

Kari-Mette Walmann Hidle

**Hva er sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i
Lausannebevegelsens primærdokument fra 1974,
Lausannepakten?**

Masteroppgave i Kristendom

Fakultet for Humanistiske fag

Høgskolen i Agder 2007

Forord

Å arbeide med denne masteroppgaven vært et privilegium. Jeg har satt stor pris på å få et helt år til å konsentrere meg om studier, og det har vært tilfredsstillende å arbeide med problemstillinger som er viktige for meg.

Problemstillingen i denne oppgaven er inspirert av refleksjoner jeg har gjort meg gjennom flere års misjonsengasjement. I en av mastermodulene arbeidet jeg med Inger Furseths doktorgrad *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780-1905*. Furseth benyttet seg av en definisjon av religiøse bevegelser som mennesker som sammen forsøker å forandre enkeltmennesker, mens sosiale bevegelser ble definert som mennesker som sammen forsøker å forandre sosiale institusjoner og strukturer. Denne definisjonen utfordret meg. Er det rimelig å beskrive religiøse bevegelser som at de ikke prioriterer arbeidet for å forandre sosiale institusjoner og strukturer? Hvorfor gjør de ikke det, i så fall? Ingunn Folkestad Breisteins doktorgrad *Har staten bedre borgere? Dissidenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969*, er en studie av religiøse bevegelser som sammen forsøkte å forandre landets lover, altså strukturer, og utfordrer dermed den omtalte definisjonen. I denne oppgaven forsøker jeg å forstå Lausannepakten, som er tonangivende i de miljøer jeg har misjons erfaring fra, bedre blant annet med tanke på disse spørsmålene.

Familien har velsignet meg på mange måter også i dette året. Marianne og Stig har med overveldende sjenerøsitet, gjort det økonomisk mulig å studere på fulltid. Svigermor har som ofte før, stilt opp på kort og lang varsel, og hjulpet oss betraktelig både som barnevakt, gartner, husholderske og vaktmester. Nils som er bestevenn, diskusjonspartner og formuntringsråd, har i tillegg båret det praktiske hjemme for oss begge, i de mest intense periodene.

Fakultet for Humanistiske fag ved Høgskolen i Agder, har vært et oppmuntrende studiemiljø for meg. Jeg har satt stor pris på å bli møtt med åpne dører når jeg har ønsket å drøfte faglige eller praktiske problemstillinger. Spesielt vil jeg takke Paul Leer-Salvesen, som har prioritert å følge meg med veiledning i en situasjon som egentlig ikke lå til rette for det. Jeg vil også takke tidligere kolleger ved Ansgar Teologiske Høgskole som velvillig har hjulpet meg med litteratur, tips og oppmuntringer ved en rekke anledninger.

Lillesand, 24. mai 2007

Kari-Mette Walmann Hidle

Innholdsliste

1 Problemstilling	1
2 Bakgrunn og ramme for problemstillingen	2
2.1 Faglig perspektiv og forankring	2
2.1.1 Vitenskapsteoretisk plassering	3
2.1.2 Om kirketeologi i denne sammenheng.....	4
2.1.3 Om premissene for samfunnsvitenskapen	4
2.2 Emnets samfunnsmessige betydning	5
2.3 Egen bakgrunn og motivasjon	7
2.4 Forskningsetiske grunnlagsproblem	7
3 Fremgangsmåte.....	9
4 Teori	9
4.1 Begreper til tekstanalyse.....	9
4.2 Teologisk teori.....	14
4.2.1 Åpenbaringssyn.....	17
4.2.2 Eskjatologi.....	19
4.2.3 Kristen etikk.....	25
4.3.4 Evangelikale røtter.....	27
5 Materiale	40
5.1 Primærkilder	40
5.2 Andre kilder	44
6 Bakgrunn, kontekst og diskurs	47
6.1 Historisk bakgrunn.....	48
6.2 Postmoderne vitenskapskritikk	49
6.3 Debatt om religionens samfunnsrolle.....	49
6.4 Den evangelikale bevegelse	50
Evangelikale kjennetegn	50
6.5 Oppsummering av bakgrunn og kontekst.....	54
6.6 Plassering i diskurs	54
6.6.1 Innkast i diskursen	56
6.7 Innramming av diskursen.....	61

6.7.1 Innramming som tale-handling	61
6.7.2 Innramming ved rutiner for samhandling	65
6.7.3 Oppsummering innramming av diskursen	69
6.8 Oppsummering av Lausannepakten som monument i diskurs	69
7 Nærlesing av Lausannepakten	69
Nærlesing av hver artikkel	70
Innledning	70
Artikkel 1 – Guds vilje og mål	71
Artikkel 2 – Bibelens autoritet og kraft	74
Artikkel 3 – Kristus den enestående og universelle	77
Artikkel 4 – Hva evangelisering er	80
Oppsummering artikkel 1 til 4	83
Artikkel 5 – Kristen sosialt ansvar	83
Artikkel 6 – Kirken og evangeliseringen	90
Artikkel 7 – Samarbeid i evangelisering	94
Artikkel 8 – Kirker i evangeliserende samarbeid	94
Artikkel 9 – Evangeliseringen har hast	95
Artikkel 10 – Evangelisering og kultur	99
Artikkel 11 – Utdannelse og lederskap	102
Artikkel 12 – Åndelig konflikt	103
Artikkel 13 – Frihet og forfølgelse	105
Artikkel 14 – Den Hellige Ånds Kraft	108
Artikkel 15 – Kristi gjenkomst	108
Konklusjon	110
Avsluttende bemerkninger til nærlesing	110
8 Drøfting av funn	111
8.1 Åpenbaringssyn	112
8B Eskjatologi	115
8.3 Etikk	117
8.4 Andre aspekter ved samfunnssynet	123
9 Hovedkonklusjoner	124
10 Egne forslag	126
11 Sammendrag	127
Litteraturliste	
Vedlegg 1, Lausannepakten	

1 Problemstilling

Problemstillingen for denne masteroppgaven er *Hva er sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i Lausannebevegelsens primærdokument fra 1974, Lausannepakten?*

Lausannekonferansen i 1974 samlet evangelikale kristne fra hele verden. De samlet seg om Lausannepakten, et misjonsteologisk og –strategisk dokument, som ble utgangspunkt for Lausannebevegelsen og som har engasjert evangelikale kristne for verdensevangelisering siden. I 1989 ble Lausannepakten utdypet og videreført i Manila-manifestet, et dokument som har sin hovedvekt på misjonsstrategi. Sammen er de to Lausannebevegelsens primærdokumenter. Av hensyn til oppgavens omfang har jeg valgt å begrense meg til Lausannepakten som er bevegelsens hoveddokument, og har mer vekt på teologi enn Manila-manifestet.

Definisjon evangelikal

Oppgaven handler om evangelikalisme og begrepet trenger en skikkelig plassering. På norsk skiller man mellom uttrykkene evangelisk og evangelikal som begge dekkes av det engelske *evangelical*. Den irske, evangelikale teologiprofessoren Alister McGrath, knytter *evangelical* i betydningen evangelisk til katolske forfattere som ville tilbake til bibelsk tro og praksis på 1500-tallet. De var med andre ord preget av humanisme, eller bibelhumanisme. På reformasjonens tid i ble uttrykket *evangelisch/évangélique* på henholdsvis tysk og fransk brukt om reformatorisk polemikk. I den protestantiske tradisjonen referer uttrykket evangelisk seg til det som var felles for reformasjonsbevegelsene – fokus på frelse av nåde, ved tro alene og skriften som eneste autoritet. Uttrykket evangelikal dreier seg derimot om en internasjonal, tverrkirkelig trend i teologi og spiritualitet som legger særlig vekt på Skriftens plass i den troendes liv. Uttrykket ble vanlig å bruke om de store evangeliske vekkelsene på 1700- og 1800-tallet i England og Nord-Amerika. Her ble det lagt vekt på omvendelse, ny fødsel, hellig liv, evangelisering og misjon. I Nord-Amerika fikk evangelikalismen stort gjennomslag. Den hadde innflytelse på kulturen og var premissleverandør for fortolkningen av moral. Den amerikanske borgerkrigen (1861-1865) og første verdenskrig (1914-1918) ga kultur- og utviklingsoptimisme alvorlige skudd for baugen. Den store kulturelle endringen i kjølvannet av dette, innebar store vitenskapsteoretiske endringer, og evangelikal krise. Bevegelsen delte seg i to, de som var teologisk liberale, og de konservative som opprettholdt tradisjonell evangelikal lære. Siden begynnelsen av 1900-tallet har evangelikal derfor blitt forstått som reaksjon mot og kontrast til liberal teologi. Jeg brukte McGrath og den amerikanske kirkehistorikeren George Marsden som kilder til denne definisjonen (McGrath 1998:249-252), (Marsden 1991:1-6).

Definisjon samfunnssyn

Når jeg bruker uttrykket samfunnssyn i problemstillingen, tenker jeg på hvilken tilnærming man har til samfunnet; Hva er kilder til kunnskap om samfunnet, hva er viktig å vite om det? Hvordan skal samfunnet styres, og av hvem? Hvordan oppstår endringer i samfunnet og hva er mulighetsområdet for endring? Hvordan skal forholdet religion og samfunn tilrettelegges? – Denne tilnærmingen viser at min interesse ligger i møtet mellom religion og samfunn. Min problemstilling er følgelig hvilke samfunnssyn som kommer til uttrykk i Lausannepakten. Videre spør jeg om det er en sammenheng mellom det jeg finner og teologien.

2 Bakgrunn og ramme for problemstillingen

I dette kapitlet vil jeg gå nærmere inn på avgrensninger, rammer og kontekst for problemstillingen min.

2.1 Faglig perspektiv og forankring

Denne undersøkelsen av sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i Lausannepakten hører hjemme i systematisk teologi, og oppgaven vil ha sitt tyngdepunkt i denne disiplinen. Men det er ikke gitt at samfunnssynet jeg finner, henger sammen med teologien. For å få fram hvordan teologi og samfunnssyn forholder seg til hverandre vil jeg finne støtte i diskursanalyse. Jeg ser Lausannepakten som et fokuseringspunkt i en evangelikal diskurs, som har forgreininger til Kirkenes Verdensråd (KV), og utviklingen av dette økumeniske forumet i forbindelse med at Internasjonalt Misjonsråd (IMR) ble integrert i organisasjonen. Diskursen foregår naturligvis også i en bredere historisk kontekst som Lausannepakten forholder seg til, mer eller mindre eksplisitt. Lausannebevegelsen ønsker å være forum for teologiske og strategiske spørsmål i forbindelse med verdensevangelisering, og diskursen fortsetter etter 1974. For min problemstilling er Lausannebevegelsens konsultasjon *on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility* i Grand Rapids, Michigan i 1982 og konsultasjonen *on Gospel and Culture* i Willowbank, Bermuda i 1978, samt Lausanne II konferansen i Manila i 1989 av spesiell interesse. Sett fra latinamerikanske deltakeres side ble det sett som et gjennombrudd at man i Manila fikk åpning for at synd kunne sitte i strukturene. Av hensyn til oppgavens omfang har jeg likevel måttet avgrense meg mot å gå inn på diskursen etter 1974.

Jeg trenger hermeneutisk teori til tekstanalysen. Her vil jeg se Lausannepakten som et kommunikasjonsmedium, og begynne med en bestemmelse av dens litterære form, for å kunne ta utgangspunkt i de føringene det gir. Utover en analyse av semantikken, ønsker jeg å forsøke å analysere fram bærende ideer. Sentrale analyse spørsmål vil være knyttet til

åpenbaringsforståelse, ekklesiologi, og eskjatologi, som jeg vil kunne drøfte ved hjelp av systematisk teologi. Jeg vil også i noen grad ta for meg frelseslære og menneskesyn. Siden teksten ikke uttaler seg eksplisitt om sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn eller om samfunnssynet konkret, vil jeg tolke den rekonstruktivt. Her vil jeg i noen grad benytte meg av perspektiver fra religionssosiologien. Denne disiplinen grenser til sosiologi og sosialantropologi. Den beskriver forholdet religion/samfunn ut fra samfunnsvitenskapelige metode, mens den systematiske teologien gjør det ut fra teologi som metode. Utfordringen i rekonstruksjonen blir spesielt å holde meg til oppfatninger som stemmer med tekstens innhold, og eventuelt bearbeide analysespørsmålene slik at de lar seg svare på innenfor materialet. Slik vil jeg forholde meg til de grensene teksten selv setter for hvilken rekonstruksjon det er mulig å gjøre, og ikke presse materialet.

2.1.1 Vitenskapsteoretisk plassering

I boka *Missiologi i dag* presenterer misjonsteologen Tormod Engelsen utviklingen i økumenisk, evangelikal og katolsk misjonstenking på 1900-tallet under tittelen *Misjonstenkingen fra 1900 til vår tid*. Dette danner den brede teologiske sammenheng som Lausannebevegelsen posisjonerer seg i (Engelsen 2004). I kapittel seks vil jeg plassere Lausannepakten mer konkret nettopp i forhold til evangelikal og økumenisk diskurs. Her vil jeg imidlertid si litt om teologi i denne sammenheng. Min problemstilling gjelder sammenhengen mellom samfunnssyn og teologi. Når Engelsen analyserer misjonstenkingen er det teologi i kontekst han analyserer. I boka *Att förstå religion – Metoder för teologisk forskning* plasserer den svenske teologen Carl-Henrik Grenholm universitetsteologien som religionsvitenskap. Han stiller konkrete krav til vitenskapens argumentasjon. Gyldige argumenter kjennetegnes av at de grunner som anføres for og mot forskjellige oppfatninger, er intersubjektivt etterprøvbare. Vitenskapelig teologi kjennetegnes på at den etterstreber ny kunnskap, drives etter en gjennomtenkt metode og er fokusert på problembearbeiding (Grenholm 2006:kap 2). I Norge plasseres akademisk teologi tradisjonelt nærmere kirken. Det innebærer at teologiens formål er å tjene kirken. Derfor blir kirkens utfordringer og kirkens agenda også i fokus for teologien.

Kirkenes Verdensråd og andre Vatikankonsil er kirkelige institusjoner. De teologiske spørsmålene som kommer til uttrykk, uttrykker primært kirkenes – ikke forskningens agenda. Lausannebevegelsen oppfatter seg som en bevegelse, en tilrettelegger for teologisk diskusjon og utvikling av praktiske strategier, i møte med viktige spørsmål som møter kirken i spredningen av evangeliet (Lausanne Committee for World Evangelization). Det er denne praktisk orienterte teologien som kommer til uttrykk i Lausannepakten. I motsetning til vekt på kritisk tenkning og distanse, legger denne teologien vekt på å finne samlende og

gjennomførbare tilnærminger til erfarte problemer. Teologien skal tjene bevegelsens hensikt som er å formidle evangeliet. Dette innebærer at forskjellen i autoritetsspørsmålet blir karakteristisk for forskjellen mellom kirke- og universitetsteologi. Når Grenholm stiller universitetsteologien på linje med religionsvitenskapen, innebærer det at den forholder seg til vitenskapelighet som norm. Mens kirketeologien er bundet til bibel og bekjennelse som autoriteter. Det er ikke vanntette skott mellom det Grenholm kaller vitenskapelig teologi og kirkelig teologi, men diskursen vil skal se nærmere på her, er ikke er preget av forskningens form og idealer, men av sin rolle som tjener for bevegelsens hensikt. Med dette er det ikke sagt at den vitenskapelige teologien ikke tjener kirken eller evangeliet. Men fokus og premisser kan være forskjellige i disse sjangrene.

2.1.2 Om kirketeologi i denne sammenheng

Kirketeologien er tradisjonelt konfesjonell. Etableringen av KV er et av de synlige tegnene på et mer økumenisk klima. En kirketeologi i KV må nødvendigvis være økumenisk. Det innebærer at det må foregå en dialog eller forhandling om denne teologiens utforming. I ortodoksien, i etterkant av reformasjonen, arbeidet både katolikker og de forskjellige reformasjonsretningene med å utforme teologi som viste hvem de var – i forhold til hverandre. Jeg oppfatter det som at en del av den konfesjonelle kirketeologien fokuserte på forskjeller mellom kirkene. I KV er fokuset økumenisk. Hvis bibel og bekjennelse er norm for kirketeologien, hvilken fortolkning av Bibelen og hvilken bekjennelse skal da være norm for den økumeniske kirketeologien? I definisjonen av evangelikalitet har jeg vist at denne er tverrkirkelig, samtidig som den henger nøye sammen med gitt definisjon av bibel og bekjennelse som teologisk autoritet. Det kan se ut som en forhandling om eller mulig endring av denne teologiske basis står i motsetning til evangelikal selvforståelse og eksistensberettigelse.

2.1.3 Om premissene for samfunnsvitenskapen

I boka *Politiske Ideologier* skriver mag.art Karsten Schnack om Habermas tredeling av vitenskapene; naturvitenskap utforsker relasjonene mellom ting og kulturvitenskap interesserer seg for fortolkning og forståelse. Samfunnsvitenskap skal både forstå og beskrive sosiale fenomener og sammenhenger. Den skal også ta kritisk stilling til det den finner. Habermas hevdet at *"den samfunnsvitenskapelige forskning må ses i forbindelse med en frigjørende (emancipatorisk) erkendeinteresse. Den må undersøge sociale fænomener, vurdere dem, tenke i alternativer, og påvise unødvendige, forkastelige undertrykkelser af grupper i samfundet"* (Schnack 1972:289). Dette baserer seg på påstanden om at vitenskapen ikke er nøytral, og når den ikke har noen bevissthet om at den ikke er nøytral vil den være konservativ, ved at den nøytraliserer og dermed ubevisst viderefører gjeldene strukturer og

maktforhold. Ut fra denne tenkingen vil universitetsteologi som religionsvitenskap innebære at den i motsetning til å ha bibel og bekjennelse som autoritet, ser det som sin oppgave å avdekke gjeldende maktforhold. Det innebærer et mulig grunnleggende motsetningsforhold mellom konservativ, evangelikal teologi som vil opprettholde en gitt bibeltolkning og bekjennelsesautoritet, og akademisk teologi – bestemt som religionsvitenskap som vil avkle denne teologiens potensielle opprettholdelse av ”unødvendige, forkastelige undertrykkelser af grupper i samfundet.”

Virkingen av dette spenningsforholdet mellom kirketeologisk og samfunnsvitenskapelig norm kommer til uttrykk i religionssosiologene Pål Repstad og Inger Furseths *Innføring i religionssosiologi*. ”Troende som legger sterk vekt på Guds direkte ledelse og inngripen i verden, vil ha langt større vansker med religionssosiologien enn troende som ser spor av Gud i menneskers godhet. Troende som mener at Bibelen eller Koranen er direkte feilfrie åpenbaringer, vil måtte se sosiologiske og historiske tilnæringsmåter som en sterk trussel. Det gjelder i mindre grad de som betrakter slike hellige skrifter som preget av den verden de er blitt til i, og av de menneskene som har skrevet dem ned” (Furseth & Repstad 2003:243).

Dette viser hvordan noen religiøse tilnæringer utelukker andre forklaringer. Deres sannhetskrav innebærer et enten/eller -forhold til andre forklaringsmodeller. Jeg oppfatter dette som reelle konflikter, og jeg mener de reflekterer noe av bakgrunnen for utviklingen i den evangelikale bevegelse på begynnelsen av 1900-tallet. Liberal teologi, konservativ evangelikalisme og fundamentalisme viser forskjellige tilnæringer til de spenningene som skapes i møte mellom troen på Bibelen som mer eller mindre feilfri åpenbaring og Guds inngripen i historien på den ene side, og samfunnsfaglige forklaringsmodeller på den andre.

Jeg har nå berørt objektivitetens fall i vitenskapsteorien, og sett på forskjellig basis for kirketeologien på den ene siden og universitetsteologi og samfunnsvitenskap på den andre, som kontekst for evangelikal teologi slik den kommer til uttrykk i Lausannepakten.

2.2 Emnets samfunnsmessige betydning

Lausannebevegelsen favner et bredt spekter av kirker og organisasjoner som engasjerer seg for verdensmisjon og evangelisering. Deltakere i misjon og evangelisering forsøker å bidra til endring i den enkeltes liv. I *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780-1905* bruker Inger Furseth teorier som anser enkeltmennesker som religiøse bevegelsers primære mål. Religionen anses personlig, men ikke privat og er offentlig i sivil samfunn. De offentlige sfærer representert ved staten og det politiske samfunn danner viktige rammebetingelser for bevegelsene, og det er primært i den forbindelse de har interaksjon med

dem. Furseth ser dette som eksterne faktorer. Medlemmene er bevegelsens primære mål – forandrede mennesker (Furseth 2002).

Lausannebevegelsen bruker Lausannepakten som sitt trosgrunnlag. ”Pakten vektlegger seks hovedområder: Skriftens autoritet, evangeliseringens natur, kristent sosialt ansvar, verdensmisjonens hast, kulturproblemene og åndelig krigføring”¹ (Lausanne Committee for World Evangelization). Manila-manifestet anses som tillegg, en utvidelse av pakten. Disse Lausannebevegelsens primærdokumenter har som Furseths ”religiøse bevegelser”, fokus på enkeltpersonen og dets frelse, men menneskene befinner seg i en sammenheng, en kultur, et samfunn. Disse ”eksterne faktorene” danner et slags bakteppe i dokumentene. Furseth finner i sin avhandling at vekkelsesbevegelsene har innflytelse, ikke bare på sine primære mål, enkeltmennesker, men også på samfunnet rundt seg, både på det politiske system og ved gjennomslag for saker som er viktige for dem.

Professor Terje Tvedt ved Universitetet i Bergen har gjennom flere forskningsprosjekt jobbet med norske bistandsorganisasjoner som kanaler for norsk bistand. I *Utviklingshjelp, utenrikspolitikk og makt. Den norske modellen. Makt- og demokratiutredningen* (Tvedt 2003), samt det pågående prosjektet *The Comparative Research Programme on NGOs* ved Universitetet i Bergen, settes det blant annet søkelys på bistandsorganisasjonenes samfunnsformende makt i mottakerlandene (Center for Development Studies). Er disse organisasjonene bevisst på hvilken makt de har, og på hvilken måte de påvirker samfunnet? I denne sammenhengen er jeg opptatt av evangelikale bevegelser som aktører som påvirker samfunnet bevisst eller ubevisst. Mitt fokus er å forsøke å analysere fram hva slags samfunnssyn som kommer til uttrykk i materialet jeg har valgt, og å forsøke å finne ut hva, om noe i teologien som i så fall legger premissene for dette samfunnssynet?

Etter en tid med sterke sekulariseringsteorier, er det i dag en utbredt oppfatning at religion fortsatt er en viktig del av mange menneskers liv, og en ikke ubetydelig faktor i samfunnsutviklingen. Det norske samfunnet forholder seg positivt til religion, blant annet gjennom økonomisk støtte til trossamfunn og med religiøse aktører som kanaler for norsk bistand. Dersom det teologiske grunnlaget i Lausannepakten tilrettelegger for bestemte samfunnssyn, kan det innebære at støtte til disse organisasjonene og kirkenes arbeid, også innebærer å drive dette samfunnssynet fram. I tråd med dagens idealer om ansvarlighet og gjennomsiktighet, vil det være av interesse å vite og ta stilling til om man ønsker dette på vegne av fellesskapet. Ikke minst mener jeg det vil være av betydning for aktørene selv å bevisstgjøre seg sitt forhold til hva de fremmer, enten de har et teologisk basert samfunnssyn

¹ Denne, og alle andre oversettelser fra engelsk er forfatterens egne, om ikke annet fremgår.

eller ikke. Dersom et gitt syn på samfunnet impliseres teologisk, eller innforstås som del av fromhetslivet, ligger det stor makt i det. En annen mulighet er at man i praksis fremmer andre ting enn det man tror, gitt egne verdier. I *The Moravian Mission in Barbados 1818-1886* analyserer Kingsley Lewis moraviansk misjon på Barbados i økonomisk, politisk og sosialhistorisk perspektiv. Han finner at religionen fikk både positive og negative samfunnsmessige konsekvenser. På negativ side bidro den til å opprettholde status quo for de privilegerte, og misjonærene ble flere ganger brukt til å fremme interessene til de som undertrykte befolkningen, uten at de forsto det selv. (Lewis 1985) gjengitt i (Steuernagel 1988:36-38).

2.3 Egen bakgrunn og motivasjon

Gjennom mitt arbeid med misjon gjennom Det Norske Misjonsforbund, Youth With A Mission og Den Norske Lausannekomiteen, har jeg forholdt meg til teologi som engasjerer seg både for menneskets liv her og nå, og det hinsidige, - teologi som fokuserer på evangelisering og sosialt ansvar. Jeg har også forholdt meg til konkrete misjonsprosjekter, og gjennom det kommet i nærkontakt med hvordan misjonen samhandler med både sosiale og strukturelle forhold. De offentlige sfærer representert ved staten og det politiske samfunn danner viktige rammebetingelser for menneskers liv og mulighetene for endring. På bakgrunn av dette har jeg blitt opptatt av hva slags samfunnsmessige endringer misjon og evangeliseringstiltak impliserer, og ikke minst i hvilken grad dette er bevisst og tilsiktet. Når jeg hevder at det er viktig hvilke samfunnssyn endringsagenter bærer med seg, fordi det former endringene, avslører det min bakgrunn i et kristent miljø preget av en Webersk forståelse av sammenhengen mellom religion og samfunn, en tro på at ideer kan forandre verden. Spørsmålet om dette samfunnssynet henger sammen med teologien, viser min ambivalens til dette utgangspunktet. Med en annen bakgrunn hadde jeg kanskje spurt med Dürkheim hva slags samfunn denne teologien feirer, eller mer radikalt med Marx hvilke samfunnsforhold som skaper denne teologien.

2.4 Forskningsetiske grunnlagsproblem

Jeg har vist at dette prosjektet innebærer forskning på eget felt. Det gir mange utfordringer. Faglig kan det være vanskelig å få distanse til stoffet. Det kan også være vanskelig å innta et faglig standpunkt av hensyn til egne relasjoner, eller en kan komme til å bruke teksten til å ri egne kjepphester eller bearbeide gamle konflikter. Derfor stiller forskning på eget felt høy krav til refleksivitet. Jeg har plassert oppgavens tyngdepunkt i den systematiske teologien. På Høgskolen i Agder er ikke teologien kirketeologi, men akademisk teologi. Den kan altså tjene kirken, men er ikke bundet til bibel og bekjennelse som norm. Mitt prosjekt skal holde en samfunnsvitenskapelig standard, noe som innebærer at jeg arbeider innenfor en kritisk

disiplin. Dette kommer blant annet til uttrykk ved at jeg henter ressurser fra diskursanalysen som bygger på sosialkonstruktivismen som teoretisk fundament. Sosialkonstruktivismen kjennetegnes av et kritisk forhold til kunnskap. Her sees sosiale kategorier og identiteter som sosialt skapt og foranderlige. *"I sosialkonstruktivismen ligger en polemikk mot essensialismen; mot insisteringen på naturlighet, autensitet, opprinnelse og hellighet – en essensialistisk tenking som gjerne innebærer en statisk og kontekstløs religionsforståelse"* (Olsen 2006:56). Dette kan oppfattes å stå langt fra Lausannepaktens selvforståelse.

Grenholm skriver om å lese teksten med sjenerøsitet. Det vil si å velge den tolkningen som lar teksten fremstå mest mulig konsistent og akseptabel, saklig og logisk sammenhengende (Grenholm 2006:240). Forskningsetisk må jeg altså forholde meg til om det å bruke ressurser fra diskursanalysen hindrer meg i å lese Lausannepakten med sjenerøsitet. Motsatt kan jeg jo spørre om min posisjon som forsker på eget felt, hindrer meg i å ha et kritisk perspektiv på Lausannepaktens kunnskapssyn. Det vil ikke være etisk akseptabelt å unngå å bruke et kritisk perspektiv for å forsøke å skjerme kirken. Det kan også være at en analyse som tar kritiske perspektiver i bruk, vil kunne gi innspill som vil være konstruktive for kirketeologien på kort eller lang sikt.

Diskursanalysens utgangspunkt er at diskursene ikke bare avspeiler den sosiale virkeligheten, de konstruerer den. Her ligger diskursens maktpotensiale, slik jeg ser det. Det viser hvor viktig det er å reflektere over hva man konstruerer. Det er et spenningsforhold mellom å se diskursen som konstruksjon av virkelighet og som kamp for sannheten. Den forskningsetiske utfordringen i denne sammenheng, mener jeg blir å ikke gli over i en reduksjonistisk religionsforståelse. Når det gjelder det samfunnsvitenskapelige perspektiv, vil jeg gjøre bruk av Pål Repstads begrep metodologisk agnostisisme; en vitenskapelig norm som definerer hva som faller innenfor vitenskapens område. Det innebærer at det transcendent, ikke er forskbart og dermed faller utenfor vitenskapens område. Repstad mener sosiologen ikke bør operere med religiøse forklaringer (Furseth & Repstad 2003:238). Min posisjon er at noe ikke er forskbart, ikke har betydning for om det er reelt eller ikke. Derfor kan jeg fastholde en transcendent realitet uavhengig av forskningen. Samtidig mener jeg at følgen av dette er at det som ikke er forskbart, altså det transcendent i denne sammenheng, ikke kommer til uttrykk i forskningsdiskursen. Det kommer utenfor fokus. Dersom en tenker at diskurser bidrar til å skape eller konstruere virkeligheten kan dette innebære at forskningsdiskursen konstruerer en virkelighet der det transcendent ikke får fremstå som reelt, selv om man egentlig bare har tatt stilling til at det ikke er forskbart. Det opplever jeg som problematisk, men den problemstillingen vil jeg la ligge i denne omgang.

3 Fremgangsmåte

I denne oppgaven vil jeg analysere Lausannepakten med sikte på å finne hvilke samfunnssyn som kommer til uttrykk. Jeg vil også forsøke å finne fram til hvordan dette henger sammen med teologien. Jeg har plassert oppgavens tyngepunkt i den systematiske teologien, og vil bruke teologi som teoretisk grunnlag for å analysere mine funn. Jeg vil gjøre rede for de teoriene jeg har valgt i neste kapittel. Der vil jeg også gjøre kort rede for noen begrep og perspektiver jeg vil gjøre nytte av i tekstanalysen. Jeg vil så, i kapittel fem, presentere Lausannepakten som primærkilde. Der vil jeg også redegjøre for sekundærkilder og annen relevant litteratur. I kapittel seks vil jeg, før jeg analyserer teksten nærmere, plassere pakten i kontekst både historisk, økumenisk i forhold til Kirkenes Verdensråd og innen den evangelikale bevegelse. Tekstanalysen kommer i kapittel sju. Den vil jeg legge opp som en nærlesing av pakten, artikkel for artikkel. Jeg vil forsøke å få fram elementer som kan hjelpe meg å rekonstruere paktens samfunnssyn og grunnleggende teologiske ideer. Her vil jeg bruke diskursen som bakteppe for å synliggjøre hva man posisjonerer seg i forhold til. Hensikten med dette er å få bedre grep om hvordan teologi og samfunnssyn forholder seg til hverandre. I kapittel åtte drøfter jeg funnene i analysen mot teoriene jeg har presentert. I kapittel ni gjør jeg rede for hovedkonklusjonene mine. Jeg kommer så med noen synspunkter og forslag i kapittel ti, før jeg gir et sammendrag av oppgaven i kapittel elleve. Helt til slutt står litteraturlisten.

4 Teori

I dette kapittelet vil jeg gjøre rede for teori jeg benytte i analysen av Lausannepakten. Jeg delt dette i to. Først tar jeg for meg begreper til tekstanalyse, så vil jeg redegjøre for de teologiske teoriene jeg har valgt.

4.1 Begreper til tekstanalyse

Jeg vil nå gjøre rede for noen grunnleggende premisser og begrep fra diskursanalyse, som jeg kommer til å nytte meg av i det videre arbeidet. Jeg har valgt Iver B. Neumanns *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse* (Neumann 2001) som kilde til dette.

Neumann er statsviter, seniorforsker ved Norsk Utenrikspolitisk Institutt og professor ved Universitetet i Oslo. Boka er skrevet for studenter og forskere innen samfunnsfag og humaniora. Siden det spesifikt er religion jeg arbeider med, har jeg også hentet støtte i Torjer A. Olsens artikkel *Diskursanalyse i religionsvitenskapen* (Olsen 2006). Olsen er religionsviter og stipendiat ved Senter for kvinne- og kjønnsforskning ved Universitetet i Tromsø.

Begrepet diskurs blir brukt på forskjellige måter. Bokstavelig henspiller uttrykket på bevegelse, noe som ”springer omkring”. En diskurs bærer med seg makt og flyktighet, skriver Olsen. Han legger vekt på at diskurser aldri er faste, og foreslår en definisjon av diskursanalyse i religionsvitenskapelig sammenheng som symbolsystem i bruk. Med religion som symbolssystem blir diskursanalysen en analyse av religion i bruk. Mens språkets primærøppgave er å skape mening, er produksjonen av mening det interessante for diskursanalysen i denne sammenheng. Her skiller med andre ord mellom hva de troende mener (innhold) og hvordan denne meningen produseres (prosess). I denne sammenheng kan diskurs omfatte et system av sjangerkrav, for eksempel kirketeologi, rutiner for samhandling, og subjektposisjoner som blant annet regulerer hvem som kan bidra til meningskonstruksjonene. Olsen trekker frem fire fremtredende aspekter ved diskursanalysen: Sosialkonstruktivisme som teoretisk fundament, den kritiske analysen, vektlegging av flerstemmighet og identifisering av makt og hegemoni. Disse aspektene er ikke strengt atskilt, men henger tett sammen.

Konstruktivistisk fundament

Det konstruktivistiske kommer blant annet tilsyne i ideen om at ”*diskurser har tilbakevirkende kraft i den forstand at de bidrar til å skape eller konstruere virkeligheten gjennom sine representasjoner*” (Olsen 2006:55). Et grunnleggende premiss er at vi ikke kan sanse verden direkte, kun gjennom etablerte fortolkningskategorier. Disse kategoriene kalles **representasjoner**, og er det som kommer mellom den fysiske verden og vår sansing av den. Forskjellige representasjoner gir forskjellig oppfatning av den samme sansede virkelighet. En gruppe mennesker som deler samme representasjon, vil oppfatte denne som **naturlig**. Det tyder på at denne fortolkningen har **hegemoni**. Den italienske politiske filosofen Antonio Gramsci (1891-1937) utviklet begrepet hegemoni. Det viser til en tendens til at noen gruppers interesser og perspektiver på verden blir oppfattet som allmenngyldige. For å kunne etablere og opprettholde hegemoni må disse perspektivene sikres allmennhetens støtte. Støtten representerer hegemoniets **legitimitet** og utvikles ved å skape enighet om hva som er det naturlige og det normale, samt å legge premissene for sosial endring, altså gjennom diskursivt arbeid.

Hvis det ser ut som det bare foreligger én representasjon, fremstår diskursen som politisk lukket. I virkeligheten vil mening ligge i relasjoner som er i fluks, det vil si bevegelse, hele tiden. Derfor kan ingen diskurs være lukket i praksis, for ingen mennesker tenker helt likt. Tvert imot tyder lukkethet på at det pågår et stort diskursivt arbeid for å opprettholde en situasjon der den hegemoniske posisjon ikke utfordres åpent. Et slikt arbeid forutsetter mobilisering av sosial energi. Diskursens dynamikk blir blant annet synlig i støyen rundt dens

forskjellige handlinger. Publisering av tekster som bare gjentar eller i svært begrenset grad utvider hovedrepresentasjonen, går gjerne rolig for seg. Mye støy i forbindelse med en publisering, kan tyde på at det skjer noe nytt. Nye representasjoner eller større utvidelser av posisjoner kan utfordres, forties eller føre til endring. Dominerende posisjoner møter dem ofte med forsøk på begrensning.

I denne sammenhengen vil jeg hente stoff fra diskursanalysen for å undersøke Lausannepaktens samfunnssyn som representasjon. Når det gjelder hvordan disse representasjonene er oppstått eller reproduseres og endres, er min problemstilling avgrenset til om samfunnssynet har sammenheng med teologien. Et annet grunnleggende premiss er at relasjoner er viktige bestanddeler i diskurser. Siden relasjoner alltid er i bevegelse, vil også diskursene være i **fluks**. Dette uttrykket betegner forandring eller bevegelse. Gjennom bevegelse vil forskjellige representasjoner møte hverandre, noe som i seg selv vil utfordre en representasjons eventuelle hegemoni. Dette innebærer at diskursivt arbeid alltid er nødvendig for å opprettholde representasjonens posisjon, enten den har oppnådd hegemoni eller ikke. Det er altså ikke slik at en kan vinne kampen en gang for alle. Den oppnådde "linje", må hele tiden opprettholdes for ikke å svekkes. Diskurser er ikke avgrensede enheter. De står alltid i relasjoner til andre diskurser. En avgrensning av diskurs, i forbindelse med et analysearbeid, henger tett sammen med hvilket meningsinnhold aktørene gir de forskjellige diskurser. Denne sammenfiltringen av diskurser, gjør at vi kan tenke oss at representasjoner som er viktige i en diskurs, opprettholdes gjennom andre diskurser.

Kritisk analyse

I kapittel 2 har jeg skrevet om Lausannepaktens sjanger, og om potensielle spenninger mellom kirketeologi og samfunnsvitenskap. Når utgangspunktet er at diskursene ikke bare avspeiler den sosiale virkeligheten, men også konstruerer den, tilsier det at det ligger et maktpotensiale i diskurser. Da blir det viktig å reflektere over hva man konstruerer. Vi ser at det er en spenning mellom et konstruktivistisk og essensialistisk verdensbilde. Det ene forholder seg forskjellige virkelighetsforståelser, det andre til virkeligheten som gitt. Når essensialisten opplever at hun gjengir Guds sannhet, vil konstruktivisten tenke at hun konstruerer den. På en måte speiler da forholdet mellom diskursanalysens distanse og innenfra-perspektivets eventuelle essensialisme, forholdet mellom samfunnsvitenskapens kritiske og kirketeologiens konservative perspektiv. Diskursen foregår gjennom en rekke medier, både tale, tekst og annen type handling. I denne oppgaven vil jeg først og fremst konsentrere meg om Lausannepakten som tekst. De tekster som fungerer som knute- eller forankringspunkter i en diskurs, kalles gjerne **monumenter**. **Forankringspunkter** er

privilegerte tegn som de andre tegnene - ord, uttrykk, begreper og metaforer, i diskursen ordnes rundt og får mening av. Noen tegn vil stadig dukke opp sammen, for eksempel som begrepspar. Slike samlinger av tegn kalles **kollokasjoner**. Mulige analytiske grep i denne forbindelse er å definere forankringspunkter og kollokasjoner for å kunne analysere dem, samt å gå fra utsagn i pakten til konteksten for å kunne si noe om den sosiale situasjonen utsagnene i pakten er bærere av.

Intertekstualitet forutsetter at alle språklige uttrykk har en bagasje med seg. Begrepet beskriver at teksten refererer til en annen tekst der uttrykket også har blitt brukt. Selv utenfor denne andre teksten vil uttrykket – ved hjelp av sosialisering og minne, bære med seg det bagasjen den fikk der. Det påvirker hvordan uttrykket forstås og brukes i den nye teksten. Innen en tekst kan også en serie fenomener knyttes til hverandre gjennom referanser. Neumann presenterer dette som et **semiotisk perspektiv**, det vil si tegnperspektiv. Han støtter seg til den franske filosofen og litteraturkritikeren Roland Barthes' (1915-1980) lesninger av sosiale fenomen. Sosiale fenomen omtales ved hjelp av metaforer i tekst. Når disse fenomenene knyttes sammen gjennom referanser overføres det ene begrepets språklige bagasje til det andre. Ved for eksempel å snakke om Mor Norge knyttes uttrykket mors konnotasjoner som omsorg og oppfostring, til Norge. Språket blir her et re-presenterende ledd. Det bærer et virkelighetsbilde med seg (Neumann 2001:41f). Det innebærer at språk ikke kan være nøytralt. Dets virkelighetsbilde vil være innebygd i måten vi tenker på. *”Metodisk er hovedpoenget at enkelte grupper av metaforer – f.eks de spatiale – er innebygget i måten vi tenker på, og derfor umulige å unnslipe. De kan ikke fjernes, bare, reflekteres over. Sprog er tvers igjennom metaforisk”* (Neumann 2001:45).

Begrepet **subjektposisjon** kan sammenliknes med *rolle*, men forstås videre. Mens roller gjerne er knyttet til institusjoner – evangelist, pastor og utvalgssekretær, er subjektposisjonen knyttet til diskurser og henviser til en større helhet av hvordan en skal leve og oppføre seg – for eksempel som åndelig leder, kristen mor. I en spesifikk diskurs er disse posisjonene forsøkt låst i et gitt meningsinnhold som for eksempel bestemmer hva det vil si å være en kristen mor. Dette innebærer også at diskursen konstituerer hvem som har anledning til å bidra til den. I den forbindelse er det interessant å fange opp hva som lukker noen inn i, og andre ut av, diskursen. Erving Goffmann, kanadisk sosiolog og sosialantropolog sier: *”Noen ganger når vi spør om et inntrykk er sant eller falskt, mener vi egentlig om den opptredende er autorisert til å holde denne opptredenen. Vi er ikke først og fremst interessert i selve opptredenen”* (Goffmann 1974:56) gjengitt i (Neumann 2001:117). Videre reguleres grensene for hva som er mulig og ikke mulig innenfor diskursen. Det vil være mulig å påvise

mekanismer som regulerer dette, særlig ved å søke i randsonen – langs grensene for det som er akseptert.

Flerstemmighet

I diskursanalysen teller alle stemmer. Det at en stemme forties, eller ikke får gjennomslag, gjør den interessant. Hvilke mekanismer er det som holder denne stemmen tilbake? I analyse av tekst er flerstemmighet interessant fordi ingen tekst taler med bare én stemme. Stemmene står mer eller mindre i kontrast til hverandre. Et enkelt menneske kan tale med forskjellig stemme gitt forskjellig diskurs, sted og kontekst. Blant de forskjellige stemmene i diskursen, er noen lettere å høre enn andre. De forsøker å dominere diskursen, å være gruppas egentlige eller autoritative stemme, og å få de andre til å tale sitt språk. Dette kalles **monologisering** og kommer særlig til uttrykk ved hegemoni. De samlende krefter som virker samlende i retning hegemoni, enhet og harmoni beskrives gjerne som **sentripetale**. De analyseres som motsetning til diskursens **sentrifugale** krefter som er splittende og åpner for flerstemmighet. Disse dynamikkene vil begge være tilstede i enhver diskurs. Samtidig som de monologiserende stemmene er interessante fordi de kan oppfattes å forvalte hegemoniet, vil en analyse av de stemmene som blir marginalisert, være fruktbar for å finne diskursens grenser.

Makt

Iver Neumann tar utgangspunkt i sosiologen Steven Lukes når han skal forklare makt (Lukes 1974). Lukes mener alle begreper om makt handler om at "*A påvirker B på en måte som står i motsats til Bs interesser*" (Neumann 2001:166). Dette perspektivet innebærer at A er handlende subjekt. Konteksten kan bidra både til å muliggjøre og forenkle maktutøvelsen. Ved hjelp av den franske filosofen og historikeren Michel Foucault (1926-1984) sitt maktbegrep utvider Neumann denne forståelsen (Foucault 1980). Foucault presiserer at i en situasjon der tingenes tilstand fremstår som normal, kan denne maktutøvelsen skje, uten at det blir problematisert verken av A eller B. Det kan bety at verken A eller B reflekterer over hva som skjer, eller har oversikt over hva det innebærer. I en slik situasjon vil maktovergrepet skje i kraft av strukturen, så lenge ikke noen griper inn, helt uavhengig av om noen ønsket at det skulle skje. Det blir en effekt av diskursen som nettopp sementerer en del sosiale praksiser og disse blir en del av et selvoppholdende system. Diskursen bidrar dermed til å opprettholde praksis, og praksis opprettholder diskursen. Dette kalles diskursens **treghet**. Diskurser forandrer seg heller ikke nødvendigvis i takt med de diskursene de er innleiret i. Det betyr at selv om en overgripende diskurs som har bidratt til å opprettholde noen representasjoner, endres, kan en diskurs på et lavere nivå fortsatt opprettholde sitt system. Denne tregheten

privilegerer bestående sosiale praksiser og vanskeliggjør formulering og innarbeidelse av andre. Den innebærer også at fremmede elementer avstøtes.

I den forbindelse er **saksinramming**, dvs hvilke handlinger som får inngå i en diskurs, et sentralt kampspørsmål. Det har nemlig betydning for hva som anses som fremmed. Når diskursers effekt er at ting blir som de var: relasjoner opprettholdes, sosiale praksiser og identiteter forblir slik de er, og subjektposisjonene fryses, innebærer det at diskursenes makt handler om makt over menneskers daglige liv. Hvis kategorien kristen mor i diskursen fryses som motsetning til fulltidsjobb og karriere, fremstiller diskursen virkeligheten som at kvinnen velger bort både kjønns- og religiøs identitet, i tillegg til å diskvalifisere seg i morsrollen ved å gjøre karriere. Karriere blir i praksis ikke valgbart, hvis man ikke går inn i en **mot-identifikasjon** eller mer fristilt i **des-identifikasjon**. En mot-identifikasjon er negasjonen av den subjektposisjonen en er kallet inn i. Selv om en protesterer mot subjektposisjonen, er en fortsatt bundet av den, fordi en identifiserer seg ut fra den. Des-identifikasjon er en mer kreativ posisjon. Den innebærer at man konstruerer sin egen identifikasjon ved å kombinere elementer fra subjekt- og/eller motidentifikasjonen og andre diskurser.

Jeg har vist at diskurser har en konservativ virkning, som beskytter det til enhver tid rådende hegemoni, og de som har fordel av dette. Her kan diskursanalysen fungere maktkritisk. Makt og maktstrukturer som ønsker å fremstå naturlige, gitte og evige, blir fremstilt som konstruert, som en av flere stemmer i en diskurs. Det innebærer at de forstås som betinget – det kunne vært, og kan bli – annerledes.

4.2 Teologisk teori

Etter en tekstanalyse av Lausannepakten med støtte i redskaper fra rekonstruktiv tolkning og diskursanalyse, vil jeg forsøke å analysere de ideene jeg finner ved hjelp av teologi. Jeg har valgt å konsentrere meg om åpenbaringssyn, eskjatologi og etikk. Først vil jeg redegjøre for valget av nettopp disse områdene i teologien, og hvilke teorier jeg har valgt å bruke, for så å fremstille teori på hvert av de tre områdene.

Åpenbaringssyn

Siden evangelikal teologi generelt og Lausannepakten spesielt legger stor vekt på Bibelen som autoritet og kilde, trenger jeg en teori til å analysere åpenbaringssynet. I utgangspunktet tenkte jeg å bruke Alan Races religionsteologiske typologi fra 1983. Races modell plasserer forholdet til andre religioner ut fra synet på frelse og åpenbaring i modellene eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme (Race 1993). I artikkelen *Misjon og dialog* plasserer den norske professor emeritus Aasulv Lande Lausannepakten som eksklusivistisk ut fra denne modellen

(Lande, A. 1998). Dette er sentralt når det gjelder forholdet til andre religioner, men når det gjelder samfunnssyn som er min problemstilling, har jeg kommet til at jeg trenger en modell som fokuserer på hva en oppfatter åpenbaringen som. Jeg trenger en modell som ikke primært fokuserer religionsteologisk, men er mer finmasket innenfor kristen teologi. Jeg har derfor valgt Alisters McGraths *Models of revelation*, og vil gjøre rede for den nedenfor (McGrath 2001:202-207).

Eskjatologi

Eskjatologien, læren om endetiden, er viktig for samfunnssynet i og med at det bestemmer hvilket perspektiv man har på historien, og innebærer en definisjon av Guds rike. Det gir føringer for kirken og de kristnes tilnærming til samfunnet. McGrath systematiserer eskjatologi etter forholdet til Guds rike i tilnærmingene *Futurist* – Guds rike skal komme i fremtiden, som Guds inngripen i historien, *Inaugurated* – riket har begynt, men den fulle realisering ligger i fremtiden. Altså et allerede, men ennå ikke-perspektiv, og til slutt *Realized* – Guds rike er allerede realisert i Jesu komme (McGrath 1997:546f). Jeg har imidlertid valgt å bruke den slovenske, evangelikale misjonsteologen Peter Kuzmics artikkel *History and eschatology : evangelical views* (Kuzmic 1986). Kuzmic la denne artikkelen frem på Lausannebevegelsens internasjonale konsultasjon om forholdet mellom evangelisering og sosialt ansvar i Grand Rapids, Michigan i 1982. Siden artikkelen er tilrettelagt for Lausannebevegelsen og vinklet så nært til min problemstilling, har jeg tenkt at det vil være fruktbart å bruke den. I og med at postmillennialisme i Engelsviken (Engelsviken 2004:137) og andre kilder, knyttes til Social Gospel, har jeg brukt James H. Moorheads *The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, 1865-1925*, for å få nærmere innblikk i denne posisjonen. Moorhead var assisterende professor i religion ved Carolina State University, da han skrev denne artikkelen (Moorhead 1984).

Etikk

Etter å ha analysert Lausannepaktens innhold med tanke på åpenbaringssyn og eskjatologi, trenger jeg teori som kan hjelpe meg å gripe hvordan pakten forholder seg til troens samfunnsmessige side. Hvordan skal kristenlivet, kirken og samfunnet organiseres. Jeg har gått til etikken for å finne teori på disse områdene. I et pluralistisk samfunn, blir forholdet mellom forskjellige religioners etikk aktualisert. I 1990 initierte den katolske teologen Hans Küng et religionsteologisk prosjekt som hadde som mål å komme fram til en felles global etikk. I 1993 ble deklarasjonen signert på Parliament of the World's religions. Vi skal se at Lausannepakten avviser religionsdialog. En annen tilnærming er å spørre om det finnes en spesielt kristen etikk, avhengig av åpenbaring og frelse, eller om etikken er allment tilgjengelig. Jeg vil presentere allmenn etikk ved hjelp av den danske filosof og teolog Knud

E. Løgstrup. Jeg vil så bruke Karl Barth for å få frem kristen etikk som posisjon. Barth er ikke evangelikal, og noen evangelikale teologer, f eks Carl F. Henry, anså at han representerte selve problemet med moderniteten og brukte mange krefter på å tilbakevise hans teologi. Blant andre, f eks Donald Bloesch og G.C. Berkouwer, har Barth fått stor innflytelse. For mange fremsto Barth frem mot århundreskiftet som eneste mulige vei mellom rasjonalister og liberal teologi (Livingston 1997:409). Det finnes en rekke forskjellige tilnærminger til kristen etikk. Utformingen av dette punktet henger tett sammen med åpenbaringssyn, ekklesiologi og hvordan en tenker seg samfunnet organisert.

Den evangelikale bevegelse har røtter tilbake til reformasjonsbevegelsene. I den lutherske reformasjons fotspor har pietismen, med grev Zinzendorf og Wesleys metodisme, hatt stor påvirkning. Fra den reformerte greina har puritanerbevegelsen hatt stor innflytelse, og vi finner også en del tankegods fra den radikale reformasjon, anabaptistene. Noen mener dagens baptister har røtter tilbake til anabaptistene, andre ikke. Men vi skal se at anabaptistiske oppfatninger kommer til uttrykk i den evangelikale bevegelse. Jeg har forsøkt å finne en typologi som kunne hjelpe meg å analysere dette feltet. H. Richard Niebuhrs presenterer forskjellige teologiske tilnærminger til kultur i *Christ and Culture* (Niebuhr 1951). Bruken av kultur i denne typologien, synes å ligge nærmere systemer av symboler og meninger, enn sosial organisasjon, og jeg fryktet at modellen, selv etter en tilpasning, ikke ville være fruktbar i forhold til spørsmålene jeg har definert i samfunnssyn². Først mot slutten av prosjektet fant jeg fram til Stanley J. Grenz *The Moral Quest*, som identifiserer syv forskjellige tilnærminger til etikk, som har gjort seg gjeldende på 1900-tallet (Grenz 1997). Grenz er professor i teologi og etikk i Canada. Da jeg ikke har rukket å sette meg nærmere inn i den, har jeg valgt å konsentrere meg om tilnærminger til kristen etikk, ekklesiologi og samfunnssyn blant i de forskjellige strømmingene som representerer evangelikale røtter. Jeg har benyttet meg av McGraths *Christian Theology – An Introduction* og tidligere professor i kirkehistorie, Brynjar Haraldsøs (1925-2004) *Fra Reform til Reformasjon* til denne fremstillingen (McGrath 1997; McGrath 2001), (Haraldsø 1988). Jeg har brukt teologen Tore Meistads artikkel *Systematic Theology and Ethics in the Wesleyan Tradition: Some Methodological Reflections* og den tidligere nevnte *Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780s-1905* av Furseth, til fremstillingen av John Wesleys metodisme (Meistad 1999), (Furseth 2002).

En svakhet ved å fokusere på disse historiske typene, er at jeg risikerer å overse viktig teologisk utvikling etter 1700-tallet. I forhold til at mitt fokus er en eventuell sammenheng

² Etter å ha analysert Lausannepaktens kulturbegrep nærmere, synes Niebuhrs tilnærming mer relevant, enn den gjorde på beslutningstidspunktet.

mellom teologi og samfunnssyn, ikke en teologisk analyse av Lausannepakten, mener jeg at skissen kan være fruktbar. I tillegg til forskjell i tid, er forskjell i sted en utfordring. Et eksempel er at den tyske pietisme ble utformet i en kontekst der kirken, staten og folket utgjorde én og samme størrelse. Det er svært forskjellig fra situasjonen i 1974. Jeg håper likevel det kan være hensiktsmessig å bruke disse forskjellige tilnærmingene for å få frem Lausannepaktens samfunnssyn og en eventuell sammenheng med teologien.

4.2.1 Åpenbaringssyn

I boka *Christian Theology: an introduction* gir McGrath en typologi med fire modeller for hvordan kristen teologi forstår hva åpenbaringen er. Disse modellene er ikke gjensidig utelukkende, men representerer forskjellige tyngdepunkter (McGrath 2001:202-208). I det følgende skal jeg presentere de fire modellene, med spesielt vekt på den første: Åpenbaring som lære, fordi det er den jeg forventer å få mest bruk for i analysen.

Åpenbaring som lære

I denne modellen vektlegges åpenbaringen som lære. Katolsk neo-skolastikk ser åpenbaringen som bestående primært, men ikke utelukkende, av læresetninger. Den legger også vekt på kirkens læretradisjon. I protestantisk sammenheng favner denne modellen oppfatningen av åpenbaringen som formidlet gjennom Bibelen, i form av læresetninger. Denne innebærer at Bibelen behandles som kunnskap eller informasjon; en samling læresetninger som sammen danner kristen teologi. McGrath nevner den amerikanske, evangelikale, teologen Charles F. H. Henry (1913-2003) som eksponent for denne tilnærmingen. Henry ledet *the 1966 World Congress on Evangelism* i Berlin, som anses som forløper til Lausannekonferansen. I Lausanne var Henry invitert som innleder med teksten *Christian Personal and Social Ethics in Relation to Racism, Poverty, War, and Other Problems* (Henry 1975).

Den postliberale teologen George Lindbeck trekkes frem som en av de mange kritikerne til tilnærmingen. Han avviser den som bokstavelig og intellektualistisk, altså en slags rasjonalisme, ensidig basert på fornuften,. ”*It views revelation as informational propositions or truth claims about objective realities.*” Lindbeck imøtegår at det går an å gi et læremessig, endelig, tidløst og uttømmende uttrykk for sannheten om Gud, en forutsetning han mener dette synet er basert på.

McGrath drøfter i hvilken grad denne kritikken rammer de forskjellige eksponentene for åpenbaring som lære. Et syn som kombinerer denne modellen med andre dimensjoner for åpenbaringen, vil være mindre sårbar i forhold til slik kritikk, mener han. Den reformerte teologen Karl Barth, tjener som eksempel her. Barth så ikke Bibelen som åpenbaring i seg

selv, men som vitnesbyrd om åpenbaringen i Kristus. McGrath mener at Barth, hele tiden hadde fokus på Kristus, ikke på teksten i seg selv, samtidig som han la stor vekt på teologisk arbeid med Bibelen.

Åpenbaring som nærvær

Denne modellen assosieres gjerne med dialektisk teologi, og den sveitsiske teologen Emil Brunner (1889-1966) trekkes frem som eksempel. Grenz³ beskriver Brunners teologi som *”et vedvarende angrep på alle forsøk på å gripe Gud med den naturlige fornuft uavhengig av åpenbaringen eller å gjøre noe slags menneskelig filosofi til nødvendig rammeverk for å forstå Guds ord”* (Grenz & Olson 1995:107). Inspirert av den jødiske teologen og filosofen Martin Bubers dialogiske personalisme skiller Brunner mellom det-sannhet og du-sannhet om Gud. Dersom ord og læresetninger gis status som åpenbaring, innebærer det en objektivisering av Gud, sier Brunner. *”Virkelig åpenbaring er derfor alltid en møtehendelse, en personlig relasjon som overviner skillet mellom objekt og subjekt og i sannhet kommuniser Gud til den menneskelige personen. Åpenbaringen er (...) aldri utelukkende kommunikasjon av kunnskap, men er et livgivende og livsfornyende fellesskap”* (Grenz & Olson 1995:110). Åpenbaringen er hensiktsdrevet, et ”jeg-du-møte” mellom Gud og menneske. Hensikten er å etablere relasjon mellom dem. Isteden for å forstå sannheten som noe uforanderlig i den evige ideverdenen, som blir tilgjengelig gjennom åpenbaringen, ser han åpenbaringen som noe som skjer i tid og rom **historisk** ved Guds inkarnasjon i Jesus Kristus og **personlig** gjennom Den Hellige Ånds indre vitnesbyrd om Jesus Kristus som gjør den troende til en **samtidig** av Kristus. Derfor er åpenbaring Guds handling, og inneholder ikke annet enn Guds person. For Brunner er denne åpenbaringen nødvendigvis kristosentrisk. Brunner forstår altså åpenbaring som Guds nærvær historisk i tid og rom, og i nåtid hos den troende.

Åpenbaring som erfaring

I denne modellen blir Gud åpenbart gjennom den individuelle erfaring. Dette perspektivet finner vi i liberal teologi hos Albert Ritschl og Schleiermacher. Den siste knyttet sin bakgrunn til Zinzendorfs pietisme. Både denne og metodistisk pietisme på 1800-tallet hadde sterk erfaringsforankring. Fokuset på menneskets erfaring, eller *absolutte avhengighetsfølelse* som Schleiermacher formulerte det, kan ses som en reaksjon på opplysningstidens rasjonalisme. Schleiermacher ser menneskets frelsesopplevelse som den primære religiøse sannhet. Kristne trossetninger kan ses som formulering av denne erfaringen. Det er kirkens, ikke individets, fromhet som er basis for denne formuleringen. Essensen av fromheten er ikke lære, ikke

³ Jeg har brukt (Grenz & Olson 1995) til å utdype Brunner og Pannenberg's åpenbaringsforståelse.

moralske eller rasjonelle prinsipper, men den religiøse følelse. Den absolutte avhengighetsfølelse handler, hos Schleiermacher, om en allmennmenneskelig opplevelse av absolutt avhengighet, som innen kristentroen tolkes som gudsavhengighet.

McGrath trekker frem Feuerbach og Lindbeck som kritikere av denne modellen. Feuerbach hevder at erfaringen her er lite mer en "experience of the self", objektivisering av egne følelser. Lindbeck innvender at en religiøs erfaring felles for hele menneskeheten, ikke finnes.

Åpenbaring som historie

Åpenbaring som historie assosieres med den tyske teologen Wolfhart Pannenberg (1928-). Grenz omtaler Pannenbergs program slik: *"Fra denne reaksjonen mot Barth (Barths dualisme mellom naturlig kunnskap og guddommelig åpenbaring i Kristus) vokste et viktig aspekt ved Pannenbergs teologiske program, nemlig forsøket på å vise at Guds åpenbaringsgjerning ikke kommer som en krass motsetning til verden, men at den er fullendelsen av skapelsen"* (Grenz & Olson 1995:203). Pannenberg vektlegger åpenbaringens historiske natur, og baserer sin forståelse av Skriftens natur i religionshistoriens forhold til åpenbaringen. Det innebærer at han fokuserer på analyse av offentlig tilgjengelige historiske hendelser, heller enn spesielle tolkninger og indre, personlige erfaringer. Han mener historien selv har potensiale til å bli åpenbaring, når den anerkjennes og tolkes som Guds handling.

Oppsummering av McGraths typologi

Jeg har beskrevet fire tilnæringer til den spesielle åpenbaring. De finnes både som rendyrkede typer og i kombinasjon i kristen teologi. Evangelikal historie har røtter både i Calvins lovorienterte tilnærming til Skriften, som kan knyttes til åpenbaring som lære, og Zinzendorfs polemisering mot den tyske rasjonalismens ortodoksi. Både tysk pietisme og metodisme brakte fokus på erfaringen med seg, og kan knyttes til modellen åpenbaring som erfaring. Åpenbaring som historie, skulle kunne kombineres med Calvins tanke om at kunnskap om Gud var tilgjengelig i den historiske prosess. Brunners teologi, som her presenteres som åpenbaring som nærvær, ligger ved sin kristussentrisme, nær evangelikaliteten. Vekten på den personlige opplevelsen av Jesus gir assosiasjoner til Zinzendorfs fokus nettopp på Jesus-erfaringen, selv om han i sin tid, ikke fremførte dette i et eksistensialistisk språk.

4.2.2 Eskjatologi

Artikkelen *History and Eschatology: Evangelical Views* ble som nevnt fremlagt på Lausannebevegelsens konsultasjon om forholdet mellom evangelisering og sosialt ansvar i Grand Rapids. Diskurshistorisk kan konsultasjonen ses som en omkamp i forhold til bevegelsens evangeliseringsbegrep, og Kuzmic må forstås som representant for gruppen som

ønsker å gjøre sosiale spørsmål til en større del av verdensevangeliseringsagendaen (Escobar 1991). Hans utgangspunkt er at synet på eskjatologien bestemmer hvordan en ser på historien, og preger ens holdning til historiske realiteter i denne verden. Derfor har eskjatologien innflytelse på hvilken holdning en har til å engasjere seg i samfunnet.

Millennialisme kommer av millennium, som er det samme som tusenårsriket, i betydningen en avgrenset endetidsperiode, preget av et spesielt kristokrati. Moorhead mener troen på at Bibelen inneholder et enhetlig system av presise forutsigelser, er et sentralt punkt i millennialismen. Uten en slik forutsetning, blir debatter om tidspunktet for Jesu andre komme og tusenårsriket meningsløse, skriver han. Dette perspektivet innebærer at post- og pre- er millennialismer, mens en tredje kategori, non-millennialisme, faller utenfor Moorheads fokus. Kuzmic deler evangelikale tilnærminger til eskjatologien inn i post-, a- og premillennialisme ut fra deres tolkning av Johannes Åpenbaring 20,1-6, det eneste skriftstedet millenniet er nevnt, og hvilken hermeneutiske tilnærming de har til gamle testamentets profetier om Israel og en tidsalder preget av fred, utvikling og velstand. Med støtte i evangelikale teologer som har en a-millennialistisk tilnærming, gjør Kuzmic rede for etikk og forholdet til Guds rike som sentrale i kriterier for eskjatologien, for så å vurdere forskjellige tilnærminger ut fra dette perspektivet. Jeg vil nå gjøre rede for de tre posisjonene, og deres følger for samfunnssynet.

Postmillennialisme

Ordet postmillennialisme henviser til troen på at Jesus annet komme og bortrykkelsen plasseres etter tusenårsriket. Mens reformatorene var a-millennialister, beskriver Kuzmic den puritanske teologen Jonathan Edwards som den første store postmillennialistiske tenkeren. Moorhead ser utviklingen av denne teologien, som også preget en rekke andre evangelikale ledere, slik som Wesley-brødrene, som et kompromiss mellom opplysningstidens utviklingsoptimisme og et apokalyptisk fremtidsperspektiv. Han mener representasjonen bidro til å utsette tidspunktet for tidens dramatiske ende, slik at den sekulære utviklingsprosess kunne fortsette og den evangelikale religion gradvis kunne underlegge seg verden. Synet innebærer kontinuitet mellom denne verden og den kommende, i den forstand at Kristus allerede hersker, og at Guds rike gradvis utbres. Gjennom forkynnelsen av evangeliet og Den Hellige Ånds arbeid, blir verden forbedret og forløst.

Her fremstår ikke bare vekkelse og misjon, men også utvikling som for eksempel avskaffelse av slaveri og undertrykkelse, som Guds rikes kjennetegn. Til slutt skal verden bli kristnet. Jesu herredømme vil prege tusenårsriket, en gullalder av velstand, rettferdighet og fred, før han kommer tilbake. Optimismen har basis i tanken om at Gud har aktiv kontroll over verden. Kuzmic mener den evangelikale postmillennialismen tar Bibelens sosiopolitiske aspekter mer

bokstavelig. Den vektlegger Bibelens krav om sosial rettferdighet, eliminering av fattigdom, undertrykkelse og sykdom. Man forventer at Jesu herredømme i verden skal endre menneskenes sosiale, politiske og internasjonale relasjoner dramatisk, og at kirkens misjon inkluderer å dele Jesu medfølelse gjennom å hjelpe de som lider. Et spørsmål blir om posisjonen tar styrken i verdens onde krefter på alvor, mener Kuzmic, og henviser til at perspektivet lett blir tjener for et evolusjonistisk perspektiv med dennesidig håp.

Postmillennialistene forsto åpenbaringsteksten billedlig, men de insisterte også på at hvert ord og hver bit av profetiene skulle skje fyllest. Moorhead studerer utviklingen av postmillennialismen i Nord-Amerika, fra dens gullalder midt på 1800-tallet, til den praktisk talt er forsvunnet rundt 1930. Han mener eskjatologien blir revidert i møte med de store sosiale og kulturelle endringene etter "gullalderen" i Amerika. Retningens fokus på kontinuitet blir forsterket. Under påvirkning blant annet av evolusjonisme, blir prinsippet om naturlig kontinuitet sentralt. Man avviste apokalyptiske lesninger av profetiene, og sterke dikotomier mellom frelst og fortapt, himmel og helvete og så videre. Bak dette lå troen på fremveksten av Guds rike gjennom rasjonell planlegging. Moorhead mener en slik marginalisering av det overnaturlige, og innrømmelser overfor innkast fra historisk kritisk metode, førte til at postmillennialismen smuldret bort.

Fundamentalismens fremvekst kan forstås blant annet som reaksjon mot evolusjonisme og historisk kritisk metodes innflytelse på religionen. Fundamentalistene reagerte sterkt mot Ritschls nye forståelse av Guds rike som etisk realitet, som kunne fremmes gjennom utvikling, profesjonalitet og vitenskapelig planlegging i samtiden. Denne eskjatologien ble tatt opp av Social Gospel-bevegelsen, som oppsto som liberal, evangelikal bevegelse. Posisjonen skiller seg fra tradisjonell postmillennialisme, ved å forstå Guds rike som realisert allerede. Den var sterkt preget av evolusjonistisk vitenskap, og avviste dramatiske guddommelige inngrep og apokalyptisk tenkning, ved å henvise til at kupp ikke var Guds metode.

I konflikten mellom liberal teologi og kristen fundamentalisme, på begynnelsen av 1900-tallet, kom postmillennialismen i en situasjon der den ikke tilfredstilte noen av partene. Fra fundamentalistenes synspunkt var den for åpen for historisk kritisk metode og liberale utviklingsideer. I tillegg ble den kritisert for å kaste vrak på kristendommens overnaturlige aspekter. Fra liberale, som avviste Jesu bokstavelige komme, ble postmillennialismen kritisert for å være for biblisistisk og forfekte antikvariske overnaturlige perspektiver. I postmillennialismens glanstid, midt på 1800-tallet, hadde evangelikalismen kulturell dominans i Amerika. Da var posisjonens fremtidsoptimisme et plausibelt perspektiv. Denne optimistiske troen på en positiv utvikling, der kristendommen skulle underlegge seg verden,

ble umulig å opprettholde i møte med historiens utvikling. Troen på at Bibelen inneholder et enhetlig system av presise forutsigelser, ble vanskelig å holde fast ved, etter innrømmelser overfor historisk kritisk metode. Dette innebærer at både fremtidstroen og millennialismen i denne posisjonen ble umulig å opprettholde. Postmillennialisme ble en umulig posisjon. Mens mange evangelikale ble premillennialister, synes det som postmillennialismen forøvrig, skled over til å bli a-millennialisme. Til dette er å bemerke at en postmillennialistisk posisjon fortsatt er å finne i dag, noe Kuzmic åpner for, uten at denne posisjonen fremstår sentral i drøftingen i hans artikkel.

A-millennialisme

A-millennialisme blir også kalt non-millennialisme, ut fra at denne posisjonen ikke deler troen på at Bibelen inneholder et enhetlig system av presise forutsigelser. Posisjonen tolker ikke åpenbaringen som en fremtidsprofeti som skal gjennomføres bokstavelig i tiden. Man forstår åpenbaringsboken som en forklaring av frelsen i Kristus, som bakgrunn og tolkningsramme for den forfølgelse og lidelse som forsetter så lenge Kristi herredømme er skjult. Dette perspektivet var dominerende i tusen år, fra Augustin identifiserte tusenårsriket med kirken, og fram til de engelske puritanernes første postmillennialistiske tolkninger. I motsetning til postmillennialismens optimistiske forventning om en gullalder, har man et pessimistisk syn på tilværelsen, dog uten premillennialismens fokus på å lese tidens tegn og fordømme kulturen. Kuzmic mener posisjonen favner forskjellige tilnærminger og trekker frem noen fallgruber: Augustin og Calvins a-millennialisme innebar at kirken som institusjon ble assosiert med Guds rike, noe som kan føre til kirkeimperialisme. Han ser også tendensen til overdreven pessimisme med tanke på verdenshistorien som fullstendig underlagt djevelens makt, som en mulig svakhet. Motsetningen til å se kirken som institusjon som Guds rike, kan være en tendens til å fremstille riket som utenom-verdslig, og dermed åndeliggjøre Guds rike. Han mener også at man innenfor denne posisjonen kan se Kristi komme som delvis realisert gjennom Den Hellige Ånds komme til kirken, og derfor ikke vente hans annet komme.

Premillennialisme

Navnet premillennialisme, henviser til posisjonens tro på at Kristus kommer igjen før tusenårsriket. Det innebærer diskontinuitet mellom denne verden og den kommende, et brudd som kan tolkes som at ny himmel og ny jord skapes *ex nihilo*. Premillennialismen er kjent fra mange av kirkefedrene før Augustin, og blant anabaptister på 1500-tallet, men posisjonen har ikke fått betydelig utbredelse, før på slutten av 1800-tallet. I 1982 anser Kuzmic premillennialisme som det mest utbredte og profilerte evangelikale synet, og poengterer at de forskjellige premillennialistiske varianter gir svært forskjellige konsekvenser for tilnærmingen til evangelisering og sosialt engasjement. I tråd med de andre kildene jeg bruker, beskriver

Kuzmic premillennialismen som preget av en bokstavlig tilnærming til skriftene. Slik jeg forstår dette, forutsetter premillennialismen at Bibelen inneholder et enhetlig system av presise forutsigelser, og bygger sin forståelse av dette systemet på en bokstavelig lesning av åpenbaringsboken 20:1-6, og profetier i det gamle testamentet. Dette premillennialistiske systemet blir styrende prinsipp for hvordan resten av Skriften leses. Premillennialistiske retninger kan deles i **historistiske** og **futuristiske**.

Dispensasjonalisme er felles betegnelser på futuristiske retninger som har fått stort gjennomslag både i Nord-Amerika, og en del andre vestlige land. I boka *The Scandal of the Evangelical Mind*, beskriver Noll dispensasjonalisme generelt sett, som en bibelforståelse som deler forholdet mellom Gud og menneskeheten inn i avgrensede epoker (*dispensations*) fra Adam til slutten av Det nye testamentet, i tillegg til endetiden. En mellomstående "kirkens tid" blir noen ganger behandlet som en parentes, hvor begivenhetenes gang først og fremst synes å forberede de troende på Guds inngripen i historien. Dispensasjonalismens bokstavtolkning, knyttes gjerne til fundamentalisme. Det er også en utbredt tilnærming blant evangelikale. Åpenbaringsboken leses som en beskrivelse av historiens gang og fremstilling av viktige hendelser i fremtiden. Dispensasjonalister forsvarte Guds transcendent kontroll over historien. De bevarte hensiktsdrevne forklaringer på hendelser rundt seg, i en tid da samtiden gikk mer og mer over til naturvitenskapelige forklaringer. Gud står bak alle gode hendelser på jorda, mens Satan er bak alle naturlige og menneskelige onder. Denne verden vil bli verre og verre, og det er lite eller intet håp om forbedring eller endring ved menneskelig makt. Historisk har man lagt vekt på de institusjonaliserte kirkenes reduksjon og frafall, sivilisasjonens fall, og nødvendigheten av at de kristne trekker seg tilbake fra ugudelige institusjoner.

Dispensasjonalismen så det som sin oppgave å redde de vantro fra synd, og holde seg selv fra å bli tilskitnet av verden. Noe som har bidratt til åndeliggjøring, isolasjon fra offentlige anliggender, og fokus på spekulasjon om fremtidige hendelser. Metoden støtter seg fullstendig på 1800-tallets ide om vitenskapens systematiske tilnærming til å finne sannheten. Noll mener posisjonen ukritisk adopterer 1800-tallets intellektuelle vaner, med overveldende tiltro til vitenskapens evne til å være objektiv og nøytral, uten å fremme noens interesse på bekostning av andres. Dispensasjonalismens fremgang rundt århundreskiftet blir blant annet forklart ved at dens ryddighet og systematiske helhet kan ha gitt en opplevelse av kontroll, i en verden som ble opplevd som helt utenfor kontroll. Noll mener en annen årsak til de forskjellige dispensasjonalistiske retningers gjennomslag, er at de har klart å gjøre Bibelens profetiske skrifter forståelige og relevante for vanlige folk og deres opplevelse av samtiden (Noll 1995:118ff).

Det premillennialistiske fremtidsperspektivet kunne både gi et himmelsk håp og en tolkning av hvorfor det hadde gått så galt; Bibelen forutsa alt dette for flere hundre år siden. Kuzmic avviser futurisme som ubibelsk i sin eskapisme og fokus på apokalypse og endetidstegn. Han beklager spesielt det gjennomslag denne retningen har fått gjennom kommersiell apokalyptisk litteratur.

Oppsummering eskjatologi

Jeg har presentert retningene pre- og postmillennialisme som tilnærminger som bygger på troen på at Bibelen inneholder et enhetlig system av presise forutsigelser. Jeg har også vist hvordan innrømmelser overfor historisk-kritisk metode truet denne grunnforestillingen. Det resulterte i to levedyktige tilnærminger. A-millennialisme leser åpenbaringen som en forklaring av frelsen i Kristus, som bakgrunn og tolkningsramme for den forfølgelse og lidelse som forsetter så lenge Kristi herredømme er skjult, i tråd med historisk-kritisk sjangerdefinisjon. Den andre tilnærmingen er tilbaketrekking til en fundamentalistisk posisjon. Det skjedde gjennom alliansen mellom premillennialistisk dispensasjonalisme og bokstavtro biblisisme. I og med at a-millennialismen ikke har millennialisme som styrende perspektiv i sin bibellesning, kan denne typen favne en rekke forskjellige tilnærminger. Kuzmic hevder også at det finnes representanter for forskjellige pre- og postmillennialistiske retninger innen Lausannebevegelsen. Han legger vekt på det han beskriver som en bibelsk tilnærming til Guds rike og etikk, som styrende perspektiv. Diskursanalytisk kan artikkelen hans forstås som et forsøk på å utvide mulighetsområdet for Lausannebevegelsens tilnærming, ved å gjøre synet på Guds rike og etikk, til kjennetegn for bibelsk eskjatologi.

Guds rike forstått som jordisk realitet, innstiftet ved Jesu oppstandelse, innebærer at virkeliggjøring av dette rikets verdier i verden er mulig, og Guds folk blir deltakere i dette prosjektet. Jonathan Edwards mente dette ville føre til tusenårsrikets komme på jorda, da ville djevelen være bundet, og så ville Jesus komme tilbake. En slik Gudsrike-forståelse, gir et optimistisk samfunnssyn. Guds rike som jordisk realitet, gir kontinuitet mellom denne jorda og tusenårsriket. **Guds rike forstått som åndelig realitet**, uten jordiske dimensjoner, innstiftet ved Jesu oppstandelse, innebærer fokus på menneskers frelse, for å få dem med, over et brudd, til et nytt, rettfærdig rike, som Gud skal bringe. Dette innebærer diskontinuitet mellom denne jorda og en ny jord. Samfunnssynet blir pessimistisk, jorda er under djevelens makt, og det er lite vi kan gjøre for å stoppe forfallet.

I Social Gospel-bevegelsen ble Guds rike presentert som realisert. Det innebar sterkt sosialt engasjement, mens det hinsidige perspektivet forsvant. Kuzmic presenterer det tradisjonelle

postmillennialistiske perspektivet som holistisk, man hadde en aktivistisk tilnærming og så både forkynnelse og sosialt arbeid som fremme av Guds rike. Wesley la, i sin fjerde fase, vekt på at Guds rike hadde begynt både i naturen og samfunnet⁴. Noen premillennialistiske retninger ser Guds rike som en åndelig, utenomjordisk realitet. Dermed blir det diskontinuitet mellom denne verden og den kommende. Det fungerer ressursmobiliserende med tanke på evangelisering, men etikken og det sosiale engasjementet forskyves til det hinsidige. En tredje tilnærming blir Calvins betraktning av den synlige kirken som Guds rike, noe Kuzmic mener lett fører til kirkeimperialisme. Hans anbefaling er et dialektisk perspektiv på Guds rike mellom Jesu første og annet komme. Noe han mener innebærer at det er Gud som fullender sitt rike, men de kristne får delta i virkeliggjøringen av det, og rikets etikk får betydning her og nå gjennom kristent sosialt engasjement. Dette perspektivet fremstilles i harmoni med evangelikal a-millennialistisk eskjatalogi. Det er uklart for meg om Kuzmic mener det er forenlig med premillennialistisk eskjatalogi, og at det kun er et spørsmål om rett vektlegging, eller om hans argumentasjon egentlig er mot premillennialisme om sådan.

4.2.3 Kristen etikk

Det finnes religiøs etikk og filosofisk etikk. Skillet er vanskelig å trekke, for mange viktige filosofer tror på Guds eksistens, og mange teologer bruker filosofi i sin etikk. Innen kristen teologi skiller man mellom de som anser at moralsk erkjennelse kan oppnås via skaperverket, og at etikken følgelig er universell, og de som mener det finnes en særskilt kristen etikk, som kun er tilgjengelig gjennom spesiell åpenbaring. I denne fremstillingen, benytter jeg uttrykket kristen etikk om slike posisjoner. I dette avsnittet skal jeg presentere den danske teologen og filosofen Knud E. Løgstrup (1905-1981), som representant for allmenn etikk, for å få fram en slik posisjon som mulig tilnærming. Jeg vil kontrastere den ved hjelp av Karl Barth som representant for kristen etikk.

Løgstrups allmenne etikk

Løgstrup var en luthersk teolog. Han hevdet at den kristne tro ikke gir noen fortrinn i forhold til å erkjenne etisk rett og galt. Isteden fant han et grunnlag for etikken i livserfaringer som er felles for alle mennesker. I boka *Den etiske fordring* argumenter Løgstrup for at den finnes en etisk fordring til alle mennesker (Løgstrup 1956). Den er den samme i København og Tokyo, og arter seg som et kall til å tjene nesten. I kristen fortolkning kommer dette kallet, eller fordringen, fra Gud. Løgstrups etikk er skapelsesteologisk motivert. Han mente etikk generelt, også den man finner i Bibelen, er allmenn i sitt vesen. "Du skal ta vare på det av din nestes liv som du har i din hånd," skriver Løgstrup. Det viser hvordan den andre blir en viktig person i

⁴ Jeg beskriver dette nærmere under etikk.

denne etikken, som senere er omtalt som nærhetsetikk. Den er fokusert på relasjon. Fellesskapet er åstedet for etikken. Løgstrups fokus på møte med nesten, i motsetning til objektiv etisk norm (pliktetikk), innebærer en åpenhet for dialog med andre religioner og livssyn på den etiske arena. Løgstrup argumenterer mot det den norske teolog og filosof Ralph H. Vaags, kaller en fundamentalisk etikk der en henviser til Gud som autoritet uten å gjennomføre et etisk resonnement (Vaags 2004:88f). Det er ikke nok å peke på et bibelord, sier Løgstrup. Man må fremføre allmenne grunner.

Karl Barth (1886-1968)

I *The Christian Life* fremmer Barth at kristusåpenbaringen også inneholder en åpenbaring om etikk. Han mener man kan slutte direkte fra tros lære til etikk. Men han anerkjenner at det finnes etikk andre steder. Kristusåpenbaringen inneholder ikke bare veien til frelse, men sannheter om livet i denne verden. Han mener at vi først kan forstå etikken i lys av evangeliet selv. Evangeliet setter oss fri til å være etiske subjekter. Det er vanskelig å få tak i om Barth mener at denne åpenbaringen er unik, men vi ser at etikken henger nært sammen med hans eksklusive åpenbarings- og frelsesteologi (Barth 1981). Barth operer med handlinger som er gode eller onde i seg selv. Hans metode er med andre ord pliktetikk, i motsetning til konsekvensetikken som vurderer handlingen i lys av dens konsekvens. Det betyr at to personer er i fokus i Barths etikk; Gud som normgiver og dommer, og synderen som etisk subjekt. Objektet, eller den som rammes av etikken kommer ikke til orde her. Noe som kan innebære fare for at man ikke forholder seg til empiri i sin etikk. Der Barth er plikтетiker og fokuserer på det etiske subjekt, fokuserer altså Løgstrup på den andre – hvis ”*liv du har i din hånd*”. Mens Løgstrup har et skapelsesteologisk utgangspunkt, er Barths motivasjon kristologisk. Vi skal se at Luther også har fokus på nesten i etikken. Hos ham er det evangeliet om rettferdiggjørelse ved troen alene som frigjør mennesket til å tjene nesten, uten hensyn til egen fortjeneste.

Karl Barth tok kraftig til motmæle mot den positive tilnærming til naturlig kunnskap om Gud som representerer majoriteten i den kristne tradisjonen. Dette ser vi i *Nein!* (Barth 1934), hans tilsvar til Emil Brunners forsøk på å finne tilbake til en legitim naturlig teologi, basert på mennesket skapt i *Imago Dei*, Guds bilde. Her tilbakeviser Barth at det finnes noe tilknytningspunkt for Gud i mennesket, slik det er av naturen. Kontaktpunktet er i seg selv et resultat av spesiell åpenbaring, mente han. Dette kan forstås i lys av Barths motstand mot en liberal-protestantisk teologi som tillot at tysk kultur, inkludert en positiv vurdering av staten, basert på Luthers ide om en kaos-forhindrende skapelsesorden bygget på familie kirke og stat, fikk dominere teologien i nazi-tiden.

Barth var sentral i utviklingen av Barmenerklæringen, den tyske evangeliske bekjennelses-kirkens erklæring som ble utgitt i 1934 mens den tyske kirke-krise var på topp. Erklæringen presiserer bekjennelseskirkens holdning til forholdet mellom stat og kirke (*The Theological Declaration of Barmen* 1934). Gjennom å kombinere Luthers toregimentslære og Barths kristologiske etikk danner erklæringen en front mot å la seg misbruke i en situasjon der andre lot både kirken og teologien bli brukt i nazismens tjeneste. Kirkens oppdrag avgrenses til ordet og sakramentene. Men erklæringen sett som handling, innebærer at kirken fremstår som aktør i forhold til øvrigheten og setter den på plass i forhold til forsøket på å overskride sitt mandat og misbruke sin makt.

4.3.4 Evangelikale røtter

Den evangelikale bevegelse kan spore sine røtter tilbake til reformasjonsbevegelsene. Både luthersk, reformert og radikal reformasjon var preget av humanismen som kjennetegnes ved fornyet interesse for oldtiden. I kirkelig sammenheng kom dette til uttrykk gjennom en ny interesse for kirkens oldtid, kirkefedrene, kirkens klassikere og ikke minst Bibelen som kirkens grunnleggende dokument. Reformasjonsbevegelsene forsøkte å endre kirkens dogmatikk, etikk og struktur til det de oppfattet som nærmere det bibelske grunnlaget. De tok opp både sosiale, politiske og økonomiske tema. Kuzmic beskriver alle reformatorene som a-millennialister.

Luthersk reformasjon

Martin Luther (1483-1546)

Luthers etikk

Læren om rettferdiggjørelse ved tro, det materiale prinsipp, er Luthers hermeneutiske nøkkel. Den fungerer som styrende prinsipp i hans bibellesning og fortolkning. Konsekvensen av rettferdiggjørelseslæren, er at mennesket, fordi hun er frelst av bare nåde, og hennes gudsforhold ikke avhenger av gjerninger, settes fri til å gjøre godt for sin neste, uten å tenke på egen fortjeneste. Luthers etikk henger derfor nært sammen med lov og evangelium. Han skiller mellom ytre og indre rettferdighet. Ytre rettferdighet handler om menneskets forhold til andre mennesker og samfunnet rundt. En kan oppnå den ved å følge lovens bud. Menneskets vilje er fri i forhold til ytre rettferdighet. Det gjør det mulig å leve rett i forhold til medmennesker og samfunn. Den indre rettferdighet består i fullkommenhet og et rent hjerte, og handler om menneskets møte med Gud. En slik rettferdighet er guddommelig, og her er menneskets vilje trellbundet av synden, og kan bare oppnå rettferdighet ved å få det som gave. Det er en rettferdiggjørelse ved tro alene, ved at Gud for Kristi skyld, tilgir mennesket og gir henne den rettferdighet som hører Kristus til. Mennesket får ikke dette ved gjerninger,

men ved den erkjennelse av skyld overfor Gud som loven overbeviser om. Luthers lære om nåden, innebærer at etikken i det åndelige regimentet er avhengig av den spesielle åpenbaring, fordi det er gjennom frelsen mennesket blir i stand til å handle rettferdig. Luther mente det gode bare kunne bestemmes ut fra Guds vilje, slik den kommer til uttrykk i lov og evangelium, altså i Skriften. Men han skiller mellom lovens politiske og åndelige bruk.

Luthers kirkesyn

Luthers kirkesyn er personalt. Han ser kirken som det indre fellesskapet av de som tror på den samme Herre og deler det samme håp. Det legges lite vekt på organisering og embeter. Dette fremstår som motsetning til den katolske kirkes tradisjonelt institusjonale kirkesyn som vektlegger kirken som institusjon. Mens Luther fokuserer på frelse ved troen alene, anså den katolske kirke at frelse bare kunne oppnås gjennom medlemskap i den. Den har sin enhet som organisasjon gjennom et gudegitt styringssystem med pave og biskoper, samme lov, språk og gudstjeneste overalt. I følge Luther er kirken **skjult til stede** i denne verden. Den er Den Hellige Ånds verk, og han holder den fast hos Jesus i den ene, rette tro. Det innebærer at ingen kan vite hvem som har den sanne tro, og er del av denne kirken. Men Luther anerkjenner også kirken som **ytre konkret forsamling**. Den består av alle som er døpt og bekjenner den kristne tro. Her sondres ikke mellom sanne troende og andre. Vi kan ikke skille den skjulte forsamling fra den ytre konkrete, men vi må skjelne mellom dem, mener Luther. Han skjelnet mellom sanne og falske, ytre kirker, ved å opprette den rene forkynnelse av evangeliet og rett forvaltning av sakramentene, som tegn på den sanne kirke.

Luthers samfunnssyn

Luther anser at Gud styrer gjennom to styresett, det verdslige og åndelige regimentet. De har begge sin berettigelse ut fra Guds ord, er underlagt og må styre ut fra det. Slik holder Luther dem sammen. Men de har også sin selvstendighet fra hverandre. Luther sonderer mellom regimentene ved å innføre en arbeidsdeling mellom stat og kirke, fyrste og embete.

Gjennom det **verdslige regimentet**, rår Gud med menneskenes ytre liv. Han har omsorg for det menneskelige fellesskap og sørger for at kirken skal kunne fungere og bestå. Her kommer Guds lovs samfunnsmessige funksjon til uttrykk. Utover lovens andre tavle, mener Luther at løsningen på de forskjellige samfunnsproblemer er underlagt fornuften, Guds ord gir ikke retningslinjer i slike saker. Det verdslige regimentet kan bruke makt for å opprettholde orden, og folket har plikt til lydighet mot øvrigheten. Den må ikke misbruke sin makt, eller tvinge folk til å synde. Da blir folket fritatt fra lydighetsplikten. Luther mener kristne bør engasjere seg og ta ansvar i det verdslige regimentet, som er en Guds ordning. Gjennom det **åndelige regimentet** har Gud omsorg for menneskers forhold til ham. Kirken skal sørge for menneskers gudsførelse. Gjennom forkynnelsen av Guds ord og forvaltningen av

sakramentene, gjør Gud sin frelsende gjerning. Lov og evangelium fungerer sammen. Gjennom sin åndelige funksjon skaper den syndserkjennelse og evangeliet skaper tro.

Luther var talsmann for det **allmenne prestedømme**. Han mener at skille mellom geistlig og lek ikke er et skille som gjelder åndelig kvalitet, men et spørsmål om oppgavefordeling. Siden alle som har troen og dåpen er prester, kunne også øvrigheten gripe inn dersom embetet i kirken ikke forvaltet sitt mandat rett. Diskursen er med andre ord preget av at den dreier seg om arbeids- og maktfordeling mellom kristne. Da Luther henvendte seg til tyske øvrighetspersoner, inkludert fyrsten i *Til den kristne adel* (1520) og ba dem initiere reform med nasjonal tysk kirke som mål, var det en kristen øvrighet han henvendte seg til. På bakgrunn av tanken om det allmenne prestedømme, mente han de kunne sammenkalle til konsil, som heller ikke måtte bestå av geistlige. Samtidig som toregimentslæren skiller kirken og statens oppgaver, skaper den et forhold som gjør at kirken som institusjon kan være aktør i forhold til staten. Selv om denne læren er prinsipiell, og slik kan overføres på andre kontekster, tar toregimentslæren utgangspunkt i Guds ordninger for kirken og verden. Øvrigheten har sitt mandat fra Gud og skal forholde seg til hans lover. Det er i denne konteksten, den kan finne løsninger på samfunnsproblemer gjennom fornuften. Det verdslige regiments eksistensberettigelse ligger ved siden av å ha ansvar for det menneskelige samfunn, i at det skal sørge for at kirken skal kunne fungere og bestå.

Jeg forstår dette som at Luther forutsetter at øvrigheten er kristen og aksepterer Guds autoritet og hans lover som norm. Det kommer også til uttrykk i kravet om at den ikke må tvinge noen til å synde. Det innebærer for eksempel at lovverket må utarbeides slik at ingen skal måtte arbeide på søndager.

I denne konteksten var det også ganske godt samsvar mellom den gruppen personer som omfattes av kirken og av øvrigheten. Derfor er det nærliggende å se regimentene som dimensjoner ved det samme samfunnet.

Pietisme – reaksjon på luthersk ortodoksi

Pietismen oppsto som en reaksjon på den lutherske ortodoksiens rasjonalisme og betoning av rett lære, på bekostning av det som vedrører menneskers daglige liv. Den tyske, lutherske teologen Philip Jacob Spener (1635-1705) regnes som pietismens opphavsmann. I *Pia Desirea (Fromme ønsker)* utgitt i 1675, kom han med forslag til revitalisering av den lutherske kirken i Tyskland. Spener fokuserte på at endret lære alltid må følges av endret liv. Kristendom består ikke i å vite, men i å gjøre, mente han. McGrath anser at Speners anliggende har utbredt seg gjennom en rekke forskjellige grener: Schleiermacher, Wesley og

Halle-pietismen, med August Herman Francke og Grev von Zinzendorf (McGrath 2001:82f). Mens Halle-pietismen ble den foretrukne pietisme i Danmark og Norge, ble Zinzendorfs Brødremenigheter tålt, men begrenset. Denne grenen av pietismen spredte seg derimot fra Tyskland til England og Nord-Amerika.

Tysk pietisme, Grev Zinzendorf (1700-1760)

Den tyske greven Nikolaus Ludwig von Zinzendorf vektla den religiøse erfaring og det personlige forholdet mellom Kristus og den troende. Han polemiserte mot ortodoksiens rasjonalisme, og kritiserte tanken om at noen kunne bli frelst ved å pugge katekismen: *"The experience of something cannot be dismissed on the basis of any conclusion of reason. (...) Religion can be grasped without the conclusions of reason; otherwise no one could have religion except a person of intelligence"* (Zinzendorf 1732). I denne polemikken ser vi en kime til anti-intellektualisme. Denne fromheten, som kan ses som noe av bakgrunnen for romantikken i senere tysk-religiøs tanke, kom til uttrykk blant annen i malende hymner. Man konstruerte en dikotomi mellom Brødremenighetens levende tro og ortodoksiens døde rett-troenhet. Zinzendorfs teologi er kristussentrert og fokusert på relasjonen i treenigheten.

Når det gjelder kirkelæren fremsto herrnhuterne, som Zinzendorf var leder for, som de fleste vekkelsesbevegelser, som fornyelsesbevegelse innen kirken. Deres fokus er ikke på den ytre, synlige kirke og strukturelle forhold, men på indre fornyelse, at de troende skal ha et levende fellesskap og troens utbredelse. Samtidig som brødrene har et pragmatisk forhold til kirkestruktur, og gjerne vil bli i kirken, ligger det kime til konflikt både i deres kirkesyn og polemikken mot ortodoksien. Luther mente den ytre kirke kjennetegnes ved forkynnelsen og sakramentene. Zinzendorf er opptatt med fellesskapet mellom troende som har et personlig forhold til Kristus. Han fokuserer altså på trekk ved den indre kirke, og vil bygge fellesskapet på kvaliteter ved de troende, mens Luther overlot arbeidet med den indre kirken til Den Hellige Ånd. Fellesskapet av de troende har en internasjonal og økumenisk dimensjon.

Hos Zinzendorf danner det personlige forholdet til Kristus grunnlaget for den kristne etikk. *"Something must happen to him which Luther calls "the divine work in us", which changes us, gives us new birth, and makes us completely different people in heart, spirit, mind and all our powers. This is fides, faith properly speaking."* (Zinzendorf 1746). Gjenfødelsen gjør mennesket i stand til å bli et etisk subjekt. Følgelig blir etikken individuell og samfunnets forandring oppnås ved at flest mulig blir etiske subjekter. Zinzendorf og hans etterfølgere var opptatt av å formidle kristuserfaringen i kirken, og slik skape fornyelse. De hadde også en sterk misjonsiver. Fra utgangspunktet som fornyelsesbevegelse innen kirken, utvider perspektivet seg som følge av etikken, til at andre folkeslag må få erfare livet med Kristus.

Jeg kjenner ikke til at dette førte til at man utviklet en mer selvstendig ekklesiologi for slike tilfeller. På nettstedet www.zinzendorf.com skriver pastor John Jackman at man tilskyndet alle til å bli i sitt kirkesamfunn. Han mener Zinzendorf ikke så sine etterfølgere, moravianerne, som egen denominasjon, men som fornyelsesbevegelse og igangsetter av arbeid i nye områder. I Pennsylvania bygde man for eksempel skoler og menigheter for innfødte amerikanere, og overlot disse til velfungerende menigheter både fra luthersk, reformert eller andre denominasjoner (Jackman). Så langt jeg kjenner til er samfunnet som sådan utenfor denne bevegelsens sikte, også i misjonen på steder som Barbados, som har en annen samfunnsstruktur enn stat/kirke-strukturen bevegelsen vokste frem i.

Metodisme, John Wesley (1703-1791)

John Wesley grunnla først metodismen innen The Church of England. Den ble senere en egen denominasjon. Etter hvert ble denne kirken delt i en wesleyansk og en kalvinistisk grein. Wesley var preget av pietismens vekt på fromhetslivet. Han la vekt på troens erfaringside og sto i store vekkelser først i England og senere i Nord Amerika. Inger Furseth beskriver metodismen som en progressiv teologi, økumenisk i sin tilnærming med fokus på humanitære spørsmål og søken etter hellighet (Furseth 2002:204). Den presenterer forholdet mellom det naturlige og kristne mennesket som en dikotomi, og finner årsaken til samfunnets problemer i det naturlige menneskets synd. Løsningen finnes i Jesus Kristus. Gjennom den personlige gjenfødelse får mennesket frelsesvisshet og åndelig og moralsk kraft fra Den Hellige Ånd, til helliggjørelse i dette livet. Det forventes en etisk forvandling som følge av dette. Forventningen til hellig liv presenteres i *Wesleys General Rules: Do no harm, do well after every kind, and attend all the ordinances of God*, som utmyntes i praktiske råd som er strengere enn landets lover. Den første handler om å holde sin sti ren, ved å avholde seg fra for eksempel banning og tobakk. Den forbyr utnyttning av andre, kjøp og salg av slaver med mer. Den andre handler om å gjøre godt mot andre, besøke de syke, gi mat til de fattige og klær til den som mangler det. Regelen gjaldt de som var utenfor det kristne fellesskapet, i tillegg til omsorgen for kristne søsken. Metodismen ville gjøre tilhengerne til edru, samvittighetsfulle og driftige personer som kunne forbedre egen og andres situasjon. Dette fokuset på *empowerment*, ga sammen med et krav om å prioritere kristne som handelspartnere og ved ansettelse, grunnlag for sosial mobilitet. Dette står i motsetning til Luthers tanke om at enhver skulle bli i sitt kall. Wesley deler ikke Luthers tanke om standen som uttrykk for Guds skaperorden. Han mente at sosiale strukturer kunne være like syndige som mennesker (Meistad 1999:58). Fokuset på å skaffe hjelp til syke og trengende, bidro til at bevegelsen ble en stemme for sosial rettferdighet og bedre vilkår for folk i alminnelighet. Forøvrig anerkjente metodismen statens ytre autoritet, og forkynte lydighet til øvrigheten. Furseth skriver at

metodismen ville kristianisere samfunnet. Så langt jeg forstår henne, er det gjennom virkemidlene jeg har nevnt her (Furseth 2002:204-214).

Tore Meistad hevder at John Wesleys syn på forholdet mellom kristen tro og samfunn kan ha utviklet seg gjennom fire faser. Den **første** fasen (1725-1738) er før metodismen. Her er barmhjertighetsarbeid for å redde egen sjel i fokus. Frelsessynet er individuelt og frelsen gis ikke sosiale følger. I **andre** fase (1739-1750) fokuserer Wesley på det individuelle menneskets frelse. I forhold til samfunnet innebærer dette en individualistisk tilnærming. Sosial forandring i samfunnet gjennom helliggjorte kristne. I **tredje** fase (1750-1770) fokuserer han på at frelsen bør gi troens synlige frukt i samfunnet. Sosial forandring skjer fortsatt gjennom helliggjorte kristne, men det er nå sterkere vekt på at dette er en del av frelsesperspektivet. I **fjerde** fase (1770-1791) fokuser Wesley på sosial forandring gjennom lovgivning og forskrifter. Han har fått et universelt frelsesperspektiv, som innebærer en kollektiv tilnærming til samfunnet. I følge Meistad forandres også det teologiske fokus. Fra å arbeide på sin frelse i fase én, bli Wesley i neste fase opptatt av frelse ved nåden alene. I fase tre fokuserer han på loven, tolket i lys av evangeliet, og utformer metodistisk etikk deretter. I fase fire dominerer tanken om at Guds rike er innstiftet, den nye tid har begynt i naturen og i samfunnet like mye som for mennesker. Han ser nå nåden i global kontekst. Meistad bemerker at fra å gi ansvaret for sosial forandring til helliggjorte kristne, kommer Wesley i fase fire fram til at strukturelle onder må møtes med politiske og økonomiske midler. Han engasjerer seg for skatter, avgifter, lover og forskrifter. Meistad finner to hovedårsaker til dette, ny vekt på eskjatalogi (postmillennialisme) og erfaringen fra den metodistiske bevegelse. Påbudet om å gi til de fattige, fungerte ikke etter intensjonen.

Wesleys teologi står i luthersk tradisjon. Meistad mener lov og evangelium er like viktig hos ham som for Luther, men hans teologiske metode er en annen. Wesley fokuserer på relasjoner og sammenheng mellom frelse og skaperverk, der Luther bygger sin teologi rundt lov og evangelium, og en rekke tilsvarende dikotomier. Wesleys sterke eskjatalogiske og pneumatologiske orientering, fører til dialektikk mellom lov og løfte. Slik kan den guddommelige virkeligheten realiseres i dagliglivet, skriver Meistad. Når Wesley ser frelsen i et kosmologisk perspektiv, innbefatter den hele skaperverket (Meistad 1999:59).

Reformert reformasjon

Jean Calvin (1509-1564)

Naturlig åpenbaring

Calvin mente at kunnskap om Gud var tilgjengelig gjennom skaperverket; i menneskeheten, naturens orden og den historiske prosess. Han mente Gud hadde plantet et tilknytningspunkt for troen, "*a seed of religion*," i hvert enkelt menneske. De tre konsekvensene av dette er religionens universalitet, menneskets skyldfølelse og gudsfrykt (McGrath 2001:209f).

Calvins kirkesyn

Calvin skilte mellom den **synlige** og **usynlige** kirke. **Den synlige kirke** er fellesskapet av de troende på jorda. Den inkluderer både gode og onde, utvalgte og reprobate (en synder som ikke er forutbestemt til frelse, men fortapelse). Tross kirkens svakheter, måtte de troende ære og overgi seg til den synlige kirken, på vegne av den usynlige. **Den usynlige kirke** er fellesskapet av helgener (døde frelste) og de utvalgte. Bare Gud vet hvem dette inkluderer. De er Jesu sanne legeme. Forskjellen mellom den synlige og usynlige kirke er eskjatologisk. Det er den usynlige kirken som realiseres ved den endelige dommen, ved tidens ende. Det ligger utenfor menneskenes kompetanse å skille mellom dem. På tross av denne todelingen er det bare én kirke, én enhet hvis hode er Jesus Kristus. Siden det ikke var mulig å få full overlapp mellom synlig og usynlig kirke, og den usynlige kirke ikke kunne gripes, konsentrerte Calvin seg om den synlige kirken. Han ville skape en bekjennelseskirke etter nytestamentlig mønster.

Et sentralt spørsmål er hvilke synlige kirker som korresponderer med den usynlige. Calvin avviser den institusjonelle kirke. Hans kriterium for å vurdere kirkenes autensitet er om Guds ord blir forkynt og lyttet til og sakramentene forvaltet i henhold til Kristi anvisning. På samme måte som hos Luther, er det ikke medlemmenes kvalitet, men nærværet av nådemidlene som konstituerer den sanne kirke! Calvin gjør ikke disiplin til et kjennetegn ved den sanne kirke. Her er ekklesiologien er preget av kristenlivets kollektive sider. Calvin sier Gud har innstiftet kirken for å bruke den til å helliggjøre de utvalgte. Praktisk innebærer det at kirken er et gudegitt og nødvendig hjelpemiddel til åndelig vekst og utvikling. Samtidig som han avviste det institusjonelle kirkesyn insisterte Calvin, i motsetning til Luther, på at det finnes en guddommelig bestemt orden for kirkens struktur og administrasjon som kommer til uttrykk i det nye testamentet. I tillegg til eksegese, hentet Calvin termer fra romerrikets administrasjon til utviklingen av kirkens struktur.

Calvins samfunnssyn

Også Calvin skilte mellom kirkens og øvrighetens forskjellige oppgaver, men holdt begge ansvarlige overfor Gud. Til forskjell fra Luther fokuserte Calvin på øvrighetens ansvar for begge lovens tavler. I forhold til den første tavlen, første til fjerde bud, skulle øvrigheten både verne kirken og sørge for rett gudsdyrkelse. I tillegg skulle den i henhold til lovens andre tavle, femte til tiende bud, sørge for ro og orden i samfunnet. Til forskjell fra Luther mente Calvin at Bibelen ga retningslinjer også for hvordan samfunnet skal styres. Her kommer forskjellen i bibelsyn til uttrykk. Der Luther prioriterte skriftene gjennom sitt materiale prinsipp, læren om rettferdiggjørelse ved tro, som hermeneutisk nøkkel, hadde Calvin et mer legalistisk bibelsyn, preget av hans bakgrunn som jurist. Foruten gammeltestamentlige offer- og seremoniallover som var opphevet ved Kristi offer, anså Calvin alle Bibelens skrifter som kilder til menighetens liv, troens innhold og ytringsformer på lik linje.

Når Calvins samfunnssyn ofte, uten egentlig å være det, blir forstått som teokratisk - at kirken er overordnet verdslige myndigheter, og at Gud slik kan fremstå som den egentlige hersker, mener Haraldsø dette har sammenheng med samordningen av styringsoppgaver under reformasjonen i republikken Geneve. I *Institutio religionis christianae* (Undervisning i den kristne religion), utgitt i 1536, imøtegår Calvin anklager om at de franske protestantene hadde anarkistiske ideer. Boken er en katekisme og har blant annet en egen del om statsforfatningen. Calvin så altså statsforfatningen som en del av religionen. Siden øvrigheten var forpliktet på Guds ord, var det Calvin og de andre predikantene som i konfliktsituasjoner, tolket Guds ord og slik hadde definisjonsmakten. Opposisjon ble lett fortolket som forakt for Guds ord, og da gjorde forkynnernes definisjonsmakt seg gjeldende.

I Calvins visjon om en kristen kultur, var det gammeltestamentlige Israel som nasjon under Guds lov, modell for politiske institusjoner. Det kristne idealet var å introdusere Guds rike – det nye Israel - ikke bare i livet til de gjenfødte, men også gjennom sivile lover som både skulle avgrense ondskap og forvandle kulturen i henhold til Guds vilje (Marsden 1980:86). I Calvins arbeid med å gjøre Genève til en kristen mønsterstat, inngikk både streng kirketukt og en sivil lovgivning som slo ned på lovbrudd med strenge straffer. Folket skulle tvinges til å leve et nøkternt liv i den kristne tro. Calvins samfunnssyn kom til uttrykk hos de første puritanerne som kom til Nord-Amerikas østkyst fra England. Kirkehistorikeren Ingunn F. Breistein skriver at de puritanske ”pilegrimsfedrene” sluttet en pakt med Gud da de kom til Nord-Amerika i 1620. ”De ville grunnlegge en koloni som skulle tjene Guds, kongens og fedrelandets ære, og virke til utbredelse av den kristne tro. De lovet hverandre å forene seg i en politisk og borgerlig sammenslutning, for å opprettholde orden og for å lage lover som

skulle hjelpe dem med å nå de mål de hadde satt seg. (...) Puritanerne innførte statskirkelignende ordninger i kalvinsk form i sine kolonier. Det innebar at alle innbyggere måtte gå i kirken, følge religiøse så vel som borgerlige lover. Kirkens pastorer var med på å styre statens borgerlige anliggender. (...) Puritanerne hadde verken tro på religiøs frihet eller demokrati, noe som hang sammen med at de mente at teokratiet var foreskrevet i Bibelen. Dette medførte at staten skulle støtte den offentlige gudsdyrkelse og bekjempe vranglære” (Breistein 2003:35f).

Puritanisme – versjon av reformert ortodoksi

Puritanismen var en dominerende teologisk og politisk kraft i England på tidlig 1700-tall. Der kom puritanismen etter opplysningstiden og virket dermed begrensende på rasjonalismens innflytelse på religionen. I Tyskland derimot, kom pietismen før opplysningstiden som utviklet seg i en situasjon preget av religiøs tro. Som følge av Kong Charles Is undertrykkende politikk, forlot mange puritanere England og etablerte seg på den amerikanske østkyst. Slik ble puritanismen også en formende kraft i nord-amerikansk kristendom i denne perioden. Puritanismen kan forstås som en versjon av, ikke reaksjon mot, reformert ortodoksi. Den fokuserer på troens erfaringsmessige og pastorale side. Den reformerte tradisjon oppmuntret til positive holdninger til intellektet, til den organiserte kirken og idealet om å bygge en kristen sivilisasjon. Vi snakker altså om samfunnets kristianisering. I møte med den katolske kirkes utbredelse fikk protestantene behov for å tydeliggjøre sin teologi til forskjell fra den katolske, og i forhold til hverandre. Det medførte at den reformerte tradisjonen utformet en rasjonalistisk teologi, blant annet ved hjelp av Aristoteles logikk, etter Calvins død. Theodore Beza (1519-1605) sto i denne tradisjonen. I *Tractationes theologicae* presenterer han hovedpunktene i den reformerte teologien i rasjonalistisk form. Det inkluderte en oppløsning av noen av spenningene i Calvins teologi (McGrath 2001:79f). Flere ledende puritanere ble influert av Beza når det gjelder rekkevidden av Jesu død, og guddommelig suverenitet i forsyn og utvelgelse.

Jonathan Edwards (1703-1758)

Den mest betydelige amerikanske puritanske teologen er Jonathan Edwards. Han kombinerte puritansk fokus på Guds suverenitet med vilje til å engasjere seg i nye spørsmål som dukket opp gjennom opplysningstidens rasjonalistiske verdensbilde (McGrath 2001:81f). Edwards utviklet en naturlig teologi, basert på skjønnheten mennesket opplever i møte med verden. Hans selvbiografiske skrifter var preget av estetisk ekstase. Edwards anså ikke at det var noe motsetningsforhold mellom naturlig teologi og Skriften. Derimot mente han at Skriften gir den naturlige teologien et fast teologisk grunnlag. Kuzmic regner Edwards som den første store postmillennialistiske tenkeren. Hans teologi fant sitt praktiske uttrykk i etikken. Hans

lære og fromhet danner grunnlag for puritanske sosiale og politiske holdninger, og han anså vekkelse og misjon som tegn på utviklingen som ville føre fram til tusenårsriket. Videre kombinerte han den reformerte ortodoksiens rasjonalisme med sterk vekt på fromhet og estetikk. McGrath skriver ”*The writings of (...) Jonathan Edwards are saturated with the belief that theology finds its true expression in pastoral care and the nurture of souls*” (McGrath 2001:145). I motsetning til Zinzendorf anser ikke Edwards rasjonalisme og erfaring som motsetninger. Puritanismen vektlegger erfaringsdimensjonen, ved å fokusere på liv i møte med lære, men Edwards har ikke fokus på religiøs erfaring i betydningen den troendes personlige forhold til Kristus, noe puritanerne først fikk gjennom kontakten med Zinzendorf og Wesley på 1700-tallet (Marsden 1980:44).

Radikal reformasjon

Anabaptist – Schleithem bekjennelsen fra 1527

Den radikale reformasjon vokste frem som kritikk av Zwinglis reform i Zürich. Zwingli var påvirket av kristen humanismes agenda. Hans program var fokusert på å reformere kirkens etikk, og utviklet seg så til kritikk av dens teologi. De radikale mente Zwingli ikke holdt seg til sitt eget prinsipp *sola scriptura*, siden han døyte barn, opprettholdt den nære relasjonen mellom kirken og magistratet og støttet kristnes deltakelse i krig. De mente ingen av disse tingene ble sanksjonert i skriften. De ville radikaliserer *sola scriptura-prinsippet*: Kristne skulle bare tro og praktisere det Skriften eksplisitt underviste. Kallenavnet anabaptister, gjendøpere, referer til deres kollegialistiske kirkesyn. De så på kirken som en forsamling man sluttet seg til ved personlig avgjørelse gjennom dåpen, noe som innebar at de døyte barndøyte på deres bekjennelse. De radikale reformerte kjennetegnes ellers av felles eiendom, pasifisme, *non-resistance* og en generell mistillit til sekulære autoriteter.

Sebastian Franck (1499-1542) og Menno Simons (1496-1561), begge tidligere katolske prester, var viktige personer i disse bevegelsene som i dag regnes som forløpere til baptister, mennonitter, brødrekirken, Amish og Smiths Venner. De mente den apostoliske kirken hadde kompromittert seg gjennom nære bånd til staten, helt siden keiser Konstantins omvendelse. Kirken som institusjon var korrumpert gjennom menneskelig maktkamp og ambisjon. For Franck var den sanne kirken i himmelen, og han så dens institusjonelle paralleller på jorda som parodier. Følgelig ble det lagt vekt på at kirken måtte atskilles fra det sekulære samfunn, særlig myndighetenes autoritet. Anabaptistene så kirken som et alternativt samfunn innenfor 1600-tallets *mainstream*-kultur. Man så seg selv i lys av kirken i før-konstantisk tid; den eksisterte innen det romerske imperiet, men nektet å tilpasse seg dets standarder. Tanken om kirken som den siste trofaste rest i konflikt med verden, harmoniserte med anabaptistenes

forfølgelseserfaringer med magistratet, som de tolket som Antikrist. Dette kirkesynet har sterke paralleller til Donatistenes syn på kirken som hellig og ren, isolert fra verdens korrupperende innflytelse, og rede til å opprettholde sin renhet uavhengig av hvilke disiplinære tiltak det forutsetter. Det sterke fokus på nødvendigheten av den rene kirke hadde sammenheng med bevegelsens premillennialistiske eskjatalogi. De forventet at Kristi annet komme og dommen var nær.

Menno Simons mente at kirken var de rettferdiges samfunn, i motsetning til verden, ikke en blandet gruppe som hos Calvin. McGrath siterer ham: *"The true congregation of Christ is those who are truly converted, who are born from above of God, who are of a regenerate mind by the operation of the Holy Spirit through the hearing of the Word of God, and have become children of God,"* (McGrath 2001:485). De kristnes gjenfødte sinn, som nå er preget av åpenbaringen, må bevares, og ikke kompromitteres av verdens tankegang. I denne forståelsen ligger grunnlaget for en egen, kristen etikk. Mennonittene forkastet barnedåp, drev streng kirketukt for å oppnå menighet av bare troende, praktiserte voksendåp, nektet å avlegge ed, levde isolert fra samfunnslivet, og var svært arbeidsomme.

I februar 1527, holdt sveitsiske og sør-tyske anabaptister et møte i Scheitheim, Sveits, ledet av Michael Sattler (Baylor 1991:172). Der vedtok de enstemmig en bekjennelse på syv artikler. De to siste artiklene forklarer og rettferdiggjør ikke-involverings politikken i forhold til sekulære forhold, og ikke-motstand overfor sekulære myndigheter. *"It is not appropriate for a Christian to serve as a magistrate, for the following reasons. The government magistracy is according to the flesh, but the Christian is according to the Spirit. Their houses and dwelling places are in this world, but the Christian's is in heaven; their citizenship is of the world, but the Christian's is in heaven; the weapons of their war and conflict are physical, and against the flesh, whereas the Christian's weapons are spiritual, against the fortification of the devil. The wordlings are armed with steel and iron, but the Christian is armed with the armour of God, with truth, righteousness, peace, faith, salvation, and the word of God"* gjengitt i (McGrath 2001:486)

Dette konstruerer et motsetningsforhold kirken-verden, det ene utelukker det andre. Følgelig ville et arbeid i staten, innebære å underlegge seg verdens system og dermed la seg kompromittere. Anabaptistene avsto derfor fra politisk arbeid. Den radikale reformasjon representerer med andre ord et kirkesyn og en eskjatalogi som innebærer at de ikke har noen uttalt samfunnsetikk, men en streng kirkeetikk. Etikken er ekklesiologisk og eskjatalogisk motivert. De regner verden for fortapt og fokuserer fullstendig på kirken og dens renhet.

Hovedtrekk evangelikale røtter

Kristen etikk

Spørsmålet om etikken er allmenn eller kristen, handler om etikkens kilder. Knud Løgstrup mente etikken er allment tilgjengelig. Hans etikk fokuserer på nesten. Luther mener at rettferdiggjørelsen setter den kristne fri til omsorg for nesten, uten tanke på egen vinning ved det. Han mener den kristne øvrigheten kan løse samfunnets utfordringer ut fra fornuften, innenfor Guds lovs rammer, og presiserer at geistlige ikke har spesielle åndelig fortrinn framfor lekfolk. Calvins teologi bygger på en lesning av alle Bibelens skrifter som kilder til menighetens liv, troens innhold og ytringsformer på lik linje. Den kristne etikk kommer både hos ham og puritanerne til uttrykk ved en kristianisering av samfunnet. Kirkelige lederes viktige rolle i Calvins statsforfatning ser ikke ut til å uttrykke noen spesiell åndelig kvalitet hos geistlige, men heller at hele Bibelen som kilde, blir et så komplekst grunnlag at det krever en spesiell kompetanse å forvalte det. Bibelsynet tilrettelegger for pliktetikk. Karl Barth sto i reformert tradisjon. Han forfekter at kristusåpenbaringen inneholder en spesiell kristen etikk, som kan utledes fra tros læren. Hans metode er pliktetikk, og han operer med handlinger som er gode eller onde i seg selv. Grev Zinzendorf tar også utgangspunkt i Kristus. Hans etikk springer ut fra et personlig møte med Kristus. Jeg har vist at Wesleys syn på etikk utvikler seg i faser. I hans fjerde fase preges etikken av refleksjon over tidligere erfaringer. Han ser at den kristne pliktetikken ikke strekker til for å ivareta nestens behov og fremme Guds rike. Hans engasjement for politisk reform, springer ut av den kristne etikken.

Kirkesyn

McGrath mener evangelikalismen regner ekklesiologien som adiafora, og aldri har ansett et spesielt kirkesyn som det rette. Vi har sett at reformatorene generelt avviste et institusjonalt kirkesyn, men ellers hadde forskjellige tilnærminger til kirken, preget av konteksten ekklesiologien vokste fram i. Ekklesiologien senterer seg rundt to problemstillinger. Hvem som kan kalle seg sann kirke på jord, og hvem som tilhører den evige kirke og blir frelst til slutt.

Både Luther og Calvin regner Guds ord og sakramentenes rette forvaltning som tegnet på sann ytre kirke. Mens Luther er pragmatisk i forhold til selve organiseringen, mener Calvin Skriften gir retningslinjer for dette. Mens Luther og Calvin anser den indre kirke som usynlig, og i hovedsak befatter seg med den ytre, synlige kirke, vokser pietismen frem som fornyelsesbevegelser innenfor kirkens struktur. Pietistene er opptatt av den usynlige kirke, de fokuserer på fellesskapet mellom de sanne troende. Forholdet til den synlige kirke fremstår pragmatisk, de ønsker å forbli i den ytre kirken, samtidig som de ikke helt anerkjenner den. I Calvins og

Luthers doble kirkebegrep er det en indre avhengighet mellom synlig og usynlig kirke. Samtidig som reformatorene forfekter et personalt kirkesyn, anerkjenner de nødvendigheten av å forholde seg til kirken som ytre realitet, som struktur eller synlig organisasjon i samfunnet.

Når det gjelder anabaptistene har vi sett at deres kirkesyn fokuser på at Jesus må finne den rene kirke på jorda når han kommer. De forholder seg bare til det ene kirkebegrepet, den usynlige eller indre kirke. Denne fokuserer de på å holde ren. De slår den ytre kirke i hardtkorn med verden, som de tar sterk avstand fra.

Det er verd å merke seg at reformasjonen oppstår i en kristen kontekst. Protest mot forskjellige forhold i den katolske kirke fører til avstøting og opprettelsen av nye denominasjoner. Selv om det i noen grad er samarbeid mellom forskjellige reformasjonsretninger er dette ikke et økumenisk klima.

Samfunnssyn

Jeg har tatt for meg Luthers og Calvins samfunnssyn, som begge bygger på en toregimentslære. Konteksten for utformingen av disse har vært samfunn med én dominerende religion, som kommer til uttrykk i én gitt konfesjon. Hos Luther og Calvin bygger samfunnssynet på ekklesiologiens lære om hvem som er sann kirke, og det er kirken i entall som står i forhold til øvrigheten i samfunnssynet. Av naturlige årsaker kommer derfor ikke økumenikk, religionsmøte, sekulær stat, politisk eller sivilt samfunn til uttrykk i toregimentslæren.

Luthers anvendelse av toregimentslæren er preget av hans oppgjør med sammenblanding av makt og arbeidsoppgaver i den katolske kirke. Han skiller strengt mellom kirken og øvrighetens oppgaver og metoder. Uttrykket øvrighet⁵, viser at kirken er i sentrum for denne læren. Øvrigheten fremstår som Guds redskap for å sikre at kirken skal kunne fungere og bestå. Den fikk også til en viss grad autoritet i kirken, i den forstand at de hadde rett til å undertrykke vrangelære og opprettholde orden og disiplin. Definisjonen av vrangelære følger Luthers materiale prinsipp som styrende for bibeltolkningen, slik sikres en grunnleggende kirkelig, eller Luthersk definisjonsmakt. Luther poengterer likeverd mellom oppgavene i de to regimentene.

⁵ Øvrighet svarer til Luthers tyske begrep Obrigkeit i *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* fra 1523 (Luther & Buchwald 1931).

Calvin skiller også mellom regimentene. Men der Luther i tråd med sitt hermeneutiske prinsipp, stiller lovens andre tavle som premiss, og forøvrig mener at løsninger på de forskjellige samfunnsproblemer er underlagt fornuften, leser Calvin Bibelen ut fra sine juridiske forutsetninger. Han mener hele Bibelen gir retningslinjer også for hvordan samfunnet skal styres. Noe som innebærer at myndighetene stadig må konsultere kirkens ledere for å løse sine oppgaver. Statsforfatningen blir en del av religionsutøvelsen, og kirkelig og verdslig makt blandes. Calvin formaliserer dette gjennom et konkret, strukturelt system. Kirkens menn får stor makt, gjennom tydelige strukturer og regler for samhandling. Puritanernes oppfatninger var i tråd med Calvins visjon om en kristen stat. I Nord-Amerika arbeidet de for dette gjennom lovgivning og kirkens pastorer var med på å styre statens borgelige anliggender.

Radikale reformerte tok sterk avstand fra Luthers anerkjennelse av øvrigheten. De hadde en dikotomisk oppfattelse av kirken og verden som motsetninger, anså seg som et alternativt samfunn, og isolerte seg fra staten og det verdslige. De var opptatt av den sanne kirkes renhet, og villige til å drive kirketukten langt. Både pietister og puritanere delte anabaptistenes dikotomiske fremstilling av forholdet mellom verden og kirken. Hos puritanerne kom det til uttrykk ved at kirken forsøkte å overvinne verden, anabaptistene isolerte seg helt. Vi har sett at Zinzendorf fokuserte på den usynlige kirke, men uten å isolere seg. Wesley ligger nærmere den puritanske linje, i det han vil bruke lovverket til å gjennomføre rettferdighet.

5 Materiale

I dette kapitlet vil jeg gjøre rede for det materialet jeg benytter meg av i denne oppgaven. Hensikten er å beskrive dets egenart, angi muligheter og begrensninger. Jeg vil først ta for meg valg av primærkilder, deretter vil jeg gjøre rede for annen relevant litteratur.

5.1 Primærkilder

Jeg har valgt Lausannebevegelsens hoveddokument, *Lausannepakten* som primærkilde i denne oppgaven. I utgangspunktet ønsket jeg å inkludere Manila-manifestet fra 1989 som primærdokument. Det bekrefter, utdyper og viderefører Lausannepakten, og har et mer misjonsstrategisk tyngdepunkt. For min problemstilling er det av interesse at Manila-manifestet tok opp i seg noe av den utvikling som hadde skjedd i Lausannebevegelsen når det gjaldt spørsmålet om tilretteleggingen av forholdet mellom evangelisering og kristent sosialt ansvar. Dette vil jeg komme nærmere inn på i presentasjon av diskursen i kapittel seks. Som sagt i kapittel én har jeg, av hensyn til oppgavens omfang, valgt å begrense meg til Lausannepakten. Lausannebevegelsen oppfatter seg som en tilrettelegger for teologisk

diskusjon og utvikling av praktiske strategier i møte med viktige spørsmål som møter kirken i spredningen av evangeliet (Lausanne Committee for World Evangelization). I tillegg til primærdokumentene har bevegelsen per desember 2006, utarbeidet 29 Lausanne Occasional Papers, og 32 Forum Lausanne Occasional Papers, foruten dokumenter fra forskjellige konferanser. Occasional Papers reflekterer teologisk diskusjon og utvikling av praktiske strategier. Lausannepakten og dens videreføring Manila-manifestet, uttrykker hva deltakerne "tror og har besluttet" (Lausannepakten 1974:Innledning), og deres "overbevisninger, hensikter og motiver" (Manila-manifestet: Hele kirken - med hele evangeliet - til hele verden* 1989:Innledning).⁶ Disse dokumentene gir med andre ord uttrykk for bevegelsens offisielle teologi. Lausanne Occasional Papers mangler denne statusen, og gis ut med følgende påskrift: "In encouraging the publication and study of the Occasional Papers, the Lausanne Committee for World Evangelization does not necessarily endorse every viewpoint expressed in these papers" (Lausanne Committee for World Evangelization).

Lausannepakten og Manila-manifestet, presenteres som det teologiske grunnlaget for verdens-evangelisering. Derfor forventer jeg at de har den nødvendige bredde og dybde til at jeg kan finne noe generelt om sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i dem. Det er den andre grunnen til at jeg i utgangspunktet ønsket begge som primærkilder. Siden Manila-manifestet ikke avviker fra Lausannepakten på vesentlige punkter, og er mer strategisk i sin sjanger, mener jeg at en analyse som avgrenser seg til Lausannepakten likefullt kan gi interessante funn. En strategi er noe som stadig utvikles og forandres, og jeg anser at den må ha lavere status enn et uttrykk for bevegelsens teologi. Derfor har jeg valgt Lausannepakten framfor Manila-manifestet. Til tross for fokus på misjonsstrategiske spørsmål, er ikke strategiene konkretisert i tiltak, verken i pakten eller manifestet. Det innebærer at jeg kun finner hva man har uttrykt enighet om på et tidspunkt, ikke hvilken konsekvens dette har fått i praksis, ut fra mitt valg av materiale.

Sjanger

Når Lausannebevegelsen velger å gi sin første publikasjon navnet **pakt** gir dette i sammenhengen klare assosiasjoner til Bibelens gamle og nye pakt; forpliktende avtaler mellom Gud og hans folk. Den anglikanske presten John Stott var leder for *The Drafting Committee for the Lausanne Covenant* og den som førte pakten i pennen. I *Lausanne Occasional Paper 3 – The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary*, skriver han at ordet pakt ikke brukes i den tekniske, bibelske forstand av ordet her, men i betydningen

⁶ Manila-manifestet er oversatt til norsk av Odd-Terje Døvik. Jeg tar utgangspunkt i denne oversettelsen i denne presentasjonen, men gjør oppmerksom på at den ikke er autorisert.

bindende kontrakt. *"The reason the expression "Lausanne Covenant" was chosen in preference to "Lausanne Declaration" is that we wanted to do more than find an agreed formula of words. We were determined not just to declare something, but to do something, namely to commit ourselves to the task of world evangelization"* (Stott 1975b). I paktens heter det *"I lys av denne vår tro og beslutning inngår vi derfor en høytidelig pakt med Gud og hverandre om å be, planlegge og arbeide sammen for å utbre evangeliet over hele jorden."* Til tross for intensjonen om en bindende kontrakt, oppretter paktens ingen organer som skal kontrollere at den gjennomføres, eller sanksjoner ved kontraktsbrudd.⁷ Jeg vil likefullt forstå formuleringene i dokumentet som forpliktende og nøye utvalgte på bakgrunn av paktens egenart. Jacques Matthey skriver *"The Lausanne Covenant was signed by a majority of the participants at the Congress. It has been widely translated and distributed, and has often been used since as a sort of missionary confession of faith. Those wishing to become members of certain groups or societies are invited to sign the Lausanne Covenant personally"* (Matthey 1999:303).

I Norge benyttes paktens både som samarbeidsplattform og som trosgrunnlag. Norsk Råd for Misjon og Evangelisering (NORME) favner omkring 30 landsomfattende misjonsorganisasjoner og kirkesamfunn, i tillegg til omkring sytti lokale menigheter, stiftelser og liknende, og endelig en rekke personlige medlemmer i et samarbeid på Lausannepaktens grunn (NORME). Frikirkelig barne- og ungdomsunion, med Pinsevennenes Barne- og Ungdomsutvalg, Det Norske Misjonsforbunds Ungdom, De Frie Evangeliske Forsamlingers Barne- og Ungdomsråd, Norske Baptisters Barne- og Ungdomsforbund, Metodistkirkens Ungdomsforbund og Frelsesarmeens barn og unge som medlemmer, er en organisasjon som bygger på Lausannepaktens. I paragraf 1 i deres statutter heter det *Samarbeidet baseres på Bibelen som Guds Ord, den apostoliske trosbekjennelse og Lausannepaktens som uttrykk for den felles kristne, evangeliske lære (Frikirkelig Barne- og Ungdomsunion 1999)*. Det Norske Misjonsforbund har sluttet seg til Den apostoliske trosbekjennelse, Den Evangeliske Alliansens basis og Lausannepaktens (Lorensen 2006:13). I forbindelse med sitt hundreårsjubileum har pinsebevegelsen etablert stiftelsen *Pinse for alle*, med pinsebevegelsens lederråd som generalforsamling. Under overskriften *Hva vi tror på* gir de sin tilslutning til Lausannepaktens (Stiftelsen Pinse for Alle).

Jeg merker meg også at Lausannepaktens er uttrykk for hva man har vært i stand til å enes om på et gitt tidspunkt. Det er med andre ord preget av kompromisser, og hvordan styrkeforholdet mellom de forskjellige retningene i bevegelsen har vært i prosessene som har ledet fram til

⁷ Jeg vil se nærmere på mulige årsaker til dette i kapittel 6.

dokumentet. Derfor vil jeg fokuseres på hva jeg finner av sammenheng mellom teologi og samfunnsyn i selve pakten. I bevegelsen kan det likefullt være mange perspektiver, nyanser og sammenhenger som ikke kommer til syne her.

Presentasjon av hovedpunktene i Lausannepakten

Lausannepakten består av de nedenstående 15 artikler, innledning og konklusjon.

1. Guds vilje og mål
2. Bibelens autoritet og kraft
3. Kristus – den enestående og universelle
4. Hva evangelisering er
5. Kristent sosialt ansvar
6. Kirken og evangeliseringen
7. Samarbeid i evangelisering
8. Kirker i evangeliserende samarbeid
9. Evangeliseringen har hast
10. Evangelisering og kultur
11. Utdannelse og lederskap
12. Åndelig konflikt
13. Frihet og forfølgelse
14. Den Hellige Ånds kraft
15. Kristi gjenkomst

I hovedtrekk er pakten en bekreftelse på tradisjonelle evangelikale hovedpunkter som Skriftens autoritet, livets to utganger og behovet for personlig omvendelse, Jesus som eneste vei frelse, bekreftelse av misjonsoppdraget og forskjellige temaer i forbindelse med verdensevangeliseringen. Nytt i den forbindelse er artikkel fem om forholdet mellom evangelisering og kristent sosialt ansvar. Den britiske historikeren Bebbington bemerker dette i en kommentar om at fra 1974 var det ”*international sanction for Evangelical social commitment*” (Bebbington 1989:266). Paktens perspektiv kommer til uttrykk i artikkel 15. Kirkens oppdrag inntil Jesus kommer tilbake, i bokstavelig forstand, og Gud skal herske for evig i en ny himmel og ny jord, er dens perspektiv.

Alle artiklene er grundig belagt med bibelhenvvisninger fra det gamle og nye testamentet. Med unntak av FNs menneskerettighetserklæring er det er ikke henvisninger til annen litteratur i pakten. To-tre måneder før Lausannekonferansen ble et utkast sendt til en rekke rådgivere. Dokumentet reflekterte innhold fra kongressens bidragsytere, som var publisert i forkant. Det ble revidert etter innspill fra rådgiverne, og så bearbeidet igjen på kongressen. I løpet av

kongressen ble et tredje utkast delt ut til deltakerne som responderte personlig og i grupper. Basert på dette ble det endelige dokumentet formulert, i et forsøk på å uttrykke det som var konsensus blant deltakerne (Stott 1975b). På Lausannebevegelsen hjemmeside på internett gjør Rev. Tom Houston, som har vært International Director (1989-93) i bevegelsen, rede for prosessen fram til Lausannepakten. Han skriver: *"Humanly speaking, the Covenant was adopted with such wide agreement because it broadened the world view of evangelicals in such a way as to put together in one document an acceptable statement about matters that had been increasingly in tension both in the experience of individuals and in relationships between groups"* (Houston: The Secret). Houston mener Lausannepakten tar opp de spørsmålene som var aktuelle på denne tiden, og finner svar i Skriften, som gir ny giv i retning av verdensevangelisering. Videre at pakten fikk så bred oppslutning fordi den involverte deltakerne i prosessen, at hver enkelt engasjerte seg som privatperson, ikke i egenskap av posisjon. Det er altså snakk om allianseøkumenikk, ikke kirkeøkumenikk. Ifølge Houston utvidet pakten det evangelikale perspektivet på spørsmål som var kontroversielle og aktuelle i samtiden, ved i samme dokument, å sette sammen akseptable standpunkt på disse.

5.2 Andre kilder

Sekundærkilder er kilder der andre forskere har skrevet om og kommentert forskningsobjektet, i dette tilfellet Lausannepakten. Jeg vil også gjøre rede for annen relevant litteratur jeg benytter meg i oppgaven.

Sekundærkilder

John Stotts *The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary* er utgitt som *Lausanne Occasional Paper* (Stott 1975b). I og med at det var Stott som førte pakten i pennen, er dette en verdifull kommentar til analyse av teksten. Jeg ser pakten som en kompromissløsning mellom forskjellige strømninger i den evangelikale bevegelse, og spør meg hvilken legitimitet Stotts kommentar har i ettertid. Jeg har ikke funnet noen kommentarer til Stotts utlegning, hvilket fremstår naturlig, gitt sjangeren. Jeg forsøker derfor å forholde meg til Stotts kommentar som hans egen, uten å trekke den lenger enn det. Den norske Lausannekomite tok initiativ til å gi ut studieheftet *Visjonen fra Lausanne* som også har gitt innsikt i hvordan pakten ble lest i en evangelikal diskurs (Mosvold & Eriksen 1977). I 1975 ble alle foredrag og tekster til Lausannekonferansen utgitt under tittelen *Let the Earth hear His Voice : official reference volume, papers and responses*. Disse tekstene gir viktig informasjon til analyse av pakten. I tillegg til de enkelte foredrag, gjengir boka også tilsvaret fra de forskjellige responsgruppene på hvert tema. Gjennom konferansen bygde man opp og forsterket en felles forståelse av en rekke begreper og perspektiver. Boka er en viktig kilde til innblikk i dette begrepsapparatet. Lausannebevegelsen har en hjemmeside på Internett. Jeg

har brukt den til å finne oversikt over bevegelsens utgivelser, dens selvpresentasjon, oversiktsstoff og bakgrunnsmateriale til pakten (Lausanne Committee for World Evangelization). I *Billy Graham Center Archives* har jeg funnet oversikt over Lausanne-bevegelsens arkiver. Der har jeg også funnet stoff om de praktiske sidene ved konferansen: styringsform, finansiering, utvelgelse av deltakere og så videre (Lausanne Committee for World Evangelization).

Når det gjelder forskere som har skrevet om og kommentert Lausannepakten har jeg brukt den norske misjonsteologen Tormod Engelsen's artikkel *Misjonstenkingen fra 1900 til vår tid*, hvor han gir en oversikt over misjonstenkingens utvikling i den katolske, økumeniske og evangelikale bevegelse gjennom 1900-tallet. Engelsen er selv en sentral aktør i Lausannebevegelsen, blant annet som medlem av bevegelsens teologi og strategigruppe i seksten år, og som styreleder og –medlem i den norske Lausannekomite (Engelsen 2004). Han støtter seg på den amerikanske misjonsteologen James A. Scherer's analyse av forskjellige tilnærminger til misjon i *Gospel, Church & Kingdom. Comparative Studies in World Mission Theology* (Scherer 1987). Disse to har vært viktige i mitt forsøk på å plassere Lausannepakten i en diskurs i forhold til Kirkenes Verdensråd (KV). Til å belyse diskursen fra "den andre siden" har jeg valgt artikkelen *Milestones in ecumenical missionary thinking from the 1970s to the 1990s*. Der sammenlikner Jaques Matthey, generalsekretær for økumeniske misjonsstudier i KV, noen merkestener i katolsk, økumenisk og evangelikal misjonstenking fra 1970- til slutten av 1990-tallet. Lausannepakten og utviklingen i bevegelsen fram til konferansen i Manila i 1989, sammenliknes med utviklingen i KV, og han drøfter muligheten for tilnærming mellom de to (Matthey 1999).

Den brasilianske teologen Valdir Raul Steuernagel tok sin doktorgrad med oppgaven *The theology of mission in its relation to social responsibility within the Lausanne Movement* i 1988 (Steuernagel 1988). Han ser Lausannepakten som ett av flere fokuspunkter i bevegelsen i forhold til sin problemstilling. Steuernagel har senere skrevet flere artikler om emnet, blant annet *Social concern and evangelization; the journey of the Lausanne movement* (Steuernagel 1991). Han er en forfatter "innenfra" bevegelsen. I artikkelen *A movement divided* undersøker den peruanske teologen Samuel Escobar Lausannebevegelsen, med vekt på konferansene i Lausanne og Manila med fokus på spørsmål om evangeliet og sosiale spørsmål. For meg er det interessant at han identifiserer tre forskjellige strømninger, som han mener tilrettelegger dette forholdet på forskjellige måter. Escobar var også bidragsyter på Lausannekonferansen (Escobar 1991). Jeg har redegjort for at Lausannebevegelsen anser seg som tilrettelegger for teologisk diskusjon og utvikling av praktiske strategier i evangeliseringsarbeidet, altså som kirketeologisk aktør. Det finnes nå et stort tilfang av litteratur på dette området innen

bevegelsen. Men slik jeg forstår det, er ikke dette forskning på og kommentarer til Lausannepakten, men videreføring, utbygging og i noen grad reforhandling av teologi og strategi. I kapittel fire vil jeg presentere Peter Kuzmic, en annen aktør i Lausannebevegelsen. Hans artikkel om eskjatologi, endetidslære, inkluderer en del kommentarer til pakten. På grunn av den evangelikale diskursens konsensuspregede form, har det vært vanskelig for meg som leser å oppfatte det. Litteratur til teori behandles forøvrig i kapittel fire.

Jeg har vært overrasket over at ikke jeg ikke har funnet flere sekundærkilder utenfor Lausannebevegelsen. Kanskje har dette sammenheng med at bevegelsen i begrenset grad forholder seg til teologi som akademisk- eller universitetsdisiplin, og heller ikke oppfattes som premissleverandør til denne. I 1982 publiserte Kirkenes Verdensråd *Mission and Evangelism – an Ecumenical Affirmation* (Stromberg 1983). Matthey beskriver den slik: ”(It brings together developments since 1960 by combining in a remarkable way the fruit of previous mission conferences, as well as insights from the Orthodox churches, Roman Catholic missionary orders and congregations, and dialogues with evangelicals.” Jeg forstår ikke denne utgivelsen som en sekundærkilde i betydningen forskning på Lausannepakten. Men den illustrerer KVs tilnærming til Lausannepakten, og –bevegelsen, som fremstår som åpen for flerstemmighet preget av flere initiativ til samarbeid (Matthey 1999:296f). Det er interessant med tanke på utviklingen av diskursen frem mot Lausanne II konferansen i Manila, men faller utenfor min ramme her.

Ved å låne et annet perspektiv fra diskursanalysen kan jeg se mangelen på kontrovers rundt publiseringen av Lausannepakten som bekreftelse på Tom Houstons analyse. Hvis jeg gjengir ham i en diskursanalytisk parafrese, gjentar Lausannepakten den evangelikale bevegelses hovedrepresentasjoner, og utvider dem kun i begrenset grad. Derfor fremsto pakten akseptabel og fikk oppslutning i evangelikal sammenheng. I og med at den ikke bringer noe vesentlig nytt, er mottakelsen rolig. Den fremstår ikke oppsiktsvekkende overfor andre lesere. Den handlingen det var å fremsette pakten, skapte tilsynelatende ikke noe behov hos KV for å begrense dens innflytelse på diskursen der. Dette kan også både ses i sammenheng med KVs premisser for samarbeid og tilnærming til uenighet, Lausannebevegelsen og KVs overlapp i medlemmer, og med at en del av Lausannebevegelsens medlemmer allerede hadde trukket seg ut av KV, noe som kan forstås som en tilbaketrekking fra diskursen.

Andre kilder

Akademia viste begrenset interesse for den evangelikale bevegelse og evangelikal teologi fram til 1950tallet. Siden er det utgitt en rekke biografiske og andre verk som har synliggjort denne bevegelsen. De fleste av forfatterne ser ut til å ha tilknytning til bevegelsen. Den norske

kirkehistorikeren Ingunn Folkestad Breisteins doktoravhandling *Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969* har inspirert min problemstilling om evangelikale samfunnssyn. Mange av dissenterne i hennes materiale var evangelikale kristne. Breistein undersøker deres kamp for samfunnsendring gjennom lovverket fra et kirkehistorisk perspektiv (Breistein 2003). Religionssosiologen Inger Furseth inkluderer norske metodister i sin doktorgradsavhandling *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780-1905*. Hun undersøker bevegelsenes suksess både med hensyn til oppslutning og gjennomslag forstått som evne til å forandre samfunnet, fra et religionssosiologisk perspektiv (Furseth 2002). Som mye forskning på evangelikalitet gir både Furseth og Breistein sine arbeider en nasjonal ramme. Artikkelsamlingen *Evangelicalism – Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond 1700-1990* springer også ut av et evangelikalt miljø. Den er redigert av Mark A. Noll som er professor i Christian Thought på det evangelikale Weathon College i Illinois, den skotske baptisten og historikeren David Bebbington og den kanadiske historieprofessoren George A. Rawlyk. Det nyskapende ved denne samlingen er at den trekker et internasjonalt sammenliknende element inn i forskningen på det evangelikale (Noll, Bebbington & Rawlyk 1994). Jeg gjør også bruk av Bebbingtons *Evangelicalism in Modern Britain* (Bebbington 1989), og Nolls *The Scandal of the Evangelical Mind* (Noll 1995). Den amerikanske kirkehistorikeren George Marsdens *Fundamentalism and American Culture* og *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* tar utgangspunkt i en nordamerikansk kontekst. Den første av disse to har sammenliknende komponenter, men trekkes også frem som inspirasjonskilde til å kombinere faglig profesjonalitet med empati for bevegelsen (Noll, Bebbington & Rawlyk 1994:412). Jeg har spesielt interessert meg for Marsdens forsøk på å forklare det han kaller ”*The Great Reversal*”. Han mener å finne en endring fra å se evangelisering og sosialt engasjement som to sider av samme sak, til å se dem som motsetninger, i amerikansk evangelikalitet.

6 Bakgrunn, kontekst og diskurs

Hva skal trekkes fram i den historiske bakgrunn og kontekst til Lausannekonferansen i 1974 der Lausannepakten ble til, når problemstillingen dreier seg om samfunnssyn og teologi? Jeg har definert samfunnssyn til å omfatte kilder til kunnskap om samfunnet, hva vi trenger å vite om det, samfunnets styring, dets endringspotensiale og hvordan man tilrettelegger forholdet mellom religion og samfunn. Dette innebærer at religionens selvforståelse og samfunnssyn henger tett sammen. Forstår Lausannepakten religionen som samfunnsaktør, og i så fall på hvilken måte og på hvilke arenaer? I kapittel to skrev jeg at jeg ser Lausannepakten som monument i evangelikal diskurs som har forgreininger til Kirkenes Verdensråd (KV) og foregår i en bredere historisk kontekst. I dette kapittelet vil jeg først tegne en generell bakgrunn ut fra et generelt historisk og et vitenskaps-historisk perspektiv. Som kontekst for

evangelikal selvforståelse vil jeg trekke noen linjer fra debatten som religionens samfunnsrolle på 1900-tallet. Jeg vil så redegjøre for den evangelikale bevegelse. Deretter vil jeg plassere Lausannepakten i diskursen, og presentere dens innramming.

6.1 Historisk bakgrunn

Etter at annen verdenskrig hadde rystet verden, ble Forente Nasjoner (FN) etablert i 1948. Man var opptatt av at de store menneskelige lidelsene under krigen ikke måtte gjentas. Gjennom FNs arbeid for fred og menneskerettigheter ville man hindre nye kriger og liknende overgrep, men de første menneskerettighetskonvensjonene trådte først i kraft i 1976, to år etter Lausannekonferansen. FN opprettet også et program for å bistå utviklingslandene i å styrke sin nasjonale økonomi, fremme deres økonomiske og politiske uavhengighet, og oppnå høyere økonomisk og sosialt velferdsnivå for hele befolkningen. To av de viktigste institusjonene i dette arbeidet var Verdensbanken og Det Internasjonale Monetære Fond (IMF). Det at uavhengighet og velferd var nødvendig for å sikre freden, og at gjensidig forpliktelse var nødvendig for å oppnå dette, var med andre ord på den internasjonale agenda. I 1971 trakk president Nixon USA ut av dette samarbeidet. I etterkrigstiden lød også kravet om nasjonal selvstendighet for koloniene. I forbindelse med avkolonialiseringen kom diskusjonen om fattigdommen i Sør skyldtes vestlig utbytting av deres ressurser.

Oljekrisen, som brøt ut 17. oktober 1973, gjorde den vestlige verden nødt til å forholde seg til de oljeproduserende nasjoners makt. Fokus på verdens fattigdom, utbytting, urettferdig fordeling, befolkningseksplosjon og effekten av naturkatastrofer er del av konteksten for Lausannebevegelsens primærdokumenter. Et eksempel på at fattigdom i den tredje verden også var på den evangelikale agenda, er opprettelsen av The Evangelical Alliance Relief Fund (TEAR Fund) i Storbritannia i 1968. TEAR samlet inn store midler blant menigheter som tidligere nølte med å gi til kristent hjelpearbeid.

Den kalde krigen utviklet seg parallelt med avkolonialiseringen, og skulle vise seg å påvirke de selvstendige statene på mange måter. Den kalde krigen betegner rivaliseringen mellom to grupper av nasjoner som hadde forskjellig ideologi i etterkrigstiden. Østblokken var Sovjetunionen og deres allierte, mens USA og dets allierte ble kalt Vestblokken. Natten mellom 9. og 10. november 1989 falt Berlinmuren. Muren var symbolet på delingen av Europa i en demokratisk og en kommunistisk del. Den kalde krigen var kontekst for Lausannekonferansen i 1974, og konferansen i Manila 1989 som jeg har et sideblikk til, ble altså gjennomført noen måneder før det som regnes for å symbolisere kommunismens fall og slutten på den kalde krigen, to år før oppløsningen av Sovjetunionen.

6.2 Postmoderne vitenskapskritikk

Studentopprøret i Paris 1968 forberedte gjennombruddet for postmoderne vitenskaps- og samfunnskritikk. Forståelsen av kultur som lukkede systemer som møter hverandre, ble møtt med påstanden om at ingen kulturelle system er avgrenset, kultur er stadig er i endring og i kontakt med omgivelsene. Kulturforståelsen blir prosessuell. Den favner både sosiale, politiske og økonomiske spørsmål og gir rom for kulturkritikk. På denne tiden tas det også et oppgjør med den moderne sentrum-periferi dikotomien. Konteksten blir sentrum, det finnes ikke noe privilegert perspektiv. Troen på vitenskapens objektivitet avvises, troen på sisteinstanser, Sannheten, erstattes av fokus på de forskjellige perspektiver. Kritikk av den objektive vitenskapsforståelse fører til at fokus forskyves fra svar til spørsmål. Med en grunnforståelse av subjektivitet stilles det spørsmål om hvem vitenskapen tjener, hvem sine spørsmål som stilles og hvem får sette agendaen. Det stilles også spørsmål ved autoritetene og etablerte maktstrukturer kritiseres.

6.3 Debatt om religionens samfunnsrolle

Forholdet mellom religion og samfunn, samt teorier om sekularisering og privatisering av religionen har preget sosiologisk debatt gjennom 1900-tallet. Sekularisering handler generelt forklart om hvorvidt religionens samfunnsmessige rolle svekkes, at religionen blir mer innadvendt og endrer innhold i retning av dennesidighet. Privatiseringsdebatten drøfter om religion har trukket seg tilbake fra den offentlige sfæren og inn i den private. Det dreier seg om blant annet om det den britiske religionssosiologen Bryan Wilson kaller *societalization* som drivkraft bak sekularisering. I *Innføring i religionssosiologi* forklares *societalization* slik: ”Religionens område for gyldighet og relevans som moralsk rettesnor og livstolkning innskrenkes til privatsektor og fritidspreferanser, og det blir en utbredt oppfatning at politikk, statsstyre og religion ikke skal blandes. Dessuten blir religionen også en privatsak i den forstand at det bør være den enkeltes sak hva hun eller han vil tro på, og det blir lett oppfattet som en intervensjon i privatlivet dersom enkeltpersoner, grupper eller samfunnsinstitusjoner prøver å påvirke menneskers religiøsitet” (Furseth & Repstad 2003:105).

En differensiering av samfunnet, ved at forskjellige sektorer løsrives fra religiøs kontroll, er en forutsetning for at vekkelsesbevegelser skal kunne organisere seg utenfor en statsreligion (Heelas & Woodhead 2000:215). Ingunn F. Breistein viser i sin avhandling *Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969* hvordan dissenternes arbeid for at statskirkens monopol skulle oppløses og at statens lovgivning skulle være sivil, er et arbeid for sekularisering i betydningen differensiering. Dette kan synes paradoksalt i den forstand at sekularisering ofte fremstilles negativt fra et religiøst synspunkt. Men det illustrerer at den evangelikale bevegelse er et moderne fenomen. Paul Heelas er sosialantropolog og professor i

religion og modernitet ved Lancaster Universitet i Storbritannia. Han hevder at fremveksten av den moderne staten og markedsøkonomien står i nær forbindelse med hverandre, videre at differensieringen gjerne blir forsterket av markedsøkonomiens aktiviteter. Vi kan altså se den evangelikale bevegelse som et moderne fenomen. Hvis fremveksten av moderne, differensierte samfunnet står i nær forbindelse med markedsøkonomien, antyder det markedsøkonomi som gunstig kontekst for evangelikal religion.

I artikkelen *Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change* definerer Zald og Ash religiøse og sosiale bevegelser ut fra deres primære mål, ikke ideologi, på følgende måte: Sosiale bevegelser er mennesker som sammen forsøker å forandre sosiale institusjoner og strukturer. Religiøse bevegelser er mennesker som sammen forsøker å forandre enkeltmennesker (Ash & Zald 1966), gjengitt i Furseth (2002:3). I følge Inger Furseth er definisjonen klassisk. Den viser en religionsforståelse med felles trekk med H. Richard Niebuhrs beskrivelse av amerikanske denominasjoner som kirkelignende samfunn uten vilje og evne til å påvirke samfunnet (Niebuhr 1957). Mitt spørsmål dreier seg om religionens samfunnssyn. Det henger tett sammen med om man ønsker og evner å forandre samfunnet. Zald & Ashs artikkel kom på slutten av 1960-tallet, en periode preget av til dels sterke sekulariseringsteorier, og forventninger om at religionen ville privatiseres, marginaliseres og etter hvert forsvinne. Denne stemningen danner kontekst for Lausannekonferansen som ble gjennomført i 1974.

6.4 Den evangelikale bevegelse

I første kapittel definerte jeg evangelikalisme som en internasjonal, tverrkirkelig trend i teologi og spiritualitet som legger særlig vekt på Skriftens plass i den troendes liv. Jeg plasserte bevegelsen som vokste fram fra *International Congress on World Evangelization* i Lausanne, Sveits i 1974, i den evangelikale bevegelse. Jeg har sagt at jeg vil behandle Lausannepakten som et fokuspunkt i en indre diskurs i denne bevegelsen. I dette kapittelet vil jeg derfor gjøre nærmere rede for den evangelikale bevegelses kjennetegn og historiske utvikling fram mot 1974.

Evangelikale kjennetegn

For å beskrive evangelikalisme har jeg valgt å gå til den britiske historikeren David W. Bebbington og den amerikanske historikeren Mark A. Noll. De grunnleggende evangelikale impulsene er tydelige fra midten av 1700-tallet og fremover. Fremtredende ledere har vært den tysk-pietistiske grev Zinzendorf, metodistene John Wesley og George Whitfield, samt puritaneren Jonathan Edwards (Noll 1995:8). Disse lederne gjorde seg gjeldende både i Storbritannia, Nord-Amerika og på det europeiske kontinentet i denne tiden, noe som gir

bevegelsen et ganske likt opphav i disse områdene. Siden midten av 1900-tallet har sørstatsbaptisten Billy Graham, som også var initiativtaker til Lausannekonferansen, betydd mye for evangelikal utbredelse gjennom sine evangelistiske massekorstog⁸ verden over. Den evangelikale bevegelse har røtter tilbake til alle de tre grenene av protestantisk reformasjon; den lutherske, reformerte og radikale tradisjonen. Lausannebevegelsen har sterk deltakelse fra evangelikale kirker og organisasjoner i land som tidligere var ansett som misjonsland. I artikkelen *A Movement Divided* viser Samuel Escobar hvordan bevegelsens aktører er preget av sin kontekst (Escobar 1991). Et nærmere studium av hva som kjennetegner den evangelikale bevegelse i Asia, Afrika og Sør-Amerika ligger utenfor denne oppgaven. Siden den evangelikale bevegelse i disse områdene har nære bånd til Europa og Nord-Amerika gjennom misjonsvirksomheten, vil jeg ta utgangspunkt i at Bebbingtons beskrivelse gjelder bevegelsen generelt.

Noll skriver at evangelikalisme aldri har vært institusjonalisert på samme måte som for eksempel protestantisme og katolisisme. Bevegelsen har alltid vært preget av vekslende allianser, skiftende bølger og karismatiske personligheter. Siden den evangelikale bevegelse ikke er noen entydig størrelse, og mangler klare organisatoriske grenser⁹, har jeg valgt å bruke begrepet evangelikalisme, selv om det kanskje ikke klinger så godt på norsk. Som vekkelsesbevegelse finnes evangelikalismen som strømning innen etablerte kirker. I andre tilfelle har bevegelsene gått ut og dannet egne kirkesamfunn, og gjennom sitt misjonerende arbeid har de etablert nye kirker og kristne grupperinger. De har sitt fokus på kirken som himmelsk størrelse, bestående av de frelste, mer enn som jordisk institusjon.

Middelalderens naturvitenskap var teleologisk. Den hadde fokus på naturens mål og hensikt. Naturvitenskapen var sterkt knyttet til teologien, og en grunnleggende premiss var hvordan alle ting i naturen streber mot sitt høyeste mål – Gud. I opplysningstidens tenkning skilles naturvitenskapen fra Gud. Fokus flyttes til mekanistiske årsaksforklaringer, fra det Aristoteles kaller ”den finale årsak” til ”den bevirkende årsak”, den direkte foranledning. Det innebærer en empirisk naturvitenskap som bygges på observasjoner og eksperimenter, ikke teologiske og filosofiske resonnementer. Læren om Gud og hans frelsesplan fortsetter å være et viktig anliggende for filosofer og vitenskapsmenn, men ikke som grunnlag for naturvitenskapen. Dette kan ses på som en innskrenking av Guds område, og en trussel for religionen. Men tankene målbæres ofte av kirkens folk. I opposisjonen mot aristotelisk tenking, ligger fokus

⁸ Begrepet korstog (crusade) har betydelig bagasje, og kan forstås politisk. Graham bruker uttrykket om sine evangeliseringskampanjer (Billy Graham Evangelistic Association 2007).

⁹ I Norge kan en f eks finne evangelikale grupper innen Den norske Kirke, mens andre kirkesamfunn definerer seg som evangelikale som sådan.

på at ingenting er umulig for Gud, noe som blant annet gir rom for nye tanker om universets organisering¹⁰. Evangelikalismen er barn av opplysningstiden, og Bebbington viser hvordan de integrerte troen med filosofiske trekk fra samtiden. Jonathan Edwards avviste alle tilnærminger som bygde på, eller satte fornuften høyere enn erfaringene. Dette er et av flere eksempler på at sentrale evangelikale ledere på denne tiden, var preget av den britiske filosofen Francis Bacons fokus på induksjon og empirisk metode. Bacon opponerte mot den aristoteliske tendens til å ta utgangspunkt i etablerte sannheter og dedusere, dvs avlede, hva som ville skje i fremtidige tilfeller, ut fra det. Bacon mente en ikke kunne vite om disse gamle "sannhetene" bare var fordommer, før de var undersøkt empirisk. Bebbingtons konklusjon er at det ikke var noen tegn på konflikt mellom evangelikal religion og vitenskap i 1700-tallets Storbritannia (Bebbington 1989:57). Isaac Newton hadde vist hvordan vitenskapelig arbeid kunne avdekke sannhet. Dette ble oppfattet å ha overføringsverdi til religionen. Den evangelikale lederen Henry Venn d.e (1725-1797) får stå som eksempel på forståelsen av religionen som vitenskap "We can make no progress in any science, wrote Venn, till we understand its first principles. In religion it is the same, that science, in which we all are most deeply interested" (Bebbington 1989:57). Bebbington skriver at årsak-virkning tenkingen som vitenskapelig utgangspunkt og underliggende premiss for alle fenomen, preger evangelikal tenking langt utover 1800-tallet, og mange steder enda lenger. Evangelikalismen var preget av samtidens utviklingsoptimisme fram til begynnelsen av 1900-tallet. Etter den amerikanske borgerkrig, første verdenskrig og etter hvert andre verdenskrig, var denne optimismen vanskelig å opprettholde og pessimismen som preget samtiden, kom også til uttrykk gjennom utviklingen av evangelikal teologi. Dette har jeg vært inne på i avsnittet om eskjatologi i kapittel fire.

I artikkelen *Evangelical social influence in North Atlantic societies* beskriver Bebbington kombinasjonen av biblisisme og vekt på den personlige gudserfarings autoritet som kjennetegn på evangelikalisme. Erfaringsorienteringen preget medlemmenes livsformer. De var negative til nedarvede institusjoner, fordi disse ikke kunne kommunisere Guds nærværs kraft slik Bibelen og erfaringen gjorde det. De hadde en uuttalt, men prinsipiell åpenhet til ideer om intellektuelt, politisk, sosialt og økonomisk liv som var helt uvanlig. Grunnen var at disse ble ansett instrumentelle i forhold til de grunnleggende realiteter de fant i Bibel og gudserfaring. Derfor kunne ideene brukes pragmatisk og kontekstuellt. En erfaringsorientert biblisisme kunne ha ledet mange veier, men de evangelikale praktiserte selvdisciplin og det var vanlig at gudserfaringen ble forstått med overbevisningen om at evangeliet tvinger fram sosial helbredelse og personlig helliggjørelse som tolkningsramme (Bebbington 1994).

¹⁰ Fremstillingen av opplysningstiden bygger på kapittel 13 i (Tollefsen, Syse & Nicolaisen 2002).

I boka *Evangelicalism in Modern Britain* gir Bebbington en systematisk fremstilling av det han mener er den evangelikale bevegelses kjennetegn (Bebbington 1989). Denne boka handler om Storbritannia, men Mark A. Noll henviser til denne beskrivelsen for å definere evangelikalisme i Nord-Amerika i sin bok *The Scandal of the Evangelical Mind* (Noll 1995:8). Til tross for at evangelikalismen er mangfoldig og har forandret seg mye over tid, finner Bebbington fire kvaliteter han mener har kjennetegnet bevegelsen siden starten, selv om styrkeforholdet mellom de fire har vært forskjellig. Han ser disse kvalitetene - konversjonisme, aktivisme, biblisme og korsentrisme, fra historikerens, ikke teologens perspektiv.

Konversjonisme

Konversjonisme betegner den evangelikale overbevisningen om viktigheten av at et hvert menneske omvender seg og blir født på nytt, basert på dogmet om rettferdiggjørelse ved tro. Bebbington viser til at den høye status omvendelse har, gjør at det kan synes som bevegelsen anser den som et slags panacea, botemiddel mot alle slags vanskeligheter eller sykdommer (Bebbington 1989:5). I evangelikalismen er det et grunnleggende premiss at frelsen er personlig og kan erfares. Vekten på gudserfaring som omtales ovenfor, kommer blant annet til syne ved at man mener frelsesvisshet vanligvis følger omvendelsen.

Aktivisme

Behovet for omvendelse sett sammen med endetidsperspektivet som viser at tiden er knapp, fører til aktivisme. Tradisjonelt fokuserer det intense arbeidet på menneskers omvendelse og kommer til uttrykk gjennom forkynnelse, bønn og faste, barne- og ungdomsarbeid, arbeid blant de fattige og så videre. Aktivismen bygger på læren om troens forpliktelser. Den skal komme til uttrykk i en from livsstil. Motivasjonen for aktivitet springer ut fra glede og takknemlighet over egen frelse.

Biblisme

Biblisme, tro på at Bibelen er inspirert av Gud, er karakteristisk for evangelikalismen. Verbalinspirasjonslæren ble først formulert omkring 1820-tallet. Etter dette har det vært en del diskusjon om dette, og det finnes i dag et spenn av tolkninger som alle kan regnes for evangelikale. Bibelbruk er i fokus. Man arbeider mer for at den enkelte skal bruke Bibelen i sitt daglige andaktsliv, enn med utforming av dogmatikk.

Korsentrisme

Bebbington hevder at hele det evangelikale, kristne system bygger på Guds forsoning med menneskeheten gjennom Jesus stedfortredende død på korset. *"To make any theme other than*

the cross the fulcrum of a theological system was to take a step away from Evangelicalism”

(Bebbington 1989:15). Det er videre en sammenheng mellom korset og helligjørelsen.

Motivet for åndelig vekst, er takknemlighet over Golgata.

Oppsummering av evangelikale kjennetegn

Over tid kan evangelikaliteten, helt fra 1730-årene til slutten av 1900-tallet, defineres i sitt fokus på bibeltroskap og gudserfaring. Dette kommer til uttrykk gjennom de fire kvalitetene konversjonisme, aktivisme, biblisme og korsentrisisme. Men bevegelsen er også svært kompleks og sammensatt. Den er både mangfoldig i form, uttrykk, og vi finner evangelikale med forskjellige posisjoner i en rekke spørsmål.

6.5 Oppsummering av bakgrunn og kontekst

I denne delen har jeg sett på den historiske bakgrunn og kontekst for sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i Lausannepakten. Jeg har trukket fram postmoderne vitenskapskritikk, som vi senere skal se har konsekvenser for en rekke evangelikale perspektiver. Jeg har sett at omverdenen i den aktuelle tida drøfter sekulariseringsteorier og har forventninger om at religionen skal være privatisert. Videre har jeg vist at evangelikale bevegelsers fremvekst har nær sammenheng med den moderne stat og markedsøkonomi. Den kalde krigens spenning mellom moderne stater preget av markedsøkonomi, og kommunistiske stater med sin planøkonomi, gir også en kontekst her.

6.6 Plassering i diskurs

Jeg ser Lausannepakten som et monument i en evangelikal diskurs. Jeg har gjort rede for den historiske konteksten for Lausannepakten, og den evangelikale bevegelse som dens kontekst. Diskursen kan forstås som innleiret i en større misjonsteologisk diskurs der Kirkenes Verdensråd og Annet Vatikanekonsil er viktige arenaer. Den har også grener til en diskurs om forholdet mellom teologi og vitenskap. Når jeg nå skal plassere Lausannepakten i diskurs, vil jeg avgrense mitt perspektiv til den evangelikale bevegelse og Kirkenes Verdensråd som den forholder seg direkte til.

Lausannepaktens foranledninger

Den internasjonalt kjente evangelisten og sørstats-baptisten Billy Graham, var intiativtaker til Lausannekonferansen. Han så konferansen som et resultat av 14 års planlegging, og anser noen dagers konsultasjon og bønn om verdensevangelisering i 1960 som planleggingens spede begynnelse. Graham plasserer Lausannekonferansen som et høydepunkt, bygget opp gjennom Berlin kongressen i 1966, ledet av den amerikanske evangelikale teologen og mangeårige redaktøren av *Christianity Today*, Carl Henry, og en rekke påfølgende regionale

evangeliseringskongresser (Douglas 1975:16). Den konkrete planleggingen av Lausannekonferansen begynte i 1971. Ser vi konferansen som et evangelikalt tilsvarende til utviklingen i Kirkenes Verdensråd, er det interessant å se nærmere på dennes utvikling. Den amerikanske misjonsteologen James Scherer deler i sin analyse, KVs misjonshistorie i tre faser ut fra misjonssyn. Perioden fra stiftelsen i 1948 til New Delhi-møtet i 1961 kaller han tradisjonell, 1961 til konferansen i Nairobi i 1975 anser han som en radikal fase. Scherer mener så at KV har moderert misjonssynet sitt etter 1975. Vi ser med andre ord at perioden Graham anser som forberedelse til Lausannekonferansen omtrent faller sammen med KVs radikale fase. Når Scherer ser KVs generalforsamling i New Delhi som innslagspunkt for denne fasen, har det blant annet med Internasjonalt Misjonsråd (IMR) å gjøre. IMR ble vedtatt opprettet som fast organ for internasjonalt og interkonfesjonelt samarbeid, på verdensmisjonskonferansen i Edinburgh i 1910. På grunn av første verdenskrig kom rådet først i funksjon i 1921. Det besto av nasjonale og regionale misjonsråd på økumenisk basis i de vestlige land, og av "kristne råd" på "misjonsmarken". Det var altså en arena som inkluderte kristne i Sør. Internasjonalt Misjonsråd arrangerte en rekke internasjonale konferanser som var fokusert rundt misjonens vesen og praksis i relasjon til kirke og samfunnsliv. IMRs konferanse på Oljeberget i Jerusalem i 1928 inkluderte liberale teologiske perspektiver, spesielt Social Gospel-teologien. Engelsviken betegner en "*comprehensive approach*" som ikke vektlegger forkynnelse som prioritet i misjonen, som en utvidelse av misjonsbegrepet (Engelsviken 2004:138).

I Jerusalem drøftet man også den begynnende sekulariseringen og kristendommens forhold til andre religioner. På konferansen i Tambaram i India i 1938, ble liberal teologi slått tilbake av dialektisk teologi. Her fortsatte diskursen om religionsdialog, og på IMRs konferanse i Willingen i 1952 ble innholdet i misjonsbegrepet drøftet videre. IMR fungerte altså som en møteplass og arena for misjonsteologisk diskurs. Konservative, evangelikale representasjoner ble stadig utfordret. Men de konservative gruppene var sterkt representert gjennom både denominasjoner og misjonsorganisasjoner. Scherer ser integreringen av IMR med alle dens misjonsråd, unntatt det norske, som var sterkt skeptisk, i KV på generalforsamlingen i 1961, som en direkte foranledning til de evangelikale evangeliseringskonferansene på 1960- og 70-tallet (Scherer 1987:19).

Fra evangelikalt hold ble integreringen i KV ansett som en ytterligere radikaliseringsprosess av misjonsrådet. IMRs anliggender ble underordnet KV, og skulle ivaretas gjennom *Commission on World Mission and Evangelism* (CWME) hvis målsetting er å "*fremme forkynnelsen av evangeliet om Jesus Kristus til hele verden for at mennesker kan tro på ham og bli frelst,*" gjengitt i (Engelsviken 1994:145). Misjonsselskap og frivillige organisasjoner, som utførte

store deler av misjonsarbeidet, kunne ikke bli medlem i KV, kun i CMWE. Maktbalansen endres både med hensyn til at misjonen underordnes KV, og at misjonsselskapene bare har adgang på et lavere nivå. En del evangelikale kirker hadde reservert seg mot medlemskap i KV. Organisasjonens bekjennelsesgrunnlag ble kritisert for å være for åpent, teologien for liberal og bibelkritisk og målet om å skape en stor, samlet kirke var kontroversielt. Fra 1961 til 1975 hadde KV et mål om å danne én økumenisk storkirke som skulle erstatte alle konfesjonelt bestemte kirkesamfunn. Det er lett å tenke seg at aktører som oppfatter sitt syn marginalisert i en KV diskurs, vil avstå fra medlemskap, eller får behov for å melde seg ut av en organisasjon som vil sluke deres plattform. I 1961 ble KVs bekjennelsesgrunnlag utvidet til å henvise til skriftene. Men det stiller ikke opp Skriften alene som norm, slik konservative og evangelikale ønsket. En del evangelikale trakk seg ut av CMWE i forbindelse med integrasjonen i KV, andre forble medlemmer, men med en viss distanse (Scherer 1987:19). Det var spesielt representanter for kirker og organisasjoner i vesten som meldte seg ut. De protesterte på utviklingen av misjonsbegrepet i IMR, og oppfattet integrasjonen i KV som en liberalisering. Ved utmelding som maktdemonstrasjon, gir en også fra seg sitt adgangstegn til diskursen og muligheter til makt. Man risikerer å bli marginalisert. I denne situasjonen trengte man en ny arena for å fortsette diskursen. I den situasjonen valgte man å satse på allianse-økumenikk som plattform. Allianseøkumenikk er økumenisk samarbeid og fellesskap mellom enkeltpersoner med samme grunnholdning, og har i evangelikal sammenheng røtter tilbake til stiftelsen av Den Evangeliske Alliance i 1846 (Engelsviken 2004:134). KVs plattform er ikke allianse- men kirkeøkumenikk, det vil si samarbeid mellom kirker. Vi kan se evangeliseringskonferansene på 60- og 70-tallet som forsøk på å etablere monumenter og alternative arenaer. Scherer anser KVs generalforsamling i Uppsala i 1968 som organisasjonens radikale toppunkt når det gjelder misjonsteologi. Vi kan tenke oss at dette førte til sterke begrensingsbehov fra evangelikal side. Den direkte forberedelsen av Lausanne begynner i etterdønningene etter Uppsala. CWMEs møte i Bangkok 1973 under hovedtemaet *Frelse i dag*, er tidlig nok til at den fanges opp i diskursen før konferansen i Lausanne 1974.

6.6.1 Innkast i diskursen

Fra slutten av 1800-tallet, fram til 1974, kom det som nevnt ovenfor, en rekke innkast i misjonsdiskursen. Flere av disse utfordrer den evangelikale bevegelsens identitet og kjennetegn, slik jeg har beskrevet dem. For oversiktens skyld, har jeg systematisert noen av disse innkastene, ut fra hvilke evangelikale kjennetegn, og dermed representasjoner, jeg mener de utfordrer. Dette henger så tett sammen at det klart kan innvendes at noen innkast burde vært plassert et annet, eller flere steder.

Biblisisme

I kapittel én nevner jeg at de store endringene i begynnelsen av 1900-tallet innebar at den evangelikale bevegelse i Nord-Amerika ble delt i teologisk liberale og konservative evangelikale. Fra de konservative sprang det også ut en fundamentalistisk grein som hadde et bokstavlig bibelsyn. I møte med kritikken fra historisk-kritisk metode, og utfordringen fra evolusjonsteorien, profilerte de Bibelens ufeilbarlighet, *inerrancy-doktrinen*, som kjennetegnet på sann kristendom. Historisk kritisk metode i bibelstudier hadde vært dominerende i Tyskland siden 1800-tallet. På begynnelsen av 1900-tallet hadde denne tankegangen nådd teologiske skoler blant annet i Nord-Amerika og Norge (Bosch 1994:320). Jeg har gjengitt at tidlig evangelikalisme i Storbritannia var preget av Francis Bacons fokus på induksjon og empirisk metode i sin tilnærming til religion, og at verbalinspirasjonslæren først ble formulert på 1820-tallet. Den mest bokstavelige inspirasjonslæren vokser fram sammen med, og blir forutsetning for, den futuristiske dispensasjonalismen, men Bebbington finner også andre tilnærminger til verbalinspirasjon blant evangelikale. Bebbington forstår fundamentalisme i teologisk forstand, som en deduksjon av inspirasjonslæren som sier at siden Bibelen er Guds ord og siden Gud ikke kan ta feil, er Bibelen ufeilbarlig. Til tross for at han finner strømninger av slike tanker i den britiske delen av bevegelsen, mener han de har vært svake og uten gjennomslag av betydning (Bebbington 1989:275). I Nord-Amerika representerte den fundamentalistiske greinen en taktisk allianse mellom dispensasjonalistiske og *inerrancy*-miljøer. Retningen fikk en dominerende posisjon, og har vært kritisert for å være både separatistisk og militant i sin tilnærming (Marsden 1991:1-6). En slik fundamentalisme finner vi ikke i Storbritannia, selv om det også der har vært talsmenn for separatisme og premillennialisme (Wells 1994:394).

På konferansen i Bangkok 1973 kom også viktige innkast fra **kontekstuell teologi**. I stedet for å gjøre Skriften alene til teologiens kilde, tar kontekstuell teologi utgangspunkt i at all teologi skjer i en kontekst. Konteksten består av menneskelig erfaring på forskjellige nivåer, som preger hvilke spørsmål en stiller seg, hvilke svar som er legitime og så videre. Kontekstuell teologi anser, i tråd med objektivitetskritikken, at dette er en situasjon en ikke kan unngå. Derfor er det viktig å bevisstgjøre seg den, og reflektere over denne situeringen. Dette skjer blant annet ved eksplisitt å gjøre erfaring til kilde for teologien, sammen med skrift og tradisjon. Dette utfordrer et biblisistisk utgangspunkt, både ved å være en konkurrerende representasjon, men mer alvorlig fordi konstruerer biblismens tro på at den har Skriften alene som utgangspunkt, som umulig. I Bangkok fremsto kravet om en kontekstuell teologi som protest mot misjonærdominans, skriver Matthey (Matthey 1999:292). **Frigjøringssteologien** er en type kontekstuell teologi, som først gjorde seg gjeldende innenfor den katolske kirke. Med sin fokus på teologi som praksis, og bånd til

marxismen fremsto den som en utfordring for evangelikale representasjoner på flere måter. I og med at jeg har avgrenset meg mot å gå nærmere inn på den katolske kirke, vil jeg ikke gå nærmere inn på frigjøringssteologien i denne sammenheng.

Konversjonisme

I kapittel fire redegjør jeg for postmillennialisme og Social Gospel-bevegelsens nye Gudsrike-forståelse. Så vidt jeg har forstått, har Social Gospels kombinasjon av dennesidig sosialt ansvar med avvisning Jesu bokstavelige komme i tiden, blitt så symbolisert, at all teologi som vektlegger evangeliets sosiale sider, lett blir oppfattet som teologisk liberal i evangelikal sammenheng. Social Gospels tilretteleggelse av misjon, prioriterer ikke konversjon i misjonsarbeidet (Bosch 1994:321). Denne teologien gjorde seg gjeldene i Jerusalem i 1928. Engelsviken skriver *"Selv om Social Gospel-bevegelsen i sin opprinnelige form er et historisk tilbakelagt stadium, møter en liknende tanker i ulike former gjennom hele århundret. Som misjonsteologisk "type" er Social Gospel fremdeles aktuell"* (Engelsviken 2004:136).

På IMRs konferanse i Willingen 1952 ble misjonens vesen drøftet. Influert av den hollandske misjonsteologen J.C. Hoekendijk utvikler man et **tredeelt misjonssyn**, bestående av forkynnelse (kerygma), fellesskap (koinonia) og tjeneste (diakonia). Begrepet diakonia inkluderer i denne sammenheng både sosial og politisk tjeneste i verden (Engelsviken 2004:141).

CWMEs møte i Bangkok i 1973 hadde som sagt *Frelse i dag* som hovedtema. Matthey skriver at Guds frelse ble sett som å ha fire hovedaspekter, kamp for økonomisk rettferd mot utnyttelse, kamp for menneskeverd mot politisk undertrykking, kamp for solidaritet mot fremmedgjøring og kamp for håp mot angst og resignasjon (Matthey 1999:291). *Salvation and Social Justice* var ett av konferansens tema. I rapporten fra seksjon to står det : *'As evil works both in personal life and in exploitative social structures which humiliate mankind, so God's justice manifests itself both in the justification of the sinner and in social and political justice. We have to overcome the dichotomies in our thinking between soul and body, personal and society, humankind and creation. Therefore we see the struggles for economic justice, political freedom and cultural renewal as elements in the total liberation of the world through the mission of God. This liberation is finally fulfilled when "death is swallowed up in victory"'* (World Council of Churches 1973:88f). Her ser vi et innkast av det Engelsviken kaller Social Gospels misjonsteologiske type. Her bestemmes dikotomien evangelisering og sosialt ansvar som del av et større dualistisk tankeskjema. I motsetning til dette plasserer uttalelsen det onde både i menneskers personlige liv og sosiale strukturer, og Guds misjon inkluderer arbeid for økonomisk rettferdighet og politisk frihet.

Perioden fra 1961 til CWMEs møte i Bangkok 1973 sto i integrasjonens tegn. Integrasjonen gjaldt ikke kun IMRs strukturelle integrasjon i KV, men å integrere missiologi og annen teologi. Integrering av kirke og misjon skulle i KV sammenheng vise seg å innebære at kirkens agenda fikk innflytelse på misjonens, noe som innebar en vid misjonsoppgave i stadig endring. Scherer mener dette gikk på bekostning av evnen til å finne og fokusere på misjonens konsentrasjonspunkt. I 1973 blir referansene til "the unfinished evangelistic task" slettet fra CWMEs retningslinjer. Den videre og mer foranderlige misjonsforståelse innebærer at misjonen ses som pågående dimensjon ved kirkens vesen, ikke avsluttende oppgave (Scherer 1987:106f).

Aktivisme

Missio Dei; misjon som Guds egen aktivitet, ble introdusert av Barth i 1932 og utvidet til å inkludere Fader, Sønn og Hellig Ånd som sender kirken til verden. I Tambaram 1938 ble fortsatt kirkens rolle i misjonen vektlagt i vedtakene. På IMRs konferanse i Willingen 1952 utfordrer J.C. Hoekendijk det kirkesentrerte misjonssynet. Han ser verden som åstedet for Guds misjon - Missio Dei. Dette synet møter sterk motstand i Willingen, men får på 60-tallet gjennomslag i KV og blir ytterligere utviklet. I 1961 legges det vekt på at verden setter kirkens agenda. Fra evangelikalt hold oppfattes dette som et sekulært paradigme. De ser det som en motsetning til en teosentrisk teologi, der Gud setter agendaen. Missio Dei forstås etter hvert mer som Guds nærvær i verdens historie, ikke bare i frelseshistorien. Fra å være det privilegerte redskap og sentrum i Guds misjon, skal kirken finne plass i det Gud gjør uavhengig av den (Bosch 1994:89ff), (Engelsviken 2004:140). I denne representasjonen blir kirkens rolle, og mobiliseringspotensialet som ligger i den, svekket.

Korsentretthet

Religionsteologi er teologi om religionene, her brukes uttrykket om forholdet mellom kristendom og andre religioner. Disiplinen oppsto i begynnelsen av 1900-tallet, og har hatt stor innflytelse på den misjonsteologiske diskurs. IMRs konferanse i Tambaram 1938 hadde fokus på religionsteologiske tema. I Uppsala i 1968 sto dialog med ikke-kristne religioner på agendaen, og i 1973 fikk pluralismen et gjennombrudd ved den engelske teologen og religionsfilosofen John Hicks' fokus på Gud, ikke Kristus, som det sentrale i frelsen (Hick 1973). Den Vestlige kristendommens suverene selvforståelse kom under press. Debatten utfordrer den eksklusivistiske kristendomsposisjons hegemoniske posisjon. I dette ligger en vesentlig maktkritikk. Hvis den kristne kirkes innsikt i det guddommelige ikke oppfattes som eksklusiv, reduseres dens maktpotensiale og dialogen får en mer vesentlig rolle.

Innkast som er utenfor det evangelikale skjema

På 60-tallet kom strukturelle spørsmål i fokus i KV. På IMRs konferanse i Whitby i 1961 ble **likeverdig fellesskap** mellom eldre og yngre kirker understreket. Det var ønske om at de forskjellige kirkers økonomiske og personellmessige ressurser skulle være tilgjengelig for andre kirker. Dette punktet har sterke føringer for makt fordi det legger opp til en redistribuering av både materielle og kulturelle ressurser for å balansere ut tidligere mønstre med dominans og avhengighet. Konferansen i Geneve i 1966 så lokalmenighetens struktur som et hinder for evangeliseringen. På konferansen i Bangkok 1973 gikk diskusjonen om hvordan en skulle finne en struktur som kunne bidra til likeverd mellom gamle og nye, rike og fattige kirker. En midlertidig **misjonens moratorium** ble foreslått. Forslaget hadde bakgrunn i sterk kritikk av misjonærenes rolle med forslaget om deres tilbaketrekking som konsekvens, som hadde kommet til uttrykk gjennom Emerito Nacpil¹¹ skrifter, og ble drøftet både på *the East Asia Christian Conference* i 1971 og KVs møte mellom *Mission and Inter-Church Aid Departments* samme år (Matthew 1990:303). Hensikten med moratoriet skulle være en prosess som ga de nye kirkene anledning til å finne sin identitet, på veien mot en bedre maktbalanse partnere i mellom. Forslaget ble ikke vedtatt.

Ved å forsøke å plassere disse innkastene i mitt ”evangelikale skjema”, får jeg inntrykk av at det mangler rom for strukturelle perspektiver i den evangelikale diskurs. Dette kan innebære at spørsmål om fordeling av makt og ressurser ikke blir tematisert, og at de hvis de blir kastet inn i diskursen, fremstår som fremmedelementer, og støtes ut.

Oppsummering av innkast i diskursen

Ut fra denne gjennomgangen ser statusen til evangelikale representasjoner ut til å være kraftig truet i 1974. Grunnlaget for biblisme, konversjonisme, aktivisme og korsstrisme er alle truet i den økumeniske diskursen. Men den evangelikale bevegelse står heller ikke samlet. I tillegg til at den er fragmentert, vil liberalisering true dens identitet og eksistensberettigelse. Etter 1961 har mange evangelikale mer eller mindre brutt med KV, og dermed har de gitt slipp på muligheten til å delta i diskursen på den arenaen. Det evangelikale virkelighetsbildet ser ut til å bli marginalisert i KV, og bevegelsen står uten arena for diskurs. Etter 1960 hadde man arrangert flere regionale evangelisering konferanser, og en internasjonal konferanse i Berlin 1966, men man hadde ikke lyktes å etablere en arena som kunne utmanøvrere KVs posisjon i diskursen.

¹¹ Nacpil var da lærer på Union Theological Seminary på Filippinene.

6.7 Innramming av diskursen

Som alt diskursivt arbeid er innramming en pågående prosess. Her vil jeg begrense meg til å se på to perspektiver som viser hvordan diskursen ble rammet inn i forbindelse med Lausannepakten. Jeg vil først fokusere på innramming gjennom tale, gitt i konferansens åpningsord. Deretter vil jeg se på rammer som gis gjennom utvelgelsen av deltakere.

6.7.1 Innramming som tale-handling

Spørsmålet om når diskursen startet er både et analyse spørsmål, og et spørsmål om saksinnramming. I sitt innledningsforedrag på Lausannekonferansen tar Billy Graham utgangspunkt i verdensmisjonskonferansen i Edinburgh i 1910. Konferansen har blitt stående som opphav til de to økumeniske organisasjonene, *Faith and Order* og *Life and Work*, som etter hvert førte til at Kirkenes Verdensråd ble opprettet. Det kan dermed synes som en legitim innramming av diskursen. Spør en mer kritisk hva denne innrammingen innebærer, ser vi at Edinburgh ikke var teologisk, men misjonsstrategisk. Der forutsatte man en grunnleggende enighet om den konservative, evangelikale misjonsteologien som ble lagt til grunn. Engelsviken skriver ”*Ulike teologiske standpunkter var representert i Edinburgh 1910, men man ønsket ikke å stille teologiske krav eller utarbeide en teologisk basis for samarbeidet. Skarpe skillelinjer skulle bli synlige senere og føre til splittelse mellom ”økumeniske” og evangelikale (...) Misjonen ble forstått som det kristne Vestens ansvar overfor de fargede hedningfolk i andre verdensdeler; den ble sett på som en ”erobring” av områder som ennå ikke var kristnet. Man var forvisset om at misjonsoppgaven skulle fullføres i nærmeste fremtid. Selv om man ikke hadde noen illusjoner om at alle ville bli omvendt, ville i hvert fall alle kunne få tilbudet om frelse*” (Engelsviken 2004:136). Graham fremstiller dette monumentet som ideal, og tolker fortiden ut fra det: ”*The reason that the great missionary movements of the nineteenth century were able to make a lasting impact on the world was because internally they were strong. They knew what they believed and they determined to proclaim it to the world.*” Dette kan forstås som at Graham velger et monument der hans oppfatninger fremsto som hegemoniske, som diskursens utgangspunkt. Dette legitimerer representasjoner som kan knyttes tilbake til Edinburgh, og gir dem skinn av opprinnelighet. De fremstår som ”egentlige”. Lausannekonferansen generelt, og Grahams foredrag spesielt, kan ses som diskursivt arbeid for å opprettholde dette hegemoniet. ”*Since then, the world church has floundered. It has lost much of the vision and zeal of those days, for three reasons: A) The loss of the authority of the message of the Gospel. B) The preoccupation with social and political problems. C) The equal preoccupation with organizational unity*” (Graham 1975:26). Graham hevder at kirken har mislykkes etter dette, og definerer årsakene til det. Årsaksforklaringene viser hvordan han oppfatter virkeligheten, og hvilke representasjoner han arbeider for å opprettholde. Vi skal se nærmere på Grahams representasjon av kirken og

forutsetningene for suksess. Kirkens mislykkethet viser hos Graham, tilbake til misjonsoppgaven forstått som tilbudet om frelse. Grahams språk oppbærer misjon som evangelisering.

Budskapets autoritet

I første punkt hevder Graham at kirken har mislykkes på grunn av evangeliets budskaps tapte autoritet. Dette antyder at teologisk uenighet handler om å akseptere eller forkaste evangeliets autoritet. Dette er en eksklusiv og monologiserende posisjon som innebærer at hvis noen har rett, har de andre feil. Den bidrar derfor til å bestemme hvem som lukkes inn og ut av diskursen, eller for å si det med Goffmann – hvem som er autorisert til å holde opptreden. Jeg tror uttrykket *the message of the Gospel* er så innarbeidet som synonymt med uttalelser om Bibelens autoritet i denne sammenhengen, at det oppfattes som det er Skriftens autoritet han snakker om, selv om det ikke er det han sier.

Dikotomien evangelisering og sosialt ansvar

I Grahams fremstilling av Edinburgh som innrammingspunkt for diskursen, fremstilles dikotomien mellom evangelisering og sosialt ansvar som naturlig. Han skaper et inntrykk av at denne forståelsen var dominerende hele 1800-tallet, men at kirken har ”sporet av” etter 1910. I den litteraturen jeg har konsultert fremstår ikke evangelisering og sosialt ansvar som dikotomi før omkring 1865, og da er det først og fremst i Nord-Amerika og Vesten. Den brasilianske teologen skriver at representasjonen av forholdet mellom evangelisering og sosialt ansvar som dikotomi, oppleves helt fremmed for Sør-Amerikansk tenkning (Steuernagel 1988). Fram til slutten av 1800-tallet var evangelikalismen preget av et utstrakt sosialt arbeid. Kombinasjonen av sosialt engasjement og evangelisering ble oppfattet som helt naturlig. Etter den amerikanske borgerkrigen synes det som at det har vært mer fokus på de private implikasjonene av evangeliet. I Nord Amerika før den amerikanske borgerkrigen 1961-65, finner Marsden tre forskjellige tilnærminger til sosialt ansvar, blant evangelikale representanter. Noen vektla privat barmhjertighet som eneste middel til å møte sosiale behov, andre brukte denne tilnærmingen i kombinasjon med politiske virkemidler for å fremme velferd, spesielt for de fattige og undertrykte. En tredje tilnærming var å bare fokusere på politiske virkemidler i dette arbeidet. I perioden 1865 til 1930 oppstår en markant endring i forholdet til sosialt engasjement (Marsden 1980:85-93). Marsden kaller dette *The Great Reversal*, et uttrykk han henter fra den amerikanske sosiologiprofessoren David O. Mobergs bok *The Great Reversal: Evangelism Versus Social Concern*. Moberg hevder at kjernen i problemstillingen er om evangeliet er personlig eller sosialt. Altså om det er den enkelte eller relasjonen som er åstedet for den religiøse erfaring (Moberg 1972).

Bebbington viser en tilsvarende utvikling i Storbritannia. Evangelikale kristne var sentrale i avskaffelsen av slaveriet, de engasjerte seg i skole- og helsepolitikk, og fikk for eksempel gjennom et forbud mot gruvearbeid for kvinner og barn. Han viser at dette engasjementet bunnet seg i tre rasjoner. En mobiliseringsfaktor var å avskaffe hindringer mot evangeliet. Slaveri ble sett som en slik hindring. En annen var kampen mot evangeliets konkurrenter, andre trossystemer for eksempel. Det tredje var kamp mot synd (Bebbington 1989:211-217).

Moorhead peker på at den store fremveksten av evangelikale, frivillige organisasjoner ved overgangen til 1800-tallets Nord-Amerika, mobiliserte likesinnede i mål-fokuserte enheter som ble byggesteiner i et større nettverk. Dette skjedde samtidig med urbaniseringen, og innebærer at den sosiale kontrollen flyttes fra småby-miljøenes fokus på felles blodsbånd, kultur og historie, der denominasjonene (religionen) hadde kontrollen. Samtidig som den evangelikale motivasjonen var viktig i disse prosjektene, menneskers omvendelse var et endelig mål, man søkte gjennom å fremme milleniet, lå en av hindringene for å opprettholde religiøs enhet nettopp i utviklingen av disse organisasjonene. I og med at en organisasjon per definisjon er samling om å oppnå et konkret mål, ligger det i dens livsløp at den vil finne metoder og teknikker for måloppnåelse. Det innebar at organisasjoner som i utgangspunktet var under religiøs kontroll, nå ble institusjoner i egen rett (Moorhead 1984:72-75). Makten flyttes fra religion til organisasjon, den sekulariseres. Organisasjonenes fokus på effektivitet, førte blant annet til sosiologisk pionerarbeid. Man samlet inn data og analyserte, og bidro til å inkludere sosiologi som pensum på de teologiske seminarene. Noe som ble sett på som del av liberaliseringen. Etter hvert utviklet mange av disse organisasjonene seg til prototyper for sekulært sosialt arbeid. Marsden ser perioden fram til 1900 som et forberedende stadium. Da forsvant nesten all politisk evangelikal interesse, samtidig som man opprettholdt sosialt ansvar gjennom private tiltak og institusjoner. Han mener kalvinistiske kristianiseringsperspektiver måtte vike plassen for mer pietistiske ideer i denne perioden. Fra gjennomgående å ha hatt en postmillennialistisk eskjatalogi, får premillennialistiske perspektiver stadig større gjennomslag i evangelikalismen, ikke minst gjennom dispensasjonalismen. *'The "Great Reversal" took place from about 1900 to 1930, when all progressive social concern, whether political or private, became suspect among revivalist evangelicals and was relegated to a very minor role'* (Marsden 1980:86).

Fra fokus på at kristne skulle arbeide for et lovverk i samsvar med Guds lov, i tråd med den kalvinistiske tradisjonen, konsentrerte man seg etter hvert mer om forskjellen på den gamle og nye pakt, og mellom Ånden og loven. Den pietistiske tradisjonen kom til uttrykk ved at man støttet seg til toregimentslærens arbeidsdeling, og så myndighetene som innsatt av Gud til å begrense ondskaper. Slik fremstår politikk som et redskap for å gjøre godt, men ikke som

kirkens oppgave. Guds rike ble ikke lenger ble sett som et rike av lover. Derfor kunne heller ikke sivile lover bidra til å fremme det. Arbeid med sivile lover, fremstår da som avsporing. I noen deler av bevegelsen trakk man dette så langt som til at man skulle holde seg helt vekk fra politikk fordi verden lå i det onde, en tilnærming som svarer til den anabaptistiske reformasjonen.

Et alternativ til å se inkludering av sosiale tiltak i misjonen som utvidelse av misjonsbegrepet, er å se misjon som begrenset til forkynnelse som innsnevring av det. Jeg skal ikke drøfte det nærmere her. Mitt poeng er å illustrere hvordan en konstruksjon av evangelisering og sosialt ansvar som enhet holdes utenfor diskursen. Grahams innramming av debatten, fungerer diskursivt i retning av at forslag som ikke ser sosialt ansvar og evangelisering som dikotomi, vil oppfattes som fremmedelement og avstøtes. I 1974 var det ikke nødvendig å begrense Social Gospel-bevegelsen, men ”utvidelsen” av misjonsbegrepet er stadig aktuelt. Innrammingen kan fungere overfor innkast fra frigjøringsteologien, Missio Dei, et tredelt misjonssyn, og misjon definert av verden eller kirkens agenda.

Strukturelt arbeid som avsporing

Grahams tredje punkt konstruerer arbeidet med organisasjonsmessig enhet som motsetning til evangelisering. Dette punktet har adresse til KV's visjon om å skape en verdensvid kirke, og implikasjonene av det i forhold til omdisponering av økonomiske ressurser, personell og makt. Det kan også forstås som en gjentakelse av en evangelikal tilnærming til økumenikk som allianse- ikke kirkeøkumenikk, noe som demonstrerer bevegelsen fokus på individet, ikke relasjonen som åstedet for frelsen. I den sammenheng er det interessant å spørre hvilke interesser som tjener eller taper på de forskjellige alternativene. Det blir påfallende at denne allianseøkumeniske situasjonen gir taleren makt, gjennom sin karismatiske person, posisjon i bevegelsen og som forvalter av store økonomiske ressurser. Gjennom et strukturelt kirke-samarbeid i KV ville organisasjonen han representerer ikke kvalifisere som medlem i hovedorganet, og dermed være diskvalifisert fra en del av diskursen i utgangspunktet.

I tillegg å ramme inn diskursen, identifiserer Graham Guds prosjekt med sitt eget. Identifikasjonen fungerer som redskap til å mobilisere den sosiale energi det diskursive arbeidet krever. I sin korte hilsen *Let the Earth hear His Voice*, som gjengir konferansens tema, presenterer Graham konferansens hensikt som at all verden skal høre Guds stemme. På en folketalers vis lister han opp filosofer, psykologer, militære, teologer, økonomer og djevelen selv. Han beskriver deres stemme og ”budskap” en for en, og kontrasterer for hvert avsnitt med Guds stemme. Slik bygger han opp et semiotisk perspektiv der filosofer, teologer og økonomer sammen med djevelen representerer *verden* som motsats til Gud og hans folk.

6.7.2 Innramming ved rutiner for samhandling

Lausannekonferansens deltakere

I dette avsnittet vil jeg se nærmere på hvem som deltok på Lausannekonferansen, og dermed hadde anledning til å bidra til å utforme Lausannepakten. *"We have come vast distances, we have incurred considerable expense – either ourselves or through the sacrificial generosity of others,"* sier biskop Dain som var konferansens Executive Chairman, i åpningsordene til konferansen. *"You are here, most of you as participants. You are not delegates. This word "participant" was chosen with great care for two major reasons. First, to avoid any suggestion that this was a legislative body of elected delegates. It is no such thing. Secondly, because if you are participants and you are true to your title, then you must participate. The Congress has no legislative mandate. It depends upon the spiritual, moral and personal influence of each individual participant. And the effectiveness of the Congress, under God, depends upon the deep personal participation of every participant and observer"* (Douglas 1975:11). Dette er en bevegelse som ikke vil forandre verden gjennom lovgivning og strukturer. I motsetning til Kirkenes Verdensråd som er møteplass for verdens kirker, representert ved sine delegater, forholder ikke Lausannekonferansen seg til kirkene som sådan, men til deltakere. Det vektlegges at forsamlingen ikke har noe lovgivende mandat. Den skal med andre ord ikke opprette noen maktfordelende konstitusjon som noen skal styre etter. Dette kan synes som en motsetning til forklaringen av valget av ordet pakt. I kapittel fem var jeg inne på at ordet pakt ble valgt i betydningen bindende kontrakt. Noe som ligger svært nær lovverket. Jeg kommenterte at til tross dette og paktens misjonsstrategiske perspektiv, har man verken formulert konkrete vedtak eller sanksjoner. Biskop Dains åpningsord viser at dette er bevisste valg. Pakten er mer enn juridisk bindende. Den konstituerer Gud som dømmende makt. Under 6.4 *Evangelikale kjennetegn* gjenga jeg Noll som skriver at evangelikalismen aldri har vært institusjonalisert, og Bebbington som poengterer de evangelikales negativitet til nedarvede institusjoner, fordi disse ikke kunne kommunisere Guds nærværs kraft slik Bibelen og gudserfaringen gjorde det. I kapittel åtte vil jeg drøfte dette nærmere med hensyn til bevegelsens ekklesiologi. Dain poengterer at man har valgt å være avhengig av den enkelte deltakers integritet, deltakelse og innflytelse. Tom Houston, som jeg refererte i kapittel fem, mente dette var en av grunnene til paktens store oppslutning. Ved å bare skulle svare for seg selv, er det mulig for deltakerne å forplikte seg på stedet. Man kan få innrykk av at det er et egalitært fellesskap, når en ser at det ikke er noen som representerer noen, eller har et spesielt formalisert mandat. En rask titt på listen over bidragsytere i *Let the World hear his Voice*, viser at det flust av evangelikale kirkeledere, misjonsledere og missiologer blant deltakerne. Også i denne sammenheng er det en slags elite som møtes, men utvalgsriteriene er utformet på en annen måte.

Da Billy Graham i 1971 tok initiativ til et møte for å drøfte om det var tilrådelig å arrangere en ny internasjonal evangeliseringskongress som oppfølger til *World Congress on Evangelicalism* i Berlin 1966, var hensikten å samle evangelikale protestantiske ledere. Her ser vi det første utvalgsriteriet. 164 kristne ledere, invitert av Graham dannet *A Board of Conveners*, kongressens formelle styringsorgan. Det er med andre ord en viss maktfordeling, men ikke demokrati. I tillegg ble det utpekt en planleggingskomite med trettien medlemmer. Billy Graham Evangelistic Association finansierte kongresskontor med stab. Deres oppgave var blant annet, på bakgrunn av forslag fra medlemmer av styringskomiteen eller andre, å lage lister med forslag til hvem som skulle inviteres. Planleggingskomiteen bestemte så hvem som skulle inviteres i de forskjellige kategoriene; deltaker, observatør, gjester og mediefolk. På liknende måte ble det nedsatt en programkomite som sammen med Associate Director bestemte hvem som skulle inviteres som innledere til hvilke emner. Dette må ikke oppfattes som om det i evangelikal forstand var en smal forsamling. Ut fra et ønske om å styrke den evangelikale posisjonen, fremstår det ønskelig å samle så bredt som mulig, innenfor et område der det er mulig å finne felles ståsted. Dette kommer til syne i diskursen på konferansen. Mange av deltakerne var for eksempel fortsatt medlemmer av KV, noe som viser at diskursen har greiner dit, på forskjellige måter.

Man arbeidet også med å få økonomisk støtte til arrangementet, slik at inviterte deltakere som ikke hadde tilstrekkelig økonomisk evne, kunne få delta. Man har altså et konkret tiltak, for å veie opp for individuelle økonomiske forskjeller, i den forstand at man ikke kunne finansiere deltakelse selv. For å bli invitert måtte man være kjent av noen som kunne anbefale en for et av komiteens medlemmer. Dette tilsier at deltakerne fra land i Sør, trolig var folk som hadde gode kontakter i Vesten. I misjonsarbeid har det ikke vært uvanlig at misjonærene valgte ut lokale, kristne ledere, hjalp dem til å få stipend, og sendte dem til kirkens utdanningsinstitusjoner "hjemme". En slik personlig bakgrunn, kunne gjøre det mulig å bli invitert til Lausannekonferansen. Kritisk kan en bemerke at det kanskje nettopp er evnen til å la seg sosialisere inn i studiestedets tenkesett som gjør en til deltaker, ikke representativitet eller de erfaringene en har med seg fra hjemstedet.

I kapittel fire refererte jeg hvordan diskursanalysen forstår språk som metaforisk og derfor formende på måten vi tenker på. Når Lausannebevegelsen bare bruker ett offisielt språk, engelsk, har det to umiddelbare konsekvenser for diskursen. Det ene er at en må mestre engelsk på et ganske høyt nivå for å delta, noe som utelukker en rekke mennesker, særlig fattige og uutdannete som ikke har engelsk som morsmål. Det andre er at denne prioriteringen av ett språk gir representasjoner som bygger på metaforer som oppbæres av dette språket

fortrinn i diskursen. Referanserammen blir engelsk, med alt det innebærer, og dette synes å være noe man har et ureflektert forhold til i diskursen. Utvelgelsesprosedyren tilsier at det vil være få kvinner, få fattige uten rikt nettverk, og få deltakere som lever og/eller tenker alternativt til diskursen. En statistisk fremstilling av deltakerne, ville kanskje også kunne fortelle om det var andre faggrupper en misjonærer, pastorer, teologer og misjonsstrateger representert. Jeg har vist at også denne diskursen har regler for samhandling. De motvirker endring og bidrar til diskursens treghet.

I Lausannebevegelsens informasjon legges det stor vekt på at deltakerne kom fra 150 forskjellige land, og som John Stott skriver *"the whole spectrum of skin pigmentation and colorful costume, seemed to have come from every corner of the globe. It was a special joy that 50 percent of the participants, and also of the speakers and the Planning Committee, were from the Third World. One major sorrow was that a few countries, including the USSR and mainland China, were unrepresented"* (Stott 1975a:Introduction). Her ser vi at Stott oppfatter deltakerne som representanter for sine hjemland. En essensialistisk kulturforståelse bygger på forestillingen om en naturlig kulturell tilhørighet, basert på at det finnes stadig avgrensede kulturer som danner basis for opplevelsen av tilknytning og lojalitet. Siden 1800-tallet er verden delt opp i geografisk avgrensede enheter. I teorien svarer grensene til befolkningsgrupper med sin spesielle kultur som følgelig opphører ved landets grenser. Sammenhengen mellom kulturell nasjon og stat ble konstruert gjennom nasjonsbyggingen, en historisk integrasjonsprosess som skapte nasjonalstaten som politisk og ideologisk enhet (Brochmann, Borchgrevink & Rogstad 2002:10f). Ser vi Stotts beskrivelse av deltakernes kulturelle særtrekk i lys av dette, fremstår de som representanter for sin kultur, og følgelig stat. Jeg forstår derfor Stotts formulering som en henvisning til paktens legitimitet. Det interessante her er at samtidig som biskop Dain poengterer at deltakerne ikke er delegater, men personlige deltakere, fremstilles de som representanter for sine kulturer. Delegater er utvalgt av den gruppa de skal representere. Konferansens deltakere her, er utvalgt av arrangøren. Ved å konstruere kultur som gitt, en essens ikke en struktur, eller resultat av konkrete valg og beslutninger, kan hvem som helst ses som representant for "sin" kultur, uten at hun har fått et mandat av en gruppe som svarer til denne kulturer.

Når deltakerne på Lausannekonferansen hører Guds stemme, konstituerer paktens, som uttrykker Guds vilje for hele verden, et hegemoni med universell gyldighet. Hegemoniets

¹² Stotts henvisning til hvordan ytre, kulturelle særtrekk integreres i konferansen, gir assosiasjoner til Foucaults analyse av hvordan makt kan utøves gjennom differensieringssystemer. Åpenhet for ubetydelige ytre uttrykk, konstituerer frihet, men friheten begrenser seg til disse uttrykkene. Det forsettes indre likhet og underkastelse under rutinene for samhandling (Foucault 2000).

universelle legitimitet forsvares her, ved at representanter fra (nesten) hele verden har gitt sin tilslutning til det. Det ligger altså en betydelig dobbelthet i at man ikke legger vekt på representativitet i denne sammenheng. Det kommer til uttrykk ved at man forstår kultur, stat og nasjon synonymt. Mer velvillig lest kan vekten på den brede deltakelsen forstås som begeistring over *"hva Gud gjør i vår tid,"* over at det finnes evangelikale ledere, og følgelig kristne, alle disse stedene.

Deltaker som subjektposisjon

Deltaker på Lausannekonferansen ble konstruert som subjektposisjon i diskursen. Kravene til denne posisjonen kommer eksplisitt til uttrykk i Bishop Dains åpningsord. En deltaker bør leve disiplinert i forhold til måltider, mosjon og sengetid, for han skal være med på hele programmet og delta i alle samlinger. Han bør opprettholde fellesskap med Gud til enhver tid, og komme i tide til alle samlinger så det blir anledning til *"that quiet moment of spiritual reflection as a preparation of heart and mind for all that follows"* (Douglas 1975:12). Han skal være åpen for at Den Hellige Ånd ønsker å lære ham noe personlig i noen av samlingene, og anerkjenne at inntrykket konferansen i virkeligheten gir, er det som kommer til uttrykk på hoteller, busser og andre steder deltakerne ferdes, *"Our preparation and response is not only one of mind and of body, but it must be from the heart"* (Douglas 1975:13). I sammenhengen fremstår det naturlig og som omsorg for den enkelte og felles mål, at disse ganske omfattende, føringer for indre og ytre liv legges. Muligheten for at noen er uenig, føler seg presset, bare vil være med på noe – synes ikke å eksistere. Dette må ses i lys av utvelgelsen av deltakere, egenfinansiering og forberedelse med dokumenter i forkant. Potensielle delegater som ikke deler diskursens sjangerkrav, rutiner for samhandling, subjektposisjoner og grunnleggende forankringspunkter er trolig skallet av før dette punktet. Effekten av subjektposisjonen er at deltakerne indirekte forplikter seg til å arbeide for Lausanne-paktes innhold i sin egen organisatoriske ramme. De kan forventes å komme hjem fra en konferanse og ha hørt Guds stemme, og inngått en forpliktende pakt med ham. I lojalitet til Gud vil de arbeide for dette i egen kontekst. Metoden gir sterk mobiliseringskraft og andre diskursive virkemidler, enn når delegater får med seg et forslag til avtale som kirken eller organisasjonen deres tilslutter seg, eller kommer med kommentarer og innvendinger til. En slik metode synliggjør at avtalen hele tiden kan bli annerledes. Som konstruert, kan den vanskelig få karakter av en pakt med Gud, noe som gjerne oppfattes som gitt, for eksempel ved at man *hører Hans stemme*.

Opprør mot subjektposisjonen?

Det ble formet en ad hoc gruppe kalt *Radical Discipleship Group* på Lausannekonferansen. De fikk blant annet ikke gjennomslag for sitt ønske om å inkludere formuleringen *"We repudiate as demonic the attempt to drive a wedge between evangelism and social action"* i

pakten. Gjengitt i (Scherer 1987:174). Gruppen utformet dokumentet *Theology Implications of Radical Discipleship*, der de tok opp det som lå dem på hjertet. Dokumentet ble publisert i *Let the Earth hear his Voice*, men posisjonen, som er en mot-representasjon til den beskrevne dikotomien mellom evangelisering og sosialt ansvar, ikke ble tatt til følge. Dette viser at det var mulig å innta andre posisjoner en den konstruerte subjektposisjonen. Problemstillingen har fulgt Lausannebevegelsen, og ble tatt opp på en egen konferanse i Grand Rapids i 1982.

6.7.3 Oppsummering innramming av diskursen

Jeg har vist at man i forbindelse med Lausannekonferansen rammet inn diskursen gjennom valg av økumenisk form, utvelgelsesprosedyrer og tekster. Innrammingen ser ut til å legge til rette for å konsolidere en evangelikal posisjon.

6.8 Oppsummering av Lausannepakten som monument i diskurs

Den indre diskursen i forbindelse med Lausannekonferansen i 1974 kan, slik jeg har beskrevet den her, ses som relativt **lukket**. Konferansen kan ses på som et forsøk på konsolidering, på å etablere en posisjon som kan opprettholde hegemoni, i hvert fall innen det evangelikale område. Et bredt evangelikalt monument kan bli et forankringspunkt i videre diskurs. Kanskje er det fokusering på felles ytre fiende som gjør mobilisering og samling om Lausannepaktens artikler mulig? Lausannepakten formuleres som rammeverk for hva som er kristen teologi. Den er et monument i en diskurs som forsøker å beskytte Sannheten. Det innebærer at det som faller utenfor diskursens rammeverk konstrueres som falskt evangelium (vranglære). Dikotomien Sant/falskt innebærer at man i liten grad har behov for noen dypere dialog, kommunikasjon med, eller kjennskap til ideer som faller utenfor diskursen. Den evangelikale vektlegging av at teologien bygger på Skriften alene, gjør etter mitt skjønn at dette dokumentet, som i sin utforming og sine henvisninger til konteksten den blir til i er ganske "politisk", utformes som bekjennelsesdokument om "hva vi tror og har besluttet." Det bidrar til å opprettholde posisjonen som uforandret og uforanderlig, for å si det med Lausannepakten selv "vi fastholder vår tro..."

7 Nærlesing av Lausannepakten

Etter å ha plassert Lausannepakten i diskurs, og studert dens kontekst og foranledninger, vil jeg nå studere den nærmere. Jeg vil nærlese hver artikkel på jakt etter samfunnssyn og dettes sammenheng med teologien. Samfunnssyn er ikke eksplisitt tema for pakten, men jeg forventer å kunne analysere frem noe gjennom å studere det diskursive arbeidet som gjøres i

møte med de forskjellige innkast i diskursen. I og med at pakten kan ses som uttrykk for teologi, blir min oppgave å forsøke å avdekke eventuelle sammenhenger, eller mangel på slike, mellom det samfunnssyn jeg finner, og den teologien som kommer fram.

Lausannepakten i sin helhet, er lagt ved oppgaven som vedlegg én, etter litteraturlisten. I nærlesingen trekker jeg på John Stotts *Exposition and commentary* (Stott 1975a). Jeg drøfter bruken av Stott som sekundærlitteratur, i kapittel fem.

Nærlesing av hver artikkel

Innledning

Legitimering

I innledningen legitimeres pakten som et viktig forankringspunkt for diskursen, ved å vise til konferansens bredde: ”Vi lemmer på Jesu Kristi kirke fra mer enn 150 nasjoner...” Under *Lausannekonferansens deltakere* i forrige kapittel, drøftet jeg hvordan utvelgelsen av deltakere bidro til å ramme inn diskursen. I innledningen knyttes an til at denne ”bredden” av deltakere har samfunn med hverandre og enes om evangeliets universalitet. De står følgelig sammen om verdensvid misjon. Det kan forstås som tilsvarende til misjon som imperialism, som innkast i diskursen.

Paktens tema

”Vi tror at evangeliet er Guds gode budskap til hele verden, og ved hans nåde vil vi adlyde Kristi ordre om å forkynne det for hele menneskeheten og vinne disipler blant folk.” Her presenteres evangelisering forstått som forkynnelse og disippelgjøring, som overordnet perspektiv i Lausannepakten. Dette prosjektet identifiseres som Guds prosjekt, med den mobiliseringskraft det har. Valget av tema begrunnes med at evangeliet er til hele verden, og Kristi ordre om å forkynne det. Man får inntrykk av at Lausannepaktens fokus er den nødvendige konsekvens av disse to punktene. I boka *Sociology of Early Palestinian Christianity*, drøfter den tyske nytestamentleren Gert Theissen kirkens vandre- og bofast-struktur. Vandre-strukturen er fokusert på kristologien og følgelig forkynnelse og disippelgjøring. Bofast-strukturen baserer seg på skaperteologien og har mer fokus på etikk (Theissen 1978). Sett i det perspektivet ser vi allerede i innledningen at det er vandre-strukturen som er i fokus her.

”Vi er dypt grepet av hva Gud gjør i vår tid, angrer oppriktig våre feilgrep og kjenner oss utfordret av det ufullførte evangeliseringsoppdraget.” Hva Gud gjør i vår tid er underforstått her. I den norske Lausannekomiteens studiehefte, referer utsagnet til den amerikanske

kirkevekst- og misjonsforskeren Donald McGavrans foredrag *The Dimensions of World Evangelization*. McGavran redegjør for hvordan evangelikal kristendom er på fremvekst i store deler av verden (McGavran 1975a). Slik forstått referer det Gud gjør, til Guds handling i frelseshistorien. *Våre feilgrep* settes i forbindelse med at evangeliseringsoppdraget ikke er fullført. Det kan forstås som referanse til Grahams innramming av diskursen som jeg drøftet i forrige kapittel. I innledningen identifiserer Lausannepakten Guds prosjekt som evangelisering forstått som forkynnelse og disippeltrening. Så langt er samfunnet utenfor den konstruerte rammen av "Guds prosjekt".

Artikkel 1 – Guds vilje og mål

Teosentrisk teologi

"Vi fastholder vår tro på den ene, evige Gud, verdens Skaper og Herre, Fader, Sønn og Hellige Ånd, som styrer alle ting etter sin viljes råd." Her handler ikke Gud kun i frelseshistorien, men han styrer alle ting etter sin viljes råd. I sin kommentar til dette punktet legger Stott vekt på at Gud styrer både historien og naturen. *"So convinced by this were the apostles that they believed even the hostility of persecutors to be under the control of God."* Punktet avgrenser verken mot skjebnetro eller menneskers frie vilje. Uttalelsen kan leses som en gjentakelse av teosentrisk teologi, som den evangelikale posisjon i diskursen. Det ser ut til at det er evangelikalismens puritanske arv som kommer til syne. Calvins fokus på Guds ære, allmakt og suverenitet var vesentlig for utviklingen av hans teologi, og er særlig synlig i predestinasjonslæren. Han tenkte seg at Guds handlinger, dypest sett, var for hans egen æres skyld, *"Skapelse og syndefall, godt og vondt, alt har sitt opphav i Gud og alt skjer etter Guds vilje til Guds ære"* (Haraldsø 1988:143). Dette ligger nær det middelalderske fokus på Aristoteles' finale årsak, altså bakenforliggende hensiktsforklaringer, som i opplysningstiden ble erstattet av fokus på mekanistiske forklaringer. I forhold til samfunnssynet blir mitt spørsmål om dette kan det trekkes dit hen at man forstår at undertrykkende strukturer som villet av Gud, slik Stotts kommentar åpner for? Det kan forstås som at Gud også styrer det enkelte samfunn, etter sin viljes råd. Det er overraskende at utsagnet står så ubeskyttet.

Guds vilje og mål

"Han har utvalgt seg et folk fra verden, og sender dette sitt folk tilbake til verden som sine tjenere og vitner, for å utbre sitt rike, bygge opp Kristi legeme og ære hans navn." Samtidig som utsagnet forsterker identifikasjonen mellom eget og Guds prosjekt, noe som innebærer at en tar Gud til inntekt for sitt prosjekt, uttrykkes det veldig tydelig at en har dette prosjektet fordi det er "Guds prosjekt". Hegemoniet ligger nettopp i at "det er Guds prosjekt", istedenfor at "en tror dette er Guds prosjekt". Å naturalisere dette innebærer at man underspiller at denne

definisjonen er smal, og at hva som er Guds vilje og mål diskuteres. Teksten åpner ikke for at det finnes forskjellige lesninger av dette. Som i innledningen er det kristologiske perspektiver som legges til grunn, og en kan lett få inntrykk av at det ikke finnes andre legitime posisjoner. Første trosartikkel – Gud som skaper, er nevnt, men ikke i fokus. Utsagnet kan også forstås som tilsvar til Hockendijks presentasjon av *Missio Dei*. Han presenterte rekkefølgen Gud-verden-kirken. Dette slås tilbake gjennom å gjenta den evangelikale linje Gud-kirken-verden: Gud...sender sitt folk tilbake til verden. Her er det kirkens misjon, som oppdrag for Gud, som presiseres.

Stott hevder at dette beskriver hvordan den kristnes relasjon til den ikke-kristne verden bør være: *”tjenere og vitner, for å utbre hans rike, bygge opp Kristi legeme og ære hans navn.”* Følgelig blir kristnes relasjon til andre, misjon. Det kan tolkes som at mennesker blir objekt - for Gud, for kirken, for den kristne. En slik tolkning vil innebære at samfunnet står i fare for å reduseres til misjonsarena. Når det verken står noe om diakoni eller sosialt ansvar i forbindelse med Guds vilje, styrkes et slikt tolkningsalternativ. I forhold til samfunnssyn blir det sentralt hvordan Lausannepakten forstår de elementene de beskriver som del av sendelsen. Hva er det de er kalt til når de skal utbre riket, bygge opp Kristi legeme og ære hans navn? Presentasjonen av Gud er nytteorientert i forhold til paktens fokus på evangeliseringsoppdraget. Samtidig har oppdraget sin årsak i Gud. Når paktens leses alene, kan dens Gudsilde forstås som ensidig knyttet til skaperverket. Den liberale teologen Albert Ritschl anså at *”Guds rike ikke bare var menneskeheten høyeste mål og gode, men også Guds eget høyeste mål og gode.”* Gud ble derfor mindre interessant enn Guds rike i Ritschls teologi. Han mente Guds eget mål, *”så å si hans grunn til å eksistere, (er) det samme som vårt – Guds rike”* (Grenz & Olson 1995:74). Jeg har nevnt at Social Gospel-bevegelsen hadde bånd til denne teologien. Tatt i betraktning at selve uttrykket evangelikal fremstår som en motsetning til liberal teologi, er det interessant at Lausannepakten fremstår så nær Ritschl på dette punktet.

Mulighetsområdet for tilpasning til verden

”Vi bekjenner at vi ofte har unndratt oss kallet og feilet i vår misjonsgjerning, enten ved å skikke oss lik denne verden, eller ved å trekke oss ut av den.” Denne setningen ligger nær Grahams innramming av diskursen, ved åpningen av konferansen. Den har to tema. Det ene er bekjennelsen av å ha unndratt seg og feilet i misjonsgjerningen. Det andre er forklaringen på hvorfor dette har skjedd, noe som fastslår det egentlige problemet. Det gis to motstridende årsaker – isolasjon fra verden, og assimilering (bli lik/smelte sammen) med verden. Gjennom disse alternativene konstrueres mulighetsområdet for den kristnes tilpasning til verden, og det fremstår som naturlig at det bare er to grunner til ikke å drive misjon, forstått som forkynnelse

og disippelgjøring – nemlig at man isolerer seg, eller faller fra – og blir lik verden. Stott forklarer at den beste måten å unngå de to grøftene på, er å engasjere seg i misjon. Man har da oppnådd en virkelighetsforståelse som begrenser den enkelte til å velge mellom disse tre alternativene. I forhold til mitt spørsmål om teologi og samfunnssyn, innebærer utsagnet at den kristne skal forholde seg til samfunnet gjennom misjon. Siden misjon i denne sammenheng er utlagt som forkynnelse og evangelisering, tilsier det ikke at deltakelse i samfunnet har en verdi i seg selv.

Utsagnene om å skikke seg lik verden, eller trekke seg ut av dem fremstiller virkeligheten som todelt, ikke plural, slik samfunnet gjerne omtales i dag. Det er to mulige kategorier, de andre (verden) og vi (kirken/kristne). Man får inntrykk av at det er et indre motsetningsforhold mellom disse. Det er enten eller, innenfor eller utenfor, avhengig av om man er frelst eller ikke. De som er frelst er født på nytt inn i Guds rike, og er ikke lenger ”av verden”. Troen på en fare som består i å skikke seg lik verden, eller trekke seg ut av den – konstruerer isolasjon fra verden som mulighet.

I kapittel fire beskrev jeg hvordan premillennialismen har vært preget av, og kritisert for, sin isoleringspolicy med ensidig fokus på hinsidig frelse, og manglende engasjement i samfunnet. Her problematiseres isolering på en annen måte, nemlig som at man i frykt for å miste sin kristne identitet, vegrer seg for kontakt med verden, trekker seg tilbake fra den, og dermed unndrar seg misjonsoppdraget. Valøren ligger i at man i Lausannepakten definerer misjonsoppdraget som evangelisering. Motsatsen, slik Stott fremstiller den, er konformitet med verden - å være så opptatt av å leve i verden og opprettholde kontakt med ikke-kristne, at man begynner å overta deres ideer og standarder. Her konstrueres verden som noe som kan smitte eller farge av, hvis en kommer for nær. Verdens menneskers ideer og standarder fremstilles som uønsket for en kristen. Utsagnet oppbeholder et motsetningsforhold mellom kristnes og andres ideer og standarder. Tanken om spesielle ideer og standarder som bare er tilgjengelig for den kristne, vitner om en kristen etikk. Verden er en metafor som brukes på forskjellige måter i denne teksten. Her fremstår verden som ”de andre”, altså som mennesker. I kommentaren til denne artikkelen oppholder Stott seg på individ-nivå. I artikkel seks vil vi se tydeligere kritikk av identifikasjon med verden, men da som kirke, altså på et kollektivt nivå. I artikkel 12 er verden manipulering og hersketeknikk som ikke må være i kirken.

Fastholde aktivisme

”Men vi gleder oss over at selv om evangeliet bæres av skrøpelige kar, er det likevel en dyrebar skatt. I Den Hellige Ånds kraft ønsker vi derfor på nytt å innvie oss til oppgaven med å gjøre denne skatten kjent.” Gjennom disse ordene opprettholdes den røde tråden,

bestemmelsen om å hengi seg til verdensevangelisering. I og med at tema for artikkel en er gjengitt som Guds vilje og mål, innrammer artikkelen mulighetsområdet for resten av pakten. Artikkelen er egnet til å oppebære det evangelikale rasjonale for det Bebbington har beskrevet som *aktivisme*.

Artikkel 2 – Bibelens autoritet og kraft

Åpenbaring som lære

”Vi fastholder både Det gamle- og Det nye testamentets guddommelige inspirasjon, sannhet og autoritet. I sin helhet er disse skrifter det eneste skrevne Guds ord, uten feil i alt det slår fast og den eneste ufeilbarlige norm for lære og liv. Vi slår også fast at Guds ord har kraft til å fullføre hans frelsesplan.” Denne artikkelen fremstår som monument for faktoren

biblisisme. Jeg har gjort rede for at samtidig som den evangelikale bevegelse kjennetegnes av det Bebbington beskriver som biblisisme over tid, favner dette begrepet en rekke tilnærminger. Bevegelsen har ikke vært samlet om et entydig bibelsyn. Artikkelen må forstås som at man har arbeidet fram en formulering som kunne gi konsensus i bevegelsen. Her legges vekt på å konstruere kontinuitet gjennom å fastholde et syn. Bibelens guddommelige inspirasjon, sannhet, autoritet og kraft slås fast – uten en går detaljert inn i spørsmålene en har forskjellige standpunkt til. Man inkluderer det fundamentalistiske nøkkelbegrepet *inerrancy*, men modererer det ved å gi det en annen kontekst: Bibelen beskrives som eneste ufeilbarlige norm for lære og liv. Formuleringen ligger nær posisjonen som senere utlegges i den neo-evangelikale teologen Carl Henrys hovedverk *God, Revelation and Authority* (Henry 1976). Den er konservativ, men ikke fundamentalistisk. Artikkelen formuleres vidt nok til å favne forskjellige varianter av verbalinspirasjon (selve ordet som inspirert) og personalinspirasjon (forfatteren inspirert). I motsetning til den fundamentalistiske posisjonen, gir formuleringen rom for at de forskjellige bibeltekstene, har forskjellig litterær sjanger. Den avgrenser ikke mot historisk-kritiske metode, som sådan, men mot en del teologers bruk av den. Gjennom fokus på Guds frelsesplan, fastholdes posisjonens kristologiske perspektiv. En presentasjon av en ufeilbarlig, uforanderlig og universell norm for liv og lære, naturaliserer normen som mulig. Dersom jeg tar utgangspunkt i McGraths fire delte Models of revelation, finner jeg at artikkelen passer med *Åpenbaring som lære*. Pakten setter likhetstegn mellom Bibelen og åpenbaringen. Den sonderer ikke mellom åpenbaringen i Kristus og Bibelen, og med åpenbaringen som skrift, blir forsvaret av dens autoritet, forsvar av dens uforanderlighet, ikke dens dynamikk. Bibelen beskrives som det skrevne Guds ord. Formuleringen *”I sin helhet er disse skrifter det eneste skrevne Guds ord, uten feil i alt det slår fast og den eneste ufeilbarlige norm for lære og liv”* understreker forståelsen av åpenbaring som lære, kunnskap og informasjon. Når artikkelen presenterer Skriften som eneste ufeilbarlige norm for liv og

lære, innebærer det at bibelsynet er grunnlaget for all kristen dogmatikk. Følgelig vil enhver svekkelse av Bibelens autoritet, sette alle aspekter ved læren i fare. Når denne posisjonen får gjennomslag i Lausannepakten har det, med andre ord, konsekvens for mulighetsområdet til alle de andre artiklene, noe som er interessant fra et diskursanalytisk synspunkt.

Translasjonsmodellen

"Bibelens budskap er rettet til hele menneskeheten. For Guds åpenbaring i Kristus og i Skriften er uforanderlig. Gjennom den taler Den Hellige Ånd også i dag." Argumentet om at budskapet er rettet til hele menneskeheten henviser til evangeliets universelle karakter, som vi skal komme tilbake til under artikkel tre, og legitimerer misjonen. Når man tar utgangspunkt i at Guds åpenbaring er uforanderlig, får en inntrykk av at den er tilgjengelig i sin rene form. Allerede her er det mye å diskutere med tanke på hva det betyr at Gud har inspirert Skriften. Det må vi se i forhold til at dette er et konsensusdokument som skal favne en rekke forskjellige nyanser. Artikkelen er skrevet i møte med innkastet fra kontekstuell teologi i Bangkok 1973. Den sterke kritikk av vestlig misjons dominans i Sør som hadde kommet til orde i KV, er også viktig som bakgrunn.

"Han opplyser Guds folk i enhver kultur, slik at det med egne øyne på ny kan oppfatte Ordets sannhet. På den måten avdekkes stadig mer av Guds mangesidige visdom for hele kirken." Uttalelsene i denne artikkelen uttrykker det den katolske teologen Stephen Bevans beskriver som translasjonsmodellen i sin bok *Models of Contextual Theology* (Bevans 2002:37-53). Bevans drøfter seks teologiske tilnærminger til forholdet mellom budskap og kontekst. Translasjonsmodellen som er konservativ, men ikke fundamentalistisk, tar utgangspunkt i Bibelens budskap som et suprakulturelt, essensielt og uforanderlig budskap, forstått som kommunikasjon av visse sannheter eller læresetninger. Kultur og sosiale strukturer er redskap til å formidle dette budskapet. Når budskapet er suprakulturelt innebærer det at det står over kulturene. Det fremstår derfor nøytralt når det gjelder forholdet mellom kulturene, men har en legitim plassering som overordnet kultur som sådan. Gjennom å skille budskapet fra sin kulturbundne form, og kle det i en annen, kan det formidles fra en kultur til en annen (Lande, G. 2002:238f). Artikkelen anerkjenner at situering preger lesingen av Skriften. Den kan føre til at mer av Guds visdom avdekkes. Teksten konstruerer Lausannepaktens lesning av dette budskapet som identisk med selve budskapet. Slik blir også lesningen evig og uforanderlig. Hvem dette perspektivet tjener, er ikke tema i den evangelikale diskurs. Representasjonen innebærer at nye lesninger kan gi nye perspektiver som bekrefter og kompletterer den etablerte lesningen, Sannheten. Lesninger som utfordrer den Sannheten, vil være feil, forfalskning av evangeliet etc. Her finnes med andre ord mekanismer som opprettholder diskursens grenser. For eksempel at den som forstår Skriften annerledes enn oss, kaster vrak

på dens autoritet og dermed utelukkes fra diskursen. Gjennom å identifisere vår sak med Guds åpenbaring skapes en retorikk om at det er Bibelens autoritet man kjemper for, ikke egen tolkning. Dette kan forstås som kamp om definisjonsmakt. I et diskursanalytisk perspektiv fremstår kampen enten kynisk, eller naiv, ved at man faktisk tror at det er den objektive sannhet man kjemper for. Når kultur og sosiale strukturer ikke fremstår som selvstendige faktorer i translasjonsmodellen, innebærer det at de kan fremme eller motarbeide budskapet. De står til budskapet som form til innhold. Det som ikke problematiseres, verken i denne artikkelen eller translasjonsmodellen, er hvordan form former innhold.

Samfunnssyn

Artikkel to underforstår at Skriften er teologiens eneste kilde. Pakten bruker bare uttrykket teologi i forbindelse med utdanning. Når det skrives om Skriften som norm for liv og lære, forstår jeg det som et uttrykk for teologi. Formuleringen ivaretar evangelikalismens puritanske og pietistiske røtter. De var fornyelsesbevegelser opptatt av at læren måtte gjenspeiles i levd liv. Lausannepakten ønsker ikke å være en teologisk fremstilling, men uttrykk for *hva vi tror og har besluttet*. Når Skriften fremstilles som norm for lære og liv, uttales dette generelt. *Bibelens budskap er rettet til hele menneskeheten*. Dette kan forstås som en gjentakelse av en kalvinsk visjon om å kristianisere samfunnet, at man mener at Bibelens lover skal reflekteres i samfunnets lover. Med Bibelen som norm for liv og lære i samfunnet, kommer vi nær en etisk variant av *de ugjenfødtes teologi*¹³. Spørsmålet blir da om de ugjenfødte kan styre samfunnet. På den annen side henvises det til at det gjennom nye lesere ”avdekkes stadig mer av Guds mangesidige visdom *for hele kirken*”. Dette kan tyde på at det er for kirken, Bibelen er norm.

Frigjøringsteologien definerer teologi som praksis, å gjøre teologi, og virker følgelig både korrigerende på tradisjonell teologi, og samfunnsendrende, i noen tilfelle politisk. Evangelikal teologi vil ikke forholde seg til erfaring som utgangspunkt for teologi. Det etableres ikke noen rutine for teologiens interaksjon med praksis. Derfor blir den ikke relevant, slik kontekstuell teologi krever relevans. I og med at teologien er uforanderlig, vil den ikke fungere korrigerende overfor undertrykkende systemer nå, dersom den ikke har gjort det før. Den vil fungere konservativt, også i forhold til samfunnet. Konservatismen ligger i at denne teologien opprettholder etablerte maktstrukturer, uavhengig av hvordan disse strukturene fremmer verdiene i læren. Dette kan forstås i lys av Foucaults tese om tingenes normale orden, gjengitt i kapittel fire. Den normale orden gjør at en sak drives igjennom, som en effekt av diskursen,

¹³ ”Begrepet ”*theologia irrereneratorum*” er en del av den pietistiske læretradisjon der det hevdes at den ugjenfødte ikke kan være rett teolog, og at gjenfødelsen er en forutsetning for å kunne forstå Bibelen og det kristne trosgrunnlag på en riktig måte”(Breistein 2004:Innledning).

uavhengig av om noen ønsker slik. Slik vil et undertrykkende system kunne opprettholdes gjennom diskursens treghet. Denne diskursens dynamikk ser ut til å være slik at kritiske og strukturelle innkast, støtes ut. Det mangler tilknytningspunkt i diskursen, til å ta opp disse kritiske perspektivene, og derfor bidrar diskursen til å opprettholde *status quo*.

”Vi slår også fast at Guds ord har kraft til å fullføre hans frelsesplan.” Her kommer Gud som aktør til syne igjen. Denne gangen i forbindelse med frelseshistorien. Han handler gjennom sitt ord. Det presiseres ikke her om det er Bibelen som Guds ord som har en annen kraft enn annen litteratur, eller om det Guds ord når han taler det slik han gjorde i skapelsen som skal fullføre frelsesplanen.

Artikkel 3 – Kristus den enestående og universelle

Artikkel tre presiserer paktens religionsteologiske posisjon. I 1983 presenterte den engelske teologen Alan Race en religionsteologisk typologi bestående av eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme. Race bestemmer sine typer ut fra to dimensjoner, hva man tenker om åpenbaring og om frelse (Race 1993). Artikkel tre forholder seg til disse dimensjonene. Den åpner med å fastholde synet på Jesus som eneste frelsesvei: *”Vi fastholder at det finnes bare én frelser og ett evangelium, selv om det er stor forskjell på evangeliseringsmåter.”* Formuleringen ett evangelium, bidrar til å oppbevare representasjonen av åpenbaringen som en uforanderlig norm, fra artikkel to. Stott skriver at dette er en måte å få fram at evangeliets innhold er unikt.

Åpenbaring

”Vi erkjenner at alle mennesker har en viss kunnskap om Gud gjennom hans åpenbaring i naturen. Men vi benekter at denne kunnskap kan frelse, for menneskene undertrykker sannheten ved sin urettferdighet.” Her sier Lausannepakten ja til naturlig åpenbaring. Uttalelsen innebærer kontinuitet i åpenbaringssynet. Men teksten avviser at naturlig åpenbaring er kilde til frelse. Man posisjonerer seg mellom den sveitsiske, reformerte teologen Karl Barth og liberal teologi. I kapittel fire redegjorde jeg for Barths motstand mot naturlig kunnskap om Gud. Han mente de store sannheter ikke kunne utledes ut fra allmenn menneskelig erfaring eller fornuft. De var ikke er en medfødt egenskap i den menneskelige natur eller erfaring, men måtte mottas i lydighet ut fra Guds åpenbaring (Gregersen 1997:65f). Liberal, kulturoptimistisk teologi støttet seg på Schleiermachers grunnleggende positive syn på kultur og natur. Han så forholdet mellom kristen tro, moderne kultur og vitenskap som harmonisk. Naturlig teologi kan innebære at man kan tale om Gud, i det man metodisk ser bort fra åpenbaringen og alene henvises til erfaring (empiri) eller fornuft (ratio) (Gregersen 1997:329). I denne artikkelen finner vi ja til en begrenset naturlig teologi. Vi kan snakke om

Gud ut fra naturen, for han åpenbarer seg i den. Det harmonerer med Calvins ide om at kunnskap om Gud er tilgjengelig i menneskeheten, naturens orden og den historiske prosess, og puritaneren Jonathan Edwards harmoniske forståelse av forholdet mellom naturlig og åpenbart teologi.

Frelse

”Vi benekter at denne kunnskap kan frelse, for menneskene undertrykker sannheten ved sin urettferdighet.” Generell kunnskap om Gud kan ikke frelse. Det er interessant å se argumentasjonen for dette *”for menneskene undertrykker sannheten ved sin urettferdighet.”* Uttalelsen skal ikke forstås med pietisten Spener som at kristendom ikke består i vite, men å gjøre, altså som polemikk mot rasjonalisme. Årsaken oppgis heller ikke å være at kun Kristus kan frelse, men menneskenes adferd. Leddet er vanskelig å forstå. Hvilken sannhet er det menneskene undertrykker? Er det Jesus, som er veien, sannheten og livet? Er det fordi vi undertrykker sannheten at Jesus måtte komme? Skal dette forstås mer generelt, at den kunnskapen om det gode vi finner i naturen ikke blir tilgjengelig for oss, fordi vi undertrykker den? Det blir ikke rimelig gitt setningens første ledd *”at alle mennesker har en viss kunnskap om Gud”*. Forteller dette leddet noe om at vi kan stole på sansene våre? Kan vi stole på det vi opplever om Gud i vårt møte med naturen gjennom sansene? Stott hevder at det menneskene kan vite om Gud fra naturlig åpenbaring er hans makt, guddommelighet og hellighet, nok til at denne kunnskapen fordømmer dem. Men menneskene lever ikke opp til denne kunnskapen, noe som fører til avgudsdyrkelse, umoral og Guds dom. Den forklaringen synes nært beslektet med Calvins lære, som begrunner religionens universalitet med evangeliets gudegitte tilknytningspunkt i hvert enkelt menneske. Dette kan forstås som at paktens betingete ja til naturlig åpenbaring, innebærer at mennesket, slik det er i seg selv, kan vite at Gud har definisjonsmakten, og at religionen er universell, men det kan ikke kjenne religionens innhold verken til frelse, eller hvordan samfunnet skal styres ut fra dette. Formuleringen *”menneskene undertrykker sannheten ved sin rettferdighet”* ligger nært Calvins tanke om at *the seed of religion* degenerer til avgudsdyrkelse, så lenge det ikke er opplyst av evangeliet (McGrath 1997:190f). Selv om artikkelen ikke går like langt som Barth, oppfatter jeg formuleringen entydig i retning eksklusivisme, fordi frelsende kunnskap om Gud i naturen benektes.

Dialog

”Vi avviser også alle de former for dialog og religionsblanding som innebærer at Kristus taler gjennom alle religioner og ideologier på lik linje. Et slikt syn vanærer Kristus og evangeliet.” Her avvises dialog, inklusivisme og pluralisme kontant. Slik fremstår artikkel tre som en avvisning av de religionsteologiske innkast i diskursen i Tambaram i 1938, dialog med de ikke-kristne religionene fra Uppsala i 1968, og videre frem det som har blitt beskrevet

som det radikale topp-punkt, Bangkok i 1973 med fellesreligiøse arrangementer. Synet på dialog, følger av den religionsteologiske posisjonen. Vi ser at dialog ikke avvises som sådan. Et eksklusivt åpenbaringssyn innebærer at dialogen kan forstås som metode i evangelisering (Lande, A. 1998). Det skal vi se nærmere på under artikkel fire.

”Vi avviser...at Kristus taler gjennom alle religioner og ideologier på lik linje.” Denne formuleringen er likevel ganske åpen. Kan det bety at Kristus taler gjennom noen få religioner på lik linje? – Eller gjennom én ideologi på linje med evangeliet? Kanskje det åpner for at Jesus taler gjennom flere religioner, men ikke på lik linje? Eller at han på noen måter kan bruke en ideologi? Det er vanskelig å forstå hvorfor de trekker fram ideologier her. Religionsteologien befatter seg som regel med forskjellige religioner, ikke ideologier. Kanskje dette skal forstås som et spark mot frigjøringssteologiens bånd til marxisme.

Jesu unike stilling, livets to utganger

”Jesus Kristus - den eneste som både er Gud og menneske - ga seg selv som den eneste løsepenge for syndere, og han er den eneste mellommann mellom Gud og mennesket. Det finnes ikke noe annet navn ved hvilket vi skal bli frelst. Alle mennesker er fortapt på grunn av synd. Men Gud elsker alle mennesker og ønsker ikke at noen skal gå fortapt, men at alle skal omvende seg. De som avviser Kristus, stiller seg utenfor frelsens glede og fordømmer seg selv til evig atskillelse fra Gud.” Her kommer den evangelikale **korssentrisme** tydelig til uttrykk. Livets to utganger er sentral i den evangelikale lære, og i et diskursanalytisk perspektiv, ser vi at det er et sentralt ressursmobiliserende punkt.

Bekreftelse av evangelikal eksklusivisme

”Å si at "Jesus er verdens Frelser" betyr ikke at alle mennesker automatisk er frelst eller til slutt vil bli det, eller enda mindre at alle religioner tilbyr frelse i Kristus. Det er derimot en proklamasjon av Guds kjærlighet til en verden av syndere og en innbydelse til alle mennesker om å si ja til ham som Frelser og Herre i helhjertet innvielse ved omvendelse og tro. Jesus Kristus er opphøyet over alle andre navn, og vi lengter etter den dagen da hvert kne skal bøye seg, og hver tunge bekjenne at han er Herre.” Evangelikal eksklusivisme bekreftes eksplisitt. Artikkel tre fremstår som et grundig diskursivt arbeid. Her tas møysommelige oppgjør både med universalisme – at alle blir frelst, inklusivisme – at Jesus frelser gjennom andre religioner, og pluralisme – at flere religioner fører til Gud. Grundigheten vitner om hvor viktig det er å begrense disse innkastene. Formuleringene er apologetiske i sin form. Hele artikkelen kan forstås som et forsvar av og opprettholdelse av korsentrismen som evangelikal hjørnestein. Men fastholdelse av en eksklusivistisk posisjon, kan kritisk forstås som et forsvar for vestlig kristendoms hegemoniske posisjon.

Konsekvens for teologi og samfunnssyn

Artikkel tre handler om synet på åpenbaring og frelse, ikke eksplisitt om samfunnet. Men dersom den kristendommens eksklusivitet ikke bare gjelder frelse, men også evnen til å ta i mot Guds åpenbarte normer for liv og lære, kan det være grunnlag både for dominionisme – at kristne er spesielt rustet til å styre samfunnet, og samfunnets kristianisering – at samfunnets lover skal bygges på Bibelen. Dette gir føringer for hvilke tilnærming til et pluralistisk samfunn som er mulig. Artikkel tre har en eksklusiv posisjon. Det er bare gjennom Guds åpenbaring i Kristus, vi kan finne frelse. Samtidig åpner den for at alle mennesker, uavhengig av religion, kan vite noe sant om Gud. Det åpner for en selvstendig instans utenfor åpenbaringen, for å si det med Barth.

Artikkel 4 – Hva evangelisering er

På engelsk er tittelen "*the nature of evangelism*", noe som tilsier at evangeliseringen har en natur, et vesen. Det vitner om en essensialistisk forståelse av begrepet.

Hva inngår i evangeliet

"Å evangelisere er å spre det gode budskap om Jesus Kristus som døde for våre synder og ble oppreist fra de døde ifølge Skriften. Som den regjerende Herre tilbyr han nå syndsforlatelse og åndens frigjørende gave til alle som omvender seg og tror." Evangelisering er allerede definert som kirkens egentlige og viktigste arbeid, her tydeliggjøres hva som ligger i – og ikke er inkludert i, begrepet. Evangelisering fremstilles entydig som å forkynne. Deretter defineres budskapet: "*at Jesus Kristus (som) døde for våre synder og ble oppreist fra de døde ifølge Skriften.*" I dette ligger tre ting: - Jesus er nå regjerende Herre, han tilbyr syndsforlatelse, han tilbyr åndens frigjørende gave. Forutsetningen er at man omvender seg og tror. Alt annet er utenfor begrepet, og konstrueres følgelig utenfor kirkens egentlige og viktigste arbeid. Definisjonen bidrar til å opprettholde en dualisme mellom en åndelig kirke og en jordisk verden, der kirken og de åndelige dimensjoner fremstår mer egentlige og viktigere enn menneskers dagligliv, deres praktiske behov og kroppslige lidelser. Artikkelen er en opprettholdelse av den evangelikale representasjonen **konversjonisme**.

Jesus Kristus er den regjerende Herren.

I artikkel én fastholdt man troen på Gud som styrer alle ting etter sin viljes råd. I denne artikkelen er Jesus Kristus den regjerende Herren. Dette gir assosiasjoner til eskjatologi, som jeg kommer tilbake til under artikkel femten. Formuleringen knytter an til artikkel tre, og den korsfestede Kristus som sentrum i evangelikal teologi. Stott beskriver syndsforlatelsen som at gjelden vår slettes, vi får velvilje hos Gud og blir del av hans familie. Åndens frigjørende

gave setter oss fri fra selvopptatthet så vi kan leve for Gud og andre. Det er det enkelte mennesket, ikke relasjonen som defineres som frelsens åsted. Lausannepakten har fokus på frelsens indre, vertikale og hinsidige dimensjon. Artikkelen følger Grahams innramming i åpningsforedraget, og oppbærer forestillingen av forholdet mellom frelse og sosialt ansvar som dikotomi. Jesu frelse fremstilles indre og personlig, ikke relasjonell, individuell, ikke kollektiv eller sosial. Jesus frigjør fra indre bånd – men det ligger ingen antydninger til frigjøring fra ytre undertrykkende strukturer. Dette danner en viktig bakgrunn for det som drøftes i artikkel fem om kristent sosialt ansvar.

Artikkelen fungerer mot misjonsteologiske innkast av samme type som Social Gospel, plassering av synd i strukturer, og ”utvidelse” av misjonsbegrepet til å inkludere sosialt og politisk arbeid. På ”andre siden” av diskursens innramming, virker artikkelen også avgrensende i forhold til løfter om at frelsen innebærer god helse og materiell velstand, som har kommet til uttrykk i enkelte karismatiske retninger.

Kristent nærvær og dialog

”Det kristne nærvær i verden er uunnværlig for evangeliseringen, likeså den form for dialog som lytter oppmerksomt for bedre å forstå. Men selve evangeliseringen er å forkynne den historiske, bibelske Kristus som Frelser og Herre for å overbevise folk om personlig å komme til ham og derfor bli forsonet med Gud.” Hva er det kristne nærvær i verden og hvorfor er det kristne nærvær i verden uunnværlig for evangeliseringen? Stott forklarer at vi ikke kan proklamere Kristus fra avstand, men bare til mennesker vi har forsøkt å identifisere oss med. Den norske teologen Aasulv Lande skriver i en artikkel om forskjellige tilnærminger til dialog: *Her merker ein polemikken mot den såkalte ”Theology of Christian presence” med røtter hos Max Warren, Dietrich Boenhoefer og katolske arbeidarprestar på 1940-50talet”* (Lande 1998:13). Uttalelsen kan med andre ord forstås som avgrensning også mot deres oppfatninger. I artikkel tre så vi at pakten tok avstand fra noen typer dialog. Her bekreftes dialogen som metode i evangeliseringen. Den norske Lausannekomiteens studiehefte *Visjonen fra Lausanne* forklarer *”Dialogen rett forstått er et middel for evangelisten og misjonæren til bedre å lytte og identifisere seg med medmenneskers tanker og nød. Den baserer seg på respekt for det andre menneskets følelse og innsikt, og blir et viktig middel til å komme på talefot med andre for derigjennom å formidle budskapet om Jesus”* (Mosvold & Eriksen 1977:21f). Gjennom dialog kan vi altså lære den andre å kjenne, men ikke få ny kunnskap om Gud. Det er også åpent om dialogen kan bringe ny innsikt om den andre. Hvis den andres nød ikke er syndenød, men praktisk nød gjennom strukturelle behov som eiendomsrett, ytringsfrihet, rettsikkerhet, gir ikke det et grunnlag til å formidle et budskap om Jesus – slik Lausannepakten beskriver det. Det er uklart om en slik identifikasjon inkluderes i metoden,

eller om den ville forstås mer som å bli ”lik verden”. Det kan synes som dialog som metode forutsetter en innramming av dialogen som samtale om Gud og forholdet til Gud, slik evangelisten forstår det. Stott beskriver det som et ”prelude” til proklamasjonen, lytte til den andre og forsøke å identifisere seg med henne, for så å tilrettelegge proklamasjonen pedagogisk. Denne måten å forstå dialog på bygger på en ulikevekt mellom partene. Den kristne skal lytte for å bedre forstå, for så å prege mer effektivt, men må ikke selv bli preget av den andre. Hun bør derimot lytte uten å prege, og selv være villig til å la seg overtale. I denne forstand blir kristent nærvær viktig som pedagogisk metode. Når pakten sier nærværet er uunnværlig for evangeliseringen, kan det leses i lys av artikkel tolv forståelse av en konstant krig mot ondskapens åndsmakter som vil hindre evangeliseringen. Den kristne kjemper i denne kampen med Guds rustning og med bønn som våpen. Kanskje uttrykker nødvendigheten av kristent nærvær, at denne åndelige kampen, må kjempes på stedet¹⁴.

Disippellivets kostnad

”Når vi lar evangeliets innbydelse lyde, har vi ikke rett til å dekke over hvilke kostnader disippellivet vil innebære. Jesus ber fremdeles alle dem som vil følge ham å fornekte seg selv og ta sitt kors opp og bli ett med hans nye menighet. Evangeliseringens mål er lydighet mot Kristus, innlemmelse i hans kirke og ansvarlig tjeneste i verden.” Artikkelen videreutvikler Guds vilje og mål fra artikkel én som var kirkens misjon, dvs evangeliseringen, til målet for denne, som her oppgis å være lydighet og tjeneste. Det er vanskelig å se annet mål for menneskelivet enn lydighet til Kristus og evangeliserende arbeid her. Hvis en skal innlemmes i kirken og være lydig til Kristus slik han fremstilles her – kan det se ut til at evangeliseringen er det overordnede uttrykk også for ansvarlig tjeneste i verden. Et slikt ensidig fokus på annen trosartikkel, gir assosiasjoner til kalvinistisk og puritansk teologis fokus på Guds suverenitet og ære som alle tings årsak. Det gis ingen signaler om at Gud har omsorg for mennesker daglige liv, deres behov og lidelser her i tiden. Vi leser at *”vi ikke har rett til å dekke over hvilke kostnader disippellivet vil innebære.”* Hvilke kostnader er det? Vil å *”fornekte seg selv og ta sitt kors opp og bli ett med hans nye menighet”* si at man fornekte erfaringer og behov av materiell og strukturell art? Disse uttalelsene kan se ut til å forbli i artikkelens indre, vertikale og hinsidige perspektiv, og ikke få relevans for menneskers relasjoner og behov i deres praktiske, daglige liv. Innebærer fornektelsen av seg selv, at man gir avkall på sitt eget liv som jordisk og situert, og overtar det som her fremstilles som Guds perspektiv? En slik oppgivelse kan innebære at menneskets egeninteresse og praktiske kontekst, ikke gis relevans.

¹⁴ I etterkant av *Lausanne II* konferansen i Manila, ble *The Spiritual Warfare Network* formet under ledelse av professor Peter Wagner på Fuller Theological Seminary. Miljøet utviklet sterk fokus på *Strategic Level Spiritual Warfare*, basert på kristent nærvær. Side 778 i (Burnett et al. 2000). Under overskriften *Deliver us from Evil*, gjorde Lausannebevegelsen temaet til gjenstand for en konsultasjon i Nairobi i 2000.

Følgelig blir ikke representasjon og demokrati viktig i beslutningsprosesser. Fokus begrenses til å få fram Guds sanne og ufeilbarlige perspektiv.

Konsekvens for teologi og samfunnssyn

I denne artikkelen fremstilles innholdet i evangeliseringen som Guds mål og vilje. Dette innholdet favner ikke menneskets ytre verden, dets kollektive erfaring, dets sosiale eller samfunnsmessige kontekst. En kan få inntrykk av at Gud er opptatt av menneskets indre, personlige begrensninger, ikke deres hverdag og det som begrenser dem ytre, strukturelt. Det er mennesket som synder, ikke som forulempet som er i fokus. Sett i lys av verden/kirken som dikotomi, som f eks oppbæres i artikkel en og tolv, kan overgivelsen til Gud, forstås som at mennesket oppgir sin jordiske kontekst, opplevelser og erfaringer, som utgangspunkt for beslutninger. Hennes borgerskap i Guds rike, blir hennes nye situering, og hun hengir seg til Guds perspektiv og hans vilje, som tar utgangspunkt i hans suverenitet og ære.

Oppsummering artikkel 1 til 4.

Vi har sett at pakten åpner med en forsterkning av den evangelikale bevegelses fire kjennetegn aktivisme, biblisisme, korsentrisisme og konversjonisme. Det kan ses som en opprettholdelse av det evangelikale hegemoniet på denne arenaen. Diskursivt fungerer det som en begrensning og utstøtning av aktuelle innkast i diskursen. Gjennom artikkel 1-4 er mulighetsområdet for ”sann teologi” og for resten av pakten, gitt.

Artikkel 5 – Kristen sosialt ansvar

I kapittel seks beskrev jeg Grahams opprettholdelse av dikotomien evangelisering og sosialt ansvar i innrammingen til diskursen. I mange miljøer fungerer tilretteleggelsen av dette forholdet som grensemarkør mot liberal teologi, men vi har sett at dette ikke er en hegemonisk posisjon internt i bevegelsen. Det er derfor ikke tilfeldig at Graham valgte å prioritere nettopp dette i sitt åpningsord. Artikkel fem er plassert etter at den evangelikale posisjon er definert ved gjentakelse av de sentrale evangelikale representasjoner. I forbindelse med deltaker som subjektposisjon i diskursen, tok jeg opp at det ble strid om denne artikkelen. Vi ser at artikkelens plassering har vært viktig. Gjennom at sosial omsorg og sosiopolitisk arbeid nevnes verken som Guds mål, vilje eller plan, er det heller ikke del av paktens grunnpremisser. Dersom en var enige om at det ikke var noe skille mellom evangelisering og sosialt ansvar, ville det siste kommet som en naturlig del av grunnpremissene. Slik pakten er konstruert, møter leseren artikkel fem med et inntrykk av forholdet mellom evangelisering og kristent sosialt ansvar som dikotomi. Men jeg legger merke til at en slik oppfatning ikke berøres i artikkelens overskrift.

Det menneskelige samfunn

”Vi fastholder at Gud både har skapt alle mennesker og skal dømme alle mennesker. Vi skulle derfor dele hans omsorg for rettferdighet (eng. *justice*) og forsoning i hele det menneskelige samfunn, og for frigjøring av mennesker fra enhver form for undertrykkelse.” Innledningen fastslår Guds omsorg for rettferdighet og forsoning i hele det menneskelige samfunn. Skaperguden er utgangspunkt, ”Vi fastholder at Gud både har skapt alle mennesker og skal dømme alle mennesker,” men ved å introdusere dommen, settes et kristologisk perspektiv, allerede i samme setning. Stott hevder i sin kommentar at Jesus ikke trakk noen linje mellom frelse og Guds rike. Forståelsen av Guds rike, er tett knyttet til eskjatologi. Både i kapittel fire og seks kommer det frem at eskjatologien kan gi føringer for tilnærmingen til samfunnet. Stott skriver: ”*We must seek not only the spread of the kingdom itself, nor only to exhibit its righteousness ourselves, but also to spread its righteousness in the midst of an unrighteous world.*” Jeg forstår dette som at å spre Guds rike skjer ved at flere blir frelst. Å spre rikets rettferdighet, betyr at mennesker får erfare Guds rikes kjennetegn: Guds barmhjertige omsorg, gjennom forsvarlig helsesystem, rettferdighet gjennom rettssikkerhet, overflod av liv, gjennom tilgang til nødvendige livsmidler, mat/bolig, arbeid og så videre. Ideen er at helliggjørelsen skal prege både vår person og vårt sosiale ansvar.

Begrepet rettferdighet

Bruken av begrepet rettferdighet er uklar. Luther skilte mellom ytre og indre rettferdighet. Han anså at menneskets vilje var fri i forhold til de ytre ting, hun kunne derfor handle rettferdig i samfunnet og overfor andre mennesker. Men hennes vilje var trellbunden når det gjaldt den indre rettferdighet, det som gjelder gudsforholdet og menneskets motivasjon for å gjøre gode gjerninger. Når Lausannepakten setter rettferdighet som motsetning til enhver form for undertrykkelse i samfunnet, og benytter det engelske ordet *justice*, forstår jeg denne rettferdigheten i tråd med Luthers ytre rettferdighet, i et samfunnsperspektiv som inkluderer et retts- eller menneskerettighetsperspektiv. Denne sontringen gjør det mulig å snakke om rettferdighet uavhengig av gudsforhold. I artikkel tre så vi at ”*mennesket undertrykker sannheten ved sin urettferdighet.*” Der brukes begrepet mer synonymt med synd. Det referer trolig til rettferdighet i betydningen rett forhold til Gud, altså nærmere Luthers indre rettferdighet. Lausannepakten har slått fast Guds omsorg for menneskets rettferdighet i betydningen rett forhold til Gud. ”Vi skulle derfor **dele hans omsorg for rettferdighet og forsoning i hele det menneskelige samfunn, og for frigjøring av mennesker fra enhver form for undertrykkelse.**” Resonnementet bygger på at samfunnet er i behov av rettferdighet (samfunnet er urettferdig). Når Gud vil forsoning, tilsier det at det er konflikter i samfunnet. Det erkjennes også at mennesker er undertrykket og trenger forskjellige former for frigjøring. ”Vi” skulle dele Guds omsorg for forsoning, rettferdighet og frigjøring i samfunnet. Guds

omsorg for dette har ikke kommet til uttrykk gjennom beskrivelsen av Guds vilje og mål, eller oppgaven han har gitt kirken, så langt i Lausannepakten. Hvilken konsekvens har denne omsorgen for Gud? Og hvordan skal den komme til uttrykk, i følge Lausannepakten?

Gudegitt menneskeverd

"Fordi mennesket er skapt i Guds bilde, har alle uansett rase, religion, hudfarge, kultur, klasse, kjønn og alder et menneskeverd som skal respekteres og æres, men ikke utnyttes." Her finner vi en intertekstuell referanse til Menneskerettighetserklæringen. I dens første artikkel heter det: *"Alle mennesker er født frie og med samme menneskeverd og menneskerettigheter. De er utstyrt med fornuft og samvittighet og bør handle mot hverandre i brorskapets ånd."* Artikkel to begynner slik: *"Enhver har krav på alle de rettigheter og friheter som er nevnt i denne erklæring, uten forskjell av noen art, f.eks. på grunn av rase, farge, kjønn, språk, religion, politisk eller annen oppfatning, nasjonal eller sosial opprinnelse, eiendom, fødsel eller annet forhold"* (Menneskerettighetserklæringen 1948:302). Vi ser at Lausannepakten begrunner menneskeverdet i skapelsen, og bekrefter menneskers likeverd på de fleste av de dimensjonene FN nevner. I tillegg trekker pakten frem alder, en kategori som gir det ufødte liv menneskeverd. I ettertid vet vi at menneskerettighetskonvensjonene fram til i dag ikke skulle beskytte det ufødte liv mot abort, en viktig sak for mange evangelikale. Begge dokumentene avviser rase, religion, farge og kjønn som diskrimineringsgrunnlag. Der FN skriver språk og nasjonal opprinnelse, skriver –pakten kultur, og der FN skriver sosial opprinnelse, skriver pakten klasse. FN bekrefter i tillegg dimensjonene fødsel, politisk eller annen oppfatning, eiendom og det helt åpne "annet forhold" direkte. Disse nevnes ikke i Lausannepakten. I Menneskerettighetserklæringen er menneskeverdet et utgangspunkt for alle menneskers like rettigheter. Rettigheter som uttrykkes positivt. I artikkel fem i Lausannepakten handler det om respekt og ære, samt to negativt formulerte retter, fravær av undertrykkelse og utnytting.

Evangelisering og sosial omsorg

"Også her vil vi dypt beklage våre forsømmelser og at vi av og til har sett på evangelisering og sosial omsorg som "motsetninger". Men forsoning mennesker seg i mellom er ikke det samme som forsoning med Gud, sosial omsorg er ikke det samme som evangelisering, politisk frigjøring er ikke frelse." Denne milde formuleringen vant fram mot Radical Discipleship Groups forslag *"We must repudiate as demonic the attempt to drive a wedge between evangelism and social action."* som vi ser har felles trekk med uttalelsen om dikotomier på møtet i Bangkok 1973¹⁵. I artikkelen *A Movement Divided*, definerer Samuel Escobar den

¹⁵ Se under *Innkast i diskursen, konversjonisme* i kapittel seks.

retningen Radical Discipleship Group representerte som *a critical missiology from the periphery*. "None of the pastors, missionaries and theologians from the Third World who spoke at Lausanne I and Lausanne II proposed a moratorium of evangelization or a concept of mission that would deny the priority of announcing the message of salvation in Jesus Christ as Saviour and Lord. Most of them however would agree about the need to distinguish between the Gospel and the ideologies of the West, between a missionary action patterned by the model of Jesus Christ and one that reflects the philosophies and methodologies of the multinational corporations" (Escobar 1991:12f). I tråd med referansen til Steuernagel i kapittel seks, referer Escobar til dikotomiseringen av forholdet mellom evangelisering og sosialt ansvar som konstruert, fremmed, ukristelig og et uttrykk for vestlig rasjonalisme. Det drives altså et diskursivt arbeid for å bryte opp dikotomiens sterke posisjon i sammenhengen. Slik diskursen er rammet inn, ser vi at de radikales forslag symbolsk vil assosieres med fienden, liberal teologi. I tillegg er forslaget til formulering så skarpt, at det ville innebære en kritikk av mange av representantene og deres livsverk, noe jeg antar bidro til at det var umulig å vedta. Det kunne komme i veien for et overordnet mål om å samle og konsolidere en evangelikal front i diskursen.

Artikkelen tematiserer evangelisering og sosial omsorg direkte. Men hvordan skal beklagelsen forstås? Hvilke forsømmelser er det som beklages?

At vi ikke har respektert og æret menneskeverdet?

At vi ikke har delt Guds omsorg for forsoning?

At vi ikke har delt Guds omsorg for rettferdighet i hele det menneskelige samfunn?

At vi ikke har hatt omsorg for menneskers frigjøring fra enhver form for undertrykkelse?

Vi beklager at vi har forsømt arbeidet for forsoning, men forsoning mennesker i mellom er ikke det samme som forsoning med Gud. - Vi beklager at vi har forsømt arbeidet for rettferdighet i samfunnet, men sosial omsorg er ikke det samme som evangelisering. - Vi beklager at vi har forsømt arbeidet for frigjøring, men politisk frigjøring er ikke frelse. Hvis motsetningen mellom evangelisering og sosial omsorg er konstruert, feil og beklagelig, hvordan er da forholdet mellom dem? Det er nær korrespondanse mellom Guds frelses fire hovedaspekter, slik de ble fremstilt i Bangkok, og disse fire beklagelsene. Det motsigelsesfylte i uttalelsene kan med et diskursivt perspektiv forstås som at vi har kommet til randsonen av diskursens mulighetsområde. Dikotomiens grensevakt-funksjon kommer til uttrykk.

Samtidig som artikkelen synes å gi tilsvar til innkastene fra KV, representerer den en tilnærming til organisasjonens fokus på rettferdighet. Slik formuleringen framstår ser det ikke ut til at den kan få konkrete konsekvenser i evangelikal prioritering.

Jeg har nevnt at dette punktet ble så vanskelig at det fulgte bevegelsen videre, og ble tatt opp på en egen konferanse i Grand Rapids. Vi ser at den konstruksjonen som er lagt gjennom de første fire artiklene så og si utstøter dette punktet. Det er vanskelig å få stoffet til å henge sammen. I et maktperspektiv er det interessant å spørre seg hvilken makt som styrkes av å holde disse aspektene utenfor frelsen. Under *Dikotomien evangelisering og sosialt ansvar* i kapittel seks, har jeg vist hvordan det postmillennialistiske, evangelikale sosiopolitiske engasjementet i Nord-Amerika på 1800-tallet, bidro til opprettelsen av egne målrettede organisasjoner. Dette strukturelle arbeidet bidro til å svekke den religiøse kontrollen, og organisasjonene ble prototyper for sekulært sosialt arbeid.

Kristenplikt

"Likevel slår vi fast at både evangelisering og sosiopolitisk arbeid er en del av vår kristenplikt. For begge deler er nødvendige uttrykk for vår lære om Gud og mennesket, vår nestekjærighet og vår lydighet mot Jesus Kristus." Som svar på det manglende tilknytningspunkt for sosialt ansvar opprettes kategorien kristenplikt. Hvordan plasserer kristenplikt seg i forhold til kall, Guds mål og vilje? Det svarer ikke artikkelen på. Sosiopolitisk arbeid begrunnes i at det er et nødvendig uttrykk for læren, med nestekjærighetsbudet og kravet om lydighet til Kristus. Jeg forstår det som en del av fromhetslivet. Begrunnelsen handler med andre ord om den kristne selv. Den undertrykkes rett, hennes nød eller behov er ikke noen del av begrunnelsen, slik vi ser for eksempel i artikkel ni *"Mer enn 2 700 millioner mennesker (...) er ennå ikke nådd med evangeliet. Vi skammer oss..."* Der fremstår det at disse menneskene ikke er nådd som begrunnelse i seg selv, ikke evangeliseringen som nødvendig trosuttrykk. Ved å bekrefte sosiopolitisk arbeid som kristenplikt, beskyttes et slikt engasjement mot å være *"lik verden"*, slik kommer man utfordringen fra Sør ett skritt i møte. Men sosiopolitisk arbeid er ikke misjon, for misjon er evangelisering. Slik jeg forstår teksten inkluderes ikke sosiopolitisk arbeid i kirkens oppgave.

Det sosiopolitiske er det som retter seg mot eller involverer en kombinasjon av sosiale og politiske forhold. Det kan forstås som sosialt engasjement på politisk nivå, noe som inkluderer analyse av årsakene til sosiale problemer. Da er vi inne på samfunnets organisering, lovgivning, makt og tiltak. Lausannepakten knytter dette til læren om Gud og mennesker, til Guds omsorg for rettferdighet og forsoning i samfunnet. Men det er utydelig hvilken lære dette er. Skal samfunnet styres et lovens andre tavle, men forøvrig ordnes etter fornuften, slik Luther beskriver det? Tenker man seg en kalvinstisk kristianisering av samfunnet, som innebærer at Bibelen har meninger om samfunnets organisering og lovgivning? Eller er det andre tanker som legges til grunn?

Domsbudskap

”Frelsesbudskapet innebærer også et domsbudskap over alle former for fremmedgjørelse, undertrykkelse og diskriminering. Vi skulle derfor ikke være redde for å fordømme ondskap og urettferdighet hvor den enn måtte forekomme.” Fremmedgjørelse, undertrykkelse og diskriminering er kollektive fenomen. I denne artikkelen ses det sammen med kollektive kriterier som rase, religion, hudfarge, kultur, klasse, kjønn og alder. Formuleringene i artikkelen åpner for å forstå dette som strukturelle problemer, ikke kun som individuelle synder. Lausannepakten gir her uttrykk for at man vil besvare en slik undertrykkelse med domsbudskap. Jeg forstår et slikt domsbudskap i utgangspunktet som del av forkynnelsen, som en del av den kristne fortolkningen av hva som er rett og galt, godt og ondt. Betyr fordømmelsen av fremmedgjørelse, undertrykkelse og diskriminering som ondskap og urettferdighet at det har med synd å gjøre? Det er interessant at vår kristenplikt ikke konkretiseres til mer enn å fordømme ondskap og urettferdighet. Det fremstår som en teoretisering av problemet. Her uttrykkes det klart hva man er mot, men det er vanskeligere å få tak på hva man er for. Bebbington beskriver årsaker til evangelikalt sosiopolitisk engasjement for lovendringer. Han mener de engasjerte seg for lover som skulle hindre eller begrense synd eller alternativ religion – ikke ut fra et positivt humanitært engasjement f eks å bedre menneskers levekår (Bebbington 1989:132ff). Effekten av lovene var likevel gode, også sett fra et humanitært synspunkt. Jeg vil se på dette at man ikke går lenger enn til domsord her, i sammenheng med advarselen mot å bli identifisert med ideologi i artikkel seks.

Individuelt ansvar

”Når mennesker mottar Kristus, blir de født på nytt inn i hans rike, og de må prøve, ikke bare selv å utvise, men også utbre rikets rettferdighet midt i en urettferdig verden. Frelsen som vi påberoper oss skulle omskape oss fullt og helt, både i vårt personlige og vårt sosiale ansvarsfelt. Tro uten gjerninger er en død tro.” Hva betyr det at vi skal utbre rikets rettferdighet midt i en urettferdig verden, når det verken er del av kirkens misjon eller frelsen? Hvor skal det da realiseres? *”Frelsen som vi påberoper oss skulle omskape oss fullt og helt, både i vårt personlige og vårt sosiale ansvarsfelt. Tro uten gjerninger er en død tro.”* Vi er nå tilbake i en personlig, individuell kontekst. Samfunnets urettferdighet, strukturelle problemer, møtes med individuell endring. Man ser ut til å tenke seg at samfunnet endres ved at hver enkelt blir frelst og helliggjort, altså en holdningsendring, men gjerne også Guds kraft, i den enkeltes liv. Tilnærmingen passer med Zald & Ash definisjon av religiøse bevegelser som bevegelser som vil forandre enkeltmennesker, som jeg beskriver i kapittel 6.3. Samfunnsendringen ser ut til å tenkes som ringer i vannet, først ved at den enkelte blir omskapt, så ved at det preger hennes personlige – deretter sosiale ansvarsfelt. Denne teksten

forholder seg ikke til at det finnes noe utenfor alles sosiale ansvarsfelt til sammen. Den forholder seg ikke til samfunnets strukturer. Det er vanskelig å tenke seg at man ikke kjenner til disse, men her ser det i hvertfall ut til at Guds omsorg for rettferdighet og forsoning i samfunnet overlates til Gud selv, og til den enkelte. Dette forklares i *Visjonen fra Lausanne*. ”Som vel aldri før innen den evangeliske kristenhet blir ansvaret for verdens nød og frigjøring fra alle former for undertrykkelse understreket i Lausannepakten. Men man understreker sterkt at begrepene ikke forveksles eller blandes sammen. Man må skille mellom å bygge Guds rike med åndelige midler, og det å praktisere sin kristne tro i omsorg og tjeneste for nesten.” Dette utdypes ved et sitat fra den tyske misjonsprofessoren Peter Beyerhaus: ”En av de fatale feilene i misjonsarbeidet er tanken om at vår oppgave skulle være å kritisere verden her i tiden og derved opprette det messianske riket ved egen kraft. De mange kristne som feiler her, er ledet av en utopisk visjon om en forenet menneskehet, hvor det hersker fullkommen fred og rettferdighet. Disse er imidlertid frustrert over at den store delen av menneskeheten rett og slett nekter å godta evangeliet og å følge Det nye rikets lover. Og de har derfor ingen tiltro til å bruke rene åndelige metoder, evangeliseringsmetoder som går ut på at det er Guds ord som utfordrer menneskenes samvittigheter.” Jeg forstår Beyerhaus dit hen at så lenge mennesker ikke vil leve i lydighet til Kristus, kan lite gjøres med verdens urettferdighet. Vise versa skulle tilsi at dersom alle mennesker levde i lydighet til Kristus, ville all urettferdighet opphøre. Beyerhaus sier ikke noe om det. Kanskje er det innforstått at når så skjer kommer Herren tilbake.

Oppsummering av teologi og samfunnssyn

Denne artikkelen befatter seg med samfunnet og behovet for endring, et perspektiv som er vanskelig å integrere i den representasjonen som er skapt gjennom paktens først del. I tråd med evangelikalitetens motvilje mot strukturer og institusjoner, er artikkelen tilsvar til behovet individuelt. Det sosiale ansvaret plasseres hos den enkelte, som en del av fromheten, heller enn i kirken. I tillegg kan urettferdigheten møtes med domsord. Artikkelen har ingen uttalt refleksjon over at evangeliet slik det er forstått og praktisert, kan ha bidratt til ufred, urettferdighet og undertrykkelse. Det er i tråd med translasjonsmodellen i artikkel to. Budskapet kan sammenliknes med en gullklump som pakkes inn i forskjellige kledninger, avhengig av mottakers kontekst. Kultur og sosial struktur kan fremme eller hindre budskapet, og evangeliet dømmer eller anerkjenner dem. Men strukturene fremtrer ikke som selvstendige faktorer og er utenfor fokus.

Artikkel 6 – Kirken og evangeliseringen

”Vi fastholder at Kristus sender sitt forløste folk til verden slik Faderen sendte ham selv, og at dette innebærer at de på en liknende dyp og krevende måte gjennomsyrer verden. Vi må bryte ut av våre kirkelige ghettoer og gjennomstrømme det ikke-kristne samfunn.” Å gjennomsyre noe er å prege det fullt ut. Uttrykket gir assosiasjoner til surdeigen, selv litt av den vil etter en stund gjennomsyre og slik prege hele deigen. Det er vanskelig å få tak i hva Faderens sendelse av Jesus har med gjennomsyring å gjøre. Men ser en Kristi folk som en surdeig, vil selv noen få av disse kunne sette preg på verden. Som jeg har vært inne på, brukes metaforen verden på forskjellige måter. Kanskje menes det her at noen få kristne kan prege et helt samfunn, eller at de kan påvirke mange mennesker. Billedlig talt innebærer det at vi må komme i kontakt med melet, det ikke-kristne samfunnet, for å gjennomsyre det. Men hva er de kirkelige ghettoer? Å måtte bryte ut av kirkelig ghettoer for å gjennomstrømme det ikke-kristne samfunn, antyder at man ikke anser seg som del av samfunnet. En del mennonitter lever svært isolert i noe som kan forstås som egne samfunn. En del pentakostale miljøer og fundamentalistiske miljøer kommer nær dette gjennom å vektlegge egne skoler på alle nivåer og at menigheten skal fylle, så godt som alle, sosiale behov. I mindre isolerte miljøer, kan det være et uttrykk for at man begrenser sine nære relasjoner til de som tilhører menigheten, og at det som skjer i dette miljøet oppfattes som mer egentlig og viktig. Hva er det da å gjennomstrømme samfunnet? Setningen later til å referere til artikkel én: *”Vi bekjenner at vi ofte har unndratt oss kallet og feilet i vår misjonsgjerning, enten ved å skikke oss lik denne verden, eller ved å trekke oss ut av den.”* Der var evangelisering den riktige tilnærming til verden. Det var fare for å ”skikke seg lik denne verden”. Er ”gjennomstrømme” en måte å være i verden på, uten å skikke seg lik? Er det gjennom flyktighet en unngår å bli preget? Gir formuleringene av kristenplikt i artikkel fem en mulighet for at et sosiopolitisk engasjement er en slik gjennomstrømming? Det kan se ut som at det forutsetter at den kristne har en posisjon der hun kan prege, uten selv å bli preget, når hun skal engasjere seg sosiopolitisk.

Det ikke-kristne samfunn

Uttrykket ikke-kristent samfunn oppbeholder en eksklusivistisk dikotomi mellom kristne og ikke-kristne. I en slik representasjon fremstår et pluralistisk samfunn som en svekkelse av kristen som enestående kategori. Et ikke-kristent samfunn, bærer også med seg en forstilling om at det finnes et kristent samfunn? Hva er det? Hva skal til for at samfunnet skal være kristent? I kapittel fire skrev jeg om de puritanske pilegrimsfedrenes forsøk på å bygge kristne kolonier i Nord-Amerika. Jeg har beskrevet hvordan denne visjonen måtte vike plassen for premillennialisme rundt århundreskiftet. Det kan se ut som dette forankringspunktet oppbeholder representasjonen av et kristent samfunn, samtidig som man, med et

premillennialistisk perspektiv, egentlig ikke anser det som en mulighet, før Kristus kommer tilbake. Det er utydelig for meg om en skiller mellom kristen stat og kristent samfunn. Jeg synes det er vanskelig å tenke meg et kristent samfunn, i og med evangelikal vektlegging av personlig individuell frelse. Det er menneskene som er kristne, ikke samfunnet. Jeg har skrevet at den moderne, sekulære staten er en forutsetning for den evangelikale bevegelse. Er det dette de tenker på med det ikke-kristne samfunn? Eller kan begrepet være et uttrykk for at man trodde på sekulariseringsteoriens visjon om at religion ville forvitne og dø? Mitt inntrykk er at det ikke-kristne samfunn i denne sammenhengen fungerer som ide, ikke som realitet. Jeg finner ikke referanser til et mer praktisk samfunnssyn her.

Å skape forandring

Formuleringene i artikkelen vitner om en ulikevekt mellom "oss" og "de andre". "Vi" skal prege dem, men "de" skal ikke prege oss. Dette kom også til uttrykk under dialog i artikkel tre. En får et bilde av at den kristne gjennomsyningen, eller gjennomstrømmingen er en medisin mot det ikke-kristne samfunn.

Kirkens misjon

"Når det gjelder kirkens misjon som oppofrende tjeneste, kommer evangeliseringen i fremste rekke. Verdensevangeliseringen forutsetter at hele kirken bringer hele evangeliet til hele verden. Kirken er midt i sentrum for Guds universelle plan og hans utvalgte redskap for å spre evangeliet." Her kommer begrepet misjon til uttrykk for andre gang i pakten. Første gang misjon var nevnt var i artikkel én, der det brukes synonymt med evangelisering. Her antydes det at kirkens misjon er mer enn evangelisering. Hvis evangeliseringen kommer i fremste rekke, hva kommer da bak – som del av kirkens misjon? Setningen kan leses som et tilsvarende til KV's generalforsamling i Uppsala 1968 der det ble lagt opp til en ny prioritering i misjonen: *"Tjeneste og kamp for sosial rettferdighet har derfor forrett foran forkynnelsen."* (Engelsviken 2004:147). Den diskursive motarbeidingen av Hockendijks misjonsrekkefølge Gud-verden-kirken, fortsetter også gjennom formuleringen *hele kirken bringer hele evangeliet til hele verden*. Den bekrefter kirken som sentrum for Guds plan. Uttrykket peker tilbake til integreringen av Internasjonalt Misjonsråd i KV. I den forbindelse utga IMR dokumentet *One Body, One Gospel, One Word* ført i pennen av organisasjonens generalsekretær Lesslie Newbigins. I følge Scherer argumenteres det for integrasjonen i dokumentet, men det viktige i vår sammenheng er hvordan betydningen av misjonskonsentrasjon i den nye strukturen kommer til uttrykk i dokumentet. Scherer gjengir Newbigins visjon i denne sammenheng: *"the whole Church, with one Gospel of reconciliation for the whole world"* (Scherer 1987:102f). I rapporten fra KV's Commission on World Mission and Evangelism i Mexico City, 1963 hentes uttrykket opp, noe forenklet: *"the common witness of the whole Church, bringing the*

whole Gospel to the whole world" (Scherer 1987:109). Gjennom denne intertekstualiteten, knyttes diskursen opp mot punktet før integrasjonen av IMR i KV, og gis legitimitet gjennom denne kontinuiteten. Integrasjonen førte som tidligere nevnt, til at mange evangelikale aktører meldte seg ut. Andre deltakere på Lausannekonferansen var fortsatt medlemmer i KV. Her skapes en kontinuitet og bro til et felles monument i diskursen. I dag kan vi se at uttrykket pekte fremover mot Lausanne II konferansen i Manila, som fikk dette som hovedoverskrift.

Anstøt mot evangeliet

"Men en kirke som forkynner korset, må selv være merket av det. Den blir til anstøt for evangeliseringen hvis den forråder evangeliet eller mangler levende gudstro, oppriktig menneskekjærlighet eller nådeløs ærlighet i alt, blant annet i spørsmål om forfremmelse og økonomi." De utvalgte eksemplene her – nådeløs ærlighet i spørsmål om forfremmelse og økonomi er overraskende. Hva henviser de til? Betydningen av gjennomsiktighet og ansvarlighet i kirkelige organisasjoner er store, og det er nok mulig å finne mange eksempler på at dette ikke alltid har vært like godt gjennomført. Men valget av eksempel tilsier at det nettopp er de individuelle og indrekirkelige spørsmål som dominerer bevissthefsfæren. I forhold til samfunnssyn kan dette forstås som at man i liten grad er opptatt av forhold utenfor kirken.

Ekklesiologi

"Kirken er samfunnet av Guds folk og egentlig ikke en institusjon. Den må ikke bli identifisert med en spesiell kultur, et sosialt eller politisk system, eller noen menneskelig ideologi." Her settes et personalt kirkesyn opp mot et institusjonalt. Jeg ser det som forskjellen mellom et katolsk og protestantisk forståelse av kirken. Både Calvin og Luther forholdt seg til en ytre, konkret forsamling. Denne var kjennetegnet ved rett forkynnelse og forvaltning av sakramentene. I og med at forsamlingen er ytre og konkret, vil den også bære kontekstuelle kjennetegn. Når denne artikkelen legger vekt på at kirken ikke må identifiseres med *en spesiell kultur, et sosialt eller politisk system, eller noen menneskelig ideologi*, bringer det tankene til anabaptistenes isolasjonslinje. De så kirken til en parallell eksistens til verden, og ville ikke ha noe med den å gjøre. Presisjonen av at kirken ikke er noen institusjon, kan også forstås som uttrykk for evangelikal konversjonisme, med tilsvarende skepsis til nedarvede institusjoner, som man tenker seg ikke kan kommunisere Guds nærværs kraft¹⁶.

¹⁶ Jeg skriver om dette under *Evangelikale kjennetegn* i kapittel 6.4.

Faren for å bli identifisert med ideologisk system

Biskop Utne siteres i kommentaren til denne artikkelen i *Visjonen fra Lausanne*: ”Vi evangelikale er redde for den tankegang at det onde egentlig sitter i økonomiske og sosiologiske strukturer. Dypest sett sitter ordet (ondet?) i menneskets vilje og menneskehjertets synd. Det viser seg stadig at dype folkevekkelser er de største kraftressurser til virkelig også å forandre de forskjellige folks samfunnsliv, og til å løfte det opp til mer menneskeverdige og rettferdige ordninger.” Forfatterne oppsummerer: ”Det har alltid vært en fare for kirken å falle for fristelsen til å la seg identifisere med et sosialt, politisk eller ideologisk system som er konstruert av menneskelig tanke uten den opplysning som Guds Ånd gir.” Jeg legger merke til at diskursen om strukturer fortsetter, men det jeg vil trekke fram her er tanken på at samfunnet forandres gjennom at menneskers hjerter forandres. Men det alene tilsier ikke at det er farlig for kirken å identifisere seg med et sosialt, politisk eller ideologisk system. Vi har sett at Beyerhaus forkaster arbeidet for forsonet menneskehet, fullkommen fred og rettferdighet – fordi det er utopisk, og fordi de som arbeider for det arbeider i egen kraft. Beyerhaus mener en slik tilnærming står i motsetning til åndelige metoder. At kristne skal holde avstand til systemer konstruert av menneskelig tanke, og samtidig holde dom over ondskap, gir inntrykk av at kristne bare kan være mot, ikke for. Ideen om systemer som er konstruert av menneskelig tanke, oppbærer ideen om systemer som er gitt av Gud. Men et slikt system kommer ikke eksplisitt til orde.

Hvis vi går videre til frykten for å bli identifisert med menneskelig ideologi, kan vi lett finne eksempler. En kan assosiere til Barth og bekjennelseskirkens kamp mot å tilpasse teologien til nazi-regimet. Frigjøringsteologien vokste først frem innen den katolske, institusjonelle kirke, og har blitt identifisert med marxisme. Pakten ble utformet under den kalde krigen, kommunistiske bevegelser hadde fremgang i flere Latin-Amerikanske land, Sovjetunionen og Kina sto sterkt som kommunistiske regimer. Slik utsagnet er formulert, skulle det tilsi at kirken heller ikke måtte la seg identifisere med noe kapitalistisk system, kanskje heller ikke med et sekulært samfunnssystem. I forrige kapittel redegjorde jeg for at nettopp den moderne, sekulariserte stat og markedsøkonomiens fremvekst en viktig kontekst og forutsetning for den evangelikale bevegelses eksistens. En kan vanskelig tenke seg at evangelikalitet ikke skulle assosieres med disse systemene. Det er interessant at man forestiller seg at kirken kan fremstå nøytral. Dette kan ha sammenheng med translasjonsmodellens oppfatning av strukturer som former som kan fremme eller hindre budskapet, men ikke som selvstendige faktorer. En kan også spørre seg om det ikke innebærer nettopp privatisering av religion og sekularisering hvis kirken ikke skal identifiseres med noe politisk eller demokratisk system. Det kan med andre ord virke som Lausannepakten har et ambivalent forhold til individualisering. I forhold til

artikkel to, om kilden til sannhet, avvises menneskets fornuft som kilde til sannhet, så lenge den ikke er opplyst av Guds Ånd, i kommentaren fra den norske Lausannekomite.

Artikkel 7 – Samarbeid i evangelisering

”Vi fastholder at kirkens synlige enhet virkelig er Guds vilje. Evangelisering kaller oss også til enhet. For vår enhet styrker vårt vitnesbyrd på samme måte som vår splid undergraver det forsoningens evangelium vi bringer. Vi erkjenner imidlertid at organisatorisk enhet kan få mange slags uttrykk og fremmer ikke nødvendigvis evangeliseringen. Men vi som deler den samme bibelske tro, skulle vært nært forenet i felleskap, arbeid og vitnetjeneste. Vi bekjenner at vårt vitnesbyrd av og til er blitt hindret av syndig individualisme og unødvendig ”dobbeltkjøring”. Vi lover hverandre å søke dypere enhet i sannhet, tilbedelse, helliggjørelse og misjon. Vi ønsker en raskere utvikling av regionalt og funksjonelt samarbeid for å fremme kirkens misjon, for strategisk planlegging, for gjensidig oppmuntring og for å dele ressurser og utveksle erfaringer.”

I Grahams innramming fremsto strukturelt arbeid med kirkens enhet som motsetning til evangelisering. Dette punktet kan ses som avklaring i forhold til KVs arbeid for enhet forstått som én verdensvid kirke. Pakten tar utgangspunkt i evangelisering som kall til enhet. Her etterstebes enhet mellom de som deler den evangelikale posisjon, en enhet for kirkens misjon. ”Organisasjonsmessig enhet... fremmer ikke nødvendigvis evangeliseringen.” Slik konstrueres KVs enhetsarbeid utenfor enheten for kirkens misjon.

Artikkel 8 – Kirker i evangeliserende samarbeid

”Vi gleder oss over at en ny misjonsalder er brutt fram. De vestlige misjonsselskapers dominerende rolle avtar hurtig. Gud oppreiser fra de yngre kirker en stor, ny ressurs i verdensevangeliseringen og viser derved at ansvar for evangelisering påligger hele Kristi legeme. Alle kirker skulle derfor spørre Gud og seg selv hva de kan gjøre for å nå sitt eget område, og for å sende misjonærer til andre verdensdeler. Vårt ansvar og vår plass i misjonen må stadig vurderes på nytt. På den måten kan et voksende samarbeid mellom kirkene utvikles, og Kristi kirkes verdensomspennende karakter komme klarere til uttrykk. Vi takker Gud for tiltak og selskaper som arbeider med bibeloversettelser, teologisk undervisning, massemedia, kristen litteratur, evangelisering, misjon, kirkelig fornyelse og andre særrområder. Disse burde også stadig ransake seg selv for å vurdere om de fungerer effektivt som en del av kirkens misjon.” Denne artikkelen møter ideen om misjonens moratorium med en kontradiksjon: ”Vi gleder oss over at en ny misjonsalder har brutt fram.” Dette viser til trolig den amerikanske kirkevekstforskeren Donald McGavrans foredrag der han forteller om en ”unprecedented receptivity,” altså en åpenhet, ikke kritikk mot misjonærene.

Han meldte om fornyelse og kirkevekst i Europa og Nord-Amerika, mektige evangeliseringsbevegelser i Latin-Amerikanske land, betydelig kirkevekst i store deler av Asia og *"All Africa south of Sahara is in process of becoming substantially Christian"* (McGavran 1975b:112). Forslaget om misjonens moratorium, ville gi nye kirker anledning til å etablere sitt eget lederskap, og slik bidra til å balansere maktforholdet mellom vestlige og ikke-vestlige kirker. I Lausannepakten ligger korreksjonen til et mer likeverdig forhold, i at alle på samme måte, skal *"spørre Gud og seg selv hva de kan gjøre for å nå sitt eget område, og for å sende misjonærer til andre verdensdeler."* Man anser ikke dette som å invitere til å delta i et vestlig misjonsprosjekt, men i Guds vilje og mål.

Artikkelen bekrefter KVs ide om å tenke gjennom *"vårt ansvar og vår plass i misjonen"* på nytt. Forskjellen ligger i at området som er hevet over nytenkning er større i Lausannebevegelsen. Den vil ikke gå inn i noen nytenkning av misjonens innhold, kun av ansvar og roller. Det er vanskelig å se at Lausannepakten, i denne artikkelen, har tatt inn over seg ubalansen mellom det som tidligere var misjonerende kirker og kirker som resultater av evangelikal misjon. Maktubalansen mellom vestlige misjonærer og nye kirkeledere som kanskje både mangler utdannelse, posisjon lokalt og i møte med misjonen, samt materielle ressurser kommer ikke til syne. Strukturelle forhold later igjen til å falle utenfor diskursens ramme. Alle kirker inviteres til å spørre Gud om hvordan de skal finne sin plass i verdensangeliseringen. Ved første øyekast ser det likt ut. Men prosjektet er allerede definert, og fordi det oppfattes som at Gud selv har definert det, kan en vanskelig få en refleksjon over de rike, vestlige kirkenes definisjonsmakt.

Artikkelen inkluderer en opprømsing av aktiviteter som legitimeres som del av kirkens misjon. Alle disse har med forkynnelse og opplæring å gjøre, i tråd med definisjonen av kirkens kall og oppgave som evangelisering. Det er ingen uttrykk for diakoni, sosial omsorg eller sosiopolitiske engasjement som del av misjonen. Det er konsistent med paktens første fire punkter, og forsterker inntrykket av artikkel fem som løsrevet i forhold til resten. Det er verd å legge merke til at tiltak som arbeider med misjon nevnes som egen kategori. Det bidrar til å forsterke spørsmålet om hva misjon egentlig er i følge Lausannepakten. Er misjon kun evangelisering slik Lausanne utlegger det, eller er det mer enn evangelisering? I denne artikkelen omtales kirker som organisatoriske enheter.

Artikkel 9 – Evangeliseringen har hast

"Mer enn 2 700 millioner mennesker dvs. mer enn to tredjedeler av jordens befolkning er ennå ikke nådd med evangeliet (i 1974). Vi skammer oss over at så mange er forsømt. Det er en stadig bebreidelse mot oss og mot hele kirken. Nå er det imidlertid i mange deler av verden

en hittil ukjent mottakelighet for Herren Jesus Kristus. Vi er overbevist om at tiden nå er inne for kirker såvel som for organisasjoner og andre bevegelser til å be inntrengende om frelse for dem som ennå ikke er nådd med evangeliet, og å gjøre nye anstrengelser for å evangelisere hele verden. Noen ganger kan det være nødvendig å minske tallet på utenlandske misjonærer og pengestøtten til land som har fått evangeliet, for at den nasjonale kirke lettere kan vokse seg selvstendig, og for å frigjøre krefter til bruk i ikke-evangeliserte områder. Misjonærer skulle kunne flytte mer fritt (flow ever more freely) til og fra alle seks kontinenter ut fra en ydmyk tjenerstilling.” Her fortsetter diskursen med moratorium-forslaget. Språket som brukes oppbeholder forestillingen om verden som sammensatt av nasjonalstater. Man ser ut til å tenke seg at et land ”har fått evangeliet”, og at kirken i landet er nasjonal. Økonomisk støtte til en kirkes arbeid, omtales som pengestøtte til landet. Det kan forstås som at landet ikke forstås som strukturell størrelse, som en stat som selv bestemmer hvem som representerer den, men som organisk enhet, kjennetegnet av en kultur. Enhver støtte til en eksponent for kulturen, oppfattes følgende som støtte til enheten, landet. Som jeg har vært inne på vil ethvert språk bære med seg virkelighetsbilder. Det påfallende her, er at det ikke synliggjøres noen bevissthet om at det går an å tenke annerledes om dette. Teksten uttrykker i liten grad refleksivitet, til tross for uttalelsen i artikkel seks om at kirken ikke må identifiseres med noe politisk system eller menneskelig ideologi.

Tanken om at misjonærene kan flyte fritt, utfra en ydmyk tjenerstilling, har trolig med anerkjennelsen av at vestlige misjonærers tilstedeværelse i den nasjonale kirke har motvirket dens selvstendighet. Uttrykket *for at den nasjonale kirke lettere kan vokse seg selvstendig*, oppbeholder forestillinger om nasjonale kristne og ledere som barn, som må oppdras til modenhet og selvstendighet. Når man vektlegger den ydmyke tjenerinnstillingen her, gir det inntrykk av at problemet med vestlige misjonærer har med deres innstilling å gjøre. Kanskje ser man også kirkens selvstendighet som et holdnings- eller modenhetsspørsmål? Det går også an å tenke seg at spenningen mellom vestlige misjonærer og kirkens selvstendighet har med materiell og kulturell kapital¹⁷, altså maktforhold å gjøre – tilgang til penger og andre materielle ressurser, posisjon, status, definisjonsmakt, utdanning, være den som skriver historien og så videre. Ideen om at misjonærene kan flyte fritt, gitt en ydmyk tjenerinnstilling kan illustrere Lausannebevegelsens fokus på teologi forstått som ideologi, et system av ideer. En tenker seg at endring skapes på holdningsplan. Man forholder seg i liten grad til det Karl Marx kalte basis, makt og produksjonsmidler, altså de materielle sidene av saken. Marx mente at for å skape forandring må makt og kapitalfordeling endres. Han kritiserte ideologi og religion for å være overbygninger som tilslørte dette forholdet (Marx 1983). Mye tyder på at

¹⁷ Den franske sosiologen Pierre Bourdieu viser at det ikke er grunnleggende forskjell mellom kulturell og materiell kapital, og at disse gjensidig kan veksles mot hverandre, i kapittel 4 i (Bourdieu 1977).

det er de vestlige misjonærene som skal flytte fritt. Misjonærer fra Sør møtte ikke åpne dører på de seks kontinenter. Dette illustrerer at man tenker i vestlige kategorier.

”Målet må være at alle mennesker - så snart som mulig og ved at alle mulige midler tas i bruk - skal få anledning til å høre, forstå og ta imot det glade budskap. Vi kan ikke ha håp om å nå dette uten offer.” Hva er offeret? *”Vi er alle sjokkert over millioners fattigdom og rystet over den urettferdighet (eng injustice) som har skapt den.”* Ved første øyekast er det litt overraskende at spørsmålet om fattigdom og urettferdighet kommer her. Jeg hadde forventet at man gikk nærmere inn på det i artikkel fire, hva evangeliet er og artikkel fem, kristent sosialt ansvar. Men ser vi nærmere etter, står dette i forbindelse med det offeret evangeliseringen krever – nemlig givertjeneste som virkelig kjennes. Dette er skrevet midt under oljekrisa. I sitt innledningsforedrag sier Billy Graham *”At the present time we are seeing a dramatic shift in the worlds monetary situation. In ten years the Middle-Eastern oil-producing countries will totally dominate the entire international monetary market. By 1980, just six years from now, a Lebanese banker estimates these Middle Eastern countries will have nearly two-thirds of all the monetary reserves in the world. The wealth of the West accumulated since World War II is draining away. The European Common market will have a balance of payments deficit of about 35 billion dollars this year alone and this is only the beginning. All of this will most certainly affect those missionary agencies that depend on financial support in the West”* (Graham 1975:24). *”De av oss som lever i overflod, erkjenner vår plikt til å finne fram til en enkel livsstil, for å kunne gi mer både til hjelpearbeid og til evangelisering.”* Offeret er økonomisk. Sett på bakgrunn av den forventede økonomiske fordelingen i verden, fremstilles det som nødvendig at man gir mer til evangelisering, selv om man kommer til å ha mindre. Utvidelsen av fokus til å inkludere hjelpearbeid, kan se ut som et gjennomslag for de strømningene det britiske TEAR-fund, representerte. Handler artikkelen om jordisk urettferdighet, som i den amerikanske sosiologen Immanuel Wallersteins *The Modern World-System*, der han kritiserer global kapitalisme som et system der ”sentrum” og ”periferi” deltar på ulike vilkår, noe som innebærer at ”sentrum” utnytter ”periferi” (Wallerstein 1974)? Selv om denne boka først kom i 1974 var ikke denne type kritikk ukjent på denne tiden. Men det er lite som tyder på at Lausannepakten tar opp i seg Marx-inspirert systemkritikk. Og i dette perspektivet kommer evangelisering og hjelpearbeid til kort. Det må systemendringer til. Man kan også tenke seg urettferdighet i et jordisk perspektiv ut fra Menneskerettighetserklæringen som vi har sett at Lausannepakten referer til. I et slikt perspektiv er mangelen på livsmidler en urettferdighet, et brudd på menneskerettighetene, i seg selv.

Erklæringen fokuserer ikke på hva som har ”skapt urettferdigheten”. Evangelisering knyttes vanligvis til Luthers indre rettferdighet, ikke til ytre, samfunnsmessige årsaker. Samtidig som jeg forstår det engelske uttrykket *injustice*, som myntet på ytre, samfunnsmessige forholdt, synes Lausannepaktens fokus på hjelpearbeid og evangelisering, å tyde på at de forholder seg til en indre urettferdighet. Sett sammen med artikkel éns utsagn om at Gud styrer alle ting etter sin viljes råd, og Stotts kommentar til artikkel tre, om at vi ved frelsen får velvilje hos Gud, kan dette tolkes som Guds forsyn gjør forskjell på rettferdige og urettferdige. Det står i motsetning til Luthers lære. Puritanernes ideal for staten var det gamle testamentets Israel som en nasjon for Guds åsyn. Når Israel levde gudfryktig og fulgte Guds råd og bud – velsignet Gud og de opplevde velstand og fred. Når Israel var ulydige, sviktet og gikk fra Gud, straffet han dem, sendte naboer mot dem, naturkatastrofer etc. Ideen om nasjonen som objekt for Gud, er dermed ikke ukjent i evangelikal sammenheng.

Grahams uttalelse oppbeærer en forestilling om verden som arena for kamp mellom Gud og det onde. Når Graham fremstiller det som et problem at landene i Midt-Østen blir rikere, konstrueres et inntrykk av at det onde styrker seg på bekostning av det gode. Bare gjennom å bli rettferdiggjort, kan disse landene komme over på den godes side. Derfor kan utsagnet tolkes som at man forstår urettferdighet som nasjoners manglende rettferdighet i betydningen rett forhold til Gud. I et slikt perspektiv kan millioners fattigdom være skapt ved land og myndigheter som ikke har forsonet seg med Gud, styrt i henhold til Skriften, og derfor ikke blir velsignet. Løsingen blir da å styrke evangeliseringen, for at de skal omvende seg og komme under velsignelsen, og nødhjelp, fordi de er skapt i Guds bilde og det er vår plikt! En slik hensiktsdriven forklaring, lar seg kombinere med paktens fremstilling av at Gud styrer alle ting, men den hadde vært sannsynlig dersom man hadde brukt uttrykket *unrighteousness* heller enn *injustice*. En mer årsaksorientert forklaring kan være en ide om at kristne mennesker fører til kristne samfunn, som fører til gode samfunn og rettferdige samfunn. Urettferdige samfunn bunner seg i at de er ukristelige, enten i betydning verdslig, eller preget av andre religioner. En slik tanke har nære bånd til ideen om en spesifikk kristen etikk, kun tilgjengelig gjennom den spesielle åpenbaring. Ingen av disse forklaringene forholder seg til materielle årsaker til millioners fattigdom.

Samtidig som Grahams tale baserer seg på en sammenheng mellom religion og økonomi, forholder ikke Lausannepakten seg nærmere til det. Stott skriver ”*all of us are shocked by the poverty of millions and disturbed by the injustices which cause it. We may not all give an identical definition of justice and injustice, or share the same economic theories and remedies, or believe that God’s will is an egalitarian society in which even the slightest differences of income and possessions are not tolerated. But we are appalled by poverty,*”

Alle motforestillingene her, tyder på at dette er definisjoner som er nært knyttet til maktfordeling. Anbefaling av hjelpearbeid, ser ut til å være det lengste man greide å trekke samstemmigheten til.

Artikkel 10 – Evangelisering og kultur

”Å utvikle planer for verdensevangelisering krever oppfinnsomme og banebrytende metoder. Hvis de er av Gud, vil resultatet bli at det oppstår kirker som er dypt rotfestet i Kristus og samtidig nært knyttet til sin egen kultur.” Dette er en hensiktsforklaring. Det som er av Gud vil lykkes. Tegnet på at det er av Gud er at resultatet blir ”kirker som er dypt rotfestet i Kristus og samtidig nært knyttet til sin egen kultur.” Samfunnsendring nevnes ikke som resultat av evangeliseringen. Hvis planer og metoder som er av Gud, innebærer suksess i betydningen etablerte kirker, tyder det på at det er et spenningsforhold i forhold til den frie vilje hos de som blir evangelisert. Det blir en slags forutbestemthet, hvis plan/metode er av Gud vil de lykkes uavhengig av hva lokale parter måtte ønske/mene. Tanken ser ut til å ha tilknytning til reformert predestinasjonslære. Utsagnet tilsier at utfallet av tiltaket, om kirken vil bli etablert, rotfestet i Kristus, og knyttet til egen kultur, henger på misjonærene, strategene, de som initierer misjonsprosjektet. Her mangler det balanse mellom likeverdige parter. Lokale kristne, samarbeidspartnere kommer ikke til syne her. I tillegg kan det se ut som misjonærene har en annen type ansvar for egne valg.

Samfunnsvitenskapelig analyse vektlegger ikke hensiktsforklaringer, men forholdet mellom årsak og virkning. En slik analyse ville gi et langt mer komplekst bilde. Slik denne fremstillingen står, kan det se ut som de faktorene for eksemel religionssosilogene ville undersøke, enten ikke har betydning her, eller de går opp i et større hele, nemlig om planer og metoder er ”av Gud”. Det betyr ikke at alle sosiologiske sider av saken oversees eller motsies, men de blir lite synlige under hva Gud mener om plan og metode. Da blir det et spørsmål om samfunnsvitenskapelig analyse i det hele tatt oppfattes å ha relevans for disse spørsmålene.

Resultatet som oppgis som vitnesbyrd om suksess, kirker rotfestet i Kristus og nært knyttet til egen kultur, er interessant i og med at det er så tidsriktig. Her synes Lausannepakten å forholde seg til ytre, konkrete kirker. Det kan ha sammenheng med at vi snakker om ”misjonslandene”. Vestlig evangelikalisme har som vekkelses-, og fornyelsesbevegelse i noen grad forblitt innen de etablerte kirker, samtidig som mange av de kristne, har sin identitet i det evangelikale fellesskapet. I Sør har misjonen bygget opp kirker i områder som ikke har hatt noen kristen kirke, eller som substitutt til den katolske kirken. Kirkene skal dessuten være nært knyttet til sin egen kultur. Kriteriet lar seg vanskelig operasjonalisere, og må heller forstås som norm for misjonsarbeidet. Senere i artikkelen står det *”Misjonsselskaper har*

altfor ofte innført en fremmed kultur sammen med evangeliet, og kirker har av og til vært mer bundet til kulturen enn til Skriften.” Det er vanskelig å tenke seg at dette er ment som et utsagn om at misjonsselskapens arbeid ikke var av Gud. Jeg tror heller resonnementet må forstås som tilsvar til kritikken om kulturimperialistisk misjon, en fastholdelse av evangeliet som universelt.

Essensialistisk kulturbegrep

”Kulturen må alltid prøves og bedømmes ut fra Skriften. Fordi mennesket er Guds skapning, er noe av den menneskelige kultur rik på skjønnhet og godhet. Fordi mennesket er en fallen skapning, er alt smittet av synd, og noe er demonisk. Evangeliet forutsetter ikke at noen kultur er overlegen i forhold til andre, men vurderer alle kulturer i overensstemmelse med Bibelens egne kriterier for sannhet og rettferdighet (righteousness), og krever moralske absolutter i enhver kultur. Misjonsselskaper har altfor ofte innført en fremmed kultur sammen med evangeliet, og kirker har av og til vært mer bundet til kulturen enn til Skriften. Kristne arbeidere som står i evangeliseringsoppdraget, må ydmykt søke å kvitte seg med det som ikke er en del av ens personlige særpreg, for å bli tjenere for andre, og kirker må prøve å omforme og berike kulturen - alt til Guds ære.” Lausannepakten uttrykker et essensialistisk kulturbegrep som var vanlig på 1970-tallet. De beskriver kulturer i flertall, og disse fremstilles som statiske, lukkede systemer med en kjerne av konkrete kjennetegn, en essens som er mer egentlig en andre uttrykk. I en slik kulturforståelse fungerer kultur og samfunn som synonyme til nasjonen og nasjonalstaten, og oppbærer derfor en forståelse av verden som bestående av nettopp nasjonalstater basert på etniske grenser.¹⁸ Hvis vi bytter ut ordet kultur med nasjon i noen av setningene får vi: *”Nasjonen må alltid prøves og bedømmes ut fra Skriften. (...) Evangeliet forutsetter ikke at noen nasjon er overlegen i forhold til andre, men vurderer alle nasjoner i overensstemmelse med Bibelens egne kriterier for sannhet og rettferdighet, og krever moralske absolutter i enhver nasjon.”* Dette ordbyttet gjør at teksten gir assosiasjoner til imperialismen og etnosentrisme, kanskje også kristen nasjonalisme. I artikkel elleve, er det nasjonale kirker og ledere som er i fokus. I boka *Det norske sett med nye øyne* forklarer den norske sosialantropologen Marianne Gullestad hvordan det siden 80-tallet har vært stilt spørsmål ved denne kulturforståelsen. I dag er et mer prosessuelt kulturbegrep vanlig. Man mener at kulturelle mønstre ikke nødvendigvis følger nasjonalstatlige territorier, men er omskiftelige og flytende (Gullestad 2002:120). Ideen om at Gud ønsker nasjonale kirker nært knyttet til sin egen kultur blir ikke like opplagt med et slikt kulturbegrep. Det gjør heller ikke ideen om at evangeliet vurderer den enkelte kultur. Uavhengig av hvilket kulturbegrep man benytter seg av, er det interessant å legge merke til

¹⁸ Jeg gikk nærmere inn på dette i kapittel seks om konferansens deltakere.

Lausannepakten mener at Bibelen krever moralske absolutter i enhver kultur. Mener man med det at Bibelen stiller krav til samfunnet, nasjonen eller nasjonalstaten? Eller tenker man seg at de moralske absoluttene for den enkelte kristnes liv er de samme, uavhengig av kulturell bakgrunn, og at den enkeltes moral fungerer uavhengig av relasjoner og kontekst?

”Evangeliet forutsetter ikke at noen kultur er overlegen i forhold til andre (...).” Dette antyder et likeverd, ingen kultur er en annen overlegen. Men det er noe ufullendt over dette kulturlikeverdet. Hvis man vurderer alle kulturer i henhold til et sett kriterier, vil man vel nettopp finne at den kulturen som scorer høyest er de andre overlegen? Det vanskelige blir jo her om det ikke finnes noen essensielle kulturer å vurdere. Hva om det heller finnes kulturelle prosesser og mangfold? Kunne vi da tenke oss at evangeliet isteden vil prøve et hvert styresett og økonomisk system og vurdere om det er rikt på godhet, smittet av synd eller demonisk?

Tanken om en absolutt og uforanderlig standard, vil i mange tilfelle oppfattes som etnosentrisk. Etnosentrisme innebærer at man ser på seg selv om standarden andre skal måles mot. Når Lausannepakten anser at de har latt evangeliet vurdere sin kultur, latt seg forme av dette, og så vil at andre skal vurderes av de samme absolutter, kan dette oppfattes som at de gjør egen norm til absolutt standard for andre. Jeg tror denne artikkel er skrevet med en forståelse av Bibelen som en transcendent, gudegitt norm som ikke favoriserer noen. Samtidig som mange deltakere derfor trolig ikke ville kjenne seg igjen i en anklage om etnosentrisme her, vil andre kunne oppleve at dette perspektivet favoriserer noen.

Hvem er aktør?

Bibelens egne kriterier konkretiseres ikke i teksten. Det kan tyde på at de må tolkes fram. Da vil de uunngåelig bli preget av den som tolker. Det underspilles at evangeliet i seg selv ikke kan være aktør, og at en vurdering vil være preget av den som vurderer på vegne av evangeliet. Spørsmål om hvem som tjener på denne tolkningen, eller hvilke perspektiver som privilegeres, støtes ut av diskursen. Tanken om at *”kirken må prøve å omforme og berike kulturen”* tilsier nettopp at det er kirken, ikke evangeliet selv som er aktør. Teksten viser at dette er en vanskelig oppgave. *”Misjonsselskaper har altfor ofte innført en fremmed kultur sammen med evangeliet, og kirker har av og til vært mer bundet til kulturen enn Skriften.”*

I kapittel seks, viste jeg at evangelikalisme kan forstås, nettopp som formet av et vestlig, moderne samfunn. I tråd med misjon som den ideelle tilpasning til verden, og dialog som pedagogisk metode i evangeliseringen, oppbeholder ideen om at kirken skal omforme kulturen, eller som det står i artikkel tolv – *kirken må være i verden, men verden må ikke være i kirken*, bildet av at den enkelte kristne og kirken kan ha ensidige transaksjoner med sine omgivelser.

De kan påvirke, uten selv å bli påvirket. Kanskje har denne, tilsynelatende naive, virkelighetsforståelsen sammenheng med ideer om gjenfødelse og helliggjørelse. En kan få inntrykk av at det å være i verden, uten å bli preget av den, forstås som en slags kristen integritet. Målet om å forsøke å omforme og berike kulturen, er et kollektivt forehavende for kirken. Betyr det at det er en del av evangeliseringen, altså at evangeliseringen innebærer kristianisering? Kanskje har det med den Weberske tankegangen å gjøre, at handlinger følger av våre tanker og forestillinger, følgelig må kirken forsøke å påvirke menneskenes tankegang? Kanskje skal kirken berike kulturen gjennom å levere ressurser til livstolkning, å bidra til at viktige hendelser fortolkes innen et kristent univers, gjennom sang, musikk, film annen kunst og idrett. Grensene for kulturpåvirkning er ikke tydeliggjort i sammenhengen, men gitt artikkel to om åpenbaringen som uforanderlig, må kanskje kulturbidraget harmonere med etablert teologi og ses sammen med læren om at Skriften prøver kulturen, noe i kulturen er godt (fra Guds side), noe nøytralt, noe ondt. I det bildet kan omforming forstås som å innføre lover som begrenser ondskap og synd, mens nærværet av en kristen kirke generelt, og dens barne-, ungdoms- og litteraturarbeid spesielt, ses som kulturberikelse.

Artikkel 11 – Utdannelse og lederskap

”Vi bekjenner at vi noen ganger har strebet etter kirkens vekst i bredden på bekostning av dens vekst i dybden, og skilt evangelisering fra kristen vekst. Vi innrømmer også at noen av våre misjonsselskaper har vært for sene til å utruste og oppmuntre nasjonale ledere til å overta deres rettmessige ansvar. Vi er nemlig forpliktet til å gjøre kirken nasjonal, og lengter etter at alle kirker skal få nasjonale ledere som legger en kristen lederstil for dagen, ikke som herskere, men som tjenere. Vi erkjenner at der er et stort behov for å forbedre den teologiske utdanning, især for kirkeledere. I enhver nasjon og kultur burde det være et effektivt undervisnings-opplegg for pastorer og lekfolk i tros lære, etikk, evangelisering, kristen vekst og tjeneste. Slike undervisningsopplegg bør ikke hvile på noen ensartet metodikk, men utvikles gjennom nyskapende, lokale initiativ og i overensstemmelse med Bibelens lære.” Denne artikkelen kan også ses som begrensning av kritikken mot vestlig misjon, ved å fastslå at man ønsker å bidra til selvstendige kirker. Jeg har vist at pakten bruker metaforene kultur og nasjon ganske synonymt. Når det beskrives som en plikt å gjøre kirken nasjonal, er det trolig i referanse til artikkel ti om kulturell forankring av kirken, ikke et uttrykk for at man ønsker å bygge statskirker. Det er interessant å se hvem sin plikt det er å gjøre kirken nasjonal. Det kommer tydelig frem hvem som er i førerretet: *”våre misjonsselskaper har vært for sene”,* *”vi er nemlig forpliktet til å gjøre kirken nasjonal”*. Teksten konstruerer et maktforhold der:

- misjonsselskapene skal utruste og oppmuntre nasjonale ledere
- nasjonale leder skal utrustes og oppmuntres til å overta
- misjonsselskapene (vi) er forpliktet til å gjøre kirken nasjonal

- kirken blir gjort nasjonal.

Misjonsselskapene er subjekt, nasjonale ledere og kirken er objekter. Den brasilianske pedagogen Paulo Freire har utviklet ”*de undertryktes pedagogikk*”. Han har også hatt stor innflytelse på kristen frigjøringssteologi. Freire var opptatt av ideen om å være subjekt i eget liv (Freire 1970). Her er det misjonsselskapene som fremstår som subjekt i kirkens liv. De legger til rette for å beholde denne makten fremover ved å legge premissene for den teologiske utdannelsen i kirken. Jeg skal ikke gå nærmere inn på dette maktforholdet her, men forsøke å knytte an til mitt tema om teologi og samfunnssyn. Artikkelen synliggjør en ide om at det går an å utruste andre, utdanne dem og gjøre dem nasjonale. Når det fremstilles som plikt, kan teksten leses som at det er Gud som krever en slik asymmetri. Vi har tidligere lest at evangeliet ikke opphøyer noen kultur over annen. Men her kan vi få inntrykk av at noens plikt er å dominere andre, ikke for dominansens skyld, men for Guds skyld.

Artikkel 12 – Åndelig konflikt

”Vi tror at vi er midt inne i en konstant, åndelig krig mot ondskapens åndsmakter som prøver å ødelegge kirken og hindre dens oppgave med å evangelisere verden. Vi kjenner behov for å bli iført Guds rustning for å kjempe denne kampen med sannhetens og bønnens åndelige våpen. For vi merker fiendens aktivitet, ikke bare i falske ideologier utenfor kirken, men også innenfor, i form av falsk lære som forvrenger Skriften og setter mennesket i Guds sted. Vi trenger både årvåkenhet og dømmekraft for å bevare det bibelske evangelium uforfalsket.”

Den åndelige krigen som beskrives her handler om evangelisering, og følgelig om menneskers frelse. Ondskapen kommer til uttrykk gjennom at Skriften blir forvrengt, evangeliet forfalsket og falske ideologier presentert. Åndskampen fremstår som kamp om evangelikalt hegemoni, og mot alt som oppfattes som alternativer til dette. Dette kan forstås som at krigens arena er den teoretiske – læren. Man snakker ikke om utnyttning, undertrykking, vold, krig, maktmisbruk eller annen kriminalitet. Den ondskap mange mennesker opplever i sine daglige liv kommer ikke til syne. Grensemekanismen falsk lære, som kjennetegnes ved at den ”*setter mennesket i Guds sted,*” holder dette perspektivet utenfor diskursen. Jeg oppfatter utsagnet som en fastholdelse av Lausannepaktens teosentriske linje. Teologi som setter mennesket i Guds sted, henviser trolig til innkast fra antroposentrisk teologi, Christian Presence teologien og frigjøringssteologi. Felles for disse er at de legger vekt på andre trosartikkel, skaperdimensjonen i utforming av teologien. I den forbindelse får menneskets jordiske liv og erfaring større plass i teologien.

I Lausannebevegelsen har det også vært sterk fokus på åndelig kamp mot demoner og åndelige vesener i den usynlige verden på en mer mystisk måte. Stott skriver: *”The church has human enemies, but behind them lurk ”spiritual hosts of wickedness”, as subtle as they are*

unscrupulous, and with them our warfare must be unremitting. (...) Jesus called the devil "a liar and the father of lies". He hates the truth and is constantly seeking to deceive men into error. Thus, we do not hesitate to attribute to his malevolent work false ideologies outside the church. Indeed, it would be impossible to understand how intelligent, educated people can believe some of the nonsense taught by non-Christian systems and cults if it were not for the deceiving spirits." Stott uttrykker en bokstavelig tolking av Efeserbrevet 6, 10-20 om åndskamp. Han henviser til demonisk bedrag som del av meningsdannelsen. I stedet for å argumentere mot innhold og ideer han er uenig med, kategoriserer han dem som "nonsense", konstruksjoner som man må være blindet av djevelen for å tro på. Det gir assosiasjoner til representasjonen av verden som arena for en kamp mellom onde makter og kristne som Guds representanter, som jeg beskrev under artikkel ni. Formen viser at Stott taler til sine egne. Hans kommentar er ment til internt bruk, for folk som deler hans verdensbilde. Det fungerer apologetisk som trosforsvar innen en konfesjonell teologi. Men den er vanskelig å nytte i en mer samfunnsvitenskapelig drøfting. Styrken i polemiseringen kan forstås på bakgrunn av hva kampen står om. Ut fra Stotts perspektiv vil ondskapens åndehær, hvis de vinner fram med sine konstruksjoner, bruke dem til å føre mennesker til evig fortapelse. Dette fungerer som mobiliseringsressurs til diskursen. Når både denne artikkelen og artikkel tre uttaler seg om religion og ideologi, kan det forstås som at pakten oppebærer et syn på religion som ideologi i betydningen læresystem.

Sekularisering

"Vi erkjenner at vi i oss selv ikke er i stand til å stå imot sekulariseringen, dvs. verdslighet i tanke og handling. Et eksempel: Det er både rett og verdifullt med grundige studier av kirkens vekst både tallmessig og åndelig, og vi har av og til forsømt dette. Men andre ganger har vi vår iver etter at evangeliet skulle bli mottatt gått på akkord med budskapet, bearbeidet våre tilhørere med påvirkningsteknikk og vært utilbørlig opptatt av statistikker, ja endatil vært uærlige i vår bruk av disse. Alt dette er verdslig. Kirken må være i verden, men verden må ikke være i kirken." Her knyttes begrepene sekularisering og verdslighet sammen. I kommentaren til artikkel en, beskriver Stott å bli lik verden som å "*assimilate non-Christian ideas and standards*". Det antyder at verdslighet har med teori eller lære å gjøre. Men utsagnet kan også tolkes som et uttrykk for at det finnes en spesiell kristen etikk. At noen ideer og standarder per definisjon er mindreverdige, fordi de ikke kommer fra kristentroen. Dette står i motsetning til troen på en allmenn etikk, generelt tilgjengelig for alle mennesker uavhengig av åpenbaringen i Kristus. Åndskampen blir slik en kamp mellom kristne ideer og sekulære standarder. At mennesker ikke kan motstå ikke-kristne ideer og standarder i seg selv, gjør at forskjellen mellom allmenn og kristen etikk, fremstår som mystisk. Det harmonerer med Skriften som eneste norm for sannhet. I begynnelsen av artikkelen beskrives

den ondes kamp som kamp mot evangelisering. Her blir da evangeliet motpart til falske ideologier og falsk lære. Falske ideologier, tilsier at det finnes ideologier som ikke er falske. Utsagnet konstruerer evangeliet som motpart til visse politiske ideologier, men ikke til andre. Når kirken ikke identifiserer seg med noe politisk system eller menneskelig ideologi, men presenterer evangeliet som motpart til andre, innebærer det at den fremstår politisk. Det oppsiktsvekkende her, er ikke at kirken ikke er nøytral, men at det ikke fremkommer noen refleksjon over hvem sine interesser man tjener og hvordan.

En annen nyanse i tolkningen av *"verdslighet i tanke og handling"* kan være at uttrykket viser til å ikke ha Guds evangeliseringsplan som overordnet fokus. Det vil ramme evangeliseringen. Det kan forstås som at et fokus, for eksempel på samfunnsvitenskapelige forklaringer, blir verdslig, i motsetning til det kristne. Stott skriver: *"The World" means secular or Christless society, and "worldliness" is its outlook, a surrender to secularism in either our thinking or our behaviour.* Eksempelet i artikkelen fokuserer på hersketeknikk og manipulasjon med statistikk. Dette fremstilles som verdslig, altså preget av verdens standarder. Dette skaper et bilde av at ikke-kristne synes det er akseptabelt å gjøre disse tingene, eller at de ikke har noen etisk standard. Uttrykket *"Kirken må være i verden, men verden må ikke være i kirken"* brukt i denne sammenheng kan gi inntrykk av at man mener at det som er dårlig i kirken skyldes verden, det som er bra i verden, skyldes kirken. Dette blir sirkelargumentasjon som verken kan bevises eller motbevises.

Artikkel 13 – Frihet og forfølgelse

Religionsfrihet

"Det er en gudgitt plikt for enhver regjering å sikre vilkårene for fred, rettferdighet og frihet slik at kirken kan adlyde Gud, tjene Herren Jesus Kristus og forkynne evangeliet uten innblanding. Derfor ber vi for nasjonens ledere og oppfordrer dem til å garantere tanke- og samvittighetsfrihet og frihet til å utøve og utbre religionen i overensstemmelse med Guds vilje, og som formulert i Menneskerettighets-erklæringen." Denne artikkelen er den eneste i Lausannepakten som henviser konkret til myndighetene, "enhver regjering". Formuleringen synes å referere til Luthers toregimentslære. Luther hevdet at Gud rår med menneskenes ytre liv ut fra det verdslige regimentet. Det hadde sin myndighet fra Gud, og måtte styre ut fra hans ord, og sørge for at kirken kunne fungere og bestå. Toregimentslærens kontekst er en kristen stat, med én kirke. Staten og kirken favner på det nærmeste samme gruppe mennesker. I den sammenheng fordeles makten og oppgaver mellom kirke og stat gjennom toregimentslæren. I Lausannepakten er det en gudgitt plikt for enhver regjering å legge tilrette for kirken. Her fremstilles kirken som én. Det stemmer ikke overens med pakten forøvrig, hvis ikke uttrykket

da refererer til samfunnet av Guds folk, og egentlig ikke en institusjon, som det står i artikkel seks. Samfunnet av Guds folk, ligger nær den usynlige, eller indre kirke, og er ikke en enhet et lovverk eller myndigheter kan forholde seg til. En tolkning som tilsier at den evangelikale, kristne religions premisser gjelder alle steder, er nærliggende. Artikkelenes fokus på kirkens behov, kan også leses i lys av Furseths sammenlikning av religiøse og sosiale bevegelser (Furseth 2002). Hun benytter teorier som anser enkeltmennesker som religiøse bevegelsers primære mål. Religionen anses personlig, og plasseres som offentlig i sivilt samfunn. Furseth skriver at de offentlige sfærer representert ved staten og det politiske samfunn, danner viktige rammebetingelser for bevegelsene, og at det primært er i den forbindelse de har interaksjon med dem. I lys av dette kan denne artikkelen ses som et forsvar for kirkens handlingsrom, overfor myndigheter som ikke anerkjenner det.

Artikkelen har paktens først konkrete referanse til en sekulær kilde, nemlig FNs menneskerettighetserklæring av desember 1948. Selv om menneskerettighetene ikke uttrykker noe religiøst utgangspunkt, anerkjenner Lausannepakten noe av innholdet som i overensstemmelse med Guds vilje, noe som kan forstås som anerkjennelse av allmenn etikk. Koblingen av egne standpunkter og FNs erklæring her, gir inntrykk av at disse er i overensstemmelse med hverandre. Men en nærmere lesing viser at Lausannepaktens innramming av enhver regjerings oppgave som gudegitt plikt, fremstår i utakt med den Menneskerettighetserklæringen den støtter seg til. Åpningsordene "*Da anerkjennelsen av menneskeverd og like og umistelige rettigheter for alle medlemmer av menneskeslekten er grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred i vår verden,*" legger likebehandling av religioner som en del av grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred i verden (Menneskerettighetserklæringen 1948:301). En kan spørre om artikkel tretten er en utydelig appell til allmenn religionsfrihet. Referansen til gudegitte plikter til å sikre den kristne kirken, må da forstås som at myndighetenes plikt til å sikre religionsfrihet, er gudegitt. Kanskje må denne ambivalensen forstås som at artikkelen befinner seg i diskursens grenseområde. Breistein viste i sin doktoravhandling at det var ambivalens til religionsfrihet blant kristne minoritetskirker i Norge. Mange ønsket frihet til å utøve og utbre det de oppfattet som sann religion og utstengelse av avgudsdyrkere og vranglærere fra riket (Breistein 2003). Kanskje reflekterer den uklare formuleringen en tilsvarende ambivalens på Lausannekonferansen.

Mens FNs erklæring anser menneskeverd og like rettigheter, slik som religionsfrihet, som grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred, hevder Lausannepakten at Gud har gitt enhver regjering plikt til å sikre vilkårene for begrepene frihet, rettferdighet og fred, slik at kirken kan få religionsfrihet. Den snur FNs resonnement på hodet. Når paktens bekrefter artikkel 18 i erklæringen "*Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter*

frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer” (Menneskerettighetserklæringen 1948:304), gjengis innholdet parafrasert. Artikkel 18 sikrer religionsfrihet, både med tanke på utøvelse av sin religion og frihet til å skifte religion. Lausannepaktens parafraze fokuserer på retten til å utøve og utbre religionen. Den går altså lenger enn FN, som ikke inkluderer retten til å utbre religion i artikkel 18, noe som må ses i sammenheng med at Menneskerettighetserklæringens om også er et konsensusdokument, og derfor må uttrykke seg på en måte som er mulig å få vedtatt. Når Lausannepakten samtidig forholder seg til religionen i entall, viser dette, språklig sett, tilbake til kirken i forrige setning. Selv om konsekvensen blir religionsfrihet for alle, er ikke det i fokus i Lausannepakten. Myndighetene skal sikre vilkårene for fred, rettferdighet og frihet – så kirken kan adlyde Gud, som jo er Lausannebevegelsens mål. Menneskerettighetenes mål er et annet, nemlig fred, rettferdighet og frihet for alle mennesker. Her står anerkjennelsen av religionsfrihet blant andre rettigheter, som nødvendig vilkår for at dette målet skal nås. Disse andre rettighetene kommer ikke til uttrykk i Lausannepakten.

Er religionsfrihet mulig?

”Vi uttrykker også vår dypeste medfølelse med alle som er blitt urettferdig fengslet, og særlig med våre brødre som må lide for sitt vitnesbyrd om Herren Jesus. Vi lover å be og arbeide for deres frihet. På samme tid nekter vi å la oss skremme av deres skjebne. Med Guds hjelp vil vi også prøve å kjempe mot rettferdighet (engelsk: stand against injustice) og forbli tro mot evangeliet, uansett hva det måtte koste. Vi glemmer ikke Jesu advarsel om at forfølgelse er uunngåelig.” Her kommer hierarkiet i det evangelikale anliggende tilsyne. De er først og fremst opptatt av alle *”som må lide for sitt vitnesbyrd om Herren Jesus”* og vil *”be og arbeide for deres frihet.”* Det kommer tydelig fram at det kunne vært, eller kan komme til å bli, oss. Utsagnet om forfølgelse som uunngåelig, er interessant i lys av Menneskerettighetenes mål. Dersom vi ser forfølgelse på bakgrunn av religion som uunngåelig, innebærer det at religionsfrihet i menneskerettighetsforstand er uoppnåelig. Det er uklart om FNs menneskerettighetserklæring følgelig vil falle under utsagnet i artikkel 15. *”Vi avviser derfor tanken om at mennesket noen gang kan skape et paradys på jorden som en stolt og selvbevisst drøm.”* Stott forklarer at djevelen også angriper kirken fra utsiden, ved å forsøke å hindre dens arbeid enten gjennom fysisk forfølgelse eller restriktiv lovgivning. Samtidig som myndighetene er innsatt av Gud, kan altså djevelen sørge for lovgivningen. Andre som er urettferdig fengslet, altså de som opplever urettferdighet på jorda, har vi medfølelse med, men de faller utenfor bevegelsens fokus.

Artikkel 14 – Den Hellige Ånds Kraft

”Vi tror på Den Hellige Ånds kraft. Faderen sendte sin Ånd for at han skulle vitne om Sønnen. Uten hans vitnesbyrd er vårt nytteløst. Overbevisning om synd, tro på Kristus, ny fødsel og vekst i kristenlivet er alt sammen Hans verk. Videre er Den Hellige Ånd en misjonerende Ånd. Derfor skulle evangelisering springe spontant ut fra en åndsfylt kirke. En kirke som ikke er en misjonerende kirke, motsier seg selv og slukker ut Ånden. Verdensomfattende evangelisering vil være en realistisk mulighet bare dersom ånden fornyer den kristne kirke i sannhet og visdom, tro, hellighet, kjærlighet og kraft. Derfor oppfordrer vi alle kristne til å be om å bli fylt av Guds Ånd, slik at alle åndens frukter må bli synlige i hele hans folk, og alle hans gaver må berike Kristi legeme. Først da vil hele kirken blir et brukbart redskap i hans hånd, så hele jorden kan høre hans røst.” I denne artikkelen innordnes troen på Den Hellige Ånds kraft i forhold til kristologien og evangeliseringen. Det ser ut til at dette perspektivet får styre hva som trekkes frem om Ånden, og hva åndsfylde innebærer. Følgelig uttrykkes ikke sosial rettferdighet, fred eller forsoning som konsekvens av en misjonerende ånd og -kirke.

Artikkel 15 – Kristi gjenkomst

”Vi tror at Jesus Kristus vil komme igjen, personlig og synlig, i kraft og herlighet for å fullføre sin frelse og sin dom. Løftet om hans komme ansporer oss ytterligere til å evangelisere, for vi husker hans ord om at evangeliet først må forkynnes for alle folkeslag. Vi tror at perioden mellom Jesu himmelfart og hans gjenkomst skal fylles av de kristnes misjonsarbeid, som vi ikke har lov til å stanse før verdens ende.” Formuleringen knyttes opp mot den nikenske trosbekjennelse om Jesus som skal komme igjen for å dømme levende og døde. Som tidligere nevnt er dette viktig som mobiliseringsverktøy, og som hjørnestein i den evangelikale konversjonisme. I tillegg presiseres gjenkomsten som personlig og synlig. Det gir assosiasjoner til den bokstavelige bibeltolkning som gjerne knyttes til premillennialisme, og Grahams idealisering av 1800-tallets misjon. Student Voluntary Movements leder John Motts, fikk i 1900 stor oppmerksomhet for boka som gjenga bevegelsens slagord *Verdens evangelisering i dette slektsledd. Bring kongen tilbake*. Studentbevegelsen var sterkt preget av premillennialismen, og formuleringen uttrykker posisjonens mobiliseringskraft for verdensmisjon (Mott 1900).

”Vi husker også hans advarsel om at falske messias'er og falske profeter vil oppstå som forløpere for den endelige Anti- krist. Vi avviser derfor tanken om at mennesket noen gang kan skape et paradys på jorden som en stolt og selvbevisst drøm.” På engelsk brukes uttrykket *”utopia on earth”*. Det viser at utsagnet er retorisk. Utopia betyr nettopp et oppdiktet, idealsamfunn som ikke lar seg realisere. Betegnelsen kan også brukes for å kritisere en ide

som ugjennomførbar. Her smelter beskrivelsen og vurderingen sammen, og fungerer diskursivt mot KVs enhetsbestrebelsers fredsperspektiv. 1960-tallet var preget av sterk optimisme både i Europa og Nord-Amerika. Når Lausannepakten kobler religion og ideologi, og her posisjonerer seg mot utopia-ideer, kan det kanskje være sekulære håpsvisjoner som neo-marxisten Ernst Blochs arbeid *The Prinsciple of Hope*, man har i tankene (Bloch 1986). Bloch hadde stor innflytelse både på den tyske teologen Moltmanns *Theology of Hope* og frigjøringssteologien. Artikkelen konstruerer utopia, som menneskets drøm om å skape et paradys på jord og Guds fullendelse av sitt rike, som motsetninger. Motsetningen er vanskelig å forstå som annet en total diskontinuitet mellom det dennesidige og hinsidige. Uttrykket fullendelse av Guds rike, antyder at man anerkjenner riket som inaugurated, altså allerede startet, ved Jesus første komme og oppstandelse. Samtidig er det vanskelig å spore noen kristen deltakelse i Guds rike, i utsagnet.

Artikkelen uttrykker et pessimistisk samfunnssyn. Avvisningen av et menneskeskapt paradys, sammen med vektleggingen på at Gud skal fullende riket selv, gir inntrykk av at kirkens oppgave avgrenses til misjon, som i denne sammenheng betyr evangelisering. Guds rike fremstår som en åndelig realitet, uten jordiske dimensjoner. Inntrykket forsterkes ved at det ikke er noen referanser til aktiv deltakelse i å virkeliggjøre Guds intensjoner om sosial rettferdighet i verden. I tradisjonell postmillennialisme representerte Jesu oppstandelse, Guds rikes innslagspunkt. Kirken deltok i å fremme Guds rike fram til fullendelsen ved Jesu annet komme.

”Det er vår kristne overbevisning at Gud vil fullende sitt rike, og vi lengter med sterk forventning etter den dag og etter den nye himmel og den nye jord hvor rettferdighet bor, og hvor Gud hersker for evig.” Den nye himmel og nye jord fremstår i tråd med Jesus komme, som konkrete hendelser i tid og rom. *”I mellomtiden innvier vi oss på nytt til tjeneste for Kristus og for mennesker, i det vi med glede underkaster oss hans makt over hele vårt liv.”* Den kristne tilnærming til verden blir da, som tidligere notert, evangelisering. Igjen ser vi at sosiopolitisk arbeid som kristenplikt, kan fremstå både forgjeves og mistenkelig i denne forståelsesrammen. Når det står at vi *”underkaster oss hans makt over hele vårt liv”* kan det med andre ord ganske enkelt bety at man ønsker å være lydige til Kristus. En slik betydning innebærer en betinget makt. En makt som varer så lenge den enkelte velger den, men som man også alltid kan velge bort. Noe som i denne sammenheng forstås som synd eller frafall. En ubetinget makt ville tilsi at Jesus faktisk hadde makt også når man ikke med glede underkastet seg den. Det er minst to sider av dette. Det ene er om Jesus har makt til å få meg til å gjøre det han vil, eller jeg har makt til å si nei. Den andre siden er om Jesus kan påføre oss hva han vil, og eventuelt er den som påfører oss det som skjer, at han på den måten har

makt over hele vårt liv. Det bringer oss tilbake til artikkel én der Gud styrer alle ting etter sin viljes råd, artikkel fire der Jesus er regjerende Herre og artikkel ni og spørsmålet om Guds forsyn behandler rettferdige og urettferdige forskjellig.

Konklusjon

"I lys av denne vår tro og beslutning inngår vi derfor en høytidelig pakt med Gud og hverandre om å be, planlegge og arbeide sammen for å utbre evangeliet over hele jorden. Vi oppfordrer andre til å slutte seg til oss. Må Gud i sin nåde hjelpe oss til å være tro mot denne pakt til hans ære. Amen. Halleluja!" I konklusjonen ser vi at det er evangeliseringen Lausannebevegelsen vil be, planlegge og arbeide sammen for. Også i konklusjonen blir dette stående som det egentlige, overordnet sosiopolitisk arbeid og annen kristen plikt.

Avsluttende bemerkninger til nærlesing

Jeg har sett Lausannepakten som et monument i diskurs. Ut fra denne lesningen fremstår den møysommelig utarbeidet, med nitid begrensning, tilbakevisning, polemikk og avstøting av innkast som har kommet gjennom hele 1900-tallet. Til tross for at det mangler konkrete referanser til disse innkastene, og pakten er formulert positivt ut fra hva vi tror og har besluttet (*Lausannepakten 1974:Innledning*), gjør en lesing ut fra diskurs at *"hva vi avviser og bekjemper"* fremtrer tydelig. Samtidig som pakten konstruerer en *"felles evangelikal-lære"*, etablerer den en rekke merkesteiner for hva som er innenfor og utenfor dette. I kapittel fem, gjengir jeg at Lausannebevegelsen ser seg som tilrettelegger for teologisk diskusjon og utvikling av praktiske strategier, i møte med utfordringer som møter kirken i evangeliseringsarbeidet. Lausannepakten ble etablert som forankringspunkt for denne kommende diskursen. I lys av Bebbingtons definisjon av evangelikalitet fra 1989, altså femten år senere, fremstår artikkel én til fire som en fastholdelse av aktivisme, biblisme, korsentrisme og konversjonisme. Bebbington la vekt på at styrkeforholdet mellom de fire har variert over tid, og han har også vist hvordan det har vært en viss bevegelse av innhold og utforming av de fire kvalitetene. I Lausannepakten defineres de tydelig, og settes i relasjon til hverandre. Jeg har hevdet at posisjonen i artikkel to – *Bibelens autoritet og kraft*, er utformet slik at den styrer hele dogmatikkens mulighetsområde. Slik sett fryser artikkel én til fire et gitt innhold i, og forhold mellom, de fire kvalitetene. Det innebærer en begrensning av den dynamikk som har ligget i evangelikalismens tilrettelegging av dette forholdet på forskjellig måter, til forskjellige tider, og steder. Det grundig gjennomarbeidete monumentet med sine grensemekanismer, fremstår også som forsøk på å fryse posisjonen. Pakten fremstilles som konsensusdokument, men dens forhistorie tilsier at den kunne blitt annerledes på forskjellige punkter. Her ligger det føringer i det organisatoriske arbeidet. I Lausanne innledet Carl Henry med teksten *Christian Personal and Social Ethics in Relation to Racism, Poverty, War, and*

Other Problems, et emne som i den sammenheng ble kategorisert som *Theology of Evangelization* (Henry 1975). Det får stå som illustrasjon til at organisering av tema i grupper, tilordningen av deltakere til drøfting av forskjellige artikler, og rekkefølgen for behandling, kan ha hatt stor betydning for utfallet. Artikkel fire fastholder en innsnevret definisjon av evangelisering, altså et gjennomslag for Billy Grahams linje fra åpningsforedraget. Samtidig som uttalelsen fra *Radical Discipleship Group* viser at det var diskusjon også rundt artikkel fem, ser det ut til at mulighetsområder for den diskursen, er gitt av artikkel en til fire. Artikkel fem synes å ha løs tilknytning til de første fire artiklene, og liten konsekvens for de neste ti. Artikkel seks til tolv kan leses som videreføring av de første fire. Den etablerte linja fastholdes, og det ser ut til at man finner måter av å avgrense de fleste gjestående innkast til diskursen her. I tillegg overtas noen av diskursens nøkkelbegrep, slik som dialog, og gis et eget, evangelikalt, innhold.

I kapittel seks mente jeg at strukturelle innkast, vanskelig blir tatt opp, fordi struktur i utgangspunktet er utenfor det evangelikale skjema. I dette kapittelet har jeg sett at pakten tar omfattende oppgjør med strukturelle innkast i sine formuleringer gjennom translasjonsmodellen som uttrykk for Bibelens autoritet i artikkel to, en rekke ekklesiologiske uttalelser, den smale definisjonen av evangelisering, og artiklene som befatter seg med samarbeid mellom kirker. Til tross for at en del av konferansens deltakere er medlemmer i KV, inkluderer pakten sterke avvisninger av innkast fra den arenaen, også tildels klare, negative karakteristikker som går på organisasjonen som sådan. Dersom jeg hadde inkludert Manila-manifestet og veien fram til det i dette oppgaven, ville vi sett at dette balanseres senere. Artikkel 13 er den eneste som forholder seg til samfunnet direkte. Artikkel 14 om Den Hellige Ånds kraft er viktig i evangelikal sammenheng, både internt og forhold til den karismatiske bevegelse. Artikkelens tema synes å være i utkanten av KVs diskurs. Artikkel 15 om Kristi gjenkomst, fastholder Lausannepaktens perspektiv, som er viktig for alle de andre punktene. Man ser ingen kontinuitet mellom denne jorda og den kommende. Lausannepaktens fokus ser ut til å være premillennialistisk. Den fokuserer ikke på denne jorda, men på å få flest mulig med til den neste.

8 Drøfting av funn

Hensikten med denne oppgaven er å undersøke sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i Lausannepakten. I første kapittel definerte jeg samfunnssyn som spørsmål om hva som er kilder til kunnskap om samfunnet, hva som er viktig å vite om det, hvordan samfunnet skal styres, og av hvem, hvordan endringer i samfunnet oppstår, hva mulighetsområdet for endring er, og til slutt hvordan forholdet religion og samfunn skal tilrettelegges. Jeg har nå plassert Lausannepakten i diskurs, og nærlest den på jakt etter teologiske og andre

uttrykk for samfunnssyn. I kapittel fire presenterte jeg teologi innen feltene åpenbaringssyn, eskjatologi og etikk. Jeg vil nå drøfte mine funn på disse områdene. Når det gjelder funn som har med åpenbaringssyn å gjøre, vil jeg fokusere på hva som er kilder til kunnskap om samfunnet, og hva som er viktig å vite om det. I forhold til eskjatologi, vil jeg se nærmere på hvordan endringer i samfunnet skjer, og hva som er mulighetsområdet for endring. Når det gjelder hvordan samfunnet skal styres, av hvem og hvordan forholdet mellom religion og samfunn tilrettelegges, vil jeg se nærmere på funn ut fra det jeg har presentert som etikk i teorikapittelet. Til slutt vil jeg se nærmere på uttrykk for samfunnssyn som ikke ser ut til å ha med teologi å gjøre.

8.1 Åpenbaringssyn

Under artikkel to plasserte jeg Lausannepaktens åpenbaringssyn i McGraths type *Åpenbaring som lære*. Den presenterer Skriften som en ufeilbarlig, uforanderlig og universell norm for liv og lære, og understreker forståelsen av åpenbaring som lære, kunnskap og informasjon. Jeg mente at artikkelen står nær posisjonen teologen Carl Henry senere utla i *God, Revelation and Authority* (Henry 1976). Videre hevdet jeg at denne posisjonen innebærer at bibelsynet er grunnlaget for hele den kristne dogmatikken, og at gjennomslaget for en neo-evangelikal linje i denne artikkelen, legger føringer for hele paktens mulighetsområde. En sammenheng mellom denne teologien og et samfunnssyn, vil derfor være et sentralt funn i denne oppgaven.

Åpenbaring som kunnskap

I artikkel tre så vi at pakten oppbeholder ideen om at rett kunnskap kan frelse, en rasjonalistisk forståelse av åpenbaringen. Det ser med andre ord ut til at pakten, samtidig som den imøtegår et fundamentalistisk bibelsyn som det eneste bibelske, bekrefter dets rasjonalistiske posisjon. Innebærer denne fremstillingen av åpenbaringen som lære, at man avviser tilnærmingene i de andre modellene jeg beskrev i kapittel fire? Modellen *åpenbaring som historie*, forutsetter en harmoni mellom skapelse og åpenbaring, en kontinuitet mellom naturlig og spesiell åpenbaring, med andre ord. I overensstemmelse med kalvinistisk og puritansk teologi, anerkjenner Lausannepakten både naturlig åpenbaring og åpenbaring i Kristus og Skriften.

Brunner så *Åpenbaring som nærvær*. Formuleringen *For Guds åpenbaring i Kristus og i Skriften er uforanderlig. Gjennom den taler Den Hellige Ånd også i dag*, kan både tolkes som at Ånden i dag taler gjennom Skriften, og gjennom åpenbaringen, som inkluderer Kristus. Slik kan kanskje strømninger om er preget av metodismen eller brødremenighetenes (Zinzendorf) vektlegging av erfaring, få rom i denne posisjonen. Artikkel to understreker at Guds åpenbaring i Kristus og Skriften er uforanderlig. Karl Barth og Emil Brunner fokuserer begge på Kristus som Guds åpenbaring. I *God, Revelation and Authority* beskylder Carl Henry både

dem, neo-ortodoksien og neo-protestantismen forøvrig, for å avvise åpenbaringsens rasjonelle natur, og å introdusere sannheten som personlig møte. En slik polemikk finner vi ikke i artikkel to, men Brunners eksistensialistiske fokus på møte, lar seg vanskelig kombinere med begrepet uforanderlig.

Modellen *Åpenbaring som erfaring* gir også assosiasjoner til Zinzendorfs polemikk mot ortodoksiens rasjonalisme, og McGrath plasserer et metodistisk åpenbaringssyn i denne modellen. Artikkel to henviser til Den Hellige Ånds tale gjennom åpenbaringen, og arbeid med å la stadig mer av Guds mangesidige visdom avdekkes i dag. På engelsk, som er paktens språk, formuleres dette *through it the Holy Spirit still speaks today. He illumines the minds* (...). Her ser det med andre ord ut til at Den Hellige Ånds arbeid også er i forhold til fornuften, ikke erfaringen. Den amerikanske teologen Henry Knight, hevder i boka *A Future for Truth*, at møte mellom impulser fra puritansk ortodoksi og pietisme har gitt en spenning mellom fokus på rett lære og bibelforståelse på den ene side, og fromhetsliv og misjon, på den andre, i evangelikal kristendomsforståelse (Knight 1997:24). Han trekker frem Jonathan Edwards og George Wesley som ledere som forsøkte å integrere fornuft, erfaring og fromhet, i motsetning til teologer som Charles Hodge og Benjamin Warfield ved Old Princeton Seminary, som utviklet en teologisk dualisme som gjør teologi til en rasjonell sak. I Lausannepakten ser det ut til at en rasjonalistisk tilnærming har vunnet fram. Pietismen og metodismes fokus på erfaring kommer ikke til orde. Når Skriften fremstilles som absolutt norm, innebærer det at erfaringen og Den Hellige Ånds tales mulighetsrom er gitt. Artikkel fire sier at mer av Guds visdom avdekkes, gjennom Den Hellige Ånds opplysning av Guds folk i enhver kultur. Dette må forstås som erfaring og Åndens tale kun kan fungere utfyllende, ikke korrigerende, i forhold til "vedtatte" ufeilbarlige og uforanderlige sannheter.

Konsekvens for samfunnssyn

Lausannepakten forstår åpenbaringen som lære, altså et system som må gripes gjennom fornuften (ratio). I tillegg til å utelukke erfaring som selvstendig kilde til sannhet, utelukkes menneskets fornuft, som selvstendig kilde til sannhet, i artikkel seks. Menneskets fornuft og erfaring er bare legitim når den bekrefter læren, slik den er formidlet gjennom åpenbaringen. Jeg mener dette innebærer at pakten tilrettelegger for et hierarki mellom åpenbaring og verden, forstått som menneskers erfaring og fornuft. Tilsvarende legges grunnen for et hierarki mellom dem som har åpenbaringen, og dem som ikke har den. I kapittel fire så vi at Barth mente kristusåpenbaringen ikke bare inneholdt veien til frelse, men inkluderte sannheter om livet i denne verden. I Lausannepakten er Skriften selv åpenbaring. Den gir ikke bare ufeilbarlig, evig og uforanderlig kunnskap om Gud, men også om mennesket, verden og samfunnet. Dette fremstår uproblematiskert i pakten. Tankegangen minner om filosofen

Platons idelære. Han forholdt seg også til uforanderlige ideer som var oversanselige og evige. Dette innebærer at alle ”ting” har en essens, grunnleggende uforanderlige egenskaper – og at denne essensen, ideene, er mer egentlig enn den sansbare virkeligheten. Platons dualisme mellom ide og materie handler om det uforanderlige versus det foranderlige ”*verden (er) delt i to; en synlig sanseverden og en usynlig idéverden. Av disse er ideverdenen den viktigste. Her finnes de evige forbildene for alt som eksisterer*” (Svare 1997:399). Tilsvarende kan en få inntrykk at Lausannepaktens virkelighet er delt i to. Guds usynlige ideer er norm for alt som eksisterer. Når disse ideene er uforanderlige og objektive, tilsier det at verden er uforanderlig og at det finnes et perspektiv som ikke er subjektivt. En essensialistisk tilnærming innebærer også at det finnes en sannhetsdimensjon om den sansbare verden, som er sannere og mer egentlig enn den verden vi opplever. Slik kan åpenbaringen overprøve erfaring og vitenskap. I kapittel to skriver jeg om Habermas tredeling av vitenskapene; og hans krav om at det vitenskapelige arbeidet må ha en kritisk funksjon. Habermas bygger på ideen om objektivitetens fall. Vitenskapen er aldri nøytral. Men når både vitenskap og åpenbaring fremstår som kilde til kunnskap om verden, vil disse kunne komme til motstridende kunnskap. I en slik situasjon, innebærer Lausannepaktens posisjon, at den ufeilbarlige og uforanderlige åpenbaringen er norm. Det er Gud som har rett. Åpenbaringen er ikke objektiv eller nøytral, men den er suprakulturell. Den representerer det rette perspektivet, ikke i kraft av de bedre argumenter, for å si det med Habermas, men i kraft av å være Guds. Gud har rett, fordi han er Gud. Makt innebærer definisjonsmakt, også over hva som er kunnskap¹⁹. Gud har rett, fordi det er han som har all makt. I et kritisk perspektiv, gir det også makt til den som kan ta hans syn til inntekt for sin posisjon. I tillegg til at et slikt hierarki, gir samfunnsvitenskapen begrenset interesse, vil også dialog med samfunnet fremstå lite interessant. På samme måte som interreligiøs dialog, er den aktuell som pedagogisk metode, men Lausannepaktens teologi kan forstås som at vitenskap og erfaring kun kan gi utfyllende informasjon. Vi har sett at i Lausannepakten er misjon, i betydningen evangelisering, den rette tilnærming til samfunnet. I et slikt perspektiv, er Skriften tilstrekkelig. Den gir kunnskap om det en trenger å vite.

Konkret har jeg vist at artikkel tre, ti og elleve oppbærer et essensialistisk kulturbegrep, og en forstilling av verden bestående av nasjonalstater med felles historie og kulturtradisjon. I artikkel ti, ønsker Gud kirker knyttet til den enkelte kultur, og i artikkel elleve er ”vi” forpliktet (av Gud, slik jeg forstår teksten) til å gjøre kirken nasjonal. I nærlesingen mente jeg at Lausannepakten bruker språk og begreper som reflekterer samtidens oppfatninger, og svarer på konkrete innkast i diskursen. Men pakten uttrykker ikke en slik selvforståelse. I innrammingen viste jeg til hvordan Graham bygger opp et motsetningsforhold mellom

¹⁹ Diskursanalyse trekker blant annet på Michel Foucaults studier av makt. Forholdet mellom makt og kunnskap drøftes blant annet i (Foucault & Gordon 1980).

forskjellige faggrupper, teologer og djevelens stemme, på den ene side, og Guds stemme, som Lausannekonferansen vil høre, på den andre. Dette svarer til dikotomien verden og de troende. Når Lausannepakten fremstilles som deltakernes bekjennelse, *hva vi tror og har besluttet*, mener jeg pakten må oppfattes som et uttrykk for den læren som kommer til uttrykk i åpenbaringen.

Når Lausannepakten i artikkel to hevder at Bibelen er *"uten feil i alt den slår fast"* åpner det for at noen uttrykk i Bibelen ikke uttrykker Guds sannhet, men forfatterens/samtidens verdensbilde. Et klassisk eksempel på dette finner vi i Salme 104,5 *Du grunnla jorden på dens søyler, aldri i evighet skal den rokkes* (Bibelen 1978). Her kommer et gammeltestamentlig verdensbilde tilsyne. En ser for seg en flat jord på fire søyler, med himmelen som en osteklokke over. I Charles Darwins bok *Artenes Opprinnelse* fra 1859 hevder han at artene ikke er uforanderlige essenser, men gjenstand for evolusjon. I idehistorisk sammenheng fikk dette dramatisk konsekvens for essensialismen. Kampen mot evolusjonsteorien og dens følger, står fortsatt sterkt i fundamentalistiske miljøer. Men Lausannepakten uttaler seg ikke om naturvitenskapelige spørsmål. Den forholder seg imidlertid aktivt til kulturvitenskap, nettopp ved sitt fokus på bibelsyn og Skriftens autoritet. Jeg har hevdet at paktens formulering åpner for det som kalles "ansvarlig bruk" av historisk-kritisk metode. Når det gjelder samfunnsvitenskap, kan man spørre seg om den essensialistiske forståelsen av samfunn og kultur som kommer til syne, er noe Bibelen *"slår fast"* eller om den er del av forfatterens verdensbilde. Her formidles det som en del av åpenbaringen. Det virker som man i liten grad reflekterer over hva dette innebærer, og at man ikke er seg bevisst når man lar et verdensbilde fra Bibelens samtid styre og når man lar verdensbilder fra omgivelsene styre.

8B Eskjatologi

I drøftingen av eskjatologiske funn mot Kuzmic og Moorheads artikler, er jeg spesielt interessert i hvordan endringer i samfunnet skjer, og hva som er mulighetsområdet for endring. Lausannepaktens artikkel 15 anerkjenner Guds rike som innstiftet. Presentasjonen av et menneskeskapt paradisi på jorda, som motsetning til en ny himmel og ny jord, gir inntrykk av fullstendig diskontinuitet mellom det dennesidige og en ny himmel og jord, som dermed fremstår som skapt *ex nihilo*. Inntrykket av en slik diskontinuitet styrkes gjennom paktens dualistiske åpenbaringssyn og dens vekt på dikotomier; frelst/fortapt, kristen/verdslig, himmel/helvete. I tillegg finner jeg dikotomiseringen mellom evangelisering og sosialt ansvar i artikkel fire. Den tyder på en åndeliggjort forståelse av Guds rike, som gjerne opptrer sammen med diskontinuitet. I lys av artikkel fire, må også formuleringen *hele kirken, med hele evangeliet, til hele verden*, i artikkel seks, forstås som bærer av en innsnevret evangelie-

forståelse. Det er ingen referanser til Guds rikes jordiske dimensjoner, eller menneskers deltakelse i å virkeliggjøre Hans vilje i betydningen sosial rettferdighet, fred og forsoning. Det samme gjelder paktens første artikkel, som henviser til kallet om å utbre riket. Her må riket, leses i lys av evangeliedefinisjonen. I tråd med dette, gir artikkel 15 en pessimistisk forståelse av mulighetsområdet for endring i samfunnet. Rent logisk innebærer en eskjatologi som forutsetter fullstendig diskontinuitet mellom denne jorden og den kommende, at den beste bruken av ressurser er å prioritere arbeidet med å få flest mulig med til den nye jorda. I Lausannepakten kommer dette til uttrykk i artikkel ni: *Målet må være at alle mennesker - så snart som mulig og ved at alle mulige midler tas i bruk - skal få anledning til å høre, forstå og ta imot det glade budskap.* Engasjement for å bøte på menneskers lidelser her og nå, blir ikke meningsløst, men en kortsiktig, ikke bærekraftig hjelp. Den bidrar ikke til å forebygge de egentlige problemene. Rene Padilla innledet til emnet *Evangelism and the world* på Lausannekonferansen. Han hevdet at Bibelen ikke hadde rom for an "otherworldliness" that *does not result in the Christian's commitment to his neighbour, rooted in the Gospel. There is no room for "eschatological paralysis" nor for a "social strike". There is no place for statistics on "how many souls die without Christ every minute", if they do not take into account how many of those who dies, die victims of hunger: there is no place for evangelism that, as it goes by the man who was assaulted by thieves on the road from Jerusalem to Jericho, sees him only as a soul that must be saved and ignores the man (Padilla 1975:132).* Formuleringen i artikkel ni gir ikke rom for dette perspektivet. At dette synet ikke fikk gjennomslag i pakten, ser vi også i artikkel ti hvor Guds kriterier for vellykket misjon ikke har noen sosiale aspekter. Det samme gjelder artikkel 14, hvor evangelisering og åndsfylde kommer til uttrykk i sannhet, visdom, tro, hellighet, kjærlighet og kraft, og blir tegnet på en sann kirke. Pakten har ingen referanser til Guds rike, utover i et evangeliseringsperspektiv. Det finnes heller ikke referanser til at misjon bidrar til å fremme rettferdighet og forsoning mellom mennesker, stanse undertrykkelse, fremmedgjøring og diskriminering, eller uttrykke Guds omsorg og barmhjertighet for nesten som Guds rikes kjennetegn, eller at noe slikt er uttrykk for en sann kirke.

Jeg finner med andre ord at Lausannepakten har klare referanser til en premillennialistisk eskjatologi, og knytter an til tidligere forankringspunkter i diskursen, slik som Student Voluntary Missions slagord *Evangelization of the world in this generation*, når det gjelder dets mobiliserende funksjon med tanke på evangelisering. Artikkel 15s bokstavelige og konkrete tolking av Jesu gjenkomst, er karakteristisk for premillennialisme, men har også preget tradisjonell evangelikal postmillennialisme. Artikkel èn hevder at Gud styrer alle ting etter sin viljes råd. Både den og artikkel ti profilerer hensiktsforklaringer, og artikkel tolv beskriver verden som arena for åndskamp. Det kan tyde på at endringer i verden, har sin årsak

i den åndelige virkelighet. Politiske ideologier og andre kristendomsforståelser avvises som falske. De er verdslige og brukes av ondskapens åndehær i den pågående åndskampen. Denne type tilnærminger kjennetegner også dispensasjonalismen som tydelig har påvirket pakten. Posisjonen innebærer et pessimistisk samfunnssyn. Det er ikke menneskelig mulig å hindre denne verden fra undergang og tilintetgjørelse. Mulighetsområdet for forandring begrenser seg til å forkynne evangeliet, og på den måten få flest mulig med seg over til den nye jord, med sitt rettfærdige samfunn. En bør også passe på å ikke selv bli verdsliggjort. Pakten tar avstand fra en isolasjonisme som hindrer evangelisering. Og til tross for at fellesskap med verden, her innebærer fare for å overta deres ideer og standarder, anerkjenner artikkel fem sosiopolitisk arbeid som kristenplikt. Spenningen mellom en åndelig Guds rike-forståelse med en isolasjonistisk tendens i forhold til samfunnsengasjement og artikkel fem, viser at paktens hovedlinje ikke fremsto hegemonisk i konferansen, og peker som tidligere nevnt, frem mot senere konsultasjoner, og diskursivt arbeid med dette punktet. Lausannepaktens dikotomiske tenking er typisk for dispensasjonalisme, men kjennetegnet ifølge Moorhead også tradisjonell postmillennialisme. Kuzmic anser dikotomisering som en generell tendens i konservatisme, og mener den reflekterer konservativ teologisk tendens til å overforenkle komplekse problemstillinger. I tillegg til at pessimisme og diskontinuitet fører til ansvarsfraskrivelse i forhold til samfunnets utvikling, innebærer dette paradoksalt nok, også en samfunnsmessig konservatisme. Artikkel fem sier at frelsesbudskapet innebærer et domsbudskap over alle former for fremmedgjørelse, undertrykkelse og diskriminering. Samtidig sier artikkel seks at kirken ikke må bli identifisert med noen sosialt eller politisk system, eller noen menneskelig ideologi. Optimistiske utviklingsideer avvises også i artikkel femten. Dette innebærer at kirken ikke kan støtte noe system eller ideologi som vil endre maktfordelingen i samfunnet. Pakten unnlater samtidig å gi sin lære sosiale konsekvenser. I effekt fungerer dette konservativt. Når den etablerte maktfordelingen ikke problematiseres, bidrar det til dens hegemoni, og fungerer i praksis som støtte, bevisst eller ubevisst. Dette forsterkes ved at kritiske perspektiver motarbeides som falske og demoniske i artikkel tolv.

Gjennom analyse av Lausannepaktens eskjatalogi, har jeg funnet at den uttrykker et pessimistisk samfunnssyn. Verdens utvikling mot undergang er gitt. Utfallet for helheten kan ikke endres, men enkeltmennesker kan reddes over til den nye jord gjennom evangeliseringen. Artikkel fems betoning av sosiopolitisk arbeid som kristenplikt, ser ikke ut til å ha tilknytning til paktens eskjatalogiske forståelse.

8.3 Etikk

I dette avsnittet vil jeg drøfte forhold som berører hvordan samfunnet skal styres, av hvem og hvordan forholdet mellom religion og samfunn tilrettelegges.

Lausannepaktens kulturbegrep

Under avsnittet *Lausannekonferansens deltakere* i kapittel seks, og analysen av artikkel ti i kapittel syv, drøfter jeg paktens kulturbegrep. Jeg mener det er basert på tanken om at det finnes stedlig avgrensede kulturer som gjennom nasjonsbyggingen er koblet sammen med nasjonalstaten som politisk og ideologisk enhet. Jeg mener at Lausannepakten oppebærer en essensialistisk kulturforståelse, der kultur og samfunn fungerer som synonymer til nasjon og nasjonalstat. Artikkel ti slår fast at Guds normer og kriterier for sannhet, rettferdighet og moral gjelder i alle samfunn. Påstanden om at kirken må prøve å omforme og berike kulturen, kan leses som at kirken må prøve å omforme staten eller samfunnet. Denne tenkingen ligger nær en kalvinistisk kristianisering av samfunnet, og visjonen om kristen stat, med det gammeltestamentlige Israel som modell. Tanken om at evangeliet vurderer alle samfunn ut fra Bibelens kriterier for sannhet og rettferdighet, og krever moralske absolutter i enhver kultur, ligger svært nær Calvins lære om at hele Bibelen også gir retningslinjer for statsforvaltningen.

Kristen etikk

Jeg har lest artikkel tolv i Lausannepakten som at det finnes en spesiell kristen etikk. Den kommer til uttrykk i åpenbaringen som lære. I og med at Guds normer kun er tilgjengelige gjennom åpenbaringen, er de bare tilgjengelig for de kristne. Guds åpenbaring er norm både for den enkeltes liv, kirkens lære og definerer kriterier for rettferdighet, sannhet og moral i samfunnet. Som hos Barth sentrerer den kristne etikken rundt Gud som normgiver og dommer, og synderen som etisk subjekt. Fokus ligger på å underkaste seg Kristus og dermed overgi makten over sitt liv til ham, noe som her må forstås som å underkaste seg åpenbaringen som ufeilbarlig livsnorm. Vi har sett at empiriens stilling blir svak, gitt dette åpenbaringssynet. Det er fare for at verken nesten eller hennes opplevelser og erfaringer får noen betydning i denne etikken. Guds normer er per definisjon best for menneskene. På en måte kan dette forstås som hensynet til den andre, overlates til Gud eller Jesus. Løgstrups utgangspunkt var at vi har noe av nestens liv i vår hånd. Utsagnet fastholder ethvert menneskes makt, og ansvar for en annen som allment tilgjengelig. Denne makten over en annen, makten som finnes i livets kollektive og relasjonelle sider, er vanskelig å finne i Lausannepaktens representasjon av virkeligheten. Det kan se ut som om man, gjennom å bli født på ny, frasier seg denne makten, og gir all makt til Kristus. Dette ser ut til å forstås som at den kristne da ikke lenger besitter makt. Dette perspektivet korrigeres verken for den teoretiske muligheten at en kan ta feil, forståelsen av at all bibellesning innebærer en tolkning, eller faren for maktmisbruk. Paktens dikotomiske fremstillinger av god/ond, himmel/helvete, rettferdig/synder, kirken og verden, oppebærer en enkel forestilling om at hvis alle ble født på ny og levde hellige liv, ville verken urettferdighet, konflikter, utnyttelse, fremmedgjøring eller diskriminering finnes. Fremstillingen av den kristne etikk, innebærer her at kristne har

spesielle forutsetninger for å styre. I situasjoner der ledere eller kandidater skal velges, kan dette innebære at den kristnes mulighet til å høre Guds stemme, eller fange opp Guds norm og være et redskap for ham, blir et overlegent utvalgs-kriterium sammenliknet med fag-kompetanse, representativitet eller andre kriterier for valg til posisjoner. I denne virkelighets-forståelsen kan valget av en kristen representant, forstås som å gi Gud makt, eller å velge å la være å gi verden eller djevelen makt. Denne forståelsen styrkes gjennom artikkel fires beskrivelse av viktigheten av kristent nærvær.

Dersom menneskelig erfaring og fornuft ikke er pålitelige kilder til sannhet, og menneskelige ideer og standarder derfor må overprøves av åpenbaringen som bare kan forstås ved Den Hellige Ånds opplysning, innebærer det at bare de frelste, har tilgang til sannheten og de kriterier alt skal måles mot. Også disse har, ifølge artikkel tolv, vansker med å stå i mot menneskelige tanker (verdslighet). Det betyr at de absolutte normene ikke er tilgjengelige for oss på noen betryggende måte.

I verden, ikke av verden

I Lausannepakten fremtrer fellesskapet av Guds folk, som en parallell til det jordiske samfunnet, slik anabaptistene forsto det. Det kan se ut som at evangeliseringens mål som er lydighet mot Kristus, innlemmelse i hans kirke og ansvarlig tjeneste i verden, innebærer at man oppnår Guds perspektiv. Beslutningsprosesser fremtrer ikke som politisk kamp mellom forskjellige interesser, men åndelig kamp mellom Guds sannhet og verdslige eller demoniske perspektiver. En slik forståelse innebærer at demokrati og representativitet, blir underordnet i forhold til nødvendigheten av at Guds sannhet får gjennomslag. Maktfordeling og demokrati kan også oppfattes som motsetning til at Guds suprakulturelle perspektiv får rom.

Schleithem-erklæringen forklarer hvorfor de kristne ikke skal involvere seg i sekulære forhold. Jeg har funnet tendens til slik isolering i Lausannepakten. Men artikkel fem bryter med den anabaptistiske linjen, og gjør sosiopolitisk arbeid til kristenplikt. I artikkel fem plasseres ikke denne plikten i kirken som organisatorisk enhet, men som en del av den kristnes personlige fromhet. I artikkel ti får imidlertid kirker i oppdrag å forsøke å omforme og berike kulturen. Lausannepakten bemerker at kirken ikke må assosieres med noen kultur, sosialt eller politisk system eller menneskelig ideologi. Det kan forstås som oppbevaring av kirken og verden som parallelle virkeligheter. Bare ved å forbli åndelig ujordisk størrelse, synes dette mulig. Men når kirken vil gripe inn og forandre kulturen, oppstår det spenninger mellom disse representasjonene.

Økumenikk

I KV-sammenheng var den konservative, evangelikale posisjonen truet på forskjellige måter gjennom 1900-tallet. Integrasjonen av IMR i KV innebar i tillegg at denne posisjonen mistet makt, gjennom omstrukturering. Mange evangelikale reagerte med å trekke seg fra KV. Ved opprettelsen av Lausannekonferansen som ny arena for diskurs, valgte man allianse-økumenikk som plattform. Som samarbeid mellom enkeltpersoner med samme grunnholdning, ligger det i definisjonen at man gjør enighet til adgangstegn, og at samarbeidet kun omfatter deltakerne selv. En anerkjenner ikke representativitet. Lausannekonferansen hadde ikke noe mandat, ingen maktfordelende vedtak og ingen formelle beslutningslinjer. Samtidig etablerte den en pakt som deltakerne ble forventet å underskrive. Den ble fremstilt som en juridisk bindende avtale, med Gud som dømmende makt. Mens en lovgivende enhet, for eksempel en generalforsamling, har et mandat som begrenser hvem den kan lage lover for, for eksempel KV eller Norge, hadde ikke Lausannekonferansen noe mandat. Samtidig har vi sett at formålet med konferansen var *Let the world Hear His Voice*. Forsamlingens selvpålagte mandat kan leses som at de skulle høre Guds stemme på vegne av hele verden, og så formidle videre. De lagde en pakt som skulle gjelde for de som underskrev, men paktens innhold begrenset seg ikke til underskriverne. Den etablerte hva som er Guds vilje, hva som er regjeringers plikt, og hva som er evangeliets innhold. Dette ble formulert eksklusivt, ikke som vår oppfatning eller vår politikk, men som den ene sannhet, Guds stemme. Gjennom å definere *hva vi tror og har besluttet*, definerte Lausannepakten også hva som er falske evangelier, ubibelsk lære og ikke åndsfylte kirker, falske ideologier, urettferdige samfunn, og ugudelig uttrykk i en kultur. Dette kan forstås som forsøk på å opprette en hegemonisk konservativ kristendomsforståelse som legitimeres som universell, ved å henvise til Guds stemme og representanter for (nesten) alle verdens land. En kan spørre seg om det trengs mer enn én person for å høre Guds stemme. Ut fra det teologiske perspektivet som gjør seg gjeldende her, får jeg ikke inntrykk av det. Behovet for en stor, og tilsynelatende bred forsamling, fremstår mer pragmatisk motivert. Biskop Dain sier at konferansens effektivitet er avhengig av deltakernes åndelige, moralske og personlige innflytelse. De representerer med andre ord primært ressursmobiliseringsaspektet.

Kirkesyn

I tråd med McGraths observasjon av kirkeordningsspørsmål som adiafora i den evangelikale bevegelse, finner jeg ingen uttalelser om kirkens organisering i Lausannepakten. Pakten tar avstand fra et institusjonalt kirkesyn, som alle reformatorene gjorde. Den er mest opptatt av kirken som fellesskapet av Gud folk, og fremstår økumenisk innstilt og pragmatisk i ordningsspørsmål, slik grev Zinzendorf var. Dette må ses i sammenheng med at pietismen vokste frem som vekkelses- og fornyelsesbevegelser innenfor kirken, og i mange tilfeller

ønsket å bli i den. Furseth har vist at en slik tilnærming kan være mer effektiv i forhold til oppslutning, enn konflikt og oppbrudd (Furseth 2002). Positivt reflekterer dette bevegelsens fokus på konversjonisme, viktigheten av at hver enkelt blir frelst, som overordnet prioritet. Samtidig som kirkeordningsspørsmål positivt formulert kan anses som ”ikke vesentlige”, ligger det en negativ vurdering av kirke som system, i den allianseøkumeniske plattformen. Lausannepaktens arrangører anerkjenner ikke kirkens valgte eller innsatte ledere, og føler seg fri til å plukke deltakere uavhengig av de forskjellige kirkenes lederskap og utvelgelsesprosesser. Dette forklares med at det er fellesskap av troende, uten lovgivende makt. Men som vi har sett, setter Lausannekonferansen sin lit til deltakernes personlige innflytelse. Den konstituerer dermed enkeltpersoner som åndelige ledere, uavhengig av den struktur de er del av, og kan slik oppfattes som undergravende i forhold til kirkenes egen struktur for maktfordeling. I dette kan det ligge en viss spenning til evangeliseringens mål, som formuleres som *lydighet mot Kristus, innlemmelse i hans kirke og ansvarlig tjeneste i verden*. Spenningen kan løses, ved å forstå fellesskapet av Guds folk, slik Lausannepakten definerer det, som kirken. Noe som innebærer at man ikke forholder seg til kirkene som organisatoriske enheter.

Lausannekonferansen var en konferanse for verdensevangelisering. Dens sterke fokus på misjon, gir situasjoner uten en etablert kirke å fungere innenfor. Det kan forstås som at ingen maktbegrensende strukturer er gitt. Pakten gir uttrykk for at den opplever vranglære, manipulasjon av tilhørere, juks med statistikk, uredelighet om forfremmelse og økonomi, og undertrykkelse av nasjonale ledere som problemer i kirken og misjonsarbeidet. Likevel er makt ikke et tema i pakten, og jeg finner ingen uttrykk for at man ønsker å begrense makt, eller forebygge maktmisbruk ved hjelp av kirkestruktur, eller andre strukturelle virkemidler. Det kan synes som diskursen ikke har rom for å drøfte makt.

Samfunnssyn

Vi har sett hvordan både Luthers og Calvins varianter av toregimentslæren reflekterer den situasjonen og det samfunnet de ble utformet i. Luther brukte toregimentslæren til å skille makt og arbeidsoppgaver mellom stat og kirke, i en situasjon der disse fremsto som tilnærmet fullstendig overlappende enheter. Den tyske bekjennelseskirken, hentet frem toregimentslæren i sin kamp for å hindre statens makt over kirken, og dens forsøk på å bruke kirken til nazistiske formål. Samtidig som toregimentslæren er prinsipiell, brukes den til å opprettholde strukturer som virker maktavgrensende. Jeg har forstått paktens artikkel tretten som en intertekstuell referanse til toregimentslæren. Her brukes den ikke som maktfordelende, men maktgenererende i betydningen å generere evne til å påvirke utfall. Ved å bestemme premissene for myndighetenes maktutøvelse, påvirkes også mulighetsområdet for utfall.

Artikkel tretten kan leses som et forsvar av kirkens handlingsrom, overfor myndigheter som ikke anerkjenner det.

Jeg har ment at Lausannepaktens fremstilling av tilrettelegging for kirken som enhver regjerings gudegitte plikt, er i utakt med menneskerettighetenes forståelse av religionsfrihet. Paktens formulering kan både tolkes som om man både fastholder religionsfrihet og kristendommens suverene stilling. En slik tolkning kan tyde på at temaet er i diskursens ytterkant, at det er vanskelig å finne en klar og samlende formulering på området. I Lausannepaktens sterke betoning av at den evangelikale religion er den eneste sanne tro, til beste for hele menneskeheten, ligger en tilnærming som kan virke kulturimperialistisk og etnosentrisk. Den forholder seg ikke til dette som sin mening, men som selve sannheten, som et faktum. Det innebærer at denne religionens krav gjelder alle steder og for alle mennesker, uavhengig av hvilken tilnærming de har til religion og livssyn. I Lausannepaktens gjengivelse er det Gud som har bestemt det slik. Denne representasjonen får derfor sannhetens fortrinn, i enhver sak. Den er overordnet argumentasjon og beslutningsrutiner.

Mens toregimentslærens kontekst på det nærmeste er et enhetssamfunn hva religion angår, forholder Lausannepakten seg til en rekke forskjellig samfunn, noen har statsreligion, men ikke nødvendigvis kristen, andre har en sekulær statsforfatning. Mange av samfunnene man forholder seg til er pluralistiske i den forstand at de favner mennesker med en rekke forskjellige religioner, konfesjoner og livssyn. Jeg har vært inne på at samfunnets differensiering er en forutsetning for fremvekst av evangelikale bevegelser. Den evangelikale bevegelse hadde sitt utspring blant folk som emigrerte i møte med europeiske myndigheters strenge beskyttelse av kirken i sine land. Slik representerte de et aspekt av mangfold i sin kontekst. Et pluralistisk samfunn, inndelt i statlig, politisk og sivil sektor kan likevel vanskelig passe inn i Lausannepaktens dikotomiske fremstillingen av oss og de andre, kirken og verden. Pakten synes å forholde seg til kategoriene kirken og øvrigheten, og i tråd med samtidens sekulariseringsteorier, se samfunnets differensiering som sekularisering og bekreftelse på sitt pessimistiske samfunnssyn. I et slikt perspektiv var det mange som fryktet at kristentroen skulle forvitte og nesten forsvinne før Jesus kom igjen.

Visjonen om den kristne stat, etter Calvinsk mønster har falt, men synes å dukke opp i en utydelig variant gjennom kirkenes (her som organisatoriske enheter) arbeid med å omforme og berike kulturen. Mens Calvin ga kirkens menn synlig makt i statsforvaltningen, fremstår denne makten usynlig. Selv om den postmillennialistiske optimismen er erstattet med pessimisme på samfunnets vegne, er pessimismen moderat. Man tar avstand fra fundamentalistisk isolasjonisme, og forventer å kunne omforme og berike samfunnet.

Sosiolpolitisk arbeid er en personlig kristenplikt, en del av den kristne fromhet. Noe som særlig gir mening, med tanke på den kristne etikks ide om at den kristne er spesielt rustet til å forstå hva som er godt for samfunnet. Samtidig holdes rettferdighet i samfunnet utenfor evangeliet, noe som begrenser den sosiolpolitisk engasjerte kristnes mulighet til å ta evangeliet til inntekt for strukturelle tiltak. Kritisk analysert, innebærer det at tiltak som kan rette på samfunnets urettferdighet, hindres i å bli tvingende nødvendig. I analysen av artikkel fem, mente jeg at dersom strukturelle perspektiver ble inkludert i evangeliet, ville det innebære anerkjennelse av synd i strukturene. Tidligere har slike fortolkninger, i følge Bebbington, virket sterkt mobiliserende for sosiolpolitisk aksjon.

8.4 Andre aspekter ved samfunnssynet

Lausannepakten og struktur

Jeg har gjengitt den evangelikale bevegelses generelle motvilje mot institusjoner. I dette arbeidet kommer det til uttrykk i forhold til Kirkens Verdensråd generelt, og konkret som motvilje mot dennes visjon om å bygge én verdensvid kirke med felles struktur. Bevegelsen plasserer kirkens struktur som adiafora, noe som gjenspeiles i Lausannepakten. Lausannekonferansen forholdt seg heller ikke til de kirkene deltakerne tilhørte. Vi har også sett at det i konferansen var betydelig motvilje mot å plassere synd i strukturer, og til å fortolke evangeliet i kategorier som inkluderte struktur. I kapittel seks, så vi hvordan organisasjonsmessig mobilisering for å fremme sosiolpolitisk arbeid i Nord-Amerika, på 1800-tallet, innebar sekularisering av makt. Organisasjonene ble institusjonalisert med egne formål og strukturer. Det bidro til å svekke religiøs kontroll. Dette er et perspektiv som kan bidra til å forstå denne motviljen. Når religiøs kontroll fungerer synonymt med Guds kontroll, fremstår det som en ærverdig oppgave å opprettholde denne. Læren om åpenbaringen som norm for samfunnet, som kommer til uttrykk i artikkel ti, utvikles ikke i praktiske ordninger og strukturer. Lausannepakten tar ikke til orde for teokrati, som puritanerne mente var foreskrevet i Bibelen. Den forsøker heller ikke å gi kirkens ledere strukturell makt, slik Calvin gjorde. Samtidig forutsetter den tilsynelatende den samme kristne etikk og de samme universelle kravene til alle mennesker i dag. I pakten blir ikke de samfunnsmessige konsekvensene av dette synet behandlet. Det kan bunne seg i erfaringene med at selv om de kristne har best forutsetninger til å styre samfunnet, har flere forsøk gitt dårlige resultater. Lausannepakten synes å forsøke å hente inn den eskapisme dette har bidratt til, særlig i fundamentalistiske miljøer. Den fokuserer på sosiolpolitisk arbeid som kristenplikt, og kirkens arbeid med å omforme og berike kulturen eller samfunnet. Men den svarer ikke på hvordan dette skal skje. Dette kan forstås som at man i liten grad er seg bevisst hvilken makt kristne organisasjoner og kirker har, og på hvilken måte de påvirker samfunnet.

Makt i Lausannepakten

Slik jeg har beskrevet diskursen, og opprettelsen av Lausannepakten som et viktig monument i den, fremstår makt som en sentral dimensjon i det diskursive arbeidet. Det er vanskelig å se for seg hvordan prosessen frem til Lausannepakten hadde sett ut, dersom arrangører hadde hatt et mer kritisk forhold til egen bruk av makt. Det kan se ut som fremstillingen av Lausannepakten som uttrykk for Guds stemme som gjelder for hele verden, forutsetter en viss maktbruk. Det aktualiserer spørsmål om hvem denne maktbruken favoriserer, eventuelt undertrykker, og en analyse av dens legitimitet. I selve Lausannepakten forekommer uttrykket makt bare én gang, i avslutningen av artikkel femten: *"med glede underkaster (vi) oss hans makt over hele vårt liv."* I Lausannepakten handler makt om Gud som styrer alle ting etter sin viljes råd, og Jesus som Herre. I tillegg fokuseres det på onde åndsmakter som forsøker å ødelegge kirken og hindre evangeliseringen. Jeg finner ingen refleksjon over kristen maktbruk. Samtidig har jeg vist til en sterk motvilje mot å fokusere på strukturer og hva de kan gjøre for å begrense og fordele makt, enten det gjelder økumenikkens vesen, kirkens organisering eller kirkens og kristnes samfunnsengasjement. En innvending mot dette kan være at denne kritikken er anakronistisk, siden mye maktteori ble utviklet etter 1974, og at det derfor er naturlig at Lausannekonferansen ikke har fanget opp disse trendene. I kapittel 8.3 *kristen etikk* beskrev jeg hvordan frelsen forstås som å underkaste seg Kristus og gi all makt til ham. Kanskje er dette forklaringen på den manglende maktbevisstheten i Lausannepakten. Det kan se ut som man forestiller seg at når makten er overgitt Kristus, finnes det ikke mer makt hos den kristne, eller i det kristne fellesskapet. På samme måte som man i åpenbaringssynet underspiller overgangen fra Guds ufeilbarlige åpenbaring, til paktens tolkning av den, underspilles her forskjellen på Guds evne til å være suprakulturell og vår. Det kan synes som om man forestiller seg at man ved å bli borger i Guds rike, mister sin situering med alt den innebærer når det gjelder makt og forskjellige interesser.

9 Hovedkonklusjoner

Drøftingen av åpenbaringssyn viser at Lausannepaktens forståelse av åpenbaringen som lære, bærer med seg en dualistisk virkelighetsforståelse. Åpenbaringen fremstår som norm for og kilde til, sannhet om samfunnet. Det innebærer at samfunnsvitenskap og erfaring underordnes åpenbaringen. Lausannepakten leser åpenbaringen som at denne jorda er preget av midlertidighet, og at den kunnskapen som er viktig om verden, er den som trengs i arbeidet med verdensevangelisering. I det perspektivet får en den kunnskapen en trenger gjennom åpenbaringen. Egne refleksjoner, erfaringer og samfunnsvitenskap begrenses til å være utfyllende i dette perspektivet.

I drøftingen av Lausannepaktens eskjatalogi finner jeg at synet på Guds rike som åndelig realitet, uten jordiske dimensjoner, har fått gjennomslag, sammen med premillennialistiske perspektiver. Det innebærer et pessimistisk samfunnssyn. Hele verden, slik den er i dag, går mot forfall, og skal forgå. Gud skal skape en ny himmel og ny jord, hvor Guds folk skal leve i rettferdighet. Lausannepakten åpner ikke for kontinuitet mellom denne jorda og den neste. Utfallet for denne verden er dermed gitt, og er umulig å endre. Den fornuftige tilpasningen, er gjennom evangelisering, å forsøke å få flest mulig med inn i den nye jord.

Når det gjelder hvordan samfunnet skal styres, svarer ikke Lausannepakten på det. Men dens formidling av at det finnes en spesiell kristen etikk, som bare er tilgjengelig for de frelste, og gir normer både for den kristnes, kirkens og samfunnets liv, aktualiserer spørsmålet om de ugjenfødte kan styre. Artikkel ti bidrar til å moderere eskjatalogiens pessimistiske samfunnssyn, ved å oppfordre kirken til å berike og omforme samfunnet. Dette bekrefter den kristne etikkens tro på kirken eller de kristnes spesielle forutsetninger på dette området, men pakten gir ikke uttrykk for hvordan dette konkret skal skje. Paktens rasjonalistiske grunnsyn oppbærer en Webersk tro på at ideer former handlinger og samfunn.

Når det gjelder forholdet mellom religion og samfunn, kan det synes som om pakten begrenser perspektivet til forholdet mellom kirke og samfunn. Den forutsetter tilrettelegging for kirken som enhver regjerings gudегitte plikt, samtidig som den ønsker religionsfrihet. Det skaper et inntrykk av at den ikke for alvor forholder seg til en pluralistisk kontekst. Paktens begrepsapparat synes verken å favne et pluralistisk eller differensiert samfunn, noe som kommer til uttrykk gjennom en betydelig uklarhet. Den gjenspeiles i at pakten gjennomgående unnlater å skille mellom Guds perspektiv og sitt eget. Den forsøker å naturalisere eget hegemoni, noe som går utover refleksiviteten og bidrar til å tilsløre samfunnssynet på sentrale punkter.

Jeg har spurt om det er sammenheng mellom teologi og samfunnssyn i Lausannepakten, og funnet at det er sammenheng på flere måter. Ved å identifisere Guds perspektiv med eget perspektiv og åpenbaringen med egen tolkning av den, konstrueres maktkritiske perspektiver som kritiske mot Gud og åpenbaringen selv. Når det gjelder den uttalte motviljen mot strukturer, og den stadige utstøtingen av makt fra diskursen, blir det vanskelig å si om dette skal forstås som teologisk motivert. Jeg har vist at dette også har sammenheng med historie og kontekst.

Når organisering gjennom strukturelle enheter kan virke begrensende på religiøs kontroll, og åpne diskursen for innkast som oppfattes som liberaliserende, kan det tolkes som at strukturer

begrenser Guds makt, eller menneskers makt, avhengig av hvilket perspektiv man tar. Jeg mener min analyse av de strukturelle forhold rundt Lausannekonferansen, viser at refleksjon rundt egen makt, kunne ha vanskeliggjort opprettelsen av Lausannepakten slik den i dag fremstår, som monument i diskursen.

10 Egne forslag

I kapittel 2.3 *Emnets samfunnsmessige betydning* referer jeg til Inger Furseths forskning, som har vist at vekkellesbevegelser hadde innflytelse på samfunnet rundt seg, både i det politiske system og ved gjennomslag for enkeltsaker. Jeg har også henvist til Terje Tvedts forskning på bistandsorganisasjoner som kanaler for norsk bistand, og disse organisasjonenes samfunnsformende makt i mottakerlandene. I mitt arbeid med Lausannepakten har jeg ikke funnet tegn på bevissthet eller refleksjon over egen makt. Pakten uttrykker ambisjoner om å forme og berike samfunnet, og den synes å ta for gitt, at kirken som Guds representant, bidrar positivt. Min analyse viser at Lausannepakten ikke forholder seg til noen forskjell på Guds vilje og egen fortolkning av denne, på Guds arbeid og egne tiltak.

Fremveksten av litteratur om evangelikalitet de siste årtiene, viser at evangelikal refleksjon over egen samfunnsmessig betydning har vært på fremmarsj etter 1974. Jeg mener dette også kommer til uttrykk i NORME, et norsk samarbeid på Lausannepaktens grunn. Deres *Codes of Conduct* fra 2005, kan leses som et uttrykk for bevissthet om organisasjonenes rolle som samfunnsformende aktører. Der skriver NORME at organisasjonene og deres medarbeidere ”i alt sitt arbeid (skal) respektere internasjonalt anerkjente menneskerettigheter (FN’s og Europarådets menneskerettighetskonvensjoner) og arbeide for at disse rettighetene respekteres, samt at de tar avstand fra alle uttrykk for kulturell overlegenhetsfølelse. Slike uttrykk kan begrunne eller føre til etnosentrisme eller rasistiske holdninger. Vi ønsker isteden å legge vekt på å utvikle kulturell sensitivitet og respekt for lokale tradisjoner” (NORME 2006).

I kapittel syv, viste jeg at FN’s menneskerettighetserklæring bygger på at ”*anerkjennelsen av menneskeverd og like og umistelige rettigheter for alle medlemmer av menneskeslekten er grunnlaget for frihet, rettferdighet og fred i vår verden,*” og at dette er en annen tilnærming enn den Lausannepakten hadde. Dens representasjoner oppebærer ikke arbeidet for demokrati og like muligheter til å påvirke samfunnet, som er grunnleggende i menneskerettighetene. Jeg mener også Lausannepaktens oppstilling av evangelikal, kristen religion som norm for enhver regjering, vanskelig lar seg kombinere med religionsfrihet, slik Menneskerettighetserklæringens artikkel 18 beskriver den. Jeg har videre vist til hvordan Lausannepaktens åpenbaringsforståelse kan oppfattes nettopp som kulturell overlegenhetsfølelse og føre til etnosentrisme.

Jeg synes det ville være interessant å gjøre en undersøkelse av det praktiske misjonsarbeidet til noen av NORMEs organisasjoner, med tanke på hvilke samfunnssyn som kommer til uttrykk i dette arbeidet, og i hvilken grad man i dag reflekterer over egen makt og egen rolle som samfunnsaktør. Kanskje kunne et slik prosjekt gi innspill til det nødvendige arbeidet med å uttrykke en teologi som forholder seg til den virkeligheten organisasjonene forholder seg til i dag.

11 Sammendrag

Hva er sammenhengen mellom teologi og samfunnssyn i Lausannebevegelsens primærdokument fra 1974, Lausannepakten? Det er problemstillingen i denne oppgaven.

Jeg har plassert Lausannepakten som monument i misjonsteologisk diskurs, og benyttet begrep og perspektiver fra diskursanalyse, for å fram hvordan teologi og samfunnssyn forholder seg til hverandre. Gjennom nærlesing har jeg funnet uttrykk for teologi som har sammenheng med samfunnssyn. Disse har jeg analysert ved hjelp av teologi på områdene åpenbaringssyn, eskjatologi og etikk.

Den evangelikale bevegelse har gjennom historien vært kjennetegnet ved aktivisme, biblisme, korsstrisme og konversjonisme. Det presise innholdet i disse, og forholdet mellom dem, har variert, og representerer noe av bevegelsens dynamikk og tilpasningsevne. Lausannepaktens posisjon kan forstås som et forsøk på å fryse innholdet i disse punktene og forholdet mellom dem.

Jeg har funnet at Lausannepakten forstår åpenbaringen som lære, at den er preget av premillennialistisk eskjatologi og uttrykker troen på en særskilt kristen etikk. Denne teologien legger til rette for en dualisme mellom åpenbaring som ufeilbarlig kilde til kunnskap om verden og menneskene, og samfunnsvitenskap og menneskelig erfaring som kilder til tilsvarende kunnskap.

En premillennialistisk pessimisme med tanke på samfunnets fremtid, moderes gjennom anerkjennelsen av sosiopolitisk arbeid som kristenplikt, og kirkenes arbeid for å omforme og berike enhver kultur. Jeg har funnet at Lausannepakten oppebærer et essensialistisk kulturbegrep. Det innebærer at arbeidet med å omforme og berike kulturen, også kan forstås som å omforme og berike de sosiale strukturene der dette kommer til uttrykk, i samfunnet og staten. Følgen av at åpenbaringen inkluderer kriterier for sannhet og rettferdighet, og absolutte standarder for enhver kultur, innebærer sammen med forståelsen av en særskilt kristen etikk,

at kristne har spesielle forutsetninger til å styre. I tråd med diskursen uvilje mot strukturer, utmyntes ikke noen strukturell konsekvens av dette.

Paktens identifiserer Guds ufeilbarlige åpenbaring med egen tolkning av den, og synes å forestille seg at kristne, når de overgir seg til Kristus og gir ham makten over dem, ikke besitter egen makt. Dens fremstilling av Guds rike som parallell eksistens til verden, kan forstås som å fødes inn i Guds rike innebærer at man gir slipp på egen situering, og oppnår Guds suprakulturelle perspektiv. Dette innebærer at representativitet og demokrati fremstår underordnet eller også i motsetning til å få fram Guds perspektiv i beslutningsprosesser. Representasjonene bidrar også til at makt utstøtes av diskursen, noe som kan være en av årsakene til at paktens ikke uttrykker refleksjon over kristne aktørers makt.

Jeg har med andre ord funnet at paktens samfunnssyn har sammenheng med teologien, men ikke bare med teologien.

Litteraturliste

Ash, R. & Zald, M. N. (1966). *Social Movement Organizations: Growth, Decay and Change*. *Social Forces*, 44 (3): 327-341.

Barth, K. (1934). *Nein! : Antwort an Emil Brunner*. Theologische Existenz heute ; H. 14. München, Kaiser. 63 s.

Barth, K. (1981). *The Christian life : church dogmatics IV, 4 : lecture fragments / Uniform Title: Christliche Leben. English*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans Pub. Co. xv, 310 s.

Baylor, M. G. (red.). (1991). *The Radical Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press. 334 s.

Bebbington, D. W. (1989). *Evangelicalism in modern Britain : a history from the 1730s to the 1980s*. London, Unwin Hyman. xi, 364 s.

Bebbington, D. W. (1994). Evangelical social influence in North Atlantic Societies. I: Noll, M. A., Bebbington, D. W. & Rawlyk, G. A. (red.) *Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-190.* , s. 113-36 (129-30). New York and Oxford, Oxford University Press.

Bevans, S. B. (2002). *Models of Contextual Theology*. Revidert og utvidet utg. New York, Orbis Books, Maryknoll.

Bibelen. (1978). Oversettelse 1978 utg. [Oslo], Det Norske Bibelselskaps forlag. 1072, 363 s.

Billy Graham Evangelistic Association. (2007). *Crusade Ministries*. Charlotte, North Carolina. Lokalisert 15. mai 2007 på World Wide Web:
http://www.billygraham.org/CrusadeMinistries_Index.asp.

Bloch, E. (1986). *The principle of hope / Uniform Title: Prinzip Hoffnung. English*. Oxford, Basil Blackwell.

Bosch, D. J. (1994). *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York, Orbis Books.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge, Cambridge University Press. VIII, 248 s.

Breistein, I. F. (2003). *Har staten bedre borgere? Dissenternes kamp for religiøs frihet 1891-1969*. KIFO Perspektiv, vol. 14. Trondheim, Tapir Akademisk Forlag.

Breistein, I. F. (2004). *Theologia irrogenitorum som teologisk og ekklesiologisk problem i den pietistiske tradisjon*. Oslo, MF. 13 s.

Brochmann, G., Borchgrevink, T. & Rogstad, J. (red.). (2002). *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Makt- og demokratiutredningen. Oslo, Gyldendal Akademisk. 214 s.

Burnett, D., Moreau, A. S., Netland, H. A. & Engen, C. v. (2000). *Evangelical dictionary of world missions*. Baker reference library. Grand Rapids, Mich., Baker Books. 1068 s.

Center for Development Studies. *The Comparative Research Programme on NGOs*, University of Bergen. Lokalisert 2007 30. april på World Wide Web:
<http://www.svf.uib.no/sfu/ngo/>.

Douglas, J. D. (red.). (1975). *Let the Earth hear His Voice: official reference volume, papers and responses*. Minneapolis, Minn., World Wide Publications. VII, 1471 s.

Engelsviken, T. (1994). Misjonstenkingen i det 20. århundre. I: Berentsen, J.-M., Engelsviken, T. & Jørgensen, K. (red.) *Missiologi i dag*, s. 133-172. Oslo, Universitetsforlaget.

Engelsviken, T. (2004). Misjonstenkingen fra 1900 til vår tid. I: Berentsen, J.-M., Engelsviken, T. & Jørgensen, K. (red.) *Missiologi i dag*, s. 130-170. Oslo, Universitetsforlaget.

Escobar, S. (1991). A movement divided : three approaches to world evangelization stand in tension with one another. *Transformation*, 8: 7-13.

FNs verdenserklæring om menneskerettigheter. (1948). I: Høstmølingen, N. (red.) *Internasjonale menneskerettigheter, konvensjons- og lovsamling*, s. 301-306. Oslo, Universitetsforlaget.

- Foucault, M. (1980). Two Lectures. I: Gordon, C. (red.) *Power/knowledge : selected interviews and other writings, 1972-1977*, s. 78-108. New York, Pantheon Books.
- Foucault, M. (2000). The Subject and Power. I: Faubion, J. D. (red.) vol. 3 *Power - Essential Works of Foucault 1954-1984*, s. 484. New York, The New York Press.
- Foucault, M. & Gordon, C. (1980). *Power/knowledge : selected interviews and other writings 1972-1977*. Brighton, Harvester Press. XI, 270 s.
- Freire, P. (1970). *De undertryktes pedagogikk*. 2. utg. Basis-bøker. Oslo, Gyldendal Akademisk.
- Frikirkelig Barne- og Ungdomsunion. (1999). *Vedtekter for FBU*. Oslo. Lokalisert 30. april 2007 på World Wide Web: http://www.fbu.no/fbu_vedtekter.html.
- Furseth, I. (2002). *A Comparative Study of Social and Religious Movements in Norway, 1780-1905*. New York, The Edwin Mellen Press.
- Furseth, I. & Repstad, P. (2003). *Innføring i religionssosiologi*. Oslo, Universitetsforl. 275 s.
- Goffmann, E. (1974). *Vårt rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Oslo, Dreyer.
- Graham, B. (1975). Why Lausanne. I: Douglas, J. D. (red.) *Let the earth hear His voice: official reference volume, papers and responses*, s. 22-38. Minneapolis, Minnesota, World Wide Publications.
- Gregersen, N. H. (red.). (1997). *Fragmenter af et spejl*. Frederiksberg, Anis Forlag.
- Grenholm, C.-H. (2006). *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Lund, Sweden, Studentlitteratur.
- Grenz, S. J. (1997). *The Moral Quest*. Downers Grove, InterVarsity Press. 379 s.
- Grenz, S. J. & Olson, R. E. (1995). *20 århundrets teologi*. Oslo, Credo Forlag. 230 s.

Gullestad, M. (2002). *Det norske sett med nye øyne*. Oslo, Universitetsforlaget.

Haraldsø, B. (1988). *Fra Reform til Reformasjon*. Kristendommen i Europa, vol. 3. Oslo, Tano. 188 s.

Heelas, P. & Woodhead, L. (red.). (2000). *Religion in modern times : an interpretive anthology*. Oxford, Blackwell. XXI, 508 s.

Henry, C. F. (1975). Christian Personal and Social Ethics in Relation to Racism, Poverty, War, and Other Problems. I: Douglas, J. D. (red.) *Let the earth hear His voice : official reference volume, papers and responses*, s. 1163-1180. Minneapolis, Minn., World Wide Publications.

Henry, C. F. (1976). *God, revelation, and authority*. Waco, Tex., Word Books.

Hick, J. (1973). *God and the universe of faiths : essays in the philosophy of religion*. London, MacMillan. xix, 201 s.

Houston, T. The Story of the Lausanne Covenant: Case Study in Cooperation. Lokalisert 11.01.2007 på World Wide Web: <http://www.lausanne.org/Brix?pageID=14287>.

Jackman, J. Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf. (20.april 2007): Temaside om Zinzendorf, relatert til Moravian Church. Lokalisert på World Wide Web: <http://www.zinzendorf.com/countz.htm>.

Knight, H. H. (1997). *A future for truth : evangelical theology in a postmodern world*. Nashville, Tenn., Abingdon. 253 s.

Kuzmic, P. (1986). History and eschatology : evangelical views. I: Nicholls, B. J. (red.) *In Word and Deed; evangelism and social responsibility*, s. 135-164. Grand Rapids, Mich, William B Eerdmans Pub Co.

Lande, A. (1998). Misjon og dialog. *Studiebulletinen* (29): 11-19.

Lande, G. (2002). *Visjonen om likeverdet : det økumeniske tiåret 1988-1998 - kyrkjer i solidaritet med kvinner i El Salvador og Noreg, Kenya og Japan*. Bibliotheca theologiae practicae ; 67. Lund, Arcus. XI, 316 s.

Lausanne Committee for World Evangelization. *About Lausanne*. South Hamilton, MA.
Lokalisert 26. april 2007 på World Wide Web: www.lausanne.org/Brix?pageID=12892.

Lausanne Committee for World Evangelization. *Records of the LCWE-Collection 46*.
Wheaton, Illinois, Billy Graham Center Archives. Lokalisert 3. mai 2007 på World Wide
Web: <http://www.wheaton.edu/bgc/archives/GUIDES/046.htm#3>.

Lausanne Committee for World Evangelization. *Statement of Faith*. South Hamilton, MA.
Lokalisert 27. april 2007 på World Wide Web: www.lausanne.org/Brix?pageID=12904.

Lausanne Committee for World Evangelization. *Lausanne Committee for World
Evangelization*. South Hamilton, MA. Lokalisert 26. april 2007 på World Wide Web:
<http://www.lausanne.org/Brix?pageID=12722>.

Lausanne Committee for World Evangelization. *Lausanne Related Documents*. South
Hamilton, MA. Lokalisert 26. april 2007 på World Wide Web:
www.lausanne.org/Brix?pageID=12890.

Lausannepakten. (1974). 1974 Congress of World Evangelization, Lausanne, Switzerland.
Den norske Lausannekomite. 1 fold pl. s.

Lewis, K. (1985). *The Moravian Mission in Barbados, 1816-1886*. Frankfurt am Main, Verlag
Peter Lang.

Livingston, J. C. S. F. F. (1997). *Modern Christian thought*. 2. utg. Upper Saddle River, NJ,
Prentice Hall.

Loretsen, S. (2006). *Grunnlagsdokument. Det Norske Misjonsforbunds fellesvirksomhet*.
Oslo. Lokalisert 30. april 2007 på World Wide Web:
<http://www.misjonsforbundet.no/sider/tekst.asp?id=Basis&submeny=Om%20Misjonsforbundet>.

Lukes, S. (1974). *Power : a radical view*. Studies in sociology. Basingstoke, Macmillan. 64 s.

Luther, M. & Buchwald, G. D. (1931). *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*. Flugschriften f, r unsere Zeit,; Heft 5;. Dresden, Landesverein f, r Innere Mission. 30 s.

Løgstrup, K. E. (1956). *Den etiske fordring*. Copenhagen, Gyldendal. 297 s.

Manila-manifestet: Hele kirken - med hele evangeliet - til hele verden*. (1989). *Norsk tidsskrift for misjon* (4/1989): 247-263.

Marsden, G. M. (1980). *Fundamentalism and American culture : the shaping of twentieth-century evangelicalism: 1870-1925*. New York, Oxford University Press. xiv, 306 s.

Marsden, G. M. (1991). *Understanding fundamentalism and evangelicalism*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans Publishing Co. x, 208 s.

Marx, K. (1983). *Kapitalen : kritikk av den politiske økonomien*. Oslo, Oktober.

Matthew, H. C. G. (1990). Evangelicalism in Modern Britain: A History from 1730s to the 1980s. *Journal of Theological Studies*, 41: 765-766.

Matthey, J. (1999). Milestones in Ecumenical Missionary Thinking from the 1970s to the 1990s. *International Review of Mission*, 88: 291-303.

McGavran, D. (1975a). The Dimensions of World Evangelization I. I: Douglas, J. D. (red.) *Let the earth hear His voice : official reference volume, papers and responses*, s. 94-107. Minneapolis, Minn., World Wide Publications.

McGavran, D. (1975b). The dimensions of world evangelization II. I: Douglas, J. D. (red.) *Let the earth hear His voice: official reference volume, papers and responses*, s. 108-115. Minneapolis, Minnesota, World Wide Publications.

McGrath, A. E. (1997). *Christian Theology - An Introduction*. 2. utg. Oxford, Blackwell Publishers Ltd. 594 s.

McGrath, A. E. (1998). *Historical Theology. An Introduction to the History og Christian Thought*. Massachusetts, Blackwell. 388 s.

- McGrath, A. E. (2001). *Christian theology - An introduction*. 3. utg. Oxford, Blackwell. XXXI, 616 s.
- Meistad, T. (1999). "Systematic Theology and Ethics in the Wesleyan Tradition: Some Methodological Reflections". *Quarterly Review*: 53-71.
- Moberg, D. O. (1972). *The great reversal; evangelism versus social concern*. 1. utg. Evangelical perspectives;. Philadelphia, Lippincott. 194 s.
- Moorhead, J. H. (1984). The erosion of postmillennialism in American religious thought, 1865-1925. *Church History*, 53: 61-77.
- Mosvold, K. & Eriksen, B. R. (1977). *Visjonen fra Lausanne*. Oslo, Luther Forlag.
- Mott, J. R. (1900). *The Evangelization of the World in this Generation*. London, Student Volunteer Missionary Union.
- Neumann, I. B. (2001). *Mening, materialitet, makt: en innføring i diskursanalyse*. Bergen, Fagbokforlaget. 205 s.
- Niebuhr, H. R. (1951). *Christ and culture*. New York, Harper. XII, 259 s.
- Niebuhr, H. R. (1957). The Social Sources of Denominationalism. I: Woodhead, L. & Heelas, P. (red.) *Religion in modern times, an interpretive anthology*, s. 411f. Oxford, Blackwell Publishing.
- Noll, M. A. (1995). *The scandal of the evangelical mind*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans. IX, 274 s.
- Noll, M. A., Bebbington, D. W. & Rawlyk, G. A. (red.). (1994). *Evangelicalism : comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond 1700-1900*. Religion in America. New York, Oxford University Press. XV, 430 s.
- NORME. *Fakta om NORME*. Oslo Lokalisert 30. april 2007 på World Wide Web: www.norme.no.

- NORME. (2006). Retningslinjer for norske misjonsorganisasjoner med internasjonalt engasjement/Codes of Conduct. Oslo, NORME. 4 s.
- Olsen, T. A. (2006). Diskursanalyse i religionsvitenskapen. I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*, s. 51-71. Oslo, Pax Forlag.
- Padilla, R. (1975). Evangelism and the world. I: Douglas, J. D. (red.) *Let the earth hear His voice : official reference volume, papers and responses*, s. 116-133. Minneapolis, Minn., World Wide Publications.
- Race, A. (1993). *Christians and Religious Pluralism*. 2. utg. London, SCM Press.
- Scherer, J. A. (1987). *Gospel, church & kingdom: comparative studies in world mission theology*. Minneapolis, Augsburg Publishing House. 271 s.
- Schnack, K. (1972). Revolutionære ideologier i vor tid. I: Langkjær, E. (red.) *Politiske Ideologier*, s. 286-314. København, Politikens forlag.
- Steuernagel, V. R. (1988). *The theology of mission in its relation to social responsibility within the Lausanne Movement*. Chicago, Lutheran School of Theology. VI, 281 s.
- Steuernagel, V. R. (1991). Social concern and evangelization: the journey of the Lausanne movement. *International Bulletin of Missionary Research*: 53-56.
- Stiftelsen Pinse for Alle. *Hva vi tror på*. Oslo. Lokalisert 30. april 2007 på World Wide Web: <http://www.pinseforalle.no/sider/tekst.asp?side=144>.
- Stott, J. (1975a). The Lausanne Covenant: An Exposition and Commentary. *Lausanne Occasional Papers*. Lokalisert 18.01.07 på World Wide Web.
- Stott, J. (1975b). *The Lausanne Covenant: an exposition and commentary*. Minneapolis, World Wide Publications. 62 s.
- Stromberg, J. (red.). (1983). *Mission and evangelism : an ecumenical affirmation : a study guide*. WCC Mission Series ; No.4(1983). Geneva, World Council of Churches. VIII, 84 s.

Svare, H. (1997). *I Sokrates' fotspor; Filosofi- og vitenskapshistorie*. Oslo, Pax Forlag A/S. 421 s.

The Theological Declaration of Barmen. (1934).

Theissen, G. (1978). *Sociology of early Palestinian Christianity / Uniform Title: Soziologie der Jesusbewegung. English*. 1. amerikanske utg. Philadelphia, Fortress Press. viii, 131 s.

Tollefsen, T., Syse, H. & Nicolaisen, R. F. (2002). *Tenkere og ideer*. 2. utg. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag AS.

Tvedt, T. (2003). *Utviklingshjelp, utenrikspolitikk og makt. Den norske modellen*. Makt og demokratiutredningen.

Vaags, R. H. (2004). *Etikk*. 2. utg. Bergen, Fagbokforlaget. 134 s.

Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system*. New York, Academic Press.

Wells, D. F. (1994). On Being Evangelical: Some Theological Differences and Similarities. I: Noll, M. A., Bebbington, D. W. & Rawlyk, G. A. (red.) *Evangelicalism : comparative studies of popular Protestantism in North America, the British Isles, and beyond 1700-1900*, s. 389-401. New York, Oxford University Press.

World Council of Churches (red.). (1973). *Bangkok Assembly: Minutes and Reports of the Assembly of the Commission on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, December 32, 1972, and January 9-12, 1973*. Geneva, World Council of Churches.

Zinzendorf, N. L. v. (1732). *Der deutsche Sokrates*. I: McGrath, A. E. (red.) *The Christian Theology Reader*, s. 114f. Oxford, Blackwell Publishing.

Zinzendorf, N. L. v. (1746). *Nine Public Lectures On Important Subjects in Religion*. I: McGrath, A. E. (red.) *The Christian Theology Reader*, s. 434ff. Oxford, Blackwell Publishing.

Vedlegg 1, Lausannepakten

The Lausanne Covenant is a declaration agreed upon by more than 2,300 evangelicals during the 1974 International Congress to be more intentional about world evangelization. Since then, the Covenant has challenged churches and Christian organizations to work together to make Jesus Christ known throughout the world.

Fifteen years later in July 1989, the more than 3,000 participants in the Second International Congress on World Evangelization (Lausanne II) in Manila, Philippines produced another important document: The Manila Manifesto.

To our knowledge The Lausanne Covenant has been translated into over twenty languages.

We have made as many as possible available here (some require the free Adobe PDF Reader): Chinese | Danish | Dutch | English | Finnish | French | German | Indonesian_Korean | Norwegian | Portuguese | Russian | Spanish | Swedish

Lausannepakten

Innledning _Vi lemmer på Jesu Kristi kirke fra mer enn 150 nasjoner, deltagere på Den internasjonale kongress for verdens-evangelisasjon i Lausanne - priser Gud for hans store frelse og gleder oss over det samfunn han har gitt oss med seg og med hverandre. Vi er dypt grepet av hva Gud gjør i vår tid, angrer oppriktig våre feilgrep og kjenner oss utfordret av det ufullførte evangeliseringsoppdraget. Vi tror at evangeliet er Guds gode budskap til hele verden, og ved hans nåde vil vi adlyde Kristi ordre om å forkynne det for hele menneskeheten og vinne disipler blant folk. Vi ønsker derfor å slå fast hva vi tror og har besluttet, og vi vil gjerne gjøre denne vår pakt kjent.

1. Guds vilje og mål _Vi fastholder vår tro på den ene, evige Gud, verdens Skaper og Herre, Fader, Sønn og Hellige Ånd, som styrer alle ting etter sin viljes råd. Han har utvalgt seg et folk fra verden, og sender dette sitt folk tilbake til verden som sine tjenere og vitner, for å utbre sitt rike, bygge opp Kristi legeme og ære hans navn. Vi bekjenner at vi ofte har unndratt oss kallet og feilet i vår misjonsgjerning, enten ved å skikke oss lik denne verden, eller ved å trekke oss ut av den. Men vi gleder oss over at selv om evangeliet bæres av skrøpelige kar, er det likevel en dyrebar skatt. I Den Hellige Ånds kraft ønsker vi derfor på nytt å innvie oss til oppgaven med å gjøre denne skatten kjent.

(Es. 40,28; Matt. 28,19; Ef. 1,11; Ap.gj. 15,14; Joh. 17,6-18; Ef. 4,12; 1.Kor. 5,10; Rom. 12,2; Kor. 4,7)

2. Bibelens autoritet og kraft _Vi fastholder både Det gamle- og Det nye testamentets guddommelig inspirasjon, sannhet og autoritet. I sin helhet er disse skrifter det eneste skrevne Guds ord, uten feil i alt det slår fast og den eneste ufeilbarlige norm for lære og liv. Vi slår også fast at Guds ord har kraft til å fullføre hans frelsesplan. Bibelens budskap er rettet til hele menneskeheten. For Guds åpenbaring i Kristus og i Skriften er uforanderlig. Gjennom den taler Den Hellige Ånd også i dag. Han opplyser Guds folk i enhver kultur, slik at det med egne øyne på ny kan oppfatte Ordets sannhet. På den måten avdekkes stadig mer av Guds mangesidige visdom for hele kirken.

(2. Tim. 3,16; 2. Pet. 1,21; Joh. 10,35; Es. 55,11; 1. Kor.1,21; Rom. 1,16; Matt. 5,17-18; Jud.3; Ef. 1,17-18,3,10 og 18)

3. Kristus - den enestående og universelle _Vi fastholder at det finnes bare _n frelser og ett evangelium, selv om det er stor forskjell på evangeliseringsmåter. Vi erkjenner at alle mennesker har en viss kunnskap om Gud gjennom hans åpenbaring i naturen. Men vi benekter at denne kunnskap kan frelse, for menneskene undertrykker sannheten ved sin rettferdighet. Vi avviser også alle de former for dialog og religionsblanding som innebærer at Kristus taler gjennom alle religioner og ideologier på lik linje. Et slikt syn vanærer Kristus og evangeliet. Jesus Kristus - den eneste som både er Gud og menneske - ga seg selv som den eneste løsepenge for syndere, og han er den eneste mellommann mellom Gud og mennesket. Det finnes ikke noe annet navn ved hvilket vi skal bli frelst. Alle mennesker er fortaapt på grunn av synd. Men Gud elsker alle mennesker og ønsker ikke at noen skal gå fortaapt, men at alle skal omvende seg. De som avviser Kristus, stiller seg utenfor frelsens glede og fordømmer seg selv til evig adskillelse fra Gud.

Å si at "Jesus er verdens Frelser" betyr ikke at alle mennesker automatisk er frelst eller til slutt vil bli det, eller enda mindre at alle religioner tilbyr frelse i Kristus. Det er derimot en proklamasjon av Guds kjærlighet til en verden av syndere og en innbydelse til alle mennesker om å si ja til ham som Frelser og Herre i helhjertet innvielse ved omvendelse og tro. Jesus Kristus er opphøyet over alle andre navn, og vi lengter etter den dagen da hvert kne skal bøye seg, og hver tunge bekjenne at han er Herre.

(Gal. 1,6-9; Rom. 1,18-32; 1. Tim 2,5-6; Ap.gj. 4,12; Joh. 3, 16-19; 2. Pet. 3,9; 2. Tess. 1,7-9; Joh. 4,42; Matt. 11,28; Ef. 1,20-21; Fil. 29-11).

4. Hva evangelisering er _Å evangelisere er å spre det gode budskap om Jesus Kristus som døde for våre synder og ble oppreist fra de døde ifølge Skriften. Som den regjerende Herre tilbyr han nå syndsforlatelse og åndens frigjørende gave til alle som omvender seg og tror. Det kristne nærvær i verden er uunnværlig for evangeliseringen, likeså den form for dialog

som lytter oppmerksomt for bedre å forstå. Men selve evangeliseringen er å forkynne den historiske, bibelske Kristus som Frelser og Herre for å overbevise folk om personlig å komme til ham og derfor bli forsonet med Gud. Når vi lar evangeliets innbydelse lyde, har vi ikke rett til å dekke over hvilke kostnader disippellivet vil innebære. Jesus ber fremdeles alle dem som vil følge ham å fornekte seg selv og ta sitt kors opp og bli ett med hans nye menighet. Evangeliseringens mål er lydighet mot Kristus, innlemmelse i hans kirke og ansvarlig tjeneste i verden. (1. Kor. 15,3-4; Ap.gj. 2,32-39; Joh. 20,21; 1. Kor. 1,23; 2. Kor. 4,5; 5,11,20; Luk. 14,25-33; Mark. 8,34; Ap.gj. 2,40,47; Mark. 10,43-45).

5. Kristent sosialt ansvar _Vi fastholder at Gud både har skapt alle mennesker og skal dømme alle mennesker. Vi skulle derfor dele hans omsorg for rettferdighet og forsoning i hele det menneskelige samfunn, og for frigjøring av mennesker fra enhver form for undertrykkelse. Fordi mennesket er skapt i Guds bilde, har alle uansett rase, religion, hudfarge, kultur, klasse, kjønn og alder et menneskeverd som skal respekteres og æres, men ikke utnyttes. Også her vil vi dypt beklage våre forsømmelser og at vi av og til har sett på evangelisering og sosialt omsorg som "motsetninger". Men forsoning mennesker seg i mellom er ikke det samme som forsoning med Gud, sosial omsorg er ikke det samme som evangelisering, politisk frigjøring er ikke frelse. Likevel slår vi fast at både evangelisering og sosiopolitisk arbeid er en del av vår kristenplikt. For begge deler er nødvendige uttrykk for vår lære om Gud og mennesket, vår nestekjærlighet og vår lydighet mot Jesus Kristus. Frelsesbudskapet innebærer også et domsbudskap over alle former for fremmedgjørelse, undertrykkelse og diskriminering. Vi skulle derfor ikke være redde for å fordømme ondskap og urettferdighet hvor den enn måtte forekomme. Når mennesker mottar Kristus, blir de født på nytt inn i hans rike, og de må prøve, ikke bare selv å utvise, men også utbre rikets rettferdighet midt i en urettferdig verden. Frelsen som vi påberoper oss skulle omskape oss fullt og helt, både i vårt personlige og vårt sosiale ansvarsfelt. Tro uten gjerninger er en død tro.

(Ap.gj. 17,26,31; 1. Mos. 18,25; Es. 1,17; Salme 45,7; 1. Mos. 1,26-27; Jak.3,9; 3. Mos. 19,18; Luk. 6,27,35; Jak. 2,14-26; Joh. 3,3,5; Matt. 5,20; 6,33; 2. Kor. 3,18; Jak. 2,20).

6. Kirken og evangeliseringen _Vi fastholder at Kristus sender sitt forløste folk til verden slik Faderen sendte ham selv, og at dette innebærer at de på en liknende dyp og krevende måte gjennomsyrrer verden. Vi må bryte ut av våre kirkelige ghettoer og gjennomstrømme det ikke-kristne samfunn. Når det gjelder kirkens misjon som oppofrende tjeneste, kommer evangeliseringen i fremste rekke. Verdens evangeliseringen forutsetter at hele kirken bringer hele evangeliet til hele verden. Kirken er midt i sentrum for Guds universelle plan og hans

utvalgte redskap for å spre evangeliet. Men en kirke som forkynner korset, må selv være merket av det. Den blir til anstøt for evangeliseringen hvis den forråder evangeliet eller mangler levende gudstro, oppriktig menneskekjærlighet eller nådeløs ærlighet i alt, blant annet i spørsmål om forfremmelse og økonomi. Kirken er samfunnet av Guds folk og egentlig ikke en institusjon. Den må ikke bli identifisert med en spesiell kultur, et sosialt eller politisk system, eller noen menneskelig ideologi.

(Joh. 17,18; 20,21; Matt. 28,19-20; Ap.gj. 1,8; 20,27; Ef. 1,9-10; 3,9-11; Gal. 6,14,17; 2. Kor. 6,3-4; 2. Tim. 2,19-21; Fil. 1,27).

7. Samarbeid i evangelisering _Vi fastholder at kirkens synlige enhet virkelig er Guds vilje. Evangelisering kaller oss også til enhet. For vår enhet styrker vårt vitnesbyrd på samme måte som vår splid undergraver det forsoningens evangelium vi bringer. Vi erkjenner imidlertid at organisatorisk enhet kan få mange slags uttrykk og fremmer ikke nødvendigvis evangeliseringen. Men vi som deler den samme bibelske tro, skulle vært nært forenet i felleskap, arbeid og vitnetjeneste. Vi bekjenner at vårt vitnesbyrd av og til er blitt hindret av syndig individualisme og unødvendig "dobbeltkjøring". Vi lover hverandre å ske dypere enhet i sannhet, tilbedelse, helliggjørelse og misjon. Vi ønsker en raskere utvikling av regionalt og funksjonelt samarbeid for å fremme kirkens misjon, for strategisk planlegging, for gjensidig oppmuntring og for å dele ressurser og utveksle erfaringer.

(Joh. 17,21,23; Ef. 4,3-4; Joh. 13,35; Fil. 1,27; Joh. 17,11-23).

8. Kirker i evangeliserende samarbeid _Vi gleder oss over at en ny misjonsalder er brutt fram. De vestlige misjonsselskapers dominerende rolle avtar hurtig. Gud oppreiser fra de yngre kirker en stor, ny ressurs i verdensevangeliseringen og viser derved at ansvar for evangelisering påligger hele Kristi legeme. Alle kirker skulle derfor spørre Gud og seg selv hva de kan gjøre for å nå sitt eget område, og for å sende misjonærer til andre verdensdeler. Vårt ansvar og vår plass i misjonen må stadig vurderes på nytt. På den måten kan et voksende samarbeid mellom kirkene utvikles, og Kristi kirkes verdensomspennende karakter komme klarere til uttrykk. Vi takker Gud for tiltak og selskaper som arbeider med bibeloversettelser, teologisk undervisning, massemedia, kristen litteratur, evangelisering, misjon, kirkelig fornyelse og andre særområder. Disse burde også stadig ransake seg selv for å vurdere om de fungerer effektivt som en del av kirkens misjon.

(Rom. 1,8; Fil. 1,5; 4,15; Ap.gj. 13,1-3; 1. Tess. 1,6-8).

9. Evangeliseringen har hast _Mer enn 2 700 millioner mennesker dvs. mer enn to tredjedeler av jordens befolkning er ennå ikke nådd med evangeliet (i 1974). Vi skammer oss

over at så mange er forsømt. Det er en stadig bebreidelse mot oss og mot hele kirken. Nå er det imidlertid i mange deler av verden en hittil ukjent mottakelighet for Herren Jesus Kristus. Vi er overbevist om at tiden nå er inne for kirker såvel som for organisasjoner og andre bevegelser til å be inntrengende om frelse for dem så ennå ikke er nådd med evangeliet, og å gjøre nye anstrengelser for å evangelisere hele verden. Noen ganger kan det være nødvendig å minske tallet på utenlandske misjonærer og pengestøtten til land som har fått evangeliet, for at den nasjonale kirke lettere kan vokse seg selvstendig, og for å frigjøre krefter til bruk i ikke-evangeliserte områder. Misjonærer skulle kunne flytte mer fritt til og fra alle seks kontinenter ut fra en ydmyk tjenerstilling. Målet må være at alle mennesker - så snart som mulig og ved at alle mulige midler tas i bruk - skal få anledning til å høre, forstå og ta imot det glade budskap. Vi kan ikke ha håp om å nå dette uten offer. Vi er alle sjokkert over millioners fattigdom og rystet over den urettferdighet som har skapt den. De av oss som lever i overflod, erkjenner vår plikt til å finne fram til en enkel livsstil, for å kunne gi mer både til hjelpearbeid og til evangelisering.

(Joh. 9,4; Matt. 9,35-38; Rom. 9,1-3; 1. Kor. 9,19-23; Mark. 16,15; Es. 58,6-7; Jakob 1,27; 2,1-9; Matt. 25,31-46; Ap.gj. 2,44-45; 4,34-35).

10. Evangelisering og kultur _Å utvikle planer for verdensevangelisering krever oppfinnsomme og banebrytende metoder. Hvis de er Gud, vil resultatet bli at et oppstår kirker som er dypt rotfestet i Kristus og samtidig nært knyttet til sin egen kultur. Kulturen må alltid prøves og bedømmes ut fra Skriften. Fordi mennesket er Guds skapning, er noe av den menneskelige kultur rik på skjønnhet og godhet. Fordi mennesket er en fallen skapning, er alt smittet av synd, og noe er demonisk. Evangeliet forutsetter ikke at noen kultur er overlegen i forhold til andre, men vurderer alle kulturer i overensstemmelse med Bibelens egne kriterier for sannhet og rettferdighet, og krever moralske absolutter i enhver kultur. Misjonsselskaper har altfor ofte innført en fremmed kultur sammen med evangeliet, og kirker har av og til vært mer bundet til kulturen enn til Skriften. Kristne arbeidere som står i evangeliseringsoppdraget, må ydmykt søke å kvitte seg med det som ikke er en del av ens personlige særpreget, for å bli tjenere for andre, og kirker må prøve å omforme og berike kulturen - alt til Guds ære.
(Mark. 7,8,9,13; 1. Mos. 4, 21-22; 1. Kor. 9, 19-23; Fil. 2, 5-7; 2. Kor. 4,5)

11. Utdannelse og lederskap _Vi bekjenner at vi noen ganger har strebet etter kirkens vekst i bredden på bekostning av dens vekst i dybden, og skilt evangelisering fra kristen vekst. Vi innrømmer også at noen av våre misjonsselskaper har vært for sene til å utruste og oppmuntre nasjonale ledere til å overta deres rettmessige ansvar. Vi er nemlig forpliktet til å gjøre kirken nasjonal, og lengter etter at alle kirker skal få nasjonale ledere som legger en kristen lederstil

for dagen, ikke som herskere, men som tjenere. Vi erkjenner at der er et stort behov for å forbedre den teologiske utdanning, især for kirkeledere. I enhver nasjon og kultur burde det være et effektivt undervisningsopplegg for pastorer og lekfolk i tros lære, etikk, evangelisering, kristen vekst og tjeneste. Slike undervisningsopplegg bør ikke hvile på noen ensartet metodikk, men utvikles gjennom nyskapende, lokale initiativ og i overensstemmelse med Bibelens lære. (Kol. 1, 27-28; Ap.gj. 14,23; Tit. 1,5,9; Mark. 10, 42-45; Ef. 4, 11-12).

12. Åndelig konflikt _Vi tror at vi er midt inne i en konstant, åndelig krig mot ondskapens åndsmakter som prøver å ødelegge kirken og hindre dens oppgave med å evangelisere verden. Vi kjenner behov for å bli iført Guds rustning for å kjempe denne kampen med sannhetens og bønnens åndelige våpen. For vi merker fiendens aktivitet, ikke bare i falske ideologier utenfor kirken, men også innenfor, i form av falsk lære som forvrenger Skriften og setter mennesket i Guds sted. Vi trenger både årvåkenhet og dømmekraft for å bevare det bibelske evangelium uforfalsket. Vi erkjenner at vi i oss selv ikke er i stand til å stå imot sekulariseringen, dvs. verdslighet i tanke og handling. Et eksempel: Det er både rett og verdifullt med grundige studier av kirkens vekst både tallmessig og åndelig, og vi har av og til forsømt dette. Men andre ganger har vi vår iver etter at evangeliet skulle bli mottatt gått på akkord med budskapet, bearbeidet våre tilhørere med påvirkningsteknikk og vært utilbørlig opptatt av statistikker, ja endatil vært uærlige i vår bruk av disse. alt dette er verdslig. Kirken må være i verden, men verden må ikke være i kirken.

(Ef. 6,12; 2. Kor. 4, 3-4; Ef. 6, 11, 13-18; 2. Kor. 10, 3-5; 1. Joh. 2, 18-26; 4, 1-3; Gal. 1, 6-9; 2. Kor. 2,17 4,2; Joh. 17,15).

13. Frihet og forfølgelse _Det er en gudgitt plikt for enhver regjering å sikre vilkårene for fred, rettferdighet og frihet slik at kirken kan adlyde Gud, tjene Herren Jesus Kristus og forkynne evangeliet uten innblanding. Derfor ber vi for nasjonens ledere og oppfordrer dem til å garantere tanke- og samvittighetsfrihet og frihet til å utøve og utbre religionen i overensstemmelse med Guds vilje, og som formulert i Menneskerettighetserklæringen. Vi uttrykker også vår dypeste medfølelse med alle som er blitt urettferdig fengslet, og særlig med våre brødre som må like for sitt vitnesbyrd om Herren Jesus. Vi lover å be og arbeide for deres frihet. På samme tid nekter vi å la oss skremme av deres skjebne. Med Guds hjelp vil vi også prøve å kjempe mot rettferdighet og forbli tro mot evangeliet, uansett hva det måtte koste. Vi glemmer ikke Jesu advarsel om at forfølgelse er uunngåelig.

(1. Tim. 1, 1-4; Ap.gj. 4,19; 5,29; Kol. 3,24; Hebr. 13, 1-3; Luk. 4,18; Gal. 5,11; 6,12; Matt. 5, 10- 12; Joh. 15, 18-21).

14. Den Hellige Ånds kraft _Vi tror på Den Hellige Ånds kraft. Faderen sendte sin Ånd for at han skulle vitne om Sønnen. Uten hans vitnesbyrd er vårt nytteløst. Overbevisning om synd, tro på Kristus, ny fødsel og vekst i kristenlivet er alt sammen Hans verk. Videre er Den Hellige Ånd en misjonerende Ånd. Derfor skulle evangelisering springe spontant ut fra en åndsfylt kirke. En kirke som ikke er en misjonerende kirke, motsier seg selv og slukker ut Ånden. Verdensomfattende evangelisering vil være en realistisk mulighet bare dersom ånden fornyer den kristne kirke i sannhet og visdom, tro, hellighet, kjærlighet og kraft. Derfor oppfordrer vi alle kristne til å be om å bli fylt av Guds Ånd, slik at alle åndens frukter må bli synlige i hele hans folk, og alle hans gaver må berike Kristi legeme. Først da vil hele kirken blir et brukbart redskap i hans hånd, så hele jorden kan høre hans røst.

(1. Kor. 2,4; Joh. 15, 26-27; 16, 8-11; 1. Kor 12,3; Joh. 3, 6-8; 2. Kor. 3,18; Joh. 7, 37-39; 1. Tess. 5,19; Ap.gj. 1,8; Salme 85, 4-7; 67, 1-3; Gal. 5, 22-23; 1. Kor. 12, 4-31; Rom. 12, 3-8).

15. Kristi gjenkomst _Vi tror at Jesus Kristus vil komme igjen, personlig og synlig, i kraft og herlighet for å fullføre sin frelse og sin dom. Løftet om hans komme ansporer oss ytterligere til å evangelisere, for vi husker hans ord om at evangeliet først må forkynnes for alle folkeslag. Vi tror at perioden mellom Jesu himmelfart og hans gjenkomst skal fylles av de kristnes misjonsarbeid, som vi ikke har lov til å stanse før verdens ende. Vi husker også hans advarsel om at falske messias'er og falske profeter vil oppstå som forløpere for den endelige Anti- krist. Vi avviser derfor tanken om at mennesket noen gang kan skape et paradys på jorden som en stolt og selvbevisst drøm. Det er vår kristne overbevisning at Gud vil fullende sitt rike, og vi lengter med sterk forventning etter den dag og etter den nye himmel og den nye jord hvor rettferdighet bor, og hvor Gud hersker for evig. I mellomtiden innvier vi oss på nytt til tjeneste for Kristus og for mennesker, i det vi med glede underkaster oss hans makt over hele vårt liv.

(Mark. 14,62; Hebr. 9,28; Mark. 13,10; Ap.gj. 1, 8-11; Matt. 28,20; Mark. 13, 21-23; Joh. 2,18; 4, 1-3; Luk. 12,32; Åpenb. 21, 1-5; 2. Pet. 3,13; Matt. 28,18).

Konklusjon _I lys av denne vår tro og beslutning inngår vi derfor en høytidelig pakt med Gud og hverandre om å be, planlegge og arbeide sammen for å utbre evangeliet over hele jorden. Vi oppfordrer andre til å slutte seg til oss. Må Gud i sin nåde hjelpe oss til å være tro mot denne pakt til hans ære. Amen. Halleluja!

Lausannepakten er lastet ned fra <http://www.lausanne.org/Brix?pageID=13552>, 21. mai 2007.