



Fra Norge over Namibia til Nepal – en kortfattet introduktion til kontekstualisering og kontekstuel teologi



Lars Jensen.

Stud.theol., Fjellhaug International University College – CPH

larsj@hotmail.dk

Resumé

Den følgende artikel har tre momenter. Først gives en historisk redegørelse for kristendommens møde med kulturen og årsagen til kontekstualiseringsbegrebets opståen. Dernæst skitseres og begrundes kontekstualisering som uomgængelig i kristen mission. Her trækkes særligt på Paul G. Hieberts arbejder. Til slut diskuteres, hvordan kontekstuel teologi ser ud, og hvordan forholdet er mellem konteksten og (bibel)teksten, inden der inddrages et konkret moderne eksempel i nigerianeren Samuel Waje Kunhiyop.

Keywords

Kontekstuel teologi – Kritisk kontekstualisering – Paul G. Hiebert – Suprakontekstuel – Samuel Waje Kunhiyop

Kontekstualisering som begreb¹

”Uforståelighed er i sig selv en retorisk strategi, som kan være vældig effektiv, fordi den uforståelige person bliver forlenet med en vis autoritet.”

(Henrik Dahl i *Mindernes land*)²

Den kristne kirkes mål er ikke at forlene *sig selv* med autoritet, men at mennesker kommer til tro på Kristus, og underlægger sig *hans* autoritet. Det kræver, jf. ovenstående citat, at kirken gør sig forståelig og dens budskab ”oversættes” – i bred forstand, hvis det skal ske. Dette er kontekstualiseringens berettigelse i missiologien. Definitionen af kontekstualisering er i denne artikel *forsøget på at fortolke og applicere den kristne tro adækvat i stadig nye kulturer*.³ Artiklen sigter på at give en introduktion til det historiske og teoretiske arbejde knyttet til disse spørgsmål, med særlig affinitet til udfordringen

¹ Artiklen er en udvidet og bearbejdet eksamensbesvarelse i faget Missionsteologi ved FIUC-CBH, sommeren 2019. Der var tale om en femtimers kausureksamen uden hjælpemidler.

² Dahl 2006: 71

³ Se mere udførlige definitioner hos Hiebert 1994: 101; Hesselgrave 1991: 143–144



med kontekstuel teologi. Kontekstualisering er som begreb af nyere dato, men har på forskellig vis altid fundet sted.⁴ Det er derfor relevant at give et kort historisk overblik over tidligere tilgange i kirke- og missionshistorien.⁵ I det følgende redegøres kortfattet for tre historiske modeller for mødet mellem kristendommen og nye kulturer; akkommodation, indigenization og kontekstualisering.⁶

Katolsk i Kina – akkommodationsmodellen

Omkring reformationstiden påbegyndtes for alvor den spanske og portugisiske kolonisering og ”opdagelse” af verden. Kolonimagternes geografiske landvindinger fulgtes dermed også af kristendommens. Særligt jesuitterne, der var afgørende i den europæiske modreformation, spiller en stor rolle for denne artikels vinkel. De jesuitiske missionærer *Matteo Ricci* (1552-1610), *Roberto de Nobili* (1577-1656) og *Francis Xavier* (1506-1552) er i eftertiden kendt for deres forsøg på akkommodation af kristendommen til nye kulturer i indisk, kinesisk-koreansk og japansk kontekst. For eksempel arbejdede de Nobili hårdt på dels at lære sproget og klædte sig lokalt, men han accepterede også langt på vej kastesystemet. Lignende bestræbelser gjaldt Xavier i japansk sammenhæng. I eftertiden er det dog Matteo Ricci, der særligt huskes for de kontroverser akkommodationsprincippet medførte i den katolske kirke – kaldet ”ritestriden”. Ricci lærte sig ikke bare sproget og tillagde sig lokal klædedragt, men accepterede også, at de nye kristne deltog i riter knyttet til forfædre dyrkelsen. Begrundelsen var, at man ikke dyrkede, men ærede sine forfædre. Konsekvensen, efter hård kritik fra Dominikanerne og Franciskanerne, blev, at den katolske kirke fik en langt mere restriktiv praksis. Selve akkommodationsprincippet blev bandlyst og paven forbød i 1773 jesuitterne som organisation. Det blev dog kun et midlertidigt forbud, idet jesuitterne senere blev genoprettet i 1814. I protestantisk mission fik begrebet akkommodation ikke samme opmærksomhed, men lignende principper og diskussioner fandt sted i den tidlige protestantiske mission. Udsendt af den danske konge drev *Ziegenbalg* (1682-1719) og *Plütschau* (1676-1752) den første tidlige pietistiske mission på Trankebar, den danske koloni i Indien. Missionærerne gjorde ihærdige forsøg på at tilpasse sig de lokale.⁷ Ligesådan gjorde *William Carey* (1761-1834) det samme i slut 1700- og start 1800-tallet i Indien. Når vi på stor historisk afstand evaluerer de tidlige katolske bestræbelser, er det vigtigt at notere sig, at denne store respekt for lokal kultur har været helt uhørt i samtiden. Den overgår – som vi skal se om et øjeblik – senere vestlig mission i imperialismens tid. Samtidig er det spørgsmålet, i hvilken grad akkommodationsprincipperne fik videregivet det egentlige indhold i den kristne tro? Anklagen om synkretisme står endnu ved magt.

Fra vesten til resten – Indigenization

Det hastigt ekspanderende protestantiske missionsarbejde i 1800-tallet kendetegnes særligt ved de interdenominationelle ”Faith Missions” (eks. *China Inland Mission* og *Sudan Interior Mission*). Disse havde høje idealer og den officielle missionspolitik var *indigenization*. De lokale, ”indfødte, kirker skulle hurtigst muligt overtage ansvaret selv. *Henry Venn* (1796-1873) og *Rufus Andersson* (1796-1880) vægtlagde *tre-selv principperne*. De unge kirker i afrikansk og asiatisk kontekst skulle være

⁴ Se en kort oversigt og afklaring hos Pocock, Van Rheenen, og McConnell 2005: 325–329; Bosch 1991: 420–421

⁵ Det meste af grundlaget for redegørelsen findes i: Ahonen 2006: 159–164; Berentsen, Engelsviken, og Jørgensen 2004: 106–170; Haraldsø 1997: 229–234; 268–275

⁶ Denne afgrænsning foretages også af Ahonen 2006: 163

⁷ For en grundig redegørelse for forholdet til hinduismen, se Jeyaraj 2005: 86–103



selvstyrende (*self-governing*), selvfinansierende (*self-supporting*) og selvekspanderende (*self-propagating*). De gode målsætninger til trods, præges denne periode af missionshistorien af vestlig etnocentrisme og imperialism. De unge kirker blev organiseret efter vestligt mønster, og man kobkede ”Christianity, Commerce and Civilization” sammen.⁸ Afrikanere og asiater skulle ikke blot blive kristne – de skulle blive vestlige. De unge kirkers økonomiske afhængighed og kolonialistiske situation medførte, at de entydigt blev sat i modtagerrollen.⁹ Ubalancen ses eksempelvis ved missionskonferencen i Edinburgh i 1910, hvor det blot var 17 ud af 1200 deltagere, der kom fra de unge kirker. Skiftet kom, da den generelle europæiske optimisme, der var forbundet med imperialismen og dermed også europæisk-vestlig mission, fik dødsstødet i ”katastrofen 1914-1945.”¹⁰ Første Verdenskrig satte en stopper for målet om effektiv og hurtig verdensevangelisering, mens Anden Verdenskrig og den efterfølgende afkolonisering cementerede den europæiske tilbagetrækning. Når missiologer i dag evaluerer indigenization-princippet, påpeger mange et manglende fjerde aspekt ved tre-selvprincipperne: selvteologisering (*self-theologizing*).¹¹ De unge kirker forventedes at overtage en vestlig teologi uden at bearbejde den selv. Missionsarbejdet kombinerede derved kristendom og vestlig kultur på en uhensigtsmæssig måde.

Efterkrigstiden – Kontekstualiseringens ”opståen”

Efterkrigstiden var opgørets tid. Man ønskede et opgør med den vestlige tilgang til missionen. *World Council of Churches* blev bannerførere for de nye strømninger gennem teologen *Johannes C. Hoekendijk* (1912-1975). Sloganet ved WCC-konferencen i Uppsala 1968 var, at ”verden sætter dagsordenen”. Og i cirklerne omkring *Theological Education Fund* opstod så begrebet kontekstualisering i 70’erne.¹² Eftersom det var liberale teologer, der italesatte begrebet i starten, mødte det stor kritik i evangelikal sammenhæng, da man forbandt det med liberalteologi. Først med teoretikere som *Paul G. Hiebert* (1932-2007), der talte om ”kritisk kontekstualisering,” og *David J. Hesselgrave* (1924-2018), fik begrebet for alvor accept blandt evangelikale.¹³ Der er siden blevet udgivet et væld af litteratur om emnet, men kritikken er dog ikke forstummet. Både i danske og internationale evangelikale cirkler, skræmmer akkommodationsprincippernes fortid stadigvæk i kulissen. Nogle påpeger, at kontekstualisering indebærer den samme fare for teologisk udvanding i dag som akkommodation gjorde tidligere – særligt med tanke på selvteologisering.¹⁴ Advarslerne må tages alvorligt, men samtidig er anliggendet kontekstualisering afgørende, hvilket vi vil udfolde i det følgende.

En skitse og begrundelse for (kritisk) kontekstualisering

Denne artikels definition på kontekstualisering er, at *kontekstualisering er forsøget på at fortolke og applicere den kristne tro adækvat i stadig nye kulturer*. Tanken med kontekstualisering er derfor

⁸ Jf. David Livingstone i en tale i det britiske parlament. Se Walls 1987

⁹ Denne kritiske evaluering findes hos flere (Ahonen 2006; Berentsen, Engelsviken, og Jørgensen 2004) men afsnittet her følger Bosch 1991: 294–295

¹⁰ Udtrykket er hentet fra Jensen 2000.

¹¹ Hiebert 1985: 193–196; Pocock, Van Rhee, og McConnell 2005: 328

¹² Bosch 1991: 420–421

¹³ Chang m.fl. 2009: 200–201

¹⁴ Oplysningstidens teologers akkommodation til samtidens filosofiske forudsætninger banede vejen for den rationalistiske teologi. Dette er, hvad flere frygter vil ske igen i dag. Norman L. Geisler udtrykker bekymring for, at Hieberts metode i sidste ende forkaster Bibelen som propositionel åbenbaring, og princippet om sola scriptura. Se Geisler 2010



grundlæggende at gøre det kristne budskab forståelig i alle kulturens dimensioner, uden at kristendommens budskab forvrænges. Nedenstående vil jeg diskutere bibelteologiske, systematiske og praktisk-teologiske baggrunde for kontekstualisering. Jeg argumenterer, i forlængelse af Paul G. Hiebert, for fordelene ved princippet om kritisk kontekstualisering, når et højt syn på skriften og åbenbarings muligheden fastholdes.

Apostolisk praksis

Tanken om mission er at finde i store dele af det bibelske materiale – men når det drejer sig om kontekstualisering, er det mere sparsomt. Eksegetisk er der to tilgange; 1) Vi kan lede efter direkte udsagn, der indeholder tanker om kontekstualisering. 2) Vi kan se de mere indirekte vidnesbyrd i brevlitteraturen og evangeliernes retrospektive fokus.¹⁵

For at starte omvendt, kan det påpeges, at det indirekte er tydeligt, at forfatterne tilpasser sig en bestemt målgruppe. I tekster med (formentlig) jødiske modtagere (Matt, Åb og Hebr. m.fl.), trækkes der i høj grad på gammeltestamentlige tekster, og Jesus fremstilles som messias, menneskesønnen mm. Den jødiske begrebsverden er tydelig og artikuleret, og det synes klart, at afsenderne forsøger at tale ind i den sammenhæng. Derimod er den slags nedtonet i mere hellenistiske kontekster (Ef, Kol, Joh osv.), hvor der i stedet trækkes på begreber som kosmos, logos og i mindre grad citeres fra GT. Hele diskussionen om grænserne mellem jødedom og hellenisme besværliggør dog eksegesen, og enhver vurdering må være varsom. Johannesevangeliet kan med ligeså stor ret betegnes som jødisk såvel som hellenistisk – for er brugen af logos græsk eller diaspora-jødisk? Med disse nuanceringer in mente, kan de omfattende indirekte vidnesbyrd i NT godt belyse sagen, og bør tages *ad notam*, før vi går over til de mere sparsomme direkte vidnesbyrd.¹⁶ I ApG 14,14-18 og 17,22-33 har vi to vigtige indirekte eksempler på apostolisk praksis i ikke-jødisk kontekst.¹⁷ Paulus viser kendskab til den religion, som er dominerende blandt dem, han taler til. Han viser forståelse for både stoisk og epikuræisk tankegang. Udgangspunktet er altså deres eget religiøse verdensbillede, og der tages ikke udgangspunkt i en jødisk tankegang. Samtidig med at disse hensyn tages, er der dog flere konfronterende elementer i talen. Dele af hans indhold støder stoikere, mens andre støder epikuræere – mens talen om Kristi opstandelse støder alle! Uden yderligere gennemgang, skal dette blot tjene som eksempel på, at Paulus var sensitiv over for konteksten. Omend det kan diskuteres hvilke dele, der var i kontinuitet, og hvilke der var i diskontinuitet med tilhørernes begrebsverden, er det vigtige her at bemærke, at Paulus kontekstualiserede sit budskab.

Den vigtigste direkte tekst, der vidner om Paulus' sensitivitet, finder vi i 1 Kor 9,19-23. Paulus udfolder, hvordan han indretter sit liv, så færrest mulige tager anstød af ham. Her ser vi et direkte vidnesbyrd om Paulus' kontekstualisering.¹⁸ Det er dog vigtigt at bemærke, som også eksegeterne *Köstenberger* og *O'Brien* gør det, at der ikke er tale om det, vi anakronistisk kan kalde "evangelisering" – dvs. kommunikation til dem uden for menighedens fællesskab. Når Paulus taler om "de svage" (v. 22: τοῖς ἁσθενέσιν) er det nogle, der allerede er kristne og som hører til i menigheden. Der er altså

¹⁵ Her forholder jeg mig ikke til isagogikken, men følger overordnet Carson og Moo 2005.

¹⁶ For en redegørelse for de generelle forhold se, Hjort 2014: 164–166; 276–280; For en diskussion af forholdet mellem Paulus og Filon, se Stubbergaard 2018: 159–170. Jeg tilslutter mig ikke nødvendigvis alle konklusionerne,

¹⁷ For en grundig eksegesi for både ApG 14 og 17, se Kjær 2019a; Kjær 2019b

¹⁸ Selstø 2016



ikke blot tale om Paulus' kommunikation alene til mennesker uden for menigheden, men i høj grad om hans måde at agere på *i selve* menigheden. Målet er ikke blot at skabe tro, men også at bevare troen.¹⁹ I det samlede paulinske billede er spørgsmålet dog, om ikke 1 Kor 1-2 er en modsætning til denne tankegang? Jeg vil argumentere for, at det i stedet følger sig godt ind i Paulus' overordnede principper. Paulus ønsker ikke at kommunikere retorisk flot, eller at modtage økonomiske midler for sit arbejde, da det netop derved ville forplumre indholdet i evangeliet. Der er tale om god kontekstualisering, idet Paulus netop forstår sin kontekst, og tager hensyn til, hvordan en sådan kommunikation ville blive forstået. Risikoen var, at han ville antages for at være en typisk stoisk prædikant, hvor formen var vigtigere end indholdet. Derfor valgte han ikke at lægge vægt på de ydre former i Korinth. I et større perspektiv viser 1 Kor 9 og 1 Kor 1-2 netop, at kontekstualisering har flere aspekter. Der er både tale om *tilpasning* til kulturen og *konfrontation* over for kulturen.

Den praktiske vinkel

En del af kritikken mod kontekstualisering går på, at kontekstualisering risikerer at føre til synkretisme. Budskabet forvrænges, og Bibelens budskab når ikke frem. *Konteksten* får overvægt i forhold til bibelteksten. Dette synes at være tilfældet i den europæiske rationalistiske teologi i 1700-tallet, eller når Ricci tillod forfædre dyrkelse. Det kan med rette karakteriseres som eksempler på *over*-kontekstualisering. En vigtig respons til dette kom i en artikel fra 1982, hvor Hiebert introducerede "the flaw of the excluded middle".²⁰ Ifølge Hiebert er synkretismens fare lige så meget til-stede i *under*-kontekstualisering. Når vestlige missionærer, qua deres epistemologiske udgangspunkt rundet af oplysningstiden, har mødt afrikanske og asiatiske kontekster, har de ikke formået at kontekstualisere det fulde bibelske budskab. Afrikansk kristendom er et oplagt eksempel. Vestlig mission har i mødet med afrikansk traditionel religion ikke formået at give plads til det overlap, der er mellem Bibelens verdensbillede og afrikanernes ditto med hensyn til ånde verdenens eksistens. Den vestlige mission har i praksis opereret med to sfærer; Guds og menneskets, imens den traditionelle afrikanske religion i ringe grad viser "the Supreme Being" opmærksomhed, og i stedet har fokus rettet mod sfæren af åndsmagter. I store dele af Subsahara har der, på tværs af folkegrupper, været en forestilling om en guddom, der har skabt verden, men derefter trukket sig tilbage. Livet er derfor i høj grad overladt til mennesker og ånder, mens denne gud er fraværende.²¹ Dermed efterlades der et tomrum i de nye kristnes verdensbillede, der fyldes ud af traditionelle forestillinger. I mødet med vestlig religion er det spirituelle liv blevet ekskluderet og skjult. Dermed opstår der reelt ofte synkretistiske tendenser.²² Den apostolske forståelse af åndsmagterne som dæmoner, der skal uddrives, får ikke rod i den nye kultur. Det kan illustreres grafisk på følgende vis:

¹⁹ Köstenberger og O'Brien 2001: 181

²⁰ Se artiklen Hiebert 1982

²¹ Se kapitlet "Fundamental Theological Beliefs" hos Turaki 2006: 23–30

²² Hieberts eksempel i artiklen fra 1982 er indisk, men det samme kan observeres i afrikansk kontekst. Samuel Kunhiyop (Kunhiyop 2012: 59–60), bemærker samme fænomen i afrikansk kristendom.



”The Excluded Middle”		
Vestlig mission	Afrikansk trad. religion	Nye afrikanske kirker
Gud/Kristus	”Supreme being”	Gud/Kristus
---	Åndsmagterne	Åndsmagterne
Mennesker	Mennesker	Mennesker

Kritisk kontekstualisering

Når både det bibelske materiale og praksis tages i betragtning, er det åbenlyst, at kontekstualisering er uomgængelig i kirkens missionsarbejde. Senere i artiklen vil det blive diskuteret, i hvilken forstand det overhovedet er muligt at tale meningsfuldt om ”kontekstualisering”, da det forudsætter en kerne af sandhed, der kan formidles. I denne ombæring vil vi blot inddrage Paul G. Hieberts model for kritisk kontekstualisering, der opererer med et ”højt” syn på skrifter. De bibelske tekster forstås som guddommeligt inspirerede, og dette må være kirkens udgangspunkt i en kritisk kontekstualiseret praksis.²³ Hieberts model indebærer fire trin:

- 1) Der indsamles data om problemstillingen. Hvordan er den gamle kultur? Hvad er baggrunden for praksissen? Er der tale om noget religiøst eller mere overfladisk? Hvis der er en missionær involveret, foretages denne del af processen, i tæt samarbejde med de lokale kristne.
- 2) De bibelske tekster granskes derefter i fællesskab. Siger teksterne noget om problemstillingen? I denne del tages den globale kirke med i fortolkningsprocessen for at værne sig mod ensidige tolkninger.²⁴
- 3) Den gamle kultur evalueres da i lyset af de bibelske tekster. Her må missionæren træde tilbage, og lade de lokale kristne foretage evalueringen.
- 4) Til slut begynder arbejdet med selv-teologisering. I lyset af den apostolske kultur udarbejder den unge kirke en ny praksis, som skal forsøge at tage højde for den lokale kontekst.²⁵

Modellen er her præsenteret kort og summarisk. Det er relevant at komme med et eksempel, og da kontekstualisering, fra et vestligt perspektiv, er langt tydeligere de steder, hvor man driver teologi på andre præmisser og med andre resultater end vestlig teologi, vil vi inddrage et sådant eksempel. Når unge kirker skal evaluere polygami, hustruvold og omskæringspraksis, kommer modellen til sin ret, da den både tilpasser sig kulturen, og konfronterer de dele af kulturen, der er syndige. Samtidig tager den højde for og respekterer kulturen. I vestlige øjne er hustruvold naturligvis forkert, hvilket de lokale kristne med stor sandsynlighed også vil konkludere. Men når den nye praksis skal implementeres, er styrken i modellen, at målet for de nye kristne ikke er at blive vestlige, men at være kristne i deres egen kultur. For at fortsætte med eksemplet om hustruvold, indebærer dette måske, at man tager afstand fra volden, men ikke nødvendigvis implementerer vestlige idealer, såsom lige fordeling af opgaver i hjemmet, hvem der har ansvaret for børnene osv. I en sådan situation må den udefrakommende vestlige missionær respektere de lokales afgørelse og anderledes kultur. Hieberts model kræver, at alle fire trin tages alvorligt, og at både tilpasning og konfrontation får lov at komme til

²³ Hiebert 2010: 94–95

²⁴ Hiebert 1994: 91

²⁵ Se en udførlig beskrivelse af hele modellen i Hiebert 1985: 186–191



udtryk i respekt for de bibelske teksters normative status. Ellers er der overhængende risiko for, at der bliver tale om enten under- eller overkontekstualisering. Når det drejer sig om underkontekstualisering er det afrikanske eksempel om ”the excluded middle” oplagt. Den forståelse af åndsmagterne, som de nye kristne fører med sig ved konvertering, får reelt synkretistiske konsekvenser, idet de kristne fortsætter med at dyrke deres gamle åndsmagter, fordi den kristne tro ikke er blevet kontekstualiseret effektivt. Ofte foretages en helgardering, hvor de lokale kristne både deltager i kirkens religiøse og officielle liv, men samtidig sikrer tilværelsen gennem de traditionelle tilgange. En afhandling om Ulanga i Tanzania beskriver det sådan, at traditionel tro bruges aktivt; ”to cope with the excluded middle of contemporary Christian life.”²⁶ Det betyder, at det er udbredt, at mange opsøger den traditionelle medicin og gør brug af den skjulte trolddomspraksis. Tankegangen er, at kristendommen kun dækker en del af virkeligheden, men ikke levner plads til den åndelige virkelighed, der også er i spil. Der opstår derfor en ”parallel struktur” i tilværelsen for de nye kristne.²⁷ Ifølge min vurdering strider de givne eksempler mod de bibelske teksters afstandtagen fra dæmoniske åndsmagter. Problemets kerne er dog ikke et bevidst kompromis mellem den kristne tro og den traditionelle overbevisning og praksis, men skyldes manglende adækvat applicering af de bibelske tekster. For at skifte scenen ud, og vise det globale – og ikke blot afrikanske – perspektiv, er et aktuelt dansk eksempel problemstillingen om registrerede par af samme køn oplagt, når det drejer sig om overkontekstualisering. Et flertal i et kommissorium nedsat af den daværende kirkeminister, anbefalede i 2010 at lave et ritual for vielse af par med samme køn.²⁸ Bruges Hieberts model som nøgle, mener jeg, at det første punkt meget vel kan være veludført, idet der er indsamlet materiale om problemstillingen i stor respekt for dens kompleksitet. Det andet punkt, hvor de bibelske tekster granskes i respekt for deres guddommelige ophav, synes derimod at være blevet negligeret. Konsekvensen er en overkontekstualisering til vestlig ligestillingsideologi, der ikke formår at fastholde Bibelens tale om synd.

I enhver kultur står kristendommen over for den risiko, at den kristne tro kan under- eller overkontekstualiseres. Fordelen ved Hieberts model er dens praktiske brugbarhed. Den inddrager både det *kontinuerlige* og det *konfrontatoriske* element i apostolisk praksis. Samtidig er der en realisme indbygget; kontekstualisering er en kontinuerlig opgave og en stadig proces, hvor de enkelte sager og problemstillinger må tages i små skridt, og ikke kan afgøres en gang for alle. Kirken bør tillige tage højde for den ufejlbarlige bibelske tekst, og vedkende sig den globale kirke som hermeneutisk fællesskab. I både det afrikanske og det danske eksempel synes det konfrontatoriske element at være forsvundet, omend med vidt forskellige baggrunde, netop fordi bibelteksterne ikke er blevet vist den rette opmærksomhed.

Intermezzo

Artiklens to første momenter har været en beskrivelse af kontekstualisering som kirkehistorisk fænomen, hvorefter jeg har fremført bibelske og praktiske argumenter for kontekstualisering, inden en konkret model er blevet præsenteret. Det tredje moment i artiklen er en diskussion af begrebet

²⁶ Hansen 2004: 248

²⁷ Hansen 2004: 275–276

²⁸ Rapport fra udvalg nedsat af kirkeministeren 2010



kontekstuel teologi. Begrebet er særdeles svært at indkredse, og indebærer epistemologiske og systematiske problemstillinger, som denne artikel ikke kan dække, men blot introducerer kortfattet.

Kontekstuel teologi

I en vis forstand er *al teologi* kontekstuel! Fra et vestligt standpunkt er det dog langt lettere at få øje på nyere udtryk for kontekstuel teologi end de ældre. Hesselgrave og Rommen anfører en række eksempler på nyere kontekstuelle teologier; frigørelsesteologien og afrikansk teologi er to tydelige eksempler uden for vesten. I vesten er den feministiske teologi et lignende eksempel.²⁹

Det første tydelige nedslag af frigørelsesteologien fandt sted ved de katolske biskoppers møde i Medellín i 1968, men frigørelsesteologiens største bannerfører er peruaneren *Gustavo Gutierrez* (1928-).³⁰ Han anfører, at selve idéen med frigørelsesteologien er at tale ind i en bestemt kontekst, og kun denne. De bibelske tekster læses ikke for at undersøge deres universelle sigte, men for at undersøge, hvad de siger fattige og undertrykte mennesker. Formålet er ikke at drive teologi, der relaterer til en vestlig privilegeret elite, men at tale ind i undertrykte og fattige menneskers liv, med det sigte at kalde dem til handling. Med udgangspunkt i tekster fra profetlitteraturen i GT og Luk 4 i NT fremhæves det, at Gud har ”preferential option for the poor”,³¹ og at evangeliets opgave er at bevidstgøre mennesker om dette, så de handler på det. I latinamerikansk sammenhæng er bevidstheden om århundreders økonomiske udbytning og fattigdom, koblet til marxistisk tankegods, den hermeneutiske nøgle til at åbne teksterne, så de bliver brugbare for de fattige. Den strukturelle uretfærdighed som mennesker er bundet af, skal evangeliet sætte fri fra, og hjælpe dem til økonomisk fremgang og social frigørelse.³² Det andet eksempel er feministisk teologi i vestlig tolkning, der læser teksterne som udtryk for kvindeundertrykkelse. En af de mest kendte feministiske teologer er *Rita Nakashima Brock* (1950-). Hendes udgangspunkt er en postmoderne læsning af de bibelske tekster. Ifølge Brock legitimerer en traditionel læsning af teksterne vold og kvindeundertrykkelse, og skal derfor dekonstrueres og læses med nye briller, hvis de skal sige kvinder noget i dag.³³ Det tredje eksempel er afrikansk teologi. Hovedproblemstillingen i afrikansk teologi er identitetsspørgsmålet, og hvordan forholdet mellem traditionel afrikansk religion og kristendommen er.³⁴ En af hovedaktørerne, der har analyseret traditionel afrikansk religion, og også givet sit bud på en teologi, der er kontekstuel bevidst i afrikansk sammenhæng, er *John Mbiti* (1931-).³⁵ Carsten Elmelund Petersen sammenfatter Mbitis teologi vedrørende identitetsproblematikken på følgende vis:

Mbiti mener, at afrikansk religion er en forberedelse for kristendommen, en form for *praeparatio evangelica* [...] det er den samme Gud, der findes i traditionel afrikansk religion og i Bibelen. Der er efter hans opfattelse ikke tale om en afgud eller en falsk gud i afrikansk religion.³⁶

²⁹ Se en oversigt over vigtige eksempler på frigørelses- og afrikansk teologi hos Hesselgrave og Rommen 2000: 86–106

³⁰ Hovedværket for den klassiske frigørelsesteologi er Gutiérrez 1988

³¹ Ahonen 2006: 235–236

³² Hesselgrave og Rommen 2000: 88–89

³³ Oplysninger er hentet fra Teigen 2016: 35–38

³⁴ Olsen 2001: 156–157 argumenterer for, at identitetsspørgsmålet er den hermeneutiske nøgle til afrikansk teologi.

³⁵ Mbiti er særligt kendt for sin analyse og fortolkning af traditionel afrikansk religion i *African Religions & Philosophy* (Mbiti 1990), der stadig i dag, selvom den også er kritiseret, er uomgængelig, når afrikansk religion skal fortolkes.

³⁶ Petersen 2014: 133–134



Det betyder for Mbiti, at man ikke bare kan afvise traditionel afrikansk religion som hedenskab og afgudsdyrkelse, men at der er tale om genuin gudsåbenbaring uden for de bibelske tekster.³⁷ På denne måde kan Mbiti afvise, at kristendommen skulle være en vestlig kolonial religion, der er blevet pålagt afrikanerne. I virkeligheden er det den gud, som afrikanerne altid har kendt, omend ikke dyrket, der nu endegyldigt har åbenbaret sig for dem. Teologerne Gutierrez, Brock og Mbiti er blot tre eksempler på kontekstuelle teologier med meget forskellige baggrunde og bevæggrunde for deres tilrettelæggelse af den kristne tro. Vi skal ikke her evaluere deres teologier, men blot anføre dem som eksempler på kontekstuel teologi. Det er her vigtigt også at bemærke, at én ting er de professionelle teologers måde at systematisere kristendommen på, mens noget andet er almindelige troendes praksis.

De anførte eksempler på kontekstuelle teologier har det tilfælles, at de tager afstand og adskiller sig fra vestlig teologi. Deres styrke er, at de får vægtlagt elementer i den kristne tro, som formentlig har været underbelyst i europæisk-vestlig sammenhæng. Den åbenlyse svaghed er dog samtidig, at det er tvivlsomt, om de anderledes vægtlægninger får videreført historisk kristendom. Spændingen mellem kontinuitet (med historisk kristendom) og relevans (i konteksten) består. Denne spænding synes flere af de kontekstuelle teologier ikke at være i stand til at løse. Ud fra et konservativt-evangelikalt standpunkt, som jeg tilslutter mig, skyldes den mangelfulde kontinuitet, at de kontekstuelle teologiske bud, ikke bygger på en reel respekt for Bibelen som Guds ord. En respekt, som bunder i overbevisning om, at Bibelen er *gudsåbenbaring*, der formidler et bestemt indhold. Dette postulat fører os videre til en af den evangelikale teologis store udfordringer; hvorvidt er det muligt at tale om suprakontekstuel teologi? Er al teologi så bundet af konteksten, at det ikke lader sig gøre?

Suprakontekstuel teologi?

Diskussionen af, *hvordan* evangeliet skal kontekstualiseres i en global verden, og *hvorvidt* det er muligt at nå frem til finale dogmatiske sandheder, er en problemstilling, der langt overskrider denne artikel. Men problemstillingen ligger ikke desto mindre i klar forlængelse af emnet, og vil derfor kort blive kommenteret. For når Hesselgrave og Rommen argumenterer for, at kontekstuel teologi må gennemgå en *de- og rekontekstualisering* for at finde et adækvat udtryk i ny kultur, så forudsætter det, at der er en essentiel kerne i den kristne tro, der kan videregives i ny form, uden at indholdet forandres.³⁸ Hvorvidt det er muligt at finde en kerne i den kristne tro, og formulere en åbenbaret sandhed i menneskelige ord, stilles der kraftige spørgsmålstejn ved blandt mange postmoderne teologer. Det sker tilsvarende i stadig flere dele af den evangelikale verden.³⁹ Den amerikanske teolog Kevin J. Vanhoozer diagnosticerer problemet: Spørgsmålet er, om det er muligt at finde frem til en ”suprakontekstuel teologi” i en global og postmoderne verden? Er det meningsfuldt at drive systematisk teologi – eller er det udtryk for vestlig tankegang?⁴⁰ Og Hiebert spørger: “How can we speak of truth when we must recognize the subjective and culture-bound nature of all human knowledge?”⁴¹

³⁷ Petersen 2014: 134

³⁸ Hesselgrave og Rommen 2000: 199–200. Begrebet rekontekstualisering bruges ikke i referencen, men ordet dekontekstualisering bruges, ligesom selve sagen er præsent.

³⁹ Ottosen 2019: 142–144

⁴⁰ Vanhoozer 2006: 128–133 peger på en række grunde til skepsissen mod systematisk teologi i dag; herunder særligt at systematikken bunder i et moderne paradigme, og – jf. emnet om kontekstuel teologi – at systematisk teologi er en vestlig beskæftigelse, der er irrelevant, globalt set.

⁴¹ Hiebert 1994: 97



Inden vi vender tilbage til Vanhoozer, ser vi på Hieberts egen løsning. Den er at finde inspiration i den anabaptistiske tradition. Anabaptismen afviste at formulere en endegyldig systematisk teologi for i stedet at drive *metateologi*. Med metateologi sigtes der på tilgangen (metoden) fremfor resultatet (dogmet). Tanken er, at fortolkningen af bibelteksterne sker i et tæt samspil mellem virkelighedens problemstillinger, det kristne fællesskab og bibelteksten. Han vælger altså at skelne skarpt mellem teologien (den systematiske teologi, dogmatikken) og de bibelske tekster.⁴² Heri fornemmer man hans anabaptistiske baggrund, der lægger ringe vægt på en fast bekendelse. I luthersk skandinavisk sammenhæng (apropos kontekst!) afspejler det spændingen mellem en pietistisk og en ortodoks tilgang til bekendelsen. Bekender vi ”for så vidt” eller ”fordi”, bekendelsen stemmer med Bibelen? Asger C. Højlund eksemplificerer det ved at tale om, at en fast bekendelse, hvad enten der er tale om de oldkirkelige eller de konfessionelle, kan sammenlignes med et landkort. Kortet er til stor hjælp i landskabet, men må redigeres, hvis det ikke stemmer overens med de faktuelle forhold (”for så vidt”). Oftest må man dog erkende, at kortet eksisterer og ser ud som det gør af velprøvede grunde (”fordi”).⁴³ Forskellen mellem Hiebert og Højlund er for mig at se, at Højlund tilkender bekendelsen en større ret til at udtrykke propositionelt, hvad indholdet er i de bibelske tekster. Hvis tanken om at bekende den kristne tro og videreformidle den skal give mening, kan jeg på nuværende tidspunkt ikke give Hiebert udelt ret i hans skarpe skelnen, selvom der deri ligger en betimelig advarsel. Jeg mener bare ikke, jf. hans eget råd om at stå i kontinuitet med den historiske kirke, at det var sådan oldkirken og reformatorerne tænkte. De anså det for muligt at udtrykke indholdet i den kristne tro – at bekende troen – uden at skelne så skarpt mellem Bibelen og teologien som Hiebert gør det. Jeg mener altså, at vi ikke for hurtigt skal gøre os færdige med det ortodokse ”fordi”, inden vi omfavner det, vel at mærke berettigede, pietistiske og anabaptistiske ”for så vidt.” Emnet er af en sådan karakter, at det kræver opmærksomhed fra konservative evangelikale teologer de næste mange år, og særligt for vestlige teologer foreligger der en stor opgave i at formulere en teologi, der tager det globale fællesskab seriøst. I det følgende vil vi se på et eksempel på en kontekstuel teologi, der tager de bibelske tekster alvorligt som Guds åbenbaring, og samtidig er rodfæstet i kirkens tradition. Eksemplet illustrerer den vægtlægning, som det globale syd måske kan præsentere for vesten de kommende år.

Et nyere afrikansk eksempel – Samuel Waje Kunhiyop

Den afrikanske teolog *Samuel Waje Kunhiyop* eksemplificerer, hvordan kontekstuel teologi på én gang kan være bevidst om sin kontekst, samtidig med, at kirkens tradition og de bibelske tekster respekteres. Kunhiyop er generalsekretær i det Nigerianske evangelikale kirkesamfund, *Evangelical Church Winning All*, der formentlig er Afrikas største evangelikale kirke. Med bøgerne *African Christian Theology* og *African Christian Ethics* placerer han sine værker tydeligt i afrikansk kontekst. Samtidig anses Bibelen for at være Guds specielle åbenbaring, der er norm for både teologien og etikken.⁴⁴ Undervejs i Kunhiyops troslære refereres intensivt til vestlige teologers værker, ligesom mange traditionelle dogmatiske problemstillinger tages op. Konteksten kommer til udtryk ved, at eksempelvis emnet om almen åbenbaring særligt knyttes til Afrikas religiøse fortid, og i hvilken for-

⁴² Hiebert 1994: 101; Hiebert 2010

⁴³ Højlund 1993: 55–56. Højlands diskussion af emnet er forholdsvis tidlig, og forholder sig ikke til de senere udfordringer, der særligt knytter sig til epistemologien i postmodernismen.

⁴⁴ Kunhiyop 2012: 22



stand troen på en "Supreme Being" vidner om almen åbenbaring.⁴⁵ Et kapitel om frelsen og det evige liv, har et omfattende afsnit om velsignelse og forbandelse. Spørgsmål om, hvorvidt man kan forbande andre, og bringe ulykke over sig selv tages op.⁴⁶ Netop for at undgå "the excluded middle" tager Kunhiyop fat i problemstillingerne, og forholder sig også til forståelsen af ånde verdenen og traditionel religion.⁴⁷ I etikken inddrages udfordringer som særligt møder afrikanske kristne. Bør kristne ægtefæller f.eks. undlade seksuel kontakt, når en eller begge er HIV/AIDS-ramt?⁴⁸ Skitseringen af disse eksempler, tjener til at vise, hvorfor kontekstuel teologi har sin berettigelse. Selvom dogmatikken og etikken har sit grundlag i de bibelske åbenbarede tekster, og både vestlig og afrikansk teologi kan trække på den samme arv, nødvendiggør konteksten appliceringer af speciel art. Kunhiyop illustrerer, hvordan kontekstuel teologi kan se ud, når den, med Hieberts begreb, bliver kritisk kontekstualiseret. Når både Bibelen, traditionen og konteksten tages alvorligt og spiller en rolle i den konkrete applicering, er der de bedste forudsætninger for *både* kontinuitet og relevans. For kort at vende tilbage til diskussionen om suprakontekstuel teologi, vil vi igen inddrage Vanhoozer. Han fastholder nemlig Bibelens autoritet og sandhed, samtidig med at han tager globaliseringen og det epistemologiske skifte i vesten alvorligt, og selvom jeg (pt.) har nogle indvendinger mod dele af hans konklusioner,⁴⁹ finder jeg følgende citat rammende, når det drejer sig om opgaven for teologien i en global verden:

We read the Bible best when we stand on the shoulders of giants – and also when we're open to what shorter people in cultural locations other than our own see in the text.⁵⁰

For vestlige teologer maner Vanhoozers citat til besindighed, for det gælder både den ene og anden vej, at vi skal stå på giganternes skuldre (hvilket jeg forstår som traditionen/bekendelsen), samtidig med at vi skal lære af lavere mennesker rundt omkring i verden. Kunhiyop er en sådan lavere teolog – men det er *vestlige teologer* netop også! Kunhiyop formår, i min optik, at læse Bibelen på giganternes skuldre, med sideblik til disse "mindre" teologer i andre dele af verden. Fremtidige systematiske teologier bør tage ved lære, og arbejde på at inkorporere de nye perspektiver, som det globale evangelikale fællesskab rummer.

Kontekstualisering – en stadig proces

Kirkens tyngdepunkt er flyttet til det globale syd, og det er ikke længere udtryk for virkeligheden, at tale om *vestens mission til resten* på entydig vis. Anno 2019 og frem er der tale om mission *fra overalt til overalt*. De eksempler, som denne opgave har trukket frem, både hvad angår frigørelsesteologi, afrikansk teologi og eksemplerne på over- og underkontekstualisering, kan snart være fortid. Om ikke længe synes det måske langt mere relevant at tale om vestlig teologi som en særlig afart af kontekstuel

⁴⁵ Kunhiyop 2012: 18–21

⁴⁶ Kunhiyop 2012: 108–120

⁴⁷ Kunhiyop kommer med eksempler på, hvordan den kristne tro ofte kombineres med forfædre- og åndedyrkelse. Han er afvisende (Kunhiyop 2012: 136–137).

⁴⁸ Kunhiyop 2008: 327–328

⁴⁹ For eksempel skriver Vanhoozer: "And with regard to confessional theologies (e.g. Reformed, Lutheran, Anabaptist etc.) we can perhaps view these systems not as necessarily conflictual but as complementary." (Vanhoozer 2006: 180–181). Anliggendet er legitimt, men spørgsmålet er stadig, om ikke der eksisterer reelle konflikter, konfessionerne imellem, der ikke bare kan anses for at komplementere hinanden, men er deciderede modsigelser?

⁵⁰ Det har ikke været muligt at finde den præcise reference for dette citat. Der er tale om et vignetcitat fra <http://theologyinthemiddle.com/>



teologi, mens afrikanske og asiatiske kulturelle udtryk bliver de dominerende. Den stærke historiske vinkel på kontekstualiseringen og kontekstuel teologi kan fejlagtigt give det indtryk, at kontekstualisering ikke finder sted andre steder end i vesten. Men det er ikke tilfældet. Al teologi er kontekstuel og kontekstualisering finder sted kontinuerligt – ofte ubevidst. For i teologien er der en vedvarende opgave med at arbejde med forholdet mellem tekst, kontekst og tradition, først og fremmest for at være i overensstemmelse med evangeliet, dernæst i et forsøg på at danne kontekstuelle teologier, der både er i kontinuitet med kirkens rødder og relevante i konteksten. Dertil kan vi i vesten få hjælp af yngre kirker i den globale verden. Kontekstualisering er i sidste ende at kommunikere evangeliets uforanderlige budskab forståeligt og klart i stadig nye, foranderlige, kontekster, så mennesker forstår indholdet og formår at oversætte det kristne budskab til deres egen kultur – hvad enten det er i Norge, Namibia eller Nepal!



Bibliografi

- Ahonen, Risto A. 2006. *Mission in the New Millennium - Theological Grounds for World Mission*. Helsinki: The Finnish Evangelical Lutheran Mission.
- Berentsen, Jan-Martin, Tormod Engelsviken, og Knud Jørgensen. 2004. *Missiologi i dag*. 2. udg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bosch, David Jacobus. 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. American Society of Missiology series no. 16. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Carson, D. A., og Douglas J. Moo. 2005. *An introduction to the New Testament*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Chang, Eunhye, J. Rupert Morgan, Timothy Nyasulu, og Robert J. Priest. 2009. "Paul G. Hiebert and Critical Contextualization". *Trinity Journal* 30.
- Dahl, Henrik. 2006. *Mindernes land - Hvordan man gør strenge tider til gode gamle dage*. 2. udg. København: Gyldendal.
- Geisler, Norman L. 2010. "A Response to Paul G. Hiebert". I *Missionshift. Global Mission Issues in the Third Millenium*, red. David J. Hesselgrave og Ed Stetzer, 129–143. Nashville, Tennessee: B&H Academic.
- Gutiérrez, Gustavo. 1988. *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Hansen, Flemming. 2004. "Mission, Church and Tradition in Context. Emic Perspectives on the Encounter and Tension between Traditionel Bena Religion and Lutheran Christianity in Ulanga, Tanzania". PhD-Dissertation, Aarhus: Aarhus Universitet.
- Haraldsø, Brynjar. 1997. *Kirke og misjon gjennom 2000 år. Allmenn kirke- og misjonshistorie*. Oslo: Lunde.
- Hesselgrave, David J. 1991. *Communicating Christ Cross-culturally: An Introduction to Missionary Communication*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich: Zondervan.
- Hesselgrave, David J., og Edward Rommen. 2000. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Pasadena, Calif: William Carey Library.
- Hiebert, Paul G. 1982. "The Flaw of the Excluded Middle". *Missiology: An International Review* X (1). 35-47.
- . 1985. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, Mich: Baker Book House.
- . 1994. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids, Mich: Baker Books.
- . 2010. "The Gospel in Human Contexts - Changing Perspectives of Contextualization". I *Missionshift. Global Mission Issues in the Third Millenium*, red. David J. Hesselgrave og Ed Stetzer, 82–102. Nashville, Tennessee: B&H Academic.
- Hjort, Birgitte Graakjær. 2014. *Det Nye Testamentes omverden - om politiske, religiøse og filosofiske forhold på Det Nye Testamentes tid*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Højlund, Asger Chr. 1993. "Teologi i den bekendende kirkes sammenhæng. Om teologiens bekendelsesbundethed". I *Teologi for kirken. Festskrift i anledning af Menighedsfakultetets 25-års jubilæum 1967-1992*, 40–58. Aarhus: Forlaget Kolon.
- Jensen, Henrik. 2000. *Ofrets århundrede*. København: Samlerens Forlag.



- Jeyaraj, Daniel. 2005. "Kolonialisme og mission i Traquebar - forholdet til 'hinduerne'". I *Det begyndte i København. Knudepunkter i 300 års indisk-danske relationer i mission*, red. K. E. Bugge og Hans Raun Iversen, 86–103. Odense: Syddansk Universitetsforlag.
- Kjær, Torben. 2019a. "The speech in Lystra". www.tkjaer.net/ep.
- . 2019b. "The speech on the Areopagos". www.tkjaer.net/ep.
- Kunhiyop, Samuel Waje. 2008. *African Christian Ethics*. Grand Rapids, Michigan: Hippo Books.
- . 2012. *African Christian Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, HippoBooks.
- Köstenberger, Andreas J., og Peter Thomas O'Brien. 2001. *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. New studies in biblical theology 11. Leicester, England & Downers Grove, Illinois: Apollos; InterVarsity Press.
- Mbiti, John S. 1990. *African Religions & Philosophy*. 2nd udg. Oxford; Portsmouth: Heinemann.
- Olsen, Jørn Henrik. 2001. *Kristus i tropisk Afrika - i spændingsfeltet mellem identitet og relevans*. Studia missionalia Svecana 83. Uppsala: Svenska institutet för missionsforskning (SIM).
- Ottosen, Espen. 2019. "Bibelens klarhet og menneskelig uklarhet". *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* (2): 137–152.
- Petersen, Carsten Elmelund. 2014. "For fællesskabet! Et afrikansk element i den sorte befrielsesetik". *Norsk Tidsskrift for misjonsvitenskap* (3): 131–148.
- Pocock, Michael, Gailyn Van Rheenen, og Douglas McConnell. 2005. *The Changing Face of World Missions. Engaging Contemporary Issues and Trends*. Encountering mission. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Rapport fra udvalg nedsat af kirkeministeren. 2010. *Folkekirken og registreret partnerskab*. Kirkeministeriet.
- Selstø, John Olav. 2016. "'For på alle mulige måter å kunne frelse noen' - Et blikk på 1 Kor. 9:19-23 og implikasjoner for dagens vitner". *eMissio* 1: 42–56.
- Stubbergaard, Sigurd Victor. 2018. *Den Jødiske Paulus. Det Traditionelle, det Nye og Det Radikale Paulusbillede*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Teigen, Arne Helge. 2016. *Kors og frelse. Oppgjør med postmodernistisk kritikk av forsoningslæren*. Norge: Aquila-forlag.
- Turaki, Yusufu. 2006. *Foundations of African Traditional Religion and Worldview*. Nairobi: WordAlive Publishers.
- Vanhoozer, Kevin J. 2006. "On the Very Idea of a Theological System: An Essay of Triangulating Scripture, Church and World". I *Always Reforming. Explorations in Systematic Theology*, red. A. T. B. McGowan, 125–182. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- Walls, Andrew F. 1987. "The Legacy of David Livingstone". *International Bulletin of Missionary Research* (3): 125–129.