
Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Mission

Forord [3](#)

Helle Christiansen: **Indledning [5](#)**

Jørgen Skov Sørensen: **Mission mellem kultur-
imperialisme og kulturkonformitet - En kri-
tisk refleksion [9](#)**

Mogens Stensbæk Mogensen: **Livshistorier [19](#)**

Lars Nielsen: **Paradigmeskift i dansk mission
[34](#)**

Jørn Henrik Olsen: **Mission år 2000 - Kontek-
stuel følsomhed i missiologien [47](#)**

Karsten Nissen: **Folkekirke og mission [72](#)**

Kritisk forum 77/1999 Mission

Kritisk forum

for praktisk teologi

September 1999

77

Mission

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Kritisk forum
for praktisk teologi
77/1999

Tema:
Mission

I n d h o l d

Forord 3

Helle Christiansen: **Indledning 5**

Jørgen Skov Sørensen: **Mission mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet - En kritisk refleksion 9**

Mogens Stensbæk Mogensen: **Livshistorier 19**

Lars Nielsen: **Paradigmeskift i dansk mission 34**

Jørn Henrik Olsen: **Mission år 2000 - Kontekstuel følsomhed i missiologien 47**

Karsten Nissen: **Folkekirke og mission 72**

Forord

I redaktionen af dette hefte har vi ønsket at medvirke til at give et aktuelt perspektiv på mission. En række teologer har givet deres bidrag til præsentation af mission som en sag, der er genstand for teologisk hjernearbejde og samtidig involverer hjerteblod. Det har været hensigten med dette temahefte at beskrive både hjerne og hjerte i sammenhæng. Hertil har alle bidragydere velvilligt stillet sig til rådighed, hvorfor de bringes en hjertelig tak.

Helle Christiansen og Mogens Stensbæk Mogensen.

Indledning

For nogle år siden deltog jeg i en brain-storming om den kirkelige programflade i DR-TV: hvilken type programmer skulle formidle kirkeligt stofområde, »eksistens-stoffet«? Hvilke emner og personer kunne komme på tale, målgruppe, sendetid etc? Mange udmærkede idéer kom på bordet, mange fine forslag (som så vidt jeg ved aldrig er blevet realiseret, men det er en anden historie). Men hele tiden vendte diskussionen tilbage til spørgsmålene: Hvordan får vi mennesker i tale? Hvordan analysere livsbetingelser, interesser, sprogkode etc., så stoffet kan formidles på den rigtige måde, og indholdet ikke indkoples af formen? Hvordan formidle et programindhold, så det vækker opmærksomhed uden samtidig at give køb på sit indholds seriøsitet?

Da var det, ordet faldt: Er det ikke *missionsstrategi*, vi taler om?

Det var mig der sagde det. Uden på nogen måde at have forestillet mig reaktionen: den dybe tavshed, der blev blandt de øvrige tilstedeværende. Det ord skulle jeg ikke have sagt. Det faldt helt ved siden af, blev liggende i en pinlighedens isolation. Hvordan vi kom videre, husker jeg ikke, men jeg sagde ikke mere den eftermiddag.

Senere har jeg mødt deltagere i mødet, der fortalte om deres skrækblandede undren: »Da jeg hørte dig sige det ord, tænkte jeg – hvad er det dog for en teolog?«

Oplevelsen illustrerer, i hvilken grad begrebet mission er blevet ghettoiseret i dansk kirkeliv og teologisk diskussion, og at mission er omgærdet med høje hegn, der får dem udenfor hegnet til at tale fordomsfuldt og afstandtagende om mission og dem indenfor til at tage monopol på kirkens mission og tegne fjendebilleder af alle de andre.

Det var anledningen, som blev indledningen til beskæftigelsen med emnet i nærværende hefte, hvor forholdet kristendom-kultur går som en rød tråd gennem artiklerne, kultur forstået i bred forstand som et udtryk for de livsformer, vi indlejrer vores liv i.

Jørgen Skov Sørensen, behandler moderne missionstænkning i spændingsfeltet mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet. Er den ofte fremførte påstand sand: at mission er kulturimperialisme og som en del af den vestlige verdens værdikorstog ødelæggende for de oprindelige kulturer?

Spændingen mellem evangelium og kultur kan ikke ophæves, fordi ordet nu engang er blevet kød, og evangeliet derfor tager bolig i menneskeskabte former, men missionstænkning i den tredje verden forholder sig til dette på en måde, der sender problemstillingen tilbage til os i »de gamle kirker« med en overraskende effekt.

Den religions- og kulturbestemte baggrund, som den kristne forkyndelse har vanskeligst ved at slå rod i, er islams. I evangelisationsarbejdet blandt nomadestammen fulanerne i Afrikas Sahel-bælte, har der været drevet kristen mission gennem mange år, men kun et fåtal er blevet kristne.

Så meget des mere interessant er det at få indblik i, hvad det er, der har drevet disse kristne fulanere til at fortage et radikalt og farligt skifte i deres liv ved at lade sig døbe. Mogens S. Mogensen skriver om sine interview-undersøgelser af omvendelsens baggrund og konsekvens hos et antal kristne fulanere, hvor drømme og Koran-studier har spillet en afgørende rolle.

Dansk mission er fulgt i vækkelsernes spor. Fra vækkelserne i forrige århundrede kom engagementet, både åndeligt og økonomisk, til at drive mission. Lars Nielsen fremstiller det fundamentale skift i arbejdsform og kirkelig tilknytning, som nu finder sted i det traditionelle bagland i dansk mission. Vækkelsernes arv er ved at være opbrugt, og der finder et skift sted i fundamentale antagelser –mission kan ikke opdeles i »indre« og »ydre«, fordi det globale og det lokale hænger sammen i vores virkelighedsforståelse. Perspektivet i mission er ikke længere de gamle kirkers position i den vestlige verden, men de nye og nyere kirker i de områder, der tidligere herfra blev set som missionsmarker. Herfra ønskes ansvarlige alliancer, partnerskab i mission som fælles anliggende for gamle og nye kirker. Paradigmeskiftet udfordrer begge parter »glokalt«.

Med en præsentation af missiologi som teologisk fagområde bidrager Jørn Henrik Olsen til at vise, hvor centralt emnet er. Som tværfag berører det samtlige teologiske discipliner. Artiklen tager udgangspunkt i den kopernikanske vending: at kristenhedens tyngdepunkt er flyttet fra nord til syd. Denne nye virkelighed er missiologiens emne ved afslutningen af dette århundrede og årtusinde.

Centrale begreber fra nutidens missionstænkning præsenteres og gennemgås. Forholdet mellem kultur og kristendom går igen, når begreberne beskrives og kommenteres: mission »fra oven« og »fra neden«, kontekstuel teologi, kontekstualisering og globalisering. Artiklen er således en fortrinlig guide ind i missiologien, også i kraft af den kommenterede litteraturliste og introduktion til missiologiske fora og uddannelsesforløbet Teologisk Kommunikation.

Biskop Karsten Nissen kommer under overskriften »Folkekirke og mission« ind på, at missionsforkyndelse før dåb og menighedsforkyndelse efter dåb er to former for forkyndelse, der hører sammen i enhver kirkes liv, også i Den Danske Folkekirkes.

I Zeichen der Zeit. Lutherische Monatshefte, 3/99 gav W.-R. Schmidt følgende karakteristik af den protestantiske kirke og teologi: Den fremtræder: »erschöpft, amtlich-klein, seelsorgerlich-lieb, theologisch eingeengt und überhaupt wenig zukunftsgerichtet«.

Hvis karakteristikken er sand, kan en inddragelse af de missionariske indsigter så finde anvendelse i denne kirke og blive et arbejdsredskab i dens hverdag?

Også folkekirken er et udtryk for evangeliets nedslag i en kultur, og ringen sluttet tilbage til første indlæg – hvordan står kirken og kulturen til hinanden? På Kulturministeriets hjemmeside omtales det som et faktum, der ikke er til diskussion, at kirken ligesom (andre) ideologier er ude af billedet som tilværelsestyding. Til erstatning er kunsten trådt ind, for »vi skal have nogen til at formulere tingene for os... Vi går jo ikke sådan frivilligt rundt og forholder os til livet og døden.« (Søren Vinterberg).

Hvordan vi formulerer ærindet er måske en strid om ord, men har folkekirken en missionsstrategi?

Helle Christiansen
sognepræst
Haderslevvej 3
6070 Christiansfeld

Jørgen Skov Sørensen

Mission mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet

En kritisk refleksion

• Vore egne teologiske og ekklesiologiske udtryk er resultatet af mødet mellem evangeliet og kulturen, ligesom paulinsk teologi i bund og grund afspejler mødet mellem vidnesbyrdet om Kristus og den jødiske og græske kultur. Erkendelsen af, at også den vestlige verdens teologi på denne måde er kontekstuel og derfor må anses for at være relativ fremfor absolut, er dog forholdsvis ny og udforsket.

I en engelsk børnebog fra forrige århundrede, »*Little Henry and his Bear*«, læser vi om den anglo-indiske dreng Henry L, som gennem samtaler med sin indfødte bærer, Boosy, forsøger at omvende denne til kristendommen. Under en rejse til Calcutta observerer Henry L følgende:

»Boosy, dette er jo et godt land. Ja, det vil sige, det kunne blive et rigtigt godt land, hvis folk her var kristne. Så ville de ikke være uden mål og med, som de er nu. Så ville de kunne enes og rydde junglen og bygge kirker, hvor de kunne holde gudstjeneste. Åh, det bliver dejligt at iagttage folk, når de bliver kristne, når de søndag morgen samlet vandrer til en smuk kirke, bygget på disse bakker. Og at se dem om aftenen, når de sidder uden for deres huse og læser i de hellige skrifter – altså ikke jeres skrifter, men vores hellige skrifter, Guds bog«. ¹

Henry L er kun et uskyldigt barn af sin samtid, men netop herved repræsenterer han også en central del af missionshistorien, som den har taget sig

ud igennem størstedelen af de par hundrede år, der er gået siden den ydre-missionske vækkelse for alvor tog fat i de protestantiske kirker.

Henry L afspejler en specifik missionsforståelse, et dybt ønske om en kristen verdens ekspansion, som i alt væsentligt var farvet af den samtidige vestlige politiske og økonomiske ekspansion. Den ekspansion, der i historiebøgerne i de sidste tredive år beskrives med ordene »*Den vestlige Imperialisme*«. Missionens væsen var et langt stykke vej bundet til et ønske om at gøre de ikke-europæiske samfund til kopier af kristne europæiske samfund.

Selvom der i dag med lethed kan findes eksempler på datidens missionærer, der af et godt hjerte og stor forståelse for den lokale kultur og dens integritet, gik imod de politiske magthavere, er disse eksempler dog lidet at regne mod de historiske beviser for det modsatte, altså at missionerne gik hånd i hånd med imperiebyggerne. Den kristne mission havde en vigtig kulturel rolle at spille i vestens ekspansionsstrategi og fyldte ofte sin plads godt ud.

Det er formentlig denne historiske realitet, der er hovedårsagen til, at kristen mission stadig i dag af mange, også inden for kirkens egne rammer, regnes for et kulturimperialistisk tiltag, et udtryk for en eksklusiv og lukket kirkeinstitution, der lever videre i forrige århundredes forestillingsverden. Men er der med denne holdning tale om en retfærdig kritik af kristen mission ved udgangen af den nyere histories andet store missionsårhundrede? Det er denne artikels ærinde om ikke at besvare dette spørgsmål så dog at kaste nyt lys ind over problematikken, som rejses.

Den umiddelbare forbindelse mellem religiøst overherredømme og kulturelt overherredømme, som vi møder den hos Henry L, finder vi sjældent i dag, i hvert fald indenfor den brede, økumeniske missionsforståelse. Med et andet udtryk kan man konstatere, at børnebøger som »*Little Henry ...*« ikke er politisk korrekte i dag. De sidste tredive til fyrre års debat om mission og kultur og ikke mindst den kritiske stillingtagen til den politiske og økonomiske ekspansion gennem et par hundrede år har sat sine spor også i kirkerne og de kirkelige missionsorganisationer.

Man konstaterer i dag en langt større sensitivitet omkring spørgsmål vedrørende kulturintegritet end tidligere. Missionærer udsendt fra kirker i den vestlige verden er i dag generelt meget mere følsomme overfor det fremmede, som de møder i deres arbejde, end det tidligere var tilfældet. En missionæruddannelse består i dag lige så selvfølgelig af den allerede etablerede sprogundervisning som af kulturforståelse og øget indsigt i de dominerende religioner på missionærens kommende arbejdssted.

Vor sprogbrug er en vigtig indikator i denne observation. Fremfor traditionelle udtryk som »evangelisation«, der ultimativt forudsætter et aktivt subjekt (missionæren) og et passivt objekt (den, der evangeliseres), er der i dag

en stigende tendens til, at man anvender udtryk som »religionsmøde« eller »religionsdialog« til at beskrive en missionsproces. Der er tale om udtryk, som søger i højere grad at anerkende en i hvert fald principiel ligeværdighed mellem to samtalepartnere – den ene kristen, den anden ikke.

Der er imidlertid ikke udelukkende tale om et skifte i missionsterminologien. Erfaringen fra mødet med selvstændige ikke-kristne kulturer i efter-kolonialismens tid har givet anledning til at sætte en ny dagsorden for vor forståelse af kristendommens rammer og forskelligartede udtryk. Et nyt udtryk, teologisk kontekstualisering, er opstået og har trukket nye grænser for vor forståelse af evangeliets og kirkens møde med andre kulturer, andre kontekster.

Teologisk kontekstualisering er, bekræftet med få ord, den proces, som foregår i mødet mellem evangeliet og kulturen. Ikke bare de kulturer, der hører hjemme i lande, vi traditionelt henregner til gruppen af missionslande, men for så vidt også vor egen vestlige kultur. Vore egne teologiske og ekklesiologiske udtryk er også resultatet af en sådan proces, ligesom paulinsk teologi i bund og grund afspejler mødet mellem vidnesbyrdet om Kristus og den jødiske og græske kultur.

Erkendelsen af, at også den vestlige verdens teologi på denne måde er kontekstuel og derfor må anses for at være relativ fremfor absolut, er dog forholdsvis ny og udforsket. Selve problematikken og debatten omkring kontekstualisering har primært sit udspring i missiologiens erfaringer fra mødet med andre religioner og kulturer i de mere traditionelle missionslande. Erkendelsen af og problematikken omkring teologisk kontekstualisering er grundlæggende en følge af perspektivskiftet i det politiske verdensbillede, hvor de gamle nordatlantiske kolonimagter opgav deres oversøiske besiddelser.

Dette skift gjorde det nødvendigt for de indtil da kolonialiserede områder, at skabe sig selv ikke blot en ny politisk identitet og integritet, men for en lang række af missionskirkernes vedkommende tillige kreativt at arbejde med reformuleringer af teologi og ekklesiologi, som ikke var dikteret af og i visse tilfælde end ikke baseret på udenlandske mønstre. Man søgte efter genkendelige udtryk for det givne områdes egen kultur og generelle kontekst.

Teologisk lå der til grund for denne udvikling en erkendelse af, at på samme måde som de bibelske tekster har en konkret plads i historien, en bestemt plads i den sammenhæng, de er udsprunget af, et »*Sitz im Leben*«, således indgår kristendommen altid i en dynamisk kontekst eller sammenhæng. I en ikke-vestlig verden er der oftest tale om sammenhænge, der ikke kan kortlægges tilfredsstillende ved studiet af nytestamentlig, oprindelig græsk-jødisk kultur, altså den kultur, der i alt væsentligt ligger til grund for vor tra-

ditionelle paulinske teologiske tolkning. Kort sagt, det udtryk, som kristendommen får i en given sammenhæng er afhængig af den kontekst, hvori det skabes.

Denne tur rundt om kontekstualiseringsproblematikken kan synes perifer i debatten om mission mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet. Den udgør imidlertid en væsentlig del af en historisk udvikling og nutidig realitet, som ikke kan skilles fra denne debat. Spørgsmålene, der rejser sig vedrørende teologisk kontekstualisering er fundamentale for en overordnet forståelse af forholdet mellem evangelium, kristendom og kultur, uden hvilken, igen, en kritik af mission som en kulturimperialistisk bevægelse ikke giver mening.

Der er i teologihistorien gjort en række forsøg på at systematisere forholdet mellem evangelium og kultur. En klassisk tilgangsvinkel finder vi hos den amerikanske teolog Richard Niebuhr, der i slutningen af fyrrerne, hvor mange af de gamle historiske paradigmer i krigens kølvand måtte opgives, var aktuel med sine modeller for en henholdsvis antitetisk og syntetisk forståelse af dette forhold.²

Hos Niebuhr karakteriseres den antitetiske model af en skarp modsætning mellem evangelium og kultur. Selv anvender han udtrykket »Christ against culture« (Kristus mod kulturen) om denne model. Kristus og kultur bliver modsætninger (antiteser), hvor kulturen, det immanente, får et mildest talt negativt skær i lyset af det transcendent, det guddommelige, af Kristus. Denne model afspejler i store træk den kulturforståelse, som generelt har ligget til grund for den vestlige verdens missionsbetragtninger, i hvert fald indtil midten af dette århundrede.

Niebuhrs syntetiske model, som han kalder »Christ of culture« (kulturens Kristus) er ikke overraskende modsætningen hertil. Her forstås kristendommen og kulturen som en syntese. Kulturen er et positivt element i kristendommens udtryk på det givne sted og tidspunkt. Modellen her er grundlæggende den model, der understøtter værdien i og legitimerer den megen debat omkring kristendommens kontekstualisering i den efter-koloniale tidsalder.

Selvsagt har en del teologer fra minoritetskirker udenfor den gamle kristenheds verden, altså fra de dele af verden, hvor skismaet mellem kristendom og kultur i den antitetiske forståelse særligt falder i øjnene, arbejdet aktivt og kreativt med på at finde definition og forståelse i debatten omkring kristendom og kultur. Disse teologers særlige situation udspringer i første række af, at de arbejder, lever og tror i en kontekst og en kultur, som domineres af andre religiøse overbevisninger end den kristne.

En kinesiske teolog, Philip Shen, har taget problemstillingen til sig og illustrerer den, idet han uden at præsentere en endegyldig løsningsmodel også lægger op til debat, med disse ord:

»Lad os se på de to enheder tro og kultur som enheder med fysisk udtrækning, nemlig som to koncentriske cirkler. Bør det da være således, at troskirklen er den største, som inkluderer kulturcirklen? Eller er det omvendt således, at kulturcirklen er den største og derfor inkluderer den mindre troskirkel?«³

Shen berører her kernepunktet i det aktuelle spørgsmål gennem en billedlig gengivelse af de to yderpositioner, der ligger latent i forholdet mellem kristendom og kultur. Hans første bud repræsenterer en mere konservativ, klassisk missionsopfattelse af evangeliet eller kristendommen som en konstant, kulturtranscenderende kraft, der i sig optager, men tillige indeslutter og gør op med den lokale kultur.

Hans andet bud, derimod, er en mere kreativ opfattelse af forholdet, der netop i kraft af den teologiske frihed til kreativitet, som ligger til grund for al teoretisk tale om teologisk kontekstualisering, også medfører nødvendigheden af en konstant definerings- og redefineringsproces af rammerne, indenfor hvilke vi finder kristendom.

Symptomatisk for hele denne problemstilling er det, at Shen udfolder sin lille illustration som et åbent spørgsmål og derved accentuerer den spænding, som synes uundgåelig mellem kristendom og kultur, eller snarere i debatten omkring forholdet mellem de to.

For Philip Shen som for mange andre kristne, der lever deres liv i det, vi ofte vælger at benævne en ikke-kristen kultur, bliver der ikke blot tale om et teoretisk, teologisk spørgsmål. Lever man som kristen i f.eks. en buddhistisk, hinduistisk eller muslimsk præget kultur, bliver Shens spørgsmål af en langt mere eksistentiel karakter end det er for de fleste i den vestlige verden. Det teoretiske spørgsmål om forholdet mellem kristendom og kultur bliver pludseligt til et spørgsmål om, hvad der konstituerer det enkelte individ, jeg'et, som kristen i en ikke-kristen kultur eller kontekst.

Lad os i det følgende forsøge at illustrere dette gennem et par eksempler fra den økumeniske, mellemkirkelige erfaringsverden.

Besøger man i dag de tidligere missionskirker i Indien (og for den sags skyld også kirker i en lang række af de øvrige traditionelle missionslande og kontinenter), overraskes besøgende fra vor del af verden ofte over et tilsyneladende fravær af kulturel sensitivitet, eller teologisk kontekstualisering. Debatten om evangelium og kultur, som også i Indien vitterligt har udgjort en vigtig del af den missiologiske debat i den efter-koloniale tidsalder, har naturligtvis sat sine spor i de indiske kirker. Men grundlæggende må man på

baggrund af vore observationer ovenfor ikke sjældent overraskes over det, man oplever.

I de fleste indiske protestantiske kirker kan man med en dansk eller tysk salmebog i hånden stadigt synge med på mange af salmerne ved højmessen søndag formiddag. Melodierne kender vi fra vor egen danske gudstjeneste, omend ordene er oversat til et af de lokale indiske sprog. Liturgien bringer også stærke mindelser om noget hjemligt ligesom selve kirkebygningerne da også for størstedelens vedkommende er bygget efter samme skabelon, som vore forfædre brugte i 1200 tallets Danmark.

Derfor kan det da også være en overraskende oplevelse at deltage i en aften-gudstjeneste på det teologisk set meget kreative Tamilske Teologiske Seminarium i Madurai, Sydindien. Her møder man så til gengæld alt det, man ikke ser i flertallet af indiske kirker. Salmer forfattet på det lokale sprog, indiske musikinstrumenter, prædiken gennem sang, som det traditionelt er stilen for hellige mænd i Sydindien, og en traditionel olielampe maner til andagt i stedet for de i tropeheden hensmeltende stearinlys.

Alt dette foregår i det fri, kun overdækket af en hindutempel lignende konstruktion, der dog adskiller sig på eet væsentligt punkt, nemlig gennem korsets placering på toppen af bygningen.

Spørger man seminariets ansvarlige lærere, hvorfor studenterne herfra ikke bruger denne form for liturgi og gudstjenesteform, når de kommer ud i menighederne, falder svaret prompte: »Hvis de unge præster forsøgte sig med den slags i kirkerne, ville de straks blive ekskommunikeret fra menighederne«. Konklusionen må være, at en stor del af Indiens kristne tilsyneladende foretrækker et meget langt stykke vej at bibeholde den vestlige kirke og kristendomstradition, som de modtog gennem missionærerne.

En amerikansk forsker, Susan Harper, begrundet dette i det forhold, at en kontekstualiseret kristendom – i hendes definition en relevant, en vedkommende kristendom – for Indiens kasteløse kristne, og langt størstedelen af Indiens kristne minoritet er kasteløse, netop må være en kristendom, der tager afstand fra den indiske kaste-kulturs undertrykkelse⁴. Det gør en blot og bar tilpasning til den omgivende kultur jo ikke, idet en kristendom, der på denne vis lader sig indoptage i den lokale kultur, alt andet lige på en række punkter i sit udtryk kommer til at repræsentere det kulturelle system, som de kasteløse søger at distancere sig fra. Her duer Niebuhrs syntetiske model eller for den sags skyld Philip Shens store koncentriske kulturcirkel altså ikke.

Og i grunden kan vi vel ikke overraskes over, at kasteløse, der tidligere ikke har haft lov til at betræde hinduistiske helligdomme, tager afstand til kirker, som er bygget i samme tempelstil. Det er tankevækkende, at en byggestil, som ellers vækker megen sympati blandt vestlige missiologer, der

ønsker et opgør med tidligere tiders mission og kulturimperialisme, i realiteten kommer til at stå i vejen for det evangelium, der påstår at bringe et befriende budskab.

Susan Harper konkluderer, at vestliggørelsen af kirken snarere end noget andet repræsenterer en magtfuld symbolsk udfordring fra de kasteløses side til et undertrykkende kastebaseret samfund. Følger man denne tankegang, bliver den form for kontekstualisering, som progressive vestlige missiologer ofte står for, i virkeligheden en form for nyimperialisme, hvor man forsøger at presse en uønsket form for kristendom, ekklesiologi og teologi ned over hovederne på sagesløse kristne.

Harpers religionssociologiske observationer kan imidlertid ikke stå alene. Virkeligheden er mere kompliceret end som så. Som allerede indikeret gennem beskrivelsen af gudstjenesten på det teologiske seminarium i Syddindien, findes der teologer fra de tidligere missionskirker, som trækker i en anden retning, når det gælder spørgsmålet om kristendom og kultur, og debatten om mission mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet vil være uacceptabel mangelfuld uden en repræsentant for en radikal anderledes tolkning af forholdet mellem kristendom og kultur end den, vi har beskrevet ovenfor.

Kirkernes Verdensråds syvende generalforsamling, som fandt sted i Canberra, i 1991, vil om ikke af andre årsager, da blive husket for een særlig præsentation af generalforsamlingens tema »Kom, Helligånd, forny den hele skabning«. Præsentationen var arrangeret og ledet af den koreanske teolog, Chung Hyun Kyung, der inddrog åndeforestillinger fra såvel sin egen koreanske, primært buddhistiske, kultur, som fra den oprindelige befolkning i værtslandet Australien.

Chung er kendt for at gå radikalt tilværks i sine forsøg på at skabe en kontekstuel teologi. Hun er særdeles kritisk overfor traditionel teologis globale ordning. Hun føler, at den vestlige verdens teologer har taget patent på evangeliet, som er stivnet i en mandsdomineret, vestlig form uden relevans for og vanskelig at forstå i den ikke-vestlige del af verden.

Chung lægger særligt vægt på fire inspirationskilder i sin teologiske kreativitet. Først og fremmest arbejder hun med koreanske kvinders erfaringsverden, en verden, som ifølge Chung fundamentalt præges af offer men også af en særlig kvindelig evne til at skabe befrielse. Dernæst lægger hun vægt på den kritiske bevidsthed, et engageret, subjektivt valg af standpunkt, der afslører enhver ideologisk dominans.

Traditionen er hendes tredje kilde. Med traditionen mener Chung shamanisme (åndemaneri), buddhisme, konfucianisme, kristendom og politiske ideologier, som dog alle skal underkastes en kritisk gennemtænkning og en

efterprøvning ud fra et befrielsesperspektiv. Endelig er den fjerde kilde de religiøse tekster, herunder Biblen, men også tekster fra andre religiøse traditioner, hvor Chung kan finde brudstykker, der bidrager til kvinders befrielse.

Et spørgsmål, som presser sig på, er naturligvis hvilke normer, der kan stilles op for en kristendom og en teologi, som tilsyneladende er vidtåben for en lang række ikke-bibelske og ikke traditionelt kristne materialer. Chung besvarer spørgsmålet på denne vis:

»For os betyder evangeliet i Kristus befrielse ... og livgivende magt. På den måde er vi kristne. Hvor der findes en ægte oplevelse af befrielse ... og livgivende magt, der møder vi vores Gud, Kristus, og Åndens magt. Dét er evangeliet, det gode budskab«. ⁵

Det er ikke muligt at øve Chungs teologi retfærdighed på disse få linier. Det er da heller ikke det, der er det primære sigte med præsentationen. Den skal snarere give et eksempel på og et billede af en radikal nytænkning af præmisserne for mødet mellem evangeliet og kulturen, i dette tilfælde den koreanske kulturelle virkelighed.

Er det mon nu på tide, at vi vender tilbage til vores udgangspunkt: mission mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet. Kan vi overhovedet konkludere noget? Er vi blevet klogere på, hvor missionen står placeret, når det gælder forholdet mellem evangelium og kultur?

Umiddelbart peger eksemplerne på, at der er tale om en langt mere facetteret problemstilling end den traditionelle debat omkring mission og kulturimperialisme lader os ane. I en radikal forståelse af kritikken af kristen mission som kulturimperialisme kan vi ende op i en sofistikeret nyimperialisme, som ikke tager højde for det kulturkritiske element, som er afgørende for Indiens kristne kasteløse.

På den anden side viser Chung Hyun Kyung os, at der ligger et kolossalt kreativt teologisk potentiale i mødet med kulturer, der er anderledes end den europæiske enhedskultur, vi normalt regner for at være en kristen kultur.

Vore eksempler leder os hen imod et par observationer og et (og derefter sikkert flere) påtrængende spørgsmål. Som missionerende kirke konfronteres vi i vor moderne globale kontekst bestandigt med teologiske udfordringer, som ligger i spektret mellem Niebuhrs syntetiske og antitetiske modeller. Blot få studier i forskellige gruppers baggrund for at vælge netop deres form for kontekstualiseret kristendom gør det klart, at i virkelighedens verden er det særdeles vanskeligt at tale firkantet om mission som kulturimperialisme eller ikke.

Ydermere er det en illusion at tro, at kulturer i dag skulle kunne leve deres eget liv i isolation fra omverdenen. Der findes næppe noget, vi kan kalde en statisk kultur, men vi må udelukkende tale om dynamiske kulturprocesser.

Såvel de kasteløse i Indien som professor Chung i Korea har for længst erkendt dette, og de to eksempler, som ved første øjeblik nok synes som modsætninger, går i virkeligheden samme ærinde: de beskriver et ønske om befrielse fra undertrykkelse, eller udtrykt i et mere klassisk sprog: et ønske om frelse.

Med den erfaring, vi ser, vore to eksempler har om mødet mellem kristendom og kultur, må mission betragtes snarere som en dynamisk handling, hvorfra en teologisk kreativitet springer, end som et kulturfjendsk felttog. Der skal ikke megen indsigt i moderne ikke-europæisk missionsforståelse og teologi til, førend dette står lysende klart.

Spørgsmålet, som måske i virkeligheden trænger sig på, er, om vi i kristenhedens gamle verden, i en hastigt tilblivende multikulturel og multireligiøs kontekst, har gjort os dette klart og er parate til at indgå i en lignende reflekeret, kreativ teologisk proces. Eller er vi mon ude af stand til at tage udfordringen til teologisk kontekstualisering mellem kulturimperialisme og kulturkonformitet til os og således på vej til at blive kulturimperialister i vor egen kristne kultur?

Noter

1. M.M. Sherwood: *The History of Little Henry and his Bearer*. Wellington, F. Houlston and Son. 1821, s. 76f. (Her gengivet i egen oversættelse).
2. H.Richard Nieburh: *Christ and Culture*. Faber and Faber Ltd. 1952.
3. Philip Shen: »Our Theological Taskes in Relation to our Theological and Cultural heritage« i *Ching Feng*, vol. 21, nr. 4. Hongkong. 1978, s. 189.
4. Susan Billington Harper: »Ironies of Indigenization: Some Cultural Repercussions of Mission in South India« i *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 19, januar. New Haven. 1995.
5. Chung Hyun Kyung: »«Han-pu-ri« Doing Theology from Korean Women's Perspektive« i R.S. Sugirharajah (red.): *Frontiers in Asian Christian Theology. Emerging Trends*. Orbis Books. 1994, s. 61. (Her gengivet i egen oversættelse).

Jørgen Skov Sørensen, cand. theol, Ph.D.-stud.
Birmingham
England.

Mogens Stensbæk Mogensen

Livshistorier

• Er mission et belastet ord dag, så er omvendelse det endnu mere. Men noget af menneskets værdighed ligger vel i, at vi kan ændre spor. Vi er ikke upåvirkelige robotter, der bevidstløst kører ad en forud programmeret rute. Når vi ser tilbage over vor egen livshistorie, så vil mange sikkert kunne identificere begivenheder eller møder med mennesker, som gjorde indtryk på os og fik afgørende betydning for den retning, vort liv tog. Artiklen tager udgangspunkt i livshistoriens betydning i missionen.

Det, der karakteriserer både islam og kristendommen, er, at de som monoteistiske religioner er missionerende. Muslimer og kristne har fået noget, en ny forståelse af menneskelivet, som de føler sig forpligtet på eller motiveret til at dele med andre. Det kan give sig udslag i bestræbelser på at påvirke samfundet og verdenssamfundet ud fra hhv. islams og kristendommens tilværelsesforståelse. Samtidig med at vi i den vestlige verden er overbeviste om, at de menneskerettigheder, vi kæmper for at præge verden med, er universelle, må vi konstatere at denne overbevisning er vokset frem i den kristne kulturkreds. For muslimer går bestræbelserne ud på indførelse af *shari'a*, islamisk lov. Både forkæmpere for menneskerettigheder og for *shari'a* er sikkert overbeviste om, at menneskers liv vil blive lykkeligere, hvis hhv. menneskerettighederne og *shari'a* bestemmelserne respekteres i et samfund.

Kristendommens og islams missionerende karakter kan imidlertid også give sig udslag i forkyndelse med henblik på omvendelse. Er mission et belastet ord i dag, så er omvendelse det endnu mere. Kenneth Cragg, der næsten hele sit liv har været engageret i mødet mellem kristne og muslimer, har formet udtrykket 'convertibility', menneskets mulighed for forandring, om-

vendelse. Noget af menneskets værdighed ligger vel i, at vi kan ændre spor. Vi er ikke upåvirkelige robotter, der bevidstløst kører ad en forud programmeret rute. Når vi ser tilbage over vor egen livshistorie, så vil mange sikkert kunne identificere begivenheder eller møder med mennesker, som gjorde indtryk på os og fik afgørende betydning for den retning vort liv tog.

Forskning i omvendelser

I de sidste 20 år har en række kirker og missionselskaber i Vestafrika været engageret i mission blandt fulanerne, en af de største muslimske folkegrupper i Afrika syd for Sahara (15-20 millioner). Siden år 1000 har disse kvægnomader bredt sig fra området omkring Senegal-floden helt til Centralafrikanske Republik. I dag lever halvdelen af dem i Nordnigeria, de fleste stadig som hel eller halvnomader. De første fulaner blev muslimer på samme tid som kong Harald 'gjorde danerne kristne', og i dag regnes stort set alle fulaner for at være muslimer. Kun nogle få hundrede fulaner i Nordnigeria er blevet kristne.

I perioden 1986-1991 var jeg med i den nigerianske lutherske kirkes missionsarbejde blandt fulanerne, udsendt af det folkekirkelige missionselskab Sudanmissionen. Nogle år senere påbegyndte jeg et forskningsprojekt om fem Nigerianske kirkers missionsarbejde blandt fulanerne, og har i den forbindelse bl.a. interviewet 60 af de i alt 119 døbte førstegenerationskristne fulaner fra kvæg-fulaner (de fleste hel- eller halvnomader) i det såkaldte 'middle belt'¹ område af Nordnigeria. Ved hjælp af et spørgeskema med 220 spørgsmål har jeg undersøgt denne gruppe kristne fulaners demografiske baggrund, deres kognitive, affektive og adfærdsmæssige respons på evangeliet, deres relationer til kristne menigheder og til deres muslimske fulanisamfund, samt hvilke personlige og kontekstuelle faktorer og missionsinitiativer m.v., der har påvirket dem i omvendelsesprocessen. For at få en dybere og mere sammenhængende forståelse af deres omvendelse har jeg suppleret disse mere kvantitative data med kvalitative data fra en analyse af 15 kristne fulaners livshistorier, optaget på bånd.

Overraskelsen

En af overraskelserne i undersøgelsen var den rolle, som Koranen spillede for disse muslimers omvendelse. Interviews med både nigerianske og udenlandske missionærer havde fastslået, at Koranen ikke blev tillagt nogen vægt i missionsarbejdet. Af både teologiske og politiske grunde var man i disse kirker meget afvisende overfor enhver henvisning til koranen. Hvis passager

i koranen blev inddraget i forkyndelsen, ville det kunne forstås sådan, at Koranen blev tillagt en lignende autoritet som Bibelen. Endvidere var der flere skæbningsvangre eksempler på, at evangelister havde fremkaldt muslimers vrede ved at citere og tolke koranen på store offentlige møder.

Undersøgelsen viste imidlertid, at Koranen i opmærksomhedsfasen² havde spillet en afgørende rolle for ca. 1/3 af de adspurgte. Det viste sig, at de kristne fulaner ikke delte kirkens officielle opfattelse af Koranen.

a. Godt halvdelen af de adspurgte fulgte kirkens officielle linje og tillagde kun Bibelen autoritet som Guds Ord.³ Knap halvdelen svarede imidlertid, at Bibelen havde større autoritet end Koranen, hvilket altså vil sige at Koranen trods alt havde nogen autoritet som helligskrift.⁴

b. Mere end tre fjerdedele følte sig kun velsignet ved at læse Bibelen, mens en femtedel svarede, at de blev mere velsignet af at læse i Biblen end i Koranen. Det vil altså sige, at en femtedel af de kristne fulaner trods alt stadig fik et åndeligt udbytte ud af at læse Koranen, om end ikke så meget som de fik ud af at læse Bibelen.

c. Mere end tre femtedele af de adspurgte indrettede kun deres liv efter Bibelen, mens knap en femtedel indrettede sig mere efter Bibelen end efter Koranen. For denne sidste femtedel øvede Koranen altså stadig en vis indflydelse på deres adfærd.

De kristne fulaners 'uortodokse' holdning til Koranen bliver så meget mere påfaldende, når man sammenholder den med, at de på alle andre (undersøgte) områder i deres kristenliv udviste holdninger og adfærd, der er i overensstemmelse med de gængse blandt protestantiske kristne i Nordnigeria.

En analyse af livshistorierne kan give os forklaringen på den rolle, som Koranen har spillet i disse muslimers omvendeshistorie. Mindst 9 af de 15 fulaner, hvis livshistorie vi har undersøgt, har gennemgået en eller anden form for formel oplæring i islam. Nogle af dem havde kun lært at læse Koranen uden at kunne oversætte, endsige tolke den, mens andre var nået så langt som til studiet af hadith (traditionen om Muhammed) og forskellige teologiske og juridiske værker og havde fået status af lærer (arabisk: mu'allim). For seks af dem spillede Koranen en afgørende rolle for deres omvendelse. En kort gennemgang af de relevante passager fra fire livshistorier vil vise os, hvilken rolle Koranen spillede for dem.

Nogle af dem blev åbenbart tiltrukket af Jesus (og dermed til NT) gennem deres studier af de passager i Koranen som handler om profeten Isa, Ko-

ranens betegnelse for Jesus. Andre hørte om Jesus fra kristne, enten gennem forkyndelse eller dialog, hvorefter de begyndte at studere, hvad Koranen lærte om ham.

Alis historie

Ali⁵ voksede op i en familie af fastboende fulaner, der både havde køer og dyrkede jorden. Han var i teenager-alderen, da han for alvor blev interesseret i kristendommen.

Allerede som barn var jeg meget interesseret i at læse Koranen. Vi var en halv snes børn i min by, som studerede Koranen sammen. Jeg var en af de mest ivrige elever, og somme tider ville jeg fortsætte mine studier om natten, selv om jeg kun var en lille dreng. Undertiden måtte man gemme den trætavle, som jeg skrev på. Mit mål var en dag at blive en meget berømt lærer i islam.

Jeg fortsatte således mine studier indtil jeg nåede til studiet af Koran-kommentarerne. I fastemånedens Ramadan studerede jeg ekstra intenst for at forstå vor lære bedre. Da jeg læste om profeterne, begyndte jeg at stille spørgsmål om profeten Isa. Jeg kom til det sted, der beskrev Isa og hans disciple og hvad han fortalte dem. Så læste jeg om hans død og opstandelse⁶, og om at han en dag vil komme tilbage for at dømme verden. Mens alle andre profeter havde syndet, havde Isa aldrig begået nogen synd. Derfor spurgte jeg en dag mine lærde lærere, »Har alle (de andre) profeterne, også Muhammed, virkelig syndet?« Det bekræftede de. Så spurgte jeg dem, »Hvis profeten Isa kommer tilbage, og I siger at de kristne er hans folk, vil han så ikke lytte til dem i stedet for os, som følger en anden (profet)?« De svarede blot, »Dem der følger Profeten (Muhammed) vil blive frelst«.

Senere stillede han det samme spørgsmål til en berømt sheik, der kom på besøg fra en større by, og fik samme svar. Da Ali ikke var tilfreds med sine læreres svar, kontaktede han nogle kristne, som gav ham Johannesevangeliet at læse, og senere begyndte han at studere Bibelen sammen med dem, for at finde ud af, hvem Isa var. Da hans far så, at han af og til gik i kirke, pålagde

han ham ekstra meget arbejde om søndagen for at vænne ham af med denne farlige uskik.

Nogen tid senere havde han en drøm, hvori én kaldte på ham og bad ham stå op. Han stod op, men fandt ingen og lagde sig derfor til at sove igen. Næste morgen fortalte han faderen om oplevelsen. Faderen ofrede en hane for at hindre, at de kristne skulle få held til at fordreje hovedet på ham. I en anden drøm så han en henvisning til et vers i Koranen. Han fortalte det til faderen, der slog verset op; det viste sig at være et vers, der talte om profeten Isa.

En dag, da han vogtede sin fars køer ude på savannen, mødte han præsten for den kirke, som han af og til havde besøgt. Da præsten hørte om hans drømme, sagde han, at der ikke kunne være tvivl om, at det var Jesus som kaldte ham for at han skulle følge ham. Den følgende søndag gik han trods faderens strenge forbud i kirke igen. Faderen kom til kirken og truede med at slå sønnen ihjel, men menigheden ville ikke udlevere ham. Da Ali endelig vendte hjem, bankede faderen ham til blods med en hakke, indtil hans brødre greb ind og forhindrede ham i at slå ham ihjel.

I en tredje drøm så han en stor ildebrand, der truede med at dræbe dem alle, men der var én, der hjalp ham ved at løfte ham op, ud af ilden. Hjælperen identificerede sig som Isa, og gav ham endnu et vers fra Koranen. Da faderen hørte om drømmen, blev han skræmt, og befalede alle at bede for hans søn, så han ikke skulle blive skør.

Da Ali blev klar over, at han, hvis ikke han forlod sin familie, kun havde valget mellem at afsværge sin nye kristne tro og at risikere voldelige afstraffelser, valgte han at forlade sit hjem. Siden da har han ikke kunnet besøge sin familie uden fare for sit liv.

Efter Ali's forståelse fandtes evangeliet om Jesus/Isa også i Koranen, om end ikke i sin helhed, men dette ufuldstændige evangelium ledte ham til den mere udførlige historie om Jesus i Bibelen. Mens han erfarede en kontinuitet mellem Koranen og Bibelen med hensyn til Isa/Jesus, oplevede han (som de fleste andre kristne fulaner!), at det at følge Jesus i stedet for at følge Muhammed indebar et brud med familien og det muslimske samfund.

Salihus historie

Salihu var en muslimsk lærer, der var blevet berømt for sine uortodokse magiske praksis. I en drøm blev han advaret af Gud mod at fortsætte sine onde handlinger og fik at vide at han skulle lede efter én, der kunne frelse ham fra hans synder. Drømmen motiverede ham til igen at studere Koranen grundigt, og i den forbindelse faldt han over den passage (i Sura 3,55), hvor der står, at Gud vil sætte dem, der følger profeten Isa, over dem, der er vantro indtil op-

standelsens dag. Straks gik han til sin far, der var en lærd islam-lærer og spurgte ham,

»Far, hvorfor har vi ikke fulgt Isa?« Han svarede, »Hvad så med Muhammed? Vi har ikke kunnet forlade Muhammed tidligere.« »Men nu, svarede jeg, hvad skal vi gøre nu?« Han svarede, »Tja, jeg vil fortsætte mine studier«. Senere sagde jeg til min far, »Jeg ønsker at følge Isa.« Han svarede ikke et ord, men tav stille og fortsatte med at afskrive Koranen. Tre dage efter gik jeg hen til ham igen og sagde, at jeg ønskede at blive kristen. Igen tav han stille. Omsider løftede han sin pen fra trætavlen og sagde, »Jeg vil ikke forhindre dig i det, for Isa er en Guds profet. Men én ting beder jeg dig om: Ligesom du har været en flittig student af Koranen, på samme måde må du være det i kristendommen. Driv det vidt. Gør dit bedste, vær tålmodig lige som du har været det her«. Det lovede jeg at være og spurgte så, »Giver du mig så lov (til at blive kristen)?« Han svarede, »Ja, gør det bare. Profeten Isa er en Guds profet. Ingen må foragte ham, for han er en Guds profet.«

For Salihu var omvendelsen til kristendommen en naturlig følge af hans forståelse af Koranen. I sin søgen efter en frelser kom han til den erkendelse, at Isa på dommens dag ville spille en afgørende rolle, og at det var vigtigt allerede her og nu at følge ham (fremfor Muhammed). Alligevel var det af betydning for ham, at han fik velsignelsen til at gøre det fra sin far, hvis Koran-kunskaber han respekterede.

Beslutningen om at blive kristen blev straks ført ud i livet.

Jeg fortalte min kone, at jeg nu ville holde op med at udføre spådomsopgaver. Jeg sagde, at jeg angrede, hvad jeg havde gjort, og nu ville holde op med det. Derefter tog jeg en vædder, nogle høns og de penge, som folk havde givet mig (som påskønnelse for hans arbejde), og gav det tilbage til dem. Jeg tog mit blæk og smed det væk. Jeg tog min pen og brækkede den i stykker. Så satte jeg mig ned og fortalte min familie, at jeg angrede det alt sammen. De spurgte mig, hvordan jeg så ville tjene til føden, men jeg sagde blot, at jeg ikke ville fortsætte med den slags arbejde.

Straks derefter opsøgte han de kristne i den nærmeste kirke og meddelte dem, at han ønskede at blive kristen.

Ahmeds historie

For Ahmed var det et bibelvers om Jesus, der fik ham til at undersøge, hvad Koranen indeholdt om profeten Isa. I 1951 da han var 23 år gammel, og stadig levede som kvægnomade, hørte han første gang evangeliet fra en gram-mofonplade, som en kristen ven afspillede for ham. Da han hørte, at »alle profeterne vidnede om ham (Jesus) at enhver der tror på ham skal få tilgivelse for sine synder i hans navn« (Apostlenes Gerninger 10,43), besluttede han at finde ud af, hvad der egentlig stod i Koranen om profeten Isa. Over en længere periode bad han en ven, som var islamisk lærer, vise ham, hvad Koranen lærte om profeten Isa. Vennen, der ikke var klar over Ahmeds intentioner, henviste ham bl.a. til sura 3.45ff, hvor englen Gabriel meddelte jomfru Maria, at hun skulle føde et søn. Denne søns navn skal æres i denne verden og i den kommende, og han beskrives som én, der er bragt nær til Gud og som et tegn og en barmhjertighed fra Gud.

Det satte mine tanker i gang. Vi har (i Koranen) historien om, hvordan Gud skabte himmel og jord med sit ord. Han sagde, »Bliv til«, og det blev til. Da jeg så, at Isa blev kaldt Guds ord, begyndte jeg at undre mig. Når nu Gud har skabt himmel og jord og alle væsener i himmel og på jord, kan der så være noget, der overgår hans ord i betydning? Det fik mig virkelig til at undre mig. Dernæst, sagde jeg, siger vi at Gud er ånd og han giver ånde til alle der ånder. Kan der derfor være nogen, der drager ånde på jorden, som har større betydning end Guds ånd?

Disse oplysninger motiverede ham til at bede vennen hjælpe ham til at lære mere om profeten Isa. Vennen henviste ham denne gang til Sure 19, hvor profeten Isa's levned gennemgås.

Jeg tænkte som så, at hvis jeg forlod ham, der er æret i denne verden og i den kommende, hvordan skulle jeg få en plads i den kommende verden? Hvis jeg ikke modtog det tegn, som englen sagde var beregnet for os mennesker, hvordan ville mit forhold til Gud så blive? Nej, englen Gabriel sagde, at han skulle være en barmhjertighed for os, men hvis jeg ikke tog imod denne barmhjertighed, som Gud Herren den mest hellige havde talt om gennem englen, hvilken barmhjertighed kunne jeg så modtage fra Herren?

Ahmed grundede over disse tanker i et par år, før han tog kontakt med nogle kristne. De lærte ham at læse (latinske bogstaver), og han begyndte derefter at studere Bibelen fra skabelsesberetningen og videre gennem alle profetene. Endnu nogle år senere besluttede han sig for at forlade 'Muhammeds religion' for at følge 'Jesu religion'.

Ligesom for Salihu indebar omvendelsen fra islam til kristendommen også for Ahmed et brud med uortodokse elementer af islam.

Da jeg kom til tro på Jesus ændredes mine tanker, min samvittighed og min karakter. Det jeg tidligere var gået op i, holdt jeg op med. På den tid stolede vi meget på vore muslimske lærere. Vi troede på værdien af at drikke det, vi havde skrevet (nemlig Koran-citater) med blæk på trætavler. Vi satte vor lid til det, vi havde skrevet og syet ind i amuletter til beskyttelse mod det, der kunne skade os i verden... Men da jeg begyndte at følge Jesus Kristus, forsvandt al denne frygt fra mit hjerte... En dag samlede jeg mine magiske læderbælter og mine amuletter. Jeg rev dem i stykker og brændte dem i min families påsyn. De blev meget overraskede og spurgte, hvad der var sket med mig, siden jeg kunne brænde disse ting. Hvorfor havde jeg ikke fortalt dem om det og givet det til dem i stedet?... Jeg sagde, at nu var alle disse ting værdiløse også for dem. »I skulle i stedet stole på Gud af hele jeres hjerte. Kun han er i stand til at frelse jer fra alle de frygtindgydende ting i verden«. Til sidst kom min gamle mor ud, med tårer i sine øjne. Hun sagde, »Er du da blevet vanvittig? Har missionen, som du besøger, fuldstændig fordrejet dit hoved?« »Nej«, sagde jeg, »tværtimod er jeg nu kommet til mig selv, fordi jeg tilbeder Gud, han frygter jeg og tilbeder i sandhed«. Så faldt hun til ro igen.

Familien var imidlertid ikke kun bekymret over, at han havde brudt med brugen af magiske hjælpemidler. (Hvordan skulle han så kunne klare sig i en verden, hvor så mange onde magter truede ham?) Lige så alvorligt var hans brud med islams forskrifter.

Det andet der bekymrede dem var, at de så, at jeg var holdt op med at udføre *salat* (de fem daglige rituelle bønner). De spurgte, »Er du holdt op med at bede dine bønner?« »Nej«, svarede jeg, »jeg udfører stadig *salat*, men det er først nu, at jeg er begyndt at bede til Gud på den rigtige måde, fordi det er først nu

at jeg i sandhed tilbeder Gud. Først nu er jeg begyndt at bøje mig af hele mit hjerte i ærefrygt for Gud. Nu stoler jeg kun på ham, nu tænker jeg ikke længere på at søge beskyttelse gennem amuletter, Koran-afskrifter eller magiske bæltter. Nu tilbeder jeg kun Gud«. Det fik mine forældre til at bekymre sig meget, og de sagde, »Hvad nytte til er en søn, som er blevet så gammel, og dog vender han ikke længere ansigtet mod øst og bøjer sig med panden mod jorden?«

Der er ingen tvivl om, at Ahmed følte, at det først var ved at følge Jesus, at han var blevet en sand muslim. Muslim i ordets grundbetydning, som en der underkaster sig eller snarere hengiver sig til Guds vilje.

Umarus historie

Efter sin studentereksamen havde Umaru gået på et islamisk lærerseminarium og var senere blevet uddannet som laborant. I modsætning til Ali, Salihu og Ahmed havde Umaru tilsluttet sig fundamentalistiske islamiske grupper i Nordnigeria, sidst en meget radikal og voldelig Shi'a gruppe. I længere tid havde han studeret de kristne skrifter, ikke for selv at blive kristen, men tværtimod for at omvende kristne til islam, hvilket også var lykkedes for ham i flere tilfælde. Han var i fuld gang med at overbevise et par slægtninge til sin kvindelige arbejdskollega, da hun en dag udfordrede ham til at undersøge, om Koranen lovede frelse, ligesom Bibelen gjorde det. Han svarede, at selvfølgelig var der frelse i islam. Hvis man forrettede sine daglige bønner (*salat*), fastede osv., så ville man blive frelst. Imidlertid bekymrede hendes spørgsmål ham så meget, at han opsøgte en meget berømt sheik i byen og spurgte ham, om det var sandt, at Isa kunne frelse mennesker.

Sheiken svarede, at der ikke var tvivl om, at kun Isa kunne frelse. Jeg sagde, »Kan det virkelig være sandt?«. Han var tavs en tid, men sagde så til mig, »Ja, det er sandt«. Så så han sig omkring (for at se om nogle lyttede til deres samtale) og sagde, »Der er ingen tvivl med hensyn til frelse, kun profeten Isa kan frelse, han er den eneste frelser.....« Så spurgte jeg ham, om Muhammed da ikke kunne frelse. Han svarede, at vor gudsyndelse (*ibada*) kunne frelse os, men Muhammed kunne ikke engang frelse sin egen datter.

Dette svar foruroligede ham meget. Hvis Muhammed ikke engang kunne hjælpe sin egen datter, hvad så med ham? I den følgende tid spekulerede han meget over spørgsmålet om frelse i islam og kristendommen. En nat lå han og tænkte over problemet.

Jeg stod op og udførte den rituelle renselse og bad derefter de rituelle bønner. Bagefter bad jeg en personlig bøn til Gud og sagde, »Gud, hjælp mig. Jeg beder dig vise mig sandheden. Hvis Islam virkelig er den vej, som vil lede mig til paradiset, så vis mig det. Men hvis det er kristendommen, der er din vej for mig til paradiset, så vis mig det«. Så gik jeg i seng igen og faldt i søvn.

Om natten havde han en drøm, i hvilken et kors viste sig for ham midt i et voldsomt tordenvejr, som truede hans og mange andres liv. Da han vågnede, overvejede han den uhyggelig drøm. Kun de kristne havde et kors, var det mon et tegn om, at kristendommen var sandheden. Han turde imidlertid ikke stole på sin drøm, for det kunne jo være Satan, der ville vildlede ham.

De følgende dage studerede han både Koranen og Bibelen. En aften bad han inderligt til Gud, fordi han var bange for, hvad der skulle ske med ham, hvis han døde, om han ville komme i paradiset eller ej. Derfor bad han Gud vise ham, om det var Koranen eller Bibelen, der var Guds ord. Om natten drømte han, at en eller anden vækkede ham. Han så, at både Bibelen og Koranen blev løftet op, men Koranen faldt ned igen. En stemme sagde til ham, at dommedag var nær, og at Bibelen var Guds sande ord.

Da han vågnede om morgenen, var han fast besluttet på at blive kristen. Alligevel fortalte han ingen om sin drøm, men bad om, at måtte tage med sin kollega på juleferie hos hendes far, der var præst i en landsby i nærheden. Mens han opholdt sig i dette kristne miljø, fik han sin tredje drøm. I drømmen så han kollegaens slægtninge klædt i hvide dragter blive løftet op imod Guds trone. De forsøgte at løfte ham op, så han kunne ledsage dem. Igen og igen spurgte de ham, om han troede på Jesus, men da han ikke svarede, faldt han ned igen, og hans klæder blev hverken hvide eller sorte, men brunlige. Til sidst sagde han, at han ville tro på Jesus, og straks fulgte han de andre til himlen, i hvide klæder. Den næste morgen fortalte han sin kollega om drømmen og sagde, at han nu ønskede at tage imod Jesus som sin frelser.

For Umaru, lige så lidt som for de tre andre, var der nogen tvivl om, at islams Gud og kristendommens Gud var den samme. Heller ikke om, at Koranens Isa var den samme som Bibelens Jesus. I Koranen var der vers, der pegede på, at Jesus kunne frelse dem, men hovedbudskabet, sådan som Umaru

og med ham mange andre muslimer forstod det, var, at mennesket var overladt at søge frelse gennem deres gudsdyrkelse og gode gerninger. I Bibelen, derimod, fandt Umaru en entydig forkyndelse af frelse ved tro på Jesus.

Koranen som tilknytningspunkt og legitimation

Meget tyder på, at Isa-passagerne i Koranen fungerede som et tilknytningspunkt for forkyndelsen af evangeliet. Nogle af muslimerne stødte mere eller mindre tilfældigt ind i disse beretninger, som så vakte deres nysgerrighed m.h.t. den person som de vidste, at de kristne fulgte. I andre tilfælde var det mødet med kristne og Bibelens beretninger om Jesus, der motiverede dem til at undersøge, hvad deres egen islamiske hellige skrift egentlig sagde om ham.

I alle tilfælde får man det klare indtryk, at disse Koran-afsnit om Jesus legitimerede muslimernes overgang fra at følge Muhammed til at følge Jesus og dermed deres omvendelse fra islam til kristendommen. Ofte forsvarede de muslimer, der var blevet kristne, endog deres nye tro på Jesus og deres brud med forskellige ortodokse og uortodokse islamiske ritualer ud fra Koranen.

På denne baggrund forstår man, hvorfor mere end 4/5 af de adspurgte mente, at fulaner skulle fortsætte med at læse i Koranen efter at de var blevet kristne. Dette tal sættes i relief af, at alle 60 kristne fulaner tog afstand fra at fortsætte med at udføre de rituelle muslimske bønner (*salat*) og den muslimske Ramadan-faste! Ligesom Koranen havde spillet en afgørende rolle i deres omvendelse fra islam til kristendom, på samme måde kunne de hjælpe andre muslimer til at få øje på Jesus gennem Koranens Isa-tekster og således i Islams autoritative skrifter finde en legitimation for at følge Jesus.

Man kunne så med god ret spørge, om det er en legitim brug af Koranen. Der er ingen tvivl om, at denne Koran-tolkning er i modstrid med de fleste lærde muslimers tolkning. Ganske vist vil alle muslimer ære profeten Isa/Jesus og tillægge ham stor betydning, men de i denne artikel citerede Isa-passager vil de fleste muslimske teologer tolke i lyset af hadith (traditioner om Muhammeds udtalelser og handlinger) og tidligere teologers udsagn på en sådan måde, at muslimer ikke forledes til at blive kristne.

Det ville nok ikke være legitimt for kristne missionærer at tolke Koranen på samme måde som disse fulaner og anvende sådanne tolkninger i deres forkyndelse. Derimod er der i islam mange eksempler på muslimske grupper og enkeltpersoner, som vælger at tolke Koranen anderledes end den traditionelle. Det disse fulaner gør, er dybest set, at de vælger at tolke Koranens Isa-passager, ikke på basis af hadith og den senere teologiske tradition, men ud

fra de tidligere helligskrifter, som også Koranen henviser til, nemlig bl.a. evangeliet.

Frygt og drømme

Det er et meget alvorligt skridt at tage for muslimske fulaner i Nordnigeria at forlade islam for at blive kristne. Også selvom de er blevet overbevist ud fra Koranen (og Bibelen), om at det er det rigtige at gøre. Abdullahi, for hvis omvendelse Isa-passagerne også spillede en stor rolle giver os et indblik i problemerne ved at blive kristen.

Jeg tænkte som så, »Hvis jeg bliver kristen, vil jeg blive adskilt fra mine slægtninge. Jeg vil ikke længere have forældre, ingen lillebror, ingen venner, ingen kone og ingen familie«. Det fik mig til at overveje det meget grundigt, før jeg traf nogen beslutning. »Lad mig tænke det godt igennem først, så jeg ikke bare tager imod det, og det viser sig at være en løgn og ikke sandheden.«

Hvad hjalp dem til at overvinde denne velbegrundede frygt? Over halvdelen af de interviewede berettede om, at drømme (og visioner) havde været af stor betydning for dem i selve beslutningsfasen af deres omvendelse. Ovenfor er allerede refereret flere eksempler på sådanne drømme.

Musa var allerede en voksen mand og gift, da han gennem venskab med en kristen nabo blev interesseret i kristendommen. Han begyndte at studere Koranen for at finde ud af, hvad den indeholdt om den Jesus, som de kristne troede på, og som han også begyndte at føle sig tiltrukket af. En aften vågnede han på grund af en mærkelig lyd. Det lød som om, der var nogen der pillede ved græstaget på hans hytte. Han gik ud for at se, om det skulle være en af køerne, der var sluppet løs, men alle køerne lå stille i indhegningen. Han lagde sig til at sove igen, men kort efter fik han en drøm eller en vision.

Jeg så en mand i en hvid kappe komme ind i min hytte, men jeg kunne ikke se hans ansigt. Hans dragt var skinnende hvid. Han kom hen til mig og lagde sin hånd på mit bryst på denne måde. Så mærkede jeg en meget sød vellugt. Det var som en parfume eller en røgelse, som jeg aldrig siden har mødt. På en gang fyldte det hele rummet. Jeg kæmpede for at rejse mig op, og så bøjede jeg mit hoved sådan. Derpå sagde han til mig, »Hvad venter du efter?«

Da han næste dag fortalte sin kristne ven om det, sagde vennen, at det var Jesus, som havde mødt ham. Denne oplevelse gav Musa frimodigheden til offentligt at bekende sin tro på Jesus – og til at se de kommende forfølgelser i øjnene.

Led os på den rette vej

Mens det er overraskende at konstatere, at Koranen (og også drømme) har haft stor betydning for muslimske fulaners omvendelse til kristendommen, er det langt mere forventeligt, at en række kristne personer har spillet afgørende roller i de allerflestes livshistorier. En kristen ven eller nabo, en præst har krydset en fulans spor, og de har slået følge. Måske har den kristne gået en omvej for at møde muslimen, der hvor han var. Under alle omstændigheder har det betydet en ny og ukendt vej for den muslimske fulan.

Disse kristne fulaners livshistorie er spændt ud mellem deres udgangspunkt i deres familie og fulani-samfund, deres historie og kultur, og så noget nyt, de først lige er begyndt at udforske. Håbet, som de mødte i fortællingen om Jesus, først i Koranen og siden i det Nye Testamente, og mødet med kristne med samme drømme, lokker dem fremad, ud i det ukendte. Samtidig har de brug for at bevare en forankring i deres udgangspunkt, for et menneske uden historie og folkeligt tilhørsforhold bliver rodløst og identitetsløst.

Er de pionerer og opdagelsesrejsende i troens verden? Eller er de faret vild og blevet forrædere mod det muslimske samfund? Mange gange hver dag har de som muslimer reciteret sura 1 i Koranen, 'Al-Fatihah', i deres bønner:

I Guds den Nådiges den Barmhjertiges navn.
 Al pris tilkommer alene Gud, verdenernes Herre,
 den nådige, den barmhjertige,
 herskeren på dommens dag.
 Dig alene tjener vi, og dig alene anråber vi om hjælp:
 Led os på den rette vej;
 deres vej, som du har vist nåde,
 som ikke har vakt din vrede,
 og som ikke er faret vild.

For Ali, Salihu, Ahmed, Umaru, Abdullahi og Musa var mødet med Jesus svaret på deres bønner. Og trods udsigten til forfølgelser kunne de sige med Peter:

Herre, hvem skal vi gå til?
Du har det evige livs ord,
og vi tror og vi ved,
at du er Guds hellige

Noter

1. Det område af det i øvrigt muslimsk dominerede Nordnigeria, hvor der er stort set lige mange muslimer og kristne.
2. Omvendelsesprocessen opdeles her i tre faser, opmærksomhedsfasen, beslutningsfasen og inkorporeringsfasen. Overgangen mellem opmærksomhedsfasen og beslutningsfasen er det punkt, hvor muslimen erkender, at kristendommen udgør et alternativ til Islam som han/hun må forholde sig til. Overgangen mellem beslutningsfasen og inkorporeringsfasen er dåben, der inkorporerer den tidligere muslim i den kristne menighed.
3. I denne sektion af spørgeskemaet skulle de interviewede vælge den af fire graderede svarmuligheder, som lå nærmest deres opfattelse.
4. En nærmere analyse af undersøgelsesresultaterne viser, at agtelsen for Koranens autoritet mindskes, efterhånden som deres omvendelse kommer på afstand. Fler-tallet (7 ud af 13) af de fulaner, der var blevet interesseret i kirstendommen indenfor de sidste 5 år, tillagde Bibelen mere autoritet end Koranen, mens resten mente, at kun Bibelen havde autoritet. Alle de (10) fulaner, som var begyndt at interessere sig for kirstendommen for mere end 25 år siden, tillagde ikke Koranen nogensomhelst autoritet.
5. Af sikkerhedsmæssige grunde kan de interviewedes navne ikke oplyses, hvorfor der er anvendt pseudonymer
6. Den klassiske islamiske tolkning af de passager, som der refereres til er, at profeten Isa ikke døde på korset, men at han blev optaget til Guds himmel.

Mogens Stensbæk Mogensen
Cand.mag. , Ph.D.-stud.
N.J. Holms Park 55
6070 Christiansfeld

Lars Nielsen

Paradigmeskift i dansk mission

- Tidligere var afstanden mellem de sendende missionselskaber og missionsområderne stor. I dag er afstandene små, og der er stadig større udveksling af besøg landene imellem. Det betyder både, at der fra de nye kirker stilles stadig flere spørgsmål til vor måde at være kirke på i Vesteuropa, og at inspiration fra de nye kirker finder vej til vores kirker. Det betyder også, at mission fremover vil komme til at gå begge veje. Flere af de voksende kirker i Afrika og Asien er allerede opmærksomme på de missionsudfordringer, der er i vores del af verden, og de er begyndt at overveje, hvordan de kan gå ind i missionsopgaver her.

Dansk mission står midt i et afgørende paradigmeskift eller tidsskifte. Én grundlæggende måde at forstå og forholde sig til mission på er ved at afløses af en anden måde at tænke og agere i mission på. Mens det i de sidste to århundreder har været ydre-missionsparadigmet, der har præget missionsforståelse og missionsindsats i Danmark, er der igennem den sidste halvdel af dette århundrede begyndt at fremvokse antydninger af et nyt missionsparadigme, som jeg i denne sammenhæng har valgt at kalde det *glokale* missionsparadigme. Samtidig med at ydre missionsparadigmet helt frem til i dag stadig er fremtrædende, er et nyt missionsparadigme ved at blive synligt. Når jeg har valgt at kalde dette missionsparadigme, som vi endnu kun kan ane konturerne af, for det *glokale* missionsparadigme, så er det pga. samspillet mellem vor tids lokale og globale virkelighedsopfattelse, og fordi mission også i vor tid tager udgangspunkt i den umiddelbare virkelighed, vi står i.

At den vesteuropæiske verden står midt i et paradigmeskift, er efterhånden erkendt inden for de fleste forskningsdiscipliner og altså også inden for missionsteologisk forskning. I sit allerede klassiske missionsteologiske værk *Transforming Mission – Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1992) argumenterer David Bosch for, at den kristne kirkes mission på verdensplan er i krise og står midt i et historisk paradigmeskift.

Krisen viser sig ifølge Bosch (s. 3-4) bl.a. i følgende faktorer: 1) De videnskabelige og teknologiske fremskridt og den dermed forbundne sekularisering har gjort tro på Gud overflødig. 2) Den vestlige verden, hvorfra den moderne missionsvirksomhed er udsprunget, er langsomt ved at blive afkristnet. 3) Verden kan ikke længere opdeles i kristne og ikke-kristne verdensdele, men er overalt præget af religiøs pluralisme bl.a. forårsaget af migration og flygtningestrømme. 4) Pga. medskyldighed i undertrykkelse og udnyttelse af farvede folk lider Vesten og den vestlige kirke af stærk skyldfølelse. 5) Opdelingen i verden mellem rig og fattig bliver stadig mere udpræget, og de rige er dem, der betragter sig selv – eller bliver opfattet af de fattige – som kristne. 6) Vestlig teologi og praksis var tidligere normativ og indiskutabel også på »missionsmarkerne«, men er i dag suspekt i mange dele af verden.

Krisen er et tegn på et paradigmeskift, hvor vi er på vej ud af det, Bosch betegner som oplysningstidens missionsparadigme, og står på tærsklen til det, han kalder det fremvoksende økumeniske missionsparadigme.

Det er ikke opgaven her at redegøre for dette paradigmeskift i en større international sammenhæng, men at fokusere på danske forhold og fremdrage en række af de faktorer, der gør det rimeligt også at tale om et paradigmeskift i dansk mission. Derfor former artiklen sig også som en karakteristik af de fremtrædelsesformer, som er kendetegnende for de to paradigmer. Når de internationale perspektiver indledningsvis nævnes, er det naturligvis, fordi dansk mission af gode grunde ikke kan betragtes adskilt fra den internationale sammenhæng.

Ydre-missionsparadigmet

Ydre-missionsparadigmet er den missionsforståelse, der har præget og formet det missionsengagement, som er udgået fra Danmark igennem dette og forrige århundrede, og som stadig præger megen missionstænkning og missionspraksis i dag. Betegnelsen ydre mission karakteriserer missionsforståelsen på to væsentlige måder. For det første angives nemlig med betegnelsen, at det drejer sig om noget, der sker langt væk fra Danmark, på fjerne konti-

nenter. For det andet spiller betegnelsen på sammenhængen mellem den indre og den ydre mission.

Hedningemission på andre kontinenter

Den moderne mission føres ofte tilbage til William Carey, som i 1793 drog fra England til Indien som den første missionær i det nystiftede *Particular Baptist Society for Propagating the Gospel Among the Heathen*. I dansk sammenhæng er det mest naturligt at pege på året 1821 som begyndelsen på dansk ydre mission i og med stiftelsen af Det Danske Missionselskab, selvom selskabet i starten mest fungerede som støtteselskab for andre selskaber. I de første love bestemmes selskabets hensigt og bestræbelse som: »At virke til Kristendommens Udbredelse blandt vilde og barbariske Folkeslægter.« Senere fulgte en række ydre missionselskaber, der sendte missionærer til hvert deres område i Afrika, Asien, Sydamerika, Mellemøsten og Grønland.

Begrebet ydre mission kom med andre ord til at betegne de bestræbelser, som missionselskaber gennem udsendelse af missionærer gjorde for at forkynde evangeliet og »omvende hedninger« til den kristne tro særligt på »missionsmarkerne« i Afrika, Asien og Sydamerika.

Indre og ydre mission

Der har helt fra begyndelsen været en nær sammenhæng mellem den indre og den ydre mission, grundlæggende fordi de begge udspringer af samme vækkelsesbevægelse. Baggrunden for det missionsengagement, som voksede frem i 1800-tallet, skal nemlig findes i den vækkelsesbevægelse, som startede med de gudelige forsamlinger i 1700-tallet og senere spaltede sig i den grundtvigske og den indremissionske bevægelse.

Et meget konkret udtryk for sammenhængen mellem den indre og den ydre mission er den kendsgerning, at det var den samme person, nemlig sognepræsten i Kongens Lyngby Bone Falch Rønne, som både stiftede det første danske missionselskab, og som kort forinden også havde taget initiativ til landets første missionshus eller bedehus. Det var de indremissionske sammenhænge, der støttede ydre mission, ligesom det var herfra missionærerne blev rekrutteret.

Den folkekirkelige ellipsestruktur

Det var særligt blandt den nye bondestand, som var blevet frie og uafhængige efter stavnsbåndets ophævelse og landboreformerne i slutningen af 1700-

tallet, at vækkelsen bredte sig. Den frie bonde ønskede nemlig også en selvstændig og personlig kristendom. Derfor stillede han kritiske spørgsmål til kirkens ofte rationalistiske kristendomsforkyndelse og søgte selv tilbage til pietistisk fromhedslitteratur. Det førte til en betoning af på den ene side det enkelte menneskes omvendelse fra den syndige og lastefulde verden og på den anden side den kristne fromhed, inderlighed og forpligtelse på mission – både den indre mission inden for landets grænser og den ydre mission i fremmede verdensdele. Derfor tog vækkelsens folk også initiativ til dannelse af en række kirkelige foreninger og organisationer af diakonal, evangeliserende og missionerende art.

Som så mange andre på samme tid sluttede også vækkelsesfolket sig efterhånden sammen i foreninger, hvad enten disse nu var grundtvigske, indremissionske, lutherskmissionske eller frikirkelige. Foreningerne blev organiseret som sammenslutninger af mere eller mindre selvstændige afdelinger eller kredse rundt om i landet.

Selvom der fra kirkeligt hold fra begyndelsen var stor modstand mod de gudelige forsamlinger, var der også mange gejstlige, der sympatiserede med dem. Efterhånden blev vækkelsesbevægelserne imidlertid kirkeliggjorte – bl.a. som følge af markante kirkefolk som Grundtvigs og senere Vilhelm Becks indflydelse – og kom til at fungere i nær tilknytning til folkekirken. Der udviklede sig på denne måde en folkekirkelig ellipsestruktur med to centre, hvor sognekirken eller valgmenigheden var det ene center, og missionshuset eller forsamlingshuset det andet.

Selskaberne for ydre mission blev en naturlig del af denne kultur og struktur, idet de voksede frem i samme bondekultur og udviklede sig som selvstændige foreninger med lokale kredse. I relation til folkekirken blev de af mange opfattet som folkekirkens forlængede arm i andre dele af verden og blev i praksis folkekirkens ydre mission, på samme måde som Indre Mission og de diakonale bevægelser blev folkekirkens diakonale og evangeliserende arbejde.

Dansk Missionsråd og stiftsudvalgene for ydre mission

De folkekirkelige missionsselskaber gik i 1912 sammen om at danne Dansk Missionsråd, som et samarbejdsorgan for de folkekirkelige missionsselskaber bl.a. under inspiration af internationale missionskonferencer og missionsbejstring.

Da Dansk Missionsråd i 1962 blev økumenisk, voksede der blandt de folkekirkelige missionsselskaber et ønske frem om at markere deres særlige placering og opgaver, hvilket førte til, at man i 1965 lavede et Folkekirkens

Missionsråd i Dansk Missionsråds regi. Folkekirkens Missionsråd ændrede i 1987 navn til Dansk Missionsråds Folkekirkelige Afdeling pga. strukturændringer i missionsrådet.

I 1974 tog Folkekirkens Missionsråd sammen med landets biskopper initiativ til at nedsætte stiftsudvalg for ydre mission i alle landets stifter med det formål at styrke interessen for ydre mission, støtte menighedernes missionsindsats og formidle kontakt og samarbejde mellem de folkekirkelige missionselskaber. Hovedfunktionen for disse stiftsudvalg kom til at ligge på gensidig orientering og afholdelse af et årligt ydre missionsstævne i stiftet.

Missionselskabernes situation i dag

Selvom der stadig er missionsopgaver at løse, er ydre missionselskabernes arbejde på mange måder lykkedes. I dag er de fleste lande i Afrika og Asien ikke »missionsmarker«. I stedet er der fremvokset selvstændige og modne nye kirker, som selv er begyndt at tage ansvar for at formidle det kristne budskab til deres landsmænd og i de omkringliggende lande.

Organisatorisk er der i dag stor forskel på kontakten mellem missionselskaber og indre missionsammenhænge. I praksis er der dog stadig en nær forbindelse mellem den indre og den ydre mission, idet det oftest er den samme gruppe mennesker, der støtter begge typer organisationer, og da de fleste udsendinge stadig hentes fra indre missionske sammenhænge.

Som organisationer er missionselskaberne præget af de samme problemstillinger som alle andre organisationer, der er fremvokset omkring århundredeskiftet. De frivillige organisationer var dengang fællesskabets grundkategori. Det var i disse organisationer, at livet i fællesskabet udspillede sig, hvad enten det så var i arbejderbevægelsen, missionshuset eller andelsbevægelsen. I dag udspiller fællesskabet sig på andre måder, hvilket betyder, at selskaberne præges af faldende antal kredse og manglende medlemstilgang. Det Danske Missionsselskab har f.eks. haft et fald i antallet af kredse fra omkring 2300 i 1947 til omkring 700 i 1998. Samtidig er nye støt-tegrupper kommet til særlig i form af genbrugsforretninger og individuelle givere.

Selvom flere af missionselskaberne bruger betegnelsen »folkekirkelig mission« i deres navn, gælder den samme ellipsestruktur stadig med en klar opdeling mellem den officielle kirke og de frie organisationer. Samtidig er kendskabet til og kontakten mellem missionselskaberne og folkekirken blevet stadig mindre i den sidste halvdel af dette århundrede, hvilket også er tilfældet for de beslægtede indre missionske sammenhænge.

Mission i Danmark

I en artikel om folkekirken, den nationale kultur og mission i *Dansk Kirkeliv* skriver tidligere generalsekretær i Sudanmissionen Mogens Mogensen, at folkekirkens største udfordring i dag er mission i Danmark.

På samme måde som ydre-missionsbevægelsen voksede frem af gudelige forsamlinger og vækkelseskristendom i den danske bondekultur, således kommer motivationen til mission i dag først og fremmest fra den urbane, multietniske og pluralistiske virkelighed, som er i Danmark i dag. Lad mig pege på 3 forhold, der aktuelt motiverer til at tale om mission og forholde sig til mission på en ny måde i folkekirkelig sammenhæng.

Det første er tilstedeværelsen af op mod 300.000 indvandrere og flygtninge eller – om man vil – nye danskere fra mere end 170 forskellige lande i verden. Ca. halvdelen af disse vurderes af være muslimer, ca. 10.000 buddhister og hinduister, mens resten kommer fra en kristen eller ateistisk baggrund.

Tværkulturelt Center gennemførte i 1996 en undersøgelse af den danske kirkes relation til etniske minoritetsgrupper i Danmark. En af konklusionerne var, at tilstedeværelsen af etniske minoriteter og fremmede religioner udfordrer kirken til at forholde sig til mission, til at drøfte, hvad kirkens mission er, og til at være i mission i forhold til disse grupper. Siden da er der iværksat projekter og samarbejder i relation til etniske minoriteter mellem sognemenigheder og missionselskaber i Århus, Kolding og Odense, foruden eksisterende samarbejder i København. Senest har biskopperne i foråret 1999 nedsat et udvalg, der skal arbejde på landsplan med relationen til muslimske befolkningsgrupper og mennesker af anden tro.

Det andet forhold, der motiverer til at tale om mission, er det voksende antal udøbte eller kultur-kristne danskere, der er vokset op uden kendskab til kirke og kristendom. På en konference om fremtidens præst arrangeret af kirkeministeren i efteråret 1998 blev der således sat fokus på mission fra to oplægsholdere. Lektor Hans Hauge pegede i et oplæg om forventninger til præsten i et sekulariseret samfund på, at der nu tales om afsekularisering, og om at religionerne vender tilbage, hvilket sætter kirken i en helt ny situation og giver præsten en ny rolle som missionær. Ligeledes talte tidl. undervisningsinspektør Ejvind Sørensen i sit indlæg om forventninger til præsten set fra et bysogn om behovet for at nyformulere kirkens budskab for moderne mennesker og sagde i den forbindelse, at opgaven er enkel nok; det drejer sig om mission og om undervisning, og det er ikke afgørende om missionsmarken omhandler 90 eller 95% af folkekirkens medlemmer. Og i Københavns stift har biskoppen ansat en stiftspræst for mission, hvis opgave det bl.a. er at tage initiativer til mission i forhold til udøbte, hvilket konkret kan dreje sig

om dåbsundervisning og forsøg med udvikling af gudstjeneste- og menighedsformer for nydøbte.

Det tredje forhold, der motiverer til at tale om mission, ligger i forlængelse af de to første og drejer sig om den nye åndelighed, der er vokset frem i sporene på sekulariseringen og mødet med Østens spiritualitet. New Age-tanker og nyreligiositet har på mange måder udfyldt det åndelige vakuum, dér hvor der er blevet lagt afstand til kirke og kristendom, men det har også skabt en åbenhed for kristen spiritualitet, der for nogle har ført til et nyt møde med Kristus. Sognepræst Ole Skjerbæk Madsen har således igennem flere år afholdt særlige gudstjenester rundt om i landet for mennesker i New Age-miljøet under betegnelse *I Mesterens Lys* og erfaret en stor kontakt og modtagelighed for det kristne budskab i forhold til disse mennesker.

Når udvalget *Tænk tanken*, som er nedsat af Københavns biskop, i sin anden delrapport fremlægger sine bud på kirken i storbysamfundet, er det således også missionsbefalingen, der bliver fremhævet som formålsbeskrivelse for folkekirken. Og det understreges, at folkekirken med denne formålsbeskrivelse er forpligtet på alle mennesker i byen uanset nationale, kulturelle eller religiøse tilhørsforhold. Mission er således blevet et nødvendigt begreb til at betegne og samle Den Danske Folkekirkes væsentligste udfordringer i vor tid.

Den lokale og den globale virkelighed

Som et forsøg på at samle den spænding og det samspil, der er mellem vor tids lokale og globale virkelighed, er der inden for de sidste årtier blevet konstrueret et nyt begreb, nemlig ordet »glokalt«. Ordet er et forsøg på at udtrykke, at det lokale og det globale hænger sammen i vores virkelighedsforståelse, og at vi trækkes i begge retninger. Samtidig med at vi bliver globalt orienteret gennem medier og internet, bliver vi også lokalt bevidste. Samtidig med at vi arbejder internationalt og flyver verden rundt, rykker vi arbejdspladsen ind i hjemmet, og samtidig med at vi følger verdens konflikter i fjernsynet, må vi tackle følgevirkningerne af dem gennem nye multietniske problemstillinger i lokalsamfundet. Sammenhængen betyder også, at vi vil forholde os direkte til mennesker og problemstillinger i andre dele af verden, f.eks. gennem venskabskontakter, besøg og udvekslinger, og ikke alene gennem støtte til organisationers og selskabers arbejde.

Også i forhold til mission er det nødvendigt at forholde sig glokalt til virkeligheden, og det er således ikke længere muligt at skelne mellem indre og ydre mission. Tidligere var afstanden mellem de sendende missionselskaber og missionsområderne så stor, at man reelt kunne tænke og arbejde på én

måde i Danmark og på en helt anden måde i Afrika eller Asien. I dag er afstandene små, og der er en stadig større udveksling af besøg landene imellem. Det betyder både, at der fra de nye kirker stilles stadig flere spørgsmål til vores måde at være kirke på i Vesteuropa, og at inspiration fra de nye kirker finder vej til vores kirker. Det betyder også, at mission fremover vil komme til at gå begge veje. Flere af de voksende kirker i Afrika og Asien er allerede opmærksomme på de missionsudfordringer, der er i vores del af verden, og er begyndt at overveje, hvordan de kan gå ind i missionsopgaver her.

Yderligere vil et troværdigt missionsengagement i en multietnisk verden være nødt til at forholde sig til de samme etniske befolkningsgrupper forskellige steder i verden. Det vil f.eks. ikke være troværdigt, hvis et missionselskab arbejder blandt pakistanere i Asien, men ignorerer pakistanere i Danmark. Omvendt kan et missionsengagement blandt f.eks. somaliere i Danmark åbne veje for et missionsengagement i Somalia, også selvom personerne til et sådan engagement slet ikke skal findes i Danmark, men måske i en samarbejdskirke i f.eks. Etiopien, hvor man både kender sproget og kulturen.

Partnerskab og mellemkirkeligt arbejde

De kirker, som er fremvokset som følge af missionsselskabernes arbejde, er i dag selvstændige kirker, der ønsker en naturlig kontakt og et jævnbyrdigt partnerskab med kirkerne i Vesteuropa. Det sætter både folkekirken og missionsselskaberne i et dilemma, idet kontakten ofte er kommet i stand gennem et missionsselskab, der dog ikke umiddelbart repræsenterer den nationale kirke.

Udviklingen af en officiel mellemkirkelig instans i folkekirken med Det Mellemkirkelige Råd og mellemkirkelige stiftsudvalg er derfor af afgørende betydning for folkekirkens muligheder for at etablere troværdige partnerskaber med kirker i andre verdensdele. Samtidig fordrer denne udvikling et nært samarbejde med missionsselskaberne, der ofte både har opbygget relationen og samarbejder med de pågældende kirker.

Partnerskaber og strategiske alliancer mellem på den ene side kirker og organisationer i den tredje verden og på den anden side kirker og organisationer i vores del af verden om mission, nødhjælp og mellemkirkeligt arbejde vil således blive en af fremtidens væsentligste samarbejdsformer.

Lokalmenigheder og funktionsmenigheder som base

Den globale virkelighed har også afgørende følger for vores måde at fungere som kirke på. Mens vi i Danmark i dette og forrige århundrede har levet med en elliptisk kirkestruktur med rødder i landbrugssamfundet, er der meget, der tyder på, at kirkestrukturen i storbyensamfundet fremover vil blive mere koncentrisk med en række forskellige lokalmenigheder og funktionsmenigheder som base for kirkens diakonale og udadrettede arbejde.

Stadig flere sognegårde skyder frem ud fra ønsket om et aktivt menighedsliv i sognet, antallet af sognemedhjælpere vokser, mange forskellige funktionspræster med forskellige specialopgaver er blevet en del af kirkens arbejdsform, og stadig flere præster og menighedsråd overvejer, hvordan de kan tage relevante diakonale og udadrettede opgaver op i sognet.

Tænketanken i Københavns stift forestiller sig i den forbindelse muligheden af funktionskirker og -menigheder i København med egne menighedsråd, f.eks. kirker for studerende, fremmedsprogede eller drevet af kirkelige foreninger. I missionsperspektivet vil etniske og multietniske menigheder og fællesskaber i folkekirkeligt regi kunne komme til at spille en central rolle som brobyggere mellem dansk folkekirketradition og nye etniske befolkningsgrupper, ligesom de vil kunne være brohoveder for mission i andre dele af verden.

Med lokalmenigheder og funktionsmenigheder som de kirkelige baser for diakoni og mission står de diakonale organisationer og missionselskaberne således over for en helt ny udvikling, hvor de i højere grad vil komme til at stå som formidlere og specialister end som egentlige udførere.

Folkekirkens Mission

Som et forsøg på at imødekomme den nye missionsvirkelighed, som det globale missionsparadigme er udtryk for, ændrede de folkekirkelige missionselskaber i samarbejde med stiftsudvalgene for ydre mission i 1997 navn. Dansk Missionsråds Folkekirkelige Afdeling blev til Folkekirkens Mission og iværksatte et treårigt pilotprojekt. Opgaven var at udvikle en fælles profil i forhold til folkekirken, engagere folkekirkemenigheder i mission og udvikle samarbejder mellem folkekirken og missionselskaberne. Pilotprojektet vil blive evalueret i foråret 2000, hvorefter der vil blive taget stilling til den videre udvikling af samarbejdet på baggrund af de indhentede erfaringer.

Fra missionselskaber til missional kirke

Hvis man skal sammenfatte problemstillingen i paradigmeskiftet i dansk mission, så kan det kort gøres ved at sige, at dansk mission er på vej væk fra missionselskaberne som ankerpunkter for mission og på vej mod kirken eller lokalmenigheden som missionens ankerpunkt.

Inden for de seneste år er begrebet *missional kirke* begyndt at dukke op i international missionslitteratur, og måske er det et sådant begreb, som kan være med til at skabe en ny forståelse for og engagement i mission i vor tid. I 1998 udkom bogen *Missional Church – A Vision for the Sending of the Church in North America*, som resultatet af et flerårigt studiearbejde blandt en gruppe amerikanske missiologer. Med betegnelsen missional ønsker forfatterne at understrege kirkens essentielle natur og kaldelse som Guds kaldte og sendte folk.

Begrebet missional kirke rummer på to væsentlige områder muligheden for en nytænkning i forhold til ydre missions- og missionselskabstænkning.

For det første kan ordet missional være et tiltrængt nyt teologisk begreb for det at være i mission. Dels fordi vi i dansk sammenhæng mangler et tidsvarende begreb, idet ordene missionsk og missionerende vækker forkerte associationer, dels fordi det uden problemer kan bruges sammen med f.eks. begrebet diakonal.

For det andet fordi begrebet missional kirke knytter mission sammen med kirken og dermed angiver, at det er kirken, der i sin natur er forpligtet på mission, og at mission altså ikke er en bibeskæftigelse for særligt interesserede i forskellige interesseorganisationer.

Midt i overgangen mellem et historisk ydre-missionsparadigme og et endnu ikke fremvokset globalt missionsparadigme kan begrebet missional kirke være en konkret hjælp både for folkekirken og missionselskaberne i en nybesindelse på mission, både teologisk, organisatorisk og praktisk.

Teologisk udfordres vi til at gennemtænke, hvad det indebærer at være missional kirke. I den ovenfor nævnte bog *Missional Church* (s. 11) opregnes 5 karakteristika for en missional ekklesiologi. Den skal være *bibelsk* – baseret på det bibelen lærer, den skal være *historisk* – med rod i den nationale kirkes historie, den skal være *kontekstuel* – tagende skikkelse ud fra de konkrete omgivelser, den skal være *eskatologisk* – bevægende sig mod Guds lovede fuldendelse af al ting, og den skal være *praktiserbar* – kunne oversættes til praktisk handling.

Organisatorisk udfordres vi til at overveje, på hvilken måde et missionsansvar skal forvaltes og organiseres i den danske kirke. Skal det ske som en instans i kirken, på samme måde som f.eks. det pædagogiske arbejde udvikles i Folkekirkens Pædagogiske Institut og det mellemkirkelige arbejde i Det

mellemkirkelige Råd og de valgte stiftsudvalg? Skal det ske i et formaliseret partnerskab mellem instanser i kirken og konkrete missionselskaber, som det f.eks. sker i Norge gennem *Samarbejdsråd for menighet og misjon* og i Danmark kunne ske i et samarbejde mellem de eksisterende stiftsudvalg for mission og konkrete missionselskaber? Eller skal det ske uformaliseret som selvstændige stiftsinitiativer og lokale samarbejder mellem menigheder og enkeltelskaber?

Praktisk udfordres vi til at overveje, hvordan de konkrete missionsopgaver lokalt og globalt bedst kan blive varetaget i et samspil mellem folkekirke og menigheder på den ene side og missionselskaber og kirkelige organisationer på den anden. Her ligger en udfordring både til lokalmenigheden om at finde former til en udadrettet indsats både lokalt i sognet og globalt i andre dele af verden og til organisationerne om at finde måder at være formidlere af erfaring og ressourcer til menighederne på samt at indgå i konkrete samarbejdsprojekter i mission.

I året for fejringen af folkekirkens 150 års fødselsdag kan det være relevant at erindre om, at folkekirken blev til som en frugt af det gamle paradigme og i spændingsfeltet mellem den officielle kirke og de frie organisationer. Det kan også være relevant at spørge om, hvad det nye paradigme betyder for den fremtidige udvikling af folkekirken – om den krise, som kirke og mission står midt i, ikke netop er muligheden for at tage nye skridt og lægge grunden til en ny udvikling som missional kirke.

Litteratur

- Kai Bollmann, Vita Andreasen, Hans Raun Iversen (red.): *Dansk Kirkeliv* 1999. Unitas Forlag 1998.
- David J. Bosch: *Transforming Mission – Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Orbis Books 1992.
- Niels Bundgaard: *Det Danske Missionselskabs Historie – Missionsmenigheden i Danmark*. DMS 1935.
- Søren Christensen og Jan Molin (red.): *I den gode sags tjeneste – frivillige organisationer i Danmark*. Handelshøjskolens Forlag 1995.
- Charles van Engen: *God's Missionary People – Rethinking the Purpose of the Local Church*. Baker Book House 1995.
- Fremtidens Præst – foredrag og debat på konference arrangeret af kirkeministereren*. Kirkeministeriet 1998.
- Darrell L. Guder (ed.): *Missional Church – A vision for the Sending of the Church in North America*. William B. Eerdmans Publishing Company 1998.
- Ole Skjerbæk Madsen: *Kaldet til disciplinering. I Mesterens Lys*. Forlaget Kontrast 1997.

- Birthe Munck-Fairwood og Lars Nielsen: *Ikke længere fremmede... – om kirken og de etniske minoriteter i Danmark*. Materialecentralen 1996.
- Ebbe Kløvedal Reich: *Kun et gæstekammer*. Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer 1999.
- Else Marie Wiberg Pedersen (red.): *Gudsfolket i Danmark. Om kirkesyn og kirkeforståelse*. Forlaget Anis 1999
- Erik Ågård: *Folkekirken – en studiebog*. Religionspædagogisk Forlag 1999.
- Ledige stillinger i *Præsteforeningens Blad* nr. 1/2 1999.
- Delrapport 2 fra Tænketanken*. København. Oktober 1998.
- Norsk Tidsskrift for Misjon* nr. 3. 1994.
- Mission – Nordisk Missionstidsskrift*. Marts 1987.

Lars Nielsen, cand.theol.
leder af Folkekirken Mission

Nørregade 14
6070 Christiansfeld

Jørn Henrik Olsen

Mission år 2000

Kontekstuel følsomhed i missiologien

• Den teologiske trafik følger ikke længere den gamle ensrettede vej fra Europa til Afrika. Vores egne teologiske traditioner må derfor gå i dialog med de nye livs- og kontekstorienterede teologier i Afrika, Asien, Latinamerika og Stillehavsområdet, for ikke at blive provinsielle og marginaliserede.

Den globale kristendom har løsrevet sig fra den vestlige missionsbevægelse. Det kan vi konstatere her tæt på år 2000. Den ekspansive missionsbevægelse i Vesten udgjorde meget længe den magtfulde og dominerende referenceramme for missionsforståelsen og missionens praksis rundt omkring i verden. Men det gør den ikke længere.

Der er sket en såkaldt 'kopernikansk vending' eller 'revolution'. Kristendommens tyngdepunkt er rykket fra vest/nordvest til syd. Måske er dette den vigtigste indsigt i missionen og missiologien¹, som vi tager med os ud af det 20. århundrede. Vendingen eller revolutionen udgør den største udfordring til missiologien, som har til opgave at integrere og bearbejde den nye virkelighed.

Globalisering² og kontekstualisering (se senere i teksten) spiller en afgørende rolle i løsrivelsen fra den gamle referenceramme. Begge dele vil utvivlsomt udvide og fæstne sig i det 21. århundrede. Det vil få store konsekvenser for kristendommen. Det vil øve indflydelse på forståelsen af den kristne tro og resultere i en slags reformation af den kristne kirke.

Den væsentlige tyngdepunktsforskydning i missionsbevægelse og -forståelse kan man reagere forskelligt på. Man kan i sin egen kirke, mission og teologi vælge at overse eller tilsidesætte den. Det sker fx i den såkaldte *osteklokkemission*. Det er den mission, som hverken påvirker eller påvirkes. Tendensen kan spores i nogle af de gamle vækkelsesbevægelser, men den findes

i virkeligheden i de fleste kirkelige miljøer. Det sker også i en del kirkelig teologi. Den kan have svært ved at se, hvad pejlingerne eller udfordringerne fra den globale og økumeniske kristenhed skal gøre godt for. Der findes i en dansk sammenhæng en solid tradition for at se alle farerne ved de nye udviklingstendenser.

Men forskydningen af tyngdepunktet kan også blive en ny anledning til besindelse på kirkens mission og en relevant missionsforståelse på vej ind i et nyt århundrede. Her ser man ikke forbi farerne, men mulighederne i den nye situation er i fokus. Vi skal ikke ukritisk falde for fortiden. Vi må åbent og kritisk gå i lag med den indsigt, som levende mennesker har kæmpet sig igennem til. Deres lidenskabelige søgen har også kastet noget af sig de sidste årtier, som jeg vil skitsere i det følgende tværsnit af de nutidige missionsteorier.

Sidst i det 20. århundrede

Den kristne mission viser den fulde bredde af de kristnes eller kirkens mandat i verden. En krydslæsning af forskellige tekster om mission og missions-teorier fra de sidste 30-40 år danner baggrund for denne artikel. Endelig vil jeg beskrive nogle af de perspektiver og opgaver, som vi i missiologien står med tæt på år 2000.

Teksterne står i et spændings- og delvis konfliktfyldt forhold til hinanden. Nogle har talt om krise og polarisering i den moderne missionstænkning. Men på visse områder overlapper teksterne også hinanden. Det skyldes naturligvis, at megen missionstænkning står på skuldrene af anden tænkning.

Læren om mission har undergået store forandringer. Den største af disse er nok bevægelsen i 60'erne fra en negativ vurdering af sekulariseringen over mod et ja til det sekulære, til verden. Det er forskelligt, hvordan man vurderer missiologiens verdens-vendthed, men tendensen i udviklingen er denne: Kirken kunne fortsat opfattes som et instrument for Guds mission, men Guds sendelse (*missio Dei*) til verden var ikke længere bundet til kirken. Gudsrigets kræfter og frelsens tegn kunne nu afdækkes i kampen mod umenneskelige strukturer. Det kom i første omgang til et opgør med den traditionelle kirkelige, evangeliserende mission, der nu skal omdannes til et revolutionært socialt og politisk engagement og til dialog og fællesskab med ikke-kristne religioner.

Denne missionens vendt sig mod verden og det humane forstyrrede forståeligt nok mange såkaldte konservative, evangelikale missionstænkere. En stærk polarisering i missionsforståelsen kan aflæses i 70'erne. Reaktionen på udviklingen betød fx et modsætningsforhold og frontdannelser mellem

Kirkernes Verdensråd (KV) og Lausannebevægelsen. Sidstnævnte så sig selv i opposition til den moderne udvikling i missionsteologien. Senere er der igen sket en opblødning af fronterne, nogle taler om en betydelig tilnærmelse, og det samlede billede ser ikke mindre broget ud i dag.

Sekulariseringen af missionsteologien i 60'erne og fremefter blev udvidet med en speciel interesse for mennesker af anden religion og tro. Også Det andet Vatikanerkoncil (1962-65) i romersk-katolsk regi åbnede med sit fornyelsesprogram for en inkluderende holdning i spørgsmålet om en forståelse af andre religioner. Kirkens missionsaktivitet gik blandt andet ifølge KV's missionskonference i Bangkok (1973) ud på at vække den Kristus, som »sover i religionernes nat«.

Når der i nyeste tid er talt om en global kristendom og en økumenisk missionsforståelse og kontekst, skal det ikke tolkes i retning af, at der råder én fælles, enhedsopfattelse af missionens teori og praksis. Der findes snarere en betydelig pluralitet og pluralisme set både i et kontekstuel og universelt perspektiv.

I denne forbindelse er det vigtigt at gøre opmærksom på følgende: En betydelig forskydning af tyngdepunktet (en demografisk forskydning) i verdensmissionen de sidste par årtier gør, at det måske slet ikke er missionstænkere, kirkeledere, fagteologer m.fl. fra vores del af verden, som kommer med de afgørende overvejelser over missionsforståelsen ved årtusindskiftet.

Vi kan fx konstatere, at væksten i mission fra ikkevestlige kirker (syd-syd mission) er så stor i disse år, at missionærantallet fra disse kirker ved år 2000 vil overstige antallet af missionærer fra Vesten. 'Den tredje Kirke' fra Asien, Afrika og Latinamerika kommer med stor styrke og vitalitet. Langt over halvdelen af de kristne i verden bor faktisk i disse områder af verden. Og antallet af kristne vokser kraftigt hvert år. Konkret betyder det, at vi må lære at se på afrikansk kristendom som den mest fremtrædende og repræsentative kristendom i det 21. århundrede. Nye teologiske og kirkelige dagsordener vil dukke op fra de sydlige egne. Vi kan betegne det som et teologisk imperativ for teologer og missionstænkere i Vesten at tage de nye bidrag fra syd alvorligt. Den teologiske trafik følger altså ikke længere den gamle ensrettede vej fra Europa til Afrika.

Grupper af missionsteorier

Det er frugtbart at se bagom de almindelige opdelinger i økumenisk, evangelikal, romersk-katolsk osv., opdelinger, der kan løbe løbsk i underopdelinger. Den kendte missionsteolog Peter Beyerhaus har fx søgt at påvise, at de evangelikale kan opdeles i 6 forskellige undergrupper. Ved et tværsnit i det

bagomliggende teologiske landskab kommer vi bedre til rette med, at missionsopfattelsen ikke lader sig opsplitte i undergrupper på den gamle og fastlåste måde.

Heller ikke et andet kendt forsøg på at grovopdele missionsteoriene forekommer helt tilfredsstillende. Det er den opdeling, som følger hovedgrupperne: Relativistiske modeller, politiske modeller, triumfalistiske modeller – og endelig mission som medvidende Kristus-efterfølgelse. Fx. dækker den triumfalistiske tilgang trosbevægelsens eller de herlighedsteologiske strømninger i nutidens missionsarbejde. Også de karismatiske og pentekostale strømninger, som spiller en meget betydningsfuld rolle på verdensplan, er vanskelige at placere under en fællesnævner som den triumfalistiske.

Følgende ‘grupper af missionsteorier’ kan opstilles:

1. Mission skyldes Guds initiativ og indgriben.
2. Mission er en kirkelig aktivitet eller livsyttring.
3. Mission er en forløsningens historie i verden.

Den første tanke hænger sammen med og fortsætter den mere klassiske og traditionelle missionsopfattelse, som afsøger sit fundament i bibelteksterne (og måske også i den kirkelige tradition). Det er her naturligt og rigtigt at tale om en bibelsk missionsteologi, som fortæller os det berettigede i kristen mission ud fra Bibelen. Hvad er mission overhovedet ud fra de bibelske skrifter?

Overfor denne missionstænkning ‘fra oven’ står der nogle af de moderne opfattelser, indfanget i punkt 2 og 3. Her er det ikke mindst denne verdens livssammenhænge og forskelligartede kontekster, som udgør den primære interesse. Derfor taler disse missionsteorier ‘fra nedens’ særlig meget om tilstedeværelse, menneskelighed, dialog, be-frielse osv.

Denne opdeling mellem ‘fra oven’ og ‘fra nedens’ forekommer mere frugtbar, når vi betænker, at der findes en fælles referenceramme af faktorer, som alle opfattelser er nødt til at tage alvorligt og lade sig forpligte af i dag – og helst stå i kritisk dialog med. Det drejer sig om globalisering, postmodernisme, religiøs pluralisme og relativisme. Blot antydningen af disse ord og begreber viser, at konteksten for det missiologiske arbejde er i opbrud og under omdannelse.

Men denne skelnen mellem ‘fra oven’ og ‘fra nedens’ er måske også mest af alt mere følsom i mødet med de glidende overgange og sammenhænge, der består mellem de forskellige missionsteorier i nutiden. I forhold til spørgsmålet om Skriftens rolle og autoritet får vi mere hjælp af en sådan skelnen. Den giver bevidsthed om, hvad der inspirerer missionsforståelsen. Når fx også konservative missionsteologer og missionærer i dag bevidst gør brug af indsigter fra antropologi, kulturkundskab, religionsvidenskab, sprog-

videnskab og andre fag 'fra neden', hænger det ikke sammen med en tilside-sættelse eller nedvurdering af Skriftens autoritet.

Et gennemgående træk i dag er understregningen af, at mission ikke er missionærernes, missionselskabernes eller sendelseskirkernes mission. Mission er den treenige Guds gerning. Men netop denne understregning er blevet forklaret via forskellige spor i missionsstænkningen. *Missio Dei*-tænkningen er blevet brugt både af missionsteoriene 'fra oven' og 'fra neden'. Mere om disse spor i tænkningen eller grupper af missionsteorier efter den følgende ekskurs.

Ekskurs: Kontekstuel teologi/kontekstualisering

Dette kan udtrykkes mere teologisk, og forklares i sammenhæng med udviklingen af kontekst-opfattelsen og den moderne kontekstualiseringsdiskussion:

1) Spørgsmålet om *identitet* og *relevans*. Mange kontekstuelle teologier i dag befinder sig i spændingsfeltet mellem identitet og relevans. Den systematiske problemstilling og udfordring er et spørgsmål om, hvordan man bedst kan komme til rette med teologiens identitet og relevans. Der er et dobbeltspørgsmål, som særlig udfordrer den kontekstorienterede teologi: Hvordan undgår man teologisk isolation på den ene side? Og hvordan undgår man en ukritisk tilpasning af teologien til bestemte virkelighedsopfattelser og tanke-systemer på den anden side? Disse spørgsmål fordrer vigtige teologiske og missiologiske afgørelser.

Der kan gives et centralt og udfordrende eksempel herpå. I kristologien har man ud fra aktuelle interesser forsøgt at løse problemerne på to måder: I den moderne jargon kaldes de henholdsvis »kristologi fra oven« og »kristologi fra neden«. Det vil sige at tænke kristologi enten ud fra åbenbaringen i Jesus Kristus som givet forudsætning eller ud fra menneskets egen erfaringshorisont og historiske kontekst. Men ved at tænke enten-eller har man forkludret tingene ved at lave kunstige teologiske modsætninger. Man har egentlig skabt en polarisering og krise, som ikke altid har 'noget på'. Helt fra Oldkirkens tid har der været tradition for ikke at skabe en udnødvendig modsætning mellem kristologi 'fra oven' og 'fra neden'.

Mange nutidige løsningsforsøg på kristologiens område kan ses i sammenhæng med en generel antropologisering af gudsbilledet i den teologiske tænkning. Det mærkes også meget stærkt i missionsopfattelsen. Det udfordrende spørgsmål bliver da, som jeg vil formulere som et både-og-spørgsmål. Har man *både* formået at begrunde kristologiens betydning for menneskets frihed og identitet, som udgør kristologiens relevans, og samtidig sikret

sig, at der er kontinuitet og overensstemmelse med kristologiens oprindelige teologiske indhold – kristologiens identitet?

Den karakteristiske søgen efter identitet i afrikansk teologi, som jeg selv har forsket i, og det voksende krav om relevans i det teologiske arbejde kan selvfølgelig begrundes og beskrives på forskellig måde. I Afrika aktualiseres spørgsmålet om kristen identitet og selvforståelse specielt i forholdet til de førkristne eller oprindelige afrikanske religiøse traditioner.

2) Men hvad er *kontekstuel* teologi og *kontekstualisering* egentlig? Betegnelserne dækker over forskellige tilgang til det teologiske og missiologiske arbejde, men hovedsagen er klar nok: Det ledende kendetegn på kontekstuel teologi er, at den er bevidst om konteksten, det vil sige den sociale, historiske og kulturelle sammenhæng teologien indgår i, påvirker dens indhold på en fundamental måde. De kontekstuelle teologier er forsøg på at artikulere en ny måde at lave teologi på. Vi forbinder dem særlig med Asien, Afrika og Latinamerika. Universelle (vestlige) refleksioner over evangeliet nåede på en måde ikke langt nok. De omhandlede ikke de emner eller problemer, som var mest presserende i disse store områder af verden, fx fattigdommens og undertrykkelsens tunge byrde eller kampen for at skabe en ny identitet efter kolonitiden. Skulle teologien undgå at blive rodløs og luftig, måtte den tage konteksterne seriøst, som menneskers liv og fællesskaber er formet i. De kontekstuelle teologier er hovedsagligt præget af problemstillingerne omkring forholdet til kulturen og de sociale strukturer. Begreberne 'kontekst' og 'kontekstualisering' opleves af nogle som værende vage og upræcise. Eller som 'tåge'-termer. Men måske kan følgende forklaring give lidt mere lys over brugbarheden af disse termer:

Begrebet *kontekst* er udviklet gennem arbejdet med litterære kontekster. Altså i overvejelserne om tekstens placering mellem teksterne. Det latinske ord 'textus' kan betyde 'væv', det, der er vævet sammen, og 'con-textus' betyder da endnu klarere 'sammen-vævet'. Begrebet kontekst har derfor en god og ligefrem betydning, fordi livet og historien er sammenvævet af mange tråde. Fra bl.a. bibelvidenskaben ved vi, hvilken rolle den litterære sammenhæng spiller. En tekst, vi læser, er vævet sammen med andre tekster. Men ved siden af denne betydning finder vi i bibelvidenskaben ordet kontekst udledt af det latinske 'tegere' ('tego'), der betyder dække, skjule. Det kan altså også betyde det, der er dækket og skjult. Det benyttes da om hele den historiske 'ramme', det miljø, som ligger bag de bibelske skrifter. Kontekst betyder derfor i denne lidt mere udvandede betydning 'ramme', 'omgivelse', 'sammenhæng', historisk miljø osv., uden at det er specielt klart, hvad der sigtes til. Det er denne jargonmæssige tale om 'kontekst', som flytter med over i kontekstualiseringsbegrebet.

Hvad er *kontekstualisering*? Den er også en slags betingelse for den kristne mission og evangelisering, som nu bevidst i teori og praksis viser, at kristentroen tager farve efter sin socio-politiske kontekst, og at kristentroen påvirker og forandrer den kultur, som den slår rod i. Begrebet kontekstualisering indfanger dette dobbelte perspektiv.

Begrebet dukkede første gang op i 1972 i regi af et teologisk studiearbejde i Kirkernes Verdensråd. Sprogligt er det en nyskabelse. Hensigten med det nye og såkaldte 'tredje mandat' til Theological Education Fund (TEF) lå i den teologiske uddannelse i den tredje verden, som skulle føre til et virkeligt møde mellem studenten og evangeliet i rammen af dennes egne tanker og kulturformer og til en levende dialog mellem kirken og dens omgivelser.

Man kan sige, at udfordringerne fra kulturforskellene i relation til kirkens missionsarbejde kommer i fokus med det nye begreb. Men det er ikke sådan, at begrebet dækker over et helt nyt og moderne problem. Kristendommen som oversættelsesbevægelse, spørgsmålet om kulturel tilpasning, akkommodation, stedegengørelse, inkulturation osv. har fulgt den tværkulturelle mission hele vejen. Kirkens historie kan med fordel studeres under kontekstualiseringens synsvinkel. I store missionstider og i tider med betydelige samfundsmæssige forandringer presser spørgsmålet sig på: Hvordan har kirken kontekstualiseret evangeliet i disse overgangstider?

Vi befinder os også i dag i en ny overgangstid (jeg kalder det overgangen fra modernitet til postmodernisme/globalisering). I denne forbindelse er bevidstheden om evangeliets vej mellem kontekstualitet og universalitet kolossal vigtig. Ikke mindst for den kristne kirke i mission eller som mission. Der er meget i de teologiske formuleringer, som hører til kontekstualiteten, men samtidig er det vigtigt at være opmærksom på evangeliets universalitet. Evangeliet er adresseret til alle. Det er Guds gode nyheder til alle mennesker, til alle tider og steder.

3. Hvad sker der, når evangeliet møder en fremmed kultur? Det kan også være en sub-kultur i Skjern eller København, som vi her taler om. Mon ikke gudstjeneste- og mødeformer og formidlingen mere generelt i mange kirker og missionshuse står som ganske effektive barrierer mod at nå teenagerne og de unge i dag? En slags moderne pendant til de jødiske spise- og renhedsforeskrifters blokerende betydning i den første hedningemission (jf. ApG. 10-11 og 15). Et kirkeligt kulturelt fangenskab kan hindre evangeliets frie løb iblandt os. Anstødet er flyttet over i noget, som intet har med Kristi evangelium at gøre.

Der finder altid brydninger sted mellem gammelt og nyt, hvor evangeliet møder en lokal kultur. Og kontekstualisering af evangeliet vil som regel være en dristig og risikofyldt affære, eller en proces, vi ikke helt kan styre.

Selv om vi skal være os forskellen mellem form og indhold bevidst, så er alle redskaber præget af et betydningsindhold, som er udviklet i menneskelige kulturer, der både reflekterer syndefaldet og gudbilledligheden.

Normalt møder vi tre typiske holdninger til kontekstualisering, som jeg samler i ordene: afvisende, ukritisk og kritisk. Man vælger en total *afvisende* holdning, og på alle konfliktområder kræver man et klart enten-eller af de kristne. Eller man vælger en *ukritisk* og inkluderende livsholdning. Kulturen med alle dens udtryksformer bliver accepteret som den livsform, et menneske faktisk har, og derfor kan også den kristne holde fast ved den. Denne tilgang er overvejende relativistisk præget. Eller – og det er det bedste alternativ – man vælger en *kritisk* kontekstualisering. Den ligger på en måde mellem de to første modeller. Modellen kan udtrykkes med de tre begreber: tilknytning, nytolkning og erstatning. Det er den kritiske kontekstualisering, som er bedst egnet til at varetage både et skabelsesteologisk og frelsesteologisk syn. Det er kulturanthropologen Paul G. Hiebert, som har anvendt denne terminologi i flere af sine bøger.

Hvad er det da, vi overvejer i forbindelse med evangeliets kontekstualisering? I hovedsagen overvejer vi tre ting (om vi sætter det på en kort formel), sådan som flere har peget på det. Vi overvejer, hvad det er, som kan bevares, hvad der bør afvises/forandres – og endelig hvad der kan gives et nyt indhold:

Noget bør *bevares*: Mange forhold ved en kulturs indre og ydre sider er der ingen grund til at gå ind og ændre på. En række kulturskikke kan fx være meget værdifulde, og der er ingen grund til at ændre dem. Evangeliet kommer ikke i konflikt med den lokale kultur omkring en række fænomener, tværtimod bør sådanne fænomener og former beholdes, stabiliseres og videreudvikles.

Men andet må *forandres*: Der kan være nogle kulturfænomener, som direkte kommer i konflikt med evangeliet. Vi er egentlig ikke i besiddelse af særlige magtmidler til at forhindre udførelsen af disse fænomener. Det kan være enkebrænding, udsættelse af spædbørn og meget andet. Vi kan forsøge at forny budskabet om, at Gud har skabt alle mennesker i sit billede – og derfor har alle samme menneskeværd, både store og små, mænd og kvinder, handicappede, syge og raske.

Noget kan gives *et nyt indhold*: Nogle kulturfænomener kommer kun delvis i konflikt med kristendommen. Efter en omdannelse kan de accepteres indenfor kristendommens ramme. Mange unge eller nye kirker forsøger at finde deres vej i dette kontekstualiseringsarbejde. De arbejder med udfyldning eller opfyldning af det kulturelle vakuum, der opstår, når mennesker bliver kristne. Gamle indvielsesriter fornyes og gives nyt indhold. Her er det,

man gør brug af den kritiske kontekstualisering via tilknytning, nytolkning og erstatning. I Afrika har jeg deltaget i sådanne kirkelige og teologiske samtaler omkring livets overgangsfaser, hvor de traditionelle riter ved fødsel, konfirmation, ægteskab og død måske kan bearbejdes med henblik på et kristent indhold. De lokale må dog altid være ledende i disse overvejelser, fordi de bedre ved, hvad der knytter sig af betydningsindhold til formerne.

Og så til spørgsmålet om grupper af missionsteorier tæt på år 2000, som er det egentlige formål med artiklen. Jeg håber dog, at ekskursen om kontekstuel teologi og kontekstualisering har kastet en grad af opdateret lys over en væsentlig udfordring til det missiologiske arbejde.

Frelsheshistoriske missionsteorier

Kristi komme i kødet, inkarnationen, var på en måde ikke konklusionen på frelsheshistorien, for den fortsætter indtil hans andet komme. Indtil da er mission ikke kun en forberedelse af Kristi komme, men også et endetidstegn. Der tales om en øget vægtlægning på den eskatologiske mission. Hos en del teologer har denne synsvinkel ført til, at frelsheshistorien er blevet sekulariseret. Eller modsat: Verdenshistorien er blevet gjort hellig.

Sekulariseringsteologierne har med det frelsheshistoriske udgangspunkt betydet meget i moderne tid. Specielt i den økumeniske bevægelse og i befrielsesteologierne (fx sort teologi i Sydafrika). Men der er også nogle fra den evangelikale lejr, som har peget på, at Lausannepagten (1974) ikke rigtig kommer til rette med udfordringerne fra den frelsheshistoriske tilgang. De beskylder Lausannebevægelsen for at være for ensidig i sine henvisninger til Guds frelsesplan, til at vidne om Kristus og hans frelse og det evige liv. Den taler for ensporet, siges det, om Guds frelsheshistorie, når den kun taler om Guds historie med sit folk Israel og Guds gerninger i og ved kirken.

Lidt af den samme diskussion har fundet sted i den romersk-katolske kirke ud fra den klassisk hævdede af, at der udenfor kirken ingen frelse findes. Den meget betydelige katolske teolog Karl Rahner svarede, at kirken skal betragte tilhængerne af andre religioner som *anonyme kristne*, der for så vidt hører med til den kirke, udenfor hvilken der ikke er frelse. Kun sådan kan vi forstå den Gud, som vil menneskers frelse, hævder Rahner.

Det er således både missionsteorierne 'fra oven' og 'fra nedent', der taler om Guds frelsheshistorie. Generelt kan vi dog sige, at romersk-katolsk missionslære og evangelikal missionsteologi modsætter sig tendensen til at sætte et lighedstegn mellem verdenshistorien og frelsheshistorien. Tendensen i de traditionelle økumeniske cirkler og i befrielsesteologierne går i retning af et opgør med denne adskillelse mellem frelsheshistorien og den sekulære histo-

rie. Men nye globale perspektiver og indsigter fra kultur- og religionskundskab har dog efterhånden gjort det vanskeligere at fastholde den gamle sekulariseringsopfattelse. Mission og enhed må nu gøre brug af en delvis ny referenceramme, som består af en meget kompleks interkulturel kommunikation. Forholdet mellem religion, rationalitet og tro er i bevægelse.

Missionsteorier med kirken i centrum

Romersk-katolsk missionstænkning har altid været centreret om kirken. Det gamle missionsparadigme gjorde sig stort og stærkt i middelalderen. Det spiller stadig en betydelig rolle i fx Afrika, som jeg kender bedst. Ifølge dette paradigme er kirken en frelsesinstitution. Missionens opgave er kirkeplantning. Hvilket betyder plantning af den katolske kirke.

Men forholdet mellem kirke og mission er siden Det Andet Vatikanerkoncil blevet lidt mere dynamisk og åbent, også sådan at der nu tales om et fællesskab af kirker, der lever sammen i broderlig kærlighed og i diakoni for verden. Med rette kan der dog efter Vaticanum II tales om forskellige retninger i katolsk missionslære. Nogle har grebet til restaureringstænkningen ved at fremhæve en pave- og Vatikancentreret missionsforståelse, mens andre er gået videre i retning af at knytte kirken og det kommende Guds rige tættere sammen med særlig vægt på kirkens opgaver i verden. Den sidste type kan genfindes i megen protestantisk missionsteologi.

Den ekklesiocentriske sprogbrug i missionsarbejdet blev et diskussions-emne i 70'erne og fremefter. I forlængelse af talen om behovet for mellemkirkelig hjælp, underforstået hjælp fra nord til syd, blev det mere og mere problematisk at tale 'kirkeligt' om mission og hjælpearbejde, fordi der her ved blev udsendt signaler om den europæiske kristendoms dominans over den øvrige kristenhed. I KV-regi fik disse næsten modkirkelige forestillinger stor betydning i missionstænkningen (jf. et missionsdokument fra 1983).

Kirkevækstbevægelsen, skabt af Donald A. McGavran ved det, der nu hedder School of World Mission of Fuller Theological Seminary i Pasadena, Californien, fik en betydelig rolle at spille i evangelikale kredse. Kirkevæksttænkningen er blevet kaldt det vigtigste bidrag til missionsteologien af evangelikal oprindelse. Her fremstod kirken som en central komponent i Guds frelsesplan. Kirkevæksttænkningen er i justerede udgaver forsøgt videreført, men den har dog været noget på retur her i 90'erne. Jeg ser en sammenhæng og et brud med den lidt ældre kirkevækstorientering i fx Ralph D. Winters indsats, som den fortsætter i tilknytning til The U.S. Center for World Mission og gennem bladet *Mission Frontiers*, når han kraftigt sætter fokus

på, hvordan evangeliet kan nå ud til de unåede folkeslag, hvordan kirken og dens ledere kan blive præget af denne missionsvision osv.

Missionsteorier 'fra oven' er som hovedregel langt mere centrerede om kirken og dens rolle i verden end teorierne 'fra neden'. I de sidstnævnte hedder rækkefølgen 'Gud-verden-kirken', hvor skemaet i den kirkecentrerede udgave hedder 'Gud-kirken-verden'. I økumeniske kredse har der derfor været en stærk forkærlighed for at tale om Guds rige og gudsrigets kræfter i verden, på bekostning af kirken. Man må dog ikke på denne baggrund forledes til at tro, at missionsteorierne 'fra oven' finder begrebet Guds rige uvæsentligt. Det modsatte er tilfældet. Teologer fra forskellige miljøer har kaldt Guds rige for det forenende begreb. Guds rige var det utvivlsomt centrale i Jesu jordiske tjeneste og mission, sådan som troen på Gudsriget er det i al kristen mission: Guds rige vil komme, fordi det allerede er kommet! Men vægtlægninger kan være noget forskellige, selv om Guds rige er det centrale og forenende begreb. Teorier 'fra oven' ser generelt Guds rige ud fra kirken og dens missionsproklamation, og teorier 'fra neden' ser på kirken ud fra Gudsriget.

Mission som nærvær, humanisering og dialog

Helt tilbage i 1959 havde Jacques Ellul og Max A.C. Warren lanceret ordet *nærvær* som et teologisk centralt begreb. I de efterfølgende årtier taltes der om tilstedeværelsens og opmærksomhedens teologi og mission. Calvin E. Shenk skriver (1982) om, hvordan fx tilstedeværelsens teologi svarer på spørgsmålet om, hvorvidt Gud er tilstede i ikke-kristne religioner. Tilstedeværelses- eller nærværsteologien er dog aldrig rigtig slået igennem. Som attitude og holdning til mennesker af anden tro har den meget for sig, men mange føler i dag, at den er klart utilstrækkelig i en begrundelse for kristen mission.

Menneskelighed og humanisering var andre begreber, der fik stor betydning. Det skete ikke mindst i tilknytning til KV's generalforsamling i Uppsala 1968. Alligevel besad heller ikke disse begreber i det lange løb evnen til at slå igennem. Kirkerne i den såkaldte tredje verden havde vanskeligheder med at indoptage disse vestlige termer, bundet som de var til sekulariseringsudviklingen og oplysningsparadigmet. Begreberne kom også til at dække over megen usikkerhed og forvirring teologisk set.

Ordene »dialog« og »dialogens teologi« fremstår derimod som meget betydelige termer i missionstænkningen. Og det vedrører alle kirkeafdelinger og missionsammenhænge. De er forbundet med religionsmødet, det vil sige samtalen med andre troende blandt jøder, muslimer, hinduer og andre. Både i

KV og i den romersk-katolske kirke er der blevet brugt mange ressourcer på religionsdialoger.

Kontekstuel teologi i dag opfattes af mange som en dialogisk model. Den kontekstuelle teologiske metode, den hermeneutiske cirkulation mellem teori og praksis, mellem erfaring og refleksion, tilbyder en ny formulering af dialogen, og hvor den menneskelige erfaring, den aktuelle situation er udgangspunktet og kan tjene som en fælles basis i en interreligiøs dialog. Den danske teolog og præst Lissi Rasmussen har arbejdet med dette emne. Hun viser i sin disputats, at religionsdialogen godt kan være med til at skabe en fælles bevidsthed, en åben og respektfuld udveksling af erfaring og forståelse mellem to eller flere parter med den hensigt, at alle parter vokser i erfaring og forståelse. I en sådan *diapraksis* kan religionen blive konfliktløsende og skabe enhed.

Evangelikale kristne reagerede på det nye missiologiske begreb *dialog* med overvejende skepsis, nogle gange også med protest. Det skete særlig, hvor det kom til at erstatte bibelske nøgleord som *vidnesbyrd*, *forkyndelse* osv. Dialogen er naturligvis helt nødvendig i alt missionsarbejde. Men den skal indlæses i et større missionsprogram. Den hjælper til med etableringen af kontakten til mennesker af anden tro og religion. Den giver også større viden om, skaber respekt og forståelse for andres tro og religiøse liv. Den åbner for en større religiøs og kulturel føleevne, som der er hårdt brug for i al tværkulturel mission. Men religions samtalen kan ikke erstatte proklamationen af evangeliet.

Mere konkluderende kan vi sige: Missionsteorier 'fra oven' og dialogteologien står ikke altid – eller behøver ikke at gøre det – i et modsætningsforhold til hinanden. En række bidrag fra konservative missionsteologer og Lausannebevægelsens konsultationer i det sidste årti bekræfter rigtigheden af denne konklusion. Men motiverne i forskellige kirkelejligheder og missionselskaber for at indgå dialog er ikke altid helt enslydende. Religionsmøder i dag sker virkelig på kompleksitetens vilkår. Disse vilkår bør analyseres i de kommende års missiologi.

Missionsteorier om befrielse fra undertrykkelse og fattigdom
Befrielsesteologierne går flere skridt videre end de foregående missionsteorier. Diapraksismodellen kan dog opfattes som et bindeled, fordi den også er befrielsescentreret. Hvor dialogen blandt andet tjener et forbedret forhold mellem mennesker, betyder »befrielse« intet mindre end en total omdannelse af den sociale orden, begyndende med kirken. Det befriede kristne fællesskab har en central rolle at spille i den sociale 'transformation'. Den fælles

praktiske erfaring er udgangspunktet for den fælles handling til ændring af den virkelighed, mennesker lever i, til befrielse fra fysisk lidelse, socio-økonomisk undertrykkelse, økologisk katastrofe m.v.

Der findes mange forskellige befrielsesteologier. Man skelner normalt mellem de revolutionære og de udviklingsorienterede teologier. Men i fokus for dem alle er befrielsen fra de undertrykkende magter og magtstrukturer. Befrielsen betyder helt nye afsæt og opgør med fortidens undertrykkelse af fx samfundsklasser, folkegrupper og kvinderne.

De politiske befrielsesaspekter har spillet en central rolle for tilblivelsen af en række teologier i Den tredje Verden. De fattiges teologi i Latinamerika, sort teologi i Sydafrika og Min-Jung-teologien i Asien er blot nogle få eksempler på befrielsesteologi. Deres revolutionære præg har skabt megen diskussion og uro i mange af kristenhedens hovedkirker. Særlig kendt er Romerkirkens (med kardinal Ratzinger i spidsen) stærke kritik af Leonardo Boff og andre befrielsesteologer i Latinamerika. Fra evangelikal side er det blevet fremhævet, at befrielsesteologier ofte betyder et brud med traditionel kristendom og omformer Guds mission til politik.

Befrielsesteologierne er i høj grad midlertidige og situationsbestemte teologier, der er blevet til i nødsituationer. De er i udpræget grad 'fra nedent'. Det betyder positivt, at de tit har været med til at afsløre misforhold og årsagerne hertil. De har på konkret vis peget på undertrykkelse og fattigdom, som også missionsteoriene 'fra oven' har måttet forholde sig til. Men indrømmes må det, at det er en beskåret bibel, der lader det socio-politiske indhold i »befrielsen« være dækkende for en kristen frelsesforståelse. Som midlertidig teologi eller som undervejsteologi har fx evangelikale sydafrikanere i en tidsperiode set positivt på fremhævelsen af befrielsesaspektet i sort teologi. En kendt repræsentant for den sorte teologi som Desmond Tutu pegede allerede for 25 år siden på, at denne teologi havde brug for at bygge bro til de kulturteologiske traditioner og vise sig fra sin integrerende side.

Vigtige perspektiver fra dette tværsnit i missionstænkningen

Ikke mindst i 3. verdenskirkerne er det blevet almindeligt at kombinere missionsteorier 'fra oven' med dem 'fra nedent'. Det er i høj grad forståeligt ud fra de ofte vanskelige livssituationer og -betingelser. Misforhold og undertrykkende strukturer kommer frem i lyset. Nutidserfaringerne kommer i centrum.

Jeg mener også, at det udgør en udfordring for os i vores egen danske virkelighed at sammenholde perspektiverne 'fra oven' og 'fra nedent'. Også når vi søger efter en missiologi i spændingsfeltet mellem identitet og relevans.

For med overgangen fra modernitet til postmodernitet befinder vi os midt i en vanskelig og usikker tid, hvor vi selv er ude i en identitetssøgning og underlagt kravet om nutidig relevans og autencitet.

Intet er lettere for en velbjerget kirke og gode missionsfolk i Vesten end at møde den ensidige optagethed af de menneskelige livsforhold med skepsis. Eller måske helt at afvise og fordømme den. Det er således almindeligt straks at se religionsblanderier, tilpasningsteologi og ensidig situationsteologi i den fareprægede horisont. Sandt at sige har vi meget længe ikke haft brug for i vores egen kontekst at indse nødvendigheden af en helhedsforståelse i mission og diakoni. Det 'holistiske' perspektiv i missionsarbejdet er indtil dags dato forblevet et vanskeligt perspektiv at integrere i vores missionstænkning. Der er dog sket visse åbninger for dette perspektiv også i en række konservative missionselskaber og kirkelige miljøer.

Det er altid berettiget at spørge til reduktioner og beskæringer i missiologien, men det må ikke ske på en bedreviddende måde, som det faktisk ofte sker i det pæne borgerskabs navn. Det berettigede ligger i at afsøge alle missionsteorier for deres egentlige ærinde. Bygger de på, hvad Gud har gjort gennem det inkarnatoriske og frelseshistoriske under i Kristus? Befinder de sig i konflikt og uoverensstemmelse med, hvad Bibelen virkelig kommunikerer til os mennesker?

Krise og polarisering i synet på mission er ikke af ny dato. Det er værd at erindre sig. Jeg vil kort antyde et par eksempler, hvor det sidstnævnte vedrører, hvad vi selv står midt i:

Med det *reformatoriske* missionsparadigme står vi med et noget flimrende billede af reformatorernes syn på mission. Deres manglende erkendelse af kirkens missionsdimension, som tit og ofte er blevet fremhævet i det 20. århundrede, er dog blevet nuanceret og korrigeret betydeligt i det sidste årti. En dyb missionstænkning findes fx i Luthers forståelse af Guds rige, af evangeliet og af kirken. Men i senere reformatorisk teologi, repræsenteret af flere teologer i ortodoksiens periode, blev de dynamiske missionsperspektiver næsten totalt udelukket fra de lutherske kirker. Den ambivalente lutherske holdning til mission løber videre i det lutherske kølvand. Et unaturligt og forkrøblet forhold til mission har også overvintret i visse dele af vores egen folkekirke, selv om begrundelsen herfor ikke har været lig de ortodokse teologers.

I det *postmoderne-øumeniske* missionsparadigme ses også udviklingslinier, som er udløbere af en bredspektret krise og polarisering i sammenhæng med oplysningstidens rationalistiske og udviklingsorienterede missionsforståelse. At krisen kradser og polariseringen øges gennem fragmentering er synligt for de fleste. Vi står nærmest med konturerne af et missiologiske

‘plurivers’. Der er tale om en fundamental krise i missionstænkningen. Men det må heller ikke overses, at der er positive udviklingslinier. Den postmoderne filosofi finder den lineære fremskridtstænkning, som oplysningstidens filosoffer formede i tilknytning til naturvidenskaberne og teknologien, temmelig illusorisk. I postmoderne tid er sandheden ikke længere én i absolut forstand, men afhænger af det benyttede perspektiv. Missionsforståelsens tyngdepunkt flyttes fra kirkens mission til Guds mission i verden. Mission bliver et spørgsmål om kirkens deltagelse i den transformation, som mennesker er i på ethvert sted. Kirkens kraftkilde og pejlemærke i dette engagement er den hele Kristus, det sande menneske, der solidariserer sig med enhver, den Guds søn, der dør og opstår for at frelse enhver. I vores egen tid præges missiologien meget af debatten om kristendommens forhold til de andre religioner, hvor særligt den pluralistiske model udfordrer og provokerer. Den siger, at alle religioner på en eller anden måde er at anse for frelsesveje i Guds store religiøse univers. Kristus fremstår blot som én blandt mange muligheder i religionernes pantheon.

Den sydafrikanske missiolog David J. Bosch (jf. hans bog *Transforming Mission* 1991) taler om den dobbelte udfordring i missiologien. Man kan undre sig over, siger Bosch, at missiologien almindeligvis er blevet marginaliseret og behandlet stedmoderligt. Men i virkeligheden er mission teologiens moder. Det får vi klare belæg for i Ny Testamente. NT blev skrevet i en missionsammenhæng.

a. Missiologien bør være en kritisk udfordring for teologien – og sikre den som *theologia viatorum*, de vejfarendes teologi. Den stiller krav om, at teologien skal være levende og brugbar teologi. Det betyder, at teologien med sin refleksion over troen skal ledsage evangeliet på dets rejse gennem nationerne og gennem alle tider. Missiologien skal skabe både hvileløshed og hvile for teologien. Den skal udfordre den kirkelige selvbeskyttelse og selvtilstrækkelighed, som fx består i, at vi bliver, hvor vi er. Den skal udfordre tendenser til teologisk provinsialisme, men samtidig også den religiøse og kulturelle imperialisme. Radikaliseret udtrykt: Der bør hele tiden opsættes en missiologisk dagsorden for det teologiske arbejde. Det vil bevæge og forandre både teologi og kirke.

b. Men missiologien kan og bør også udfordre den konkrete missions praksis. Det vil sige at gå ind og besvare påtrængende spørgsmål som: Hvad er grundlaget for mission? Hvad er missionens hensigt, missionens budskab, holdningerne til andre, de anvendte metoder osv.? Missiologien skal gå hele vejen fra de teoretiske til de praktiske spørgsmål. Missiologien skal være en ansvarlig deltager i missionens praksis. Missionens praksis skal hele tiden fastholdes på missionens oprindelse, på de bibelske tekster – og på den histo-

riske side af kirkens missionsengagement. Der vil altid bestå et afhængighedsforhold – eller en slags indre fastlæggelse – i et møde mellem tro og konkret-historisk mission, teori og praksis. Men den kristne mission skal ikke i sin optagethed af at leve op til krav om nutidig relevans og kontekstualitet glemme sin oprindelse, glemme at den er Guds mission, baseret på frelsesbegivenhederne. Selvfølgelig skal missionen leve i den dynamiske spænding mellem tekst og kontekst, for den kan aldrig løsrives fra sit liv mellem disse orienteringspunkter, men den skal være meget opmærksom på, at den ikke af forskellige grunde gør teksterne norm- og autoritetsløse i denne spænding. Den kontekstuelle følsomhed i missiologien kan ikke understreges nok. Tro og mission må altid forholde sig til en konkret, lokal kontekst – og gøre det på en sensitiv måde. Men missiologien må ikke indsnævers til – bestemt af en nutidig sammenhæng – at være en praktisk-pragmatisk størrelse. Grundlaget for mission må ikke være bestemt af subjektive følelser, som vi skal se på i det følgende afsnit.

Missiologien vil altid findes i en kladdeform eller på tegnebordet. Den er skrøbelig, åben og forberedende. Missiologien trænger altid til reformation. Men i enhver fornyelses- eller reformationsproces skal missiologien formes og dannes efter dette billede af mission i NT.

NT's klare billede af mission i kirkens liv og lære

Missiologiens opgave er at sætte ord på, hvad kirken og de kristne er kaldet til i verden. Sendelsen kan bestemmes af begreber som *kerygma* (forkyndelse), *koinonia* (fællesskab), *diakonia* (tjeneste) og *martyria* (vidnesbyrd). Men denne sendelse – uanset hvilket område vi taler om – foregår ikke i det tomme rum; den finder sted i mange forskelligartede sammenhænge. Evangeliets universalitet gør det påkrævet, at den kristne mission må foregå under forskellige vilkår og betingelser. Med universaliteten siger vi også, at mission aldrig kan være en blindtarm; den ender som bekendt ud i ingenting og kan fjernes uden nævneværdige konsekvenser. Mission har sin organiske plads i selve evangeliet. Den er nerven i enhver sand og ægte kirkeopfattelse. Den er den bærende bjælke i en åbenbaringsforståelse, i et bibelsk historiesyn osv. Derfor må mission og sendelsens dimensioner være en integreret del af al kristen forkyndelse og undervisning.

Det klareste billede af mission i kirkens liv og lære får vi ved at se på Ny Testaments fundamentale frelsesbegivenheder. David J. Bosch har i sit portræt af en kirke i mission fremhævet, at portrættet er bestemt af følgende faktorer:

a. Kristi *inkarnation* er model for al mission. Her møder vi afkaldet og ydmygheden: Kristus tog vor natur, levede vort liv, bar vores synder – men uden at miste sig selv og sin identitet som Guds søn.

b. Kristi *kors* handler om missionens pris. Sådant som korset var prisen, som gjorde vores frelse mulig, sådan hører også lidelse og død til den mission, som sker på hans vegne. Vi elsker med en kærlighed, der gør ondt! Lidelsen og omkostninger er med til at skabe troværdighed i mission.

c. Kristi *opstandelse* er missionens mandat. Missionsbefalingen kommer fra den opstandne: »Mig er givet al magt ... Gå derfor ...«. Kirkens mission til verdens ende finder sin legitimitet i Jesu sejr over dødens og syndens magt. Vi får lov til at deltage i Guds frigørende mission gennem Jesus Kristus. Vi får af nåde og barmhjertighed lov til at være den opstandnes skrøbelige fødder i verden.

d. Kristi *himmelfart* er missionens motivation. Det er, fordi han har fået et navn over alle navne (Fil 2,9-10), at hvert knæ skal bøje sig og hver tunge bekende, at han er Herre; alle uden undtagelse. Den religiøse pluralisme og den nyreligiøse synkretisme bliver hjemløs under et sådant krav. Nidkærligheden for Jesu ære, navn og evangelium er en dybt skærende motivation for mission.

e. Kristi *ånd* er missionens kraft. Pinse er en missionsbegivenhed af dimensioner, fordi Helligånden er missionens Ånd. Det er Ånden, som får mennesker til at se og høre og forstå. Vi ser også dette aspekt meget tydeligt i den første missionshistorie, hvor apostlenes gerninger er Åndens gerninger. Ånden kalder, skaber og udruster et missionerende folk til at gå helt til verdens ende.

f. Kristi *genkomst* (parusien) understreger, at missionen har hast. Mission er et tegn på endetiden. Kirkens og de kristnes tid er missionens tid, det vil sige frelsens tid. Vi skal forkynde Kristus helt, indtil han kommer. Derfor er vi i mission til verdens ende og tidens ende.

Aktuelle og udfordrende temaer i missiologien

I tillæg til det tværsnit i internationale missiologiske perspektiver, som jeg har forsøgt at give i denne artikel, er jeg også blevet bedt om kort at beskrive nogle af de aktuelle udfordringer i missiologien, at omtale den vigtigste litteratur og forskning fra området, de vigtigste missiologiske fora – og endelig at præsentere Teologisk Kommunikation ved Københavns Universitet.

Jeg har udvalgt nogle få centrale problemkredse, som missiologien må bakske mere med i de kommende år. Temaerne udfordrer også kirke og mission i Danmark:

Missionsvirksomheden fra den såkaldte tredje verden er i færd med at blive den dominerende og vil i stigende grad levere præmisser, impulser og inspiration til kirkens globale mission, også sådan som den foregår hos os og ud fra os. At formidle dette nye billede af den kristne verdensmission er en udfordrende opgave. Der er indtrådt 'klimaændringer' for det missiologiske arbejde.

I indledningen nævnte jeg, at globalisering og kontekstualisering har været hovedfaktorerne i den løsrivelsesproces, som har fundet sted rundt omkring i verden i forhold til den vestlige missionsbevægelse. Der består derfor en opgave i at analysere netop disse faktoreres indflydelse på den kristne mission. De væsentlige kulturelle forandringer i form af globalisering, postmodernitet, relativisme og religiøs pluralisme udgør både vigtige og udfordrende elementer i mange kontekster i dag.

Som verden har forandret sig, har konteksterne for missiologien det også. Den voksende bevidsthed i de seneste årtier om mangfoldigheden af religioner, livsopfattelser, kulturer og socio-politiske systemer har givet støtte til tanken om, at teologien er kontekstafhængig. Denne afhængighed har udviklet sig til en mere bevidst forpligtelse. Men hvad vil det konkret sige, at de mangeartede socio-økonomiske, politiske, kulturelle, ideologiske og religiøse faktorer i lokale, regionale og globale kontekster bliver aktive medspillere i udviklingen af teologi og missiologi? Hvad betyder det, at fokus nu rettes mod det konkrete, enkelte og lokale? At blikket forskydes fra det universelle til hverdagskulturerne og de enkelte livsverdeners historier? Disse spørgsmål er der svar på i missiologien.

Men der findes også en modsat bevægelse fra det lokale til det globale. Konteksten bliver i disse år 'global'. Det bliver et stadigt vigtigere tema for den kontekstuelle missiologi at tage hånd om dette. Hvad betyder det? De kulturelle globale 'flows' indvirker på de teologiske flows. Teologiske diskurser om økologi og menneskerettigheder er eksempler på 'flows' fra det lokale til det 'universelle'. Det betyder for det *første*, at konteksten bliver affteritoriseret. Der sker en fortætning. Grænserne er ikke territoriebestemte, men de er forskelsbestemte. Der eksisterer mangfoldige kilder til de nye, foranderlige identiteter. Men konteksterne bliver samtidig for det *andet* hyperdifferentierede. Fortætning i tid, i cyperspace og folks mobilitet gør, at mennesker deltager i forskellige virkeligheder på samme tid. Den kulturelle kontekst kan sammenlignes med et kludetæppe. Et mangesidigt tilhørsforhold til mange kulturer, der vekselvirker samtidig, gør konteksten hyperdifferentieret. Endelig bliver konteksterne for det *tredje* hybridiserede. Den rene kultur var måske nok tidligere mere en bestræbelse end en realitet, men som begreb i en globaliseret verden er den meningsløs. Indkredsningerne af 'hybriderne'

har hidtil kun fået ringe opmærksomhed i teologien. Der er tale om en vanskelig og nødvendig opgave.

Kristentroens rolle og muligheder i de multireligiøse samfund – både i dens majoritets- og minoritetssituationer – udgør et specifikt område, som missiologien skal opprioritere i de kommende år. Det pluralistiske samfunds realitet er en udfordring til dialog, religionernes teologi, et kritisk engagement med pluralismen og mission. Den gamle sekulariseringshypotese må slippe sit greb her tæt på år 2000, fordi religionen bliver en stadig større kulturel kraft. Også i denne forbindelse er der brug for en øget opmærksomhed omkring evangeliets universalitet og teologiens kontekstualitet.

En kontekstuel følsom missiologi er en kristen livstolkning og sendelsesforståelse, som bliver til i en klar medvidenhed om konteksten. Kristen teologi og mission må ikke blive en luftig affære, fordi hverken teologi eller mission kan eksistere som en ahistorisk eller akulturel størrelse. Evangeliet om Jesus Kristus kan ikke placeres udenfor menneskers nutidige erfaringsverden. Det skyldes evangeliets inkarnatoriske væsen og karakter. Guds ord og hans nutidige verden må mødes.

Forslag til læsning af missiologisk litteratur, tidsskrifter m.v.

Jeg har valgt at nævne nogle ganske få fremstillinger, som har været særligt værdifulde i mine egne studier af missiologi. Jeg har kun medtaget nogle af de nyeste bøger, som stadig kan anskaffes:

Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives (Maryknoll: Orbis Books, 1997) er en engelsk, opdateret og udvidet udgave af *Lexicon Missionstheologischer Grundbegriffe* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987). Den er et fremragende hjælpemiddel. 110 systematiske og velvalgte artikler er samlet i denne 'ordbog'.

En nyere fremstilling med en allerede opnået klassisk status er David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991). Bosch var indtil sin tragiske død ved et trafikuheld i 1992 professor i missiologi ved University of South Africa. Bogens hovedbidrag er gennemgangen og anvendelsen af de seks forskellige paradigmer (eller modeller) for missionstænkning, som historien har budt på ifølge Bosch. I øvrigt skal det nævnes, at Norman E. Thomas har udgivet en bog med tekster som en opfølgning af *Transforming Mission*. Den hedder *Classic Texts in Mission & World Christianity* (Maryknoll: Orbis Books, 1995).

Den skandinaviske *Missiologi i dag*, red. Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen, Knud Jørgensen (Oslo: Universitetsforlaget, 1994) indeholder mange gode og indsigtfulde artikler skrevet af mange forskellige forfattere,

som alle har det tilfælles, at de tilslutter sig Lausanne-pagten (1974). Den er også tænkt som lærebog for teologi- og missionsstuderende. Den har sit tyngdepunkt i selve missionsteologien, men også missionshistoriske, teologihistoriske og missionsstrategiske dimensioner er behandlet.

Fire andre ret forskelligartede men også meget instruktive fremstillinger skal blot nævnes: Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing, 1989); F.J. Verstraelen et al., eds., *Missiology: An Ecumenical Introduction: Texts and Contexts of Global Christianity* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing, 1995); Alan Neeley, *Christian Mission: A Case Study Approach* (Maryknoll: Orbis Books, 1995) og Charles Van Engen, *Mission on the Way: Issues in Mission Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1996).

En anden måde at skumme indsigter fra den missiologiske forskning og debat på er at ty til tidsskrifter og lignende. På dansk får vi nu en ny skriftserie, som vil gå i dybden med en række centrale problemstillinger i mission. Dansk Missionsråd vil under et studieudvalgs- og en redaktionsgruppes ledelse udgive *Ny Mission*. Den første udgivelse omhandler det aktuelle tema »Kulturkristendom og kirke« og udkommer september 1999. Der arbejdes også med at præsentere såkaldt 'gråt materiale' i form af missionsstudier, artikler om mission, spændende opgaver om missiologi m.v. på Dansk Missionsråds hjemmeside: www.dmr.dk

Det bedste internationale tidsskrift om missionsforskning er *International Bulletin of Missionary Research*. Artikler, anmeldelser, bogannoncer m.v. i dette blad er specielt værdifulde. Herudover kan nævnes følgende tidsskrifter *International Review of Mission*, *Evangelical Missions Quarterly*, *International Journal of Frontier Missions*, *Norsk tidsskrift for misjon*, *Swedish Missiological Themes*, *Praxis* og *Exchange*.

Andre missiologiske fora

Den globale samtale om mission og missiologi foregår i dag i høj grad på internettet. Pladsen er ikke her til en opremsning af relevante adresser. I tidsskrifter kan man hurtigt orientere sig om adresser til bibliografier, diverse informationer, debat-fora og guider. Men internettet kan også bringe biblioteket (eller kortere meddelelser fra bibliotekskortene) hjem til skrivebordet. Interesserede har her let adgang til databaser med relevante referencer. En adresse skal dog nævnes, nemlig Statsbibliotekets bibliografi *Missio Nordica*: <http://solwww3.sb.aau.dk/www-bin/solscript/cmd=con,i=2,1=0,r=0>.

Jeg vil fremhæve fire andre fora eller netværk, som er mest synlige gennem konferencer og konsultationer og publikationer i forlængelse af disse. Jeg har selv hentet mange impulser fra disse fora:

NIME (Nordic Institute for Missionary and Ecumenical Research) er et nordisk forum, hvor især missionsforskningen formidles ved en årlig samling på skift i de nordiske lande. I 1998 arrangerede NIME et forskerkursus, hvor missiologiske og religionsteologiske forskningsprojekter blev præsenteret og diskuteret.

Lausanne-bevægelsens (Lausanne Committee for World Evangelization) løbende konsultationer og *Occasional Papers* er et andet vigtigt forum. Den danske Lausanne-gruppe var i 1997 vært for en konsultation i Haslev om kontekstualisering. I 1998 afholdtes en konsultation om nominalitetsproblemet (mission blandt navnekristne).

WEF (World Evangelical Fellowship) er et andet inspirerende forum, som snart afholder en stor konsultation om globale aspekter i missiologien ved overgangen til et nyt århundrede. Hvad implicerer globaliseringen for den missiologi, som skal udfoldes de første år af det nye århundrede? Konsultationen foregår i oktober 1999 i Iguazo, Brasilien, hjemstedet for de dramatiske hændelser i jesuittermissionens pionértid – filmatiseret i »The Mission«.

IAMS (International Association for Mission Studies) er et stort internationalt netværk for professionelle missiologer. IAMS udgiver det værdifulde magasin *Mission Studies*. Næste store konference afholdes i Pretoria, Sydafrika, i januar 2000 med temaet »Jesus Christ: Crucified and Risen in a Broken World«. Af programoplægget ses det tydeligt, at den kontekstuelle tænkning er blevet en dominerende faktor i nutidig missiologi.

Kurser i *Teologisk Kommunikation*

Formidlingen af evangeliet på tværs af kulturelle, religiøse og andre grænser er en stor udfordring til kirke og mission. For missionsselskaberne har en dansk uddannelse til denne formidlingsopgave været på ønskesedlen længe. Men også andre kirkelige organisationer, der arbejder med kristendomsformidling i undervisning, mission, medier og forskellige former for kirkeligt arbejde, har udtrykt stigende behov for teologisk uddannelse på akademisk niveau.

Kort fortalt er dette årsagen til, at Institut for systematisk Teologi ved Københavns Universitet nu i 4 år har tilbudt kurser inden for området *Teologisk Kommunikation*.

Kurserne kan benyttes som delforberedelse eller videreuddannelse for præster, kirkeledere, missionærer, sekretærer og mange andre. De arrangeres i henhold til Lov om Åben Uddannelse og er således åbne for alle, der har forudsætninger for at studere på universitetsniveau. De afholdes hovedsageligt som kompaktkurser, så de fx kan bruges i forbindelse med orlov.

Fuldfører man kurserne (med opgaveskrivning og/eller eksamen efter universitetets normale krav), udstedes der attest, så kurserne kan indgå som dele af en akademisk grad af teologisk eller humanistisk art i Danmark eller i udlandet. Der arbejdes med at få kurserne samlet i en egentlig masteruddannelse i Teologisk Kommunikation. Kurserne er samtidig meritgivende for studerende i teologi og efter studienævnenes afgørelse i andre fag.

Et samarbejde med Fuller Theological Seminary i Pasadena, Californien, har givet mulighed for at anvende nogle af deres lærerkræfter og specialister i en række missiologiske fagområder. Kurserne tilrettelægges af et udvalg og arbejder tæt sammen med Dansk Missionsråd omkring pejlingen af relevante undervisningsemner.

Kursernes faglige profil ligger i: 1) missiologi (missionshistorie, –teologi og –strategi), 2) almindelig teologisk uddannelse inden for områder af bibelsk og systematisk teologi, og 3) studier i vor tids kulturer og religioner, fx antropologi og religionskundskab.

Der kan rekvireres program for kompaktkurser i Teologisk Kommunikation på Institut for systematisk Teologi, Købmagergade 44-46, 1150 København K, tlf. 3532 3676.

Afdeling for Missionsteologi og Økumenisk teologi ved Århus Universitet prioriterer også det missionsteologiske, herunder også det religionsteologiske, fagområde. Et professorat i kristendommens globale udvikling og økumeniske bestræbelser er blevet besat i indeværende år.

Ved Dansk Bibel-Institut i København arbejdes der intenst med de sidste forberedelser til en tværkulturel missionsuddannelse (TKM), for primært at imødekomme behovet for missionæruddannelse på akademisk niveau på højrefløj i dansk kirkeliv. Det sker i et samarbejde med Misjonshøgskolen i Stavanger, som er et teologisk fakultet i Norge. TKM-uddannelsen kan også ses som en flerstrengt uddannelse (med forskellige tids- og indholdsmæssige moduler), der er med til at udbygge det missionsskole-initiativ, som Luthersk Missionsforening tog for mere end 20 år siden.

Noter

1. *Missiologi* er et fagområde, som reflekterer over den kristne verdensmissions historie, teori og praksis. Det er et videre begreb end det konventionelle 'missi-

onsteologi', som har en egen nærhed til de teologiske discipliner, fx taler vi om bibelsk missionsteologi eller i fakultets sproget om afdeling for missionsteologi under systematisk teologi. Missionsteologi er således en meget vigtig del af missiologien. For det meste i den nutidige (engelske) sprogbrug erstatter missiologi de ældre begreber 'missionsteori', 'missionsvidenskab' og 'missionsteologi'. Det hænger sammen med en klarere bevidsthed om brugen af mange tværfaglige indsigter i studiet af mission. Teologiske studier, religionsstudier, filosofiske og erfaringsmæssige videnskaber, kulturanthropologi, lingvistik, sociologi, kommunikationsteori m.v. bidrager med indsigter til at belyse området missiologi.

Mission har siden senmiddelalderen været et geografisk begreb, orienteret mod det at rejse ud i missioner til fremmede bestemmelsessteder. Udenrigsministeriets, Danidas, rumfartens osv. missioner ude omkring har understøttet den territoriebestemte opfattelse af mission. I vort århundrede er det dog blevet klart, at de grænser, som skal overskrides i mission, ikke kun er af geografisk art, men ofte nok så meget af etnisk, kulturel, social, religiøs osv. art. Mission er blevet en mere fundamental forståelse, en dimension i alt. Mission betyder sendelse. Mission er den kristne kirkes sendelse. Men mission er ikke noget, som sker i kirkens navn. Den sker i den treenige Guds navn. Mission er først og fremmest Guds mission i verden. Den indebærer at formidle evangeliet om Guds rige og at gøre kærlighedens gerninger, for at mennesker kan komme til tro og indlemmes i den kristne menighed ved dåb. At være i mission betyder at være sendt, jf. »Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer« (Joh 20,21).

2. *Globalisering* er blevet 90'ernes begreb, hvor begrebet *postmodernisme* slog igennem i 80'erne. Globalisering er en fortætning i tid og rum under den reflek-sive modernitets kræfter, skriver den kendte katolske teolog Robert J. Schreiter (i bogen *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis Books, 1997). Der er dog ikke blot tale om en fortætning af verden og i menneskers liv, men også intensivering i bevidstheden om, at verden er ét hele.

Globalisering er et begreb, som forsøger at gennemskue og udtrykke den menneskelige udvikling og forandring ved overgangen til det nye årtusind. Globalisering er en fortsættelse af den vestlige moderniseringsproces. Vi kender den som kapitalisme og under den teknologiske udviklings for tegn. Den tydeliggør en mere ensartet kulturel virkelighed, bl.a. ved hjælp af avanceret højteknologi, IT. Gamle begrænsninger overskrides i et hidtil ukendt tempo. Processen frem mod 'et enkelt sted' er taget til i hastighed og styrke. Populært sagt sker der en MacDonaldisering, Coca-Cola-isering, MTV-isering osv.

Man kan sige, at kirken meget længe har været på forkant med globaliseringen. Den har en global vision som en del af sin selvforståelse, jf. missionsbefalingen i Matt 28. Kirkerne har ligeledes længe støttet globale kulturelle værdier som fremskridt, lighed og inklusiv livsholdning – og globale systemværdier som selvunderhold, teknisk rationalitet og funktionel forskellighed. Den globale krise er

ikke kirkerne uvedkommende; de har et globalt, missionalt ansvar at bære på gennem dialog, evangelisering, retfærdighed og mission.

Jørn Henrik Olsen
forskningsadjunkt, Institut for systematisk Teologi
Københavns Universitet
1150 København K

Karsten Nissen

Folkekirke og mission

• Missionsforkyndelsen viser *frem* imod dåben, og gør dåbens modtagelse uafviselig, medens menighedsforkyndelsen viser *tilbage* til dåben og gør dåbens gave uafrystelig. Såvel missionsforkyndelsen som menighedsforkyndelsen er udtryk for kirkens sendelse eller mission.

Arkitektur har altid en mening. Har man forstået, hvorfor en bygning ser ud, som den gør, eller hvorfor den ligger netop der, hvor den findes, så har man også forstået, hvorfor den er bygget; hvilke holdninger og ideer den ønsker at tjene. Når f.eks. de gamle grænsestationer og toldbygninger langs med Kongeåen, der i perioden 1864-1920 gjorde skel imellem Tyskland og Danmark, alle havde en karnap ud imod vejen, var det, for at tolderen inde i huset kunne have udsyn til begge sider og kontrollere grænsetrafikken. Og når de store bankers hovedsæder ligner palæer – og ofte er det – skyldes det et ønske om at udstråle troværdighed og indgyde respekt: Her eksperimenterer vi ikke med kontohavernes penge!

Det samme synspunkt kan anlægges på de danske kirkebygninger. Disse bygninger præger markant det danske landskab. Jeg tror ikke, at der findes nogle andre huse, som i den grad hører med til det, vi forstår ved »et typisk dansk landskab«. Kirkebygningen er ikke neutral; den udtrykker en holdning og formidler kristendommen på en ganske særlig måde. Kirkerummets traditionelle opbygning, med adskillelsen imellem skib og kor, signalerer, at i dette hus ser vi fremad og opad imod Gud. Kirkerummet vil fremme og understøtte begreber som tilbedelse, lovsang og fordybelse.

Den kendsgerning, at kirken oftest er placeret på byens højeste bakke, formidler også en ganske særlig forståelse af kirke og kristendom. Det er sjældent at finde en kirke, som ydmygt gemmer sig i en bakkedal. Kirken

skal kunne ses viden om. Kirkebygningen er som et fyrtårn: et hus, der bringer bud og fortæller et budskab. I bjergprædikenen siger Jesus til disciplene: »I er verdens lys. En by, der ligger på et bjerg, kan ikke skjules. Man tænder heller ikke et lys og sætter det under en skæppe, men i en stage, så det lyser for alle i huset.« (Matt 5, 14).

Eller sagt på en anden måde: Kirkebygningen er bygget med mission for øje. Den peger ind i sig selv: kom ind og vær med, når klokkerne ringer. Men den peger også ud over sig selv og giver tydeligt til kende, at kristendommen ikke lever i det skjulte, at troen ikke er en privatsag for den enkelte, men derimod et budskab, som er for hele folket. Kirkebygningen fortæller, at den er et åbent Guds hus, bygget af mennesker, men til Guds ære. Her kan mennesker møde Gud, for selv om Himlenes Herre ikke bor i huse gjort af hænder, så er kirken dog det eviges sted på jord. Og her kan mennesker møde hinanden, fordi kirken ikke blot er en bygning, men også et fællesskab af mennesker, en menighed.

Når man stiller spørgsmålet om forholdet mellem folkekirke og mission, må man derfor indledningsvist konstatere, at de næsten 3.000 kirkebygninger i Danmark sender et klart signal om en kirke, der peger indad og udad. Dette er netop definitionen på, hvad mission er: At samle menigheden omkring gudstjenesten med ordets forkyndelse, sakramenternes forvaltning, bøn og lovsang *og* at sende menigheden ud til verden for at forkynde evangeliet og tjene medmennesket.

Forkyndelse af evangeliet eller mission?

Når man nærmere vil beskrive denne dimension i kirkens liv – også for så vidt angår folkekirken – støder man imidlertid hurtigt på en række terminologiske vanskeligheder. Nogle udtryk er uproblematisk at anvende. De mødes med positiv tilslutning. Dette gælder udtrykket »forkyndelse af evangeliet«. Andre udtryk er meget vanskelige at anvende i den danske teologiske og kirkepolitiske debat, fordi de straks støder på fordomme og – næsten instinktivt – rejser modsigelse. Dette gælder udtrykket »mission«.

I sit skrift *Von den Konzilien und Kirchen* nævner Martin Luther syv kendetegn på kirken: Ordet (forkyndelsen), dåben, nadveren, nøgлемagten, embedet, bønnen og det hellige kors. Det er kendetegnene for en evangelisk-luthersk kirkeforståelse, at forkyndelsen af evangeliet nævnes som det første – og vigtigste – kendetegn på kirken. Den evangelisk-lutherske kirke kaldes da også ofte for »ordets kirke«

At forkyndelse af evangeliet er folkekirkens vigtigste – og nogle vil sige eneste – opgave, er de fleste stadig enige om. Ved gudstjenester og kirkelige

handling er det præstens opgave at forkynde evangeliet for mennesker. I en tid, hvor stillingsannoncer i forbindelse med besættelse af ledige præstestillinger kan efterlade det indtryk, at man snarere ønsker en lokal kulturmedarbejder end en sognepræst, er det nødvendigt at understrege evangeliets forkyndelse som præstens hovedopgave. Forkyndelse af evangeliet er altså i vid udstrækning et »positivt« ord, der vinder tilslutning i en række kirkelige kredse. Ordet vækker hverken modsigelse eller debat.

Ganske anderledes forholder det sig med begrebet »mission«. Vægtlægningen på forkyndelsens primat i folkekirken er nemlig samtidig for nogle et værn imod det, der ofte benævnes »aktivisme«: den opfattelse, at kirkelige aktiviteter uden for kirkens rum er nødvendige for at kunne formidle kristendommen til vor tids mennesker. Og begrebet »mission« regnes ofte med under overskriften »aktivisme«. Men er det rigtigt at betragte mission på denne måde? Er der egentlig forskel imellem forkyndelse af evangeliet og mission?

»Der finder aldrig dåb sted, uden at evangeliet først er forkyndt til tro, og uden at evangeliet stadig forkyndes i de døbtes forsamling til troens oplysning og bekræftelse.« Sådan beskriver Regin Prenter den ubrydelige forbindelse imellem evangeliets forkyndelse og dåbens forvaltning. (R. Prenter: *Kirkens tro* s. 154). Denne forbindelse er også til stede i en folkekirke som den danske. Vi var aldrig blevet kristne igennem dåben, om ikke evangeliet først var blevet forkyndt for danskerne. Ganske vist er det en kendsgerning, at beslutningen om overgangen fra hedenskab til kristendom herhjemme ikke blev truffet af folket, men af den Harald »som gjorde danerne kristne«; forud gik imidlertid en forkyndelse af evangeliet. Forud var der blevet øvet mission. Det var ved hjælp af mission, danerne blev kristne.

Den samme forståelse af missionens nødvendighed finder vi i Rom 10, 14-15: »Men hvordan skal de påkalde ham, som de ikke er kommet til tro på? Hvordan skal de tro på ham, som de ikke har hørt om? Hvordan skal de høre, uden at nogen prædiker? Og hvordan skal nogen prædike uden at være udsendt? — som der står skrevet: »Hvor herligt lyder fodtrinene af dem, der bringer godt budskab!« Kirken begynder med at der øves mission. En af de mest intense missionsprædikener, vi finder i Ny Testamente, er netop Peters pinseprædiken (ApG 2, 14-36), som er med til at markere den kristne kirkes fødsel.

Mission betyder »sendelse« – og denne sendelse er en dimension i kirkens liv, som ikke blot kan rubriceres under den lidt nedladende overskrift »aktivisme«. Mission hører til kirkens væsen, ikke til dens udenomsværker. Det gamle latinske ord for gudstjeneste – messe – har netop som sin forståelsesbaggrund, at præsten ved den katolske gudstjenestes slutning sender menigheden bort med ordene: »Ita missa est« – »Således er I nu udsendt«.

Man kan med god grund skelne imellem missionsforkyndelse, der retter sig mod ikke-døbte, og menighedsforkyndelse, der retter sig mod døbte. Men begge disse »forkyndelser« må forstås ud fra dåben. Missionsforkyndelsen viser *frem* imod dåben, og gør dåbens modtagelse uafviselig, medens menighedsforkyndelsen viser *tilbage* til dåben og gør dåbens gave uafrystelig. Såvel missionsforkyndelsen som menighedsforkyndelsen er udtryk for kirkens sendelse eller mission.

Ofte skelner vi imellem »ydre« og »indre« mission. Forskellen mellem de to begreber er imidlertid ikke geografisk, således at ydre mission fortrinsvis finder sted uden for Danmarks grænser – f.eks. i Afrika eller Asien – medens indre mission finder sted inden for Danmarks grænser. Ydre mission er missionsforkyndelse over for ikke-døbte; indre mission er menighedsforkyndelse over for døbte. Men begge former for mission *ved* mission.

Folkekirken bør øve såvel ydre som indre mission. I missionssekskabernes samarbejde med en række kirker i Asien og Afrika, og igennem de mange venskabsforbindelser, der er etableret imellem danske menigheder og menigheder i udlandet, støtter folkekirken uden for landets grænser evangeliets forkyndelse såvel over for døbte som over for ikke-døbte. Støtte til uddannelse af evangelister og præster samt støtte til kirkebyggeri, skoler m.v. hjælper de pågældende kirker med såvel missions- som menighedsforkyndelsen.

Dagliglivet i en folkekirkelig menighed er den samme: Der ligger en vældig opgave i menighedsforkyndelsen; i at tydeliggøre evangeliet og kristentroen for mennesker, der ganske vist er døbte medlemmer af folkekirken, men som fundamentalt savner kendskab til *den kristelige børnelærdom* og fortrolighed med folkekirkens gudstjeneste. Samtidig er det stigende antal dåb af voksne eller unge danskere, der ikke blev døbt som spæde, og dåb af indvandrere og flygtninge, der kommer fra en muslimsk eller hinduistisk baggrund, tegn på, at der også i Danmark lyder en missionsforkyndelse over for ikke-døbte.

Stat og kirke

Men, vil mange hævde, med det særlige forhold der består imellem stat og kirke i Danmark, kan man ikke tale om mission i forbindelse med folkekirken. Da man for 150 år siden udformede Grundloven, blev det understreget at »Den evangelisk-lutherske Kirke er Den danske Folkekirke, og understøttes som sådan af staten«. Man valgte udtrykket *folkekirke*, fordi det var og er folkeflertallets kirke – og det er derfor folkekirkens opgave at yde kirkelig betjening over for sine medlemmer, ikke at udsætte dem for mission. Af og

til anvendes også det ultimative argument: det er »udansk« eller »uluthersk« at engagere folkekirken i mission i Danmark.

Sådanne holdninger er for mig at se udtryk for en folkekirkeideologi, hvor en påstået konsekvens af det særlige forhold mellem stat og kirke i Danmark lægger sig hindrende i vejen for, at folkekirken erkender sin forpligtelse til som sand kristen kirke at øve såvel menigheds- som missionsfor-kyndelse. Den folkekirkelige ordning har aldrig været tænkt som andet end en borgerlig ramme omkring menighedernes liv og vækst. I det øjeblik, rammen bliver budskabet, bliver folkekirkeideologien bekendelsen. Og da har rammen sejret over indholdet.

Der er en markant forskel på de to begreber »stat« og »kirke«. Staten er oprettet som en følge af menneskers beslutninger på et givet tidspunkt i historien, og staten er bundet til et bestemt territorium: det danske kongerige. Med kirken forholder det sig stik modsat. Kirken er ikke resultatet af en menneskelig beslutning; kirken bygger på Guds åbenbaring i Jesus Kristus og er derfor en følge af Guds beslutning, Guds gave til verden. Kirken er ej heller bundet til et nærmere afgrænset territorium. Kirken er universel, eller sagt med trosbekendelsens ord »hellig« og »almindelig«. Også Den Danske Folkekirke forstår sig selv som en del af den hellige, almindelige kirke.

Folkekirkens fremtid

Som en følge af de ændrede vilkår for kristendomsundervisningen i folkeskolen er der blandt danskerne en stor uvidenhed om selv de mest elementære kristne grundbegreber. Den folkelige og samfundsmæssige udvikling har samtidig medført en individualisering, hvor man på den ene side har stor åbenhed og interesse over for åndelige spørgsmål, medens man på den anden side stiller sig tøvende – i visse tilfælde direkte afvisende – over for den »organiserede« gudsyndelse, som folkekirken og dens gudstjeneste er udtryk for. Mange undersøgelser har påvist, at antallet af kirkegængere er markant faldende, uden at hele denne udvikling dog har medført en medlemstilbagegang for folkekirken, tværtimod.

Mange steder – også flere steder end folk almindeligvis erkender – samles der en stor flok mennesker til folkekirkens gudstjenester og øvrige kirkelige aktiviteter. Det løfter sjæl og sind at deltage i en sådan gudstjeneste. Sjælen og sindet kan også blive løftet og styrket, hvor der kun sidder få mennesker sammen i kirkerummet. Det er usundt at være fikseret på tal og statistikker. Alligevel kan man stille sig selv det spørgsmål: Hvem skal være kirke og menighed, hvem skal sidde på kirkebænkene, og hvem skal efter guds-

tjenesten gå ud fra kirkens rum med evangeliets ord i hjertet, når de generationer, som i dag er midaldrende eller gamle, er døde og borte?

At pege på folkekirkens missionsopgave i denne situation er ikke utidigt at bekymre sig på Vor Herres vegne. Ej heller er det udtryk for en udansk eller uluthersk tankegang. Kirken består, uanfægtet af menneskers bekymringer og aktiviteter, fordi kirken bygger på Guds åbenbaring. Men troen kommer nu en gang af det, der høres. Og kirken – også Den Danske Folkekirke – har fået den opgave betroet at forkynde ordet som menighedsforkyndelsen og som missionsforkyndelse. Derfor skal også folkekirken øve mission.

Karsten Nissen, biskop
Bispegården
Domkirkestræde 1
8800 Viborg

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jørgen Demant
Frederiksværkgade 147
3400 Hillerød - tlf. 4825 3613

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. - 7474 5599

Helge Baden Nielsen
Pastoralseminariet
Skt. Markus Kirkeplads 1
8000 Århus C - tlf. 8613 8588

Jesper Stange
Bregnerødvej 17, st
3460 Birkerød - tlf. 4281 2653

Cecilie Rubow
Nansensgade 72, 3.tv,
1366 København K - tlf. 3315 0713

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Jette Marie Bundgaard Nielsen
Møllevænget 3
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center

Kritisk forum for praktisk teologi
20. årgang 1999-2000 udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Tidsskriftet udkommer fire gange om året med temanumre om praktisk-teologiske emner.

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer.

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk

Prisen for et abonnement på 20. årg. er kr. 180,- (studerende kr. 135,-). Enkeltnumre sælges for kr. 70,-

Liste over ældre numre af tidsskriftet der stadig kan erhverves, kan fås ved henvendelse til forlaget.

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt i offset hos Werks Offset, Århus. Layout: Kim Broström

ISSN 0106 - 6749

© Forfatterne og Kritisk forum for praktisk teologi

Forsidebillede: Forside fra LM 3/99

Ansvarshavende redaktører for nr. 77:
Helle Christiansen og Mogensen S. Mogensen