

MISJON OG RELIGIONSFRIHET – SAMSVAR ELLER SPENNING?



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

Resumé: I denne artikkelen drøfter forfatteren forholdet mellom religionsfrihet og den kristne misjon i et menneskerettighetsperspektiv og spør etter samsvar og spenninger. Han påviser hvorledes kristendommen og kristen misjon har bidratt til fremveksten av religionsfrihet og menneskerettigheter like fram til FNs menneskerettighetserklæring av 1948. Videre redegjøres det for hvilke rettigheter religionsfriheten gir med tanke på omvendelse og praktisering av religion. Religionsfriheten sammenholdes så med misjonens holistiske selvforståelse, og det påvises at det ikke foreligger noen prinsipiell konflikt. Etter en kort redegjørelse for religionsfrihetens kår i verden i dag drøftes en del spørsmål om eventuelle etiske konflikter som misjonen kan forårsake, og vedtatte regler for atferd i misjonen (*Codes of Conduct*) før artikkelen peker på hvorledes kirke og misjon bør støtte og kjempe for religionsfrihet og bekjempe brudd på denne. Den avsluttes med å understreke behovet for toleranse som pliktsiden av retten til religionsfrihet. Artikkelen henter inn kildemateriale fra offentlige erklæringer, kirkelige og økumeniske uttalelser og bøker og artikler fra ulike forfattere.

Innledning og problemstilling

Det er to hovedsakfelt som skal relateres til hverandre i denne artikkelen. Det ene er religions- og trosfrihet med særlig vekt på menneskerettighetene (MR). Det andre er kristen misjon. Det finnes en rekke dokumenter til begge saksfelt, og vi må velge våre kilder med omhu. Dette er imidlertid ikke primært en dokumentstudie, men heller et forsøk på å identifisere og avklare noen områder der MR og kristen misjon måtte være i

samsvar med hverandre, og noen områder der det måtte være – eller påstås å være - en spenning eller konflikt mellom dem. Derfor er det av interesse å se på noen dokumenter som handler om MR og om misjon og relasjonen mellom dem, og dessuten på noen sentrale dokument utarbeidet fra kristent hold eller som resultat av et samarbeid mellom kristne og ikke-kristne med tanke på å etablere »kjøreregler« (på engelsk: *Codes of Conduct*) for misjon i forhold til religionsfrihet og MR. Jeg vil eksemplifisere noe av dette med nokså dagsaktuelle diskusjoner i norske medier – forhåpentligvis med relevans også utenfor Norges grenser.

Om vi på denne bakgrunn skulle formulere en problemstilling, kunne den lyde slik: Er det samsvar mellom den forståelsen av religions- og trosfrihet som kommer til uttrykk i MR, og den kristne misjonens vesen, målsetting og arbeidsmetoder? På hvilke områder og med hvilken begrunnelse bekrefter og støtter misjonen MR, og på hvilke områder er det mulige spenninger eller konflikter, og hva bør eventuelt gjøres for å bilegge dem? Dette gir en disposisjon der vi først vil se på religionsfrihet i MR med et utblikk på konsekvenser for misjon, dernest på kristen misjons selvforståelse, for så å drøfte forholdet mellom dem i praksis med tanke på samsvar og mulige konflikter. Det siste vil vi gjøre i en samtale med noen »kjøreregler«-dokumenter og aktuelle avisdebatter.

Det er med beklagelse vi må konstatere at religionsfrihet til nå ikke har vært et sentralt tema i misjonsteologien. I de fleste helhetlige bidrag til misjonsteologien er ikke religionsfrihet tematisert som et hovedpunkt (f.eks. Myklebust 1976; Bosch 1991, Bevans og Schroeder 2004, Berentsen et al. 2004, Goheen 2014). Et viktig unntak er finske Risto Ahonen som i kapitlet om misjonens møte med verdensreligionene har et hovedavsnitt om »Religious Freedom as a Human Right« (Ahonen 2000,182-189). I et annet større misjonsteologisk verk i regi av World Evangelical Alliance (WEA) vies forfølgelse av kristne og dermed også religionsfrihet relativt stor plass (Taylor 2000). Det er også WEA som har utgitt den viktige *Bad Urach Statement* (Sauer 2017). En viktig kilde har også vært et godt dokumentert og argumentert bokkapittel av professor ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole Arne Redse: »Trusfridom og toleranse – i menneskerettene og kristen misjonstenking« (Afset et al. 2017,153-189). I lys av den forholdsvis knappe misjonslitteraturen er det særlig prisverdig at ett av bindene i den store *Regnum Edinburg Centenary Series* er viet trosfrihet og misjon. Den fremragende danske misjonsteologen Knud Jørgensen (død 2018) spilte en sentral rolle i produksjonen av denne serien og står som en av redaktørene og bidragsyterne til den 500 siders artikkelsamlingen *Freedom of Belief and Christian Mission* (Gravaas et al, 2015). Jeg tillater meg å vie denne artikkelen til minnet om Knud Jørgensen, en kjær venn, kollega og medarbeider.

Hva er religionsfrihet?

Med tanke på det som senere skal sies om forholdet til misjon, og for å begrense oss noe, er det naturlig å forfølge *tre hovedtema* når det gjelder religionsfrihet: Retten til å *skifte*

religion og retten til å utøve sin religion ved både å *praktisere* den selv ifølge religionens egen selvforståelse og *forkynne* den for andre.¹

For å gå rett på sak siterer vi fra Artikkel 18 i De forente nasjoners (FN) *Verdenserklæring om menneskerettighetene* (engelsk: *Universal Declaration of Human Rights*, forkortet UDHR)² fra 1948 (på dansk!):

Enhver har ret til tanke-, samvittigheds- og religionsfrihet; denne ret omfatter frihet til at skifte religion eller tro og frihet til enten alene eller i fællesskab med andre, offentligt eller privat, at give udtryk for sin religion eller tro gennem undervisning, udøvelse, gudsyndelse og overholdelse af religiøse forskrifter.

(»Tro« (engelsk »belief«) refererer i MR-dokumentene vanligvis til ikke-religiøse livssyn. Den samme frihet gjelder også for dem.) UDHR er en erklæring og dermed ikke juridisk bindende. Det er derimot *Konvensjonen om sivile og politiske rettigheter* (engelsk: *International Covenant on Civil and Political Rights*, forkortet ICCPR) som er den viktigste menneskerettighetskonvensjonen FN har vedtatt.³ Den bygger på og utdyper UDHR ved at artikkel 18 (religionsfrihet) og 19 (ytringsfrihet) svarer til de samme i UDHR. Den ble utformet i 1966 og gjelder fra 1976 for land som har ratifisert den. En annen juridisk bindende konvensjon er *Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen* (engelsk: *European Convention on Human Rights*, forkortet ECHR) fra 1950 som altså forelå før ICCPR.⁴ Innholdet er i hovedsak det samme. Artiklene 9, 10 og 11 – om trosfrihet, ytringsfrihet og forsamlingsfrihet – svarer til artiklene 18, 19 og 20 i UDHR og ICCPR. Artikkel 18 i ICCPR er litt annerledes enn i UDHR som resultat av et visst kompromiss med i hovedsak islamske innsigelser mot begrepet skifte av religion. Den lyder i sin helhet (på norsk denne gang):

1. Enhver skal ha rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet. Denne rett skal omfatte frihet til å bekjenne seg til eller anta en religion eller tro etter eget valg, og frihet til alene eller sammen med andre, offentlige og private, å utøve (»manifest«) sin religion eller tro gjennom gudstjeneste, iakttagelse av religiøse skikker, andaktsøvelser og undervisning.
2. Ingen må utsettes for tvang som vil kunne innskrenke hans frihet til å bekjenne seg til eller å anta en religion eller tro etter eget valg.
3. Friheten til å utøve en religion eller tro skal ikke være gjenstand for andre begrensninger enn slike som er foreskrevet i lov og som er nødvendige for å beskytte den offentlige sikkerhet, orden, helse eller moral, eller andres grunnleggende rettigheter eller friheter.
4. Konvensjonspartene forplikter seg til å respektere foreldres, og i tilfelle vergers, frihet til å sørge for sine barns religiøse og moralske oppdragelse i samsvar med deres overbevisning.

Et annet dokument som også bør nevnes sammen med ICCPR, er *ICCPR General Comment 22*, som er en kommentar primært til artikkel 18 fremlagt av FNs menneskerettighetskomite i 1993. *General Comment* tar bl.a. for seg artikkel 18, punkt 2 i ICCPR om bruk av tvang (»coercion«) og gjør det klart at det ikke er tillatt å bruke tvang »that would impair the right to have or adopt a religion or belief, including the use of threat of physical force or penal sanctions to compel believers or non-believers to adhere to their religious beliefs and congregation, or to recant their religion or belief or to convert.«⁵

Den norske menneskerettighetseksperten professor Tore Lindholm påviser at MR er viktige rettigheter for ethvert enkeltmenneske, enten MR blir praktisert eller ikke. De er både juridiske, politiske og moralske og pålegger derfor andre parter juridiske, politiske og moralske forpliktelser (Lindholm 2015,3). MR er universelle i den betydning at ikke noe enkeltmenneske eller noen befolkningsgrupper utelukkes fra retten til beskyttelse. De gjelder absolutt alle (Lindholm 2015,4 og 8). De bygger nemlig på et spesielt syn på menneskenes likeverdighet, fornuft, samvittighet og ansvar (Artikkel 1) og likhet for loven (artikkel 2). Dette synet på alle menneskers like verdi og rettigheter gis ingen begrunnelse i UDHR og ICCPR, men bygger på en *konsensus* eller enighet mellom avtalepartene. De kan imidlertid begrunnes (eller eventuelt bestrides) ved hjelp av normative argumenter innen ulike filosofiske, religiøse og kulturelle kontekster (Lindholm 2015,4).

Det er likevel ikke til å stikke under en stol at dette menneskesynet har utviklet seg i en jødisk/kristen historisk kontekst, selv om det ikke alltid er etterlevd i kristendommens mangslungne historie

Historisk begynte ikke religionsfrihet med MR, men ironisk nok med imperialistiske herskeres toleranse for religionsmangfold i antikken både før og etter Kristus, f.eks. persernes Kyros, grekernes Aleksander den store og romernes Konstantin. Det var imidlertid liten eller ingen religionsfrihet i de fleste land med kristen majoritet i de århundrene som ofte kalles den konstantinske perioden, fra kristendommen ble eneste tillatte religion i Romerriket under keiser Teodosius i år 380 til fram på 1700- og 1800-tallet.⁶

Prinsipiell *argumentasjon* for religionsfrihet finnes imidlertid ikke bare i nyere tid, men allerede i antikken hos Justin Martyr og Tertullian, selv om deres syn ikke fikk gjennomslag i kirken når den kom til makten. Selv om Lindholm hevder at de første prinsipielle argumentene for religiøs frihet sannsynligvis finnes i tolkningen av gammel buddhistisk lære på 200-tallet f.Kr. (Lindholm 2015,7), er det likevel slik at de første nyere kravene om religionsfrihet og samvittighetsfrihet oppsto i England på 1600-tallet på protestantismens radikale fløy, dvs. blant religiøse minoriteter i deres kamp mot majoritetskirken (Schirmacher og Howell 2015,18-19). Disse tankene utviklet seg videre i USA.⁷ Fullstendig religiøs frihet ble politisk oppnådd for første gang i Rhode Island, USA, i 1647 ved et prinsipielt skille mellom kirke og stat, noe som også kjennetegner USAs konstitusjon fra 1776.

Det er interessant og viktig at det på dette område var samsvar i synet til de fromme minoritetskristne i USA og til de anti-klerikale lederne i den franske revolusjonen fra 1789 som var preget av opplysningstidens idealer, nemlig om kampen mot de store og dominerende kirkene (jf. Schirrmacher og Howell 2015,19). Det var altså paradoksalt nok to veier til religionsfrihet: den religiøse og den anti-religiøse. Når religionsfrihet endelig ble nedfelt i MR-dokumenter etter Andre verdenskrig og etterhvert ble allment anerkjent, skjedde dette med støtte både fra dem som eksplisitt representerte den jødisk/kristne arven og dem som sto for et agnostisk eller ateistisk syn. Felles for begge bevegelser var også at de hadde sin bakgrunn i den vestlige verden. Dette har ført til kritikk fra ikke-vestlige religioner og kulturer om at MRs individuelle tilnærming kan være i konflikt med ikke-vestlige mer kollektive, religiøse verdier (f.eks. sharialoven i muslimske land). Dessuten er alle menneskers likeverd og like rettigheter ikke på noen måte noe som blir universelt anerkjent i dag i alle religioner og kulturer (jf. ulike former for klasse- og kastesystem eller synet på kvinner).

Det er særlig interessant at den malaysiske teologen og metodistbiskopen Hwa Yung meget sterkt understreker at frihet og demokrati har sitt grunnlag i den vestlige sivilisasjons *kristne* historie. Han viser også til forskere som Harold Berman og ikke minst Rodney Stark, som hevder at frihet begynte med fremveksten av individualisme innen den kristne tradisjon. »Individualism and human rights emerged out of the New Testament emphasis on moral responsibility and sin«, sier Hwa Yung med henvisning til Stark (Hwa Yung 2008, 253-254; Stark 2005, 24-26). Likeledes la Det nye testamentets lære om alle menneskers likhet i Guds øyne grunnlaget for alle menneskers moralske likhet for loven. Dette førte igjen til eiendomsrett og begrensninger i kongers og staters makt som resulterte i den demokratiske staten med beskyttelse av frihet, likhet og rettigheter (Hwa Yung 2008, 253-254). Det er signifikant at det nettopp er en ikke-vestlig forsker som så klart i et utenfraperspektiv understreker det kristne grunnlaget for frihet og MR, noe som ikke er like synlig for oss i vest som lever midt i denne tradisjonen og langt på vei tar den som selvsagt.

Om vi nå vender tilbake til de sidene ved religionsfriheten ifølge MR som er særlig relevante for misjon, bør vi for det *første* peke på at MR gir den enkelte rett til å skifte *religion*. I de dokumentene som vi har referert til, dreier det seg om frihet til bekjenne seg til den religionen eller det livssynet en ønsker eller å avstå fra et bestemt syn. Samtidig er det frihet til å omvende seg til, eller konvertere, til en annen religion enn den en hører til, og dermed også plikt til å tolerere at andre konverterer. Det er derfor heller ikke tillatt å bruke tvang for å forhindre dette. Redse konkluderer med rette: »Det er altså ingen tvil om at retten til å skifte religion eller livssyn skal gjelde uavkorta utan modifikasjonar av noko slag« (Redse 2017,165).

Ettersom islam nedlegger forbud mot omvendelse fra islam til en annen eller ingen religion og i prinsippet har dødstraff for det som kalles frafall (engelsk: *apostacy*) (Zwemer 1924; Siddiqi 1979), har det vært svært vanskelig for islamske stater å ak-

septere denne rettigheten i MR. For å imøtekomme islamske stater har ICCPR endret ordet »skifte« religion i UDHR til »å bekjenne seg til eller anta« en religion. Bestemmelsen »etter eget valg« ville imidlertid ikke gi mening om denne rettigheten ikke også inneholdt retten til å skifte religion. Islamske stater vil underordne MR under sharia og derfor ikke tillate konvertering bort fra islam (f.eks. Saudi-Arabia, Malaysia). Tilsvarende er det representanter for andre religioner som hinduisme (i India, Sri Lanka) og buddhisme (i Myanmar) som ikke vil tillate konvertering bort fra majoritetsreligionen og derfor ønsker anti-konverterings- (og anti-misjons-)lover. Noe liknende gjelder også kristne kirkesamfunn som i samarbeid med staten ved hjelp av lover vil hindre det som ofte kalles »proselytisme«, men som faktisk kan dreie seg om å beskytte en majoritetskirke fra minoritetskirker eller misjon. (Dette er et problem i ortodokse land som f.eks. Russland og Hellas). Dette er altså i strid med religionsfriheten slik den er uttrykt i MR.

For det *andre* sikrer MR alle menneskers rett til å *praktisere ellet utøve* (»manifest«) sin religion. I forbindelse med den toleranse som MR pålegger partene, kan en vise til en annen FN-erklæring som etter 30 års erfaring særlig vektlegger pliktsiden ved religionsfriheten. Det er *Erklæring om eliminering av alle former for intoleranse og diskriminering på grunn av religion eller tro* (engelsk: *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, forkortet DEID) fra 1981. Dokumentet utdyper artikkel 18 og 19 i UDHR og ICCPR.⁸ Artiklene 2-4 handler om forbud mot ulike former for diskriminering utført av en stat, institusjoner, grupper av personer eller enkeltpersoner.

Artikkel 6 utdyper artikkel 1.3 (=ICCPR 18.3) i syv punkter, alle med stor relevans for misjon. Sterkt forkortet innebærer religionsfriheten ifølge disse: retten til å feire gudstjeneste og etablere steder for dette formål (kirker?); å etablere og opprettholde »charitable and humanitarian institutions« (diakoni, skoler, sykehus?); å skrive, utgi og spre relevante publikasjoner (bibler, kristen litteratur?); å undervise i en religion på steder som passer til dette; å be om og motta økonomiske bidrag; å utdanne og oppnevne ledere etter religionens eget behov og egen standard; å feire religiøse dager, høytider og seremonier og å opprette og opprettholde kommunikasjon med enkeltmennesker og fellesskap (*communities*) når det gjelder religion, både på et nasjonalt og internasjonalt nivå (internasjonale kirkesamfunn, internasjonal, tverrkulturell misjon?).

I tillegg til disse konkrete rettighetene som er nevnt her, og som en både selv har og må tolerere hos andre, kommer også retten til ytringsfrihet og forsamlings- og organisasjonsfrihet som omtales i artiklene 19, 20 og 21 i UDHR og ICCPR.

For det *tredje* gir religionsfriheten ifølge MR alle retten til å *misjonere* for sin religion overfor andre med sikte på at de skal anta den som sin religion, dvs. konvertere. Dette følger av retten til ytringsfrihet hvor misjonerende ytringer må tolereres.

Det følger også av retten til å utøve (*manifest*) ens religion. Denne utøvelsen kan skje alene eller sammen med andre, offentlig eller privat, og skje gjennom gudstjeneste, religiøse skikker, andaktsøvelser og undervisning (jf. Art. 18, 1 i ICCPR). Alle disse

formene for utøvelse kan ha et misjonerende sikte. Utøvelsen av religionen må nemlig følge de retningslinjer som *religionen selv* står for og kan derfor ikke bestemmes eller reguleres av andre (om mulige unntak, se nedenfor). Vi kommer tilbake til kristendommens misjonale selvforståelse, og hva den har å si for utøvelsen av kristendommen. En tilsvarende rett vil også gjelde for andre misjonerende religioner, som f.eks. islam, buddhisme og visse typer hinduisme.

Mer generelt påpeker den kristne statsviteren og juristen Hans Morten Haugen at mens bare stater har *folkerettslige forpliktelser* som følge av at nasjonalforsamlinger ratifiserer internasjonale konvensjoner, har alle i samfunnet *moralske forpliktelser* overfor andre. I ICCPR heter det i innledningen at »det enkelte menneske har plikt til å arbeide for at de rettigheter som anerkjennes i denne konvensjon, fremmes og overholdes, idet det enkelte menneske har forpliktelser overfor andre mennesker og overfor det samfunn det tilhører« (Haugen 2008,19). Det er denne moralske forpliktelse for det enkelte menneske til å overholde rettigheten til religionsfrihet som må bestemme misjonens praksis, ikke bare den juridiske. Haugen advarer også med rette mot å se på MR som potensielt egoistiske og individualistiske rettigheter som kan gi grobunn for en uheldig kravmentalitet. Blant hovedprinsippene for MR nevner han bl. a. menneskets verdighet, noe som gir MR en verdimeisig forankring; ikke-diskriminering og rettferdighet, og informasjon og myndiggjøring (Haugen 2008,20). Alle disse prinsippene har stor betydning for misjonen med tanke på misjonens profetiske rolle i kampen for rettferdighet og mot diskriminering, dens faktiske informasjon om kristendommen og dens myndiggjøring til samfunnsmessig deltakelse ved å lære mennesker å gjøre egne ansvarlige valg.

Kristen begrunnelse

Det er ikke bare i det lange historiske perspektivet kristendommen har hatt betydning for menneskerettighetstenkingen generelt og religionsfriheten spesielt. Også i den perioden i det 20. århundre som førte fram til utarbeidelsen av de ulike menneskerettighetsdokumentene, har kirken og misjonsbevegelsen hatt stor innflytelse. Ahonen hevder endog at »world mission has led the way in the struggle for religious liberty in the world« (Ahonen 2000,182). Han dokumenterer dette bl. a. ved å vise til hvorledes religionsfrihet ble behandlet i misjonssirkler og den økumeniske bevegelse før UDHR ble vedtatt i FN i 1948. Religionsfrihet ble døftet på *Det internasjonale misjonsrådets* møte i Jerusalem i 1928 og på *Life and Works* konferanse i Oxford i 1937. I 1928 ble sekularisme og materialisme med sin fornektelse av det usynlige og evige sett som en trussel mot religionsfriheten. Konferansen advarte også mot religiøs imperialisme og la vekt på samvittighetsfrihet og respekt for andres overbevisninger. »The Jerusalem conference,« sier Ahonen, »was the first ecumenical gathering to debate the issues of religious liberty in broader terms, reminding the churches that mission can only succeed in a climate of deep respect shown by all parties for the principles of religious freedom«

(Ahonen 2000,183-184). Oxford-konferansen i 1937 var opptatt av truslene fra totalitære regimer og fremhevet hvilke kirkelige aktiviteter som måtte tillates på grunnlag av religionsfriheten, slik som gudstjenestefeiring, forkynnelse og undervisning, tjeneste og misjon. Også retten til fritt å slutte seg til en kirke ble vektlagt (Ahonen 2000,184). Noen av disse begrepene finner en igjen i menneskerettighetsdokumentene.

I forberedelsene til UDHR der religionsfrihet blir plassert i en videre menneskerettighetskontekst, var også kirkene aktivt engasjert. Frederik O. Nolde fra *Commission of the Churches on International Affairs* (CCIA) deltok aktivt i FNs kommisjon for menneskerettigheter. Det går en direkte linje gjennom Nolde fra en egen erklæring om religionsfrihet som ble vedtatt på Kirkenes Verdensråds (KV) første generalforsamling i Amsterdam i 1948 til UDHR som ble vedtatt senere samme år. KVs erklæring blir ifølge Ahonen sett på som »one of the finest definitions of religious freedom«. Generalforsamlingen sier at fred og sosial orden bare kan sikres når alle grunnleggende menneskerettigheter har blitt garantert, og at retten til religionsfrihet er grunnlaget for de andre rettighetene fordi den sikrer den mest fundamentale menneskelige frihet. Da UDHR ble offentliggjort 10. desember 1948 lignet artikkel 18 om religionsfrihet etter sitt innhold på erklæringen som tidligere var utformet av kirkene (Ahonen 2000,185)!

I lys av den betydning kirke og misjon har hatt for utformingen av menneskerettighetsdokumentene, er det ikke til å undres over at økumeniske organisasjoner både av kirkeøkumenisk og evangelikal type støtter disse dokumentene. Den evangelikale Lausannepakten fra 1974 sier f.eks. uttrykkelig i paragraf 13 »Frihet og forfølgelse« at vi »... oppfordrer dem (nasjonenes ledere) til å garantere tanke- og samvittighetsfrihet og frihet til å utøve og utbre religionen i overensstemmelse med Guds vilje, og som formulert i Menneskerettighetserklæringen« (Berentsen 2004,464-465). Her er altså UDHR spesifikt nevnt. Det representative evangelikale *Bad Urach Statement* hevder endog at »there is a biblical basis for almost all of the content of the UN Rights Declaration, though some sentences in this document need our qualification« (Sauer 2017,24).

I kristne, teologiske begrunnelser av alle menneskers verdighet (*dignity*) og likeverd (*equality*) vises det stort sett alltid til at mennesker er skapt i Guds bilde (1 Mos 1.27; 5,1, f.eks. Schirmacher and Howell 2015, Sauer 2017,24. Menneskeverdet og de rettigheter som følger med det, beror ifølge *Bad Urach Statement* på »den naturlige moralloven« og er derfor felles for alle mennesker (Sauer 2017,24). Det hevdes at det er et samsvar mellom den spesifikke religiøse moral vi finner i Bibelen og de generelle moralske verdiene i den naturlige moralloven.

I kapitlet »Freedom of Religion or Belief from a Biblical perspective« presenterer Schirmacher og Howell de kristne hovedargumentene for religionsfrihet i dag (Schirmacher og Howell 2015,22-29). De hevder at religionsfrihet ikke bare er en politisk retningslinje for kristne, men at den kommer fra den kristne troen selv og er »part of its nature on every level, in private, in the church, in everyday public life, in society at large and in politics« (vår utheving). Årsaken til dette ligger i at alle mennesker er skapt

i Guds bilde og derfor har samme menneskeverd og menneskerettigheter. Mennesket er kalt til en trosrelasjon til Gud der Gud ønsker å bli elsket av hjertet og ikke tilbedt som resultat av tvang. Menneskets samvittighet kan ikke tvinges.

Fordi tro på Gud ikke kan fremtvinges, har Gud også forbudt kristne å straffe mennesker for deres vantrø (Jona 4,1-10; Luk 9,51-56). Når det gjelder staten, som har monopol på bruk av makt, har den som mandat å beskytte MR, inkludert religionsfriheten, ikke å fremme kristendommen eller en annen religion. Den skal »fullbyrde Guds straff over dem som gjør det onde« og »ikke skape frykt hos dem som gjør det gode« (Rom 13,1-7). Som følge av dette mener Schirrmacher og Howell at et skille mellom kirke og stat er det rette, med henvisning til Jesu ord i Matt 22,21 om å »gi keiseren det som tilhører keiseren og Gud det som tilhører Gud«. Kristen rettferdighet er ikke en rettferdighet som gir privilegier til kristne, men kristen rettferdighet er menneskelig rettferdighet for alle (s. 24).

Formaningen i 1 Pet 3,15-17 – en tekst som ofte siteres i denne sammenheng – ber kristne om i sitt forsvar (gresk: *apologia*) for håpet som de eier, om å gjøre dette »ydmykt og med gudsfrykt« (engelsk: »with gentleness and respect«, New International Version). Dette innebærer respekt for den ikke-kristne personen en står overfor, og hans eller hennes valgfrihet. Kristne bør forsvare sine fienders menneskerettigheter, be for dem og elske dem (Matt 5,44). Det er derfor både mulig og rett for kristne å forsvare andres religions- og samvittighetsfrihet uten å mene at deres overbevisninger er sanne.

Bad Urach Statement vektlegger i tillegg til skapelsesperspektivet også Jesu forkastelse av all diskriminering og hans omsorg for alle, og Paulus' krav om at myndighetene skal praktisere rettferdighet. Det legges særlig vekt på menneskers rett til å velge: »To be human is to have the freedom to choose« (Sauer 2017,25-26).

Når det gjelder den kristne begrunnelsen for MR, har den profilerte evangelikale forkjemperen for sosial rettferdighet, Chris Sugden, gitt uttrykk for noen kritiske perspektiver på den vanlige sekulære forståelsen av MR som naturlige rettigheter (Sugden 2014,174-190). I tilslutning til Joan O'Donovan kritiserer han en forståelse av MR som rettigheter hos »self-owning individuals«. Menneskene ses her som likeverdige »eiere« av sine fysiske og åndelige ressurser, selv om disse ressursene er ulike. Disse »eierne« er interessert i å maksimere sine »powers of self-disposal or self-determination« for å oppnå maksimal frihet. O'Donovan anklager teologer for å være naive i sin tilslutning til MR og hevder at slutningen fra »skapt i Guds bilde« til »iboende (inherent) rettigheter« ikke er logisk. Gudsbildet innebærer ikke en »self-standing human structure«, noe som er i konflikt med en kristen forståelse av menneskets verdighet som avhengig av Guds aktive og fortsatte relasjoner til menneskeheten og til personer.

I motsetning til den sekulære måten å begrunne menneskeverdet på ønsker Sugden å understreke at i Bibelen er det Guds *kjærlighet* som gir menneskene verd. Den er spontan og umotivert. Dersom mennesket har verd i seg selv uten referanse til Gud, kan man

ikke forstå hva nåde er. Det er fordi *Gud* gir mennesker verd, at *vi* også bør gi hverandre verd. Selv om kristne har mye til felles med ikke-troende i deres tenkning om MR, trenger denne tenkningen ifølge Sugden »a radical adjustment in accord with the message of grace«. Det er viktig å begrunne vår nestes verd, ikke i noen immanent kvalitet han eller hun måtte besitte, men i en status gitt av Gud (Sugden 2014,177). Sugden begrunner dette synet utførlig både i den gammeltestamentlige lov og paktstanke, og i Jesu eksempel og hans forkynnelse av Guds rike. Vi ser Sugdens bidrag som et viktig bibelsk korrektiv til en individualistisk forståelse av MR som iboende rettigheter, som i verste fall kan føre til en hedonistisk livsstil der materiell tilfredsstillelse og egoistisk prioritering av egne interesser og begjær kan komme i konflikt med global rettferdighet, uselvisk omsorg for sin neste og en bærekraftig forvaltning av natur og miljø.

Etter å ha kunnet slå fast at misjon prinsipielt ikke er i strid med religionsfriheten slik den er forstått i de viktigste MR-dokumentene, men at kirkene og misjonsbevegelsen faktisk støtter og fremhever betydningen av slik religionsfrihet, kan vi likevel reise spørsmålet om den kristne misjonens *praksis* er i samsvar med MR eller om den i visse tilfeller kan være i strid med dem. Vi la merke til at det kan forekomme begrensninger i religionsfriheten ifølge artikkel 18, punkt 3 i ICCPR. Vi kommer tilbake til misjonens praksis og disse begrensningene etter å ha sett på hvordan kristen misjon forstår seg selv.

Hva er kristen misjon?

I diskusjonen om forholdet mellom religionsfrihet og misjon ser en ofte at religionsfrihet behandles detaljert og presist mens kristen misjon forutsettes å være et entydig og kjent begrep. Det siste er selvsagt ikke tilfelle. Misjon kan forstås på en rekke ulike måter avhengig av sammenhengen og brukerens teologiske og kirkelige ståsted. David Bosch gir i sitt stort anlagte verk *Transforming Mission* opp å definere misjon og opererer i stedet med det han kaller »a pluriverse of missiology« med hele tretten ulike perspektiver. Misjonsdimensjonen ved den kristne tro som ligger under og forener det hele, er imidlertid ikke »an optional extra: Christianity is missionary by its very nature, or it denies its very *raison d'être* (Bosch 1991,7-11).

For å klargjøre forholdet – og eventuelle konfliktpunkter – mellom religionsfrihet og misjon mener jeg likevel at vi bør våge å definere misjon på en måte som kan få fram det essensielle i kristen misjon og kirkens misjonale identitet og dermed også mulige spenningsfelt i forholdet mellom misjon på den ene siden og retten til religionsfrihet og plikten til toleranse på den andre siden (to sider av samme mynt). Her er min definisjon bygd på den omforente definisjonen i *Missiologi i dag* (Berentsen et al. 1994,16) og med mine senere mindre utvidelser og presiseringer:

Misjon er sendelsen av kirken til verden, en sendelse som har sitt opphav i den treenige Gud; Faderen, Sønnen og Den hellige ånd (Missio Dei), og som innebærer

det oppdrag å formidle evangeliet om frelse i Guds rike i ord (vitnesbyrd), gjer-ning (diakoni) og tegn (under), slik at mennesker overalt, uten hensyn til nasjo-nalitet, etnisitet, kjønn, sosial status, klasse, kaste eller religion, kan komme til tro på Jesus Kristus som sin Herre og Frelser og innlemmes i den kristne kirke ved dåp. Misjonen sikter på å etablere lokale menigheter blant alle folkeslag. Misjonen er etter sitt vesen grenseoverskridende fordi den sikter på å nå alle mennesker i et geografisk (»til jordens ender«, Apg 1,8), kulturelt (»alle folkeslag til disipler«, Matt 28,19) og tidsmessig (»alle dager inntil verdens ende«, Matt 28,20) perspektiv, mennesker som ennå ikke har hørt evangeliet eller forstått det slik at de har hatt en reell mulighet for å komme til tro på Kristus (»der Kristi navn ikke er kjent«, Rom 15,20).

Dette er altså en forståelse av misjon som et kirkelig arbeid som har *alle ikke-kristnes omvendelse* til kristendommen som målsetting. I tillegg til dette misjonsarbeidet kan ulike kirkelige tjenester og aktiviteter være en del av omvendelsesmisjonen, men de *behøver ikke* å være det. Slike tjenester kan f.eks. være ulike former for diakoni, både nasjonalt og internasjonalt (på engelsk ofte kalt *social service*), profetisk diakoni (på engelsk ofte kalt *social action* eller *advocacy*), interreligiøs dialog og kristent forsonings-arbeid.

I motsetning til det som ofte er en alminnelig oppfatning, er den *første* typen av kirkens arbeid, omvendelsesmisjonen, utpreget *holistisk* eller *integral*, mens den *andre* typen ikke nødvendigvis er det. Grunnen til dette er at misjon etter sitt vesen ønsker å formidle den frelsen som mottas ved troen og innebærer en innlemmelse i Guds rike, en frelse som gjelder *hele* mennesket i dets åndelige (gudsrelaterte), kroppslige (fysiske og psykiske) og sosiale (familie, samfunn, kirke) virkelighet. Derfor vil misjonen som nevnt i definisjonen bestå av *evangelieforkynnelse* (»ord«) i ulike former som både vil omhandle forholdet til Gud, verden, andre og en selv, altså både tro og etikk; av *gjer-ning* gjennom forskjellige former for kjærlighetsgjerninger og diakoni rettet mot ulike menneskelige behov (som f.eks. gjelder økonomi, næring, helse, opplæring, naturvern) og ulike *tegn* ved Den hellige ånds kraft slik som undergjerninger som manifesterer Gud virke i verden (f.eks. helbredelse, åndsutdrivelse, særlige nådegaver). Mange av de frelsesgavene som meddeles i Guds rike, er *dennesidige* – dvs. de oppleves i *dette liv* som svar på ulike reelle behov (som f.eks. Guds tilgivelse, nytt liv, fellesskap med Gud og mennesker, frigjøring fra bundethet, helbredelse, omsorg osv.), mens andre er *hinsidige* – dvs. de erfares først etter døden eller Jesu gjenkomst når Guds rike »er kommet med kraft« (Mark 9,1), innebærer en nyskaping av verden og den enkelte kristne til evig liv og er en total seier over og tilintetgjørelse av synd, død og alt ondt. Dette er det som ofte kalles »allerede-ennå ikke«-perspektivet på Guds rike. Poenget her er at løftene om begge deler, både det som skjer på alle områder i dette livet, og det som skjer ved oppstandelsen og nyskapingen, hører med i misjonens formidling. Derfor er omvendel-

sesmisjon klart *holistisk* og berører *alle* livsområder, nå og i fremtiden, etter Jesu eget forbilde og på hans befaling: »Som Far har sendt meg, sender jeg dere« (Joh 20,21).

Dette står i en viss motsetning til de kirkelige tjenestene som er nevnt ovenfor - diakoni, *advocacy*, dialog, osv. - som kan og bør være en del av (omvendelses)misjonen, fordi misjonen holistisk vil adressere alle menneskelige behov, men som også kan utføres *atskilt fra misjonen* og ha andre berettigede og gode formål av ikke-religiøs art. I det siste tilfellet er de *ikke holistiske* ut fra et kristent perspektiv, men tar for seg spesielle behov eller nødsituasjoner. Slik kan det være også når det er kirken som utfører dem (f.eks. gjennom Kirkens Nødhjelp). Dette skillet er det viktig å ta med seg videre når forholdet mellom menneskerettigheter og misjon skal vurderes.

Religionsfrihet og misjon i praksis

Når vi nå tar for oss den kristne misjonens praksis i forhold til religionsfriheten slik den er forstått i MR, vil vi først se på praksis med utgangspunkt i visse elementer i MR-dokumentene og dernest med utgangspunkt i misjonens egen selvforståelse og *Codes of Conduct*.

1. Religionsfrihetens begrensninger og misjon

Som vi så ovenfor, inneholder artikkel 18 i ICCPR et punkt 3 om begrensninger i friheten til å utøve en religion. I sin beskrivelse i syv punkter av det han kaller »The Normative Core of the Human Right to Freedom of Religion or Belief«, gjør Lindholm (Lindholm 2015,9-10) en viktig distinksjon mellom »indre frihet« (*internal freedom*) som tanke-, samvittighets- og religionsfrihet som inkluderer frihet for alle til å ha, anta eller skifte religion, og »ytre frihet« (*external freedom*) som er retten til å utøve (*manifest*) sin religion i undervisning, praksis, gudstjeneste (*worship*) og observans. Det er bare den ytre frihet, retten til å utøve sin religion, som kan begrenses, ikke den indre, som bl.a. inneholder retten til å skifte religion.

Retten til å begrense utøvelsen av religionsfriheten er sterkt begrenset og fremstår klart som et *unntak fra regelen*. Ifølge ICCPR, artikkel 18, punkt 3 kan religionsfriheten bare begrenses ved lov og ut fra et nødvendighetshensyn for »å beskytte den offentlige sikkerhet, orden, helse eller moral, eller andres grunnleggende rettigheter eller friheter«.

Det er lett å se at det som her skal beskyttes, må være gjenstand for et visst *skjønn*. Det er derfor det er opprettet menneskerettighetsdomstoler for å avgjøre tvister. Det foreligger en rekke rettsavgjørelser som vi ikke kan gå inn på her. Vi vil imidlertid kort drøfte tre problemområder.

For det *første* kan kristen misjon i visse tilfelle hevdes å forstyrre den »offentlige sikkerhet« ved å skape grunnlag for konflikt og uro, ja endog vold. Hvis konflikten skyldes at kristne enkeltpersoner eller grupper angripes offentlig eller utsettes for vold fra ikke-kristne motstandere, kan det påstås at misjonen eller kristendommen er årsak til dette,

og at misjon derfor må begrenses fordi den truer den offentlige sikkerhet. Siden det ikke er misjonen eller de kristne som skaper konflikten eller utøver volden, er imidlertid dette en form for »scapegoating« der skylden legges på en uskyldig part. Myndighetene har i slike tilfeller plikt til å hindre den voldelige motstanden mot misjonen og den fare for den offentlige sikkerhet som den innebærer, ved å rette oppmerksomheten mot dem som utøver vold og ikke mot dem som er offer for volden. Det finnes noen få eksempler, f.eks. fra Nigeria, på at kristne har satt seg voldelig til motverge, men selv om slike saker er kompliserte, kan de ikke brukes som påskudd for et generelt forbud mot misjon. Misjonen har ikke brutt menneskerettighetene eller gjort noe annet som setter samfunnsikkerheten i fare og bør derfor ikke rammes av begrensninger. En annen side ved dette er at misjon bør utøves med vennlighet og respekt og ikke unødvendig ved sin form eller sitt innhold fremprovosere motstand.⁹ At evangeliet kan vekke anstøt og motstand kan likevel ikke forhindres.

For det *andre* kan utøvelsen av retten til religionsfrihet i kristen misjon bli forsøkt begrenset ved henvisning til at den er skadelig for »helse eller moral«. Her er det ikke tale om en generell uenighet om etikk, noe som dekkes både av religionsfrihet og ytringsfrihet, men heller om synspunkter og praksiser som er direkte skadelige eller kriminelle. Det er heller ikke nok at kristendommen eller misjonen ikke alltid føyer seg etter statens lover, dersom disse innebærer påbud eller forbud som urettmessig kommer i konflikt med religionsfriheten, eller som fører til at kristne av samvittighetsgrunner må bryte dem. Slik sivil ulydighet kan forekomme. Kristne vil kunne henvise til Peters ord i Apg 5,39: »En skal lyde Gud mer enn mennesker«.¹⁰ For øvrig plikter og ønsker kristen misjon å følge de lover og regler som staten pålegger, og som kan følges uten synd.

Når det gjelder spørsmålet om »helse«, kan det nok av og til reises berettigede spørsmål mot enkelte utsagn eller praksiser i noen kirkesamfunns eller religioners misjon. Særlig alvorlig kan det f.eks. være om det forkynnes om helbredelse på en måte som gjør at mennesker forstår det slik at de ikke behøver medisiner eller bør oppsøke medisinske helsetjenester ved sykdom, og tilsvarende om mentalt syke blir sett på og behandlet som besatt av demoner og derfor blir gjenstand for eksorsisme. Også om kirkesamfunn eller religioner nekter sine medlemmer å ta vaksiner eller foreta blodoverføringer, altså nødvendig helsehjelp, kan det gå ut over både egne medlemmer og andre og derfor anses som samfunnsmessig skadelig. I slike tilfeller må staten kunne begrense disse menneskenes rett til å utøve sin religionsfrihet.

Dette betyr imidlertid ikke at en ut fra et strengt vitenskapelig verdensbilde eller livssyn, kan begrense all religiøs praksis hvor resultatene ikke kan begrunnes eller dokumenteres vitenskapelig. Både bønn for syke med tanke på helbredelse og utdrivelse av onde ånder fra besatte har historisk vært og er fremdeles en viktig praksis i kristen misjon i mange kirker i store deler av verden. Praksisen avspeiler den kristne forståelsen av Gud og virkeligheten og hører til det som kirken og misjonen selv kan bestemme over i lys av retten til religionsfrihet. At det påstås fra kristendommens kritikere at slik

praksis kan være skadelig, er i seg selv ikke tilstrekkelig grunn til å begrense retten til å utøve den.¹¹

For det *tredje* kan retten til religionsfrihet begrenses når en utøvelse av religionsfriheten truer »andres grunnleggende rettigheter eller friheter«. Her er det altså tale om en kollisjon av rettigheter eller plikter. Det kan forekomme mange former for slik kollisjon, og det er i slike saker rettsvesenet har sin oppgave. Jeg ønsker bare å ta for meg ett tilfelle, nemlig der hvor ikke-kristne motstandere av kristendommen og kristen misjon, ut fra et religiøst eller annet livssynsmessig utgangspunkt, mener det strider mot deres religionsfrihet å bli utsatt for misjon. Vi har tidligere skrevet at det strider mot retten til religionsfrihet å utsette noen for tvang. I dette tilfelle er det ikke tale om tvang for å hindre utøvelse av retten til religionsfrihet, f.eks. til å velge å omvende seg, men å bruke friheten til å misjonere til å utsette andre for *tvang til å bli gjenstand* for misjon. Dette kan f.eks. skje ved obligatorisk normativ religionsundervisning i skolen der en religion, f.eks. kristendommen, fremstilles som den eneste sanne religion, eller andre situasjoner hvor kristen misjonspåvirkning er obligatorisk. Det må i utgangspunktet være frivillig om en vil bli utsatt for misjon.

Jeg ønsker likevel å snu litt på dette synspunktet. Dersom *retten til frihet fra misjon* tas til sitt ekstreme ytterpunkt, vil det innebære at det blir umulig i det hele tatt å fremføre et kristent vitnesbyrd eller drive misjon i det offentlige rom fordi en alltid i et pluralistisk samfunn vil kunne utsette noen for å bli gjenstand for misjon mot deres vilje. Denne retten til frihet fra misjon og religiøs påvirkning kan derfor ikke være absolutt så lenge vi lever i et samfunn med ulike religioner og ikke-religiøse livssyn. Jeg tok i forbindelse med utarbeidelsen av Oslo-koalisasjonens regler for misjon til orde for at det faktisk i et pluralistisk samfunn bør foreligge en *rett* og kanskje også en *plikt* til å *bli misjonert*, dvs. til å bli gjort til gjenstand for misjon.

La meg for argumentets skyld ta for meg en analog situasjon: I et moderne, pluralistisk demokrati forutsettes det at innbyggerne er i stand til å foreta informerte politiske valg. De ulike partier presenterer sine program, som både inneholder ideologiske komponenter og praktiske politiske løsninger, til beste for samfunnet – etter partienes egen vurdering. Det forutsettes, dersom demokratiet skal fungere, at borgerne setter seg inn i de forskjellige partiers program. Det gjøres i praksis gjennom en valgkamp der partiene selv presenterer og argumenterer for sine program med sikte på å overbevise borgerne om å stemme på dem. Borgerne på sin side har rett til å sette seg inn i programmene, og kanskje også en plikt til å gjøre det, for å kunne ta informerte avgjørelser. Veldig få – om noen – vil argumentere for at en har en grunnleggende rett til frihet fra politikk, frihet til ikke å bli utsatt for partienes valgkamp, og at det er et brudd på MR å bli ufrivillig utsatt for politisk argumentasjon. Da måtte en i tilfelle melde seg ut av samfunnet og hele den politiske diskurs. Noe tilsvarende burde etter min mening også gjelde den religiøse eller livssynsmessige diskurs. For å foreta informerte valg på religions- og livssynsområdet bør en ha rett og plikt til å sette seg inn i forskjellige reli-

gioner og livssyn. Det gjøres mest sakssvarende ved i tillegg til nøytral informasjon å bli utsatt for religionenes og deres representanters egne argumenter og påvirkningskraft, eller om en vil: deres »misjon«.

Kan det faktum at en i et moderne samfunn er villig til å bli utsatt for påvirkning fra ulike medier, fra reklame, fra politiske og kulturelle aktører, og fra interessegrupper og lobbyister av alle slag, men vil ha seg frabedt religiøs påvirkning med henvisning til retten til religionsfrihet, et utslag av en »religionsfobi« som har spredt seg i det moderne vestlige samfunn? Som konklusjon vil jeg hevde at mens en under påberopelse av retten til religionsfrihet med rette kan kreve frihet fra *tvang* til å bli gjenstand for misjon, kan en ikke kreve ikke å bli utsatt for noen form for misjon i det offentlige rom. At denne misjon selvsagt bør skje på en etisk forsvarlig måte, tas opp i de ulike dokumenter om »kjøreregler« for misjon, som vi kommer tilbake til.

2. Status for religionsfrihet

Det finnes flere organisasjoner og institusjoner, som for eksempel *Open Doors* og *Pew Research Center for Religion and Public Life*, som måler religionsfriheten i verden og ikke minst de endringer som skjer. I følge den siste rapporten fra Pew fra 2019 som dekker perioden 2007 til 2017,¹² har det skjedd en betydelig økning i begge de to hovedtyper av krenkelser av religionsfriheten som rapporten måler, nemlig i *regjeringsrestriksjoner* (*government restrictions*) og *sosial fiendtlighet* (*social hostilities*) som angår religion. Med regjeringsrestriksjoner menes regjeringens lover, politikk (*policies*) og handlinger som innebærer restriksjoner for religiøs tro og praksis, mens sosial fiendtlighet omfatter vold og trakassering utført av private enkeltmennesker, organisasjoner og grupper. Tallene viser en økning når det gjelder de høyeste nivåene av regjeringsrestriksjoner fra 40 til 52 land i tiåret fra 2007 til 2017, og en økning når de gjelder de høyeste nivåene av sosial fiendtlighet fra 39 til 50 land i samme periode. Disse landene inkluderer noen av de mest folkerike i verden, som f.eks. Kina, India, Pakistan, Indonesia og Russland. Det er også verdt å merke seg at det er store regionale forskjeller. Når det gjelder regjeringsrestriksjoner kjennetegnes de av to typer: begrensning av religionsfrihet for noen religiøse grupper på den ene siden og/eller favorisering av religiøse grupper på den andre. Den siste typen kan altså inkludere land hvor regjeringen favoriserer en religion eller kirke som dermed nyter økonomiske eller andre privilegier som andre religioner eller kirker ikke har, men som ellers ha full religionsfrihet.

Mens Pew-rapporten gjelder alle religioner og religionsfrihet generelt, bør en mer spesielt påpeke at kristendommen er den religion som er mest utsatt for krenkelser av religionsfriheten. Det gjelder særlig i Asia og deler av Afrika der kirken er i en minoritetssituasjon. Kristne blir ofte utsatt for vold, tvang og trakassering. Særlig i land med muslimsk majoritet har kristne ofte en annenrangs status, definert som *dhimmi*, med liten eller ingen mulighet til å drive omvendelsesmisjon blant muslimer, som på sin side

har hatt forbud mot å omvende seg til kristendommen, ofte under trussel om dødsstraff, jf. frafallsloven i islam (Jørgensen 2015,114-115).

Hwa Yung påpeker hvordan f.eks. Malaysia med sin muslimske majoritet, samtidig som det ønsker å fremstå som et moderne og tolerant eksempel på »Civilizational Islam«, synes å skli tilbake til middelaldersk islam der islamsk lov (sharia) blir viktigere enn landets konstitusjon. Han viser likevel til sterke røster innen islam som hevder at alle borgere må ha de samme rettigheter, enten de er muslimer eller ikke, og som argumenterer for demokrati og frihet (Hwa Yung 2008,249.254-255).

Brian Grim har i kapittelet »Global Challenges and Opportunities in Religious Liberty« (Grim 2015,30-44) utdypet tidligere funn av Pew-senteret som viser at land med alvorlige restriksjoner på religionsfrihet representerte 76% av jordens befolkning. Man målte 20 ulike typer av regjeringsrestriksjoner, deriblant fengsling og restriksjoner på konvertering. Av sosial fiendtlighet finnes sekterisk vold, religiøst motivert terrorisme og bruken av vold for å tvinge gjennom majoritetsreligionens sosiale religiøse normer, for eksempel forbud mot blasfemi eller frafall.

Grim viser videre til forskning som viser – i motsetning til vanlig oppfatning – at håndhevelse av religionsfrihet for alle fører til fred og stabilitet og mindre religiøs forfølgelse og konflikt (Grim og Finke 2011). En meget interessant studie av antropologen Robert Woodberry viser også at mye av den protestantiske misjonen har hatt en sterk innflytelse på utviklingen av demokratier i flere hovedsakelig protestantiske land basert på tidlig protestantisk vektlegging av utdanning, sosial likhet og menneskerettigheter (Woodberry 2012,244-274; Werner 2015,107). Selv om det i noen tilfeller kan dokumenteres at kristen misjon og aktivisme har ført til forfølgelse og fiendtligheter fra misjonens motstandere (Veerman 2015,145-146), kan det likevel ikke rettferdiggjøre brudd på retten til religionsfrihet ved å innføre forbud eller restriksjoner mot misjon.

3. Religionsfrihet og etikk i misjon

Vi vil nå se på hvordan kristne økumeniske organisasjoner har forsøkt å sikre etisk misjonsarbeid ved å utarbeide retningslinjer for misjonsarbeid. Redse har analysert fem slike dokument og funnet en stor grad av overensstemmelse (Redse 2017,172-185). Vi ønsker å hente ut og drøfte noen sentrale problemstillinger med relevans for forholdet mellom religionsfrihet og misjon. Vi nøyer oss med tre dokument.

Det første er dokumentet *Christian Witness in a Multi-Religious World: Recommendations for Conduct* (CW) fra 2011 som ble produsert i et samarbeid mellom Kirkenes Verdensråd (KV), Pontifical Council for Interreligious Dialogue (PCID) og World Evangelical Alliance (WEA), altså en meget bred økumenisk allianse.¹³ CW slutter seg til religionsfrihet på grunnlag av menneskeverdet som har sin opprinnelse i at alle mennesker er skapt i Guds bilde og derfor har de samme rettigheter og plikter. Når det gjelder etikk i kristen misjon, fremheves både dyder og feil. Det sies at kristne i møte med mennesker med en annen religion eller tro er »called to conduct themselves with integrity, charity,

compassion and humility«. Et nøkkelutsagn verdt å fremheve er etter vårt syn følgende: »Acts of service, such as providing education, health care, relief services and acts of justice and advocacy are an integral part of witnessing to the gospel« (vår utheving).

Dette svarer helt til det vi tidligere har påpekt i presentasjonen av vår misjonsforståelse, nemlig at misjon er holistisk eller integral, og derfor inkluderer en rekke tjenester som er en del av kirkens formidling av budskapet om Guds rike og virkeliggjøringen av de gavene som riket gir.

Dette utsagnet må så holdes opp mot sterke advarsler mot bruk av bedrag og tvang (*deception and coercive means*). Vi siterer videre fra dokumentet: »The exploitation of situations of poverty and need has no place in Christian outreach. Christians should denounce and refrain from offering all forms of allurements, including financial incentives and rewards, in their acts of service.« Dette må gjelde ikke bare fattige, men også de som f.eks. trenger helsehjelp.

Det er ikke mulig å være uenig i dette i prinsippet, men det reiser likevel noen alvorlige spørsmål i praksis. Evangelikal misjon blir ofte, f.eks. i sørasiatiske land som India og Sri Lanka, anklaget for å »kjøpe« omvendelser ved hjelp av økonomiske midler, helsetjenester og utdanning. Dette vurderes som uetisk. Bak anklagene mot misjonen ligger det imidlertid ofte et ønske om å forsvare eller bevare ens egen religion og hindre mennesker i å forlate den til fordel for en annen religion, f.eks. kristendommen. Det har derfor vært foreslått å innføre forbud mot konvertering fra hinduisme i India.

Nylig har den indiske delstaten Himachal Pradesh vedtatt en lov som skjerper straffen ved å skifte religion, en lov som antakelig er i strid med Indias konstitusjon ifølge Christian Solidarity Worldwide. Konvertering som følge av svindel, maktmisbruk eller bestikkelser ble kriminalisert i 2006, og i den nye loven er også »tvang« innført som kriterium. Hvor vanskelig det er å forsvare seg mot anklager om dette, blir tydelig når »bestikkelser« defineres som »tilbud om enhver fristelse i form av en gave, belønning eller materiell fordel, enten i kontanter eller i form av arbeid, gratis utdanning i anerkjent skole som drives av en religiøs organisasjon, lett-tjente penger, bedre levekår eller guddommelig tilfredsstillelse«. Alle som blir tatt i forsøk på å få en annen person til å konvertere fra en religion til en annen (misjon), risikerer streng fengselsstraff (*Dagen*, 2019).

Sann omvendelse må alltid være et resultat av en ekte indre overbevisning om kristendommens sannhet. Den er uttrykk for en trang til å få del i den frelsen evangeliet lover og bringer. Men, som vi har sett, denne frelsen innebærer også en rekke gaver både i denne verden og den nyskapede verden, gaver som en bare får del i ved troen på Kristus. Potensielle konvertitter til kristendommen vil alltid forholde seg til løfter om de gavene de får del i ved troen på Kristus. Derfor inneholder også det kristne budskap en spesiell appell og attraksjon for fattige, syke, undertrykte, marginaliserte, uutdannede, ensomme osv, dvs. mennesker i nød eller med sterke føyte behov. At håpet om å få disse behov møtt spiller en vesentlig rolle når mennesker omvender seg til kristendommen,

er godt dokumentert. Og selv når misjonærer ikke fremhever slike løfter, vil tilhørernes erfaring av hva som skjer når mennesker blir kristne, skape en forståelse av kristendommen som misjonærene ikke kan kontrollere.

Jeg vil nevne to eksempler på hvordan omvendelse både kan føre til ulike former for sosial og økonomisk fremgang og også delvis være motivert av ønsket om slik fremgang. Det ene er blitt karakterisert ved begrepene »redemption and lift«, som først ble introdusert av kirkevekstforskeren Donald McGavran (McGavran 1990,209ff), og som senere har vært anvendt særlig for å forklare den store veksten i den pinsekarismatiske bevegelsen i Latin-Amerika. »Lift« står her for evangeliets forvandlende kraft i menneskers liv som fører til forbedring av deres sosioøkonomiske forhold. Denne »lift« er også statistisk dokumentert av den kjente sosiologen Rodney Stark (Stark 2005).

Det andre tilfellet er den enorme veksten i den protestantiske kirken i Etiopia. Den danske professoren i misjonshistorie Finn Aa. Rønne har i sin doktoravhandling konkludert med at i tillegg til viktige religiøse årsaker til veksten var det også betydelige samfunnsmessige, sosioøkonomiske og kulturelle årsaker: »Folk søgte til protestantisk kristendom for at få læse- og skriveundervisning og komme frem i den moderne verden... Protestantisk kristendom representerte en vej ind i den moderne verden og en hjælp til at komme til rette med det, den førte med sig« (Rønne 2002,457-458). Det var også mange som faktisk ønsket å skifte til en religion *som kom fra utlandet* (!) siden den nasjonale etiopiske ortodokse kirken var forbundet med amharafolkets undertrykkelsesregime i Sør-Etiopia (Rønne 2002,463).

Når det gjelder ulike motiver for omvendelse og de »fordeler« som kristne eventuelt får, kan noen være et resultat av bevisste misjonstrategiske overveielser, som f.eks. helse-, skole- og utviklingsarbeid, mens andre ligger utenfor misjonens og kirkens kontroll og har med historiske lokale, nasjonale eller regionale samfunnsforhold å gjøre, som f.eks. motiver som har med frigjøring fra undertrykkende og dehumaniserende krefter som fattigdom i Latin-Amerika, politisk og kulturell undertrykkelse i Etiopia eller dalitstatus i det hinduistiske kastesystemet i India. Slike perspektiver kan bidra til å forklare omvendelser og kirkevekst i ulike sosiale og kulturelle kontekster.

Er dette så etisk problematisk? Innebærer det bedrag (*deception*) og utnyttelse (*exploitation*) av fattige og nødlidende mennesker, eller er denne form for misjon og omvendelse heller et uttrykk for sunn holisme og evangeliets forvandlende kraft?

Vi må kunne si at der misjonen *ensidig* eller *hovedsakelig* satser på attraktive »fordeler« som mennesker får når de omvender seg til kristendommen, og disse ikke settes inn i en helhetlig kristen forståelsesramme, er denne form for misjon etisk uakseptabel og med rette i konflikt med CWs anbefalinger for *codes of conduct*. Da fører den lett til at det skapes såkalte »riskristne«, som egentlig ikke er kristne i det hele tatt. Om disse løftene om »fordeler« eller goder som blir de kristne til del, heller ikke har mulighet for å innfris, må man også kunne tale om bedrag (*deception*) eller manipulasjon som er etisk uakseptabelt.

Samtidig må vi erkjenne at i enhver »misjon« som ønsker å påvirke og vinne mennesker for sitt syn, om »misjonen« er religiøs, ateistisk, politisk eller for den saks skyld, vitenskapelig, vil en alltid fremheve de »fordelene« ens eget syn representerer og som vil komme de som »omvender« seg og slutter seg til »misjonen«, til gode. Dette ligger i selve religionsfrihetens og ytringsfrihetens vesen at en kan ytre seg fritt og med ulike argumenter forsøke å overbevise andre om at ens eget syn er det rette og det mest fordelaktige. At kristen misjon i denne sammenheng stiller sterkt, er ikke til å undres over når en tar i betraktning evangeliets holistiske innhold.

Vi ønsker å legge til enda et perspektiv på misjon og ulike tjenester som tar sikte på å avhjelpe nød og følte behov. Som vi påpekte i definisjonen av misjon, kan disse tjenestene være en del av kirkens misjon og sammen med forkynnelsen av evangeliet sikte mot omvendelse og kirkemedlemskap. De hører til kirkens misjonsoppdrag og ligger i luthersk forstand under »det åndelige regimente«. I tillegg til sin *egenverdi* har de derfor også en *misjonal* intensjon. De er, som CW sier: »an integral part of witnessing to the gospel«.

Disse tjenestene *behøver* imidlertid ikke *nødvendigvis* å være en del av misjonsoppdraget. De kan være en del av de kristnes allmenne samfunnsoppdrag og dermed ligge under »det verdslige regimente«, ofte motivert av kristen kjærlighet, men uten en eksplisitt misjonsintensjon. De kan utføres av både enkeltkristne eller kirkelige misjons- eller diakoniorganisasjoner. Ofte holdes da disse tjenestene både prinsipielt og praktisk atskilt fra omvendelsesmisjonsarbeidet. Kirkens Nødhjelp i Norge er f.eks. en internasjonal, økumenisk, diakonal organisasjon som *ikke* ser sitt arbeid som en del av kirkens misjon.

For å illustrere det problemområde og de dilemmaer vi her står overfor, vil jeg presentere en »lignelse« basert på en nokså bisarr hendelse i Norge i 2019:

Den lille kommunen Sirdal i det sørvestlige Norge skrev våren 2019 et brev til rektor ved Tonstad videregående skole (gymnas) der den nektet det kristne skolelaget å arrangere møter med servering av boller. Kommunen var redd for at maten skulle lokke andre elever til å oppsøke lagets samlinger som inneholdt bønn, forkynnelse og lesing fra Bibelen. I brevet sto det: »Det bør således ikke være servering på møtene som kan oppfattes som et lokkemiddel for deltakelse.« Saken gikk etter mye offentlig debatt hele veien til det høyeste politiske nivå i Norge.

La oss med utgangspunkt i denne hendelsen forestille oss noen teoretiske scenarier som illustrerer misjonens dilemma: Bakgrunnen er altså at noen elever på skolen er kristne og gjerne vil omvende de andre elevene til kristendommen. De har adgang til et nesten ubegrenset forråd av boller gitt av kristne utenfor skolen. Alle de andre elevene vil gjerne nyte godt av bollene. La skolen være en metafor for det globale sør, elevene for fattige og trengende mennesker, bollene

for ressurser - materielle, medisinske, utdanningsmessige osv. – mens skolelaget er kirken aktiv i misjon og diakoni. La oss forestille oss fem ulike handlemåter, scenarier:

1. De kristne får med seg noen av de andre elevene og deler ut boller til alle elevene uten å si hvem giveren er. Dette er det som ofte skjer i en akutt katastrofe- eller nødssituasjon, f.eks. ved et jordskjelv, gjennom Kirkens Nødhjelp eller andre internasjonale kirkelige diakonale organisasjoner. Det foreligger ikke noen kristen eller annen religiøs påvirkning i forbindelse med nødhjelpen. Dette er etisk uproblematisk i et religionsfrihetsperspektiv fordi religion ikke aktualiseres.
2. De kristne deler ut boller til alle uten betingelser, men sier samtidig at de gjør det fordi de elsker dem med en kjærlighet inspirert av Jesu kjærlighet og derfor ønsker å vise godhet mot alle. Her ledsages hjelpen av et kristent vitnesbyrd, men uten noen øvrige betingelser. Dette skjer ofte når kristne organisasjoner, misjonale og diakonale, driver nødhjelp over tid eller langsiktig utviklingshjelp, gjerne utført ved hjelp av bekjennende kristne personer. Mottakerne vet at givne eller tjenesteyterne er motivert av sin kristne tro selv om målet for hjelpen ikke er omvendelse og kirkemedlemskap. Den har altså ikke en misjonal *intensjon*, men kan likevel ha en misjonal *dimensjon*, for å benytte et kjent begrepspar. Dette er også etisk uproblematisk, for religionsfrihet betyr at alle har en *rett til å vitne* om sin tro, også i forbindelse med arbeid for å avhjelpe nød.
3. De kristne tilbyr boller til alle som vil komme på et kristent arrangement og høre kristen forkynnelse. Det var dette som skjedde i Sirdal. Her var det en betingelse, nemlig at mottakerne også måtte høre kristen forkynnelse, for å få del i de gode de kristne tilbød. Slik har det ofte vært – og er det nok fremdeles - ved enkelte kristne diakonale institusjoner i misjonen. Ikke-kristne får medisinsk hjelp på en klinikk eller får gå på en kristen skole, men må i praksis være til stede som tilhørere ved kristen forkynnelse. Det er imidlertid ingen betingelse at de omvender seg og blir kristne. De har frihet til å si nei. Dette *kan* være etisk problematisk fordi retten til *frihet fra religiøs påvirkning* ikke blir fullt ut ivarettatt, og en kan bli anklaget for manipulasjon. Selv der en i prinsippet kan få fritak, kan fordelene mottakerne mener at de oppnår ved å være til stede, likevel føre til at de føler et utilbørlig press til å delta på kristne møter. Dette er etter min mening en etisk gråsoner der det ikke finnes entydige svar, men hvor praksis bør skje med ekstra stor respekt og sensitivitet som gjør det klart at all deltakelse i kristen møtepraksis må være frivillig.
4. De kristne tilbyr boller til alle elevene uten unntak, men betingelsen er at de først omvender seg og blir medlemmer av skolelaget. De som ikke gjør det, får heller ingenting. Dette skjer sjelden, men det finnes eksempler – ikke minst i misjonshistorien – på at hjelp og fordeler reserveres for dem som blir omvendt og lar seg innlemme i den kristne kirke. Det var f.eks. dette som skjedde i Kina

når bare de kineserne som ble kristne, fikk få del i de materielle og juridiske fordelene de kristne utlendingene hadde. Dette synes å være uetisk, fordi det innebærer en forskjellsbehandling av mennesker og et forsøk på å bruke bollene som »lokkemat« for å oppnå noe annet enn at folk får stillet sulten, nemlig at de blir kristne.

5. De kristne holder bollene for seg selv og deler ikke ut til noen eller inviterer noen inn. Dette synes å være opplagt uetisk, men kanskje er det ikke så opplagt likevel! Her er bollene ikke en del av en bevisst misjonsstrategi, men uttrykk for en *streng prioritering*. Dette er særlig aktuelt der ressursene er sterkt begrenset. Når en ikke kan hjelpe alle eller andre, kan det være etisk akseptabelt å prioritere sine nærmeste, f.eks. familien. Det skjer i alle kulturer og samfunn. Om en ser på kirken som en utvidet familie – og det er gode bibelske grunner for det – kan en *spesiell omsorg for medkristne* være nødvendig, jf. det bibelske prinsipp: »La oss gjøre godt mot alle så lenge det er tid, og mest mot dem som er vår familie i troen« (Gal 6,10). Indirekte kan dette imidlertid fungere som en uetisk handlemåte siden de som står utenfor, vil kunne tolke det slik at de som er innenfor, får fordeler som de selv også kunne ønsket seg. Også fra et religionsfrihets- og misjonsperspektiv vil en slik handlemåte kunne oppfattes som en utilbørlig *forskjellsbehandling* av en religion, særlig hvis det står statlige eller andre offentlige ressurser til disposisjon (f.eks. ved at staten støtter én religion eller ett kirkesamfunn og ikke andre). Tilsvarende ville gjelde om en kjemper for og nyter ens egen kristne trosfrihet (der trosfrihet ses som en ressurs), men ikke gir andre religioner eller livssyn tilsvarende frihet.

Som konklusjon må en kunne si scenariene 1 og 2 er uproblematisk, 3 må praktiseres med stor sensitivitet, 4 er etisk uakseptabel, og 5 kan bare praktiseres i ekstreme tilfeller der ressursene er sterkt begrenset.

Den nysgjerrige leser vil kanskje vite hvordan »bollenekten« i Sirdal endte. Kommunen gikk til slutt med på at det kunne serveres boller på lagsmøtene, brakt til skolen av en menighetsmedarbeider i den lokale menigheten. I sin store visdom bestemte imidlertid kommunens rådmann at en bør »tone ned serveringen«. Bollene bringes derfor til skolen mens elevene har undervisning og derfor ikke kan se eller lukte dem! (Hammerstad 2019).

Det andre viktige misjonsteologiske dokumentet med stor relevans for spørsmålet om religionsfrihet, misjon og etikk er Lausannebevegelsens dokument fra 2010, *The Cape Town Commitment* (CTC).¹⁴ Mens vi kommer tilbake til erklæringens utsagn om MR, vil vi her bare understreke dens syn på misjonspraksis overfor mennesker med annen tro. Vi siterer:

Vi er kalt til å dele de gode nyhetene ved å evangelisere, men skal ikke engasjere oss i uverdigg proselyttmakeri. Evangelisering, som innbefatter overbevisende rasjonell argumentasjon etter apostelen Paulus' eksempel, er å »presentere en ærlig og åpen erklæring om evangeliet på en måte som etterlater tilhørerne fullstendig frie til å gjøre seg opp sin egen mening om det. Vi ønsker å være sensitive overfor dem med en annen tro, og vi avviser enhver fremgangsmåte som prøver å presse dem til omvendelse.« ...

- A. Vi forplikter oss til å være gjennomført etiske i all vår evangelisering. Vårt vitnesbyrd skal kjennetegnes av at det gjøres »ydmykt og med frykt, så dere kan ha en god samvittighet« (1 Pet 3,15-16). Derfor avviser vi enhver form for vitnetjeneste som er preget av tvang, dårlig etikk, bedrag eller respektløshet.
- B. I navnet til kjærlighetens Gud bekjenner vi vår svikt når det gjelder å søke vennskap med mennesker med muslimsk, hinduistisk, buddhistisk og annen religiøs bakgrunn. I Jesu ånd vil vi ta initiativ til å vise kjærlighet, velvilje og gjestfrihet mot dem.
- C. I navnet til sannhetens Gud (1) nekter vi å fremme løgner eller karikeringer av andres tro, og (2) fordømmer vi og står imot rasistiske fordommer, hat og frykt som fremmes i massemedier og politisk retorikk.
- D. I navnet til fredens Gud avviser vi vold og hevn i alle forhold vi har til mennesker med en annen tro, til og med om vi selv blir angrepet på en voldelig måte.
- E. Vi bekrefter dialogens rettmessige plass i møte med mennesker av annen tro, slik Paulus engasjerte seg i diskusjon med jøder og hedninger i synagogen og på offentlige arenaer. Som en legitim del av vår kristne misjon kombinerer en slik dialog tilliten til at Jesus er enestående og evangeliet er sant, med å lytte til andre med respekt.¹⁵

Knud Jørgensen har kommentert denne delen av CTC om forholdet til mennesker med annen tro og har vektlagt begreper som »naboskap«, »gjestfrihet«, »vennskap« og »dialog« (Jørgensen 2011,104-107). Vi kan igjen understreke avvisningen av vold, tvang, bedrag eller respektløshet overfor mennesker med en annen tro, samtidig som kristendommens sannhet og Jesus Kristus som eneste frelser (*the uniqueness of Christ*). fastholdes Selv med sin evangelikale, eksklusivistiske religionsteologi er CTC i samsvar med det bredere økumeniske dokumentet CW når det gjelder etikken i misjonens praksis overfor ikke-kristne mennesker – og også i samsvar med MR.

Det tredje dokumentet vi spesielt vil nevne, er særlig interessant fordi det er utarbeidet av *The Oslo Coalition on Freedom of Religion and Belief*, som ikke utelukkende består av representanter for kristne kirker og organisasjoner, men også for representanter for bl.a. islam og det ateistiske Human-Etisk Forbund. Den går altså på tvers av religions- og livssynsgrensene. Dokumentets tittel er *Missionary Activities and Human Rights. Recommended Ground Rules for Missionary Activities* (GR). Det ble utarbeidet i 2009.¹⁶

Det gjelder misjon innen alle religioner og livssyn, og det er viktig ved at det anerkjenner religionenes rett til misjon med sikte på konvertering til egen religion eller livssyn. Redse påpeker i sin analyse av dokumentet at retten til å skifte religion ikke blir særlig presisert (det henvises til artikkel 18 i ICCPR), mens retten til misjonering får mest plass (Redse 2017,178). Med tanke på at også islamske representanter står bak dokumentet, er det interessant at retten til å velge eller skifte tro presiseres for barn og kvinner:

Missionary organizations should be sensitive to the development of the child as a free adherent to any religion or none (2.4.2).

Missionary organizations should recognize that women »have the right to have or adopt a religion or belief of her choice« (ICCPR, art, 18), and the »freedom to change her religion or belief« (UDHR, art 18) independent of decisions taken by her husband or family« (2.1.4.2).

Gjelder dette for barn og kvinner, gjelder det selvsagt også for menn! Når det gjelder friheten til å misjonere, vektlegges det at misjoneringen må skje i åpenhet, og at det ikke må herske tvil om identiteten til dem står bak den (2.1.2 og 2.1.3.1) En må altså aldri seile under falsk flagg. Som i de andre dokumentene avvises tvang og manipulasjon. Når det gjelder tjenester som misjonen yter, som f.eks. skoledrift og diakoni (*charity*) understrekes det sterkt at disse har en egenverdi og er et mål i seg selv og derfor ikke må brukes bare som et redskap for misjon: »Charity is an end in itself, and should not be regarded as a means to convert people« (2.1.3.2.-1). Redse synes å mene at dette helt samsvarer med kristen misjons egen forståelse fordi »alt diakonalt arbeid står på egne bein og opererer med sjølvstendige målsetjingar« (Redse 2017,179). I lys av det vi tidligere har fremhevet om kristen misjons holistiske vesen, må vi imidlertid kunne si at diakoni *både* er et mål i seg selv og et middel i misjonen. En forstår poenget i Oslo-koalisasjonens vektlegging, men må likevel være kritisk til de følger dette prinsipielle skillet mellom misjon og diakoni kan få. En kan imidlertid være helt enig med GR når det sies at »missionary organizations should not combine charity and preaching in ways that impair the freedom of the recipients to choose whether or not to listen« (2.1.3.2-4, jf. også vår diskusjon ovenfor).

Vi må kunne konkludere dette hovedavsnittet om religionsfrihet og etikk i misjonens praksis med at det fra representative kollektive aktører i misjon, både i kristen og ikke-kristen misjon, er en stor grad av enighet om å respektere og fremme religionsfriheten slik den er forstått i MR-dokumentene og praktisere misjon som tar sikte på omvendelse, på en etisk forsvarlig måte. Det finnes imidlertid en viss uenighet om relasjonen mellom misjon og ulike tjenester som enten kan være en del av misjonen eller være selvstendige i forhold til den.

Misjonens kamp for religionsfrihet og menneskerettigheter

I et siste hovedavsnitt skal vi se på hvorledes kirke og misjon støtter og kjemper for religionsfrihet og MR, og ikke minst hvordan misjonen bekjemper brudd på religionsfriheten som følge av diskriminering, marginalisering og forfølgelse av annerledestroende.

Vi har ikke møtt noe dokument eller noen person som representerer kirke eller misjon, som avviser eller kritiserer religionsfriheten slik den er forstått i MR-dokumentene. Tvert om finner vi nokså unisont positiv aksept og aktiv støtte og oppfordring til å kjempe for religionsfrihet og bekjempe brudd på den.

La oss sitere fra det avsnittet er Cape Town-erklæringen som har overskriften »Kjærlighet arbeider for religiøs frihet for alle mennesker«:

Å kjempe for menneskerettighetene ved å forsvare religiøs frihet er ikke uforenlig med korsets vei når en står overfor forfølgelse. Det er ingen motsetning mellom det å være villig til personlig å lide misbruk eller tap av våre egne rettigheter for Kristi skyld, og det å forplikte seg til å forsvare og gjøre seg til talsmann for dem som er uten stemme når deres menneskerettigheter blir krenket. ...

- A. La oss arbeide for å nå målet religiøs frihet for alle mennesker. Dette krever forsvarsarbeid (*advocacy*) overfor myndigheter på vegne av kristne og mennesker med annen tro som blir forfulgt.
- B. ... Den kristne er kalt til å underordne seg under staten, hvis ikke staten påbyr det som Gud forbyr, eller forbyr det som Gud befaler. Hvis staten på den måten tvinger oss til å velge mellom lojalitet mot seg selv og vår høyere lojalitet mot Gud, må vi si Nei til staten, fordi vi har sagt Ja til Jesus Kristus som Herre.

Etter dette eksemplet på støtte for religionsfriheten slik MR forstår den,¹⁷ føres vi logisk videre til den tematikken som CTC her er opptatt av: Brudd på retten til religionsfrihet og dermed på MR, og hva kristne gjør i en slik situasjon. Krenkelser av religionsfrihet som fører til forfølgelse av kristne, bør primært ses fra den lokale kirkes eller de lokale kristnes perspektiv. Det er de som lider under bruddene på sin religionsfrihet.

Knud Jørgensen har påpekt at i forfølgelsessituasjoner har kristne i hovedsak tre valgmuligheter: 1) flykte og unnsnippe forfølgelsen, 2) utholde forfølgelsen og uretten eller 3) stå opp og kjempe mot den (Jørgensen 2015,120ff; Reimer 2012,23ff). Jørgensen har med referanse til Ron Boyd-Macmillan presentert syv »intervention tactics« mot forfølgelse og trakassering, slik som bønn/forbønn, privat representasjon, juridisk intervensjon, ulovlig intervensjon, politisk press og positive bidrag til å bygge opp et samfunn uten forfølgelse (Jørgensen 2015,122-123). Alle disse taktikker bør gjennomføres i et samarbeid og solidaritet mellom lokale kristne kirker/enkeltkristne og internasjonale kristne felleskap representert ved kirke og misjon.

Det ville føre for langt å gå inn på disse ulike taktikker i detalj her, men det er et stort behov for videre å gjennomtenke hvorledes kristen misjon kan praktiseres i land med

sterke begrensninger av religionsfriheten, ved samtidig å være oppmerksom på de nødvendige juridiske, etiske og menneskelige hensyn og å være tro mot misjonsoppdraget og maksimen om at en skal lyde Gud mer enn mennesker. Dette er en av de aller største utfordringene for kristen misjon i dag, ikke minst i lys av det faktum at den størstedelen av »unådde« ikke-kristne lever i land med sterke begrensninger i religionsfriheten og hindringer eller forbud mot misjonsvirksomhet.

Misjonen står altså i en kamp for MR og mot forfølgelse og restriksjoner som innebærer brudd på religionsfriheten, en kamp som må føres på mange måter i ulike kontekster og med ulike midler. Vi skal imidlertid helt til slutt ta for oss ett problem som har dukket opp i Norge det siste året. Det har sammenheng med at den norske regjeringen har lagt økt vekt på arbeidet for religionsfrihet. I den forbindelse har den gitt økonomiske tilskudd til både sekulære og kristne organisasjoner som i flere land arbeider for religionsfrihet og mot forfølgelse av annerledestroende, hovedsakelig i det globale sør. At *staten* har gitt økonomisk midler til *misjonsorganisasjoner* i deres menneskerettighetsarbeid har falt noen forskere tungt for brystet. De hevder at dette kan føre til en »backlash« der religionsfrihetsarbeidet blir sett ses på som et fremstøt for vestlig kristen misjon og ikke som et universelt sekulært anliggende. Det norske utenriksdepartementet avviser imidlertid at det er noen »kristen slagside« i arbeidet for religionsfrihet (Lindvåg 2019).

En av de organisasjonene som har fått slik støtte, er misjons- og menneskerettighetsorganisasjonen Stefanusalliansen (tidligere Misjon bak Jernteppet og Norsk Misjon i Øst). I den forbindelse har organisasjonens generalsekretær Ed Brown hevdet at organisasjonen hele tiden både har arbeidet for misjon og menneskerettigheter i samarbeid med lokale aktører. De har også hatt et klart skille mellom disse to sidene ved arbeidet, og det arbeidet som skjer for religionsfrihet for alle – også ikke-kristne – og som mottar statlig støtte, er skilt fra organisasjonens misjonsarbeid.

Som en kommentar til denne saken kan vi si at arbeid for religionsfrihet., f.eks. gjennom forsvar (*advocacy*) eller som noen har kalt det, »profetisk diakoni«, på *den ene side* er en legitim og viktig *kristen* tjeneste som er del av en holistisk misjon, og som sådan har et kristent fundament, men på *den andre side* også kan være et *religiøst nøytralt* arbeid, utført av kristne, men skilt fra misjonsoppdraget. Vi har tidligere vektlagt denne distinksjonen og mener den kan komme til anvendelse her. Hva misjonen selvsagt ikke kan kontrollere, er hvordan målgruppen for dette arbeidet for religionsfrihet og toleranse forstår og vurderer det når det drives av en kristen misjonsorganisasjon og delvis er finansiert av det som av mange kan oppfatte som en kristen vestlig stat. Men man kan ikke alltid ta avgjørende hensyn til hvordan noe eventuelt kan oppfattes av noen. Det ville kunne lamme mange gode initiativ.

Et annet lignende eksempel er *utviklingsarbeid* drevet av kristen misjon med støtte fra en sekulær stat. I Norge har det statlige organ for utviklingshjelp, NORAD, vektlagt at bistandsmidler bare skal brukes til bistand og ikke til kristen misjon, selv der hvor den lokale kirken eller misjonsorganisasjoner utfører bistanden. Dette skarpe skillet

er det imidlertid ikke alltid lett å opprettholde i praksis. Her kommer også et menneskerettighetsperspektiv inn: Ifølge Haugen ses også det *utviklingsarbeid* som skjer i regi av kristen misjon, i dag i lys av utviklingen innen FNs utviklingstenkning og -arbeid som mer basert på rettighetstenkning enn på tidligere tiders behovs- eller barmhjertighetstenkning. Kjente forskere som Amartya Sen fra India vektlegger menneskelig frihet og Martha Nussbaum fra USA myndiggjøring som forutsetning for utvikling (Haugen 2008,345-350; Fretheim 2004). Fra et kristent perspektiv kan imidlertid menneskerettighetstenkningen ikke erstatte et kjærlighets- og barmhjertighetsperspektiv som kirken har fra sin mester Jesus Kristus og hans ord og eksempel. Den kan i beste fall innebære en komplementering og eventuelt en viss korreksjon av begrunnelsen for misjonens utviklingsarbeid. Det kristne diakonale aspektet må ikke gå tapt.

Redse har i sitt bidrag særlig vektlagt plikten til å vise toleranse overfor annerledes-troende, en plikt som gjelder både kristne og ikke-kristne. Den går sammen med *retten* til religionsfrihet og misjon som dens *pliktside* (Redse 2017). Dette synspunktet slutter vi oss helhjertet til i en verden der religionsfriheten trues både av en intolerant sekularisme (ofte med henvisning til en misforstått toleranse eller religionsfrihet) og intolerante regimer, ideologier og religioner. Kristen misjon bør stå i fremste rekke når det gjelder både å hevde og å praktisere toleranse overfor annerledestroende og –tenkende, samtidig som den fastholder sin egen overbevisning om å representere sannheten og bringe det eneste frelsende budskap.

Konklusjon

Vi kan kort konkludere med at det er et samsvar og ikke noen motsetning mellom religionsfriheten slik MR-dokumentene forstår den, og slik sentrale økumeniske kirkelige dokumenter forstår den. Det er enighet om at retten til religionsfrihet åpner både for skifte av religion (konvertering) og utøvelse av religionsfrihet i form av misjon med sikte på slik omvendelse. Det er også stor grad av enighet om at misjonen må støtte og kjempe for menneskerettigheter og religionsfrihet, og at misjonen må praktiseres på en etisk forsvarlig måte. På noen områder er det en viss uenighet om hva dette konkret innebærer. I slike tilfelle er det behov både for en prinsipiell teologisk avklaring der en tar hensyn til misjonens teologiske egenart og holistiske selvforståelse, men også utøver sunt skjønn og viser sensitivitet der det ikke gis enkle svar. Kristen misjon må i alle tilfelle praktiseres med kjærlighet til og respekt for mennesker med annen religion eller tro. Deres religionsfrihet må respektere på samme måte som kristne krever respekt for sin religionsfrihet. Gjensidig toleranse er pliktsiden av retten til religionsfrihet.

Noter

- 1 Menneskerettighetsinformasjonskanalen Forum 18 har følgende motto som fanger opp disse tre aspektene:: »The Right to Believe, to worship and witness, the Right to change one's belief or religion, the Right to join together and express one's belief« (f18-news-server@forum18.org).
- 2 Se <http://www.fn.no/FN-informasjon/Avtaler/Menneskerettigheter/FNs-verdenserklaring-om-menneskerettigheter>.
- 3 Se <http://www.fn.no/Tema/Menneskerettigheter/Ressurser-om-menneskerettigheter/Konvensjoner>.
- 4 Se <http://www.echr.coe.int/pages/home.aspx?p=basictexts>
- 5 Se Redse 2015,158-159 og <http://www.equalrightstrust.org/content/unccpr-general-comment-no-22-right-freedom-thought-conscience.and-religion-art-18>. Vi merker oss at forbudet mot tvang for å hindre omvendelse («to convert») er uttrykkelig fastslått i *General Comment*.
- 6 Augustins tolkning av Vulgatas latinske oversettelse av Jesu liknelse i Luk 14,23 som «tving folk til å komme inn» (engelsk: «Compel them to come in») bidro til teologisk og etisk å rettferdiggjøre tvang og vold både mot heretikere og skismatikere og senere også mot jøder og hedninger (Bosch 1991,236; Lindholm 2015,6). Reformasjonskirkene øvet også religiøs tvang og ensretting ut fra prinsippet om at borgerne måtte dele herskernes religion (*cuius regio eius religio*). Først rundt 1850 ble f.eks. religionsfrihet innført i Norge med opphevelse av Konventikkelplakaten i 1842 og med Dissenterloven i 1845 som tillot kirkesamfunn utenfor den lutherske statskirken (Haraldsø 1993,28).
- 7 Den første kjente traktat med krav om fullstendig religiøs frihet kom i 1614 og var skrevet av den engelske baptisten Leonard Busher. Se til utviklingen i USA Schirrmacher og Howell 2015,18 og Farris 2007.
- 8 Merk at dette er en erklæring og ikke en konvensjon, og at den derfor ikke har en juridisk, men en intensjonal og rådgivende status. Dokumentet finnes på engelsk <http://www.un.org/documents/ga/res/36/a36r055.htm>. Den viktigste del av teksten er også sitert og kommentert i Redse 2017,163-164.
- 9 Jf. det som sies i *Codes of Conduct* nedenfor.
- 10 Se til dette Lausannebevegelsens *Cape Town Commitment* nedenfor.
- 11 Jeg har i flere bøker og artikler forsøkt å beskrive og argumentere for en teologisk, kirkelig og misjonalt forsvarlig praksis når det gjelder helbredelse og åndutdrivelse (se f.eks. Engelsviken 1978; Engelsviken og Sannes 1990; Engelsviken 2001 og 2018).
- 12 <https://www.pewforum.org/2019/07/15/a-closer-look-at-how-religious-restrictions-have-risen-around-the-world/>
- 13 Dokumentet finnes på http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/2011pdfs/ChristianWitness_recommendations.pdf.
- 14 Cape Town-erklæringen finnes på norsk i Ekenes et al. 2011,227-294 og på <http://www.lausanne.org/nb/cape-town-erklæringen-2/cape-town-erklæringen>.
- 15 CTC IIC1, Ekenes et al. 2011,268-269. Sitatet i sitatet er hentet fra *Manila-manifestet* fra Lausanne-bevegelsens andre kongress i 1989.
- 16 Se https://www.jus.uio.no/smr/english/about/programmes/oslocoalition/docs/groundrules_english.pdf.
- 17 Se også det utvetydige utsagnet i WEAs *Bad Urach Statement* (Sauer 2017,24.26).

Bibliografi

- Afset, Bente; Birger Løvlie og Arne Redse (red.). 2017. *Toleranse-religion-konflikt*. Kristiansand: Portal akademisk.
- Ahonen, Risto. 2000. *Mission in the New Millennium. Theological Grounds for World Mission*. Helsinki: The Finnish Evangelical Lutheran Mission.
- Berentsen, Jan-Martin; Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen (red.). 1994. *Missiologi i dag*. Oslo: Universitetsforlaget (2. utgave 2004).

- Bevans, Stephen B. og Roger P. Schroeder. 2004. *Constants in Context. A Theology of Mission Today*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- Bosch, David J. 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.
- »Cape Town-erklæringen«. I Ekenes, Rolf et al. (red.). 2011. *Misjon til forandring. Refleksjoner og visjoner fra Lausanne III*, 227-294. Skjetten: Hermon Forlag.
- Dagen. 2019. »Skjerpet straff for konvertering«, 25.9.2019, 14.
- Ekenes, Rolf et al. (red.). 2011. *Misjon til forandring. Refleksjoner og visjoner fra Lausanne III*. Skjetten: Hermon Forlag.
- Engelsviken, Tormod. 1978. *Besettelse og åndsutdrivelse i Bibelen, historien og vår egen tid*. Oslo: Lunde Forlag.
- Engelsviken, Tormod. 2001. *Spiritual Conflict in Today's Mission*. Lausanne Occasional Paper No. 29. Monrovia, CA.: MARC Publications.
- Engelsviken, Tormod. 2018. »Deliver Us from Evil: Spiritual Conflict, »Signs and Wonders««. I Lee, Younghoon og Wonsuk Ma (red.). *Pentecostal Mission & Global Christianity. An Edinburgh Centenary Reader*, 193-206. Oxford: Regnum.
- Engelsviken, Tormod og Kjell Olav Sannes. 1990. *Min hjelp kommer fra Herren. Samtaler om sykdom, tro og helbredelse i møte med framgangsteologien*. Oslo: Credo.
- Farris, Michael. 2007. *From Tyndale to Madison*. Nashville, TN: Broadman & Holman.
- Fretheim, Kjetil (red.). 2004. *Mennesker kjemper for livet: Menneskeverd og menneskerettigheter i en globalisert verden*. Oslo: Verbum.
- Goheen, Michael W. 2014. *Introducing Christian Mission Today. Scripture, History and Issues*. Downers Grove, ILL.: IVP Academic.
- Gravaas, Hans Aage; Christof Sauer; Tormod Engelsviken; Maqsood Kamil og Knud Jørgensen (red.). 2015. *Freedom of Belief & Christian Mission*. Regnum Edinburgh Centenary Series, Vol. 28. Oxford: Regnum.
- Grim, Brian J. 2015. »Global Challenges and Opportunities in Religious liberty«. I Gravaas, Hans Aage et al. (red.). *Freedom of Belief & Christian Mission*, 30-44. Oxford: Regnum.
- Grim, Brian J. og Roger Finke. 2011. *The Price of Freedom Denied: Religious Conflict and Persecution in the 21st Century*. New York: Cambridge University Press.
- Hammerstad, Bjørn Olav. 2019. »Får servere boller, men må gå stille i dørene«. *Dagen*, 18.9.2019.
- Haraldsø, Brynjar. 1993. »Kristendomen i Noreg«. I Haraldsø, Brynjar og Peder Borgen (red.). *Kristne kirker og trossamfunn*, 19-40. Trondheim: Tapir.
- Haugen, Hans Morten. 2008. *Makt, rett og livsvilkår. Innføring i internasjonale og globale studier*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Hwa Yung. 2008. »Freedom and democracy: A dialogue with Islam«. I Sannes, Kjell Olav et al. (red.). *Med Kristus til jordens ender. Festskrift til Tormod Engelsviken*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.

- Jørgensen, Knud. 2011. »Kristus til mennesker av annen tro«. I Ekenes, Rolf et al. (red.). *Misjon til forandring. Refleksjoner og visjoner fra Lausanne III*, 98-105. Skjetten: Hermon Forlag.
- Lindholm, Tore. 2015. »Freedom of Religion from a Human Rights Perspective«. I Gravaas, Hans Aage et al. (red.). *Freedom of Belief & Christian Mission*, 3-17. Oxford: Regnum.
- »Manila-manifestet«. 1989. *Norsk tidsskrift for misjon* 43(4): 247-263.
- Lindvåg, Andreas W.H. 2019. *Vårt land*. 3., 6. og 7. juni.
- McGavran, Donald. 1990. *Understanding Church Growth*. Third Edition. Revised and edited by C. Peter Wagner. Grand Rapids, MI: Eerdmans (først publisert i 1970).
- Myklebust, Olav Guttorm. 1976. *Misjonskunnskap*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Redse, Arne. 2017. »Trusfridom og toleranse – i menneskerettene og kristen misjonstenking«. I Afset, Bente, Birger Løvlie og Arne Redse (red.). *Toleranse – religion – konflikt*, 153-189. Kristiansand: Portal akademisk.
- Reimer, Reg. 2012. »Christian Responses to Suffering, Persecution and Martyrdom«. I Taylor, William; Antonia van der Meer og Reg Reimer (red.). *Sorrow & Blood. Christian Mission in Contexts of Suffering, Persecution and Martyrdom*, 23ff. Pasadena, CA: William Carey Library.
- Rønne, Finn Aa. 2002. *Kontinuitet og forandring. Opkomsten og utviklingen af protestantisk kristendom i Kambaataa-Hadiyya. Etiopien 1928 til 1974*. København: Akademisk Forlag.
- Sannes, Kjell Olav et al. 2008. *Med Kristus til jordens ender. Festskrift til Tormod Engelsviken*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Sauer, Christof (red.). 2017. *Bad Urach Statement*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft
- Schirmmacher, Thomas og Richard Howell. 2015. »Freedom of Religion or Belief from a Biblical Perspective«. I Hans Aage Gravaas et al. (red.). *Freedom of Belief & Christian Mission*, 18-29. Oxford: Regnum.
- Siddiqi, Muhammed Iqbal. 1979. *The Penal Law of Islam*. Lahore: Kazi Publications.
- Stark, Rodney. 2005. *The Victory of Reason – How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House.
- Sugden, Chris, 2014. »Biblical Resources for Understanding Human Rights«. I Bediako, Gillian M, et al (red.). *Seeing New Facets of the Diamond. Christianity as a Universal Faith. Essays in Honour of Kwame Bediako*, 174-190. Oxford. Regnum Africa.
- Taylor, William D. 2000. *Global Missiology for the 21st Century. The Iguassu Dialogue*. Grand Rapids, MI.: Baker Academic.
- Veerman, Frans. 2015. »Religious Persecution and Violence in the 21st Century. A Global Survey Based on the World Watch List«. I Hans Aage Gravaas et al. (red.). *Freedom of Belief & Christian Mission*, 127-148. Oxford: Regnum.

Werner, Dietrich. 2015 »Mission, Human Rights and Religious Freedom – A Relationship of Light and Shadow: Historical, Ecumenical and Interreligious Perspectives«. I Hans Aage Gravaas et al. (red.). *Freedom of Belief & Christian Mission*, 93-113. Oxford: Regnum.

Woodberry, Robert D. 2012. »The Missionary Roots of Liberal Democracy«. *American Political Science Review*. Vol, 58, No. 2, May: 244-274.

Zwemer, Samuel M. 1924. *The Law of Apostasy in Islam*. London: Marshall Brothers.

Forfatter

Tormod Engelsviken

MF Vitenskapelig høyskole for teologi, religion
og samfunn

Gimleveien 17B, 0265 Oslo

Tormod.Engelsviken@mf.no

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-
uafhængig fagfællevurdering.