyld eller fangenskap under maktene, men en kombinasjon der Satan nettopp får makt på grunn av synden. Et oppgjør med syndens skyld blir dermed også en seier over Satans makt. Det er særlig Kol 2,14-15 som er det bibelske belegg for dette.

Alle disse tre forsoningsteoriene dreier seg om menneskets forhold til Gud, altså "loddrett forsoning". Når vi taler om "vannrett forsoning", forsoning mellom mennesker, forstår vi at nødssituasjonen som nødvendiggjør forsoningen, er en annen. På samme måte forutsetter også den "kosmiske forsoning" et større perspektiv enn forholdet mellom (enkelt)mennesket og Gud.

Jeg har nevnt at evangelikale kristne tradisjonelt har lagt størst vekt på forsoning med Gud. Hvordan er den nødssituasjonen som forsoningen svarer på, beskrevet i Cape Town-erklæringen? Har det skjedd en nyorientering i forhold til en mer tradisjonell forsoningsforståelse?

3. Menneskets nødssituasjon

Allerede i *Forord* på erklæringens første side trekkes det under overskriften "Forandringens realiteter" opp et stort lerret som beskriver den globale situasjon: "Noe av det vi ser, fyller oss med sorg og engstelse – global fattigdom, krig, etnisk konflikt, sykdom, den økologiske krise og klimaforandringen". Senere under samme overskrift står det: "I kristen misjon må vi forholde oss til realitetene i vår egen generasjon". Misjonsforståelsen i Cape Town-erklæringen er gjennomgående preget av at misjon

relaterer seg til menneskets gudsforhold, til den globale mellommenneskelige situasjon og til selve skaperverkets tilstand.

Etter mitt skjønn har erklæringen maktet å utvide perspektivet samtidig som den fastholder det helt avgjørende i menneskets gudsforhold. Under overskriften "Uforandrede realiteter" i *Forord* sies følgende om menneskets nødssituasjon, en av de "store sannhetene" som ikke forandrer seg, og som "utgjør den bibelske begrunnelsen for vårt engasjement i misjon": "*Mennesket er fortapt*. Den underliggende menneskelige nødssituasjon er fortsatt den samme slik Bibelen beskriver den: Vi står under Guds rettferdige dom i vår synd og vårt opprør, og uten Kristus er vi uten håp".⁶

Menneskets fortapthet uten Kristus beskrives mer utførlig i Trosbekjennelsen 8A: "Mennesket gjorde opprør mot Gud, forkastet Guds autoritet og var ulydig mot Guds ord. I denne syndige tilstand er vi fremmedgjort for Gud, for hverandre og for skaperordenen. Synd fortjener Guds dom. De som nekter å vende om og "som ikke er lydige mot vår Herre Jesu evangelium, deres straff blir evig fortapelse borte fra Herrens ansikt" (2 Tess 1,9). Syndens følger og ondskapens makt har fordervet alle sider ved mennesket som person (åndelig, fysisk, intellektuelt og relasjonsmessig). De har gjennomtrenget det kulturelle, økonomiske, sosiale, politiske og religiøse liv i alle kulturer og alle generasjoner i historien. De har forårsaket ufattelig elendighet for menneskeheten og skade på Guds skaperverk. Mot denne dystre bakgrunn er det bibelske evangeliet i sannhet svært gode nyheter."

Likesom Lausannepakten fastholder altså Cape Town-erklæringen fortapelsen både som en nåtidig og endelig realitet og avviser dermed universalismen som hevder at alle til slutt blir frelst.⁷ Men det spekuleres ikke i hva fortapelsen innebærer

mer konkret. Samtidig vektlegges syndens følger for alle sider ved mennesket og det menneskelige samfunn og skaperverket som helhet. Dermed blir evangeliet, med vekt på forsoningen, et svar på selve syndens problem og på alle dens følger.

4. Forsoning med Gud

Først av alt må det understrekes at forsoning mellom Gud og mennesker har sin kilde i Gud og er dypest sett motivert av Guds kjærlighet til menneskene (Joh 3,16). I Kolosserbrevet møter vi Guds mektige frelsesplan for hele skaperverket: "Det var Guds vilje å la hele sin fylde ta bolig i ham (Kristus), og ved ham forsone alle ting med seg selv, alt i himmelen og på jorden, da han skapte fred ved hans blod, på korset" (Kol 1,19-20).

De viktigste tekstene i Bibelen hvor selve ordet forsoning eller forsone (gresk: *katallage*, *katallasso*) er brukt, finnes i Paulus' brev, særlig i 2 Kor 5,17-20; Rom 5, 8-11; 11,15; Ef 2, 14-18 og Kol 1,19-20.22. Den svenske teologen og misjonæren Agne Nordlander som har skrevet boken *Korsets mysterium*, hevder at forsoning er hovedbegrepet når det gjelder å forklare korsets betydning.⁸

Forsoning handler alltid om at noen er i konflikt med hverandre. Denne konflikten kan være ensidig, hvor den ene parten er vred på den andre, eller gjensidig hvor begge parter er vrede på hverandre. Det er en viss uenighet mellom bibeltolkere om forsoning mellom Gud og mennesker skal ses på som ensidig eller gjensidig. Alle er enige om at det er menneskets synd, ulydighet og opprør mot Gud som forårsaker konflikten mellom Gud og mennesker. Menneskets holdning til Gud kan karakteriseres som mangel på tro, og fiendskap (Rom 5,10; Kol 1,21). Nordlander hevder, etter mitt syn overbevisende, at det også er noe

på Guds side som forhindrer samfunn mellom Gud og mennesker. Det er derfor en gjensidig konflikt. Grunnen til dette er at menneskelig synd krenker Guds hellighet og fører til Guds dom. Det nye testamente taler endog om Guds vrede (Rom 1,18-20). Selv om Gud oftest ikke er objekt for forsoning, men subjekt, det vil si ikke den som skal forsones, men den som forsoner, blir det likevel indirekte uttrykt at det også på Guds side er noe som forhindrer fred og enhet mellom ham og menneskene, når det i 2 Kor 5,19 sies at "Det var Gud som i Kristus forsonte verden med seg selv, slik at han ikke tilregner dem deres misgjerninger". Dette må bety at uten eller forut for forsoningen tilregnet faktisk Gud menneskene deres synder, men at dette ble forandret av Gud ved Kristi forsoningsverk. Mennesker uten Kristus står derfor under Guds dom på grunn av sine synder. Forsoning mellom Gud og mennesker finner sted når syndene tilgis.

Forsoning slik den er beskrevet i 2 Kor 5, 19-21, er en prosess som har tre hovedstadier:

Det første stadiet er historisk og ble fullført av Gud alene gjennom Jesus Kristus. "Det var Gud som i Kristus forsonte verden med seg selv" (2 Kor 5,19). V. 21 taler også om Kristi historiske verk. Dette frelsesverk fant sted på korset "da en er død for alle, derfor er de alle døde" (v. 14) Når det sies at Kristus "døde for oss", er det hos Paulus en henvisning til Kristi *stedfortredende offerdød*. Det skjer en *soning*, en *fjerning av syndens skyld* ved at den uskyldige Guds Sønn ofres i skyldige menneskers sted. Kristus er Guds offerlam (Joh 1,29).

Denne klassiske kristne forståelsen av Jesu død kommer også til uttrykk i Cape Town-erklæringen når den sier: "Vi elsker fordi Gud elsket oss først og sendte sin sønn som et sonoffer for våre synder" (Tros-

bekjennelsen fra Cape Town 1), og videre: "Ved sin død på korset tok Jesus vår synd på seg og bar dens fulle pris, straff og skam; han beseiret døden og ondskapens makter og brakte i stand forsoning og gjenløsning for hele skaperverket" (Trosbekjennelsen fra Cape Town 4A4).

Vi legger merke til at erklæringen her kombinerer det vi har kalt den objektive og den klassiske forsoningsteorien, ved først å vektlegge Jesus stedfortredende straffildelse på korset for dernest å understreke hans seier over døden og ondskapens makter. Forsoning og forløsning av hele skaperverket er resultatet.

Selv om Kristi død og oppstandelse representerer en fullført forsoning i den betydning at årsaken til konflikten mellom Gud og mennesker er fjernet en gang for alle, er forsoning fremdeles en prosess som fortsetter ned gjennom historien i kirkens misjon. Dette er det *andre stadiet* i forsoningsprosessen, og svarer til 2 Kor 5,19-20: "Han overgav ordet om forsoningen til oss. Så er vi da utsendinger for Kristus, og det er som om Gud selv formaner gjennom oss: Vi ber dere på Kristi vegne, la dere forsone med Gud!"

Denne forsoningens tjeneste forutsetter at mennesker som ikke har hørt evangeliet eller tatt imot det i tro, ennå ikke er forsonet med Gud. De er faktisk avhengige av kirkens misjon. Kirkens misjon er derfor inkludert i Guds forsoningsverk. "Ordet om forsoningen" som kristne proklamerer på Guds vegne er avgjørende for om forsoningen skal bli til virkelighet for mennesker i dag.

Dermed står vi ved *det tredje stadiet* i Guds forsoningsverk. Det er mottakelsen av "ordet om forsoningen". Når appellen "vi ber dere på Kristi vegne: La dere forsone med Gud!" blir tatt imot i omvendelse og tro, blir forsoningen med Gud en realitet for

det enkelte troende menneske. Her stiller alle mennesker likt fordi alle har syndet. Ef 2,1-3 gjør det klart at både jøder og hedninger uten Kristus står under Guds vrede og dom. Men av Guds nåde blir de frelst ved tro på Kristus (Ef 2,8). I Ef 2 går det også klart fram at menneskers forsoning med Gud ikke kan skilles fra menneskers forsoning med hverandre. Selv om vi i tanken kan holde de ulike stadier og sider ved Guds forsoningsverk fra hverandre, hører de sammen på en integrert måte. Det vil vi se når vi nå vender oss til forsoning mennesker imellom.

5. Forsoning mellom mennesker

Når jøder og hedninger ved tro på Kristus av nåde blir forsonet med Gud, blir de også forsonet med hverandre. Gjerdet, fiendskapet, mellom jøder og hedninger ble revet ned: "For han (Kristus) er vår fred, han som gjorde de to til ett og rev ned det gjerde som skilte, fiendskapet (Ef 2,14). Hvorfor skjer dette? Forklaringen kommer i v. 16: "I ett legeme skulle han forsone dem begge med Gud da han døde på korset og der drepte fiendskapet" (Ef 2,16). Forholdet mellom jøder og hedninger i kirken er et klassisk eksempel på hvordan religiøse og etniske konflikter overvinnes når mennesker blir forsonet med Gud. Det er ikke mulig å opprettholde fiendskapet mellom mennesker som er gjort til ett ved Kristi død på korset (Ef 2, 14), og som i Kristus i en Ånd har adgang til Faderen (Ef 2,18).⁹

Dette er det unike i den kristne kirke som gjør at fred og enhet mennesker imellom springer ut av selve evangeliet om forsoning med Gud i Kristus. Dette er det også som gjør det ekstra tragisk når kristne faktisk kommer i konflikt med hverandre, og den kristne enhet og fred brytes.

I Cape Town-erklæringen er et helt kapittel viet til forsoning og enhet mennesker

imellom: II B. Å bygge Kristi fred i vår splittede og falne verden. Det begynner på følgende måte: "Forsoning med Gud kan ikke skilles fra forsoning med hverandre. Kristus som *er* vår fred, *skapte* fred på korset og *forkynte* fred for den splittede verden av jøder og hedninger. Guds folks enhet er både et faktum ("Han gjorde de to til ett") og et mandat ("Legg vinn på å bevare Åndens enhet i den fred som binder sammen"). Guds plan for å sammenfatte hele skaperverket i Kristus kommer til syne på en forbilliglig måte i den etniske forsoning i Guds nye menneskehet" (Cape Town-erklæringen IIB1).

Overvinnelse av etnisk og annen konflikt i den kristne kirke skal altså være en modell for verden når det gjelder forsoning og enhet. Dette betyr ikke at kristne skal være like eller ensartet. Etnisk og kulturelt mangfold er gudvillet og vil også bli tatt vare på i det nye skaperverket (Cape Town-erklæringen IIB2; Åp 7,9; 21,3.26).

Kristne er kalt til selv å demonstrere at det er mulig å leve i enhet og fred på tvers av alle skillelinjer. Denne kristne enhet og gjensidige kjærlighet er en del av Jesu bønn i Joh 17,21: "Jeg ber om at de alle må være ett likesom du, Far, er i meg og jeg i deg. Slik skal også de være i oss, for at verden skal tro at du har sendt meg." Denne enheten har altså sin begrunnelse i enheten mellom Far og Sønn i guddommen, men den har også en misjonarisk hensikt: "for at verden skal tro". Som kristne har vi ofte vært mer opptatt av det som skiller og splitter, enn det som forener og samler oss. Lausanne-bevegelsen og kongressen i Cape Town var en mektig demonstrasjon av kristen enhet, men den omfatter ikke hele den globale kirke. Fremdeles ligger det derfor store utfordringer foran oss når det gjelder å skape synlig kristen enhet på tvers av ulike kirkelige tradisjoner, og samtidig fastholde Guds

ord sannhet og avvise vranglære og falske evangelier.

Kristne som selv har fred med Gud og hverandre på forsoningens grunn, er kalt til å være fredsskapere i verden (jvf. Matt 5, 9: "Salige er de som skaper fred, for de skal kalles Guds barn"). Denne fred og forsoning mellom mennesker må også utvides til å gjelde dem som ikke selv er kristne.

Det er viktig å merke seg at Cape Town-erklæringen selv faktisk tar et skritt mot det den etterlyser, nemlig å erkjenne og bekjenne synd og skyld. Den viker heller ikke tilbake for å sette konkrete, historiske navn på synden: "Vi erkjenner med sorg og skam at kristne er medskyldige i noen av de mest destruktive sammenhenger av etnisk vold og undertrykkelse, og den beklagelige tausket i store deler av kirken når slike konflikter finner sted. Slike sammenhenger inkluderer historien til og arven fra rasisme og svart slaveri, holocaust mot jøder, apartheid, 'etnisk rensing', kristne sekters vold mot hverandre, desimering av urfolk, interreligiøs, politisk og etnisk vold, palestinsk lidelse, kasteundertrykkelse og folkemord av stammer" (Cape Town-erklæringen: II-B2A).

I kirkens fredsskapende arbeid kan en ikke alltid forutsette at de partene som er i konflikt med hverandre, er kristne. Likevel er det mulig å skape fred og forsoning. Som kristne har vi ressurser for slikt fredsarbeid som rent sekulære aktører mangler. Den viktigste ressurs er kristnes egen erfaring av å ha blitt forsonet med Gud og med andre kristne. Dessuten vil den kristne kjærlighet og Den hellige ånds kraft og veiledning kunne gi både motivasjon og utholdenhet i fredsarbeidet. Forsoning innebærer ikke å glatte over urett og overgrep.

I CWME-dokumentet fra Aten 2005 listes følgende 6 punkter opp som vesentlige momenter i en forsoningsprosess:¹⁰

1. Å fortelle sannheten. Sannheten om det som har skjedd må fram, løgner avsløres, urett, vold og overgrep påpekes der slikt har funnet sted. Guds Ånd er Sannhetens Ånd (Joh 14,17).
2. Hukommelse. Det er behov for helbredelse av traumatiske minner om ondskap og overgrep. Minnene kan være der fremdeles, men de er ikke lenger giftige og ødeleggende.
3. Erkjennelse av synd og skyld er ofte en forutsetning for forsoning. Hvor det er personlig eller kollektiv urett som har funnet sted, må den skyldige part erkjenne sin skyld.
4. Rettferdighet. Rettferdighet er å handle ut fra sannheten for å helbrede fortiden og skape en ny praksis for fremtiden. Det er ikke det samme som hevn. Kristne kan aldri akseptere hevngjerrighet eller hevn.
5. Tilgivelse er et spesielt kristent bidrag til forsoningsprosessen. Det betyr ikke at man godtar det onde som har skjedd. Det behøver heller ikke bety at den skyldige ikke får sin rettmessige straff. Ved tilgivelse opprettes det et nytt forhold mellom overgriperen og offeret. Tilgivelse er ofte ikke mulig basert på menneskelige anstrengelser. Viljen og evnen til å tilgi kan være en gave fra Den hellige ånd.
6. Kjærlighet. Tilgivelse er ikke det endelige målet, men kjærlighet og fellesskap. Denne kjærligheten er kristendommens mest karakteristiske kjennetegn. Budet om kjærlighet til fiender kan bare oppfylles gjennom en guddommelig kjærlighet. Dette betyr at budskapet om Guds kjærlighet og invitasjonen til å ble forsonet med Gud bør være en del av kirkens arbeid for å skape forsonte, fredelige relasjoner mellom mennesker.

Cape Town-erklæringen har i et kort avsnitt

summert opp de viktigste innholdsmessige momentene i en freds- og forsoningsprosess: "Sann og varig forsoning krever erkjennelse av tidligere og nåværende synd, syndsbekjennelse for Gud, bekjennelse for den skadelidende, og at en søker og mottar tilgivelse. Den inkluderer også at kirken forplikter seg til å søke rettferdighet eller erstatning, der det trenges, for dem som er blitt utsatt for vold og undertrykkelse" (Cape Town-erklæringen: IIB1A).

6. Kosmisk forsoning

Mens forsoningen med *Gud* skjer når mennesker får *alle* sine synder tilgitt når det tar imot Kristus og hans soningsverk i tro, er forsoning mellom *mennesker* aldri fullkommen fordi synden fremdeles er en realitet i vår verden. Konflikter og splittelser vil alltid oppstå. Når det gjelder den kosmiske forsoning, må den ses i et eskatologisk (endetids-)perspektiv. Cape Town-erklæringen vektlegger mer enn andre evangelikale misjonsdokumenter det kristne engasjement for skaperverket: "Bibelen forkynner Guds mål for forløsning av selve skaperverket. Integrert misjon betyr å kjenne, forkynne og leve ut den bibelske sannhet at evangeliet er Guds gode nyheter ved Jesu Kristi død og oppstandelse, for enkeltmennesket, for samfunnet og for skaperverket. Alle tre er skadet og lider på grunn av synd; alle tre er innbefattet i Guds forløsende kjærlighet og misjon; alle tre må være en del av Guds folks altomfattende misjon" (Cape Town-erklæringen 2011: 17A).

7. Avrunding

Den endelige og fullkomne forløsning og forsoning vil skje når Jesus kommer igjen og oppretter sitt evige, fullkomne fredsrike. Da skal Gud ved Kristus "forsone alle ting med seg selv, alt i himmelen og på jorden" (Kol 1,20). Måtte vi gjennom vår misjon få

være en del av Guds misjon og bidra ved hans nåde til å virkeliggjøre hans evige frelsesplan. Måtte så også TORVET på sin

måte bidra til dette. Noen større misjonsvisjon finnes ikke.

NOTER

- 1 Jeg var for eksempel medlem av Commission on World Mission and Evangelisme innen Kirkenes Verdensråd i 1999-2006 og Theology Working Group innen Lausannekomiteen for verdensevangelisering 1985-2000.
- 2 Jeg har i flere sammenhenger i senere år talt og skrevet om dette tema, første gang i forbindelse med misjonsmøtet i Aten 2005 arrangert av Commission on Mission and Evangelism innen Kirkenes Verdensråd. Dette foredrag er en redigert utgave av mitt kapittel «Forsoning og enhet i en splittet verden» i Rolf Ekenes *et al.* (red.): *Misjon til forandring: refleksjoner og visjoner fra Lausanne III* (Skjetten 2011) som reflekterer Lausannebevegelsen store kongress (Lausanne III) i Cape Town, Sør Afrika, i 2010, og dokumentet «The Cape Town Commitment» (Cape Town-erklæringen) som ble utgitt senere.
- 3 Temaet for misjonskonferansen i Aten i 2005 var «Come Holy Spirit – heal and reconcile», og ett av hoveddokumentene ved konferansen var «Mission as Ministry of Reconciliation», jf. «*You are the Light of the World*» (World Council of Churches 2005, 90-126).
- 4 Se *Mission in context* (The Lutheran World Federation 2004).
- 5 Den første delen av Cape Town-erklæringen, «Trosbekjennelsen», var ferdig før kongressen, den andre delen «Cape Town-kallet til handling» ble skrevet under og etter kongressen.
- 6 I Cape Town-trosbekjennelsen 2B benyttes endog det sterke ordet Guds vrede: «...kjærlighet til syndere som er fremmedgjorte og på vei mot fortapelsen (selv så sterk en grunn det er, især når vi tenker på Guds vred)».
- 7 Lausannepakten, art. 3 Kristus – den enestående og universelle. «De som avviser Kristus, stiller seg utenfor frelsens glede og fordømmer seg selv til evig atskillelse fra Gud...Å si at «Jesus er verdens Frelser» betyr ikke at alle mennesker automatisk er frelst eller til slutt vil bli det...»
- 8 Nordlander har skrevet noe av det beste jeg har lest om forsoningen, se *Korsets mysterium* (Nordlander 1982, 152-178). Jeg refererer til Nordlander i det følgende.
- 9 Det er rett og visjonært når Israelsmisjon og hedningemisjonen arbeider sammen her på Torvet her i Århus som tilhørende Guds ene familie (jf. Ef 2,19).
- 10 I dokumentet «Mission as Ministry of Reconciliation» (World Council of Churches 2005, 107-112)

LITTERATUR

- Ekenes, Rolf *et al.* (red.) (2011): *Misjon til forandring: refleksjoner og visjoner fra Lausanne III*, Skjetten: Hermon forlag.
- Engelsviken, Tormod (2010): «Mission as Ministry of Reconciliation in the Bible and Contemporary Missiology.» I *The Relevance of Reverend Professor Ion Bria's work for contemporary society and for the life of the Church*, redigeret af Mosoiu, Nicolae, 135-144, Sibiu: Editura Universitatii «Lucian Blaga».
- The Lutheran World Federation (2004): *Mission in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment: A LWF Contribution to the understanding and practice of mission*. Geneve: The Lutheran World Federation.
- Nordlander, Agne (1982): *Korsets mysterium*, Uppsala: EFS-förlaget.
- World Council of Churches (2005): «*You Are the Light of the World*». *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, Geneve: WCC Publications.

FORFATTEROPLYSNING

Tormod Engelsviken
Det Teologiske Menighetsfakultet
Gimleveien 17 b
0265 OSLO
Tormod.Engelsviken@mf.no

INTEGRITET ER DET BEDSTE MOTIV FOR HOLISTISK MISSION



Missionsteologisk forsker og formidler, ph.d. cand.theol. Andreas Østerlund Nielsen

RESUMÉ: Enhver missionsteologi er afhængig af et underliggende soteriologisk motiv: Hvad er frelse, og hvordan retter mission sig mod denne frelse? Traditionel evangelikal mission er motiveret af et "evigheds-argument." Dette argument baserer mission på en antropocentrisk opfattelse af evangeliet som tilegnelse af evigt liv. Dette argument problematiseres imidlertid ved hjælp af den kritik, som er rejst af fortalere for et andet soteriologisk motiv. På basis af en holistisk opfattelse af frelse som en ny realitet peger dette motiv på integritet som afgørende for mission, uden derved at negligere spørgsmålet om det evige liv. Et skifte i soteriologisk motiv kan bidrage til teologisk legitimering af de pågående forandringer i dansk evangelikal kirkelig praksis.

Introduktion

"Hvad hjælper det et menneske at vinde hele verden, men bøde med sit liv?" spurgte Jesus retorisk sine disciple (Matt 16,26). Hvad hjælper det at være mæt, hvis jeg går evigt fortabt? Fra den praktiske kirke- og missionsvirkelighed vælter indvendingerne over hinanden mod denne måde at stille dilemmaet op på. Denne artikel tager imidlertid udgangspunkt i en formodning om, at mange af os – som er (danske) evangelikale og ikke kan afvise fortabelsens mulighed men gerne vil plædere for og praktisere holistisk mission – ikke er kommet teologisk overens med dette dilemma, og at der

derfor fortsat er behov for at reflektere over forholdet mellem det evige liv og evangeliets holistiske karakter.

Dilemmaet har afgørende betydning for den mest drøftede problemstilling i relation til holistisk mission: Forholdet mellem evangelisation og socialt ansvar. Det evige liv er det "ontologiske spørgsmål", der er hjertet i drøftelsen af dette forhold (Sider 1993, 168). En given missionsteologi afhænger nemlig altid af en tilhørende soteriologi (lære om frelsen). Det er derfor vigtigt for forståelsen og den praktiske udlevelse af holistisk mission at drøfte spørgsmålet om "soteriologisk motiv" (Bosch 1991, 393). Et

soteriologisk motiv bør give svar på, hvorfrelse består, og på hvilken måde mission retter sig mod denne frelse. I evangelikal sammenhæng har svaret traditionelt været, at frelse består i, at et menneske får evigt liv, og at kirkens missionspraksis må rette sig direkte mod at nå dette mål (Motiv I, se figur 1). Dette motiv lader missionen fokusere på ét "primært" mål: den personlige tilegnelse af evigt liv. Det centrale argument for dette er, hvad jeg vil kalde "evigheds-argumentet":

- 1) Det evige er vigtigere end det midlertidige
- 2) Et menneske får del i evigt liv ved at tro
- 3) Mission har derfor som mål at føre mennesker til tro¹

Det er denne artikels hypotese, at det traditionelle evangelikale soteriologiske motiv og evigheds-argumentet ikke kan forenes med en stringent holistisk missionsteologi og -praksis. Problemstillingen er derfor: Hvordan kan holistisk mission begrundes soteriologisk uden at forbigå spørgsmålet om det evige liv eller antage en frelsesuniversalisme? Det er artiklens mål at rejse en kritik af det traditionelle motiv og præsentere et alternativt motiv for holistisk mission. Dette motiv (Motiv II) hævder, at frelse er en ny realitet, som omfatter skaberværket som helhed og menneskelivet i alle dets dimensioner, og at kirken derfor bedst anlægger sin missionspraksis i tro-skab mod Jesu forbillede og befalinger og som respons på den givne kontekst.²

Efter at have udpeget de vigtigste repræsentanter for Motiv I præsenterer jeg Motiv II som en holistisk soteriologi og en missiologi med vægt på integritet. Afslutningsvis peger jeg på behovet for at skifte soteriologisk motiv i dansk evangelikal kirkelig praksis.

Mission skal lede mennesker til evigt liv – Motiv I

Motiv I og evigheds-argumentet anvendes hos en bred gruppe af evangelikale missiologer og teologer. Mest stringent sker det hos kirkevækst-tænkere som Donald McGavran og Peter Wagner (McGavran 1970; Wagner 1981) og hos de neo-reformerte Kevin DeYoung og Greg Gilbert (DeYoung and Gilbert 2011). David Hesselgrave – den fremmeste kritiker af holistisk mission – benævner sin position "prioritisme" og fastholder, at kristendommen prioriterer sjæl over krop, skatte i himlen over skatte på jorden og den kommende verden over "denne verden" (Hesselgrave 2005). Evigheds-argumentet er også blevet fremført med passion af John Piper på Lausanne-konferencen i Cape Town i 2010.³ Endvidere argumenterer Christopher R. Little for, at både Jesus og Paulus prioriterede evangelisation forstået som ordets forkyndelse, og han relaterer dette valg til spørgsmålet om menneskers evige frelse (Little 2010, 217).⁴

Flere af de ovennævnte har bestræbt sig på at kombinere evigheds-argumentet med et holistisk syn på frelsens omfang samt

	Motiv I – evigt liv	Motiv II – en ny realitet
Soteriologi (frelsens objekt)	Antropocentrisk	Holistisk
Missiologi	Måltrettet	Integritet

Figur 1: Soteriologiske motiver

vægtlægning på socialt ansvar. Lausanne-rapporten fra "the Consultation on the Relation of Evangelism and Social Responsibility" (CRESR) forsøger således at undvige at tale om prioritering, men fastslår alligevel: "Nevertheless, if we must choose [between evangelism and social responsibility], then we have to say that the supreme and ultimate need of all humankind is the saving grace of Jesus Christ, and that therefore a person's eternal, spiritual salvation is of greater importance than his or her temporal and material well-being (cf. 2 Cor. 4:16-18)" (Stott and Lausanne Committee for World Evangelization 1996, 183).⁵ Hovedparten af de forfattere, som kan knyttes til Motiv I, bygger ikke udelukkende deres argumentation på en logisk slutning fra, at evigheden er vigtigst, til, at målet for missions er at bringe mennesker til frelsende tro. De fleste ser heller ikke evangelisation som det eneste middel til at nå dette mål. Ikke desto mindre spiller evigheds-argumentet en afgørende rolle hos dem alle, når de i sidste ende skal fastslå, hvad kirkens missionsopgaver er. Der er imidlertid rejst en række indvendinger imod dette argument.

Mission udspringer af frelsens holistiske realitet – Motiv II

Fra holistisk hold er der blevet rettet en mangefacetteret kritik mod den antropocentriske soteriologi og målrettede missiologi i Motiv I. Jeg vil sideløbende præsentere denne kritik og et alternativt soteriologisk motiv (Motiv II) med en holistisk soteriologi og en missiologi med vægt på integritet.

Holistisk soteriologi

Holistisk mission begrundes med, at evangeliet er holistisk og forkynder frelsen som altomfattende. De forskellige traditionelle og moderne syn på frelse anses for reduk-

tionistiske. David J. Bosch tilslutter sig for eksempel i stedet en "integral" forståelse af frelsen funderet på en bred kristologi, der inkluderer både Jesu præeksistens, liv, død og opstandelse og genkomst (Bosch 1991, 399). En sådan "gentænkning" af evangeliet er nødvendig, men vanskelig, hævdes det (Ramachandra, 3). Vi skal i det følgende se på de vigtigste elementer i en holistisk soteriologi: Frelse er kosmisk og historisk, frelse angår mennesket som et socialt væsen og som en enhed, frelse er frihed til at tjene.

Frelse er kosmisk

Den holistiske soteriologi understreger, at Guds mission omfatter hele skaberværket og totaliteten af menneskeligt liv. Endemålet er "en ny himmel og en ny jord" (Åb 21,1). C. René Padilla fastslår derfor: "The purpose of salvation is... the transformation of the totality of creation, including humankind, to the glory of God..." (Padilla 2007, 158). Mennesker frelses som en del af skaberværket, som Christopher J. H. Wright påpeger det med henvisning til Kol 1,15-26 (Wright 2010, 273-4). Orlando E. Costas opererer med et tilsvarende bredt frelsesbegreb, som relaterer til menneskeheden og til skaberværket (i modsætning til individet): "[Salvation is] personal, cosmic, and public, present and future, spiritual and corporal" (Costas 1982, 38). Hverken frelse eller mission er dog, ifølge Costas, mål i sig selv. Målet er "det nye Jerusalem", den nye skabelse, "the definitive transformation of the world by the power of God" (Costas 1982, 193). Evangeliet handler om verden og ikke (i første række) om, hvad Gud vil gøre for "mig" eller om opfyldelsen af menneskers behov. Vinoth Ramachandra siger: "The Gospel announces God's intention, and the inauguration of that intention through the incarnation, death and resur-

rection of Jesus Christ, to renew, recreate and reconcile the world to himself [...]. It announces the world's future" (Ramachandra, 3). Det synes dog hos disse forfattere at blive forbigået, at mennesket i skabelsberetningerne præsenteres som "kronen på værket", skabt i Guds billede. Mennesket kan i det lys ikke blot regnes som ét element blandt andre i det samlede skaberværk. Det forekommer ikke desto mindre alligevel korrekt at understrege frelsens kosmiske dimensioner og individets indfældethed i en større skabelsmæssig sammenhæng som en del af menneskeheden. Frelse gælder ikke blot det enkelte menneske.

Frelsens historicitet

Synd kan ifølge holistisk soteriologi ikke på platonisk vis reduceres til et abstrakt eller åndeligt fænomen; synd eksisterer altid i aktuel, konkret form. Synd kan derfor heller ikke håndteres "åndeligt", men må konfronteres i dets konkrete form. Her lægger den holistiske soteriologi sig således op af den klassiske forsoningslære. Guds sejr over det onde og Jesus universelle herredømme blev etableret ved Jesu død og opstandelse. Frelsens historicitet afspejler sig ifølge Vinay Samuel og Chris Sugden i at retfærdighed (righteousness) og retfærdiggørelse (justification) er uadskillelige i både GT og NT. De konkluderer: "Thus God's action in Christ cannot be limited to a spiritual realm within man nor relegated to a realm beyond history. It is taking place on the stage of history as the social relationships of man, the crown of creation, are recreated in Christ" (Samuel and Sugden 1985, 204-5). Evangeliet angår derfor ikke blot en fremtidig frelse, men garanterer, ifølge Costas, liv både *før* og *efter* døden: "What the gospel announces is a salvation *of* the past, *in* the present, and *for* the future" (Costas 1982, 38.183). Frelse er en historisk realitet

og ikke blot et åndeligt håb for fremtiden (se også Braaten 1977,53).

Frelse angår mennesket som et socialt væsen

Det enkelte menneske indgår altid i sociale sammenhænge og er afgørende determineret af disse. Den soteriologiske betydning af denne sociale dimension synes at blive overset af den antropocentriske soteriologi. Samuel og Sugden argumenterer for, at Gud relaterer (gennem pagter) til grupper af mennesker ("communities") forud for relationen til enkeltpersoner (1985, 192-3). Modsat beskriver Bibelen også en persons forhold til Gud ("vertikal" relation), som uadskilleligt fra denne persons forhold til andre mennesker ("horisontale" relationer) (193-4). Individualismen er én hovedårsag til, at det "vertikale" forhold til Gud tilskrives forrang hos de fleste evangelikale. Det er dog en bibelsk set uholdbar dualistisk position: "When we privatise and individualise the Gospel (a message only about my needs and my future), we betray the Gospel" (Ramachandra, 4). Holistisk soteriologi anlægger i stedet et *systemisk* perspektiv i forståelsen af både synd og frelse. Padilla forklarer: "Man's problem in the world...[is] that he is imprisoned within a closed system of rebellion against God...a system whose mechanism of self-sufficiency deprives him of eternal life and subjects him to the judgment of God" (Padilla 1975, 120). Frelse forstås modsvarende i relation til Guds Rige som en ny "orden" eller "realitet" med afgørende sociale implikationer. Wilbert R. Shenk skriver: "When Jesus inaugurated his ministry by announcing the kingdom (Matthew 4:17; Mark 1:14f.), he called people into a new reality that had personal and social dimensions and that had both proximate and ultimate implications for their lives" (Shenk 1993, 74). Frelse

er i dette lys ikke et spørgsmål om den enkeltes erhvervelse af evigt liv, men om et fælles kald ind i en ny social realitet.

Frelse angår mennesket som en enhed

Holistisk soteriologi afviser skarpt ethvert tilløb til spiritualisering af frelsen. Samuel og Sugden anfører at denne tendens bunder i en filosofisk forestilling om et individuelt, åndeligt "indre" som relaterer til Gud, adskilt fra et fysisk "ydre", som relaterer til andre mennesker (Samuel and Sugden 1985, 197). Jean Paul Heldt anvender i overensstemmelse hermed en "empirisk model af den menneskelige natur" som integrerer fire dimensioner: Det fysiske, det mentale, det sociale og det åndelige (Heldt 2004, 155). Heldt argumenterer for, at evangeliet omfatter alle dimensioner, og at ingen af disse kan adresseres uafhængigt af de øvrige. Dette forhold kan også aflæses i Jesu virksomhed, der integrerede proklamation, diakoni og undervisning. Padilla konkluderer: "This presupposes a concept of salvation that includes the whole man and cannot be reduced to the simple forgiveness of sins and assurance of unending life with God in heaven [...]. Salvation is wholeness. Salvation is total humanization. Salvation... touches all aspects of man's being" (Padilla 1975, 130).⁶ Holistisk soteriologi antager altså, at mennesket udgør en uadskillelig enhed. Mission kan derfor aldrig rette sig ("primært") mod én dimension. Mission mødes derimod altid af mennesker, som udgør en helhed.

Frelse er frihed til at tjene

Frelse knyttes i den holistiske soteriologi til Jesu herredømme. Derfor understreges det også gentagne gange, at frelse ikke i første række er et individuelt gode eller privilegium, men en opgave.⁷ "Frelsens imperativ" er således for Bosch at blive involveret i

frelsens tjeneste, ikke at tage imod frelsen (Bosch 1991). I et kort men vigtigt afsnit drøfter Bosch det aspekt, at evangelisation tilbyder mennesker frelse som gave: "However if the offer of all this gets center-stage attention in our evangelism, the gospel is degraded to a consumer product. It has to be emphasized, therefore, that the personal enjoyment of salvation never becomes the central theme in biblical conversion stories (cf Barth 1962:561-614). Where Christians perceive themselves as those enjoying an indescribably magnificent private good fortune (:567f), Christ is easily reduced to little more than the "Disposer and Distributor" of special blessings (:595f) and evangelism to an enterprise that fosters the pursuit of pious self-centeredness (:572). Not that the enjoyment of salvation is wrong, unimportant, or unbiblical; even so, it is almost incidental and secondary (:572, 593). It is not simply to *receive* life that people are called to become Christians, but rather to *give* life" (Bosch 1991, 414).⁸

Bosch fremsætter her en afgørende indsigelse mod evigheds-argumentet: Guds kaldelse af mennesker tager ikke primært sigte på den enkeltes evige frelse (men også på dette, se s. 418) men på menneskers og fællesskabers "radikale reorientering" af deres liv (420). Denne reorientering beskrives af Costas som en transformation og en "frihed" til tjeneste. Han siger med henvisning til Hebr 13,12: "Jesus died 'to sanctify the people,' that is, to set them apart for ministry [...]. Salvation means, in other words, freedom to confess Jesus Christ in the service of outsiders" (1982, 189). Frelse er således ifølge holistisk soteriologi ikke et gode, som det enkelte menneske skal tilegne sig. Derfor kan mission heller ikke målrette sig mod at fremkalde denne troens tilegnelse.

Frelse er holistisk - opsummering og konklusion

Frelse drejer sig ifølge en holistisk soteriologi ikke i første række om individets evige liv. Det fremhæves derimod, at den antropocentriske soteriologi er præget af en vestlig, individualistisk virkelighedsopfattelse, som ikke svarer til virkelighedsopfattelsen i de bibelske skrifter. Guds frelsesplan omfatter hele skaberværket og som en del af dette enkeltpersoners frelse. Der tales i holistisk soteriologi ofte om frelsens karakter og omfang, men ikke meget om dens modtagelse eller tilegnelse. Dette hænger sammen med, at tro ikke forstås som modtagelse af et privilegium, men som indføring i en ny realitet med frihed til at tjene. Frelse er at blive en del af Guds igangværende nyskabelse, med konkret lydighed mod Jesu forbillede og befalinger.

Den holistiske soteriologi ser det menneskelige "indre" og "ydre", åndeligt og fysisk, individuelt og socialt som integrerede, uadskillelige størrelser. Dermed bliver det umuligt at adskille frelsen som en ("alle-rede - endnu ikke") erfaret realitet og tilegnelsen af denne frelse (for evigt). Troen er derudover i højere grad tilpasning til en ny realitet end tilegnelse af en individuel redning. Frelse er med andre ord noget, som sker for og med mennesker. Dermed opløses forudsætningerne under den antropocentriske soteriologi og de første to led i evighedsargumentet. Evighedsperspektivet er ofte fraværende, men aldrig afvist, i de her behandlede holistiske soteriologier. Kritikken af den antropocentriske soteriologi i motiv I vedrører således alene frelsens omfang og karakter med en understregning af dens nutidige realitet. En holistiske soteriologi vil derfor uden selvmodsigelse også kunne understrege frelsens evighedsperspektiv. Dette leder os frem til spørgsmålet om de

missiologiske konsekvenser af et sådant soteriologisk skifte.

Missiologi med vægt på integritet

Mission drejer sig for den målrettede missiologi (Motiv I) om at arbejde for et bestemt primært soteriologisk mål: At flest muligt kommer til tro og bliver frelst. For en missiologi med vægt på integritet (Motiv II) udspringer mission derimod af frelsen som en gudgiven realitet. Vi skal i det følgende se på problemer ved den målrettede missiologi og på de bærende elementer i en missiologi med vægt på integritet.

Når de målrettede mon i mål?

På grundlag af den holistiske soteriologi er der blevet rejst kritik af den målrettede logik i evighedsargumentet. Frelse er ikke en ydelse, som kirken kan eller skal formidle så effektivt som muligt. Jesus fremstilles i stedet som et forbillede for en mission, der ikke er målrettet. Ronald J. Sider påpeger, at Jesus hverken i tale eller eksempel antydede, at forkyndelse med henblik på at invitere ind i Guds Rige skal prioriteres fremfor social ansvarlighed (1993, 171).⁹ Sider antyder dog, at discipelskab med tro-skab mod Jesu forbillede *på lang sigt* vil føre til størst (kirke)vækst. Han sandsynliggør imidlertid ikke, at dette skulle have været Jesu (uudtalte) hensigt, og det forekommer også vanskeligt at skulle belægge dette synspunkt eksegetisk. Costas argumenterer modsat Sider for en kombination af holistisk soteriologi og resultatorienteret missiologi: Evangelisation skal for at kunne være "effektiv", præsentere en holistisk, altomfattende frelse (Costas 1982, 38-9). Det forbliver imidlertid her uklart, hvilken effekt Costas har i tankerne som målet for evangelisation.

Hesselgrave har problematiseret at gøre

Jesus til forbillede for kirkens mission. Han peger i stedet på Paulus som modellen for "representationalism" mission (Hesselgrave 2005, 141-65; se også Little 2008, 68).¹⁰ Måltrettet evangelisation og menighedsplantning er her nøgleaktiviteterne. Det virker dog bemærkelsesværdigt, at Hesselgrave anfører Paulus som model for mission uden at tage afgørende notits af, til hvilken praksis Paulus selv instruerer de menigheder, han har plantet. Her fylder (menigheds-intern) socialetik i forlængelse af Jesu etiske undervisning hele billedet. Den (ekstraordinære) forkynder og menighedsplanter gøres dermed, forekommer det, mod Paulus' egen intention til model for hele kirkens mission.

Den målrettede missiologi bliver også kritiseret for at være udtryk for et vestligt effektivitets ideal (Padilla 1975, 116-133, 126). Padilla hævder, at kirkens mission derimod må udføres som et offer, ikke ved at skabe effekt eller resultater. Padilla omgår således den rationelle logik i evighedsargumentet. Han understreger som Sider – dog fra et teocentrisk perspektiv – at Gud vil, at ingen skal gå fortabt, men at alle skal nå til omvendelse (2 Pet 3,9), men at dette ikke indebærer, at kristen mission er bestemt af et mål om at bringe flest muligt, hurtigst muligt til omvendelse. Målet om *tilegnelse* af frelse ved tro nedtones også, som omtalt ovenfor, af Bosch. I sin omfattende beskrivelse af begrebet evangelisation nævner Bosch ganske vist, at evangelisation sigter på en respons, og han anerkender at frelse forudsætter omvendelse og personlig tro (Bosch 1991, 400, 413). Alligevel taler Bosch hovedsageligt om frelsens *karakter*, mens spørgsmålet om frelsens tilegnelse kun antydes. Omvendelsens betydning beskriver han alene som en proces af personlig forvandling; ikke som indgangen til frelse og evigt liv (Bosch 1991, 413).

Bosch konkluderer således fra en holistisk soteriologi til sin missionsforståelse, helt uden om evigheds-spørgsmålet. Den enkeltes evige frelse er, for Bosch, ganske enkelt ikke evangelisationens eller missionens ultimative mål.

Måltrettetheden i Motiv I og evighedsargumentet kan således problematiseres i relation til dets eksegetiske belæg, den iboende rationalistiske logik og dets fokusering på tilegnelse af frelsen.

Integritet er vejen frem

Et alternativ til missiologisk måltrettethed er fokus på troskab mod Jesu befalinger og forbillede i en vedvarende bevægelse mod stadig større personlig og fælles *integritet*. Integritet er ifølge Ramachandra et nøglebegreb for holistisk (integral) mission. Han mener, at holistisk mission skal forstås mere som et spørgsmål om, hvad kirken er kaldet til at *være*, end hvad den skal *gøre*: "Integral mission, in other words, has to do with the Church's *integrity*" (Ramachandra, 1). "Ubibelske" distinktioner mellem "being" and 'doing'... 'justice' and 'mercy', 'witness' and 'unity', 'preaching truth' and 'practising the truth'" skal undgås (ibid.). Ramachandra gennemgår missionsbefalingen (Matt. 28, 16-20), og peger på, at disciplene skal gøre andre til disciple ved at døbe, og ved at lære dem at adlyde Jesu befalinger (f.eks. i bjergprædikenen) (Ramachandra, 7). Discipelskab og lydighed er således iboende i omvendelse og tro (Ramachandra, 10). Den implicitte pointe er, at Jesu befalinger handler om kristnes karakter, om kærlighed og troskab, ikke om evangelisation¹¹. Kærlighed til Gud og næsten er derfor en mere fundamental beskrivelse af, hvad kristne og kirken er kaldet til at gøre, end "evangelisation" og "socialt ansvar".

Integritet i mission betyder derfor ikke at lukke sig om sig selv, men indebærer

tværtimod en kærlighedens udadrettethed. Shenk peger på, at Jesus handlede ud af integritet i mødet med konkrete mennesker og ikke med strategisk sigte på en bestemt effekt: "The ministry of Jesus is notable for its clarity of focus and the flexibility of its response. Jesus responds to people. In that way, Jesus allowed the other person to set the agenda. But Jesus always responded out of who he was and what he represented. We know that Jesus both announced the kingdom of God and embodied that reality, God's new order" (Shenk 1993, 73). Enhver teoretisk / konceptuel prioritering eller bestemmelse af missionens konkrete form og aktiviteter er derfor umulig, da disse altid afhænger af missionens konkrete kontekst. Samuel og Sugden konkluderer: "Any discussion of priority [between the task of addressing personal and social change] in the focus of the church's mission will depend not on the concept of mission, but on its context. The love of the neighbour is affected by the nature of the neighbour's context" (Samuel and Sugden 1985, 211-2). Denne udadrettende, kontekstorienterede integritet vil også i sig selv være både en demonstration og en proklamation af evangeliet og frelsen.

Indenfor rammen af en sådan missiologi med vægt på integritet vil jeg tilføje evighedsperspektivet som en afgørende motivationsfaktor for at efterstræbe integritet. I evangelierne opfordrer Jesus således gentagne gange disciplene til at våge og bede, og til at adlyde hans befalinger, netop med henvisning til en forestående dom og dennes evige konsekvenser (Matt 5,3-12; 6,19-21; 7,24-27; 16,24-28; 24-26; Mark 13,33-37; Luk 21,34-36). Paulus kan anvende en tilsvarende argumentation (Rom 13,11-14; 1 Kor 15,58). Evighedsperspektivet ændrer således her funktion fra at være et mål, som missionen retter sig mod, til at være en motivationsfaktor for integritet.

Integritet er mission

Jeg har peget på, hvordan en holistisk soteriologi problematiserer den målrettede logik i evighedsargumentet. Kritikken drejer sig ikke om, hvorvidt evangelisation som mundtlig forkyndelse skal prioriteres fremfor social handling og kirkens blotte væren. Det er derimod selve målrettetheden, som er problematisk. Når frelsen forstås i et holistisk perspektiv, som den igangværende begyndelse på Guds genoprettelse af alle ting, bliver det nemlig tydeliggjort, at frelsen er en Gudgiven realitet, som kirken træder ind i. Det medfører, at kirkens deltagelse i Guds mission består i troskab mod Guds mission, som forudsætter og indebærer en bevægelse mod stadig større integritet. Denne integritet er forudsætningen for, at den enkelte kristne og kirke i sin missionale tilstedeværelse i en given kontekst er i stand til at være i og møde denne kontekst som selv et objekt for Guds mission. Kun således kan det bedømmes (eller måske snarere intuitivt fornemmes), hvilket konkret udtryk for mission denne kontekst kalder på.

Holistisk frelse fordrer integritet i mission

Hermed har jeg præsenteret, hvorledes udvalgte fortalere for holistisk mission argumenterer for en holistisk soteriologi, der leder til en missiologi med vægt på integritet (Motiv II). De peger på, at frelse er kosmisk og en historisk realitet, angår mennesket som et socialt væsen og en enhed, og er frihed til at tjene snarere end en privilegeret besiddelse. Frelse er derfor ikke en følge af kirkens mission, men realiteten af Guds mission. Derfor *kan* mission ikke rette sig "primært" mod at sikre individuel frelse. Missionsopgaven bliver derimod at facilitere en proces af stigende integritet på grundlag af frelsens realitet, hvormed

kirken og kristne i mission kan møde deres givne kontekst. Evighedsperspektivet er en vigtig motivationsfaktor for at facilitere denne proces.

Konklusion og perspektiv

I denne artikel har jeg drøftet to soteriologiske motiver for mission. Jeg har præsenteret et motiv (Motiv II), der ser frelsen som en ny realitet, i opgør med et motiv (Motiv I), der forstår frelse som tilegnelse af evigt liv. På dette grundlag mener jeg, at det kan konkluderes, at Motiv I og evighedsargumentet er teologisk problematiske. De forudsætter en modernistisk, individualistisk antropologi. Endvidere er det et åbent spørgsmål, hvorvidt de har den bibelske beskrivelse af karakteren af Guds mission – herunder særligt Jesu liv, død og opstandelse – imod sig. Evighedsargumentet er også afhængigt af en rationel logik, som synes fremmed for denne beskrivelse. Modsat er evighedsperspektivet, skønt ikke afvist, så dog ofte forblevet uudtalt i den holistiske soteriologi. Jeg finder ikke desto mindre, at det er muligt og eksegetisk holdbart at understrege evighedsperspektivets motive-rende betydning for en missiologi med vægt på integritet.

Vi står imidlertid desuagtet med valget mellem *enten* at fokusere på evighedsperspektivet, hvorved Guds mission, som den er beskrevet i de bibelske skrifter, fremstår paradoksalt uden måltrettethed, *eller* at antage karakteren af Guds mission som forbilledlig for kirkens mission og acceptere, at kirkens mission dermed – hvilket rettelig bør anfægte og frustrere – ikke kan eller skal målrettes mod tilegnelse af det evige liv. Jeg mener, det sidst er at foretrække. Dette hensætter nemlig ikke

kirken i overmodig / mismodig præstations-trang eller passiv apati, men tvinger kirken til at skærpe sit arbejde for integritet og kontekstuel, ”udadrettet” nærvær. Jeg mener således at have argumenteret for, at vi kan begrunde holistisk mission soteriologisk – uden at forbigå evighedsperspektivet eller antage en frelsesuniversalisme – ved at anerkende, at frelse er en nutidig (alle-rede / endnu-ikke), omfattende realitet, og anlægge en missiologi med vægt på integritet (versus måltrettethed) motiveret af evighedsperspektivet.

Diakoni har de senere år genvundet legitimitet i dansk evangelikal kirkelig praksis. Det er imidlertid et åbent spørgsmål, hvordan og hvor stærk den teologiske refleksion omkring denne udvikling er. Regnes diakoni, for eksempel, som en del af kirkens mission, og hvordan begrundes dens betydning teologisk? Hvis man inkluderer *både* evangelisation og diakoni i kirkens virkefelt uden at være bevidst om de soteriologiske implikationer, kan resultatet blive, at man i forkyndelsen fastholder en antropocentrisk soteriologi, men samtidig i sin praksis – i forsøget på at bedrive holistisk mission – forudsætter en holistisk soteriologi. Det er for mig at se tvivlsomt, hvorvidt dette kan gennemføres med integritet. Fører det mon ikke let til en skjult dagsorden for diakonien eller undertrykt dårlig samvittighed over at bruge tid og ressourcer på det ”næstvigtigste”? Det skal være min afsluttende påstand, at en holdbar inklusion af diakoni i en evangelikal kirkelig praksis, der ønsker at være missional, fordrer et teologisk opgør med evighedsargumentet. Dette kan med fordel ske ved at antage og implementere en holistisk soteriologi og en missiologi med vægt på integritet.

SUMMARY: Any missiology is dependent on an underlying soteriological motive: What is salvation, and how is mission directed towards this salvation? Traditional evangelical mission is motivated by an

"argument of the eternal life." This argument bases mission on an anthropocentric conception of salvation as the acquiring of eternal life. However, this argument is problematized by the criticism raised by proponents of a differing soteriological motive. On the basis of a holistic conception of salvation as a new reality, this motive points to integrity as essential to mission without thereby neglecting the issue of eternal life. A shift of soteriological motive could contribute theological legitimation to ongoing changes in Danish, evangelical church practice.

NOTER

- 1 Christopher J. H. Wright angiver et andet argument (fremført af bl.a. John Stott) som det vigtigste for *evangelisationens* forrang: Kristent socialt engagement, forudsætter at nogle – som følge af evangelisation – er blevet (socialt engagerede) kristne (jf. Little 2010, 216; Wright 2006, 316). Wright tilbageviser dog umiddelbart dette argument.
- 2 Motiv I og II angiver "rendyrkede" positioner, idet der også forekommer "målrettede holistikere" og "antropocentrikere med vægt på integritet". Endvidere omfatter Motiv I stærke fortalere for socialt engagement, som i nogle tilfælde omtales som eksponenter for "holistisk" mission. Begge motiver er kristocentriske i relation til frelsens subjekt. Jeg inkluderer ikke økumenisk / liberale positioner, da denne artikels problemstilling primært er internt evangelikal.
Den her fremsatte teologisk anlagte opdeling, finder jeg, er mere præcis end David Hesselgrave's praksisorienterede skelnen mellem "Revisionist Holism Theology", "Restrained Holism Theology" og "Traditional Prioritism Theology". De to sidstnævnte opererer begge med prioritet og primat, og det er vanskeligt at fastlægge en teologisk distinktion imellem dem (Hesselgrave 2005, 122). Ronald J. Sider præsenterer på lignende vis fire "inadækvate" modeller opdelt efter kirkelige traditioner, hvortil han føjer sin egen "holistiske" model, "Incarnational Kingdom Christianity" (Sider 1993, 26-7,45).
- 3 <http://conversation.lausanne.org/en/resources/detail/10970>, besøgt 07.05.13. Piper er dog samtidig kritisk overfor kirkevæksttænkningen. Det er ifølge Piper vigtigere at nå alle nationer (med henblik på Kristi genkomst) end at flest mulig individer bliver frelst (Piper 2010, 179). Han argumenterer også for, at evighedsargumentet er i overensstemmelse med hans teocentriske missiologi, eftersom Gud æres, når syndere frelses fra Helvede (Piper 2010, 237).
- 4 Little peger (i lighed med Piper) på "Guds ære" som missionens ultimative mål. Se også Little's artikel "What makes Mission Christian?" (Little 2008, 65-73).
- 5 Teksten kan også findes online som Lausanne Occasional Papers No. 21 (1982); <http://www.lausanne.org/en/documents/lops/79-lop-21.html>, besøgt 07.05.13. Chris Wright angiver denne pointe som bevæggrund for at tale om "the ultimacy of evangelism" snarere end dets forrang (Wright 2010, 277n6; cf. Wright 2006, 316-9, 439-41; se også Ott and Strauss 2010, 147). (Denne vigtige note er desværre forsvundet i den danske oversættelse (Wright 2013)). Little anfører – mod Wright – at talen om noget "ultimativt" nødvendigvis indebærer et spørgsmål om forrang (Little 2010, 217).
- 6 Det forekommer dog her som om, Padilla ser tilgivelse af synd som ét (åndeligt?) element blandt andre (integrerede) elementer. Dermed gør han gudsrelationen til ét element i frelsen i stedet for forudsætningen for frelsen i alle dens dimensioner.
- 7 Svarende til Lesslie Newbigin's forståelse af udvælgelse (Newbigin 1989, 80-8).
- 8 Bosch citerer fra Karl Barth. 1962. Church Dogmatics IV/3.2. Edingburgh: T. & T. Clark. Barths forståelse af menneskets kaldelse skal dog givetvis ses i sammenhæng med hans diktum om alforsoning: "Ich lehre sie nicht, aber auch nicht, nicht" (Mundtligt citat, se E. Jüngel: Art. "Karl Barth", TRE V (1980), 263.). Bosch taler her tilsvarende ikke om personlig modtagelse men om personlig nydelse af frelsen. Se også Carl E. Braatens anvendelse af Barths universalisme i relation til evangelisation (Braaten 2008, 167-170).
- 9 Sider taler om evangelisationens henholdsvis social ansvarligheds forskellige "intention" (Sider 1993, 165).

- 10 Hesselgrave og Little bygger her på Andreas Köstenbergers analyse af Johannesevangeli-
et og kritik af John Stotts forståelse af Jesus
som model for "incarnational mission" (Kö-
stenberger 1998). En komparativ drøftelse af
Köstenbergers og Wrights respektive bibel-
ske teologier for mission vil være afgørende
for en vurdering af de to motivers eksegetiske
grundlag, men ligger uden for rammerne af
denne artikel (Wright 2010; Wright 2006; Kö-
stenberger 2002).
- 11 Se Wrights artikel ovenfor, for en tilsvarende
udlægning af missionsbefalingen.

LITTERATUR

- Bosch, David J. (1991): *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology Series; 16., redigeret af James A. Scherer, Mary Motte og Charles R. Taber. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Braaten, Carl E. (1977): *The Flaming Center: A Theology of the Christian Mission*. Philadelphia: Fortress Press.
- (2008): "The Meaning of Evangelism in the Context of God's Universal Grace." I *The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church*, redigeret af Paul W. Chilcote og Lacey C. Warner, 159-170. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Costas, Orlando E. (1982): *Christ Outside the Gate : Mission Beyond Christendom*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- DeYoung, Kevin og Greg Gilbert (2011): *What is the Mission of The Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commision*. Wheaton, IL: Crossway.
- Heldt, Jean Paul A. (2004): "Revisiting the 'Whole Gospel': Toward a Biblical Model of Holistic Mission in the 21st Century." *Missiology* 32 (2): 149-172.
- Hesselgrave, David J. (2005): *Paradigms in Conflict: 10 Key Qesutions in Christian Mis-sions Today*. Grand Rapids, MI: Kregel Publication.
- Köstenberger, Andreas J. (1998): *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel : With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- (2002): *Salvation to the Ends of the Earth : A Biblical Theology of Mission*. *New Studies in Biblical Theology*; 11. Leicester, England: Apollos.
- Little, Christopher R. (2010): "In Response to 'the Future of Evangelicals in Mission'." I *Missionshift: Global Mission Issues in the Third Millennium*, redigeret af David J. Hesselgrave og Ed Stetzer, 203-222. Nashville, TN: B&H Publishing Group.
- (2008): "What Makes Mission Christian? Christian Mission Today: Are we on a Slippery Slope?" *International Journal of Frontier Missiology* 25 (2): 65-73.
- McGavran, Donald A. (1970): *Understanding Church Growth*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Newbigin, Lesslie (1989): *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
- Ott, Craig og Stephen J. Strauss (2010): *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Padilla, C. René (2007): "Art. 'Holistic Mission'." I *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, redigeret af John Corrie, Samuel Escobar og Wilbert R. Shenk. Nottingham: InterVarsity Press.

- (1975): "Evangelism and the World." *I Let the Earth Hear His Voice: Official Reference Volume, Papers and Responses*, redigeret af J. D. Douglas, 116-133. Minneapolis: World Wide Publications.
- Piper, John (2010): *Let the Nations be Glad! the Supremacy of God in Missions*. Nottingham: InterVarsity Press.
- Ramachandra, Vinoth. "What is Integral Mission?", http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/library/whatisintegralmission_imi-the-001.pdf.
- Samuel, Vinay og Chris Sugden (1985): "Evangelism and Social Responsibility - A Biblical Study on Priorities." I *In Word and Deed: Evangelism and Social Responsibility*, redigeret af Bruce J. Nicholls, 189-214. Exeter: Paternoster Press.
- Shenk, Wilbert R. (1993): "The Whole is Greater than the Sum of the Parts: Moving Beyond Word and Deed." *Missiology* 21 (1): 65-75.
- Sider, Ronald J. (1993): *One-Sided Christianity?: Uniting the Church to Heal a Lost and Broken World*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Stott, John R. W. og Lausanne Committee for World Evangelization (1996): *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*. Carlisle: Paternoster Press.
- Wagner, C. Peter (1981): *Church Growth and the Whole Gospel: A Biblical Mandate*. San Francisco, CA: Harper & Row.
- Wright, Christopher J. H. (2013): *Guds Folks Mission: En Bibelteologi for Kirkens Mission*. Fredericia: Lohse.
- (2006): *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Nottingham: InterVarsity Press.
- (2010): *The Mission of God's People: A Biblical Theology of the Church's Mission*. Grand Rapids, MI: Zondervan.

FORFATTEROPLYSNING

Andreas Østerlund Nielsen
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Aarhus N
 aon@teologi.dk

Artiklen er blevet underlagt redaktionsuafhængig fagfællevejledning.

MISSIONENS INTEGRITET – OM VIDNESBYRD I ORD OG HANDLING

NYTESTAMENTLIGE OG AKTUELLE PERSPEKTIVER



Lektor, cand.theol. Johannes Nissen

RESUMÉ: Vidnesbyrd i ord og handling er et vigtigt kendetegn ved holistisk mission. Efter en redegørelse for vidnesbyrdets rolle i nyere missionsteologi peges der på missionens integritet: kirkens fællesskab som vidnesbyrd for andre, vidnesbyrd i den givne kontekst, sammenhæng mellem indhold og form, og den nødvendige sammenhæng mellem mission og kirkelig enhed.

Indledning

Som det fremgår af titlen, handler denne artikel om missionens integritet med særligt fokus på vidnesbyrdets rolle i ord og handling. Undertitlen tilkendegiver, at der anlægges både nytestamentlige og aktuelle perspektiver. Det betyder, at der hverken er tale om et snævert eksegetisk bidrag eller en snæver missionsteologisk analyse. Tværtimod er det et forsøg på at belyse den indbyrdes dialog mellem de to tilgange. Sagt med andre ord: Det drejer sig om forholdet mellem Bibel og hermeneutik med særligt henblik på missionsteologien. Jeg har i en anden sammenhæng argumenteret for, at bibelbrugen i missionsteologien kan kategoriseres i fire hovedgrupper (Nissen 2004): 1) etiske motivationer for mission (især de nytestamentlige missionsbefalinger), 2) teo-

logiske motivationer for mission (jf. tanken om *missio Dei*), 3) analogier og bibelske forbilleder, og 4) mission som vidnesbyrd i ord og handling". I nærværende artikel er den fjerde gruppe af særlig interesse, idet den kan ses som en kombination af to af de øvrige hovedkategorier: Vidnesbyrdet er på den ene side en understregning af, hvad Gud gør (den teologiske motivation), og på den anden side udtrykker det, hvad vi skal gøre (den etiske side).

Begrebet "vidnesbyrd"

Der er flere grunde til valget af begrebet vidnesbyrd. Det spiller en vigtig rolle i nyere missionsteologi og i en række nytestamentlige skrifter. Således understreger både Johannesevangeliet og Apostlenes Gerninger forbindelsen mellem vidnesbyrd

og Helligånd; 1. Petersbrev fremhæver håbets vidnesbyrd; Johannes' Åbenbaring peger på det profetiske vidnesbyrd og Kollensens- og Efeserbrevet på vidnesbyrdet over for magter og myndigheder (Nissen 1999).¹

Forudsætningen for de enkelte skrifter er Jesu egen mission, som er kendetegnet ved, at ord og handling går hånd i hånd. Det ene ville være uforståeligt uden det andet. Ord uden handlinger til at "opfylde dem", ville være lige så tomme som handlinger uden ord til at udfolde deres betydning. Evangeliet består af ord og handlinger, dvs. gestus og tegn, der enten går forud for, ledsager eller bekræfter de talte ord, eller omvendt svækker ordene og sætter dem ud af kraft (jf. Matt 23,3). Hos Jesus er gestus og handling med andre ord lige så vigtig en del af evangeliets formidling som ordene. Jesus lod sig døbe af Johannes, helbredte syge, uddrev onde ånder, omfavnede børnene, spiste med toldere og syndere, red på et æsel ind i Jerusalem, væltede vekselerernes borde, vaskede disciplenes fødder og brød brødet. Der er tale om en interaktion mellem ord og handling, mellem aktion og refleksion. Hans ord var effektive i den forstand, at de ikke blot nøjedes med at informere om virkeligheden, men også havde til hensigt at *transformere* den (Soares-Prabhu 1982, 247).

Men hvad ligger der i begrebet "vidnesbyrd"? De kirkelige traditioner udtrykker forskellige opfattelser.² Mens katolikker taler om vidnesbyrd og forkyndelse, er der mange protestanter – især i den evangelikale tradition – der foretrækker ordet evangelisering, på engelsk "evangelism". David Bosch giver en omfattende definition af "evangelism", som ikke blot omfatter vidnesbyrd og forkyndelse, men også knytter denne specifikt *evangelikale* dimension i kirkens mission sammen med andre træk.

"Evangelism" defineres som "that dimension and activity of the church's mission which, by word and deed and in the light of particular conditions and a particular context offers every person and community, everywhere, a valid opportunity to be directly challenged to a radical reorientation of their lives, a reorientation which involves such things as deliverance from slavery to the world and its powers; embracing Christ as Savior and Lord; becoming a living member of his community, the church; being enlisted into his service of reconciliation, peace and justice on earth; and being committed to God's purpose of placing all things under the rule of Christ" (Bosch 1991, 420).

Begrebet "vidnesbyrd" kan altså anvendes på flere måder. Man kan vælge at fokusere på forkyndelses-siden. Det sker ofte i dialogen med andre religioner, hvor man især fremhæver aflæggelsen af vidnesbyrd om Kristus. Dette aspekt vil blive inddraget senere, men hovedvægten i denne artikel er det holistiske aspekt: forkyndelse og social handling. Det afgørende er vidnesbyrd i livsstil og nærvær. Denne form for vidnesbyrd kan aflægges både af individuelle kristne, af den lokale menighed eller af kirken som institution. Endelig kan der også være tale om forskellige kristne kirker, som sammen aflægger vidnesbyrd. Flere aspekter er altså involveret (Bevans & Schroeder 2004, 353-357):

For det første kan vidnesbyrdet referere til enkeltpersoner, som lever deres tro ud i hverdagen. Det kaldes også for "kristent nærvær" ("Christian presence"), og det kendes ikke mindst fra store personligheder (f.eks. Charles de Foucault, Albert Schweitzer, Mother Teresa), men lige så vigtigt er den "almindelige" kristne, som i sin måde at leve på vidner om den kristne tro. Det handler altså om mennesker, som lever deres daglige liv i integritet (troværdighed).

Tanken om den enkeltes discipelskab står i centrum (nærmere herom i Nissen 2011).

For det andet har vidnesbyrdet en kollektiv dimension. Den lokale menighed kan kaldes "the hermeneutic of the gospel" (Newbiggin):³ ofte er det kun i den lokale menighed, at evangeliet leves sandt, og at folk møder, hvad evangeliet virkeligt handler om.

For det tredje kan man tale om kirkelige institutioners vidnesbyrd. Kirken er mere end den lokale menighed; den er universel og *har* en række institutioner (skoler, hospitaler mv.) Men det sker, at de kirkelige institutioner svigter og derved aflægger et "mod-vidnesbyrd". Som institution lever kirken ikke altid op til den evangeliske enkelthed.

For det fjerde kan man tale om kirkerens fælles vidnesbyrd: Trods forskelle i teologi og struktur må de kristne kirker udtrykke et vidnesbyrd i fællesskab, så de ikke modsiger den kristne kærligheds ånd. Det kristne vidnesbyrd vinder i troværdighed, når de kristne trods indbyrdes forskelle er i stand til at bede sammen, arbejder sammen for retfærdighed og hjælpe de nødlidende.⁴

Forkyndelse og tjeneste – om forholdet mellem mission og diakoni

I holistisk mission er det vigtigt at udrede forholdet mellem mission og tjeneste. Især tidligere har man understreget, at den verbale forkyndelse er det egentlige i mission, hvorimod tjenesten blev betragtet som en konsekvens af Ordet. Matt 28,16-20 er blevet taget til indtægt for en sådan prioritering.

Men denne forståelse af Mattæusevangeliet er uholdbar, idet kaldet til at være discipel indebærer villigheden til at leve efter Jesu gudsrigesetik. Ganske vist er helbredelsens tjeneste ikke nævnt direkte i 28,16-20. Men det betyder ikke, at den er

sekundær i forhold til forkyndelsen. Missionsbefalingen i kap. 28 må ses sammen med den tidligere missionsbefaling i Matt 10,5-16. I sidstnævnte tekst fremtræder missionen som en kombination af forkyndelse og helbredelse (v. 7-8), hvilket svarer til forholdet mellem kap. 5-7 (Bjergprædiken) og kap. 8-9 (undere). Jesu ord i kap. 28 kan derfor ikke betragtes som noget, der primært handler om "evangelisering", mens det dobbelte kærlighedsbud (22,34-40) skulle referere til "socialt engagement". De to ting hører uløseligt sammen.⁵

Tjenesten er ikke bare et supplement til forkyndelsen (evangelisering). Den norske missionsteolog Olav Myklebust fastholder, i selve definitionen, den intime sammenhæng mellem forkyndelse og tjeneste: "Hverken forkynnelse eller tjeneste skal prioriteres, men begge skal aksentueres som likeverdige komponenter i ett og samme helhedsopdrag. Forkynnelse er Kristus-tjeneste i ord; tjeneste er Kristus-forkynnelse i handling" (Myklebust 1976, 23).

I nogle tilfælde er den hjælp, som er blevet givet til fattige og sultne mennesker blevet set som en genvej til at omvende mennesker, for at de kan blive kristne. Således forstået er sundhedsarbejde, undervisning og nødhjælp blevet anset for hjælperedskaber til det, som blev kaldet det egentlige missionsarbejde, nemlig at forkynde evangeliet. Men det er en fare, man ofte er opmærksom på i nyere missionsteologi. Det norske Misjonsselskap udtalte sig i et principprogram fra 1981 på følgende måde: "Vårt hjelpearbeid må aldri brukes som "lokkemad". Det er uverdig for Kristi disipler, og det kan skape en overfladisk holdning til evangeliet.. På den annen side må vi heller ikke unnlate å gi et kristent vitnesbyrd. Det er en helhet over arbeidet som vi ikke må miste. Vår insats for nødlidende må gå hånd i hånd med menighetsbyggende arbeid. Det

er denne sammenknytningen av tjeneste og vitnesbyrd som gjør arbeidet til diakoni” (gengivet efter Nissen 2008, 25).

Mission og diakoni må således ses som tæt forbundne begreber. På ét punkt er der dog en vigtig forskel (Nissen 2008, 24-25). Mission sigter mod at vinde mennesker for den kristne tro; det er ikke diakoniens sigte. Hjælpen til de nødlidende må aldrig udføres med den bagtanke at skaffe sig tilhængere.

Vidnesbyrd som nøglebegreb i nyere missionstænkning

Som nævnt spiller vidnesbyrdet en vigtig rolle i nutidig missionsteologi, og det hænger formodentlig sammen med, at mennesker i dag efterspørger det autentiske. Det, som tæller, er autenticitet snarere end autoritet.

Udviklingen i missionsteologien efter 2. verdenskrig viser, at mission som vidnesbyrd i stigende grad er kommet på dagsordenen. Ved den internationale missionskonference i Whitby i 1947 var forkyndelsen (*kerygma*) og fællesskabet (*koinonia*) de to vigtigste begreber til forståelsen af mission. I det følgende år blev tjenesten (*diakonia*) føjet til som et tredje aspekt. Konferencen i Willingen (1952) overtog disse tre aspekter og tilføjede ”vidnesbyrd” (*martyria*), som her blev betragtet som det overordnede begreb (Bosch 1991, 511-512; Holthrop 1996, 56). I de følgende årtier blev vidnesbyrd gennem forkyndelse, fællesskab og tjeneste det, der prægede den missionsteologiske diskussion som den mest omfattende forståelse af, hvad mission må være.

Betydningen af mission som vidnesbyrd fremgår desuden af en række nyere missionsdokumenter. Som eksempel kan der henvises til *Common Call* fra Edinburgh 2010. I indledningen til dette dokument fremhæves vidnesbyrdet, hvorefter det

hedder i paragraf 1: ”Trusting in the Triune God and with a renewed sense of urgency, we are called to incarnate and proclaim the good news of salvation, of forgiveness of sin, of life in abundance, and of liberation for all poor and oppressed. We are challenged to witness and evangelism in such a way that we are a living demonstration of the love, righteousness and justice that God intends for the whole world.”

Den evangelikale missionsteologi lægger ligeledes vægt på vidnesbyrd og integritet. Mens man tidligere ofte betonedes den personlige omvendelse og efterfølgelsen som kernen i discipelskabet, er der i de senere år en stærkere fremhævelse af sammenhængen mellem den personlige og den sociale dimension. Det ses bl.a. af Lausannebevægelsens erklæring: *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and a Call to Action* (2011). Forkyndelse og social ansvarlighed opfattes som en helhed, og i mange dokumenter fra konferencen indgår ordet ”Witness”. Karakteristisk er også overskrifterne: ”At være redskaber for Kristi fred i vor delte og splittede verden” (*Cape Town erklæringen* 2011, 53-61) og ”At kalde Kristi kirke tilbage til ydmyghed, integritet og enkelthed” (76-81).

Vidnesbyrdets betydning understreges endvidere i forbindelse med den missionale kirke. Darrell L Guder taler således om at være vidnesbyrd, om at gøre vidnesbyrd og om at sige vidnesbyrdet. At være vidnesbyrd (*being witness*) betegnes som ”representing the reign of God as its community”. At gøre vidnesbyrd (*doing witness*) vil sige: ”representing the reign of God as its servant”. At sige vidnesbyrd (*saying witness*) er det samme som ”representing the reign of God as its messenger” (Guder 1998, 102-109).

Hvert 4. år afholder International Association of Mission Studies (IAMS) en større

missionskonference. I 2004 valgte man temaet: "The Integrity of Mission in the Light of the Gospel: Bearing the Witness of the Spirit". I en introduktion af temaet bemærker Andrew Kirk & Stephen Bevans, at "Witness is through words, through works (signs of the Spirit) and through transformed lives" (Kirk & Bevans 2002, 8). Sammenhængen mellem mission og integritet understreges, og der peges på tre "integriteter". Den første integritet har at gøre med en helhedsforståelse af kirkens kald til enhver tid og i enhver situation. Den anden integritet drejer sig om evangeliets forhold til konteksten, og den tredje integritet handler om de midler, der bruges i mission (Kirk & Bevans 2002, 8). Disse tre former for integritet vil blive behandlet i det følgende.

Menighed og mission - kirkens fællesskab som vidnesbyrd

I de nytestamentlige skrifter er der mange eksempler på det, der er kernen i den første "integritet", nemlig kirkens fællesskab som et vidnesbyrd for omverdenen.⁶ Dette kan illustreres ved nogle eksempler.

a. *Jordens salt og verdens lys*. Et af de bibelske belæg for den "missionale menighed" er Matt 5,13-16, hvor disciplene kaldes jordens salt, verdens lys og en by på et bjerg. I denne tekst fremhæves kirken som en "mod-kultur" eller et "kontrastsamfund". Den er byen på bjerget, der viser Gudsrigets virkelighed midt i den gamle verden (Donaldson 1996, 48). Dens mission er at minde mennesker om Gudsrigets transcendent værdier.

Men denne understregning af det modkulturelle kan skubbe menigheden i retning af en sekterisk kristendomsform. Derfor må "kontrastmodellen" suppleres med andre modeller, hvor kirken ses som den, der tjener og bringer forsoning. Kirken er

ikke kun mod-kulturel, men også "kirke for andre". Samtidig må det fastholdes, at netop som kontrastsamfund kan menigheden have en fornyende og forandrende virkning i verden. Hvis den mister sin karakter af kontrast, har den mistet sin mission – salt, der mangler kraft, er til ingen nytte. Menighedens karakter af kontrastsamfund beror dog ikke på dens egen hellighed eller dens egne moralske præstationer, men udelukkende på Guds frelsende gerning i Kristus. Denne kom ikke for at lade sig tjene, men for selv at tjene og give sit liv som løsesum for de mange, Matt 20,28 par. (Nissen 2011, 44-45).

b. *Kristus-vidnesbyrdet og kærlighedens vidnesbyrd*. I Johannesevangeliet er begreberne sendelse og vidnesbyrd knyttet sammen (Nissen 1999, 78). Al mission er Kristus-vidnesbyrd, og det er samtidig kærlighedens vidnesbyrd. Skriftet understreger, at missionens kerne er Guds kærlighed i Kristus (jf. Joh 3,16). Denne kærlighed manifesterer sig også i fællesskabet mellem mennesker, først og fremmest i den indbyrdes kærlighed mellem de kristne. Undertiden tolkes det som udtryk for sekterisme, som en isolation fra verden. Men det forholder sig anderledes.

Som Jesus elskede disciplene indtil det sidste, således skal de elske hinanden (13,34-35; 15,12). I og gennem deres kærlighed til hinanden er de kaldet til offentligt at vidne om Guds kærligheds livgivende magt. Gennem denne kærlighedens praksis har alle en mulighed for at forstå, at de er Jesu disciple. "The life of love in the community of disciples becomes the trademark and the credential of the missionary community: 'if you have love for one another, then everyone will know that you are my disciples (13:35)'" (Arias 1992, 93).

Sammenknytningen af Kristus-vidnesbyrd med kærlighedens vidnesbyrd er

særlig tydelig ved fodvaskningen, der anskueliggør Jesus betingelsesløse selvhen-givelse. Jesu tjeneste ses som mønstret for disciplenes tjeneste. Tankegangen er parallel med missionsbefalingen i Joh 20,21. I begge sammenhænge er det en sendelse for at tjene (Nissen 2008, 58).

c. *Helheden af det åndelige og det materielle*. Menighedens missionale karakter understreges desuden af Lukas' beskrivelse af de første kristne i Jerusalem (ApG 2,41-47; 4,31-37). Ejendomsfællesskabet er udtryk for en dyb sammenhæng, også på det åndelige plan, jf. 4,32-33. Det var troen på opstandelsen og grebethed af Helligånden, der førte de første kristne til brødsbrydelsen, bønnerne og ejendomsfællesskabet. I den forbindelse bør man også lægge mærke til, at de ændrede økonomiske forhold, ifølge Lukas, havde en stærk missionerende virkning.⁷

Den indiske teolog M. Thomas Thangaraj gør gældende, at kendetegnene for den første menighed i Jerusalem er forkyndelse, fællesskab, tjeneste og vidnesbyrd. I den forbindelse taler han om "kerygmatiske nærvær", og mener dermed, at menigheden i praksis viser, hvad kerygmaet betyder.⁸

Beretningerne i ApG 2 og 4 er et eksempel på, at kirken i nytestamentlig tid opfattede sig selv som værende de troendes fællesskab på et bestemt (konkret) sted. Forkyndelse, fællesskab og tjeneste udgør tilsammen et vidnesbyrd over for omverdenen.

d. *Håbets vidnesbyrd*. Første Petersbrev er endnu et eksempel på betydningen af menighedens vidnesbyrd.⁹ Hovedtemaet i dette skrift er at *leve som kristen blandt ikke-kristne*. Det drejer sig kort og godt om kristen eksistens og kristent vidnesbyrd i forhold til omgivelserne. Skønt de kristne er borgere i samfundet, er de "fremmede" og gæster, dvs. et folk der egentlig hører til

et andet sted.

Selv om de kristne oplever trusler fra det omgivende samfund, skal de ikke trække sig tilbage i deres egne cirkler, men leve et aktivt liv i verden og derigennem aflægge vidnesbyrd om deres tro. Det sker først og fremmest ved at "*gøre det gode*" (bl.a. 2,12.15.20) og ved at vise *fjendekærlighed* (bl.a. 2,20; 3,9). De kristne er hellige, men deres hellighed viser sig ikke ved et liv i indadvendthed og isolation. De skal tværtimod være rede til at vidne om deres håb over for omverdenen, jf. 3,15. Vi møder her et vidnesbyrd om det kristne håb udfoldet i ord og handling (Nissen 1999, 148-149).¹⁰

Vidnesbyrd i konteksten

Den anden integritet handler om evangeliets relation til konteksten. Et kristent vidnesbyrd er altid vidnesbyrd i en konkret sammenhæng. Missionens integritet indebærer en dobbelt troværdighed. På den ene side må de, der bærer vidnesbyrd, forholde sig troværdigt i forhold til teksten – der må være tale om en redelig gengivelse af Bibelen; på den anden side må de lytte til de udfordringer og spørgsmål, som opstår i den nutidige kontekst. Spørgsmålet er, hvordan denne dobbelte integritet – i forhold til tekst og kontekst – kan tilgodeses på en sådan måde, at budskabets universelle gyldighed bevares, samtidig med at det har noget at sige ind i den lokale sammenhæng (Kirk & Bevans 2002, 8).

Det er de kristnes opgave at være autentiske vidner *inden for* en bestemt kultur. Fra kirkens første tid understreges da også den lokale menigheds betydning. I Ny Testamente tales altid om menigheden i Antiokia, menigheden i Korinth etc. Disse menigheder var fuldgyltige menigheder med rødder i deres lokale sammenhæng. De blev ikke set som aflæggere af en moderkirke, som var forankret et andet sted

(Duraisingh 1996, 44-45). De lokale menigheder kan altså ikke reduceres til blot at være "filialer" af den universelle kirke (Nissen 2006, 112).

Kontekstens betydning kan illustreres ved hjælp af de fysiske rammer for dialogerne i Apostlenes Gerninger. Det fortælles i 19,8-10 at Paulus førte dialog med jøderne i synagogen i de første tre måneder. Derefter flyttede han til "Tyrannos' skole", som er de fysiske omgivelser for de græske filosoffer. I 17,17-34 var han på tilsvarende måde i dialog med folk på Athens torv.

Eksemplerne viser, at dialogerne ikke fandt sted på Paulus' egne betingelser eller i neutrale omgivelser. Dagsordenen og betingelserne for samtalerne sættes af den anden part i dialogen. Dette afviger fra vores egen almindelige aktivitet. Vi er tilbøjelige til at invitere folk ind i vore fysiske og åndelige rammer, hvor de så kan få lov til at høre på vore monologer (Nissen 1999, 71). I Paulus' tilgang, som den beskrives i Apostlenes Gerninger, er dialogen et vovestykke på samme måde som Peters møde med Kornelius.

Den dobbelte integritet betyder, at enhver kulturel udformning af evangeliet må være i overensstemmelse med ånden i evangeliet og relevant for dens kontekst (Duraisingh 1996, 51). Kristendommens historie viser, at ikke alle kulturelle udtryksformer er i overensstemmelse med evangeliet. Apartheid er et eksempel på dette. Udelukkelse af kvinder fra nogle tjenesteformer er et andet eksempel.

Hovedsagen er, at de kristne er bevidste om deres forpligtelse til at vidne *i konteksten*, samtidig med at kilden til deres vidnesbyrd går ud over konteksten. Eller med Holthrop's ord (1996, 59): "To witness is to proclaim a *different* reality, God's reality, that is: *this reality turned upside-down* as the outcome of *God's rule*. Today as in the past,

it opens up new ways of understanding".

Kontekstualiseringen er et udtryk for en meningsfuld relation mellem tekst og kontekst. Det er den proces, hvorved menighedens erfaringer i fortiden, som afspejler sig i teksten, åbnes op i lyset af den nutidige virkelighed og muliggør, at man ser denne virkelighed på en kritisk måde (Holthrop 1996, 67-68).

Mission på Kristi måde – sammenhængen mellem indhold og form

Den tredje form for integritet handler om sammenhængen mellem missionens indhold og form. Pointen understreges af Kirk & Bevans på følgende måde (2002, 8): "Thus, the way mission is carried out demands the highest sincerity, fairness and esteem towards others. The call itself may not be compromised, but the nature of its fulfilment must not demean the personhood of the other."

Mission er ikke blot et spørgsmål om at videregive et budskab, men et spørgsmål om afsenderens troværdighed. Man kan sammenligne med modtagelsen af et brev (eller en e-mail). Inden brevet åbnes, vil modtageren gerne vide, hvem der har sendt det, og det overvejes, om den pågældende er pålidelig. Den kristne menighed er som et brev fra Kristus (2 Kor 3,3).

I 1989 holdt Kirkernes Verdensråd en missionskonference i San Antonio med temaet "Mission på Kristi måde". Kristen mission er ofte blevet beskyldt for at være paternalistisk, dvs. man viser en nedladende holdning over for de mennesker, man missionerer iblandt. Det betyder i nogle tilfælde, at den lokale kultur bliver ødelagt i mødet med kristendommen. Over for en sådan missionsforståelse må sættes en anden missionsform, der betoner tjenesten. Det er det, der ligger i udtrykket "mission på Kristi måde". Kristi måde viser sig ved hans

vej fra Faderen til os, lydig til døden på et kors (Fil 2,5-11). Kristi herredømme er tjenerens (Matt 20,25ff.). "Mission på Kristi måde" betyder med andre ord at vælge tjenerens vej i stedet for magtens vej (Nissen 1999, 31-32).¹¹

Der er med andre ord en sammenhæng mellem missionens indhold og dens form. Metoderne er ikke neutrale. Kristen livsstil er vigtig; her rejses spørgsmålet om troværdighed i mission. Om Jesus Kristus kan det med fuld ret siges, at "mediet er budskabet". En missionær er selv en uadskillelig del af det budskab, han eller hun er kaldet til at forkynde (Nordlander 1994, 332).

Ægte mission er noget andet end manipulation og propaganda. Det er nemlig afgørende for missionens troværdighed, at der er en frihed til at vælge. Eftersom mediet (formen) er en del af budskabet, er denne frihed væsentlig. Det er også et vigtigt træk i Jesu mission. Man kan læse fristelsesberetningen (Matt 4,1-11) ud fra denne synsvinkel. Hver form for fristelse kunne blive til en massiv manipulation af tilhørerne. Brøndundere, mirakuløse gerninger og politisk befrielse kunne have ført til massernes villige accept af Jesu budskab, mens de nu i stedet står afvisende eller spørgende. Men budskabet selv kræver frihed til at vælge eller vrage (Nissen 1999, 29-30).

Hvis indholdet er tjeneste, kan evangeliet ikke formidles ved hjælp af en hvilken som helst form. Blandt de mere problematiske midler hører masse møder med suggestion, overtalelse og propaganda, for de levner ikke tilstrækkeligt spillerum for den individuelle frihed. Missionens fristelse er at bruge verdslige midler og metoder ("reklameteknik"), når man vil sælge evangeliet. Det virker måske, men problemet er, at man ikke sælger Jesus som en anden vare. "The Gospel is not for sale, not because it is not worth anything, but because it is too

precious. It is so precious that it cannot be bought or sold. It can only be shared freely" (Fung 1989, 8).

I en vis forstand kan man sige, at kirken er budskabet. Hermed menes, at der må være en indre sammenhæng mellem ordets forkyndelse, tjenesten og fællesskabet. Er der en modsigelse mellem det verbale budskab og handlingen, bliver budskabet desintegreret. Kirken taber i troværdighed. Ord og handling forkynder ikke det samme budskab.

Mission og enhed – vidnesbyrdet i den lokale kontekst

Jeg har tidligere nævnt vigtigheden af, at kristne trods uoverensstemmelser kan afgive et fælles vidnesbyrd. Den indbyrdes splittelse er en svækkelse af troværdigheden. Derfor er mission nøje forbundet med enhed, ikke mindst på det lokale plan – en problemstilling som kendes allerede fra de første kristne menigheder.¹²

Tanken om enhed på lokalt plan har spillet en stor rolle i nyere økumeniske diskussioner. På Kirkernes Verdensråds generalforsamling i New Delhi i 1961 fik formuleringen "*alle på samme sted*" en særlig betydning. Leslie Newbigin har analyseret, hvad dette udtryk i grunden dækker over (1977, 124-125; jf. Nissen 2006, 114). Han understreger således, at kirken efter sit væsen er kirke "for et bestemt sted", og at ordet "for" her må forstås kristologisk. Kirken på et bestemt sted er kirke for dette sted, på samme måde som Kristus er *for* menneskeheden og *for* verden. Kristus blev menneske, døde og blev oprejst igen for at borttage verdens synd og forsoner alle med Faderen.

Når menigheden skal virkeliggøre sin mission på det sted, hvor den befinder sig, står den over for to farer. Den ene fare er, at menigheden ikke er virkelig lokal, idet dens sprog, gudstjenesteform og livsstil hører til

et andet "sted", således at menigheden slet ikke er i stand til at meddele sig til mennesker på det pågældende sted.

Den anden fare består i, at menigheden i den grad tilpasser sig stedet, at det blot bekræfter mennesker i deres forudfattede meninger, så de slet ikke formår at høre evangeliets befriende budskab. I dette tilfælde lever menigheden ikke op til sin opgave som kirke.

Undertiden kan adskillelsen fra andre kristne være en nødvendighed, når man vil finde frem til sin egen identitet og derigennem give et ægte svar på evangeliet. Men det må understreges, at adskillelsen altid sker for missionens skyld, og ofte har adskillelsen blot det formål, at man vil sikre sig selv mod alle udfordringer; i mange tilfælde resulterer det i "apartheid", dvs. en dyrkelse af ens egen kulturelle arv og en fornægtelse af andres ret til at have deres kulturelle arv.

Vidnesbyrdet om et forsonet fællesskab i en splittet verden

En væsentlig side af missionen er kaldet til at være forsoningens sendebud. Og forsoningen med Gud hører uløseligt sammen med forsoningen med andre mennesker (2 Kor 5,14-21). Men i nogle tilfælde er forsoningen ikke mulig, og splittelse bliver kirkenes kendetegn.

Hvis de kristne og kirkerne ikke er i stand til at forsones sig med hinanden, svigter de evangeliets kald og mangler vidnesbyrdets troværdighed. I forberedelsesmaterialet til Kirkernes Verdensråds missionskonference i Athen 2005 hedder det: "Sent to a world in need of unity and greater interdependence amidst the competitions and fragmentation of human community, the Church is called to be a sign and instrument of God's love [...]. Divisions among Christians are a counter-witness to Christ

and contradict their witness to reconciliation in Christ" (*"Come, Holy Spirit – Heal and Reconcile"* 2004, 15).

I det økumeniske dokument *Costly Obedience* (Johannesburg 1996) fremhæves den moralske formning som en vigtig dimension ved kirkens liv. Desuden påpeges gudstjenestens rolle i den moralske formningsproces. Kirken har en profetisk rolle i verden, jf. den sydafrikanske Sandheds- og Forsoningskommission. Imidlertid tales der ikke kun positivt om, hvordan kirken kan forme vores liv. Det modsatte kan også ske, så der i mødet mellem kirken og verden sker en uheldig formning, en "mal-formation." Det er f.eks. en moralsk brist, når de kristne accepterer vold og krig mellem stater og nationer (Nissen 2006, 135).¹³

Lignende synspunkter kommer til udtryk i *Cape Town erklæringen* (2011). Det påpeges således, at: "Kristne, som ved deres handling eller mangel på samme bidrager til, at verden går af led, underminerer alvorligt vort vidnesbyrd om fredens evangelium" (s. 55). Erklæringen rummer flere eksempler på truslen om "mal-formation", dog uden at dette ord bruges, f.eks.: "En splittet kirke har ikke noget budskab til en splittet verden" (s. 83).

Men et sådant "mod-vidnesbyrd" kan ikke røkke ved kirkens egentlige opgave, der i *Cape Town erklæringen* beskrives med ordene: "I en verden med grådighed, magt og misbrug kalder Gud sin kirke til at være et sted med imødekommende ydmyghed og uselvvisk kærlighed blandt dens medlemmer" (s. 79).

Tilsvarende beskrivelser kan findes i dokumenterne fra Athen-konferencen: kirkerne er kaldet til at være forsonende og helende fællesskaber i en delt verden. Opgaven er at praktisere gæstfrihed i overensstemmelse med Paulus' formaning i Rom 15,7: "Tag (derfor) imod hinanden, ligesom

Kristus har taget imod jer til Guds ære". Ordene er talt ind i en sammenhæng, hvor kristne er ved at frakende hinanden den kristne tro. Ægte gæstfrihed betyder imidlertid, at man ser den "anden" ikke som en trussel, men som en gave (Nissen 2008,

291-298). Evangeliet om forsoning formidles kun med integritet, hvis kirken selv er et forsonet og helet fællesskab. Det er forudsætningen for et troværdigt vidnesbyrd over for andre mennesker.

NOTER

- 1 Vidnesbyrdet bestod ikke kun i ord, men krævede et helhedsengagement i ord og handling. "The testimony of citizenship lived with integrity (1 Peter) or even of prophetic refusal to compromise by withdrawing from certain societal functions (Revelations) were considered genuine testimony to the good news of salvation" (Senior and Stuhlmüller 1983, 310).
- 2 Viggo Mortensen gør gældende, at vidnesbyrdet navnlig har vundet udbredelse i økumeniske cirkler, "fordi det signalerer en mindre aggressiv evangeliserings forkyndelse end nogle af de andre begreber såsom proklamation eller åndelig krigsførelse. Det er sandheden, der overbeviser; derfor er alle for former for tvang og manipulation udelukket" (2012, 444).
- 3 Se også afsnittet "Kirken som hermeneutisk fællesskab" i Nissen 2006, 209-211.
- 4 Forfatterne henviser bl.a. til en formulering i Manila-manifestet: "If the task of the world evangelization is ever to be accomplished, we must engage in it together" (Bevans & Schroeder 2004, 356).
- 5 Kærlighedsbudet er således en integreret del af missionsbefalingen, jf. også Matt 25,31-46 (Nissen 1999, 26).
- 6 Iflg. Stanley Hauerwas er det afgørende ikke så meget, at kirken *har* en mission, men at den selv *er* en mission. En ting er, at kirken kan udsende missionærer, men dens primære missionsopgave er at være vidne i og for verden, specielt i den lokale sammenhæng, Hauerwas 2010, 57.
- 7 Ronald Siders pointerer, at de ændrede økonomiske forhold blandt de første kristne er snævert forbundet med "the phenomenal evangelistic outreach" (Sider 1977, 99).
- 8 Jf. Thangaraj 1999, 102-103: "The life of the church is described as the prophetic way. 'Being sent' – the meaning of the term 'mission' – was practiced more as 'being' than by 'being sent'. After all, the first few chapters of Acts do not describe much *going* at all. The disciples were where they were in intentional and specific ways. As on notices, the marks of this community were *kerygma*, *koinonia*, *diakonia*, and *martyria*... Thus I call the mission of the early Christians "kerygmatic presence" because it was their way of living out the *kerygma* announced".
- 9 1. Petersbrev er stærkt ekklesiocentrisk brev (jf. 2,5-10), men det udelukker ikke, at det personlige vidnesbyrd spiller en vigtig rolle. At aflægge regnskab for det kristne (3,15) sker ikke mindst i hverdagens personlige møde med den ikke-kristne.
- 10 Det er tankevækkende, at vidnesbyrd i ord og handling også spillede en væsentlig rolle i 2. og 3. årh. Næstekærlighed var en klar faktor for kirken som helhed; den blev bemærket af hedningerne og havde betydning for tilslutningen til de kristne menigheder (Hvalvik 2000, 284-285). Interessant i denne sammenhæng er ikke mindst Diogenets brev.
- 11 Jf. også missionsdokumentet "Mission and Evangelism" (1982): "Churches are free to choose the ways 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 communications of the Gospel, power must be subordinate to love" (s. 439).
- 12 Nærmere herom i kapitlet "Forskellighed, splittelse og enhed i de første kristne menigheder", i Nissen 2006, 109-130.
- 13 I *Costly Obedience* hedder det bl.a. "Instead of being agents of social transformation, churches are too often uncritically conformed to unjust social and economic patterns within their cultural and national context. The result is moral malformation of the membership of the churches" (Best & Robra 1997, 62).

LITTERATUR

- Arias, Mortimer (1992): *The Great Commission: Biblical Model for Evangelism*, Nashville: Abingdon Press.
- Bevans, Stephen B. & Roger P. Schroeder (2004): *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll NY: Orbis Books.
- Best, Thomas F. & Martin Robra (eds.) (1997): *Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church*, Geneva: World Council of Churches.
- Bosch, David, J. (1991): *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll NY: Orbis Books.
- (2011) *The Cape Town Commitment: A Confession of Faith and Call to Action*. www.Lausanne.org/ctcommitment (dansk oversættelse: *Cape Town erklæringen*, udg. af Lohse forlag i samarbejde med Evangelisk Alliance, 2011).
- (2004): "Come, Holy Spirit – Heal and Reconcile: Called in Christ to be reconciling and healing communities". WCC Conference on World Mission and Evangelism. Preparatory Paper, No. 4. Geneva.
- (2010) *Common Call*. www.edinburgh2010.org.
- Donaldson, Terence L. (1996) "Guiding Readers – Making Discipleship in Matthew's Narrative Strategy", in R. N. Longenecker (red.), *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 30-49.
- Duraisingh, Christopher (1996) "Gospel and Cultures: Some Key Issues", in P. Réamonn (ed.), *Break the Chains of Injustice*, Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 30-55.
- Fung, Raymond. (1989): "Mission in Christ's Way", *International Review of Mission* 78, 4-29.
- Guder, Darrell L. (1998): *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauerwas, Stanley (2010): "Beyond the Boundaries: The Church Is Mission," in V. Mortensen & A. Østerlund Nielsen (eds.), *Walk Humbly With the Lord: Church and Mission Engaging Plurality*, Michigan: Eerdmans, 53-69.
- Holthorp, P. et. al. (1996): "Witnessing Together in Context", in P. Réamonn (ed.), *Break the Chains of Injustice*, Geneva: World Alliance of Reformed Churches, 56-71.
- Hvalvik, Reidar (2000): "In Word and Deed: The Expansion of the Church in the Pre-Constantinian Era", in J. Ådna & H. Kvalbein (eds.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen : Mohr Siebeck, 265-287.
- Kirk, Andrew & Stephen Bevans (2002): "Theme of the XIth International Conference", in S. Bevans, "Editorial", *Mission Studies* Vol 19, 5-9.
- (1982) "Mission and Evangelism – An Ecumenical Affirmation", *International Review of Mission* 71, 427-451.
- Mortensen, Viggo (2012): *Hvad hjertet er fuldt af. En håndbog om mission*, København: Anis.
- Myklebust, Olav. G. (1976): *Misjonskunnskap. En innføring*, Oslo: Gyldendal.
- Newbigin, Leslie (1977): "What is 'a local church truly united'?" *Ecumenical Review* 29, 115-128.

- Nissen, Johannes (1999): *New Testament and Mission: Historical and Hermeneutical Perspectives*, Frankfurt: Verlag Peter Lang (findes også i en dansk udgave fra 1996).
- Nissen, Johannes (2004): "The Use of the New Testament in Mission: Missiological and Hermeneutical Reflections," *Mission Studies* Vol. 21, No 2, 167-199.
- Nissen, Johannes (2006): *Bibel og økumeni. Essays om enhed og mangfoldighed*, København: Aros
- Nissen, Johannes (2008): *Diakoni og menneskesyn*, København: Aros.
- Nissen, Johannes (2011): "Mission som discipelskab og efterfølgelse – belyst ud fra Matæusevangeliet", in M.S. Mogensen (red.), *Discipelskab i kirke og mission* (Ny Mission nr. 21), København: Dansk Missionsråd, 36-47.
- Nordlander, Agne (1994): "Misjon og integritet", in J.-M. Berentsen, T. Engelsviken, K. Jørgensen (red). *Missiologi i dag*, Oslo: Universitetsforlaget, 332-342.
- Senior, Donald and Carroll Stuhlmueller (1983): *The Biblical Foundations for Mission*, London: SCM.
- Sider, Ronald (1977): *Rich Christians in an Age of Hunger: A Biblical Study*, Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Soares-Prabhu, G.M. (1982): "Jesus the Teacher: The Liberative Pedagogy of Jesus of Nazareth", *Jeevadhara* No. 69 (May-June), 243-256.
- Tangaraj, M. Thomas (1999): *The Common Task: A Theology of Christian Mission*, Nashville: Abingdon Press.

FORFATTEROPLYSNING

Johannes Nissen
 Institut for Kultur og Samfund
 Kirkehistorie og Praktisk Teologi
 Jens Chr. Skous Vej 3
 8000 Aarhus C
 JN@teo.au.dk

HELHED, SPÆNDING OG MODSÆTNINGER

EN BESINDELSE I TEOLOGI OG FILOSOFI



Adjunkt, ph.d. cand.theol. Jakob Valdemar Olsen

RESUMÉ: I Cape Town-erklæringen fra 2011 fremsættes en kritik af adskillelsen mellem sekulært og helligt og af enhver teologi, som opererer indenfor en sådan dikotomi. Denne adskillelse har filosofiske implikationer og konsekvenser for alle aspekter af teologien. Dikotomien ses i denne artikel som et typisk vestligt fænomen med rødder tilbage til oplysningstiden og analyseres ved hjælp af Stephen Toulmins filosofi. En teologisk udvej af dikotomien udpeges i Oswald Bayers læsning af Martin Luther; en læsning med filosofiske og missiologiske implikationer.

Introduktion – Et kald til helhed

Indenfor både filosofi og teologi kan man møde et kald til helhed. Dette ønske om helhed formuleres ofte polemisk, hvor der tages afstand fra andre, tidligere tilgange, som anses for indsnævrende og mangelfulde. I filosofisk sammenhæng er kaldet til helhed gentagne gange beskrevet som et opgør med dele af tænkningen i rationalismen og oplysningstiden, selvom det som så meget andet i filosofien ikke er et entydigt opgør. En vigtig stemme i kritikken har her været Stephen Toulmin. Et tilsvarende teologisk opgør finder vi i Cape Town-erklæringen og i Lesslie Newbigins missionsteologi. Denne artikel foretager på denne baggrund en analyse af Oswald Bayers arbejde,

igennem et stort forfatterskab, for en større helhed i den teologiske tænkning. Bayer har arbejdet polemisk, med front mod moderne teologi, i en direkte kritik af oplysningstiden, og positivt, blandt andet ved at henvise til Martin Luther og udfolde den teologi, han finder der.

For nogle kan det måske synes mærkeligt at bruge Luther til at overvinde adskillelsen mellem det sekulære og det kirkelige, for Luther er jo kendt for at tale om de to regimenter og skelne mellem kirkens og statens område. Men i Bayers læsning af Luther forstås denne skelnen ikke som en adskillelse, for Gud er den handlende og styrende indenfor begge områder, også selvom der både i kirken og i samfundet

sker meget, som er imod Guds ordning og tanke. Når der først er sket en adskillelse mellem kirken og det sekulære, bliver Luthers skelnen let til en adskillelse, i strid med Luthers intention. Og det får den konsekvens, at splittelsen mellem det sekulære og det hellige, viser sig på et væld af andre områder, såsom viden og tro, filosofi og teologi, fornuft og historie, teori og praksis. Fordi religion angår hele livet, får splittelsen mellem religion og politik også konsekvenser for hele livet. Derfor angår denne splittelse ikke kun teologien.

Cape Town-erklæringen – verdens helhed

I teologien har kaldet til helhed i de senere år lydt stærkt fra missionsteologien. Et sted, hvor det kommer til udtryk, er i *The Cape Town Commitment* fra 2011. I dette dokument er der et gennemgående ønske om helhed: Hele kirken er sendt med hele evangeliet til hele verden. På den baggrund ønskes der også et opgør med adskillelsen mellem det sekulære og det hellige: "We name this secular-sacred divide as a major obstacle to the mobilization of all God's people in the mission of God, and we call upon Christians worldwide to reject its unbiblical assumptions and resist its damaging effects" (2.3.a).

Fordi hele verden er Guds, er der intet område i verden, der er unddraget Gud. Kirkens mission foregår ikke kun om søndagen på et bestemt sted, der kaldes kirke, men breder sig til hele livet, alle dage og alle situationer. Hvis man derfor tror, at man kan definere religion, teologi eller kristendom til et område, som er adskilt fra, hvad der ellers sker i moderne samfund, så tænkes der skævt. Adskillelsen af det sekulære fra det hellige får betydning for alle områder af teologien, hvilket medfører, at

kaldet til helhed er relevant for alle teologiske discipliner.

Denne måde at tænke på, hvor det, der burde holdes sammen, er blevet adskilt, er i forskellige sammenhænge blevet beskrevet som en tendens, der i stigende grad har præget den vestlige verden i de sidste 200 år og det er, hvad *The Cape Town Commitment* reagerer imod, fordi man mener, at den kristne kirke er blevet påvirket af samme tankegang. Religion er blevet henvist til nogle bestemte områder, adskilt fra hvad der ellers foregår i samfundet. Religion er blevet forbundet med følelser, med personlig etik og mening, mens politik, videnskab og samfundets overordnede indretning bliver forstået adskilt fra det religiøse. Det betyder ikke, at *The Cape Town Commitment* anbefaler en teokratisk stat, men vil i stedet fastholde, at den kristne kirkes anliggende angår hele mennesket i alle dets aspekter.

Splittelsen i det moderne

Hvordan er det da sket, at helhedstænkningen er blevet opløst i den vestlige verden? Når man går til emnet virkningshistorie, bevæger man sig ind i en svær disciplin, for historien er mangfoldig og årsag-virkning, er der ikke altid enighed om. Dog er der flere, der har peget på, at der gik noget galt i rationalismen og i oplysningstiden. I grundbøger om filosofiens historie er det normalt, at den moderne tid begynder med René Descartes (1596-1650). Det er et praktisk sted at angive et skifte. Det som er særligt ved Descartes, er, at han sætter ord på en tilgang til verden, som er ny og som sætter spor i tiden efter. Ikke dermed sagt, at Descartes er årsagen, men han er stemmen, der formulerer en ny tilgang. I sine meditationer fra 1641 er udgangspunktet for overvejelserne ikke Bibelen, traditio-

nen, historien, andre mennesker eller nogen som helst anden autoritet end individet alene med sin fornuft. Den tanke, at det er muligt at isolere tænkningen på den måde, griber flere.

Stephen Toulmin – metodisk holisme

En person, der har givet en klargørende beskrivelse af Descartes og brugen af ham, er Stephen Toulmin (1922-2009). Særligt i Toulmins bog *Cosmopolis* bliver virknings-historiske linjer trukket, men også i mange andre bøger, peges på det samme. Når han for eksempel skriver om Wittgenstein, så bliver personen sat i sin kulturelle og historiske østrigske ramme: "those who are ignorant of the context of ideas are [...] destined to misunderstand them" (Toulmin 1973, 27). Selv når Toulmin beskæftiger sig med formel logik, er argumentationens historiske kontekst vigtig for ham. Toulmins bog om logik, fra 1958, er med tiden blevet en klassiker og i udgaven fra 2003, skriver han i forordet om baggrunden for bogen: "When I wrote it, my aim was to criticize the assumption, made by most Anglo-American academic philosophers, that any significant argument can be put in formal terms: not just as a *sylllogism*, since for Aristotle himself any inference can be called a 'sylllogism' or 'linking of statements', but a rigidly demonstrative deduction of the kind to be found in Euclidean geometry. Thus was created the Platonic tradition that, some two millennia later, was revived by René Descartes. Readers of *Cosmopolis*, or my recent *Return to Reason*, will be familiar with this general view of mine" (Toulmin 2003, vii).

For Toulmin må hele mennesket medtænkes, hvis man skal forstå hvad fornuft eller forstand er. Den menneskelige praksis, tradition og historie er altid en del af, hvad vi forstår ved både rationalitet og etik. Toulmin henviser i sine bøger gerne

til mange andre personer, der tænker i baner, der minder om hans, såsom Michael Polyani (1891-1976), Hans Georg Gadamer (1900-2002) og Alasdair MacIntyre (f.1929). Der henvises også til mange andre, der ligesom de nævnte er indbyrdes uenige på flere punkter, men trods alt er enige om, at logik, fornuft og rationalitet ikke kan skilles fra etik, historie og følelser. Som Polyani formulerer det: "Tacit assent and intellectual passions, the sharing of an idiom and of a cultural heritage, affiliation to a like-minded community: such are the impulses which shape our vision of the nature of things on which we rely for our mastery of things. No intelligence, however critical or original, can operate outside such a fiduciary framework" (Polyani, 266). Det, der er givet på forhånd, kalder Polyani tro. Tro er, siger han, kilden til al viden. Alle menneskers fornuft er inkarneret i den forstand, at den finder sted i fællesskab med andre, er historisk forankret og præget af de værdier, som er givet i det fællesskab, man vokser op i.

Et typisk eksempel på en snæver rationalistisk tilgang, ifølge Toulmin, er Hans Reichenbachs (1891-1953) tanke om filosofi som ahistorisk: "Those who work in the new philosophy do not look back; their work would not profit from historical considerations. They are as unhistorical as Plato was, or Kant, because like those masters of a past period of philosophy they are only interested in the subject they are working on, not in its relations to previous times" (Reichenbach, 325). Som Toulmin peger på, så var Reichenbach en af de ledende logiske positivister, og i den forstand en arvtager af Descartes' tilgang til filosofien, selvom Reichenbach var empirist (Toulmin 1990, 154).

Når Descartes beskriver sin metodiske tvivl, forsøger han at skrælle alt væk, så tanken kan blive ren. Denne rene tanke må så være absolut sikker. Hvorfor mente De-

scartes, at det var nødvendigt at lave den øvelse? Toulmins svar er, at Descartes var presset af 30-årskrigen (1618-1648). Det var tvingende nødvendigt for fredens og overlevelsens skyld at finde et alment og sikkert svar. Når der peges på fornuften, peges der, som Descartes ser det, på noget universelt og neutralt. Dermed blev der tilbudt en platform, hvor alle kunne mødes og være fælles uden at skulle henvise til divergerende forståelser af Bibelen, bekendelsen og Gud. Europa blev tilbudt en altomfattende vej, hvor freden kunne findes.

Den vej blev, ifølge Toulmin, videreført i den franske revolution og senere i den logiske positivisme. Problemet var dels, at den byggede på en misforståelse, og dels at misforståelsen fik praktiske konsekvenser. De praktiske konsekvenser blev med tiden videreført i den politiske verden, hvor man forsøgte at udskille det irrationelle. Den stabilitet man ville etablere i den politiske verden, blev søgt med den mekaniske fysik som forbillede (Toulmin 1990, 128). Hvis man kunne finde den rigtige metode, kunne man bevæge sig i retning af vished indenfor alle områder, selv indenfor politik og etik (Toulmin 2001, 78). Ifølge Toulmin var konsekvenserne fatale; han tænker blandt andet på hvad der skete i Frankrig i 1790'erne. I stedet må vi gentænke metodespørgsmålet: "the goal is to replace the familiar dichotomy separating 'hard' physical theory (*scientific*) from 'soft' social practice (*unscientific*) by acknowledging a spectrum of fields with various procedures" (Toulmin 2001, 99).

Modsætningen mellem teori og praksis er ifølge Toulmin falsk og giver en forkert forståelse af både teori og praksis. Ligesom modsætningen mellem værdier og fakta er falsk. Videnskaben er altid drevet af værdier og finder ikke sted uden; i samme forstand som metode og indhold heller ikke

kan adskilles. Der findes ikke én metode, som er gyldig alle steder uafhængigt af det indhold som undersøges – som Oswald Bayer formulerer samme pointe: "Es gibt keine rein methodologischen Fragen" (Bayer 1999, 1). Metodologiske spørgsmål må løses i dialog med det indhold, som man forholder sig til. Det, Toulmin søger, er helhed og her er der et anliggende hos Toulmin, som kunne minde om et missionsteologisk anliggende, selvom det er formuleret på filosofisk baggrund: Også Toulmin tænker, at tvær-kulturelle og historiske overvejelser er videnskabeligt og epistemologisk uundgåelige (Toulmin 2001, 66). Helhedstænkning involverer ikke enshed, men forskellighed under hensyntagen til situation og tid. Netop fordi teori og praksis hænger sammen, må metoden tilpasses situationen.

Nikolajsen og Newbigin – epistemologisk holisme

I afhandlingen *Redefining the Identity of the Church* peges der på, at teologien i vesten har været præget af en reduktionistisk tænkning, som har påvirket alle aspekter af teologien (Nikolajsen, 3-4). Jeppe Bach Nikolajsen udpeger imidlertid flere teologer, som mener, at vi er på vej ind i en ny måde at tænke kirke på. Vi er på vej ud af et konstantinsk paradigme, hvor stat og kirke går i et, og kirkerne i Europa tvinges derfor til at genoverveje kirkens identitet. Det gennemgående spørgsmål er: "How are we to understand the distinctive identity of the church, with special reference to its role in a post-Christendom society?" (Nikolajsen, 12). Svaret på det spørgsmål har betydning for alle aspekter af teologien.

Som en hjælp til at få formuleret et svar, fokuserer Nikolajsen særligt på to teologer, Lesslie Newbigin og John Howard Yoder. De to teologer er begge bredt læst, har øvet stor indflydelse og er optaget af kirkens rolle i

en efter-konstantinsk tid. Derfor er de anvendelige, som en hjælp til at reflektere over det spørgsmål, som er stillet.

Der er flere paralleller mellem Newbigins og Yoders tænkning. Hos begge fylder ekklesiologi, eskatologi og social etik meget, men i beskrivelsen af Newbigin er særligt de epistemologiske overvejelser fremhævet. Grunden er, at erkendelsesteoretiske overvejelser er et gennemgående tema hos netop ham, og konsekvenserne af en moderne splittelse mellem viden og tro bevæger sig ind på områder som epistemologi, etik, ekklesiologi og dermed også missionsteologi.

Newbigin skelner mellem to traditioner, som har rødder helt tilbage til antikken. Den ene er en rationalistisk, humanistisk tradition (som har rødder i den græsk-romerske verden) og den anden er den kristne tradition (som har rødder i Israels historie) (Nikolajsen, 76). Man kan med god grund afvise en så bastant skelnen, siden det, som her får betegnelsen humanisme, er blevet flittigt brugt af et væld af toneangivende forfattere i den kristne tradition, hvilket er en kritik af Newbigin, som også rejses af Nikolajsen (Nikolajsen, 81 og 88). Men noget af det, som er interessant i Newbigins fremstilling af de to traditioner, er hans kritiske tilgang, for han ønsker at komme udover, hvad han forstår som en falsk modsætning (Nikolajsen 83-84).

Newbigin forstår den kristne tradition, som noget der bryder med ghettoen og er i samtale med den kultur, som kirken lever i, uden at kirken dermed assimileres i kulturen, men bevarer hvad han kalder sin profetiske røst, sin særlige stemme, så kirken ikke går i ét med staten og legitimerer én form for politik eller styreform til forskel fra en anden. Som en hjælp til at udfolde det projekt peger Newbigin på Michael Polanyi, som netop også er en tænkner, Toulmin bruger som støtte. Fordi adskillelsen

af teologi og politik, tro og viden, også har erkendelsesteoretiske konsekvenser, kan blandt andet epistemologiske overvejelser være en hjælp til at etablere en teologisk helhedstænkning.

En helhedstænkning vil medføre, at kritikken af adskillelsen af det sekulære og det hellige får konsekvenser for alle dele af teologien: "Newbigin's writings represent a fundamental theological critique of Constantianism, whereby all significant perspectives of Newbigin's critique of Constantianism can in one way or another be related to missiology" (Nikolajsen, 91). Det betyder, at man i en gennemgang af Newbigins teologi, kan vælge mange forskellige temaer som relevante. For eksempel peger Nikolajsen på, at Newbigins historiesyn også ville have været relevant at inddrage, men han har ladet det ligge (Nikolajsen, 92).

Oswald Bayer – Luthersk holisme

I Toulmins kritik af arven fra Descartes er der paralleller til Bayers kritik af moderne teologi, selvom der er store variationer i sprogbrugen. Bayer mener, som Toulmin, at moderne tænkning har været præget af splittelse og adskillelse, hvor der burde være sammenkobling og helhed. Denne grundlæggende misforståelse får konsekvenser for alle forhold i en menneskelig selvforståelse. Det, der er blevet adskilt, ifølge Bayer, er tro og viden, det spirituelle og det akademiske, fromhed og erkendelse, kirke og universitet. Hos Bayer bliver splittelsen nogle steder beskrevet som sekularisering, selvom det ikke er et entydigt begreb hos ham: "Für den Umgang mit dem Wort 'Säkularisierung' sei folgende Definition vorgeschlagen: Säkularisierung ist die Auflösung der Eigenständigkeit der Religion und die Verwaltung ihres Nachlasses allein in den Formen des Tuns und des Wis-

sens bzw. die Übernahme ihrer Funktionen durch diese Formen“ (Bayer 1994, 455). Religion, teologi og kirke bliver reduceret og får en begrænset betydning, hvilket har præget teologien i de sidste 200 år (Bayer 1994, 454). Adskillelsen mellem sekulært og helligt viser sig på alle andre områder i teologien og kan ikke isoleres til forholdet stat-kirke. Det religiøse er kommet i reserivat. Dog vil både Bayer og Toulmin fastholde, at der allerede for 250 år siden lød stemmer, der protesterede imod en snæver og ensidig rationalistisk forståelse. De henviser for eksempel begge til Johann Georg Hamann (1730-1788), som et eksempel på en sådan røst (Toulmin 2001, 67). De fremhæver Hamanns beskrivelse af sprog og historie, som noget der umuliggør en forståelse af fornuften som evig (Bayer 1988). Det historiske og lokalt betingede kan ikke udvides af fornuften, men må inkorporeres. Bayer deler således den brede interesse for helhed og en polemisk kritik af teologisk indsnævring, og han peger på samme tradition som Newbigins, og gør det kritisk (Bayer 1994, 58). Bayer vil i stedet finde en anden vej at gå end den han finder i arven fra Descartes, og henviser i den forbindelse til Luthers tale om *oratio, meditatio, tentatio*. I det er der flere paralleller til Newbigins teologiske anliggende. Luthers vægtlægning på bøn, meditation og anfægtelse som teologiens vej, kan netop, ifølge Bayer, føre os ud af en splittelse og en i en helhedsforståelse af både teologien og det menneskelige liv.

Viis korsteologi

Det, som må kendetegne teologi, ifølge Bayer, er visdom. Visdom forstås bredere end videnskab. Det udelukker ikke videnskab, men rummer og inkluderer det. Visdom drejer sig både om videnskab og om det før-videnskabelige, om livsverdenen. Teo-

logien er bredere end hvad der sker i det videnskabelige og har sine rødder i gudstjenesten, i det liturgiske, i det monastiske. Teologien som akademisk aktivitet er, ifølge Bayer, regulerende, analyserende og reflekterende, men er det på baggrund af den erfaring, som teologien lever af.

Det betyder, at teologien må afgrænse sig over for misforståelser og ensidigheder. Teologi kan ikke defineres som hverken teori eller handling, for det ender i en amputeret forståelse af det menneskelige liv. Teori og praksis må holdes sammen af troen, hvilket fremhævelsen af bøn, meditation og anfægtelse kan være en hjælp til. Som teologiens vej forstås det ikke som tre veje, men som tre aspekter af den ene vej. Alle tre dele må med for ikke at gå fejl af teologiens sag.

Som Bayer ser det, er moderne teologi præget af et fokus på teori (Hegel), etik (Kant) og det eksistentielle (Schleiermacher), men alle tre tilgange har vist sig at være afveje, selvom de har dannet skoler og skabt efterfølgere. Problemet i den hegelske tradition er, at spekulatjonen fylder for meget, for teologi er ikke identisk med filosofi. I den kantianske teologiske tradition er manglen, at teologi som ydre tiltale mistes. Og hos Schleiermacher er fejlen, at ordet bliver noget troen skaber, mens det for Luther gælder, at troen skabes af ordet.

Det betyder ikke, at Bayer vil afvise etik, tænkning eller følelse, men teologien kan ikke defineres derudfra. Teologien har sit udgangspunkt i et ord, i en tiltale, hvor mennesket gør sig erfaringer inden den teologiske tænkning tager form. I den forstand er teologien ikke noget mennesket råder over, for det går udover det enkelte menneske, som livet selv. Teologen er derfor altid på vej, på vandring. Bayer henviser til 2 Kor 5,7 og understreger, at den teologiske

vished er eskatologisk og forensisk forankret, hvilket betyder, at livet må være præget af bøn, tænkning og kamp.

Teologien må leve med spændinger, den må leve dialektisk, for hvis spændingerne ophæves, ender vi en misforstået enhed. Helheden er altså ikke en form for glat, gennemsigtig helhed, men er spændingsfyldt. Modernitetens problem er adskillelse (Bayer 1994, 28), men den vej fører til blindhed. Det, som Bayer finder hos Luther, er i stedet en fastholdelse af det liturgiske og akademiske i en enhed. Her er der tydelige paralleller til Newbigins tanke om den kristne tradition som socialt og historisk forankret, hvor det konkrete historiske bliver et nødvendigt faktum for den kristne teologi (Nikolajsen, 81-82).

I udgangspunktet peger Luther på ordets betydning. Forholdet mellem Gud og menneske er en relation, som etableres gennem et løfte, gennem et ord, hvilket er grunden til, at begrebet *fiducia* står centralt. Gud er den aktive, mennesket er passivt, hvilket blandt andet kommer til udtryk gennem Luthers formulering: *CRUX sola est nostra theologia* (Bayer 1994, 44). Kristen teologi kan siges at begynde med korset, for det begynder med Gud, der handler.

Formuleringen "Korset alene er vores teologi" er, ifølge Bayer, ofte blevet misforstået. Det er blevet forstået som kvietisme, men for at forstå det ret, må vi læse det i den sammenhæng, hvor Luther skrev det. Noget, Luther er optaget af, er hvordan vi formes af Gud. Vi er lidende i den forstand, at det er Gud, der handler; derfor kan vi siges at være passive, men det er en aktiv passivitet, for mennesket sættes i gang og bliver aktiv gennem Guds virke. Formuleringen kan forstås indsnævrende, som om teologi kun er teologi, når der tales om korset. Sådan forstår Luther det tydeligvis

ikke. Det er ikke tilfældigt, at den kateketiske oplæring er vigtig for Luther og at han blandt andet anvender De Ti Bud som en ramme for oplæring.

Korset hos Luther forstås som overskriften over livet, hvor mennesket er afhængigt af, at Gud handler. Korset skal i den forstand forstås holistisk, som noget der omfatter hele livet, ikke kun en del af det. Korset som teologi kommer ikke kun i spil, når det tales om korset, men må være implicit tilstede overalt. Korsteologi hos Luther bliver formuleret i modsætning til hvad han kalder herlighedsteologi, hvor herlighedsteologi er, at vi kun har med Gud at gøre, når vi møder det herlige, det stor-slåede.

Helheden dialektisk forstået

De tre regler, som Luther gør gældende, skal ikke adskilles, de skal sammenholdes, men kan af pædagogiske grunde udfoldes hver for sig. Bønnen er nødvendig, fordi Åndens vejledning er nødvendig, fordi forståelsen må ind i hjertet. Det betyder, at vejen ind i teologien ikke er spekulativ. Begyndelsen er noget, der møder os. Og når Luther går fra bøn til meditation, er det samme sag han fremholder, bare fra en anden vinkel: Der skal mediteres i det indre og i det ydre, for vi er afhængige af det ydre ord. Det betyder, at meditationen er bestemt af det ydre ord. Og det tredje punkt, anfægtelsen, skal lære os, ifølge Luther, at Guds ord er sandt, sødt, dejligt, mægtigt, trøstende, visdom over al visdom. På den baggrund er det, at erfaringen skaber teologen, nemlig erfaringen af Guds ord, af Gud selv: *sola experientia facit theologum* (Bayer 1994, 102).

Den erfaring, som Luther peger på, er både individuel og kollektiv. Luther tænker ekklesiologisk, for teologien kan ikke adskilles fra kirken. Salmernes Bog, og Salme 119 som han i denne forbindelse særligt pe-

ger på, er for ham et billede af den kristne kirke, hvor vi ser, hvad kirken er, hvor den kristne ser ind i sig selv.

Det forhold, at teologien er ekklesiologisk, liturgisk og bibelsk forankret betyder ikke en afvisende holdning til det akademiske eller manglende interessere for, hvad der sker udenfor kirkens rum. Tværtimod er teologien og teologen altid involveret i en konflikt, netop fordi teologen er involveret i grundlagsspørgsmål, som alle mennesker i udgangspunktet er engageret i. Alle kender Gud, rækker ud efter Gud, men når ikke Gud, ifølge Luther. Der er viden, men ikke vished. Den sandhed gør, at teologien er sat midt i verden, midt i erfaringen, midt i det, som sker udenfor kirken. Det betyder, at vigtigheden af bevidsthed om forholdet mellem teologi og filosofi ikke kan overvurderes (Bayer 1994, 115). Det, vi må leve med, er ikke adskillelse af politik, filosofi og teologi, men distinktion og spænding. Teologien er ikke partipolitisk, men har politiske konsekvenser. Teologi er ikke filosofi, men har filosofiske konsekvenser. Når filosofi forstås som den visdom, der kommer fra loven, vil der ikke være konflikt mellem erfaring og tro, selvom vi i praksis må leve i konflikt.

Hvis vi fastholder, at tro og teologi ikke kan adskilles, men må sammenholdes, så er vi dermed også involveret i en meta-kritik af megen moderne teologi, for ofte sker der i tanken en adskillelse af fromhed og videnskab, af tro og viden, ifølge Bayer. Når Luther kan tale om teologiens indhold som *"Deus iustificans et homo peccator"* (Bayer 1994, 36), så er det blevet kritiseret for at være en for snæver beskrivelse af teologien. Dog mener Bayer ikke, at forståelsen af teologien som "den retfærdiggørende Gud og det syndfulde menneske", behøver at forstås snævert, men bliver hos Luther udfoldet med udgangspunkt i en erfaring af Gud, som sker gennem 1) loven, 2) løftet og

3) ved den skjulte Gud. De tre måder kan ikke underlægges hinanden, men gør at teologien ikke kan laves om til et helt sammentænkt system, og må i stedet udfoldes og leves med brudflader. En fare for teologien, særligt for den systematiske teologi, er at kræve et teologisk system, men den brudte erfaring af Gud umuliggør den fuldstændige systematiske tænkning.

Konklusion

- Helhed og mangfoldighed

Den måde at drive teologi på, som Bayer anbefaler, kan lykkes, tænker han, hvis vi forstår teologi som visdom og visdom som bredere end videnskab. Arven fra oplysningstiden presser os, ifølge Bayer, til at fastholde et ideal om det modsigelsesfrie, men i stedet må vi gøre et ideal gældende, hvor modsætninger rummes. Det, der kendetegner visdommen, er indsigt i, at grundlag og mål for viden er noget der gives, ikke noget som i absolut forstand kan kontrolleres. I visdommen må man forholde sig til noget givent, noget begrænset og til en grundlæggende afhængighed. Og for teologiens vedkommende må det understreges, at forholdet Gud-menneske bliver sat i en skabelsesteologisk ramme, så det forhold involverer den verden, som mennesket er sat i.

Noget, som er gennemgående i ovenstående, er et ønske om helhed, et ønske som er formuleret polemisk, men hele tiden med et positivt sigte. Fronten er blevet beskrevet som oplysningstiden eller det moderne. Personer, der er blevet nævnt i den forbindelse, har været Kant, Hegel og Schleiermacher. Det kan synes uretfærdigt at anklage dem for at splitte og adskille det, som må holdes sammen, for de ønskede netop helhed. Når Hegel for eksempel taler om systemet, så er tanken at overvinde splittelse, at nå til en helheds forståelse af tilværelsen, som

ifølge Hegel ikke udelukker kristendom og teologi, men inkorporerer det i en helhedsfilosofi.¹ Men Bayers kritik er, at teologien i denne helhedsfilosofi bliver noget andet.

Bayer advokerer for en forståelse af fornuften som historisk forankret. Netop den pointe vinder genklang hos mange i en kritik af filosofien fra oplysningstiden, som påpeget tidligere. Det historiske som interesse er ikke fremmed for oplysningstænkningen, slet ikke for Hegel, men alligevel har kritikken vedvarende været, at man i praksis mente sig i stand til, gennem fornuften, at hæve sig over det historiske.

Et problem i vestlig tænkning har været ensidighed eller ubalance (Toulmin 2001, 15). Dermed har kritikerne af oplysningstidens ensidighed til dels en fælles front med den missionsteologiske tænkning, som jeg nævnte i begyndelsen. Tanken er, at mere end hovedet må inddrages, når man skal forstå mennesket, når det skabte skal indkredses. Kirkens opgave bliver dermed altomfattende, for det omfatter hele livet, hele mennesket, selvom ikke alt er centrum.

Samtidig bliver metodespørgsmålet differentieret. Videnskaben kan stadig forstås som én på trods af mangfoldighed i meto-disk tilgang. Tanken, om enhed og mangfoldighed i videnskaberne, gør, at man kan tale om mange metoder, men én virkelighed (Collin, 1990).

Denne forståelse af metode-spørgsmålet hos Bayer, stemmer godt overens med Toulmins kritik af tanken om én metode, som er gyldig alle steder. Kontekst-bevidsthed ophæver ikke en forståelse af helhed og sammenhæng. Både Bayer, Toulmin og Newbiggin har en kritik af ensidighed i metodespørgsmålet, uden at det ophæver tanken om helhed. Dog bliver helheden ikke uproblematisk, men spændingsfyldt.

Holisme og integration - missionsteologisk perspektiv

Et sted hvor idealet om inddragelse af det hele menneske kommer til udtryk, er i *The Cape Town Commitment*. I den erklæring er der, som nævnt i indledningen, et forsøg på at give en bibelsk helhedsforståelse af det menneskelige liv og af den kristne kirkes mission. Som det formuleres: "To proclaim the gospel that says 'Jesus is lord' is to proclaim the gospel that includes the earth, since Christ's Lordship is over all creation" (1.7.a). Kirken må have syn for hele skabningen, for frelsen angår hele Guds skaberværk, hvilket betyder, at kirkens mission har relevans for social retfærdighed, menneskelig lidelse og engagement for miljøet. Når Jesus siger i Matt 28, at vi skal lære dem "at holde alt det, som jeg har befaleet jer", så drejer det sig også om Jesu under-visning om menneskelig retfærdighed.

Erklæringens hovedforfatter, Chris Wright, har i forskellige bøger mere udførligt beskrevet en lignende helheds-tænkning (Wright 2006). Det kommer for eksempel til udtryk i hans udfoldelse af etikken i Det Gamle Testamente: "On the other hand, some Christians would say that environmental action only has validity as a form of Christian mission if there is some consequential human benefit – preferably of an evangelistic nature. Again, we need not question that Christian environmental involvement can have powerful evangelistic results. But care for creation does not need such consequential justification in relation to humanity. It has its own mandate and validity. We care for creation because God has declared its value to himself, and because we have been instructed to do so as part of our kingly function as the species made in the image of God. Creation care is a fundamental dimension of our humanity,

not an optional dimension of our Christianity. In this, as in so much else, to be Christian is to be called to be *more* human, not to behave as if the first great responsibility that God laid on the human race somehow does not apply to us" (Wright 2004, 127). På den baggrund tales der om en helhed i den kristne mission, at vi kaldes til at være hele mennesker, og kirkens mission derfor også er et kald til retfærdighed sådan som Jesus viser os og Gud demonstrerer i Bibelen. Kirkens mission består også i kampen for social retfærdighed, økologisk ansvarlighed og meget andet. Wright finder tanken rigtig, fordi det er en gennemgående tanke i Bibelen. Missionsteologien får hos ham en bibelteologisk forankring, og det han finder, i sin bibelteologiske gennemgang, er, at alt menneskeligt har relevans for teologien.

Dermed vil Wright ikke sige, at alt er lige vigtigt, eller at alt er centrum. Wright kan citere og, ret forstået, tilslutte sig en udtalelse fra Lausannebevægelsen, som

fastholder at "evangelism has a certain priority. We are not referring to an invariable temporal priority, because in some situations a social ministry will take precedence, but to a logical one" (Wright 2010, 276-277). Dog vil han fastholde, at i praksis vil en adskillelse ikke give mening og han leder derfor efter andre måder at formulere sagen på, som for eksempel at tale om det centrale i stedet for det primære (Wright 2010, 278).

Hvis hele kirkens mission ikke følger med, når det tænkes mission, så ender vi i en misforståelse af, hvad centrum betyder. Denne missionsforståelse bliver i *The Cape Town Commitment* beskrevet som "integral mission" (1.10.b), for centrum og helhed skal ikke leve side om side, men integreres, så det ene ikke er uden det andet; samtidig med at evangeliet altid er "at the centre of the fully-integrated scope of all our mission, inasmuch as the gospel itself is the source, content and authority of all biblically-valid mission" (IID.1.e).

NOTER

1 Et sted hos Hegel, der kan henvises til, er *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 63), hvor filosofien gøres til den egentlige behersker af al form for kundskab og videnskab. Men hen-

sigten i denne artikel, er ikke at forfølge Bayers kritik af Kant, Hegel, Schleiermacher og andre, men at fremhæve Bayers positive sigte i beskrivelsen af, hvad teologi er og bør være.

LITTERATUR

- Bayer, Oswald (1988): *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als Radikaler Aufklärer*. München: Piper Verlag.
- Bayer, Oswald (1994): *Systematische Theologie*, Band 1. Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus.
- Bayer, Oswald (1999): *Gott als Autor*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- The Cape Town Commitment*: <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html>
- Collin, Finn (1990): *Videnskabsfilosofi. Enhed og mangfoldighed i videnskaberne*. København: Museum Tusculanums Forlag.
- Hegel, G. W. F. (1976): *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2010): *Redefining the Identity of the Church*. Oslo: MF Norwegian School of Theology.
- Polanyi, Michael (1958): *Personal Knowledge*. London: Routledge.
- Reichenbach, Hans (1951): *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

- Toulmin, Stephen & Janik, Allan (1973): *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- Toulmin, Stephen (1990): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Toulmin, Stephen (2001): *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Toulmin, Stephen (2003): *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Christopher J. H. (2004): *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: IVP.
- Wright, Christopher J. H. (2006): *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP.
- Wright, Christopher J. H. (2010): *The Mission of God's People*. Grand Rapids: Zondervan.

FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen

Fjellhaug International University College Denmark.

Gladsaxevej 105

2860 Søborg

jo@dbi.edu

HOLISTISK PRAKSIS

ØKOLOGISK HÅB I KRISE?



Professor emeritus, seniorforsker, ph.d. Richard Bauckham

RESUMÉ: I denne artikel peger den internationalt anerkendte NT-ekseget Richard Bauckham på nødvendigheden af at gentænke vores forståelse af det kristne håb i en situation, hvor vi står overfor en global økologisk krise. Bauckham præciserer, hvordan det ultimative håb om Guds nyskabelse af alle ting og vores umiddelbare håb forholder sig til hinanden. Til slut udfolder han, hvordan tro, håb og kærlighed er kristne dyder som kan "føre os til nye visioner af det mulige selv inden for en alvorligt beskadiget verden."

Det kristne håb i vores kontekst

Kirken har ofte måttet gentænke det kristne håb i ændrede kontekster. Ikke sådan at forstå, at essensen i det kristne håb – det store håb, grundet i Jesus Kristus, om Guds genløsende og fuldbyrdede fornyelse af hele hans skaberværk – ændres. Men hvis det kristne håb skal bevare sin kraft til at være motor for kirkens engagement i verden, hvis det skal være mere end en harmløs privat drøm, må håbet selv fornyes, når verden ændrer sig. Af Guds uendelige rigdomme for verdens fremtid må vi fremdrage dem, der kan være transformative for vores tid. På den måde kan vi på ny se verden i lyset af håbet. Det var, hvad der skete, da profeten Johannes i Åbenbaringsbogen

blev taget op til himlen for at se, hvordan det kritiske øjeblik i historien, hvori hans første læsere befandt sig, så ud fra Guds perspektiv – fra Guds plan om at aktualisere sit rige på jorden, som det allerede er i himlen. Johannes' blik måtte rettes bort fra dyrets verden, verden som den projiceres af den kejserlige propaganda, så han ikke blot så det fremtidige mål for Guds planer, men også hvordan det mål kaster lys over nutiden, hvordan Guds folk dér og da skulle leve hen imod det kommende gudsrige og den kommende fornyelse af hele skaberværket. En hel del misforståelser af Johannes' Åbenbaring kommer af, at man ikke ser, at den kontekstualiserer det kristne håb midt i realiteterne sidst i det første år-

hundrede i Romerriget. Den inspirerer og er et forbillede for den form for kontekstualisering, som vi må foretage, men den kan ikke gøre det for os. Vi behøver, om end ikke den åbenbaringsvision, som Johannes blev privilegeret med, så i det mindste den kristne visdoms dømmekraft for at læse verden rigtigt i lyset af det kristne håb og for at blive i stand til her og nu at leve hen imod den nye skabelse.

En del af den kontekstualisering af det kristne håb må på en eller anden måde forholde sig til vor tids sekulære håb. Åbenbaringsbogen går i infight med Roms prætentioner om universelt og evigt herredømme. I vor egen tid lever vi stadig i den moderne progressivismes falmende herlighed, den alt dominerende ideologi i den moderne verden, som forførte alle til at tro, at morgendagen vil – eller burde i det mindste – blive bedre end i dag. De vigtigste versioner af den er økonomisk globalisering, med dens myte om uophørlig økonomisk vækst, og teknologisk optimisme, med dens naive tillid til, at menneskets opfindsomhed vil løse alle vores problemer og sætte os tilbage på sporet, hvor vi stadig har kurs mod det teknologiske utopia, hvor naturen endelig vil være overvundet og hele dens uregerlige potentiale bragt til at tjene vores behov og ønsker. Både den økonomiske vækst og den teknologiske optimisme, som naturligvis er allierede, er versioner af den vildfarelse, at der ikke er grænser for, hvad vi kan få og udrette. Den begyndende økologiske katastrofe burde have drevet de drømme på flugt, men progressivismen har en sådan magt, især i USA, at de lever videre. Benægtelse af klimaændringer er én version af deres bedrageriske magt.

Et andet træk ved den nutidige kontekst for det kristne håb – hvis jeg må bruge "nutidig" om de sidste tre-fire årtier – er, at mennesket for første gang i historien har

fået mulighed for at udslette menneskeligt liv og en stor del af resten af det skabte på denne planet. I fortiden har mennesket ofte stået med udsigt til en – reel eller indbildt – verdensomfattende katastrofe. Og mange civilisationer er kollapsede på grund af rovdrift på deres naturlige ressourcer, som Jared Diamonds bog *Collapse* påviste så overbevisende. Men først med udviklingen af kernevåben, der er i stand til at udslette den menneskelige verden, stod mennesket med udsigt til en helt igennem menneskeskabt (antropogen) ultimativ katastrofe. Under den kolde krig hang truslen som et damoklessværd over os alle. Vi har for tiden fordrevet den trussel, men den vil aldrig forsvinde. Den økologiske katastrofe, som nu er undervejs, er meget mere kompleks i sine årsager og udfordringer såvel som i sine prognosticerede resultater. Selv om den atomare trussel siden Nagasaki og Hiroshima er forblevet en trussel, er en økologisk katastrofe på vej. Den opsluger os. Selv om den ligesom atombomberne er skabt af mennesker, har vi nu ligesom troldmandens lærling mistet kontrollen med den. Den har sin egen fremdrift, der, selv om menneskene standsede enhver udledning af kuldioxid i morgen (et umuligt håb), vil fortsætte med nogle forudsigelige resultater, som er meget alarmerende, og utvivlsomt med andre, som vi end ikke kan forestille os. Hvis der for bekymrede kristne er en håbets krise, vil jeg mene, at det er den vigtigste faktor. Alle de bøger, der har fortalt os, at omsorg for skaberværket er en kristen pligt, og at der er alle mulige ting, vi kan gøre – fra genbrug til påvirkning af politikerne ved klimaændringstopmøderne – synes alle at forudsætte, at vi har tid til at hindre, at noget virkelig slemt skulle ske. De udstråler håb af en temmelig ukompliceret art. Nu kan vi se, at selv om vi naturligvis kan hindre situationen i at blive endnu værre, end

den ellers ville være blevet, er en hel del ikke til at stoppe. Og hvis vi ikke har kunnet stoppe, hvad der sker – og hvis hverken magthaverne i Kina og USA eller de kristne på kirkebænken tager situationen alvorligt – hvordan kan vi så blive ved med at håbe?

Ultimativt håb og umiddelbare håb

Forholdet mellem ultimativt håb og umiddelbare håb er af afgørende betydning for vores emne. Med ultimativt håb mener jeg den endelige realisering af Guds planer for skaberværket, når han bringer denne timelige historie til sin afslutning og fører hele skaberværket, genløst og fornyet, ind i sit eget evige liv. Hvis vi tror på Jesu Kristi Gud, er det et betingelsesløst håb, der hviler på Guds trofasthed mod sit skaberværk og løftet givet i Jesu Kristi opstandelse fra de døde. De kristne har på ingen måde altid troet, at dette håb inkluderer den ikkemenneskelige del af skaberværket, men vi har lykkeligvis genfundet hele det håb. Den nye himmel og den nye jord er ikke en erstatning for det nuværende skaberværk, men dens fornyelse, når Gud fører den hinsides ondskabens, dødens og flygtighedens rækkevidde. Ikke blot fremgår det klart af for eksempel Romerbrevet 8,19-21, men det hænger også sammen med vores egen skæbne som opstandne til et fornyet legemligt liv. Vores legemer er vores solidaritet med resten af skabningen. Vi er Adams børn, jordiske, lavet af denne jords stof ligesom pattedyrene, fuglene, skyerne, floderne og alle denne jords skabninger. Og det samme er Jesus Kristus, som ved at opstå fra døden fastholdt sin solidaritet med alle jordens skabninger gennem døden ind i den nye skabelse.

Efter min opfattelse må vi forestille os, at Gud i sin nye skabelse medtager hele det kronologiske omfang af dette skaberværks historie, alt hvad der har værdi for evighe-

den. Uddøde arter og mistede landskaber – alt hvad Gud har fundet godt i sit skaberværk – vil være der. Intet vil mangle undtagen ondskaben og den skade, som den har forvoldt. Selvfølgelig kan vi ikke forestille os det. Det ultimative håb må nødvendigvis være helt overvældende.

De umiddelbare håb er de håb, vi har for den timelige fremtid. Hvis det er et fuldt formet kristent håb, vil det som det ultimative håb være baseret på, hvad Gud har gjort for os i Jesus Kristus, og på de billeder, vi har fået af det mål, som Gud til sidst vil realisere for sin verden. Vores umiddelbare håb angår, hvad vi kan ønske og forestille os, som i denne verden afspejler den nye skabelses ultimative håb. Det er på vej mod det ultimative håb, men kan naturligvis aldrig nå op til det. I vores nuværende kontekst er det meget vigtigt, at vi skelner mellem denne vision og den moderne progressivisme og den moderne utopisme. Vi er ikke engageret i en proces, hvor vi skridt for skridt nærmer os utopia. Det, vi er i stand til at gøre med hensyn til at realisere vores håb, udgør ikke en akkumulation, som om vi byggede det nye Jerusalem sten for sten. Undertiden følger noget godt efter noget godt i en forbedringsproces, undertiden gør det ikke. Men værdien er ikke afhængig af progression. Vi er alle blevet hjernevasket af progressivismen. Ting, der er værd at gøre eller værd at have, fører ikke nødvendigvis til endnu bedre ting. De har værdi i sig selv, og intet vil gå tabt til sidst. Når Paulus siger, at vores slid ikke er spildt i Herren (1 Kor 15,58), mener han ikke, at det vil bidrage til en historisk forbedringsproces, men at det vil have virkninger, som vil blive bevaret i den nye skabelse.

En væsentlig forskel på ultimativt håb og umiddelbare håb er, at det ultimative håb er betingelsesløst. Det afhænger kun af Guds transcendent handling i nyska-

belsen. Derfor kan Paulus kalde det et håb, der "gør ikke til skamme" (Rom 5,5). Men de umiddelbare håb afhænger delvis af, hvad mennesker gør. Guds forsyn virker konstant i kampen mod menneskelig ondskab, så det begrænser dens virkninger, får noget godt ud af den, men han gør ikke en ende på den i denne verden. Denne verden vil altid være den tvetydige sfære, hvor ondskaben kan forpurre vores helt rimelige forhåbninger. Umiddelbare forhåbninger kan skuffes. Hvis du har været i Jerusalem, har du sandsynligvis set den moderne kirke Dominus Flevit på Oliebjerget, hvorfra der er en fin udsigt over hele den gamle by i Jerusalem. Den er formet som en tåre, fordi den skal minde om Jesu skuffelsestårer, da han klagede: "Jerusalem, Jerusalem! [...] Hvor ofte ville jeg ikke samle dine børn, som en høne samler sine kyllinger under vingerne, men I ville ikke" (Matt 23,37). Der var ikke noget forkert eller mangelfuldt ved Jesu forhåbninger for Jerusalems indbyggere. De var et udtryk for hans kærlighed til dem, som var Guds kærlighed til dem. Hans håb for dem blev skuffet, fordi kærligheden kan afvises.

I moderne tid har det konstant været et problem for kristne at forstå forholdet mellem ultimativt håb og umiddelbare håb ret. På den ene side kombinerede den moderne progressivisme de to i en vision om frem-skridt, som ville ende med utopia. Utopia blev et mål, vi kunne nå – med de katastrofale resultater, vi så i Stalins Rusland og Maos Kina. Utopisme er farlig, dels fordi den ikke er tilfreds med, hvad der pragmatisk set er muligt under de givne omstændigheder. Dels fordi den ignorerer de reelle begrænsninger for de menneskelige situationer i et massivt forsøg på at tvinge historien frem mod dens utopiske mål, hvilket ofte medfører voldelig undertrykkelse af dissidenter. Når det drejer sig om det ik-

kemenneskelige skaberværk, blev den moderne utopisme sædvanligvis kombineret med den teknologiske udbytning af naturen med de sørgelige økologiske konsekvenser, vi har set i Sovjetunionen og Østeuropa.

På den anden side er den traditionelle kristendom i nyere tid blevet beskyldt for den modsatte fejl: at sætte sit håb til et mål uden for denne verden for at gøre masserne tilfreds med deres ulykkelige lod i livet her og nu. Håbet om en anden verden som kompensation for onderne i denne fik marxisterne til at beskyldte religionen for at være opium for folket. Jeg mener, at anklagen har været overdrevet; vi skal ikke underkende den rolle, som det ultimative håb har spillet for mennesker under håbløse omstændigheder, idet det har hjulpet dem til at leve videre, når ethvert håb om en bedring af deres situation i denne verden har været fuldstændig urealistisk.

Men hvordan kan det ultimative håb og umiddelbare håb kombineres på en måde, som muliggør en forhåbningsfuld aktivitet uden at gå i den urealistiske utopismes fælde? Jeg tror, vi skal se på det på denne måde: Det ultimative håb kan danne basis for de umiddelbare håb. Det sætter os i stand til at arbejde hen imod Guds plan i bevidstheden om, at vi arbejder sammen med Guds plan og dermed arbejder i harmoni med universet. Men en sontring mellem det ultimative håb og de umiddelbare håb gør det muligt for os at være passende ydmyge og realistiske med hensyn til, hvad vi kan håbe på her og nu i bestemte kontekster. Vi må søge efter de konkrete muligheder, der er for at arbejde i retning af gudsriget her og nu. Vi styrer ikke historiens gang. Vi må simpelthen gøre, hvad vi kan, hvad enten det er mere eller mindre, det ene eller det andet, sådan som situationen nu engang er.

Tro, håb og kærlighed

Hvis vi har brug for at fastholde og forny vores håb, mener jeg, at en god måde at gribe dette an på er at reflektere over den måde, hvorpå det er forbundet med tro og kærlighed i den nytestamentlige treklang af kristne dyder, som Paulus poetisk beskriver i Første Korintherbrev 13. De tre hører sammen. Jeg er fristet til at sige, at ligesom Guds personer i treenigheden er de perikoretiske. De er med andre ord formet af deres indbyrdes relationer. Troen, håbet og kærligheden involverer, støtter og forstærker hinanden; de er hver især nødvendige for, at de andre kan blomstre, trives. En af de ting, Paulus siger om kærligheden, er, at den tror alt (troen), og den håber alt (håbet).

Når Paulus taler om tro, håb og kærlighed, taler han selvfølgelig om kristne dyder, om Helligåndens gerning i de kristnes liv, men det er vigtigt at være opmærksom på, at der så at sige er naturlige versioner af hver af dem. Man kan ikke leve uden tro, håb og kærlighed. Selv om det er på et niveau dybt under den bevidste refleksion, lever alle mennesker ved en form for basal tillid til virkeligheden. Vi går uden videre ud fra, at de almindelige ting, vi gør, vil have den effekt, som de plejer at have. Håb er noget naturligt for mennesker og nødvendigt for menneskelivet, og tilsvarende er omsorg og bekymring for andre, selv om det så kun er for en udvalgt gruppe, uundværligt for livet som de sociale væsener, vi er. I alle disse tre naturlige dyder er mennesket udadrettet, om ikke eksplicit mod Gud så i det mindste mod verden og mod andre mennesker. Synden er, hvad der hindrer menneskelivets positive udadrettethed og får mennesker til at vende sig ind mod sig selv i fortvivelse og selvoptagethed.

Det, Helligånden gør, er at forny og le-

vendegøre de gode aspekter af, hvad det vil sige at være menneske i verden. Kristen forløsning er fornyelsen af den menneskelige natur, ikke dens erstatning. Hvad Ånden især gør, er at forankre disse dyder i Gud og atter få dem til at fokusere på Gud som deres primære mål. Vi lever ikke blot af en implicit, vagt defineret tillid til virkeligheden, men af tro på den levende Gud. Vi håber ikke bare på det bedste, som man siger, men sætter vores håb til Gud. Vi elsker, fordi han elskede os først, og ved at elske Gud lærer vi at elske alt, hvad Gud elsker. Når nu disse kristne dyder er fornyelsen af naturlige dyder, betyder det, at det burde være naturligt og ikke problematisk for kristne at arbejde sammen med ikkekristne mennesker, der er optaget af at tage vare på planeten og på mange måder deler vores håb og bekymring for den. Vores syn på disse ting er farvet af, at vi er kristne, men det behøver ikke at udelukke, hvad vi har til fælles med andre.

Vi vil nu kort reflektere over hver af disse dyder og den måde, hvorpå de indbyrdes forholder sig.

KÆRLIGHED: Jeg tager dette først, fordi Paulus siger, at kærligheden er den største af de tre. Grunden hertil kan muligvis være, at kærligheden er gensidig mellem Gud og os. Jeg ved, at prædikanter nogle gange siger, at Gud tror på os, eller at Gud sætter sit håb til os. Det kan der selvfølgelig på en vis måde være en pointe i, men Skriften taler ikke på den måde. Bibelen taler ikke om, at Gud tror eller håber, men at han elsker. Gud elsker os, og vi gengælder Guds kærlighed. Der er ikke blot tale om et lukket kredsløb. Den udvider sig, når vi lærer at elske, hvad Gud elsker. Vi kommer til at værdsætte andre mennesker på noget af den måde, Gud gør, og vi kommer til at

værdsætte resten af skaberværket på noget af den måde, Gud gør. Her er der ikke tale om at elske, blot fordi Gud siger, vi skal. Det drejer sig om at tage del i den Guds kærlighed, der omslutter hele hans skaberværk og vender tilbage til ham i gensidig kærlighed. Guds kærlighed til det øvrige skabte sætter os i stand til at elske det.

For nogen tid siden beskæftigede jeg mig med kapitel 1 i Første Mosebog, da jeg oplevede et af disse øjeblikke, hvor man pludselig ser noget vigtigt i Skriften, som man ikke før har bemærket, selv om teksten er velkendt. Når man læser skabelsesberetningen i Første Mosebog 1, læser man, at Gud ved afslutningen af hver dag ser på, hvad han har skabt, og konstaterer, at det er godt. Det fylder ham med andre ord med glæde, og han værdsætter det. Jeg mener, at beretningen indbyder os til at dele Guds glæde over hans skaberværk. Hver gang der står "Gud så, at det var godt", tilskyndes vi til at samtykke. Når vi kender den skabte verden, som vi gør, kan vi deltage i Guds værdsættelse af den. Så når vi kommer til skabelsen af mennesket sidst på den sjette dag, og vi læser Guds befaling til os om at have herredømme over dyrene, ved vi allerede, at det, Gud betror i vores varetægt, er noget af stor værdi. Det er den verden, vi er begyndt at glæde os over, sådan som Gud gør. Vi kan kun udøve herredømme, det vil sige omsorgsfuld ansvarlighed for andre skabninger, hvis vi har lært at påskønne dem, at elske dem, som Gud gør.

Kærligheden håber alt, siger Paulus i Første Korintherbrev 13,7. Kærligheden giver håbet kraft. For når vi elsker, kan vi simpelthen ikke lade være med at håbe. Ingen, der elsker sine børn, kan lade være med at håbe det bedste for dem. Ingen, der elsker de skønne ting, mennesket har frembragt i kunst og kultur, kan lade være med at håbe

på, at de vil overleve og også fremover inspirere andre. Ingen, der elsker den vilde natur, kan lade være med at håbe, at den vil blive bevaret. Ingen, der elsker røde egern eller støvre eller sneleoparder eller sjældne orkideer eller koralrev eller tigre, kan lade være med at håbe, at de vil overleve i de omgivelser, hvor de hører hjemme. Ingen, der elsker og værdsætter livets mangfoldighed i hvert hjørne og hver afkrog af denne mangeartede verden, kan lade være med at håbe, at den vil blive bevaret, og at endog de arter, som endnu er ukendte for os, kan få lov til at leve på grund af den værdi, de har i sig selv. Kærligheden inspirerer håbet og fylder det med styrke.

TRO: Troen er det, der gør det kristne håb til noget mere end optimisme med hensyn til, hvad mennesket kan. Troen betyder, at vi ikke forventer selv at opnå alt, hvad vi håber på. Det betyder, at vi må tro på forsynet.

Læren om forsynet er vanskelig, men jeg mener, at den er vigtig. Én måde at formulere den på er denne: Gud kan gøre det, som vi gør, til så meget mere, end vi selv kan gøre det til. Hvad sker der rent faktisk, når en eller anden menneskelig indsats for det gode lykkes? Ofte skyldes resultatet ikke blot ét menneskes handling eller en gruppes handling, men et sammenfald af ikke-planlagte omstændigheder, som ledsager handlingen. Under andre omstændigheder ville det ikke være lykkedes. Tingene måtte ske netop på den måde, de gjorde. En stor del af det, mennesker udretter, afhænger af, hvad et sekulært menneske vil kalde tilfældigheder. Måske har vi så høje tanker om os selv, at vi ikke tænker så meget på det, men det underminerer ikke vigtigheden af den menneskelige indsats. Hvad mennesket bevidst gør for at opnå resultatet, er væsent-

ligt, men det er ikke alt, hvad der sker. Gud tager det, vi gør, og gør det til mere, end vi selv kan gøre det til.

En interessant bibelsk illustration af dette er historien i Esters Bog. Denne bog nævner ikke på noget tidspunkt Gud. Det er temmelig bemærkelsesværdigt, at Bibelen indeholder en bog, som aldrig nævner Gud. Der er ét sted i teksten, hvor vi ikke kan lade være med at tænke på Gud. Det er, hvor Mordokaj siger til dronning Ester: "Og hvem ved, om det ikke var med henblik på en situation som denne, du opnåede kongelig værdighed?" (4,14). Men selv her er forfatteren omhyggelig med kun at antyde, at Gud kunne virke bag kulisserne. Hvorfor dette mærkelige fravær af Gud i fortællingen om en storstilet udfrielse af Guds folk fra truslen om folkedrab? I nogle henseender er Esters historie en ny exodus-fortælling med Ester som den nye Moses. Men i den originale exodus-fortælling er Gud eksplicit til stede – i sin åbenbare og mirakuløse kraft. Jeg tror, forfatteren til Esters Bog tænkte, som vi også er tilbøjelige til at tænke, når vi læser om ildsøjlen og skystøtten og delingen af Det Røde Hav, at Gud ikke ser ud til at gøre den slags ting i vor tid. Så virker Gud ikke i denne tilsyneladende sekulære verden? Ester gør det rette og temmelig modige, og det virker – men kun fordi andre begivenheder, tilfældigheder, virker sammen og dermed sikrer succes. Det er Guds anonyme gerning i en verden, hvor han ikke giver sig til kende i tydelige indgreb. Han tager, hvad Ester så snarrådigt og modigt gør, og gør det til mere, end hun selv kunne have gjort.

Tro er en anden form for beskyttelse mod hybris og utopisme. Hvad vi kan gøre, er vigtigt, men vi må lade Gud gøre med det, hvad han vil.

HÅB: Kærligheden håber alt, siger Paulus i

Første Korintherbrev 13,7. Kærligheden er, som vi har set, det, der giver håbet kraft og energi, men "håber alt"? Dette er naturligvis en højstemt, poetisk stil. Det kan umuligt betyde, at den anbefaler, at man hengiver sig til totalt overspændte fantasier. Men det rejser spørgsmålet om håb og realisme, hvilket efter min mening er noget centralt for vores engagement i det økologiske håbskrise.

Det første, vi må sige, er, at de umiddelbare håb må modereres og retledes af de reelle muligheder her og nu. Lad benægtelsen af klimaændringer være en advarsel for os. Mennesker, der benægter klimaændringer, er fanatiske tilhængere af den amerikanske drøm om ubegrænset økonomisk vækst. De betragter alle vidnesbyrd om klimaændringer som en form for venstreorienteret konspiration, der truer Amerikas store fremtid. De nægter at se virkeligheden i øjnene, fordi de ikke kan give slip på deres urealistiske håb.

Jeg har lært meget af Bill McKibbens seneste bog, *Eaarth: Making a Life on a Tough New Planet* (McKibbens 2011). Han staver Eaarth [jorden] med et ekstra "a", fordi, siger han, vi har brug for et nyt navn for en planet, hvor klimaændringer har skabt en verden, som er anderledes end den, mennesker hidtil har levet i. Han beskriver den situation, der stiller os spørgsmålet: "Hvordan kan vi blive ved med at håbe?", den situation, hvor klimaændringer ikke blot allerede er undervejs, men faktisk har deres egen fremdrift, som ikke lader sig stoppe. Vi kan begrænse skaden, hvis vi handler hurtigt, men en masse af skaden er uundgåelig, især fordi klimaændringer uvægerligt sætter andre processer i gang, for eksempel frigivelsen af de enorme mængder metan under den arktiske tundra. Vi lever allerede i en anden og barskere verden, og det bliver barskere endnu. Men McKibben insisterer

på, at dette ikke må blive en undskyldning for at give op. Vi har derimod brug for det modsatte: et øget engagement. Vi må fortsætte kampen for, at klimaændringerne ikke kommer yderligere ud af kontrol, men ”vi må nu forstå den verden, vi har skabt, og alvorligt overveje, hvordan vi kan leve i den. Vi kan ikke blot blive ved med at bygge kampestensdiger mod den forandring, der kommer på alle fronter: Vi har brug for at finde ud af, hvilke dele af vores liv og ideologier vi må give slip på, så vi kan beskytte kernen i vores samfund og civilisationer” (xiv). (Jeg vil gerne tilføje: Så vi også kan beskytte, hvad vi kan, af resten af skaberværket.) Det betyder ikke, at vi skal opgive håbet, men det kræver, at vi er modne og realistiske med hensyn til de valg, der skal træffes. ”Modenhed er ikke det modsatte af håb; det er, hvad der gør håbet muligt” (xiv).

Det, vi må gøre, hævder han, har meget til fælles med, hvad Transition-bevægelsen forestiller sig og arbejder henimod¹. Det betyder nedtrapning. Det indebærer at blive mere lokal end global. I sammenligning med det moderne såkaldte fremskridt og dets drømme om ubegrænset vækst af mange slags betyder det tilbagegang. Det bliver nødvendigt, siger han, at fokusere ikke på vækst, men på vedligeholdelse, på en kontrolleret nedstigning fra de farlige højder, som vi er steget op på” (204). Hvis vi er vise, behøver vi ikke at erfare et kollaps som det, Jared Diamonds bog dokumenterer om samfund i fortiden. Vi kan stige ned, siger McKibben, ”let, forsigtigt og yndefuldt”. Og det vil i sig selv medføre nogle goder, for eksempel genopdagelsen af lokalsamfundet.

Men hvad er så håbets rolle i et sådant scenario? Jeg vil mene, at håbets rolle vil være dømmekraft og fantasi. Dømmekraft drejer sig til dels om at opsøge, have blik for og udvælge de reelle muligheder for håb. Husk på, at håbet får sin kraft af

kærligheden, og husk også på den gamle talemåde, at kærligheden altid finder en vej. Sandheden i det udsagn er, at kærligheden kan se, hvad nøgterne undersøgelser og beregninger overser. Kærligheden lader sig ikke skræmme af den falske realisme, som lægger en dæmper på begejstringen og håbet. Kærligheden kan finde de reelle muligheder for håb – ikke urealistiske, men dem som ikke ligger lige for, og som der skal arbejdes med.

En anden gammeltestamentlig beretning kan illustrere min pointe: David og Goliath (1 Sam 17). Hyrde drengen med en slynge og fem sten fra bækken bringer den kæmpe, som ingen andre vovede at konfrontere, til fald. Han afslår Sauls tilbud om våben og rustning, som kun ville tynde ham ned. Han bruger blot sin slynge, og det viser sig lige netop at være den måde, hvorpå Goliath kan besejres. Med en slynge er David i stand til at angribe, før han kommer inden for Goliaths våbens rækkevidde, og med den kan han nå det ene sted på Goliaths krop, hvor han ikke er beskyttet, hans pande. Så Davids succes er ikke et under i almindelig forstand. Det bemærkelsesværdige er, at David gjorde den ene ting, som var nødvendig, men som ingen andre havde tænkt på. I tillid til at Gud er med ham, gør David det eneste, han kan, og det eneste, der har mulighed for at lykkes. Sådan kan en bedømmelse af reelle muligheder for håb være.

Håbet må være præget af dømmekraft og af fantasi. Jeg mener ikke fantasien. Fantasien har en langt alvorligere rolle i menneskets tænkning end det. Den lukker op for reelle muligheder. Den lader os ane, at tingene kunne gøres på en helt anden måde. At vende sig mod den moderne progressivisme er ikke det samme som at vende ryggen til menneskets genialitet og opfindsomhed. Det betyder ikke, at man giver afkald på teknologi, men at man an-

tager og udvikler en ret teknologi. Ikke de store teknologiske drømme om at få naturen under kontrol igen. De fortsætter blot i samme retning, som bragte os i den vanskelighed, vi befinder os i nu. Vi har brug for teknologier, som harmonerer med vores rette plads som mennesker inden for et skaberværk, som vi skulle have omsorg for, ikke behandle som slave.

Der er mange andre ting at tænke på. Hvordan prioriterer vi bevarelsen af de ikkemenneskelige skabninger, når vi ikke kan gøre alt? Hvordan kan vi trappe ned til et mere lokalt liv uden at svinge vores globale relationer og ansvar i en verden, hvor de fattige lande vil lide mest på grund af det, de rige nationer har forårsaget, og i en verden, hvor der vil blive klimaflygtninge i

en målestok, som det ikke er let at forestille sig, at verden kan håndtere? Og blandt alle de mange gode ting, som vi alle har travlt med, hvad vil så betyde mest? Må vi fokusere mere og prioritere?

Til sidst: I en situation med et skuffet og usikkert håb er det treklangen af tro, håb og kærlighed, som må holde os i gang. I Det Nye Testamente kombineres tro og håb ofte med udholdenhed. Vi får måske brug for en masse af det blot for at fortsætte, blive ved og ikke give op, når det ville være det letteste. Men tro, håb og kærlighed – naturligvis i kombination med alle de ressourcer i form af kundskab og ekspertise, vi kan mønstre – må også føre os til nye visioner af det mulige selv inden for en alvorligt beskadiget verden.

NOTER

1 Se for eksempel <http://transitionus.org> (red.).

LITTERATUR

McKibbens, Bill (2011): *Eaarth: Making a Life on a Tough New Planet*. New York: St Martin's Griffin

FORFATTEROPLYSNING

Richard Bauckham

Ridley Hall, Cambridge og University of St Andrews, Scotland

rjb@st-andrews.ac.uk

Artiklen er oversat af Birger Petterson.

Opindeligt publiceret af The John Ray Initiative som *JRI Briefing Paper No. 23, 2012*, <http://www.jri.org.uk/publications/jri-briefing-paper-no-23-ecological-hope-in-crisis-by-prof-richard-bauckham>.

Udgives her med tilladelse fra forfatteren og JRI.

FATTIGDOM, SYND OG SOCIALE STRUKTURER

ET BIBELSK PERSPEKTIV



Professor og centerleder, ph.d. Ronald J. Sider

RESUMÉ: Ronald J. Sider var med bogen *Rich Christians in an Age of Hunger* (1977) banebrydende på det social-etiske område i amerikansk, evangelikal sammenhæng. I denne artikel fra 2008 peger Sider på de bibelske beskrivelser af Guds særlige omsorg for de økonomisk fattige og af Guds krav om social retfærdighed. Han kobler dette med nuancerede analyser af fattigdom og social uretfærdighed i en nutidig global kontekst. Sider påpeger vestlige kristnes uundgåelige involvering i uretfærdige politiske og økonomiske strukturer og fremsætter et kald til at arbejde hårdt for at forandre disse.

Der er fire ting, vi må gøre os klart, for at tænke bibelsk om fattigdom i dag: Guds særlige omsorg for de fattige, de mange forskellige årsager til fattigdom, den bibelske lære om uretfærdige sociale systemer, og strukturel uretfærdighed som en nutidig realitet.

Gud og de fattige

De bibelske skrifter taler om, at de fattige ligger Gud særligt på sinde på mindst fire forskellige måder.¹

1. Bibelen fortæller gentagne gange, at Herskeren over historien arbejder for at hjælpe de fattige og undertrykte. Tænk på udfrielsen fra Egypten. Igen og igen

fortæller teksten, at Gud greb ind, fordi Gud hadede undertrykkelsen af de stakels israelitter (2 Mos 3,7-8; 6,5-7; 5 Mos 26,6-8). Eller tænk på salmerne: "Jeg ved, at Herren vil føre de hjælpeløses sag og skaffe de fattige ret" (Sl 140,13; jf. 12,5).² Gud handler i historien for at hjælpe de fattige og undertrykte.

2. Historiens Herre knuser til tider de rige og magtfulde. Marias lovsang er rystende: "Min sjæl ophøjer Herren... sultende har han mættet med gode gaver, og rige har han sendt tomhændet bort" (Lk 1,46.53). Jakob er endnu mere kontant: "Og nu I, som er rige! I skal græde og jamre over den elendighed, der skal komme over jer" (Jak 5,1).

Eftersom Gud kalder os til at skabe velstand og ikke tager parti imod de rige, hvorfor advarer Skrifterne så igen og igen om, at Gud til tider virker i historien for at tilintetgøre de rige? Bibelen har et enkelt svar. Det er fordi de rige til tider bliver rige ved at undertrykke de fattige; og fordi de ofte har rigeligt men ignorerer de trængende. Gud bliver i begge tilfælde rasende.

Jakob advarer de rige så stærkt, fordi de har ophobet rigdom og nægtet at lønne deres arbejdere (Jak 5,2-6). Gentagne gange sagde profeterne det samme (Sl 10; Jer 22,13-19; Es 3,14-25). "Der findes uretfærdige i mit folk, de ligger på lur, som fuglefængere kryber sammen, de sætter fælder og fanger mennesker. Som en kurv fyldt med fugle er deres huse fyldt med falskhed; derfor er de store og rige, tykke og fede... fattiges ret forsvares de ikke. Skulle jeg ikke straffe dem for det?" (Jer 5,26-29). Gentagne gange advarede profeterne om, at Gud var blevet så krænkede, at han ville udlette Israels og Judas folk. På grund af den måde de "knuser de svages hoved [...] og nægter de undertrykte retfærdighed", ³ forudsagde Amos et grusomt fangenskab (Am 2,7; 5,11; 6,4,7; 7,11.17). Det samme gjorde Esajas og Mika (Es 10,1-3; Mika 2,2; 3,12). Og det skete præcis, som de havde forudsagt. Ifølge både Det Nye og Det Gamle Testamente tilintetgør Gud folk og samfund, som bliver rige ved at undertrykke de fattige.

Men hvad så, hvis vi arbejder hårdt og skaber velstand på retfærdig vis? Det er godt – så længe vi ikke glemmer at dele. Uanset hvor retmæssigt vi har opnået vores velstand, befaler Gud, at vi handler generøst overfor de fattige. Når vi ikke gør det, behandler Gud os på samme måde, som dem, der undertrykker de fattige. Der er ikke mindste hentydning i Jesu historie om den rige mand og Lazarus til, at den rige mand udnyttede Lazarus for at opnå

sin rigdom. Han forsømte bare at dele. Så straffede Gud ham (Lk 16,19-31).

Bibelen er klar. Historiens Herre står os imod, hvis vi bliver rige ved at undertrykke de fattige, eller hvis vi har rigdom og ikke generøst rækker ud til de nødstedte. Gud dømmer samfund efter, hvad de gør ved de folk, som befinder sig på bunden.

3. Gud identificerer sig så stærkt med de fattige, at det at sørge for dem er næsten som at hjælpe Gud: "Den, der forbarmer sig over den svage, giver et lån til Herren" (Ordsp 19,17). Modsat: "Den, der undertrykker den svage, håner hans skaber" (14,31).

Jesu lignelse om fårene og bukkene er den ultimative følgetekst til disse to ordsprog. Jesus overrasker dem på den højre side med hans insisteren på, at de har givet ham noget af spise og givet ham tøj, da han frøs og var sulten. Da de protesterer med, at de ikke kan huske nogensinde at have gjort dette, svarer Jesus: "Alt, hvad I har gjort mod en af disse mine mindste brødre, det har I gjort mod mig" (Matt 25,40). Hvis vi tror hans ord, ser vi på de fattige og oversete med helt nye øjne.

4. Gud befaler, at hans folk skal dele Guds særlige omsorg for de fattige. Gud befaler Israel ikke at behandle enker, faderløse og fremmede på den måde, egypterne havde behandlet dem selv (2 Mos 22,21-24). I stedet skulle de elske de fattige, akkurat som Gud havde sørget for dem ved udvandringen (2 Mos 22,21-24; 5 Mos 15,13-15). Når Jesu disciple inviterede til fest, skulle de især invitere de fattige og invalide (Lk 14,12-14; Hebr 13,1-3). Paulus fremhævede Jesus som forbillede på at blive fattig for at vise, hvor generøst korinterne skulle bidrage til de fattige i Jerusalem (2 Kor 8,9).

Bibelen går dog et chokerende skridt videre. Gud insisterer på, at hvis vi ikke efterligner Guds særlige omsorg for de fattige, er vi ikke virkeligt Guds folk – uanset hvor hyppig vores kirkegang er, og hvor ortodoks vores bekendelse er. Fordi Israel undlod at rette op på undertrykkelsen og forsvare fattige enker, insisterede Esajas på, at Israel i realiteten var Gomorras hedenske folk (Es 1,10-17). Gud kunne ikke fordrage deres faste, fordi de forsøgte på samme tid at dyrke Gud og undertrykke deres arbejdere (Es 58,3-7). Gennem Amos råbte Herren i raseri, at de religiøse fester, som Gud netop selv havde forordnet, gjorde Gud vred og syg. Hvorfor? Fordi de rige og magtfulde sammenblandede gudskyndelse og undertrykkelse af de fattige (Es 5,21-24). Jesus var endnu skarpere. Ved den sidste dom vil de, som forventer at komme i himlen, høre, at deres undladelse af at mætte de sultne fordømmer dem til helvede (Matt 25). Hvis vi ikke sørger for den nødlidende bror og søster, bliver Guds kærlighed ikke i os (1 Joh 3,17).

Hele dette bibelske materiale demonstrerer klart, at de fattige ligger Gud og Guds tro folk på sinde. Gud tager parti for de fattige, men er ikke partisk. Gud elsker ikke de fattige mere end de rige. Hver eneste persons vel ligger Gud lige meget på sinde. De fleste rige og magtfulde mennesker er imidlertid oprigtigt partiske: de bekymrer sig langt mere om dem selv end om deres fattige naboer. I kontrast til de fleste menneskers oprigtige partiskhed, får Guds upartiskhed Gud til at fremstå som partisk. Gud bekymrer sig lige meget om enhver. Hvordan tager Gud så "parti" for de fattige? Fordi samme omsorg for enhver, i konkrete historiske situationer, kræver særlig omsorg for bestemte mennesker. I en familie afsætter kærlige forældre ikke samme tid til lektiehjælp til en søn, som slider hårdt

for at få 'fem', og en datter, som let får et 'tolvtal'. Netop for at være "upartiske" og elske begge lige meget, afsætter de ekstra tid til at hjælpe det mere trængende barn. I historiske situationer (f.eks. apartheid), hvor nogle undertrykker andre, betyder Guds upartiskhed ikke neutralitet. Netop fordi Gud elsker alle lige meget, arbejder Gud mod undertrykkerne og står aktivt på de undertryktes side – for at befri begge, som han elsker lige meget!

Mange årsager til fattigdom⁴

Hvis vi vil gøre en ende på fattigdom, må vi gøre os dens årsager klart – og der er ikke kun én årsag.

- Fattigdom er i nogle tilfælde forårsaget af syndige personlige valg. Dovenskab og misbrug af narkotika, alkohol og sex bidrager alle til fattigdom. At give tydeligt udtryk for det er ikke at "bebrejde offeret". Det er ærligt at anerkende, hvad både menneskelig erfaring og bibelsk lære (Ordsp 6,6-11;14,23) klart viser.
- Vildfarne verdenssyn og kulturelle værdier skaber også fattigdom. For eksempel bidrager hinduismens kastesystem tydeligvis til de mere end 200 millioner indiske kasteløses lidelsesfyldte fattigdom.
- Katastrofer – hvad enten de er forårsaget af naturen eller menneskeheden – forårsager også overvældende fattigdom. Orkaner, oversvømmelser, jordskælv og tørke kræver alle forfærdeligt mange liv.
- Mangel på teknologi er en anden årsag. Mange mennesker er ivrige efter at arbejde men mangler ordentlige redskaber og viden.
- Uretfærdige strukturer: gamle sociale og økonomiske systemer, som i stor udstrækning bidrager til fattigdom.

Tragisk nok forstår mange kristne, særligt

evangelikale kristne, ikke de sociale systemers rolle i forhold til at skabe fattigdom. Derfor må vi yde større opmærksomhed til denne årsag til fattigdom – i to henseender. For det første må vi forstå den bibelske lære, og dernæst må vi få blik for, hvordan nutidige uretfærdige strukturer faktisk bidrager til at forårsage fattigdom i dag.

Den bibelske lære om social uretfærdighed⁵

Tilsidesættelse af den bibelske lære om strukturel uretfærdighed eller institutionaliseret ondskab er en af de mest dødbringende udeladelser i mange dele af kirken i dag. Kristne indskrænker hyppigt etik til en snæver type "personlige" synder. Der er en væsentlig forskel mellem bevidst villet, individuelle handlinger (så som at lyve overfor en ven eller at begå utroskab) og deltagelse i onde sociale strukturer. Slaveri er et eksempel på det sidste. Det er de victorianske fabrikker, hvor tiårige børn arbejdede tolv til seksten timer om dagen, også. Både slaveri og børnearbejde var lovligt, men det ødelagde millioner af mennesker. Det var institutionaliseret, eller strukturel, ondskab. I det tyvende århundrede er evangelikale kommet i ubalance i deres kamp mod synd. De udtrykker bekymring og moralsk forargelse over individuelle syndige handlinger, mens de ignorerer, og måske endda tager del i, onde sociale strukturer. Men Bibelen fordømmer begge dele.

Det Gamle Testamente

Herren bekendtgør, idet han taler gennem sin profet Amos: "På grund af Israels tre forbrydelser, ja fire, opgiver jeg ikke min beslutning. De solgte den uskyldige for penge og den fattige for et par sandaler. De knuser de svages hoved i støvet og trænger de hjælpeløse bort fra vejen. Far og søn går til samme pige og vanhelliger mit hellige

navn" (Am 2,6-7). Bibelforskere har vist, at der ligger en slags juridisk "opdigt" eller teknikalitet bag vendingen "at sælge den fattige for et par sandaler." Denne dårlige behandling af de fattige var lovlig! Gud fordømmer i samme åndedrag to modbydelige praksisser: seksuelt krænkende adfærd og den legaliserede undertrykkelse af de fattige. Seksuel synd og økonomisk uretfærdighed er lige utiltalende for Gud.

Profeten Esajas fordømmer også både personlig og social synd: "Ve dem, der lægger hus til hus og følger mark til mark, indtil der ikke er mere plads, og I bor alene i landet. Fra Hærskarers Herre lyder det i mine ører: De mange huse skal lægges øde, store og fine huse skal stå tomme [...]. Ve dem, der fra tidlig morgen jager efter øl og langt ud på aftenen blusser af vin" (Es 5,8-9.11). Her fordømmer Gud i én kortfattet anklage både dem, som ophober store landejendomme på bekostning af de fattige, og dem, som er drukkenbolte. Økonomisk uretfærdighed er lige så afskyeligt for vores Gud som drukkenskab.

Gud viser tydeligt sin misbilligelse af onde institutioner gennem profeten Amos (for at forstå meningen med denne passage må vi huske på, at Israels retshandlinger blev holdt ved byporten): "De hader den, der fælder dom i porten [...] jeg kender jeres mange overtrædelser og jeres talrige synder [...]. I tager imod bestikkelse og afviser de fattige i porten. Had det onde, og elsk det gode, håndhæv retten i porten!" (Am 5,10-15). "Men ret skal strømme som vand, retfærdighed som en stadig rindende bæk" (v. 24) er ikke abstrakt tale. Profeten kalder på retfærdighed i det juridiske system. Han mener dermed: "skil jer af med det korrupte juridiske system, som tillader de velstående at betale sig ud af problemerne, men giver de fattige lange fængselsstraffe!"

Uærlige og korrupte enkeltpersoner

i det juridiske system er ikke de eneste, som står domfældede. Love er til tider i sig selv en pestilens for Gud: "Skulle du have fællesskab med ondskabens domstol, som [gør uorden til vedtægt]?"⁶ De angriber den retfærdige og dømmer det uskyldige blod skyldigt. Men Herren blev min borg, min Gud blev min tilflugtsklippe. Han lod deres uret komme over dem selv og tilintetgjorde dem i deres ondskab. Herren, vor Gud, tilintetgjorde dem" (Sl 94,20-23). Jerusalem Bibelen har en fremragende gengivelse af vers 20: "Du giver aldrig dit samtykke til den korrupte domstol, som indfører uorden som lov."⁷ Gud ønsker, at hans folk skal vide, at ondskabsfulde regeringer "gør uorden til vedtægt." Eller som New English Bible siger det: de udtænker ondskab "under dække af lov."⁸ Derfor kalder Gud sit folk til at modarbejde politiske strukturer, som "indfører uorden som lov". Gud hader onde økonomiske strukturer og uretfærdige juridiske system, fordi de ødelægger hundrede-, tusind- og millionvis af mennesker. Der er også en anden side ved institutionaliseret ondskab, som gør den særligt ondartet. Strukturel ondskab er så subtil, at vi bliver indfanget uden helt at være klar over det. Hvis vi [imidlertid] tilhører en privilegeret gruppe, der profiterer fra strukturel ondskab, og hvis vi har i det mindste nogen forståelse af ondskaben, men alligevel undlader at gøre, hvad Gud vil have os til at gøre for at forandre tingene, så står vi skyldige overfor Gud. Social ondskab er lige så utilfredsstillende for Gud som personlig ondskab.

Det er vigtigt at forstå, at strukturel ondskab er moralsk genkendelig fra personlig synd. Strukturer har ikke sind og vilje på den måde, individer har. Onde systemer kan ikke angre deres synder, modtage tilgivelse ved Kristi soning, modtage dåben og være på vej mod det evige liv, på den måde

syndige mennesker kan. Ansvarlighed er ikke det samme som skyld. Ethvert individ i et samfund har et vist ansvar for at rette op på ondskab omkring dem, hvad enten ondskaben er individuel eller fælles, men det betyder ikke, at hver person er skyldig i enhver synd i deres samfund. Synder vi da personligt, når vi tager del i onde systemer? Det afhænger af vores indsigt og vores respons. Hvis vi absolut ingen forståelse har af ondskaben, indebærer vores deltagelse ikke personlig synd. Hvis vi forstår noget af ondskaben og gør alt, hvad Gud vil have os til at gøre for at rette op på uretfærdigheden, så synder vi heller ikke. Enkeltpersoner synder ved at deltage i onde systemer, når de forstår, i det mindste til en vis grad, at systemet mishager Gud, men undlader at handle ansvarligt for at forandre forholdene.

Der er imidlertid endnu to forhold, som er afgørende. For det første: det faktum, at jeg ingen viden har om et systems ondskab og ikke er personligt skyldig overfor Gud ved at tage del i det system, ændrer ikke ved det faktum, at systemet ikke desto mindre er ondt og dårligt og står under Guds fordømmelse. Gud hader altid strukturel ondskab og arbejder for at gøre en ende på dens uretfærdighed. Om jeg har nogen forståelse af et systems undertrykkelse eller ej ændrer ikke ved det objektive faktum, at det er en pestilens for vores hellige Gud. Endvidere ved folk, der lever i og nyder godt af uretfærdige strukturer, for det meste noget – omend ikke alt – om deres ondskab. Faktisk ved vi meget ofte nok til at vælge ikke at ville vide mere for ikke at komme til at føle os skyldige. Mafia-hustruer ved nok om deres ægtefællers aktiviteter til ikke at stille for mange spørgsmål. Rige kristne ved nok om fattigdommens hærgen til at slukke for fjernsynets særudsendelse om fattigdom i udviklingslandene eller den indre by.

Vi skynder os forbi boghandlens sektion for økonomisk retfærdighed. Hvorfor? Fordi vi ved, at hvis vi vidste mere, ville det gøre os moralsk forpligtede til at forandre os. Er vi ikke – til en vis grad – skyldige, fordi vi vælger ikke at kende til den ondskab, som er til fordel for os og skader andre? “For enhver, som øver ondt, hader lyset og kommer ikke til lyset, for at hans gerninger ikke skal afsløres” (Joh 3,20).

Uretfærdige systemer og undertrykkende strukturer er en pestilens for Gud, og “social synd” er det korrekte udtryk at bruge om dem. Endvidere har vi, når vi forstår deres ondskab, en moralsk forpligtelse til at gøre alt, hvad Gud vil, at vi skal gøre for at forandre dem. Hvis ikke vi gør det, synder vi. Det er den åbenlyse konsekvens af Amos’ hårde angreb på hans tids velstående kvinder. Det er også den åbenlyse konsekvens af Jakob 4,17: “Alle der ved, hvad der er det rette at gøre, men ikke gør det, for ham er det synd.”⁹

Det Nye Testamente

I Det Nye Testamente udtrykker ordet “kosmos” (verden) ofte ideen om strukturel ondskab. I græsk tænkning referer ordet “kosmos” til det civiliserede livs strukturer, særligt livsmønsteret i den græske bystat, som blev anset for at være i alt væsentligt godt. Men de bibelske forfattere vidste, at synd havde invaderet og forvrænget samfundets strukturer og værdier. Det Nye Testamente anvender derfor hyppigt ordet “kosmos” til at referere til samfundet opbygget efter forkerte principper.

Før deres omvendelse fulgte de kristne en falden social ordens værdier og livsmønstre: “[I] var døde i jeres overtrædelser og synder, som I før vandrede i, da I lod jer bestemme af denne verdens tidsalder” (Ef 2,1-2). Paulus – i hans brev til romerne (12,1-2) – og Johannes – i hans evangelium – tilskyn-

der de kristne til ikke at tilpasse sig denne verdens livsmønster med onde systemer og idéer. “Elsk ikke verden og heller ikke det, som er i verden. Hvis nogen elsker verden, er Faderens kærlighed ikke i ham; for alt det, som er i verden, kødets lyst og øjnenes lyst og pral med jordisk gods, er ikke af Faderen, men af verden. Og verden og dens begær går til grunde, men den, der gør Guds vilje, bliver til evig tid” (1 Joh 2,15-17).

Bag vores verdens forvrængede sociale strukturer, siger Paulus, står faldne overnaturlige magter kontrolleret af Satan selv. Efter at Paulus har sagt, at efeserne før deres omvendelse havde “ladet sig bestemme af denne verdens tidsalder”, tilføjer han: “og af ham, som hersker over luftens rige, den ånd, der stadig virker i ulydighedens børn” (Ef 2,2). Paulus advarer om, at “for os står kampen ikke mod kød og blod, men mod myndigheder og magter, mod verdensherskerne i dette mørke, mod ondskabens åndemagter i himmelrummet” (Ef 6,12). Disse faldne overnaturlige magter fordrejer og forvrænger de sociale systemer, som vi behøver for at være hele sociale væsener. Disse dæmoniske magter former vores verden ved at forføre os til at træffe forkerte valg, som skaber onde systemer, ved at arbejde mod forsøg på at få bugt med undertrykkende strukturer og til tider ved at lokke politikere og andre ledere til at gøre brug af det okkulte. Det onde er langt mere komplekst end individers forkerte valg. Det befinder sig også udenfor os i undertrykkende sociale systemer og i dæmoniske magter, som fryder sig over at trodse Gud ved at korrumpere de sociale systemer, som de menneskelige bærere af hans billede behøver.

Pave Johannes Paul II har med rette insisteret på, at onde sociale strukturer er “rodfæstede i personlig synd”. Social ondskab kommer af vores oprør mod Gud

og vores deraf følgende selvished overfor vores næste. Men akkumulationen og koncentrationen af mange personlige synder skaber "strukturer af synd", som er både undertrykkende og "vanskelige at fjerne".¹⁰ Når vi vælger at tage del i og nyde godt af onde sociale systemer, synder vi mod Gud og vores næste.

Guds respons

Profeterne advarede uden omsvøb folk om, hvordan retfærdighedens Gud reagerer på undertrykkende sociale strukturer. Gud bekymrer sig så meget om de fattige, at han arbejder for at tilintetgøre sociale systemer, som tolererer og fremmer fattigdom. Gud erklærer gentagne gange, at han vil udslette nationen Israel af to grunde: dets afgudsdyrkelse og dets dårlige behandling af de fattige (se for eksempel Jer 7,1-15). Det er afgørende at være opmærksom på begge disse. Vi må ikke blive så optagede af "horisontale" spørgsmål om social retfærdighed, at vi negligerer "vertikal" ondskab så som afgudsdyrkelse. Moderne kristne synes at have en ubændig trang til at falde i den ene eller den anden grøft. Men Bibelen korrigerer vores ensidighed ved at gøre det klart, at begge leder til udslettelse. Gud udslektede Israel og Juda på grund af både deres afgudsdyrkelse og deres sociale uretfærdighed.

Her er vores fokus imidlertid rettet mod det forhold, at Gud nedbryder undertrykkende sociale strukturer. Amos' ord, som kunne gengives tilsvarende fra mange andre steder i Skriften, gør denne guddommelige reaktion klar: "Gud Herrens øjne hviler på det syndige rige; jeg vil udslette det fra jordens overflade" (Am 9,8). Inden for en generation efter Amos var Nordriget, Israel, fuldstændig tilintetgjort. Den stærkeste proklamation af, at Gud arbejder for at til-

intetgøre onde sociale strukturer, finder vi formodentlig i Det Nye Testamente, i Marias lovsang. Maria priser Herren, som "har styrtet de mægtige fra tronen, og han har ophøjet de ringe; sultende har han mættet med gode gaver, og rige har han sendt tomhændet bort" (Lk 1,52-53). Historiens Herre arbejder lige så intenst i dag for at omstyrte syndige samfund, hvor velstående klasser lever af de fattiges sved, slid og sorger.

En indisk biskop fortalte mig engang en historie, som understreger betydningen af at forstå social synd. En psykiatrisk institution i hans land havde en fascinerende fremgangsmåde til at fastslå, hvorvidt en patient var rask nok til at tage hjem. De førte personen hen til en vandhane, placerede en stor spand under hanen og fyldte spanden med vand. Så, idet de lod vandet fortsætte med at løbe, gav de personen en ske og sagde: "Vær venlig at tømme spanden". Hvis personen begyndte at skovle vandet ud en skefuld ad gangen uden at slukke for vandet, så vidste de, at han eller hun stadig var syg. Kristne arbejder for ofte med sociale problemer – som de indiske psykiatriske patienter – en skefuld ad gangen. Imens de arbejder febrilsk for at afhjælpe symptomer, glipper det for dem at gøre noget som helst for at slukke for vandet (f.eks. forandre de juridiske systemer og økonomiske politikker, som skader folk). De forbliver i vildrede og frustrerede over, hvor lidt fremgang de skaber. Det er altafgørende at forstå det bibelske begreb om social synd for at forstå alvoren af urimelige systemer og deres bidrag til fattigdom i dag.

Strukturel uretfærdighed i dag¹¹

Er vestlige kristne i dag en del af uretfærdige strukturer, som bidrager til sult i verden? En drøftelse af en række spørgsmål vil afsløre vores medvirken: (1) Markeds-

økonomi, (2) international samhandel, (3) naturressourcer og miljøet og (4) fødevarer-import fra fattige lande.

Vurdering af markedsøkonomi

Hjælper eller skader markedsøkonomier de fattige? Vores udforskning af de strukturelle årsager til fattigdom må begynde med dette spørgsmål. Demokratisk kapitalisme har vundet det tyvende århundredes mest dramatiske økonomisk/politiske debat. Næsten alle lande i verden priser idealet om demokrati. De fleste nationer tager skridt i retning af en "markedsøkonomi". Enhver, som bekymrer sig om de fattige, må slås med, hvordan denne afgørende betydningsfulde globale tilslutning til markedsøkonomi påvirker de fattigste.

Kommunismens statsejerskab og centrale planlægning virkede ikke. Det var ineffektivt og totalitært. Markedsøkonomi har på den anden side skabt enorm velstand, ikke kun i vestlige lande. Mange asiatiske lande har indført markedsøkonomier. Resultatet har været et dramatisk fald i fattigdom i verdens mest befolkningsrige kontinent. I 1970 plagede kronisk underernæring 35 procent af befolkningen i udviklingslandene. I 2003 – på trods af en hastig befolkningstilvækst – var kun 17 procent af befolkningen i udviklingslandene kronisk underernærede.¹²

Tegnene er tydelige. Markedsøkonomi har mere succes med at skabe økonomisk vækst end centralt ejede og centralt planlagte økonomier. Kinas fænomene vækstrate over de sidste to årtier er tydeligvis et resultat af dets omfattende indførelse af frie markeds kræfter i både landbrug og omfattende dele af industriproduktionen. Over det meste af Østasien, inklusiv Kina, Malaysia, Indonesien og Thailand, skaber markedsøkonomier eksplosiv økonomisk vækst. Af afgørende betydning for

denne vækst er ekspansionen af eksport og international samhandel. De nyere asiatiske markedsøkonomiers hastige vækst var direkte relateret til deres beslutning om at reducere handelsbarrierer og styrke eksporten – sammen med omfattende regeringsaktiviteter. Snesevis af omhyggelige studier viser, at større koncentration om eksportvarer næsten altid skaber økonomisk vækst. Den første konklusion, vi kan drage, er derfor, at markedsøkonomier er bedre til at skabe økonomisk vækst end de tilstedeværende alternativer. Eftersom fattige nationer behøver økonomisk vækst for at tilvejebringe en fornøden levestandard for verdens fattigste folk, burde de, som bekymrer sig om de fattigste, således acceptere markeder som et vigtigt, brugbart redskab for at udruste de fattige.

Uheldigvis har nutidens markedsøkonomier også fundamentale svagheder. Målt med bibelske standarder forekommer der himmelråbende uretfærdigheder. Akkurat som vi indfører markedsstrukturer som bedre end de kendte alternativer, må vi undersøge og udbedre de problemer, som findes i dagens markedsøkonomier. Her nævner jeg blot ét: det grelle problem, at mindst en fjerdedel af jordens befolkning mangler kapital til at deltage i den globale markedsøkonomi i nogen større udstrækning. Jord er stadig den primære kapital i mange landbrugssamfund. Penge og uddannelse er langt mere afgørende i moderne kapital-intensive, videns-intensive økonomier. Mindst én ud af fire i vores verden har næsten ingen jord, meget få penge og praktisk talt ingen uddannelse. Markedets indretning på udbud og efterspørgsel er blind for distinktionen mellem basale nødvendigheder (selv et nødvendigt minimum af mad for at undgå sult) og den luksus, de rige eftertragter. Ifølge FN's udviklingsprogram, Human Development Report 2002, har de

rigeste fem procent af verdens befolkning indkomster, der er 114 gange de fattigste fem procents.¹³ Overladt til sig selv vil en markedsdrevet økonomi ganske enkelt leve, hvad de rige kan betale for – selv om millioner af fattige mennesker sulter.

Hvis vi tager udgangspunkt i den aktuelle opdeling af velstanden, bliver resultatet af markedet uhyggelig uretfærdighed. Kun hvis der finder velstandsudligning sted – gennem private og / eller offentlige instanser – vil de fattigste få kapital til at kunne opnå et anstændigt levebrød i det globale marked.

International samhandel

Når det virker efter hensigten er "det frie marked" på globalt niveau godt for både fattige og rige nationer. Samhandel tilskynder de områder, der har forholdsmæssige fordele (for eksempel billig arbejdskraft eller et ideelt klima til at dyrke bananer) til at producere disse ting, mens andre fremstiller, hvad de kan producere billigst. Det sænker priserne for alle. Det hjælper også de fattige lande, som ofte har masser af folk, der er i stand til at udføre mange opgaver langt billigere end arbejderne i de rige lande. Politikere beklager sig måske over "outsourcing", når arbejdspladser flytter fra Vesten til Indien. Men outsourcing hjælper til at reducere fattigdom i Indien og sænker også priserne for alle.

Hvad er der da galt med de nuværende internationale handelsmønstre? De industrialiserede lande har indrettet de internationale handelsmønstre til deres egen økonomiske fordel. En af de mest almindeligt brugte grundbøger i økonomisk udvikling siger (i 2003-udgaven), at "det er rimeligt at hævde, at de væsentligste fordele ved verdenssamhandel er uforholdsmæssigt tilfaldet de rige lande" (Todaro 2009, 544). I kolonitiden sikrede moderlandene sig re-

gelmæssigt, at de økonomiske forhold var organiseret til deres egen fordel. Selvom kolonialismen ophørte for årtier siden, er de industrialiserede lande i de sidste mange årtier fortsat med at manipulere den internationale samhandel ved at indføre restriktive toldtariffer og importkvoter for at holde mange af de varer, som produceres i de mindre udviklede lande, ude. Toldtariffer og importkvoter påvirker de fattige lande og er faktisk et fundamentalt aspekt af systemisk uretfærdighed i dag.

I 2003 sagde Verdensbanken, at de toldafgifter høj-indkomstlande påligner import fra udviklingslande var fire gange så høje som toldafgifter pålignet import fra andre høj-indkomstlande.¹⁴ Afskaffelse af toldbarrierer på eksport af tekstil fra udviklingslande til de udviklede lande ville give udviklingslandene yderligere 9 milliarder dollars om året i indtægter fra tekstil alene. Afskaffelse af toldbarrierer på andre fabrikerede varer ville tilføje yderligere 22,3 milliarder dollars i indtægt for udviklingslandene.¹⁵ Handelsbarrierer koster fattige lande dyrt – faktisk meget mere end de modtager i støtte fra udlandet. I 2001 anslog FN, at handelsrestriktioner kostede mindre-udviklede lande mindst 100 milliarder dollars hvert år! (Todaro 2009, 539). Det er næsten dobbelt så meget som den samlede støtte, udviklingslandene modtager fra de rige lande hvert år (ibid., 649). Høje toldtariffer i de rige lande er fortsat et problem for de fattige lande. De fleste rige lande lægger høje toldafgifter på landbrugsvarer og simple fabrikater: ting som udviklingslandene lettest kan producere og eksportere. I 1990'erne var den gennemsnitlige told pålagt af rige lande (OECD) på fabrikerede produkter fra udviklingslandene mere end fire gange den told, der blev pålagt produkter fra de rige lande. Og når de fattige lande forsøgte at forøge deres ind-

komst ved at eksportere forarbejdede produkter i stedet for uforarbejdede, tilføjede de rige lande ofte yderligere toldafgifter.¹⁶

Særligt skadelige er de store subsidier, som USA og Vesteuropa giver til deres egne landmænd. Ifølge *The State of Food Insecurity in the World 2003* udgjorde direkte subsidier til landmænd i de rige lande 235 milliarder dollars. Det er næsten tredive gange det beløb, de rige lande giver i støtte til landbrugsudvikling i udviklingslandene!¹⁷ Fortsatte toldafgifter, kvoter og andre barrierer, der ikke vedrører told (særligt store landbrugs subsidier) i de udviklede lande vedbliver med at skade de fattige. De berøver de fattige lande millioner af jobs og milliarder af dollars fra øget eksport.

Ødelæggelse af miljøet og de fattige

Vores nuværende fremfærd truer vores børnebørns vel. Det økonomiske liv i dag, særligt i de industrialiserede samfund, forårsager så alvorlig forurening og ødelæggelse af miljøet, at fremtiden er i fare for alle – både rige og fattige. Vi ødelægger vores luft, skove, jord og vand så hastigt, at vi står overfor katastrofale problemer i de næste hundrede år, medmindre vi foretager alvorlige ændringer. De fattige står i første række, når det kommer til de skadelige indvirkninger af forurening og nedbrydning af miljøet. I mange tilfælde er de første, der lider, og de tager den værste del af de ødelæggende konsekvenser på grund af deres fattigdom og sårbarhed. Vi forurener luften, bidrager til global opvarmning, udtømmer vores forsyninger af rent vand, overfisker havene og ødelægger dyrebare jord, skove og unikke arter kærligt formet af Skaberen. I mange lande forringer kemikalier, pesticider, olieudslip og industriel udledning luften, vandet og jordbunden. "Er det ikke nok, at I har den gode græsgang at græsse på?" spørger Skaberen. "Behøver I at trampe resten af græsset ned? Er det ikke nok,

at I har det klare vand at drikke? Behøver I at trampe rundt i resten af vandet?" (Ez 34,18).

Det er selvfølgelig altid de fattige, der lider mest. Det gælder i to henseender. De lider allerede under reduceret fødevarerproduktion, uproduktiv jord, forurenede floder og giftigt affald, som de rige ikke vil have i deres egen baghave. Endvidere vil det være umuligt at udvide den økonomiske vækst i de fattige lande tilstrækkeligt til, at de bliver i stand til at opnå en anstændig levestandard, hvis ikke vi kan omlægge det økonomiske liv på en måde, der reducerer det miljømæssige forfald dramatisk. De fattige skader også miljøet. Udviklingslande anvender ofte teknologi, der er mindre avanceret, og forbruger følgelig fossile brændstoffer mindre effektivt. Desperate fattige mennesker forsøger også at dyrke marginaljord og ødelægger tropiske skove. Medmindre fattigdommen bliver reduceret dramatisk jorden rundt, kan vi ikke vinde krigen mod ødelæggelse af miljøet.

Vi står overfor et smerteligt valg. For at opretholde og udvide vores materielle overflod forurener vi luften og vandet og ødelægger vores jord og skove. Vi kan ganske enkelt ikke på samme tid fortsætte med de nuværende økonomiske strukturer, reducere den globale fattigdom og bevare en beboelig klode. Vi kunne vælge både retfærdighed for de fattige og en beboelig klode – men kun hvis vi opgiver den uhammede materialisme og foretager svære valg for at få vendt den miljømæssige ødelæggelse.

At spise mad fra sultne nationer

Hvorfor eksporterer lande hærget af hungersnød fødevarer? Hvorfor sælger fattige nationer i dag kolossale mængder fødevarer til rige nationer, mens mange af deres egne folk er fejlernærede eller sultende?

De seneste årtier har udviklingslande

med et højt antal fejlnærede eller ligefrem sultende mennesker ikke desto mindre eksporteret betydelige mængder af fødevarer til velstående nationer. Grunden til, at lande med mange sultne mennesker villigt eksporterer fødevarer til velstående nationer, er, at de fattige folk i de lande ikke har penge til at betale for maden, og det har vi. De magtfulde i de fattige lande betaler for deres import af højteknologi, olie og luksusvarer med indtægten fra deres eksport. Ejerne af store landejendomme kunne selvfølgelig vælge at dyrke bønner, majs eller ris til den lokale befolkning, men de lokale folk har ikke meget at betale med, fordi de har meget begrænset kapital til at producere noget som helst afsætteligt. Jordbesidderne kan tjene flere penge ved at dyrke afgrøder til eksport. Derfor ser ejerne hen til de rige lande som deres markeder. De sender os bomuld, oksekød, kaffe, bananer og andre landbrugsvarer, og vi sender dem til gengæld de varer, som de ønsker. Systemet favoriserer de rige, og de fattige lider.

Ingen af de ovenstående forhold leder til den konklusion, at vi burde nedlægge international fødevarerhandel eller afvise markedsøkonomi til fordel for marxisme. Det som de fortæller, er, at jubelårs-princippet i Tredje Mosebog 25 er umådeligt vigtigt. Gud ønsker, at samfundets samlede produktive aktiver skal fordeles sådan, at enhver har ressourcerne til at tjene til sit eget levebrød. Når medlemmer af et samfund mister deres aktiver, uanset hvordan, er det vanskeligt for dem at deltage i den økonomiske aktivitet. Mennesker uden aktiver sultar ganske enkelt. I de fleste fattige lande i dag begyndte fortrængningen af folk fra deres jord for mange år siden og fortsætter stadig. Sjældent er der indtruffet noget i stil med jubelåret. Så problemet varer ved.

Det er derfor rige mennesker spiser mad fra lande, hvor fattige mennesker sultar.

Konklusion

På talrige, komplicerede måder er vestlige kristne på den ene eller den anden måde involveret i uretfærdige globale strukturer. Markedets mekanismer er et nyttigt redskab til at organisere en stor del af det økonomiske liv, men nutidens markedsøkonomier skaber også graverende uretfærdigheder, som vi må rette op på. Internationale handelsmønstre rummer uretfærdigheder. Nogle af de nuværende strukturer i det økonomiske liv truer det globale miljø og de langsigtede økonomiske muligheder for udviklingslandene. I disse lande er ethvert menneskes liv på en eller anden måde mærket af disse strukturelle uretfærdigheder. Medmindre du har trukket dig tilbage til en isoleret dal og selv dyrker og fremstiller alt, hvad du bruger, deltager du i uretfærdige strukturer, som bidrager direkte til nogle af vores én milliard lidende medmenneskers desperate fattigdom.

Vi skal selvfølgelig ikke konkludere, at international samhandel eller multinationale selskabers investeringer i fattige lande i sig selv er skadelige. Gjort rigtigt hjælper begge dele de fattige. Vi kan heller ikke konkludere, at udviklingslandenes økonomier ville blive ødelagt, hvis der blev rettet op på de nuværende uretfærdigheder i nutidens globale økonomiske system. Den rigtige konklusion er, at uretfærdighed er dybt indlejret i nogle af vores grundlæggende økonomiske institutioner. Bibelske kristne vil, netop i den udstrækning de er tro mod Skriften, vove at betegne sådanne strukturer som syndige – og arbejde hårdt for at forandre dem.

NOTER

- 1 Bearbejdet med tilladelse fra Sider 2005b, s. 171-74.
- 2 Bibeltekster citeres i denne danske oversættelse fortrinsvis fra DO1992. Hvor det af meningsmæssige grunde har været nødvendigt, har jeg dog oversat direkte fra det engelske forlæg. Dette er angivet i fodnote med: "Egen oversættelse til dansk." (Oversætterens bemærkning).
- 3 Egen oversættelse til dansk.
- 4 For en længere drøftelse, se Sider 2005a, s. 121-32.
- 5 Bearbejdet med tilladelse fra Sider 2005a, s. 107-17. Alle rettigheder forbeholdes.
- 6 Tekst i klamme er egen oversættelse til dansk. Den engelske bibeloversættelse, som Sider citerer, lyder "who frame mischief by statute." (Oversætterens bemærkning).
- 7 Egen oversættelse til dansk.
- 8 Egen oversættelse til dansk.
- 9 Egen oversættelse til dansk.
- 10 *Sollicitudo Rei Socialis*, 30. December 1987, Sekt. 36.
- 11 Bearbejdet med tilladelse fra Sider, 2005a, s. 133-82. Alle rettigheder forbeholdes.
- 12 FAO, *The State of Food Insecurity in the World 2003*, s. 31.
- 13 UNDP, *Human Development Report 2002*, s. 2.
- 14 Verdensbanken, *World Development Indicators 2003*, s. 329.
- 15 Ibid., s. 319.
- 16 UNDP, *Human Development Report 2003*, s. 155.
- 17 FAO, *The State of Food Insecurity in the World 2003*, s. 21.

LITTERATUR

- Sider, Ronald J. (2005a): *Rich Christians in an Age of Hunger*. Nashville, TE: Thomas Nelson.
- . (2005b): "Justice, Human Rights and Government" i Ronald J. Sider & Diane Knippers. *Toward an Evangelical Public Policy: Political Strategies for the Health of the Nation*. Grand Rapids, MI: Baker Books, s. 163-93.
- Todaro, Michael P. & Stephen C. Smith. (2009): *Economic Development*. Essex: Pearson Education Limited.

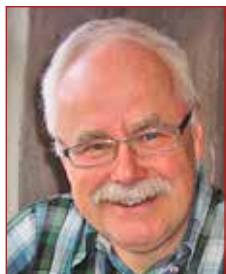
FORFATTEROPLYSNING

Ronald J. Sider
 Palmer Theological Seminary
 588 North Gulph Rd.
 King of Prussia, Pennsylvania 19406
 rsider@eastern.edu

Artiklen er forkortet og oversat af Andreas Østerlund Nielsen.
 Oprindeligt publiceret i Justin Thacker & Marijke Hoek (red.).
Micah's Challenge: The Church's Responsibility to the Global Poor, Paternoster, 2008.
 Udgives her med tilladelse fra forfatteren og Paternoster

KAMPEN FOR HUMANITET

BEFRIELSESTEOLOGIENS UDVIKLING MED FOKUS PÅ ALLAN BOESAKS SORTE ETIK



Lektor, ph.d. Carsten Elmelund Petersen

RESUMÉ: Befrielsesteologien i Den tredje Verden er en reaktion på ensidigheden i hævdelser af en universel etik i vestlig tænkning. De befrielsesteologiske bud: "Befri de fattige" og "Befri de undertrykte", kan gøres gældende i de kontekster, hvor der er undertrykkelse. Disse bud er udviklet i en oprindelseskontekst og kan overføres til mange anvendelseskontekster. Som sådan er de transkontekstuelle. Befrielsesteologien kæmper for humaniteten og er transreligiøs. Allan Boesaks befrielsesetik er et konkret eksempel på en etik, der kæmper imod dehumaniseringen i apartheidsamfundet i Sydafrika før 1994. Denne konkrete befrielsesteologi bygger på to transkontekstuelle størrelser: Befrielsesetiken og størrelsen "det sorte", som en betegnelse for den oprindelige afrikanske livsforståelse, der giver de sorte sammenhængskraft, når de er undertrykte.

Indledning

Befrielsesteologien er kendetegnet ved en kamp imod forhold, som folk opfatter undertrykkende. Positivt forstået er det en kamp for humanitet. Det følgende vil være en generel introduktion til befrielsesteologien og en speciel konkretisering på Allan Boesaks sorte teologi. I både den generelle og den specielle del søges påvist, at befrielsesteologien ikke nødvendigvis har samme fokus på frelsen som klassisk teologi havde, men at det snarere er kampen for humanitet, der er hovedanliggende.

Teologisk baggrund

I 1970-erne og 1980-erne kom den kontekstuelle teologi og befrielsesteologien i fokus. Selvom befrielsesteologien i Den tredje Verden ikke har samme betydning i dag som tidligere, så har den været med til at skærpe opmærksomheden på kontekstens betydning for teologien. Både kontekstuel etik i den vestlige verden og befrielsesteologisk etik i den tredje verden har reageret imod en stadig hævdelelse af en universel etik i vestlig filosofi og teologi. Denne universelle etik har tre inspirationskilder.

1) Klassisk filosofisk etik taler med ud-

gangspunkt hos Aristoteles og stoikerne om den naturlige lov, som hævdes at være universel. Der er tale om en uskreven lov, som er givet med naturens orden, menneskets fornuft og samvittighed. Den katolske kirkes moralteologi har bygget på den naturlige lov siden Thomas Aquinas. Den naturlige lov er også en indbygget del af Martin Luthers opfattelse af etik.

- 2) Klassisk kristen etik har understreget, at der findes en etik for kristne. I denne kristne etik er der noget specifikt kristent. Men der er også noget alment, der gør krav på universel gyldighed. Gud er alle menneskers skaber og alles dommer. Gud har udstyret alle mennesker med en samvittighed, så den kristne forkyndelse har et tilknytningsspunkt hos alle mennesker. I nyere tid har kristen etik understreget det almene i håb om, at etikken ville vinde bredere tilslutning og kunne være instrument for dialogen med andre holdninger end den kristne.
- 3) Den tyske filosof Immanuel Kant og de efterfølgende 200 års tradition har understreget det kategoriske imperativ. Maksimen, der ligger til grund for en handling, skal kunne gøres gældende universelt. Kun universelt begrundede handlinger er kvalificeret som etiske.

Befrielsesetik i Den tredje Verden

Den kristne befrielsesteologi i Den tredje Verden befinder sig i kontrast til ovennævnte. Man opfatter tanken om universalitet som en vestlig idé, der er undertrykkende imod humaniteten. Man reagerer imod, at vestlige tænkere definerer præmisser, værdier, principper og normer.

Befrielsesteologi er et udtryk for det stykke mentale tankearbejde, der gøres af de intellektuelle kristne/religiøse i og for en gruppe, der har følt sig tilsidesat og

undertrykt. I Europa har der fra midten af 1960-erne været såkaldt politisk teologi, som er en europæisk form for befrielsesteologi.¹ Dertil kan feministteologien² og befrielsesteologien for homoseksuelle³ nævnes som befrielsesteologi i Vesteuropa og Nordamerika i 1970'erne og 1980'erne. I Nordamerika fremstod også den sorte teologi blandt afroamerikanere, men de har forudsætninger fra Afrika.

Kristen befrielsesteologi tager parti for de fattige og undertrykte. Det sker med udgangspunkt i en række udvalgte bibelsteder: Guds udfrielse af Israel fra trældommen i Ægypten, profeternes sociale forkyndelse i GT og Jesu programmerklæring og etiske forkyndelse.⁴ Befrielsesteologien vokser op som en teologi fra neden, fra det folk, der har oplevet deres humanitet tilsidesat. Befrielsesteologerne er ofte vokset op under kummerlige forhold, det er Allan Boesak eksempel på. I den katolske kirke har det givet særlige problemer. Det kirkelige hierarki har ikke altid set positivt på befrielsesteologien. Carl-Henric Grenholm indfanger et væsentligt problem vedrørende befrielsesteologien, når han skitserer forskellen på kontroletik og risikoetik. De to begreber dækker over problemstillingen hos dem, der oplever sig undertrykte. De ser magthavere i kirke og samfund, som udøver kontrol for at fastholde magten. Deraf kommer begrebet kontroletik. Modsætningen er en risikoetik. De, som anser sig selv som undertrykte, løber en risiko ved at etablere en befrielsesteologi (Grenholm 1997, 238-257).

Enrique Dussel taler for en kristen kontekstuel befrielsesteologisk etik. Han mener, at den kristne gudsrigeetik indebærer en radikal kritik af den rådende sociale moral. Det overordnede moralprincip er derfor: "Befri de fattige". Det er befrielsesteologiens absolutte princip (Dussel 1988, 73-

74), som fyldes med indhold fra de konkrete sammenhænge, hvor de fattige findes. Hvor universelt er budet om at befri de fattige? Imperativet bærer præg af det latinamerikanske udspring, hvor der fokuseres på fattigdommen. Men imperativet er transkontekstuel. Det har gyldighed i mange, men ikke alle kontekster.

Der findes et andet befrielsesteologisk imperativ, som har bredere appel. Imperativet: "Befri de undertrykte", rummer både de fattige og dem, der er undertrykt pga. af race og andre forhold. Budet, at befri de undertrykte er transkontekstuel og vil kunne kontekstualiseres hos de fattige i Latinamerika, hos de kristne mindretal i Asien og hos afroamerikanerne i USA og hos de sorte, farvede og indere i Sydafrika før afskaffelsen af apartheid. Dette befrielsesteologiske imperativ er ikke universelt. Det kan kun gøres gældende i de kontekster, hvor der er mennesker, der oplever sig undertrykte.

Der er enkelte eksempler på befrielsesteologer, der argumenterer for en planetarisk teologi (Ferm 1992, 1-20). Et konkret eksempel er den latinamerikanske befrielsesteolog Leonardo Boff (Boff 2000). Når Boff udvider perspektivet fra det kontekstuelle til det planetariske, søger han at undgå begrebet universalitet, fordi det er koblet så tæt sammen med vestlig filosofi.

De befrielsesteologiske bud, "Befri de fattige!" og "Befri de undertrykte!", kan gøres gældende i alle de kontekster, hvor der er undertrykkelse. Som sådan er de transkontekstuelle. Det kan overvejes, om de befrielsesteologiske bud kan universaliseres. Det vil indebære, at alle mennesker til alle tider og på alle steder har pligt til at modarbejde fattigdom og undertrykkelse. Problemet er så dels, at en del rige og undertrykkende mennesker ikke vil anerkende deres ansvar for andres fattigdom og undertryk-

kelse. Deres svar vil være, at det må de fattige og undertrykte selv tage ansvar for. Spørgsmålet er, om det er pædagogisk fordelagtigt at fokusere på etikken universalitet. Hvem vil modarbejde fattigdom og undertrykkelse alene ved at få at vide, at det er en universel pligt? Befrielsesteologien valgte en anden vej for at fremme humaniteten. Den tog udgangspunkt i de konkrete problemer i den konkrete kontekst.

Befrielsesteologi som transkontekstuel fænomen

Siden midten af 1960-erne har befrielsesteologien været en betydelig teologisk retning i mange kristne kirkesamfund. Den er både transreligiøs, transkonfessionel og transnational. Befrielsesteologien har ikke været begrænset til én kristen konfession. Mange, men ikke alle, latinamerikanske befrielsesteologier har tilhørt den romersk-katolske kirke. Blandt afroamerikanere i USA er befrielsesteologien udviklet hos baptister, metodister mv. I Sydafrika er befrielsesteologien etableret i reformerte sammenhænge, hvilket Allan Boesaks sorte etik er et eksempel på. Men der var kristne befrielsesteologer i andre kirkesamfund, f.eks. anglikaneren Desmond Tutu og lutheraneren Simon Maimela. Befrielsesteologien er ingen organiseret bevægelse.

Befrielsesteologien blev tidligt kendt som et latinamerikansk fænomen. I Latinamerika er der fokuseret meget på de fattige. Det grundlæggende kristne teologiske aspekt er den nye humanitets betydning for menneskers sociale liv (Gutiérrez 1988, 81-140). Den er imod hierarkier til fordel for ligestilling. I Asien arbejder befrielsesteologerne på at finde en model, hvor de kristne mindretal (3 %) kan fungere i dialog med de andre religioners tilhængere (Pieris 1992, 69-110).

Der findes befrielsesteologi i alle de an-

dre store verdensreligioner. Der er et transreligiøst aspekt ved befrielsesteologien (Ferm 1992, 1-20), og det hævdes, at alle religioner har et befrielsesteologisk potentiale (Sobrinho 1992, 113-126). Derfor kan den interreligiøse dialog være med til at fremme befrielsen (Burrows 1992, 127-142). Der er påvist befrielsesteologiske elementer i hinduisme (Painadath 1992, 63-77), buddhisme (Sivaraksa 1992, 78-92), afrikansk religiøsitet (Young III 1992, 93-112), jødedom (Cohn-Sherbok 1992, 21-43) og islam (Ally 1992, 44-62). I Mellemøsten er der befrielsesteologi i jødisk, kristen og muslimsk sammenhæng (Leirvik 1999, 327-340).

Exodusmotivet fra GT går igen i de fleste udgaver af befrielsesteologi udviklet i kristne kontekster. Det havde stor betydning for Boesak og de sortes befrielseskamp i Sydafrika. Mange jøder er utilfredse med, at kristne befrielsesteologer bruger Exodusberetningen som et symbol på deres frihedskamp. De ønsker at beholde Exodusberetningen som noget særligt jødisk, fordi de ser beretningen i relation til Holocaust. Der er etableret en jødisk befrielsesteologi, der bearbejder den voldsomme spænding mellem de undertrykte jøders overlevelseskamp i Holocaust og den stærke magtkoncentration, der er kommet efter etableringen af staten Israel i 1948. Marc Ellis' befrielsesteologi er et forsøg på at overvinde zionismen, fordi den anses for at være undertrykkende (Ellis 1988, 60-90).

En kristen palæstinensisk befrielsesteolog gør gældende, at zionismen er en politisk fejltolkning af Bibelen. Det var ikke magteliten, der repræsenterede Gud i GT, men profeter, der stod frem med risiko for liv og helbred og afslørede magtelitens frafald i Israel. Det kommer tydeligt frem ved kong Akabs overgreb på Nabot og hans vingård (1 Kong 21), beretningen om de ekstatiske profeter (1 Kong 22) og flygtningens

råb til Gud (Sl 42 og 43). Fra NT fremfører Naim Stifan Ateek bl.a., at Jesus vil prædike godt nyt for fattige (Luk 4,18-19), og at de er salige, som stifter fred (Matt 5,9) (Ateek 1990). For befrielsesteologerne melder spørgsmålet sig: Hvordan kan det gå til, at bibelsk teologi bliver en støtte for magthavere og undertrykkere? Det er et vidnesbyrd om en splittet verden, hvor en universel etik ikke slår igennem. Befrielsesteologien kæmper for humanitet, uanset hvilken sammenhæng mennesker er undertrykt.

Det transreligiøse aspekt førte til, at sorte kristne og sorte muslimer kæmpede side om side i kampen for afviklingen af det hvide mindretalsstyre i Sydafrika i 1994. Sorte muslimer og sorte kristne kæmpede side om side mod hvide kristne. De opfattede de hvides mindretalsstyre som en undertrykkelsesmagt, der ikke kunne forsvares etisk. Religionsvidenskaben er en vigtig disciplin i den teologiske etik i sydafrikansk sammenhæng, fordi kristne, muslimer, jøder og hinduer er naboer, der står med samme etiske problemer (Kretzschmar 1994, 6).

Kampen for humanitet

Befrielsesteologien er en kamp for fuld menneskelighed. Det betyder, at mennesker med forskellig religiøs overbevisning kan kæmpe samme kamp på en fælles human basis. Befrielsesteologien kæmper for humaniteten uanset religion. Befrielsesteologien har en overbevisning om, at Gud er aktiv i kampen for menneskelighed og retfærdighed, og at kærlighed har betydning i alle verdensreligioner. De undertrykte har et fælles sprog, som kristne nu langt om længe er ved at lære at lytte til. Visionen går på en humanitet og en retfærdighed for fattige og rige, for undertrykte og undertrykkere, for teister og ateister, for kristne, muslimer, jøder, buddhister og hinduer.

Befrielsesteologerne tager derfor ud-

gangspunkt i Jesus som menneske. Det opleves relevant i mødet med fattige og undertrykte mennesker. Jesus er den, der har komplet åbenhed i forhold til Gud og det menneskelige. Han er mennesket par excellence. Det befrielsesteologiske projekts transreligiøse og transkontekstuelle anliggende er, at Guds kærlighed må konkretiseres i historien overfor næsten, uanset om næstens position eller status.

Boesaks understregning af humaniteten

Efter ovenstående introduktion til befrielsesteologien er det følgende en konkretisering, hvor den sydafrikanske befrielsesteolog Allan Boesak er et konkret eksempel. Boesak betoner, at humaniteten er afgørende. Hans artikelsamling *Black and Reformed* fra 1984 rummer en særlig betoning af humaniteten som afgørende for den sorte etik. De hvide definerede mulighederne og begrænsningerne for de sortes humanitet, som situationen var i Sydafrika under apartheid. Det indebar en kolonisering af de sortes humanitet. Boesak mener, at vold også er psykisk vold, som udøves af politi og militær i Sydafrika. Apartheid betyder, at hundredvis af børn hvert år dør af sult og underernæring, og at mange voksne skydes ned i gaderne i de sorte bydele som følge af politivold. Vold er også opsplitning af familier, hvor manden i lange perioder må arbejde langt fra hjemmet. Dette indebærer en subhuman tilværelse, fordi de sorte er henvist til separate landområder. Det er eksempler på den daglige erfaring af dehumanisering, som er struktureret af apartheidssystemet.

Derfor må der foregå en kamp for befrielse og dekolonisering. Sorte søger en ægte dekoloniseret humanitet, en ægte gudgiven humanitet (Boesak 1984, 1-19). Befrielseskampen må gå på enhver form for human

degradering og dehumanisering og for humanitetens fuldbyrdelse og for en meningsfuld human eksistens. I Sydafrika hersker racisme, og derfor fortsætter undertrykkelsen og dehumaniseringen.

Det er Guds retfærdighed, der er kilden for den sorte humanitet. Denne retfærdighed og humanitet finder Boesak hos Jesus. Han bekender sig til Jesus Kristus som sand Gud og sandt menneske. Som identifikationsskikkelse kan de sorte ikke acceptere den hvide Kristus. De hvides Kristus stod bag, da de sorte blev sejlet bort til døden i hollandske slaveskibe. Her må de sorte støtte sig til den sorte Messias som alternativ. Ifølge Boesak er han ikke bogstavelig sort. Det er som identifikationsobjekt, at Messias er sort. Som modvægt imod de hvides kristologi, citerer Boesak James Cone for at sige, at Jesu Kristi kristologiske vigtighed består i hans sorthed. Boesak tilføjer: "For us Jesus is the black Messiah and the irrevocable guarantee of our black humanity" (Boesak 1984, 15). Sort teologi er en sort forståelse af evangeliet. Sorthed er ikke en hudfarve, men en undertrykkelsestilstand, et vilkår, hvor de undertrykte bærer Kristi mærker.⁵

Hvide vestlige kristne teologer hævder en universel teologi. Det er en illusion. Det er rige og magtfulde menneskers teologi, der er blevet til hos velhavende mennesker i et komfortabelt miljø. Disse mennesker reflekterer ikke over fattige og undertrykte menneskers skrig og tro. Kristen teologi er derfor blevet en abstrakt ideologi, som legitimerer de hvides privilegerede position. Sort teologi skal i stedet tage udgangspunkt i konkrete problemer vedrørende apartheid, paslove osv.

Identifikationen betyder meget for Boesaks teologiske opfattelse. De hvide dyrker en hvid og farveløs Gud, som identificerer sig med de hvide (Boesak 1984, 60). Alter-

nativet er en sort Messias, som de sorte kan identificere sig med. Ifølge evangelierne identificerede Jesus sig med de fattige og undertrykte. Derfor har de fattige og undertrykte ret til at identificere ham med den sorte Messias og dermed de sortes Messias. Boesak skriver: "To identify with the struggle is to realize that the struggle for liberation and the attainment of black humanity are commensurate with the gospel of Jesus Christ" (Boesak 1984, 23). Derfor ser den sorte teologi frem til et gennembrud, som kan fremme den sandt menneskelige person, den autentiske humanitet. For de sorte afhænger den sande humanitet af deres skabelse som sorte. Hos Boesak er både skabelsen og Guds åbenbaring i Jesus afgørende. Han er ikke fastlåst i et af de to falske alternativer, skabelsesetik eller gudsrigeetik. Når han taler om de sortes skabthed, er det ikke i abstrakt forstand, men konkret. De sorte er skabt til et liv i den historie, kultur og sammenhæng, som særligt er de sortes.

Boesak mener, at en del stof fra GT beviser hans befrielsesteologiske bibeltolkning. Han henviser til udsagn som: "Jeg har set mit folks lidelser" (2 Mos 3,7). Videre nævner Boesak 2 Mos 19,4-5, der viser, hvordan Gud bar det undertrykte folk ud af Ægyptens trængsler. Guds retfærdighed er manifesteret i hans befrielsesgerninger. Dette kommer igen i 2 Mos 20,1 og Sl 72,4 (Boesak 1984, 7-8). Det er imidlertid ikke kun GT, Boesak vil føre frem som bevis. Kristus-begivenheden i NT står centralt i kristendommen. Jesus Kristus rummer legemliggørelsen både af det sandt guddommelige og det sandt menneskelige.

Boesak slår fast, at Jesus var revolutionær men ikke på samme måde som zeloterne, der ville smide den romerske besættelsesmagt ud af Palæstina. Det revolutionære udkast, som Jesus havde, gik videre end til

det nationale politisk-religiøse herredømme. Jesu befrielse ville i stedet være tjener for menneskeligheden ved at frembringe helhed i den menneskelige eksistens.

Jesus var en af de fattige i landet. Han var revolutionær på den måde, at han etablerede en alternativ bevidsthed, som stod i kontrast til den sterile, ideologiske position som zeloter, saddukæere, farisæere og essæere var repræsentanter for. Jesu tanker gik hinsides genopdagelsen af et nationalistisk kongedømme, som nødvendigvis måtte rumme en undertrykkende form for legalisme. Jesus frigjorde fra loviskhed til humanitet ved at understrege, at sabbatten er til for mennesket og ikke mennesket for sabbatten. Kristi kongedømme rummer krav om retfærdighed, kærlighed og fred.

Evangeliet kan ifølge Boesak ikke begrænses til det indre liv, så det holdes ude fra politik. Evangeliet angår hele personen i den fulde humanitet. Intet er unddraget Jesu Kristi herredømme. De politiske, sociale og økonomiske områder er under Kristi herredømme. Healing er arbejdet i processen for fred, helbred, fællesskab og forsoning. At være Jesu Kristi kirke betyder at påtage sig tjenesten for helbredelse (Boesak 1984, 33-34). Skabelsen og evangeliet er ikke to forskellige ting for Boesak, men er to aspekter ved den sande humanitet.

Spørgsmålet om sand og ægte humanitet er afgørende ikke kun for Boesak men for mange af befrielsesteologiens grundlæggere i Sydafrika. Steve Biko mener, at de sorte må kæmpe for menneskeligheden med beslutsomhed ud fra deres fælles tilstand og broderskab (Biko 1973, 36-47). De sydafrikanske sorte teologer ville tilbagekæmpe humaniteten fra apartheids dehumaniserende virkninger for de sorte. Manas Buthelezi begrundede humaniteten i, at mennesket er skabt i Guds billede (Buthelezi 1973, 93-103), Bonganjalo Goba

funderer humaniteten i en kristologisk teologi (Goba 1980, 23-35), Simon Maimela begrunder humaniteten i skabelse og nyskabelse i Jesus Kristus (Maimela 1982, 59-65) og Emmanuel Martey tager udgangspunkt i Gud-mennesket Jesus, og mener, at Gud og menneske er blevet samarbejdspartnere på at ændre umenneskelige og undertrykkende forhold. Den sorte teologi har sand humanitet som sin sag (Martey 1993, 96-98). Boesaks befrielsesteologi stod ikke alene i kampen for humaniteten, om end begrundelserne var forskellige.

Transreligiøs befrielsesetik

Det var sorte og farvede kristne teologer, der gik forrest i befrielseskampen. Kampen havde transreligiøse overtoner. Willa Boesak, bror til Allan Boesak, beskriver en episode fra 1985, hvor den muslimske præst Farid Esack var den første, der bad ved et arrangement til støtte for befrielseskampen. Willa Boesak har udviklet sin egen selvstændige befrielsesteologiske profil, som er transreligiøs. Willa Boesak vælger tre områder, som han studerer, nemlig den jødiske zelotiske bevægelse, Thomas Müntzers rolle som kristen teolog på reformationens venstrefløj, og den afroamerikanske muslimske aktivist Malcolm X. Disse studier handler om, hvordan de undertrykte, Guds forbitrede børn, håndterer deres ønske om hævn. Når Jesus taler om at elske fjender og om tilgivelse, er det ifølge Willa Boesak ikke et specifikt kristent problem. Snarere skal man i en undertrykkelsessituation se på de gammeltestamentlige perspektiver og lægge dem til grund for en fælles religiøs befrielsesetik. Zeloterne var inspireret af Pinehas' nidkærhed for Guds sag (4 Mos 25,11). Hvad angår jordbesiddelse fremdrager Willa Boesak, at beretningerne om Nabots vingård og om sabbats- og jubelåret (3 Mos 25,5 Mos 15,1-18)

må betyde, at jorden skal leveres tilbage til de forurettede. Dette var zeloternes anliggende overfor romerne på Jesu tid. Derfor munder hans overvejelser ud i tanker om korrektiv retfærdighed, kompenserende retfærdighed og genløsende retfærdighed (Boesak 1995, i-xvi, 68-107, 177-242). Willa Boesak taler om en kontekst hinsides den normale sydafrikanske kontekst Boesak (Boesak 1995, xii). Han søger en fælles religiøs grund bag befrielseskampen. Dette er også karakteristisk i Allan Boesaks befrielsesetik, om end udfoldelsen er stærkere hos Willa Boesak.

Allan Boesak arbejdede sammen med kristne, muslimer, hinduer og jøder. Han fik kritik, fordi det udviskede hans kristne profil (Scholz 1989, 76, 140). Allan Boesak arbejdede sammen med Farid Esack, som ønskede befrielsesteologi fra en muslimsk position (Esack 1998). Esack kritiserede *Kairosdokumentet* for ikke at repræsentere den universelle dimension i befrielseskampen, men for blot at være et dokument for kristne (Lubbe 1986, 24-33). Allan Boesak var ikke eksklusiv. Muslimen Malcolm X og den kristne Martin Luther King var forbilleder for ham (Boesak 1976).

To transkontekstuelle inspirationskilder

Allan Boesaks sorte etik er vokset ud af den sydafrikanske kontekst, men denne etik trækker på to inspirationskilder, det kristne befrielsesevangelium og "det sorte", der kendetegner de sortes historie og identitet. Den første inspirationskilde rummer etik. Budet: "Befri de undertrykte" kan forene befrielsesteologer i Sydafrika, USA, Latinamerika, Thailand, Korea mv. Som sådan er det transkontekstuel. Den udvikles i en oprindelseskontekst og kan inspirere andre i andre sammenhænge, hvorved den får en anvendelseskontekst. Befrielsesteo-

logien søger at udvikle en teologi i med- og modspil med den kristne teologiske klassiske grundlag, de bibelske tekster, og tolknings-traditionen. For Boesaks vedkommende er det særligt den reformerte kirkes tolkningstradition, som han argumenterer med eller imod. Den klassiske teologiske tradition er her opfattet transkonfessionelt. Der var betydelige befrielsesteologer i forskellige kirkeretninger i Sydafrika, f.eks. Allan Boesak i den reformerte kirke, Manas Buthelezi i den lutherske kirke, Desmond Tutu i den anglikanske kirke, Bonganjalo Goba i den kongregationalistiske kirke osv. (Scherzberg 1982, 3, 56). Det transkontekstuelle befrielsesevangeliem udledes af Guds udfrielse af Israel fra trældom i Ægypten (Exodus) og af Jesu programtale (Luk 4,16-27).

Den anden transkontekstuelle inspirationskilde er "det sorte". Det dækker over den oprindelige afrikanske livsforståelse, der rummer religiøse, filosofiske, antropologiske og sociale aspekter, som er specifikt afrikanske. Denne størrelse giver de sorte sammenhængskraft, når de er undertrykte. Boesak mener, at det oprindeligt afrikanske er noget, som forbinder de sorte uanset deres aktuelle geografiske placering. Det rummer religiøs inspiration til befrielse. Afrikansk religion er formidlet gennem en mundtlig tradition, der rummer myter, beretninger, ordsprog mv. Den afrikanske tradition er mangetydig, men rummer ofte elementer af en cyklisk tilværelsesopfattelse og en understregning af helheder. Den rummer en religiøs, en moralsk og en mystisk orden (Breidlid 1994, 26). Boesak støtter sig til John Mbitis studier (Boesak 1977, 36-37). Boesak ønsker ligesom Mbiti en rehabilitering af traditionel afrikansk religion og tænkning (Boesak 1979, 175). Den traditionelle afrikanske religion findes syd for Sahara og er forholdsvis upåvirket

af den vestlige tænkning, om end den er vigende i takt med urbaniseringen. Den er levedygtig også under en vestlig overflade i det afrikanske samfund. Mbiti mener, at der ligger en fælles afrikansk filosofi bag de mange forskelligheder, der findes i den religiøse opfattelse i Afrika (Mbiti 1986a, 11-12). Mbiti mener tillige, at der er en nær sammenhæng mellem den traditionelle afrikanske religion og kristendommen.

Missionen og koloniseringen bragte både noget godt og noget dårligt med sig. Påvirkningen af humaniteten var ikke entydigt god. Tillige vakte den afrikanerens selvbevidsthed. Den afrikanske nationalisme og de mange uafhængige kirker er reaktionsfænomener. Theo Sundermeier skriver med slet skjult ironi, at i Afrika er Gud ikke død, både de afrikanske kirker lever og udfolder sig i bedste velgående (Sundermeier 1973, 13-14).

Afrikansk teologi generelt og befrielsesteologien i Sydafrika specielt er til en vis grad fælles om både problemer og holdninger til vestlig teologi, hvad angår humanitet. Afrikansk teologi er kendetegnet af ønsket om selvstændighed i bibeltolkningen, mener Mbiti. Bibelen skal ikke læses med vesteuropæiske eller nordamerikanske briller. Den traditionelle religion er en rodfæstet forestillingsverden, som præger afrikanerens tolkning af kristendommen. Den religiøse arv har betydning for kulturen, for det sociale liv, for de politiske organisationer og for de økonomiske aktiviteter i afrikanerens liv (Mbiti 1986b, 9). Det sorte er en inspirationskilde, når de sorte befinder sig i forskellige kontekster. De ser det i sammenhæng med deres opfattelse af den humanitet, som andre har undertrykt.

Den afrikanske folkereligiøsitet er en transkontekstuel størrelse, som har sin oprindelseskontekst i Afrika, men som har anvendelseskontekster alle de steder, hvor

sorte tager dette med sig som noget betydningsfuldt. Det udmøntes udenfor Afrika i sort kristendom i USA, sort islam i USA, sort jødedom i USA, sort rastafari i Karibien og Storbritannien og sort candomblé i Brasilien osv. Den sorte kristendom viser sig f.eks. i de store sorte baptist-, kongregationalist- og metodistkirker i USA, hvor nogle af de befrielsesteologer, som Boesak er inspireret af, Martin Luther King, Albert Cleage, James Cone og Deotis Roberts, hørte hjemme.⁶ Den sorte islam kommer frem f.eks. i nationalistisk udformning i Nation of Islam og en række mindre grupperinger i USA.⁷ Hovedparten af tilhængerne af Nation of Islam er rekrutteret fra de sorte kristne miljøer i USA. Den sorte jødedom kommer frem i USA i form af Black Jews og Black Hebrews (Brotz 1964, 1-22). Den sorte rastafarireligion er udbredt på De karibiske Øer (Clarke 1986). Rastafarireligionens tilhængere mener, at Afrika er deres oprindelse, og Ethiopiens sidste kejser Haile Selassie betragtes som en kultfigur. Sorte udenfor Afrika er i en form for diaspora, en slags babylonisk fangenskab (Jacobs 1985, 17ff., 45ff.). Den sorte candombléreligion i Brasilien hævdes i 1988 at have 30-40 mill.

brugere (Kasper 1988, 1517). Det sorte er en transkontekstuel inspirationskilde, som de sorte har med sig i deres forskellige kontekster. Det sorte kan udvikles til befrielsesteologisk etik i mange kontekster, hvor de sorte er undertrykt, men det udvikles ikke til befrielsesteologisk etik i kontekster, hvor der ikke er betydelig undertrykkelse af sorte, f.eks. i Brasilien.

Konklusion

Kampen for ligeværdig humanitet er en drivkraft i befrielsesteologien. Den type teologi etableres i de kontekster, hvor der er undertrykkelse. Befrielsesteologien tolker det kristne evangelium så befrielsen af den menneskelige humanitet er hovedanliggende. Dette er det transkontekstuelle element for alle kristne udgaver af befrielsesteologi.

I Boesaks teologi er opfattelsen af sand humanitet vokset ud af to transkontekstuelle forudsætninger. Ud over det kristne evangelium er det sorte et transkontekstuel element, som kan forene de sorte uanset religion, konfession og placering på jordkloben. Boesak ser også det sorte som udtryk for de sortes sande humanitet.

SUMMARY: Liberation Theology in the Third World is a reaction to the unilateral nature of the assertion of a universal ethics in Western thought. The two liberation imperatives: "Liberate the poor" and "Liberate the oppressed", can be used in contexts where there is oppression. These imperatives are developed in a context of origin and can be transferred to many application contexts. As such, they are transcontextual. Liberation theology is fighting for humanity and is trans-religious. Allan Boesak's liberation ethics is an example of an ethic that fights against the dehumanization of the apartheid system in South Africa before 1994. This specific liberation theology is based on two transcontextual presumption's: Liberation Ethics and "the black" as a term for the original African understanding of life that give the black cohesion when they are oppressed.

NOTER

1 De kendteste fortalere har været Johan Baptist Metz, Jürgen Moltmann og Dorotheé Sölle,

2 Som eksempler kan nævnes: Ruether 1972, 95-126, Ruether 1983 og Daly 1973.

3 To eksempler kan nævnes: Gearhart & Johnson 1974 og Macourt 1977.

4 Jf. Luk 4,18, Matt 5,6 og Matt 25,45.

5 Boesak har sat "bear the marks of Christ" i ci-

- tationstegn. Han nævner ikke, at det er Gal 6,17, der hentydes til (Boesak 1984, 22).
- 6 Protestbevægelsen i disse kirkers historier er beskrevet (Washington 1984). Den senere udvikling er også beskrevet (Wilmore and Cone 1984).
- 7 Der findes en oversigt (Gardell 1987, 62-74, 123-136).

LITTERATUR

- Ally, Muhammad Mashuq ibn (1992): "Theology of Islamic Liberation" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 44-62.
- Ateek, Naim Stifan (1990): *Justice and only Justice - A Palæstinian Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis Books.
- Biko, Steve (1973): "Black Consciousness and the Quest for a True Humanity" i: Basil Moore (red.): *Black Theology - The South African Voice*, London: C. Hurst & Company: 36-47.
- Boesak, Allan (1976): *Coming in out of the wilderness - A comparative interpretation of the ethics of Martin Luther King, Jr. and Malcolm X*, Kampen: Kamper Cahiers.
- Boesak, Allan Aubrey (1977): *Farewell to Innocence - A Socio-Ethical Study on Black Theology and Black Power*, Maryknoll: Orbis Books.
- Boesak, Allan (1978): "Coming in out of the Wilderness" i: Sergio Torres and Virginia Fabella (red.): *The Emergent Gospel - Theology from The Developing World*, Maryknoll: Orbis Books: 76-95.
- Boesak, Allan (1979): "Liberation Theology in South Africa" i: Kofi Appiah-Kubi and Sergio Torres: *African Theology en Route*, Maryknoll: Orbis Books: 168-175.
- Boesak, Allan (1984): *Black and Reformed - Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition*, Maryknoll: Orbis Books.
- Boesak, Willa (1995): *God's Wrathfull Children - Political Oppression and Christian Ethics*, Grand Rapid: Eerdmans.
- Boff, Leonardo (2000): *Ethik für eine neue Welt*, Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Breidlid, Halldis (1994): *Afrikansk Religion og Kristendom – Konflikt eller harmoni?*, Oslo: Solum Forlag.
- Brotz, Howard (1964): *The Black Jews of Harlem - Negro Nationalism and the Dilemmas of Negro Leadership*, New York: The Free Press of Glencoe.
- Burrows, William R. (1992): "Commensurability and Ambiguity - Liberation as an Inter-religiously Usable Concept" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 127-142.
- Buthlezi, Manas (1973): "The Theological Meaning of True Humanity" i: Basil Moore: *Black theology - The South African Voice*, London: C. Hurst & Company, s. 93-103.
- Clarke, Peter (1986): *Black Paradise - The Rastafarian Movement*, London: The Aquarian Press.
- Cohn-Sherbok, Dan (1992): "Judaism and Liberation Theology" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 21-43.
- Daly, Mary (1973): *Beyond god the father - Toward a philosophy of womens's liberation*, Boston: Beacon Press.
- Dussel, Enrique (1988): *Ethics and Community*, Maryknoll: Orbis Books.

- Ellis, Marc H. (1988): *Toward a Jewish Theology of Liberation*, London: SCM Press.
- Esack, Farid (1998): *Qur'an, Liberation & Pluralism - An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld.
- Ferm, Deane William (1992): "Third-World Liberation Theology - Challenge to World Religions" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 1-20.
- Gardell, Mattias (1987): *Svart Gud, vit Djävul og grå Gryning - om Nation of Islam och svart religiös nationalism i USA*, Stockholm: Religionshistoriska Institutionen, Stockholm Universitet.
- Gearhart, Sally & William R. Johnson (1974): *Loving Women - Loving Men. Gay Liberation and The Church*, San Fransisco: Glide.
- Goba, Bonganjalo (1980): Doing Theology in South Africa: A Black Christian Perspective, *Journal of Theology for Southern Africa* 31/1980: 23-35.
- Grenholm, Carl-Henric (1997): "Kontextuella teorier i kristen etik" i: Göran Bexell og Carl-Henrik Grenholm: *Teologisk etik - En introduktion*, Stockholm: Verbum: 238-257.
- Gutiérrez, Gustavo (1988): *A Theology of Liberation*, London: SCM Press.
- Jacobs, Virginia Lee (1985): *Roots of Rastafari*, San Diego: Slawson Communications.
- Kasper, Elisabeth A. (1988): *Afrobrasilianische Religionen - Der Mensch in der Beziehung zu Natur, Kosmos und Gemeinschaft im Candomblé - eine tiefenpsychologische Studie*, Bern: Verlag Peter Lang.
- Kretschmar, Louise (1994): "Ethics in a Theological Context" i: C. Villa-Vicencio & John de Gruchy (red.): *Doing Ethics in Contexts - South African Perspectives*, Maryknoll: Orbis Books: 2-23.
- Leirvik, Oddbjørn (1999): "Frigjeringsteologi i det heilage landet - kristen, muslimsk, jødisk" i: *Kirke og Kultur* 4/1999: 327-340.
- Lubbe, Gerrie (1986): Christians, Muslims and Liberation in South Africa, *Journal of Theology for Southern Africa*: 24-33.
- Macourt, Malcolm (red.) (1977): *Towards a Theology of Gay Liberation*, London: SCM Press.
- Maimela, Simon (1982): Towards A Theology of Humanization, *Journal of Theology for Southern Africa* 41: 59-65.
- Martey, Emmanuel (1993): *African Theology - Inculturation and Liberation*, Maryknoll: Orbis Books.
- Mbiti, John S. (1986a): *Bible and Theology in African Christianity*, Nairobi: Oxford University Press.
- Mbiti, John S. (1986b): *Introduction to African Religion*, London: Heinemann 1986.
- Painadath, Sebastian (1992): "Mukti, the Hindu Notion of Liberation - Implications for an Indian Theology of Liberation" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 63-77.
- Pieris, S.J., Aloysius (1992): *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll: Orbis Books.
- Ruether, Rosemary Radford (1972): *Liberation Theology - Human Hope Confronts Christian History and American Power*, New York: Paulist Press: 95-126.
- Ruether, Rosemary Radford (1983): *Sexism and God-Talk - Toward a Feminist Theology*, Boston: Beacon Press.
- Scherzberg, Lucia (1982): *Schwarze Theologie in Südafrika - Zum ökumenische Stellenw-*

- ert einer kontextuelle Theologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Scholz, Adelbert (1989): *The Story of Allan Boesak*, Herford: BusseSeewald.
- Sivaraksa, Sulak (1992): "Engaged Buddhism - Liberation from a Buddhist Perspective" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 78-92.
- Sobrinho, Jon (1992): "Eastern Religions and Liberation - Reflections on an Encounter" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 113-126.
- Sundermeier, Theo (1973): „Schwarzes Bewusstsein – Schwarze Theologie“ i: Theo Sundermeier: *Christus, der schwarze Befreier*, Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission: 9-36.
- Washington, Jr., Joseph (1984): *Black Religion - The Negro and Christianity in the United States*, Lanham - New York – London: University Press of America.
- Wilmore, Gayraud S. and James H. Cone (1984): *Black Theology - A Documentary History: 1966-1979*, Maryknoll: Orbis Books.
- Young III, Josiah U. (1992): "Out of Africa - African Traditional Religion and African Theology" i: Dan Cohn-Sherbok (red.): *World Religions and Human Liberation*, Maryknoll: Orbis Books: 93-112.

FORFATTEROPLYSNING

Carsten Elmelund Petersen,
Fjellhaug International University College Denmark
Frederiksborggade 1B, 1
DK-1360 København K,
cep@dbi.edu

Artiklen er blevet underlagt redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.



Surprised by hope
Tom Wright
SPCK 2007
338 sider

Anmeldt af **Peter Fredensborg**

Nicholas Thomas Wright (født 1948) er en mand med et ret omfattende teologisk forfatterskab bag sig. Hans teologiske indflydelse i Storbritannien i almindelighed og i den anglikanske kirke i særdeleshed er ganske betragtelig, da han både har gjort sig gældende på det akademiske og det kirkelige felt. Senest har han således været biskop i Durham i den anglikanske kirke fra 2003 til 2010 for derefter at virke som professor i NT og den tidlige kristendom på universitetet i Sct. Andrews i Skotland.

Med bogen "Surprised by hope" forsøger Tom Wright (TW) at give en indføring i det kristne håb og dets konkrete implikationer. Han introducerer selv bogens tema ved at stille to spørgsmål: "First, what is the ultimate Christian hope? Second, what hope is there for change, rescue, transformation, new possibilities within the world in the present?" (s5). TW relaterer de to spørgsmål til hinanden ved at hævde, at det ultimative kristne håb dels er overraskende anderledes konkret end mange ellers måtte mene, og at netop dette håb ret forstået er en katalysator for en stærk social og politisk indsats i denne verden. Det er præcis denne forening af det kristne, eskatologiske håb og et stærkt nutidigt samfundsengagement, der er bogens altdominerende hovedpointe.

TW gør i sin bog en række indsigter gældende for at få sin hovedpointe igennem. Bogen er inddelt i tre hoveddele, der ret stringent leder frem til dens konklusion. I de tre hoveddele behandles først beretningerne om Jesu opstandelse i deres historiske, religiøse og kulturelle kontekster, dernæst fokuseres der på NT's tale om den eskatologiske opstandelse og Guds nyskabelse af kosmos, før der i sidste hoveddel redegøres for nogle af de konkrete og nutidige implikationer, der følger af denne skitserede eskatologi.

Den første indsigt, TW gør gældende er, at Jesu opstandelse i de nytestamentlige vidnesbyrd besidder en bemærkelsesværdig konkret legemlig karakter. Ifølge TW er der endvidere al mulig grund til at antage at disse vidnesbyrd har sin historiske oprindelse meget tæt på den begivenhed, de omtaler. De fremtræder nemlig på flere måder som fortællestof, der er rensset for teologiske bearbejdninger og efterrationaliseringer. Der er f.eks. ingen gammeltestamentlig legitimering af Jesu opstandelse, selvom der findes et væld af sådanne fra Jesu liv og gerninger i evangelierne ellers. Og der er i opstandelsesberetningerne heller ikke så meget som én antydning af en henvisning til et fremtidigt eskatologisk håb om slægtens opstandelse fra de døde på bag-

grund af Jesu opstandelse. TW's konklusion er derfor, at vi her har med beretninger at gøre, der udgør en form for ubearbejdet fortællestof for den senere mere bevidste teologiske refleksion hos bl.a. Paulus. Det betyder imidlertid ikke, at evangeliernes opstandelsesberetninger ikke har nogen teologisk funktion. De fungerer nemlig som noget, der kaster en meget dennesidig og nutidig betydning af sig: "Jesus is raised, so he is the Messiah, and therefore he is the world's true Lord; Jesus is raised, so God's new creation has begun – and we, his followers, have a job to do!" (67).

Dette hænger på en fin måde sammen med den eskatologiske håbsdimension i den øvrige del af NT. Det er den anden indsig, TW gør gældende. Den nytestamentlige eskatologi taler kun i meget begrænset omfang om at vi kommer i himlen, når vi dør. Bevægelsen går langt snarere den anden vej: I opstandelsen fra de døde er det himlen, der kommer til os. Sådan som det f.eks. kommer til udtryk i talen om Jesu *gen*-komst. For det er netop denne jord, Jesus kommer tilbage til. Som han er faret til himmels, sådan vil han komme tilbage igen. Det betyder ikke, at han indtil da er fraværende. Han har jo allerede nu al magt både i himlen og på jorden. Det betyder blot, at det nærvær, der nu er et åndeligt og usynligt nærvær, en dag skal blive lige så kropsligt og synligt som før han fór til himmels. Det er den samme klang, der er i ordet 'parousia'. Det bruges i samtiden f.eks. om en konges eller kejsers officielle besøg i en af dennes byer. Ikke at kongens eller kejserens magt kun gælder under dette besøg. Nej, den konge- og kejsermagt, som byen usynligt er underlagt både før og efter, manifesterer sig blot konkret og synligt ved besøget, ved 'parousien'. På samme måde vil Jesus ved sin genkomst konkret og synligt manifestere den magt, han allerede nu

har i himmel og på jord. Det vil han gøre ved endegyldigt at forvandle og nyskabe dét liv, som vi allerede og i glimt kender til her og nu. Ikke blot som noget strengt individuelt i betydningen en forvandlet relation til Gud og ens næste, men også som en ret konkret forvandling på det sociale og politiske område.

Det leder frem til TW's tredje og sidste pointe. Nemlig at det fremtidige gudsrige allerede er brudt ind i denne verden, og at vi opfordres til at arbejde med på dette gudsrige i verden frem mod den endegyldige nyskabelse. Dét er kirkens mission ifølge TW. Hovedordet er her 1 Kor 15,58. Paulus' lange udredning om opstandelsen fra de døde slutter *ikke* med at vi så bare skal få tiden her på jorden til at gå på bedst mulig måde. Den slutter tværtimod med en klar opfordring til at give sig hen i arbejdet for Herren, da vores slid ikke er spildt i ham. Pointen for TW er her, at der er en sammenhæng mellem arbejdet her og den endegyldige nyskabelse. Vores slid her og nu ville netop være spildt, hvis Gud i opstandelsen blot begyndte forfra. Vi er med andre ord allerede nu Guds medarbejdere i den endegyldige nyskabelse af kosmos. Ikke blot "åndelige" medarbejdere i at vinde mennesker for Kristus gennem evangeliet, men også konkret ved at arbejde for Guds skabervilje i samfunds- og kulturliv: "What you *do* in the present – by painting, preaching, singing, sewing, praying, teaching, building hospitals, digging wells, campaigning for justice, writing poems, caring for the needy, loving your neighbour as yourself – all these things *will last into God's future*. [...] They are part of what we may call *building for God's kingdom*." (205, TW's egne fremh.).

Ordvalget kan godt opfattes som om TW vil tale for at der er en umiddelbar sammenhæng mellem vores engagement (åndeligt, etisk og socialt) i tiden her og det

eskatologiske gudsrige, vi endnu venter på. Og en del tyder også på, at en sådan umiddelbar sammenhæng er en vigtig pointe for ham. Alligevel afgrænser han sig over for den tanke, at evangeliet blot skulle være et såkaldt socialt evangelium, eller at vi med vores indsats her og nu er på vej til at virkeliggøre Guds eskatologiske rige. Han taler således helt bevidst om at vi ikke kan virkeliggøre Guds rige, men at vi kan arbejde *med* på det. Og at vi *bør* arbejde med på det. På alle niveauer. Med tro og lovsang, med helbredelse og tilgivelse, og med kamp for større social og økonomisk retfærdighed i verden. Det sidste spiller imidlertid en fremskudt rolle i TW's fremstilling. Helt i tråd med intentionen er der et forholdsvist stort fokus på håbet om menneskelivets genoprettelse på helt jordnære sociale og politiske områder. Med det til følge at håbet om menneskets genoprettelse i relation til Gud selv ikke rigtigt bliver et tema. Det element i det kristne håb spiller i det hele taget en ret tilbagetrukket position i bogen.

TW har rigtig mange gode og tankevækkende pointer. Hans karske og jordnære tale om det kristne håb har for mig at se meget for sig. Det er dog som om det flader lidt ud til sidst i bogen, hvor synet på kirkens mission mere drejer sig om social og politisk aktivitet frem for forkyndelse og undervisning. Min anke går ikke på, at social og politisk aktivitet er et fremmedlegeme i kirkens mission. Det bør faktisk være et stærkt integreret led i kirkens mission. Men prioriteten er ikke underordnet. Hos TW forekommer det mig at social og politisk aktivitet får hovedprioriteten i kirkens mission. Hovedprioriteten i Guds mission er ikke, at Jesus må give sit liv for at genoprette og forsone menneskets forhold til Gud, som synden har ødelagt. TW lægger vægten på Jesus som den, der overvinder alle livsødelæggende magter og kræfter. Og kirken må så at sige gøre det samme: kæmpe imod

alle livsødelæggende magter og kræfter i kultur, i samfund og i politik.

Og så er det alligevel som om det heller ikke er nok for TW, hvis kirken kun nøjes med det. Gudsforholdet må tænkes med: "When the church is seen to move straight from worship of the God we see in Jesus to making a difference and effecting much-needed change in the real world; when it becomes clear that the people who feast at Jesus' table are the ones in the forefront of work to eliminate hunger and famine; when people realize that those who pray for the Spirit to work in and through them are the people who seem to have extra resources of love and patience in caring for those whose lives are damaged, bruised and shamed – then it is not only natural to speak of Jesus himself and to encourage others to worship him for themselves and find out what belonging to his family is all about, but it is natural for people, however 'irreligious' they may think of themselves as being, to recognize that something is going on which they want to be part of." (279-280).

Dette er nok det tætteste, TW kommer på en såkaldt holistisk missionsforståelse. Det skinner dog også her igennem, at det netop er selve den sociale og politiske aktivitet, der står som et afgørende springbræt for en naturlig samtale om Jesus og et liv med ham. Selvom jeg nok tvivler på, hvor "naturligt" det ad denne aktivistiske vej vil være at møde mennesker med evangeliet om Jesus, og hvor "naturligt" det vil være for disse mennesker at få del i Guds rige, så tvivler jeg dog ikke på, at TW her betoner et aspekt ved kirkens mission, som vi i vores teologiske tradition meget vel kan have overset, og som vi derfor kan have stor glæde af at få genopfrisket. Alle forbehold til trods hjælper hans bog, med dens forfriskende jordnære eskatologi, faktisk meget godt til med lige netop det.

MicahChallenge.org



Anmeldt af **Brian Kærslund Hansen**

Tilbage i år 2000 blev verdens ledere enige om otte mål, kaldet Millennium Development Goals, som man ville arbejde på frem mod år 2015. Hensigten var at halvere den såkaldte "ekstreme fattigdom" inden for 15 år. Det vil sige: halvere antallet af mennesker, der lever for mindre end 1,25 amerikanske dollars om dagen. Alle regeringerne i FN's medlemslande tilsluttede sig disse mål. Micah Challenge er en sammenslutning af kristne, som med en lang række af initiativer og kampagner forsøger at holde regeringerne fast på dette løfte. Det er en global bevægelse som er aktiv i mere end 40 lande. Der findes ikke en afdeling i Danmark, men der findes afdelinger i for eksempel England og Tyskland. Initiativet er etableret i et samarbejde mellem Micah Network og World Evangelical Alliance.

MicahChallenge.org er initiativets hjemmeside, hvor man kan læse om visionen bag projektet, læse nyheder om forskellige tiltag rundt omkring i verden og blive inspireret til selv at deltage. Siden er fyldt med ressourcer af forskellig art, såsom materialer til bibelstudiegrupper, videoer,

ideer til prædikener og beskrivelse af forskellige tiltag. Navnet Micah Challenge er en henvisning til Mikas bog i Det Gamle Testamente, som blandt andet indeholder en skarp kritik af den sociale uret og en formaning om at handle retfærdigt og vise kærlighed. I forbindelse med beskrivelsen af deres værdier, citerer de Mika 6,8: "He has shown you O man what is good. And what does the Lord require of you? To act justly, and to love mercy, and to walk humbly with your God."

Initiativet er et interessant og meget ambitiøst eksempel på holistisk mission i praksis. Det har en tydelig kristen profil. Der hentes inspiration i de bibelske tekster, og der er fokus på bøn. Det er en oplagt hjemmeside at besøge, hvis man gerne vil hente inspiration til, hvordan man ud fra et kristent udgangspunkt kan arbejde for at mindske den globale fattigdom gennem påvirkning af de politiske beslutningstagere. Samtidig kan hjemmesiden også være et godt udgangspunkt for helt grundlæggende diskussioner om forholdet mellem religion og politik og måske endda være med til at

stille nogle endnu mere grundlæggende spørgsmål såsom: hvad er mission? Eller: hvad er evangeliet? En af bevægelsens grundlæggende værdier lyder: "Share the good news – the whole Gospel of Jesus as revealed in the Bible". Ser man på hvad de ellers skriver på hjemmesiden, er det klart, at de med udtrykket "the whole gospel" tænker evangeliet som en noget bredere størrelse, end hvad mange vil forstå det som. I det hele taget tænkes mission og politik sammen i en grad, så mange i Danmark nok vil opfatte det som forholdsvis kontroversielt. Der vil helt sikkert være delte meninger om initiativet, og måske vil det for nogle netop være en grund til, at det er interessant at beskæftige sig med det, fordi det udfordrer til at gennemtænke disse spørgsmål. Hjemmesiden indeholder mange indlæg, hvor netop de ovennævnte grundlæggende spørgsmål tages op. Så for dem, der er interesseret i den teologiske diskussion omkring dette emne, er der mas-

ser at komme efter. Et godt sted at starte er at gå ind under "Information" og klikke på "Bible & Poverty", hvor der er en række indlæg. For andre vil hjemmesiden først og fremmest være interessant, fordi man kan lade sig inspirere af den i praksis, og også på det punkt er der meget at komme efter både i form af ressourcematerialer og historier om, hvilke initiativer andre har taget.

Som sagt er initiativet meget ambitiøst, og på hjemmesiden er der masser af bibelsk funderet argumentation for den tænkning, der ligger bag initiativet. Så uanset om man er enig i den missionstænkning, der ligger bag initiativet, og uanset hvad man mener om forholdet mellem religion og politik, så er hjemmesiden interessant at besøge, fordi den udfordrer til at gennemtænke nogle meget væsentlige spørgsmål. Ligesom den selvfølgelig udfordrer til gennem konkret handling at være med til at gøre noget ved de massive globale fattigdomsproblemer.

John Ray Initiative (www.jri.org.uk)

Lausanne Call to Action (www.lausanne.org/creationcare)



Anmeldt af **Søren Isak Nolsøe**

Klimaproblematikken er hot – men hvem sætter dagsordenen? Der er selvfølgelig poli-tikere og interesseorganisationer. Foruden de kommercielle interesser. Et er, at der for OPEC og bilindustrien kan være penge i at nedtone klimaproblematikken, men der er så sandelig også penge i at sætte fokus på den og producere nye, grønne produkter.

Og hvor er teologiens stemme i denne kakofoni? Herhjemme udgøres den mest markant af Grøn Kirke initiativet, ligesom Center for Bioetik og Nanoetik ved Aarhus Universitet har blik for de teologiske aspekter i klimaetikken og har afsluttet forskningsprojekter om miljøetik.

Løfter vi hovedet og kigger internationalt, finder vi både permanent etablerede klimatiske tænketanke som det britiske John Ray Initiative (JRI) og ad-hoc grupperinger som Creation Care gruppen, der udsprang af Lausanne konferencen i Cape Town. Det er disse to, der er genstand for nærværende anmeldelse.

JRI er en non-profit organisation, der prøver at sammentænke videnskabelige

og kristne tilgange til klimadebatten, udsprunget af Gloucestershire University, England. JRI er nu skilt fra universitetet og er flyttet til det nærliggende Cheltenham, men har bevaret en akademisk profil med periodevise publikationer og et tilbud om en toårig diplomuddannelse i Christian Rural & Environmental Studies.

JRIs frivillige basis sætter sit præg på deres aktivitetsniveau. Der er jævnlig aktivitet på internetsiden med indlæg om konferencer, tweets og opdateringer på Facebook, mens deres nyhedsbreve har meget svingende frekvens. Også deres "Briefings", der set her på afstand nok er det mest interessante, er meget forskellige i både længde og indhold. I skrivende stund tæller siden 25 artikler, der på mellem 4 og 24 sider afspejler både den teologiske og den videnskabelige indfaldsvinkel. Den teologiske kommer for eksempel til udtryk når prof. Richard Bauckham ser klimaforandringerne i lyset af apokalyptikken og påpeger forskellen mellem "ultimate hope" og "proximate hope" – det kristne håb om altings endelige genoprettelse på den nye

jord kontra de håb, det kristne endetidshåb må spejle sig ved her og nu. Hvor en anden af JRIs artikler tager den naturvidenskabelige vinkel fuldt ud ved udelukkende at fortælle om jord, uden at det kristne element kommer til udtryk som andet end en enkelt sætning om at tage forvaltende vare på jorden. Tilsvarende står skabelse, delfiner, frelse og vindmøller side om side i artikeloversigten.

Der kan findes interessante ting i JRIs briefings. Og de har en styrke i, at der her er spaltepads til at gå dybere ned i teologien end blot vha. Gen 1 at konstatere, at vi har et ansvar for at forvalte naturen ret. Men JRI har desuden en berettigelse i at være en stemme i den offentlige debat. I artikler og nyhedsbreve forholder de sig til internationale debatter som Kyoto protokol, klimatopmødet i København og Rio+20 konferencen. De er med ved engelske konferencer, og stod for et af indlæggene i den tidligere nævnte Creation Care gruppe.

Creation Care gruppen byggede videre på klimaansatserne i Cape Town erklæringen fra 2010, og på deres hjemmeside findes dels papers fra de samtaler, de har haft i arbejdsgrupperne om Gods World, Gods Word og Gods Work, dels det resulterende Call to Action, hvor arbejdet har udmøntet sig i 10 punkter, som de opfordrer enkeltpersoner og grupperinger til at tilslutte sig med deres underskrift. 10 punkter, der ikke går i dybden med den bagvedliggende teologi, men slet og ret opfordrer til bl.a. en simpel

livsstil, øget fokus på kirker og mennesker på den sydlige del af jordkloden, hvor klimaforandringerne opleves stærkest, og en ansvarlig fødevarerproduktion.

Hvor meget af det nytter? En underskriftsindsamling som Lausannes Call to Action kan virke en smule formålsløs, når den ikke er rettet mod bestemte politikere eller organisationer, ikke har nogen sluttid og vil være svær at vurdere effekten af. Men initiativer og debatter som disse må til for at bevidstgøre om, at klimaforandringerne også har en teologisk dimension.

Samtidig er der nok ingen tvivl om, at hvis kirkens stemme skal kunne høres i klima-debatten, må der tales udenfor universiteternes og tænketankenes mure. Som når JRI forholder sig til den offentlige debat, eller som når et af Call to Action punkterne handler om at tænke klimaperspektivet med ind i kirkens mission. Ligesom nødhjælp og medicinsk hjælp indgår som naturlige dele af det vestlige kirkes mission i den tredje verden, bør også hjælp til at håndtere klimaproblemer være en naturlig del af den hjælp, vi rækker vores medmennesker.

Og derved er ringen sluttet – vi er tilbage ved, at der allerede er en række interessenter på det klimapolitiske område. I det, der bliver og vil blive gjort, er det vigtigt at bevare teologiens stemme. Og derved har såvel JRI som de hjemlige klimatiske teologiske debattører deres berettigelse.



Guds folks mission: En bibelteologi for kirkens mission
Christopher J.H. Wright
Lohse 2013
346 sider

Anmeldt af **Andreas Østerlund Nielsen**

Holistisk mission begrundes i evangelikal sammenhæng med henvisning til hele Bibelen som en samlet historie om Guds mission. Det sker dog desværre ofte med løsrevne citater eller i generaliserede vendinger. Læseren efterlades derfor i tvivl om, hvor solidt det bibelske grundlag for holistisk mission, mon egentlig er. Det råder Christopher J. H. Wright imidlertid bod på med sin bog *The Mission of the People of God*, som nu er udkommet i en vellykket dansk oversættelse.

Wrights ambition er intet mindre end at besvare spørgsmålet, "hvad har Bibelen som helhed i begge testamenter at sige om, hvorfor Guds folk er til, og hvad er det meningen, de skal være og gøre i verden? Hvad er Guds folks mission?" (13-14). Og det utvetydige svar er, at Guds folk – det vil nu sige kirken – skal udleve og bringe et helt evangelium, der omfatter hele mennesket og hele skaberværket, til hele verden. Wright bygger således i denne bog oven på sit magnum opus *The Mission of God*. Her præsenterede Wright en "missional hermeneutik" ud fra følgende grundantagelse:

"The whole Bible renders to us the story of God's mission through God's people in their engagement with God's world for the sake of the whole of God's creation' (*The Mission of God*, 51).

Wright søger at besvare spørgsmålet om Guds folks mission på en måde, som når ud over den traditionelle polarisering og prioritering mellem socialt engagement og forkyndelse af evangeliet. Wright, som selv særligt har forsket i Det Gamle Testamente, mener, at hvis Det Gamle Testamente også inddrages i forståelsen af evangeliet, vil det korrigere tendensen til at reducere evangeliet til en løsning på menneskers individuelle problem med synd. Evangeliet handler derimod i første instans om Guds universelle herredømme i Kristus, som til sidst vil fjerne al ondskab fra Guds skaberværk. (Dermed står Wright på linje med professorer i Det Nye Testamente, N.T. Wright og Scot McKnight. Se Asger Højlands anmeldelse i forrige nummer af indeværende tidsskrift).

Kristendommens karakter som missionsbevægelse var, ifølge Wright, fra begyn-

delsen bestemt ikke blot af missionsbefalingen men af hele Guds historie med sit folk. Mission omfatter således i lyset af skabelsesberetningen omsorg for skaberværket. Mission indebærer, som Abraham, at være en velsignelse for alle folkeslagene ved at stole på og adlyde Gud. Guds folk i mission er et folk, der vandrer på Guds vej; mission er altså basalt knyttet til etik. Som ved udfrielsen af Egypten er Guds frelse altid en altomfattende ("holistisk") befrielse fra alt, hvad der står imod og undertrykker. Og så fremdeles.

Mission er dermed knyttet til at *leve* på en bestemt måde ved at være det folk, som Guds folk er skabt til at være, og ved at gøre det, Guds folk er kaldet til at gøre. Som det gøres klart i Femte Mosebog (og i Apostlenes Gerninger): Guds forudgående handlinger kalder på ubetinget lydighed. Bibelsk mission og bibelsk etik er derfor uadskillelige. Uden at *leve* som Guds folk giver det ikke mening at ville *proklamere* evangeliet om, at Gud ønsker at gøre mennesker til sit folk. Men hvad så med proklamationen, den mundtlige forkyndelse af evangeliet – evangelisation. Hvilken plads har den? Kristne skal, ifølge Wright, også være parat til at afgive vidneforklaring om den levende Gud og til at proklamere evangeliet om Kristus. Der skal ord på, og der skal vidnes. Det der skal vidnes om, er en genløsning, som omfatter hele skabervær-

ket, og det som skal forkyndes, er en frelse, som omfatter hele mennesket.

Wright har med denne bog præsenteret et grundigt bibel-teologisk forsvar for holistisk mission, rettet mod den bredere evangelikalisme. Han skræver derfor vidt, og man kan spørge om bukserne holder, når han på samme tid vil understrege frelsens universelle karakter og evangelisations "centralitet" (321). Forsøget kan dog næppe gøres bedre, end Wright har gjort det! Wright fremhæver i bogen Guds herredømme og den kristnes lydighed. Dette sker altid med en understregning af Guds forudgående virke. Fra et luthersk, korts-teologisk perspektiv vil Wrights fremstilling dog kunne beriges med et stærkere blik for, hvordan Gud gør mennesker og verden mere hel gennem afmagt og tilgivelse.

Guds folks mission er en fremragende bog. Den er både velargumenteret og vel-skrevet. Det er bibelteologi, når det er bedst. Forlagsgruppen Lohse skal have tak for at have foretaget den satsning, det er at oversætte og udgive en teologisk bog af det omfang. Bogen kræver imidlertid ikke teologiske forkundskaber, og den er velopbygget med pædagogiske overskrifter, resuméer og spørgsmål til drøftelse. Bogen egner sig derfor fortrinligt til brug i studiekredse så vel som præstegrupper eller som udgangspunkt for et "missionalt" bibelmaraton.

Dele af denne anmeldelse har tidligere været trykt i Israelsmissionens Avis, april 2013. Gengivet her med tilladelse.

DTTK – nu også på din iPad

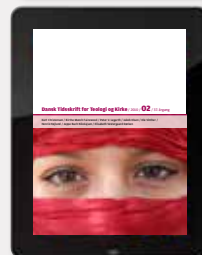
**2010-04 Den karismatiske tradition
i Danmark**



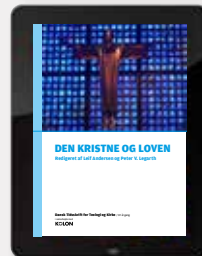
**2010-03 Menighedsplantning
i Skandinavien**



2010-02 Islam og andre temaer



2010-01 Den kristne og loven

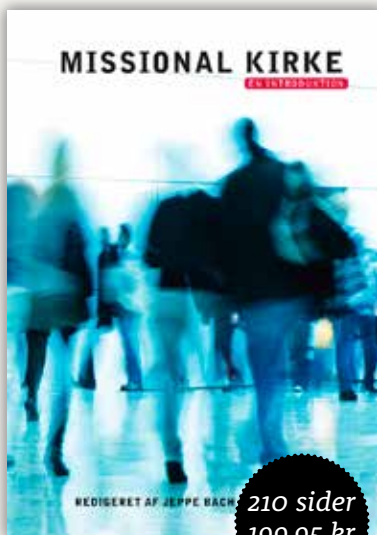


Download gamle numre gratis på www.dttk.dk -> arkiv

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN

Missional kirke - en introduktion

KOLON



Udtrykket missional kirke har i flere år været på manges læber. Jeppe Bach Nikolajsen har samlet en række artikler om emnet med bidragsydere både fra ind- og udland.

Bogen bidrager til drøftelsen af, hvilken rolle kirken bør spille i det danske samfund i dag.

Bogen indeholder bidrag af Steen Skovsgaard (forord), Jeppe Bach Nikolajsen, Michael W. Goheen, Mogens S. Mogensen, Karsten Nissen, Asger Chr. Højlund, Peri Rasolondraibe og Lasse H. Iversen.



»Traditionelt er mission ofte blevet forstået som det kristne Vestens forsøg på at kristne den øvrige ikke-kristne verden. Nu er der imidlertid fremvokset en dybere forståelse af, at mission er en del af kirkens væsen og må være en del af kirkens liv i alle kulturer, på alle steder og til alle tider. Denne forståelse bliver behandlet i en række indsigtsfulde kapitler i denne bog skrevet af fremragende teologer. Bogen kan bidrage til at forny og inspirere enkeltmennesker og menigheder til mission i vor tid. Den anbefales på det varmeste!«

Tormod Engelsen,
professor i missionsvidenskab,
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo



I den sidste halvdel af det tyvende århundrede er forståelsen af, at kristen mission er en deltagelse i Guds mission, vokset frem både blandt ortodokse, protestantiske og katolske kristne. Jeg håber, at denne bog kan blive startskuddet på en proces, der kan føre til en bevidsthed om, hvad mission i Danmark indebærer. Det er afgørende, at lokale menigheder over hele Danmark reflekterer over dette. Denne bog er vigtig i denne sammenhæng. Den fortjener at blive læst og drøftet!

Jonas A. Jørgensen,
generalsekretær i Dansk Missionsråd



INDHOLD

INTRODUKTION

Helhed er mere end både-og
Er det tid til en teologisk opdatering?
Andreas Østerlund Nielsen

183

ARTIKLER

Holistisk mission

Holistisk mission og missionsbefalingen
Missionens fem kendetegn
Christopher J. H. Wright

190

Mission som holistisk transformation
Nedslag i den nyere protestantiske
missionsteologiske diskussion om integral
mission
Jonas Adelin Jørgensen

203

Holisme i Sudanmissionens / Mission Afrikas
historie
Mogens Jensen

215

Holistisk teologi

Holistisk mission i lyset af Guds Rige og
nyskabelsen i Kristus - med særlig inddragelse
af Lukasevangeliet og Apostlenes Gerninger
Morten Munch

228

Han er vår fred
Misjon som forsoningens tjeneste
Tormod Engelsen

237

Integritet er det bedste motiv for
holistisk mission
Andreas Østerlund Nielsen

246

Missionens integritet - om vidnesbyrd i ord
og handling: Nytestamentlige og aktuelle
perspektiver

Johannes Nissen

258

Helhed, spænding og modsætninger
En besindelse i teologi og filosofi
Jakob Valdemar Olsen

270

Holistisk praksis

Økologisk håb i krise?
Richard Bauckham

282

Fattigdom, synd og sociale strukturer
Et bibelsk perspektiv
Ronald J. Sider

291

Kampen for humanitet
Befrielsesteologiens udvikling
med fokus på Allan Boesaks sorte etik
Carsten Elmelund Petersen

303

ANMELDELSER

Surprised by Hope
Peter Fredensborg

315

MicahChallenge.org
Brian Kærslund Hansen

318

John Ray Initiative / Lausanne Call to Action
Søren Isak Nolsøe

320

Guds folks mission.
En bibelteologi for kirkens mission
Andreas Østerlund Nielsen

322