

**Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke** / 2012 / **04** / 39. årgang

Peter Fischer-Nielsen / Jakob Egeris Thorsen / Carsten Hjort Pedersen / Anna Marie Aagaard / Jeppe Bach Nikolajsen / Mogens S. Mogensen / Leif Andersen / Peter V. Legarth / Peter Fredensborg / Brian Hansen



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Klaus Vibe, Brian Hansen og Nikolaj Christensen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	750
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	<a href="http://www.teologisk-tidsskrift.dk">www.teologisk-tidsskrift.dk</a>
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	©iStockphoto.com/ Aleksandar Nakic

#### REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund  
 Professor Kurt Christensen  
 Professor emeritus Hans Kvalbein  
 Professor Harald Hegstad  
 Lektor Carsten Vang  
 Lektor Hans Raun Iversen  
 Lektor Kurt E. Larsen  
 Generalsekretær Jonas A. Jørgensen

#### ABONNEMENTSPRISER

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

#### DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet  
 Katrinebjergvej 75  
 DK-8200 Aarhus N  
 Telefon + 45 86 16 63 00  
 Telefax + 45 86 16 63 60  
 E-mail [dttk@teologi.dk](mailto:dttk@teologi.dk)

### Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

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

# D I L O H D I N

## INTRODUKTION

- Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke styrker sin videnskabelige profil  
Jeppe Bach Nikolajsen og Peter V. Legarth 3

## ARTIKLER

- Kirkens digitale fremtid  
Peter Fischer-Nielsen 5

- Fra katolsk kontinent til kontinental mission  
Den katolsk-karismatiske vækkelses kirkelige betydning i Latinamerika  
Jakob Egeris Thorsen 17

- Globaliseret teologi  
Teo-login på den globale kirkes netværk  
Sune Skarsholm 28

- Åndsfrihed i Danmark  
Carsten Hjort Pedersen 42

## ANMELDELSER

- Missional kirke - en introduktion  
Anna Marie Aagaard 54

- Erik W. Nielsen - og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi  
Jeppe Bach Nikolajsen 58

- Sammen i forandring  
Refleksioner om menighetsudvikling i folkekirken  
Mogens S. Mogensen 60

- Paradokshåndtering og ritualproduktion  
Leif Andersen 64

- Simply Jesus: A New Vision of Who He Was, What He Did and Why He Matters  
Peter V. Legarth 66

- How God became King: Getting to the Heart of the Gospels  
Peter V. Legarth 69

- Den treenige identitet  
Peter Hjorth Fredensborg 73

- Pluralism and Freedom: Faith-Based Organizations in a Democratic Society  
Brian Hansen 76



# DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE STYRKER SIN VIDENSKABELIGE PROFIL

Som indledning til denne udgivelse af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke kunne vi tænke os at informere om, at tidsskriftet styrker sin videnskabelige profil.

Dette betyder blandt andet, at der nu indføres peer review på udvalgte artikler. Der er således blevet nedsat en redaktionsuafhængig redaktionskomité af skandinaviske forskere, som vil gennemlæse udvalgte artikler for at kvalitetssikre disse artikler. Tidsskriftet får således to artikelkategorier: De populærvidenskabelige artikler, som ikke underlægges peer review, og de videnskabelige artikler, som altså underlægges peer review. Når artikelmanuskripter tilsendes redaktionen, bedes det oplyses, om det ønskes, at den givne artikel bliver underlagt peer review. Mere information om dette kan findes på tidsskriftets hjemmeside.

Dette betyder endvidere, at tidsskriftet har fået endnu en ansvarshavende redaktør. Fra dags dato vil undertegnede, professor i Ny Testamente, Peter V. Legarth, og adjunkt i systematisk teologi, Jeppe Bach Nikolajsen, således stå i spidsen for tidsskriftet som ansvarshavende redaktører. I forlængelse af tidsskriftets seneste udvikling er sidstnævnte blevet medlem af Foreningen af Danske Videnskabsredaktører og vil næste år deltage i en konference for danske tidsskriftsredaktører. Forhåbentlig vil det tjene til inspiration og højnelse af tidsskriftets kvalitet.

Selv om tidsskriftet således styrker sin videnskabelige profil betyder dette ikke, at redaktionen ikke fortsat vil bestræbe sig på, at tidsskriftet uændret vil levere vedkommende artikler, som synliggør fagteologiens nytte for kirke og samfund af i dag. Tidsskriftet vil da også fortsat præsentere rapporter, debatindlæg med videre, når muligheden byder sig. På baggrund af positiv respons på tidsskriftets boganmeldelser vil disse få højere prioritet fremover.

Det kan også med tilfredshed nævnes, at Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke ifølge en rapport, som snart indleveres til forskningsministeriet, er anført på en toptyveliste over størst artikelproduktion af alle danske videnskabelige tidsskrifter i 2010. Se venligst illustration nedenfor.

<b>Tidsskrifternes top tyve efter antal artikler</b>	
139	Ugeskrift for Læger
47	Juristen
42	Finans/Invest
40	Samfundsøkonomen
39	Tandlægebladet
38	Psyke & Logos
37	Dansk Pædagogisk Tidsskrift
35	Unge Pædagoger
34	Sprogforum
32	Sfinx
26	Grønland
24	Pædagogisk Psykologisk Tidsskrift
24	Politik
23	Læring og medier
22	Politica
22	Nordisk Tidsskrift for Selskabsret
21	Økonomi & Politik
21	Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
19	Tidsskrift for Arbejdsliv
19	1066

Tabellen viser tidsskrifter rangeret efter antal artikler fra danske forskere i 2010.

I denne udgivelse har vi fornøjelsen af at kunne præsentere resultaterne af to flotte ph.d.-afhandlinger fra Aarhus Universitet, som blev forsvaret i henhold 2010 og 2012. Den første artikel handler om folkekirken og internettet og er forfattet af kommunikationschef Peter Fischer-Nielsen, og endelig har vi også den glæde at kunne præsentere en artikel af Jakob Egeris Thorsen, som er undervisningsassistent ved Aarhus Universitet, om katolsk-karismatiske kristne i Latinamerika.

Derudover har vi fornøjelsen af at kunne præsentere en artikel af generalsekretær i Dansk Ethioper Mission, Sune Skarsholm, om, hvordan teologisk refleksion kan beriges og horisontudvides af at være i dialog med og lære af den globale kirke, og endvidere glæder vi os over at kunne bringe en artikel af leder af kristent pædagogisk institut og førstelektor i pædagogik, Carsten Hjorth Pedersen, der behandler åndfrihedens karakter, historiske og aktuelle udfordringer i Danmark. Endelig rummer dette nummer også en lang række boganmeldelser.

Vi ønsker alle abonnenter en god jul!

Jeppe Bach Nikolajsen,  
Ansv. red. og adjunkt, ph.d. cand.theol.

Peter V. Legarth,  
Ansv. red. og professor, dr.

# KIRKENS DIGITALE FREMTID



**Kommunikationschef, ph.d. cand.mag. Peter Fischer-Nielsen**

RESUMÉ: Internettet begyndte for alvor at få en populær gennemslagskraft i midten af 1990'erne, og kirker har som alle andre samfundsfænomener og -institutioner gjort flittigt brug af de nye kommunikationsmuligheder siden. I denne artikel præsenterer jeg først en række temaer, som har præget forskningen i digital religion. Dernæst vurderer jeg med udgangspunkt i mine egne empiriske undersøgelser af kirkelig brug af internettet, på hvilke måder disse temaer har gjort sig gældende i forhold til en dansk virkelighed. I det sidste afsnit samler jeg op og giver nogle korte bud på, hvad kirkelige aktører fremover med fordel kan have for øje, når de anvender internettet som kommunikationsplatform. Artiklen bygger på min ph.d.-afhandling *Mellem sogne- og cyberkirke: En analyse af folkekirkens kommunikation på internettet* forsvaret ved Aarhus Universitet i 2010.

## Indledning

I 1996 fik den norske debattør Leif Os-vold publiceret en kronik i avisen Dagens Næringsliv. Under overskriften "Internett en flopp!" afviser han helt og ganske muligheden for, at almindelige mennesker vil komme til at tage internettet til sig i nævneværdig grad. Han mener ikke, at internettet har gang på jord, blandt andet fordi "mennesket er et socialt vesen, og etter en stund kommer til å bli lei av å kommunisere med en maskin [...]. Vi klarer ikke å 'snakke' med eksterne familiemedlemmer eller venner via en PC, så lenge vi kan rin-

ge eller besøke dem" (Osvold 1995). I dag er det let at smile af forfatterens skråsikre profetier, nu hvor vi kan se hvad internettet rent faktisk er blevet til. Det er muligt, at vi ind imellem synes, at vi er blevet slaver af internettet og af og til ville ønske os frihed fra computere og smartphones. Men i det store hele "klarere" vi fint at være online, også når det handler om at pleje sociale relationer og personlige forhold.

I midten af 1990'erne var det imidlertid vanskeligt at forestille sig den digitale udvikling, som vi har været vidner til indtil nu. Ikke bare på det generelle plan, men også i

forhold til specifikke områder som kirke og religion. Alt efter temperament knyttede vi forhåbninger og skepsis til internettets hastige fremmarch i vores hverdag. De missionsivrige så internettet som en ny og lovende missionsmark, hvor sjæle kunne nås, ikke bare i den umiddelbare nærhed, men også bag grænser til lukkede og ufremkommelige lande. De dialogsøgende betragtede internettet som den ideelle samtaleplatform, hvor mennesker kunne mødes på lige fod, lære hinandens synspunkter at kende og øge forståelsen for hinanden. Kirkeplanterne så for sig, at internettet kunne skabe ramme om fællesskaber og menigheder, hvor mennesker, der af den ene eller anden grund ikke kunne deltage i et traditionelt kirkeliv, på internettet kunne finde sig et åndeligt hjem. Omvendt var der også traditionalister, der frygtede, at internettet ville dræne kirken og fysiske fællesskaber for mennesker, at folk ville isolere sig bag deres computerskærme, og at internettets mørke og fristende sider ville virke stærkere end kirkens tilbud.<sup>1</sup>

Forestillingerne om, hvad internettet gør ved kirke og religion – eller hvad det gør ved kirke og religion, at vi bruger internettet – bliver ved med at komme op. Enten i form af fascination, når en avis eller et andet medie pludselig (igen) opdager, at religiøse mennesker og institutioner også gør brug af internettet. Eller i dagligdags overvejelser, når for eksempel en præst spekulerer på, om det er en god ide at oprette en Facebook-profil og begynde at yde sjælesorg online. De kommer også op i debatter om, hvad kirken skal satse på i dagens kommunikationssamfund, og om det grundlæggende er en god eller dårlig ide at gøre brug af nye medier og kommunikationskanaler. Endelig møder vi dem også i profetier om fremtidens kirke. Vi ser, at udviklingen går stærkt, og at der hver dag sker nye land-

vindinger på den digitale front, og naturligt nok rejser det en række spørgsmål om, hvorvidt udviklingen på den lange bane er med eller mod kirken.

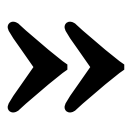
I denne artikel vil jeg først trække nogle af de temaer frem, som har optaget forskningen – men også den kirkelige refleksion – omkring religion, kirke og internettet. Dernæst vil jeg med udgangspunkt i mine egne empiriske studier vurdere, på hvilke måder og i hvilket omfang disse temaer har gjort sig gældende i en dansk kontekst.

### **Temaer i udforskningen af religion, kirke og internet**

Det er af gode grunde en relativ kort forskningshistorie, som vi har med at gøre, når vi forsøger at indfange tendenser i udforskningen af religion, kirke og internet. De første videnskabelige artikler om emnet dukkede op i 1995, og fra at begynde som spredt fægtning er forskningsområdet gradvist blevet mere etableret via tidsskrifter, afhandlinger, monografier, antologier, netværk og konferencer.<sup>2</sup> På dansk grund var Københavns Universitet i 2001 vært for konferencen *Religion and Computer-Mediated Communication* og i 2010 husede Aarhus Universitet konferencen *Church and Mission in a Multireligious Third Millennium* med det selvstændige spor *Church in Cyberspace*.

Der er trods den korte tidsramme gjort forskellige forsøg på at opsummere tendenser i forskningen. Den amerikanske religionssociolog Lorne L. Dawson skelner ved indgangen til det nye årtusinde mellem et *first flush* i forskningen, primært domineret af spekulationer og forestillinger, og en fremvoksende mere sober *second thought*, der sætter internettets religiøse fænomener i relation til generelle teoretiske problemstillinger omkring internettet (Dawson 2000). Fem år senere beskriver danske





## Internettet er en så integreret del af vores liv, at det ikke længere giver mening at behandle det som en virkelighed for sig



Morten Thomsen Højsgaard og Margit Warburg i indledningen til antologien *Religion and Cyberspace* en udvikling i tre faser. Fra den tidlige “entusiastiske” udforskning af religiøse fænomener på internettet ser de en bevægelse mod en mere empirisk og teoretisk funderet forskning. Endelig vurderer de, at der er en mere tværfaglig og tværmotodologisk forskningsbølge på vej, hvor viden og redskaber fra forskellige lejr bringes sammen med henblik på at opnå mest nuanceret viden om de fænomener, vi observerer (Højsgaard & Warburg 2005, 9). Denne tendens har eksempelvis været med til at forme antologien *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures* (Cheong, Fischer-Nielsen, Gelfgren & Ess 2012), hvor religionssociologiske, medieteoritiske, historiske og teologiske vinkler sammen bidrager til at belyse den aktuelle udvikling.

Hvilke emner har da fyldt i forskningen indtil nu? Før det første har der været fokus på *religiøs identitetsdannelse* i ordets bredeste forstand. Mange har spurgt, i hvor høj grad og hvordan internettet bidrager til at forme en persons religiøse orientering, hvad enten det sker gennem en anonym identitetsleg på internettet, på baggrund af individuel surfen rundt mellem internettets tilbud og muligheder eller via samtaler og debatter med ligesindede og personer med andre synspunkter. Et andet tema har handlet om *religiøse online fællesska-*

*ber*, hvor der både har været en teoretisk diskussion om, hvad der i det hele taget kendetegner et fællesskab, og om det overhovedet lader sig gøre at etablere “rigtige” fællesskaber online. Det har ført til studier af såkaldte cyberkirker, hvor der har været fokus på at undersøge, hvad der kendetegner disse, og hvilken appel de har for brugerne. *Religiøse autoriteter* er et tredje væsentligt tema. Hvor de tidlige studier lagde vægten på lægmandens nye mulighed for at komme til orde og den traditionelle religiøse autoritetsskikkelses tab af magt, har nyere forskning måttet tage notits af, at også præster og muftier har udnyttet internettet til at skabe sig endda større publikummer end tidligere. Konflikten mellem forskellige autoriteter er endvidere en forskningsinteresse, der hører ind under denne kategori, hvad enten det handler om lægmandens opgør med den traditionelle autoritetsskikkelse eller magtkamp mellem to eller flere etablerede religiøse autoriteter. Et sidste og nok så væsentligt tema har at gøre med spørgsmål om *virkelighed og cybervirkelighed*. Her har man bevæget sig fra at se på internettet som et parallelunivers med egne love og oplevelser, til at betragte det som en virkelighed, der interagerer tæt med den ydre offline virkelighed, og som derfor må forstås i relation til den, og til endelig i dag at se på internettet som en del af den ene og samme virkelighed, som vi ellers tager del i. Internettet er en så integreret del af vores

liv, at det ikke længere giver mening at behandle det som en virkelighed for sig.

### Danske tendenser

I det følgende vil jeg forholde mig empirisk til de fire ovenstående temaer i en dansk kontekst. Udgangspunktet er de undersøgelser, jeg har gennemført i forbindelse med udarbejdelsen af min ph.d.-afhandling om folkekirkens internetkommunikation (Fischer-Nielsen 2010). Det drejer sig om en spørgeskemaundersøgelse blandt et repræsentativt udsnit af den voksne danske befolkning, der havde deltagelse af 1.015 respondenter. Dertil kommer en spørgeskemaundersøgelse blandt de danske folkekirkerepræster med deltagelse af 1.040 respondenter. Endelig gennemførte jeg otte kvalitative interview med præster i Aarhus Stift med henblik på at få uddybet nogle af de resultater, der kom frem i sidstnævnte spørgeskemaundersøgelse. Det siger sig selv, at disse undersøgelser ikke kan give et fuldstændigt svar på, hvad internettet har betydet for den religiøse identitetsdannelse, det kirkelige fællesskab, forholdet mellem autoriteter og forståelsen af virkeligheden – som er temaerne, der er sat op til diskussion i denne artikel – men de er dog med til at tegne et billede af tendenser og realiteter i kirkens møde med den digitale medievirkelighed.<sup>3</sup>

### Den religiøse identitet

Når vi taler om religiøs identitetsdannelse i forhold til internettet, er der især fire muligheder, man kan være optaget af: Der er for det første muligheden for at konvertere som følge af påvirkning fra indhold og personer, man møder på internettet – en mulighed, der har motiveret til decideret internetmission både i Danmark og globalt. For det andet er der muligheden for at få en mere nuanceret og sammensat reli-

giøs identitet, idet mødet med internettets mangfoldighed af religiøse budskaber kan forventes at sætte sit præg på en persons religiøse selvforståelse. Denne mulighed falder godt i tråd med en generel forståelse af, at religion i en tid præget af globalisering, mobilitet og massemedier hos det enkelte individ sætter sig som et personligt klude-tæppe af religiøse fragmenter, man møder på sin vej, på sin rejse og i sit fjernsyn. For det tredje er der muligheden for at man via internettet får mulighed for at rendyrke sin religiøse identitet og søge ligesindede på tværs af geografiske skel. Så selvom man eksempelvis som muslim i Ans ikke har de store muligheder for at finde ligesindede på byens kro, kan man gå på nettet og dyrke sit religiøse netværk der. Endelig for det fjerde giver internettet også en mulighed for at miste sin religiøse identitet og helt falde fra. Internettet bliver ikke blot brugt til religiøs agitation, men også til det modsatte. Når vi taler om internettet i relation til religiøs identitetsdannelse er der med andre ord mange modsatrettede muligheder i spil på samme tid, og empirisk er der eksempler på, at internettet danner ramme om både konversion, frafald samt åbne og lukkede religiøse identitetsprocesser.

Direkte adspurgt er der dog ikke tegn på de helt store omvæltninger hos den almindelige dansker som følge af internettet. Af tabel 1 fremgår det, at kun 2 procent af befolkningen mener, at de er blevet mere troende på grund af ting, de har mødt på internettet. Det skal sammenholdes med, at 16 procent oplever, at de er blevet mere kritisk indstillet over for religion på grund af ting, de har mødt på internettet. Internettet har med andre ord i en dansk sammenhæng ikke været nogen vækkelsesmotor, selvom der er eksempler på, at internettet har haft en vis betydning i nogle konversionsprocesser. I øvrigt tegner tabellens resultater det

**Tabel 1. Forandringer i religiøs identitet forårsaget af internetbrug**

	I alt	18-29 år	30-39 år	40-49 år	50-59 år	60-74 år
Nogle af de ting, som jeg har mødt på internettet, har gjort mig mere kritisk indstillet over for religion <sup>1</sup>	16	26	14	16	11	15
Jeg har gennem min brug af internettet fået kendskab til en eller flere religioner, som jeg ikke tidligere kendte til <sup>1</sup>	10	22	7	3	9	7
Jeg er via internettet blevet mere bevidst om, hvad jeg selv tror og ikke tror på <sup>1</sup>	8	18	6	7	6	5
Gennem min brug af internettet har jeg fået øjnene op for positive sider ved andre religioner <sup>1</sup>	8	14	5	5	7	7
Internettet har betydet, at jeg er kommet i kontakt med flere mennesker, der har en anden tro eller et andet livssyn, end jeg selv har <sup>1</sup>	8	17	9	5	7	3
Internettet har betydet, at jeg er kommet i kontakt med flere mennesker, der har samme tro eller livssyn, som jeg selv har <sup>1</sup>	7	12	6	8	6	3
Jeg beskæftiger mig oftere med religion og åndelige emner på internettet end uden for internettet <sup>1</sup>	7	13	7	6	4	4

**Note:** 1.015 repræsentativt udvalgte danskere har svaret. Kolonneprocent angiver dem, der har erklæret sig enig eller helt enig i de enkelte udsagn.

<sup>1</sup> Signifikante forskelle i svarfordelingen,  $p \leq 0,05$ .

billede, at danskerne får styrket deres religiøse synspunkter via internettet i stort set lige så høj grad, som de får dem udfordret. 8 procent mener, at de takket være internettet er kommet i kontakt med flere personer, der mener noget andet end dem selv, mens 7 procent oplever, at de er kommet i hyp-

ligere kontakt med ligesindede.

Det er værd at stoppe op ved aldersforskellene. De yngste respondenter (mellem 18 og 39 år) giver udtryk for, at internettet har en væsentlig større betydning, end den vi ser afspejlet hos de ældre aldersgrupper. Hos de unge er der eksempelvis 26 procent

af respondenterne, der mener, at de er blevet mere kritisk indstillet over for religion, og 18 procent der har brugt internettet til at blive mere bevidste om, hvad de tror på. Der er formentlig to centrale forklaringer på denne aldersgruppes besvarelser: Dels er de unge hyppigere brugere af internettet, hvorfor det også er mere sandsynligt, at internettet spiller en rolle for deres religiøse identitetsarbejde. Dels er denne aldersgruppe generelt mere bevægelig i forhold til identitetsspørgsmål, hvorimod de ældres religiøse identitet er mere fastlåst. Uanset hvad tyder tallene på, at det især er hos de yngre danskere, at der sker et religiøst identitetsarbejde på internettet, og at det dermed formentlig også er i forhold til denne aldersgruppe, at kirker og andre religiøse aktører kan have held med at skabe interesse for religiøse spørgsmål online.

### Religiøse onlinefællesskaber

I spørgsmålet om kirkelige eller religiøse fællesskaber online er der især to varianter, vi kan være optaget af: Vi kan dels undersøge, hvordan en cyberkirke – dvs. en kirke, der er opstået og har sin primære eksistens på internettet – kan fungere som et alternativ eller et supplement til en persons religiøse fællesskab offline, eller vi kan se på, hvordan et traditionelt kirkeligt eller et religiøst fællesskab folder sig ud både online og offline. I forhold til det første har en del studier af cyberkirker peget på, at disse primært benyttes af personer, der i forvejen er kirkeligt praktiserende, men som af forskellige grunde ikke føler sig i stand til at benytte sig af de lokale kirkelige tilbud. Cyberkirkerne forsøger ofte at genskabe de traditionelle rammer og former online, men giver samtidig plads for mere debat, paradisk distance og personlig frihed (Campbell 2005; Hutchings 2012). I forhold til den anden vinkel har nyere studier blandt

andet set på, hvordan menigheder bruger Facebook som en mulighed for at overføre kirkens fællesskab til internettet. Ofte ser vi dog, at det i virkeligheden er så som så med interaktionen på kirkers Facebook-sider. Snarere end at bruges siderne som en mulighed for at interagere, bliver de af præster og menighedsledelsen brugt til at informere om kirkens aktiviteter, mens de af medlemmerne ofte blot bliver brugt til at markere et personligt tilhørsforhold til en bestemt kirke. Dog ser det ud til, at personlige Facebook-netværk i højere grad end Facebook-siderne fungerer som en fællesskabsfremmende aktivitet for menigheden på internettet (Johns 2012; Lomborg & Ess 2012).

Svarfordelingerne i tabel 2 giver os en fornemmelse af, hvilken rolle fællesskabsdimensionen har i almindelige danskeres religiøse aktiviteter på internettet. Blandt den tredjedel af danskere, der inden for et år har besøgt religiøse hjemmesider, er det kun 4 procent, der har søgt kontakt med troende eller religiøse mennesker. Ønsket om at tage det i et religiøst fællesskab er med andre ord kun drivkraften for et fåtal af danskere, når de beskæftiger sig med religion online. De typiske bevæggrunde er derimod ønsket om at finde faktuel viden om kirker, organisationer eller religioner og for de yngste respondenter vedkommende at finde svar til skoleopgaver. Dog er det værd at bemærke, at mange angiver, at de har søgt debatter om religion på internettet, og det gør sig eksempelvis gældende for 31 procent af respondenterne under 30 år. Deltagelse i en debat er ikke nødvendigvis det samme som at tage del i et fællesskab, men det indebærer dog en form for social interaktion og ofte en gruppebevidsthed. Set fra en kirkes synsvinkel vil der på baggrund af tallene i tabel 2 formentlig være langt mere appel i tilbud på internettet, der inviterer

**Tabel 2. Aktiviteter på religiøse hjemmesider inden for det seneste år**

	I alt	18-29 år	30-39 år	40-49 år	50-59 år	60-74 år
Søgt efter informationer om en kirke eller en religiøs forening/organisation	30	24	34	29	32	34
Søgt efter mere viden om indholdet i en religion <sup>1</sup>	24	30	33	25	20	13
Søgt efter debat om tro og religion <sup>1</sup>	20	31	15	22	12	17
Søgt efter horoskoper	17	15	22	19	18	14
Søgt efter oplysninger til en skoleopgave, rapport e.l. <sup>1</sup>	11	27	10	8	3	1
Søgt efter quizzer, spil og konkurrencer	9	6	11	13	9	9
Søgt efter personlig hjælp eller rådgivning	5	5	7	5	8	4
Søgt efter kontakt med religiøse eller troende mennesker	4	5	3	5	5	3
Søgt efter bøn, andagt eller meditation	4	4	8	0	3	3
Søgt efter kontakt med præst eller en anden religiøs leder	2	0	2	0	3	4

**Note:** 343 har svaret (den andel af de 1.015 repræsentativt udvalgte danskere, der inden for det seneste år havde besøgt en religiøs hjemmeside). Kolonneprocent angiver dem, der inden for et år har gjort brug af den pågældende mulighed. Det var muligt at vælge flere svarmuligheder.

1 Signifikante forskelle i svarfordelingen,  $p \leq 0,05$ .

til debat og serverer viden og informationer, end i tilbud, der inviterer til fællesskab for fællesskabets skyld.

### Religiøse autoriteter

Internettet har både givet lægmanden en

stemme og de traditionelle religiøse autoritetsskikkelser en platform til at udvide deres autoritet (Kühle & Fischer-Nielsen 2012). Vi ser amerikanske prædikanter og arabiske muftier gå fra at have en stor national eller regional efterfølgerskare til at

**Tabel 3.****Foretrukne steder at søge svar på spørgsmål om kristendommens indhold**

	I alt	18-29 år	30-39 år	40-49 år	50-59 år	60-74 år
Internettet <sup>1</sup>	56	65	66	56	55	37
En præst	37	36	37	35	36	40
Bibelen	28	32	26	24	26	29
Bøger <sup>1</sup>	21	26	26	17	19	17
En kirke <sup>1</sup>	17	20	23	15	12	16
Familie <sup>1</sup>	14	18	23	11	13	5
Venner <sup>1</sup>	13	20	17	12	10	5

**Note:** 1.015 repræsentativt udvalgte danskere har svaret. Kolonneprocent angiver den andel, der har valgt den pågældende svarmulighed. Det var muligt at vælge flere svarmuligheder.

1 Signifikante forskelle i svarfordelingen,  $p \leq 0,05$ .

opnå et globalt publikum via Twitter, YouTube og hjemmesider. Samtidig ser vi personer, der via charme, frækhed og folkelighed springer den teologiske uddannelse og den religiøse karrierevej over og bliver religiøse online-autoriteter for unge og andre, der har fået nok af langskæggede og grå autoritets-skikkelser. Fælles for de to autoritetstyper, vi ser folde sig ud på internettet, er, at de begge formår at spille på mediets præmisser. For at blive set og hørt på internettet, skal man blandt andet kunne formulere sig kort (140 tegn hvis man er på Twitter), man skal have karismatisk udstråling, og man skal forholde sig til sit publikums konkrete og hverdagsagtige problemstillinger. Det er med andre ord ikke en forhindring at have en lang religiøs uddannelse eller en fin titel, men det er langt fra nok.

I tabel 3 har jeg undersøgt danskeres forhold til en række forskellige autoriteter i bred forstand, hvor der udover personer også er inddraget visse medier og institutioner. Jeg har spurgt, hvor man ville søge svar, hvis man havde et spørgsmål til kristendommens indhold. Hvor en kirke, en præst eller Bibelen ville være de forventelige eller ønskelige svar set fra kirkens synsvinkel, og hvor venner og familie måske ville være det ud fra en sociologisk be-

tragtning, ser vi, at det i dag suverænt er internettet, der er blevet det mest naturlige sted at søge svar. Ikke mindre end 56 procent af alle respondenter – og 65 procent af de yngste – ville søge svarene online. Samtidig er det værd at bemærke, at præsten og Bibelen er de næstmest populære svarmuligheder. 37 procent ville søge svar hos en præst og 28 procent i Bibelen, hvis de var i tvivl om noget vedrørende kristendommen. Det betyder nok mest af alt, at mange danskere fortsat finder disse kilder naturlige, når det handler om at forholde sig til spørgsmål om religion og tro. Om det rent faktisk er disse kilder, som danskerne ender med at benytte i deres eventuelle søgen, afhænger i høj grad af, om de er til stede og tilgængelige på internettet. Er kirkens svar ikke at finde via Google og på de sider, hvor danskerne befinder sig, vil det være andre svar, som den søgende dansker falder over. Kirker og præster kan sidde ind med en række relevante og konstruktive svar til religiøst søgende mennesker, men falder folk ikke over dem, når de surfer rundt på internettet, kan indsatsen mere eller mindre være spildt. Et tilbageblik på tabel 2 tyder på, at præsternes reelle appel er begrænset på internettet. Kun 2 procent af de 343 respondenter, der inden for et år havde besøgt

**Tabel 4.****Grupper som præster har været i kontakt med via internettet (seneste tre måneder)**

	I alt	26-39 år	40-59 år	60+ år
Par der skal vies	87	85	88	88
Dåbsforældre	80	82	80	76
Konfirmander <sup>1</sup>	63	71	63	47
Frivillige	59	62	59	50
Pårørende ved begravelse	53	59	51	52
Anonyme	13	17	13	9
Ældre i sognet	10	8	11	8
Syge i sognet	8	7	9	5

**Note:** 1.040 præster har svaret. Kolonnenprocent angiver den andel, der har valgt den pågældende svarmulighed.

Det var muligt at vælge flere svarmuligheder.

1 Signifikante forskelle i svarfordelingen,  $p \leq 0,05$ .

religiøse hjemmesider, siger, at de gjorde det med henblik på at opnå kontakt med en præst eller en anden religiøs leder.

### Virkelighed og cybervirkelighed

Det sidste tema, jeg har rejst i denne artikel, nemlig forholdet mellem virkelighed og cybervirkelighed, er samtidig også det mest abstrakte og filosofiske. Selvom vi fortsat taler om aktiviteter "på internettet" overfor aktiviteter i "i den fysiske virkelighed," er det i stigende grad to planer, der smelter sammen og opfattes som to aspekter af den ene og samme virkelighed. Det giver ikke længere mening at spørge en teenager, hvor ofte hun er på internettet, da hun altid er online via en computer, smartphone, tablet computer eller en helt fjerde platform. Det bliver derfor også i stigende grad vanskeligt at opretholde egentlige cyberidentiteter og tage del i paralleluniverser i cyberspace, når internettet er noget, vi nu altid har med os rundt, snarere end noget vi sætter os ned på afgrænsede tidspunkter og steder og forholder os til. Dette skift er også væsentligt i forhold til den kirkelige refleksion over internettets muligheder i forhold til en række

kirkelige handlinger og aktiviteter. I stedet for at diskutere, om man kan foretage dåb, begravelse, nadver, gudstjeneste, sjælesorg m.m. på internettet er det i dag mere relevant at spørge: Hvilke delelementer af dåb, begravelse, nadver, gudstjeneste, sjælesorg m.m. giver det mening at tilbyde online, og hvordan bindes online- og offline-delene sammen til én samlet oplevelse?

At præster ser et potentiale i internettet i forhold til en række af deres daglige arbejdsopgaver vidner tabel 4 om. Blandt andet i forbindelse med dåb, konfirmation, bryllup og begravelse bruger størstedelen af præsterne internettet eller e-mails i deres kommunikation med de involverede personer. I et andet spørgsmål svarer 32 procent af præsterne, at de inden for de seneste tre måneder har ydet sjælesørgerisk hjælp via internettet. Tallene siger imidlertid intet om, hvordan præsterne bruger internettet, og hvilke overvejelser de gør sig i den forbindelse. Disse refleksioner kom til gengæld frem i en række kvalitative interviews, som jeg gennemførte med otte præster fra Aarhus Stift. Her var det gennemgående billede, at præsterne anerkendte internet-

tets betydning i forhold til at planlægge og kommunikere omkring praktiske forhold og omstændigheder, for eksempel når man skulle finde en dato for et bryllup eller en dåb. Selvom der er en erfaring af, at personlige og teologiske spørgsmål kan dukke op i en mailkorrespondance – for eksempel i forbindelse med en kirkelig handling, men også af andre grunde – er der en tøven hos præsterne i forhold til at bruge internettet til den slags samtaler i større stil. Flere præster mener, at en mailkorrespondance eller en onlinechat kan være et indledende skridt i en personlig eller sjælesørgersk samtale, hvor personen kan komme som anonym, isen kan blive brudt og de første spørgsmål kan tages op. Men der er også generel enighed om, at de dybere samtaler skal fortsættes og afsluttes ved et ansigt til ansigt-møde, hvor nærværet opleves stærkere.

Mange præster er givetvis for tilbageholdende i forhold til at gøre brug af internettets muligheder i den daglige kontakt med sognet og menigheden. Det kan undskyldes med, at de ikke har haft særlig mange anledninger til at overveje mulighederne i løbet af deres uddannelse, hvor den nye medievirkelighed ikke fylder meget på trods af dens store betydning for formidlingen af kirke og kristendom i dag. Dette udgangspunkt får mange præster til at sætte for stort et skel op mellem en idealiseret fysisk virkelighed præget af nærværende relationer og ægthed og en cybervirkelighed præget af overfladiskhed, falskhed og flygtighed. Man kan med rette spørge, om disse forestillinger og fordomme altid holder stik i forhold til det, vi empirisk kan betragte online såvel som offline. Når folk finder sig til rette i et cyberfællesskab på internettet, er det jo ofte, netop fordi de er blevet skuffede over en fysisk menigheds mangel på omsorg, nærvær og åbenhed.

Trods det er præsternes refleksioner

omkring brudfladerne mellem, hvad internettet kan bruges til, og hvad det ikke kan bruges til, relevante og vigtige, når kirkens internettilstedeværelse skal planlægges. Kan man komme ud over en stereotyp og fordomsfuld opfattelse af online og offline og i stedet spørge, hvordan de forskellige rammer og kontekster kan understøtte den ene og samme virkelighed eller sag, er vi nået et konstruktivt skridt længere. I forhold til en dåb kan man eksempelvis forestille sig, at en hjemmeside kan give svar på en række spørgsmål, som et ungt forældrepar måtte have til ritualet, og en mailkorrespondance med præsten kan afklare forskellige supplerende spørgsmål. I kirken oplever familien ritualet og får et ansigt til ansigt-møde med præst og menighed. Og i opfølgningen sørger præsten for at få forældrene på et nyhedsbrev fra kirken eller for at få knyttet dem til kirkens Facebook-side. Her bliver de løbende mindet om kirkens aktiviteter og tilbud og får lyst til endnu et ansigt til ansigt-møde. På den måde supplerer det fysiske og det virtuelle hinanden og resultatet er ideelt set, at familien får en tættere tilknytning til kirken.

### **Kirkens digitale fremtid**

I artiklen har vi beskæftiget os med fire temaer i relation til kirke og religion på internettet: religiøs identitetsdannelse, religiøse onlinefællesskaber, religiøse autoriteter og forholdet mellem virkelighed og cybervirkelighed. Vi har set på temaerne i forhold til danskeres religiøse aktiviteter på internettet og danske præsters online-aktiviteter og refleksioner over brugen af internettet i deres arbejde.

Den umiddelbare konklusion er, at internettets indtog i en dansk kontekst, hverken har bragt en ny vækkelse med sig eller ført til, at kirkerne er blevet drænet for mennesker. Internettet har bibragt den enkelte dansker nye muligheder for at søge religiø-





## I en tid hvor vi altid er online, men ofte er frustrerede over at være det, ligger der i kirkerummet en stor skat af autentiske og sansbare oplevelser



se svar, finde religiøse fællesskaber og følge religiøse autoriteter. Når en dansker i dag ønsker at blive klogere på religiøse spørgsmål, går han på internettet og ser, hvad der kommer op af svar. Om kirkelige kommunikatører fremover kan få succes med at gøre opmærksom på deres budskaber, afhænger i høj grad af, om de er til stede der, hvor folk søger svarene. Det er ikke nok at have gode budskaber. Har man ikke også en god adgang til de medier, som folk benytter, kan det være lige meget.

Men det er ikke nok at være online. De kirkelige kommunikatører er nødt til at forstå den logik og de spilleregler, der hersker på internettet. Det betyder, at de skal være repræsenteret på de sider og fora, hvor deres målgrupper færdes, og at de må kommunikere inden for de rammer, som mediet sætter. Her nytter det ikke at kommunikere, som man selv ville ønske at folk havde lyst til at modtage budskaberne, men vil man nå mennesker på internettet – hvor det næste klik altid sidder på spring i højre pegefinger – er man i det store hele nødt til at kommunikere på modtagerens betingelser.

Kirkens held er, at mange danskere fortsat har et positivt forhold til traditionelle religiøse autoriteter som præsten og Bibelen. Det betyder ikke, at de gør brug af dem

i deres daglige liv i særlig stor stil, men at de ikke ville have noget imod at støde ind i dem på deres vej og lytte, hvis de havde noget interessant at fortælle. Bolden ligger altså hos præsten og de andre kirkelige kommunikatører, der, hvis de har noget på hjerte, har gode muligheder for at komme i dialog med sognet eller befolkningen via internettet.

Frem for alt har man i de enkelte kirker og menigheder en opgave i at tænke online og offline tæt sammen. Lige så uheldigt det er at have et godt budskab, men ingen medier at formidle det med, lige så uheldigt er det at have en flot internettilstedeværelse, men intet overlap til den fysiske kirkes tilbud og muligheder. I en tid hvor vi altid er online, men ofte er frustrerede over at være det, ligger der i kirkerummet en stor skat af autentiske og sansbare oplevelser. Internettet kan bruges til at lede folk hen til disse oplevelser, og i nogle tilfælde kan internettet også integreres i gudstjenester og kirkelige handlinger. Men kirken kan også med fordel værne om øjeblikke og situationer, hvor mobiltelefonen er slukket, og computeren er slået sammen, og blive bedre til at formidle vigtigheden af disse. En kirke, der i øvrigt kender og bruger de nye mediers virkemidler, kan gøre det uden at fremstå gammeldags og forstokket.

**LITTERATUR**

- Campbell, H. 2005: *Exploring Religious Community Online: We are One in the Network*, New York: Peter Lang.
- Cheong, P. H.; P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren & C. Ess (red.): *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, New York: Peter Lang.
- Dawson, L. L. 2000: "Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies" i: J. K. Hadden & D. E. Cowan (red.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, Amsterdam: JAI (25-54).
- Dawson, L. L. & Douglas E. C. 2004: "Introduction" i: L. L. Dawson & D. E. Cowan (red.): *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge (1-16).
- Fischer-Nielsen, P. 2010: *Mellem sogne- og cyberkirke: En analyse af folkekirkens kommunikation på internettet*, ph.d.-afhandling fra Aarhus Universitet.
- Hutchings, T. 2012: "Creating Church Online: Networks and Collectives in Contemporary Christianity" i: P. H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren & C. Ess (red.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, New York: Peter Lang.
- Højsgaard, M. T. & M. Warburg: "Introduction: Waves of Research" i: M. T. Højsgaard & M. Warburg (red.), *Religion and Cyberspace*, London: Routledge (1-11).
- Johns, M. 2012: "Voting 'Present': Religious Organizational Groups on Facebook" i: P. H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren & C. Ess (red.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, New York: Peter Lang.
- Kühle, L. & P. Fischer-Nielsen 2012: "Globale muftier og missionærer: Mission og interreligiøs dialog på YouTube" i: M. Thomsen & J. Borup (red.), *Samtidsreligion: Levende religion i en foranderlig verden*, Aarhus: Univers.
- Lomborg, S. & C. Ess 2012: "Keeping the Line Open and Warm: An Activist Danish Church and Its Presence on Facebook" i: P. H. Cheong, P. Fischer-Nielsen, S. Gelfgren & C. Ess (red.), *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*, New York: Peter Lang.
- Osvold, L. 1996: "Internett en flopp!" i: *Dagens Næringsliv* (den 20. august).

**FORFATTER**

Peter Fischer-Nielsen  
 Kommunikationschef i KirkeWeb  
 Cand.mag. i religionssociologi, ph.d.  
 Ømosevej 30  
 8643 Ans  
 +45 26 85 67 28  
 pfn@kirkeweb.dk  
 Blog: www.e-religion.dk

# FRA KATOLSK KONTINENT TIL KONTINENTAL MISSION

## DEN KATOLSK-KARISMATISKE VÆKKELSES KIRKELIGE BETYDNING I LATINAMERIKA



Undervisningsassistent, ph.d. Jakob Egeris Thorsen

RESUMÉ: Denne artikel tager udgangspunkt i den katolske kirkes forandrede rolle i Latinamerika i dag. Fra at være blevet kaldt “det katolske kontinent” er Latinamerika i dag blevet bemærkelsesværdigt religiøst pluralistisk. Omkring 15% af befolkningen tilhører i dag evangelikal-pentekostale kirkesamfund og et stigende antal har slet intet kirketilhørsforhold. Ved deres sidste generalkonference omdefinerede de latinamerikanske biskopper (CELAM) sig derfor fra at være en folkekirke til at være en kirke i permanent mission og lancerede en “kontinental mission”, der skal række ud efter frafaldne og ikke-praktiserende katolikker. Biskoppernes sprogbrug og pastorale prioriteter er i høj grad præget af den karismatiske fornyelsesbevægelse (CCR). CCR er den største lægmandsbevægelse og omfatter omkring hver femte katolik. Artiklen diskuterer til slut den teologiske og kirkelige betydning af den karismatiske indflydelse på den katolske kirke i Latinamerika.

### Indledning og baggrund

Da de latinamerikanske biskopper (CELAM) i maj 2007 afholdt deres femte generalkonference i Aparecida (Brasilien) var det for at biskopper fra hele kontinentet kunne drøfte den katolske kirkes situation og for sammen at formulere en overordnet pastoral strategi for de kommende ti til tyve år.<sup>1</sup> I slutdokumentet og generalkonferencens afsluttende hilsen annoncerer biskopperne en “kontinental mission”, en vækkelseskampagne, der skal implementeres i alle bispedømmer fra Mexico i nord til

Ildlandet i syd. Baggrunden for, at biskopperne skærper sprogbrugen og lader opråbet om mission afløse den fjerde generalkonferencens bestræbelser på at gennemføre en “ny evangelisering” (Sto. Domingo 1992) er, at de religiøse transformationsprocesser, der har præget Latinamerika de sidste 60 år, i løbet af de sidste tyve år er accelereret. Latinamerika, som traditionelt blev kaldt det katolske kontinent, er stigende grad ved at blive religiøst pluralistisk og den katolske kirkes monopol er brudt: For det første har omkring 15% af latinamerika-

nerne forladt den katolske kirke og er blevet medlemmer af en protestantisk kirke, som ni ud af ti tilfælde har en pentekostal og evangelikal profil (Cleary 2004; Barrett 2001). For det andet er en række andre religiøse fællesskaber og praksisser begyndt at blomstre og tiltrække tilhængere. Det gælder både kristent-inspirerede fællesskaber som Jehovas Vidner og Mormonerne og afro-caribiske og præ-colombianske religiøse praksisser, der før levede et skjult liv og delvist lappede over med dele af den folkekatolske praksis, men som nu selvbevidste kommer frem i lyset og præsenterer sig som selvstændige religioner (Chesnut 2003). For det tredje bliver også Latinamerika i stigende grad sekulariseret og andelen af personer, der definerer sig selv som ikke-religiøse eller "katolik-på-min-egenmåde" er stigende.<sup>2</sup> Årsagen til alle disse forskydninger i det religiøse landskab er naturligvis mange og komplekse, men kan i en meget kort version beskrives som følger: Det tyvende århundrede bød for Latinamerikas vedkommende på en otte-dobling af befolkningen, en galoperende urbanisering, et forandret arbejdsmarked og en ny økonomi, samt en meget høj grad af fattigdom, social usikkerhed og ulighed. Da den katolske kirkeinstitution siden de latinamerikanske landes uafhængighed fra Spanien og Portugal i begyndelsen af det nittende århundrede havde været ekstremt svag og underbemandet, og da katolicismen derfor i høj grad havde været oppebåret af folkekatolicismen og dennes forankring i landsbyer og lokalmiljøer, kan det ikke undre, at det tyvende århundrede forandringer og erodering af disse stabile baser for folkekatolicismen betød, at de altid meget religiøse latinamerikanere i stigende grad valgte nye og intensivt missionerende evangelikale fællesskaber til, særligt fordi disse i de nye eksplosivt voksende storbyer (og tilhørende

slumkvarterer) kunne tilbyde en version af kristendommen, der i kraft af sit stærke fokus på personlig omvendelse, en skærpet moral og et tæt menighedsfællesskab, i højere grad kunne skærme den troende mod social deroute: alkoholisme, arbejdsløshed, kriminalitet og prostitution (Chesnut 2003, 14).

Nu kan man nemt få det indtryk, at den katolske kirke er den store taber i Latinamerikas religiøse spil, men det er en sandhed med vigtige modifikationer. Nok har den katolske kirke i løbet af få generationer rent procentmæssigt tabt betydningsfulde andele af de latinamerikanske landes befolkninger, men samtidigt har der været en vækst i andelen af katolikker, der praktiserer deres tro i kirkeligt regi, og kirken som institution er blevet styrket og mere uafhængig af hjælp udefra. 1,2 millioner frivillige lægfolk udfører i dag faste tjenester, som kateketer, lektorer og pastoralhjælpere (Cleary 2009, 171). Den katolske kirke befinder sig i disse år også i en vækelsesperiode, som både giver sig udslag i et stigende antal præstekald og – primært – i en række lægmandsbevægelser, der i stort antal drager katolikker til sig i høj grad præger kirkelivet i sognene på hele kontinentet. Baggrunden for den katolske vækelse ligger i kirkens gradvise forandring i løbet af de sidste halvtreds år.

Efter at grundlaget for folkekatolicismen som følge af store samfundsmæssige forandringer eroderede, var det ikke kun de evangeliske kirker, der kastede sig succesfuldt ud i store missionskampagner. Den katolske kirke påbegyndte også en omfattende organisering af lægfolket, der fik fornyet kraft af de kirkelige reformer efter Andet Vatikankoncil.

Fra mellemkrigstiden og særligt efter Anden Verdenskrig indførte katolske præster lægorganisationen Katolsk Aktion



**Der har blandt Latinamerikas katolske biskopper været en stigende bevidsthed om, at latinamerikanernes trofasthed over for kirken ikke er en selvfølge, og at kirken derfor må opruste på alle fronter for at modstå en fortsat afvandring af døbte katolikker**



(AC) i Latinamerika. AC var blevet skabt i Europa for at skabe en katolsk organisation for arbejdere og bønder, der skulle fungere som modstykke til henholdsvis fascister og socialister. Med udgangspunkt i katolsk tro og samfundslære skulle AC skabe en platform for såvel katekese, socialt arbejde, undervisning, sport og socialt samvær. Latinamerikas kronisk underbemandede kirke fik fra 1950'erne og frem andel i det voldsomme boom i præste- og ordenskald, som prægede Europa og USA efter krigen. Der fulgte derfor en kolossal tilføring af præster og søstre fra Nordatlanten, så mange at de i flere lande oversteg antallet af indfødte præster (Cleary 2009, 6). De mange nye præster og søstre organiserede AC i de ofte afsidesliggende rurale områder, hvor de udenlandske missionærer typisk blev sat ind. I AC lærte bønderne mere effektive dyrkningsmetoder og her fik de hjælp til at organisere kooperativer, hvilket alt sammen bidrog til en øget uddannelse og bevidsthed blandt Latinamerikas ofte meget fattige landbefolkning (Schwaller 2011, 207). Denne udvikling tog yderligere fart efter Andet Vatikanconcil (1962-65). I 1968 afholdt de latinamerikanske bispekopper deres anden generalkonference i Medellín,

hvor koncilets beslutninger skulle implementeres. Medellín blev – ligesom concilet havde været det for verdenskirken – et jordskælv for kirken i Latinamerika. Biskopperne opstillede en krads analyse af både den kirkelige og samfundsmæssige virkelighed på kontinentet, og formulerede krav og planer for at afhjælpe både den elendige pastorale betjening og Latinamerikas sociale, politiske og økonomiske situation, der dengang var præget af ekstrem fattigdom og økonomisk ulighed, samt de fleste steder af autoritære militærregimer, der lod hånt om selv de mest basale menneskerettigheder. Biskopperne erklærede, at det var kirkens pligt at have en særlig opmærksomhed for, og solidaritet med, de mest fattige; og med ét havde kirken dermed skiftet position fra at være en samfundsbevarende institution med tætte bånd til den økonomiske, politiske og militære elite, til under de givne omstændigheder at måtte arbejde for reformer og forandring. På det kirkelige område blev man enig om at organisere små basismenigheder i de ofte gigantiske sogne for dermed sikre at alle troende havde mulighed for at deltage i et nært kristent fællesskab med bøn, bibellæsning og samtale om problemer og udfordringer. Den

nye struktur, som man skabte, hvor sognet blev forstået som et "fællesskab af fællesskaber", skulle blive den latinamerikanske kirkes udgangspunkt for vækst og vækelse. For på trods af at basismenighederne aldrig nåede at organisere mere end én million mennesker og selvom de kom i kirkepolitisk modvind under pave Johannes Paul II, så var der med dem skabt strukturer, som kunne udfyldes af andre lægbevægelser, heriblandt den karismatiske fornyelse (CCR), som i dag omfatter omkring 75 millioner latinamerikanske katolikker, der for størstedelens vedkommende er organiseret i sognebaserede bønnegrupper (Barrett 2001, 119-122).

Men selvom den katolske kirke således oplever vækst i antallet af præstekald, messedeltagelse og lægfolksarrangement, så er det ikke desto mindre et åbenlyst faktum, at den katolske kirke i løbet af et halvt århundrede har mistet op mod tyve procent af Latinamerikas befolkning, og at det offentlige rum i dag fyldes af mange konkurrerende og ofte mediebarne religiøse stemmer, som effektivt har brudt katolicismens religiøse monopol. Der har blandt Latinamerikas katolske biskopper været en stigende bevidsthed om, at latinamerikanernes trofasthed over for kirken ikke er en selvfølge, og at kirken derfor må opruste på alle fronter for at modstå en fortsat afvandring af døbte katolikker.

I maj 2007 afholdt de latinamerikanske biskopper deres femte generalkonference i Aparecida (Brasilien), hvor de på baggrund af en analyse af Latinamerikas religiøse, kulturelle, politiske og økonomiske situation i dag, formulerede kirkens overordnede pastorale strategi for den kommende periode på ti til tyve år frem til den næste generalkonference. Neden for vil jeg kort gennemgå hovedpointerne i biskoppernes analyse og pastorale strategi, da Apareci-

da-dokumentet meget fint illustrerer den transformationsproces fra massekirke/folkkirke til en distinkt konfessionel kirke, som den katolske kirke i Latinamerika befinder sig i.

## Aparecida

Ved generalkonferencen i Aparecida anvender biskopperne samme fremgangsmåde som ved deres tidligere møder i Medellín (1968) og Puebla (1979). Det afsluttende dokument er opbygget i følgende tre trin: *se* ("ver"), *bedømme* ("juzgar") og *handle* ("actuar"). Som navnene på trinnene antyder, indeholder første del af dokumentet en kirkelig, social og kulturel beskrivelse af Latinamerika i dag. I anden del forsøger biskopperne at bedømme den virkelighed, som de har beskrevet, for så i tredje del at formulere de kirkelige prioriteringer i fremtiden, der skal udgøre kirkens svar på samtidens udfordringer.

I biskoppernes beskrivelse og bedømmelse af samtiden er der en række interessante elementer. For det første beskrives katolicismen ikke som ved tidligere generalkonferencer som et kerneelement i den latinamerikanske kultur (fx CELAM Puebla 1979, #412). I stedet taler Aparecida om katolicismen som en historisk-kulturel realitet i Latinamerika og som en værdifuld arv, der skal forvaltes (CELAM Aparecida 2007, #8; Verdugo 2008, 677-678). I deres beskrivelse af de sociale, kulturelle og økonomiske forandringer, der præger Latinamerika, bruger biskopperne globaliseringsbegrebet som overordnet forstås som havende en negativ indflydelse på alle sektorer på kontinentet. Biskopperne advarer mod økonomisk polarisering, hvor få bliver rige på dets manges bekostning, mod uretfærdige handelsaftaler med multinationale selskaber, mod korrupktion og mangel på en engageret socialpolitik i Latinamerikas politiske klas-

ser (CELAM Aparecida 2007, #78). Mest af alt koncentrerer Aparecida-dokumentet sig imidlertid om en beskrivelse af de kulturelle forandringsprocesser, som Latinamerika i disse år gennemgår. Her er den overordnede vurdering negativ. Latinamerika beskrives som værende præget af moralsk og religiøs relativisme og af eksistentiel anomali: "Vi gennemlever et epokeskift, som grundlæggende er kulturelt. En samlet forståelse af mennesket, dets relation med verden og med Gud, er ved at gå i opløsning [til fordel for] en overvurdering af den individuelle subjektivitet [...]. Det fjerner opmærksomheden fra 'det fælles bedste' til fordel for den enkeltes umiddelbare tilfredsstillelse af egne behov" (ibid., #44).

Biskopperne vurderer, at den traditionelle og farverige og folkekatolicisme er en utilstrækkelig modvægt til den omsiggribende relativisme; derfor skal kirken række aktivt ud til dem, for hvem "troen er blevet reduceret til ren bagage [...], til fragmenterede fromhedsøvelser, til en selektiv og partiel tilslutning til troens sandheder, og til en lejlighedsvis deltagelse i nogle sakramenterne, [...] en tro som ikke skaber omvendelse i den døbtes liv og som derfor ikke vil kunne modstå tidens udfordringer" (ibid., #12).

For at nå ud til alle disse, lanceres der i dokumentets tredje del "ny kontinental mission"; en kampagne, der ideelt set skal målrettes alle sektorer og befolkningsgrupper i samfundet. Formålet med kampagnen er at gøre alle døbte til "disciple og missionærer". Gennem et "personligt møde med Jesus", som beskrives som "en dyb og intens religiøs oplevelse der leder til en personlig omvendelse og en gennemgående forandring i livet" (ibid., #226).

Biskopperne taler om nødvendigheden af en "ny pinse" og siger i slutdokumentets afsluttende hilsen: "Vi vil antænde vores

kontinent med Helligåndens ild". Hvis man ser i registret eller søger i pdf-filen på dokumentet, kan man se, at der er 140 referencer til ordet "mission". 149 til "Ånden", 47 til "et (personligt) møde med Jesus", 46 til "konversion/omvendelse", 44 til "erfaring af Gud/Jesus" og 73 til "glæde"/("alegría"). Hvert bispedømme tilskyndes til at lave en pastoral plan, der omdefinerer den pastorale strategi fra "konservering" til "mission". Endvidere opfordres alle sogne til at komme ud af kirkerummene og ud på mission på gader og stræder (ibid., #154-156; 226).

Ser man på dokumentet og på den heri lancerede "kontinentale mission", er det tydeligt, at sproget er båret af en vækkesdagsorden, hvor den kristne tro fremstilles som et for den enkelte nødvendige brug med både religiøse traditioner og det omkringliggende samfund. Dette fokus på personlig omvendelse kan virke overraskende i en katolsk sammenhæng, hvor tradition og kontinuitet ofte fremhæves. Det har fået mange iagttagere til at påpege en i dokumentet tydelig påvirkning fra den største lægbevægelse, den katolske karismatiske fornyelse (CCR).

Den tysk-brasilianske teolog Paulo Suess kalder polemisk "de billige manifestationer glæde" i dokumentets beskrivelse af den latinamerikanske trosvirkelighed for et tegn på de karismatiske sektorer tilstedeværelse under konferencen i Aparecida, og karakteriserer biskoppernes konstante brug af ordet glæde ("alegría") som "overophedet", specielt når man "tager det faktum i betragtning, at ordet kors ikke optræder en eneste gang [i indekset]" (Suess 2008, 72). De karismatiske katolikkers indflydelse er også blevet påvist af andre teologer (se bl.a. Arntz 2008, 56; Libanio 2008, 44), og lederen af bispekonferencens pastorale bibelstudiecenter i Bogotá, dr. Fidel Oñoro, går så vidt som til at sige, at "i Aparecida

har biskopperne talt det samme sprog som i Fornyelsen (CCR), [...] hvilket skyldes, at Fornyelsen på signifikant vis har formået at trænge op på [Kirkens] institutionelle niveau” (interview med JET 19.03.2011).

### Den katolske karismatiske vækkelse

Det er derfor interessant at se lidt nærmere på den katolske karismatiske fornyelse (CCR), dels fordi denne bevægelse, som nævnt i afsnittet ovenfor, har formået at påvirke biskoppernes sprog og pastorale strategi, og dels fordi bevægelsen i disse år er en af de drivende kræfter i den lokale implementering af den kontinentale mission rundt omkring i Latinamerika. Men hvem er den katolske karismatiske fornyelse?

CCR har ifølge en noget konservativ vurdering omkring 120 millioner deltagere på verdensplan, og mindst 75 millioner i Latinamerika (Barrett og Johnson 2001, 119-122). Men tallet er meget svært at opgøre, da karismatisk praksis har spredt sig langt ud over CCR-organisationen. I et studie af tre latinamerikanske lande, opgør *Pew Forum Research on Religious Life* således antallet af karismatiske katolikker til at være 57% i Brasilien, 62% i Guatemala, og 26% Chile (Pew Forum 2006, 75-80). Tallene for de samme tre lande er i *World Christian Trends* opgjort til henholdsvis 22%, 9% og 17% (Barrett 2001, 119-122). Årsagen til disse meget varierende tal er, at *Pew Forum* har en meget bred definition af hvad det vil sige at være karismatisk, hvorimod *World Christian Trends* bygger på opgørelser over konkret deltagelse i CCR-organiserede bønnegrupper. Men hvad enten man vælger *Pew Forums* meget brede forståelse, eller en mere smal definition, så vidner det om, at den karismatiske vækkelse har nået en betydelig udbredelse på kontinentet.

CCR kom til Latinamerika i begyndelsen af 1970'erne og spredte sig hurtigt til de

fleste lande på trods af mange biskoppers modstand mod bevægelsen. Modstanden kom især fra de sektorer i kirken, som var engageret i den befrielsesteologiske strømning, og som i CCR syntes at genkende en konservativ og verdensfjern form for kristendom, der lagde vægten på personlig omvendelse og åndelig og moralsk vækst, frem for på social kritik og religiøst baseret samfundengagement. Men bevægelsen blev ved at vokse, og i løbet af 1980'erne og 1990'erne fik CCR en officiel anerkendelse af de forskellige landes bispekonferencer (Cleary 2007, 165-166).

CCR udspringer af den såkaldte “anden bølge”, der fra begyndelsen af 1960'erne bragte elementer fra pinsevækkelsens tro og praksis ind i de etablerede kirkesamfund. Ligesom i den klassiske pinsekirke er stærkt fokus på Helligånden og på den konkrete erfaring af Gud og hans nærvær i bøn og gudstjeneste. Mange karismatikere oplever en stærk omvendelse, kaldet helligåndsdåb, der ofte er kombineret med en ekstatiske trance, visioner, tungetale og følelsen af en dyb indre fred og gudsnærhed. Bønnemøderne er karakteriseret af glad helligåndscentreret lovsang, hvor deltagerne danser og svajer til musikken med håndfladerne rakt mod himlen. Et andet element er lægmandsprædiken, der ofte er meget levende og fuld af konkrete anvisninger på, hvordan man som kristen skal leve sit liv. Derudover spiller frit formulerede bønner og vidnesbyrd, hvor deltagere fortæller om, hvordan Gud på diverse måder har grebet ind i deres liv, en central rolle. Det samme gør helbredelser og dæmonuddrivelser ved håndspålæggelse. Sidstnævnte kan ofte give nogle tumultariske scener, hvor folk falder til jorden, vrider sig og kaster op (Thorsen 2012, kapitel 4). Endelig er der et vigtigt socialt element ved grupperne. I modsætning til sognene, der ofte er meget



store, giver de små karismatiske fællesskaber (20-100 personer) et tættere netværk, hvor det er muligt at dele sorger og glæder. For mange katolikker har de karismatiske grupper været en måde at vende tilbage til kirken, efter at de i mange år ikke havde praktiseret deres katolske tro. Typisk sker dette i forbindelse med en livskrise: Et barn eller ægtefælle dør, svær sygdom trænger sig på, alkoholisme og utroskab er ved at opløse hjemmet eller lignende forhold. Her kan den karismatiske bevægelse helbrede nedbrudte mennesker og hele ødelagte familierelationer. Den repræsenterer et alternativ til den traditionelle latinamerikanske machokultur og tilbyder nogle nye kønsrollemønstre til mænd, der således kan lægge spiritus og utroskab på hylden og påtage sig en ny rolle som ansvarlige familiefædre. På alle disse områder kan CCR præcis det samme som pinsekirkerne, og for en udenforstående kan det umiddelbart være svært at se forskel på møderne hos pinsefolkene og karismatikere, der begge rekrutteres fra den samme store gruppe af nominelle katolikker. Det eneste, der for alvor falder i øjnene, er karismatikernes veneration af Jomfru Maria, som i begyndelsen af 1980'erne blev placeret i centrum af den karismatiske bevægelse af pave Johannes Paul II som garant for dens katolicitet og som en stærk markør af samme (jf. Chesnut 2003, 85). Men sangene, der synges, ordene, der prædikes, og bønnerne, der bedes, er nærmest ikke til at skelne fra pinsefolkene. Det er en kristendom, der lægger vægten på bruddet med en syndig fortid, med en syndig verden og populærkultur, og som understreger nødvendigheden af et personligt møde med Kristus og en ændret livsstil.

Når man betænker, at CCR er den største lægbevægelse i den katolske kirke, og at dens missionale iver, omvendelsesorienterede sprogbrug og pastorale prioriteter

vinder stigende indflydelse i det latinamerikanske bispekollegium, er de nærliggende at forsøge at analysere de teologiske og kirkelige konsekvenser af dette.

### **CCR i det teologiske og kirkelige landskab**

Selvom CCR i dag er den største bevægelse i den katolske kirke i Latinamerika, har den i forbløffende ringe grad tiltrukket sig teologers og kirkehistorikerens opmærksomhed. Denne manglende opmærksomhed fra særligt akademikere i Vesten, står i skærende kontrast til den opmærksomhed, som blev befrielsesteologien til del i 1970'erne og 1980'erne. Forklaringen kan ikke skyldes andet end, at teologer i Vesten langt bedre kunne identificere sig med befrielsesteologiens fokus på social retfærdighed, med dens akademisk formulerede teologi og med dens bagvedliggende verdensbillede, der i samme grad som Vestens teologi i det tyvende århundrede var præget af moderniteten.

Selvom befrielsesteologien aldrig for alvor formåede at mobilisere de latinamerikanske masser, var det en indflydelsesrig strømning, som selv efter den var blevet knægtet af pave Johannes Paul II og af Trosælærekongregationen spillede en central rolle langt op i 1990'erne, hvor de sidste befrielsesorienterede biskopper var blev afløst af håndplukkede konservative efterfølgere (Schwaller 2011, 262). Med CCR er det på sin vis gået omvendt. Bevægelsen har i løbet af fyre år mobiliseret millioner af mennesker, men man er først inden for de seneste ti år begyndt at mærke bevægelsens indflydelse teologisk og kirkepolitisk, sådan som gennemgangen af Aparecida-dokumentet ovenfor demonstrerede.

Men hvordan placerer CCR sig teologisk og kirkeligt i forhold til den dominerende katolske teologiske og kirkepolitiske tænk-

ning, som præger kurien i Vatikanet, og som den nuværende pave Benedikt XVI er eksponent for?

Selvom CCR er en forskelligartet bevægelse, der primært er orienteret mod en ny og umiddelbar måde at erfare og lovprise Gud på, har den efter fyrré års virke efterhånden fundet en så fast organisatorisk og læremæssig plads i kirken, at det er muligt at forsøge sig med en bestemmelse af samme. På det læremæssige plan har bevægelsen lagt sig på den konservative fløj i kirken. Bevægelsen deler den nuværende paves mere negative vurdering af den moderne verden, er en stærk kritiker af samtidens moralske relativisme, og bakker på dette område utvetydigt op ømtålelige emner som det absolutte præventions- og abortforbud, modstanden mod (civil) homoseksuel ægteskabslovgivning, og alle de køns- og seksualpolitiske spørgsmål, som den katolske kirkeledelse i stigende grad har valgt at gøre til kirkepolitiske mærkesager. I sine publikationer lægger CCR stor vægt på absolut troskab over for paven og understreger i meget høj grad kirkens universelle dimension frem for den lokale kirkelige kontekst, hvori de karismatiske grupper virker.

På sin vis er CCR derfor det perfekte eksempel på de såkaldte apostoliske bevægelser, der i disse år vokser og vinder indflydelse i den katolske kirke (fx Focolare, Schönstatt, Comunione e Liberazione, The Christian Family Movement, Couples for Christ, den Neokatekumenale Vandring, CCR og lignende). I sin tid som formand for Troslærekongregationen har Joseph Ratzinger beskæftiget sig indgående med disse bevægelser og deres plads i kirken. Ratzinger forstår de ofte kombinerede præste- og lægfolksfællesskaber som livgivende vækkelsesbevægelser, der skal puste nyt liv og ny glæde i de lokale kirker, der i efter

hans opfattelse ofte er præget af stivnede strukturer og tros-træthed. Denne træthed modvirkes i Ratzingers forståelse af Helligåndens konstante sendelse af nye vækkelser og vækkelsesbevægelser, der atter understreger kirkens og troens universale dimension og som også på frisk vis igen i ord og gerning viser evangeliets radikalitet (Ratzinger 2007, 42). Ratzinger ser denne rolle som parallel med pavedømmets og derfor er de apostoliske bevægelser, ligesom de religiøse ordner, underordnet pavestolen (under det Pontifikale Råd for Lægfolket), om end de i de enkelte bispedømmer naturligvis må føje sig under den lokale biskop. Ratzinger er helt klar over, at de nye bevægelser i deres ungdommelighed kan have radikale tendenser, at de ofte lægger for meget vægt på bestemte aspekter ved troen, og at de kan stå i fare for at miste sansen for helheden i troen og i kirken. Ikke desto mindre er de en berigelse og en sund provokation for den konformitetstruede lokalkirke. Kriteriet for, hvornår en vækkelsesbevægelse er sund og berigende, er i sidste ende dens vilje og evne til at lade sig retlede af kirkens hierarki, herunder særligt pavestolen (ibid., 58-59). Ratzinger har flere gange specifikt forsvaret den karismatiske bevægelse, der ikke har været specielt vellidt blandt teologer og biskopper: "Vi bør ikke indtage en blasert og 'oplyst' attitude overfor dem, som er blevet grebet af Helligånden og som nærer ubegrænset tro på Guds Ord, og sætte lighedstegn imellem det og så fundamentalismen, som er bandlyst; en sådan attitude, der kun vil tillade den slags tro, for hvilken 'hvis' og 'men' er vigtigere end trosindholdet i sig selv" (ibid., 59).

Kirkens satsning på de nye, konservative og entusiastiske bevægelser og promoveringen af en missional dagsorden centreret omkring "ny evangelisering" og "kontinental mission" er ifølge den kendte Vatikan-

journalist og pavebiograf John L. Allen, Jr. elementer i en generel tendens, som han kalder “evangelikal katolicisme”. Ligesom i den protestantiske evangelikale bevægelse er der et stærkt fokus på personlig omvendelse og en særligt markeret grænse mellem kirken og det omkringliggende samfund. Det kombineres i katolsk sammenhæng med et stærkt fokus på specifikt katolske elementer som Mariadyrkelsen, eukaristisk tilbedelse og en udpræget dyrkelse af paveembedet. Formålet med den evangelikale katolicisme er at genskabe en stærk og markeret katolsk identitet i en stadig mere pluralistisk verden (Allen 2009, 54ff).

Den katolske karismatiske fornyelse er på den ene side et perfekt eksempel på den evangelikale katolicisme, på den anden side er der også en række elementer ved bevægelsen, som både peger i en pinsekirkelig retning, og som gør, at den adskiller sig fra de andre apostoliske bevægelser, der for tiden nyder kirkeledelsens gunst.

For det første er både CCR's og de mange uafhængige karismatiske gruppers struktur langt mere flad og flydende, end man er vant til i en katolsk sammenhæng. Godt nok skal alle grupper i dag have tilknyttet en præst som åndelig vejleder, hvilket var et led i CCR's institutionaliseringsproces. Men da der dels er så mange grupper, og da der hele tiden opstår nye, er denne vejlederfunktion ofte mere formel end reel. Ligesom i den pentekostale tradition sker der inden for den katolske karismatiske konstant splittelser og nydannelser. Under mit feltarbejde i Guatemala i 2009, var det en nærmest umulig opgave at få overblik over de mange forskellige grupper og “lay ministries”, der fandtes i landet. Sidstnævnte “lay ministries” er selvstændige små grupper, der betjener andre bønnegrupper med prædikanter, musikbands og helbredere, og som via deres andel i de midler, der bli-

ver indsamlet på et givent møde, kan opretholde en selvstændig tjeneste og i visse tilfælde endda skabe sig et levebrød, når man medregner deres indtægter fra salg af prædiken-CD'er, musik, merchandise og lignende. Kirken har endog meget svært ved at kontrollere disse “lay ministries”, der sammen med de mange bønnegrupper har skabt en parallel kirkelig struktur, der har mere tilfælles med pinsekirkernes organisationsform end med den katolske kirke, som de tilhører (Thorsen 2012, 60).

Så samtidigt med, at CCR er en drivkraft i kirkens overordnede strategi, tilfører den også kirken nye organisationsformer, der på længere sigt kan underminere kirkens meget hierarkiske og velordnede struktur – og som i ord og virke kan få den til at minde mere om en frikirke end den folkelige katolske massekirke, gennem hvilken latinamerikanere med mere (og ofte mindre) intensitet levede deres kristenliv. Om det er en medvirkende årsag til at et stigende antal døbte katolikker distancerer sig fra kirken og definerer sig som “katolikker – på min egen måde”, er endnu for tidligt at sige, men under mit feltarbejde i Guatemala mødte jeg blandt ikke-vakte og ikke-karismatiske katolikker ofte den holdning, at der var for meget “halleluja”, “dør-til-dør-mission” og “blive-født-igen-snak” til, at de rigtigt kunne genkende sig selv (Thorsen 2012).

## Konklusion

I denne artikel har jeg beskrevet, hvordan den katolske kirke i Latinamerika konfronteret med en voksende religiøs pluralisme har valgt at sætte en proaktiv missionsorienteret dagsorden, der skal skabe religiøs vækkelse blandt kirkens døbte medlemmer. Resultatet er en understregning af kirkens konfessionelle egenart i forhold til andre kirkesamfund og en gradvis afsked med en selvforståelse som latinamerikansk masse-

og folkekirke. Den katolske karismatiske fornyelse (CCR) er den vigtigste og største lægbevægelse i kirken. Den har formået at præge de latinamerikanske biskoppers missionale strategi og kirkens pastorale prioriteringer. Da den samtidigt kommer til at spille en central rolle i implementeringen af den af biskopperne iværksatte "kontinentale mission", tyder alt på bevægelsens fortsatte vækst og indflydelse. Ved konsekvent at fastholde katolske teologiske og moralske positioner og ved at omlægge de pastorale prioriteringer i retning af intern mission og styrkelse af apostoliske lægbevægelser, lægger de latinamerikanske biskopper sig tæt op af den nuværende pave Benedikt XVI's teologiske og kirkelige

position. Men da den katolske konfessionelle vækkelse i Latinamerika imidlertid er båret af CCR, der har rødder i den pentekostale tradition, medfører det også forandringer af latinamerikansk katolicisme: Karismatiske lægfolk har skabt uafhængige parallelle kirkelige strukturer med egne prædikanter og helbredere, og katolske biskopper og præster har dermed mistet deres traditionelle monopol som religiøse autoriteter og trosforvaltere. På paradoksvis resulterer den katolske vækkelse og vækst i Latinamerika derfor i en teologisk og kirkelig transformation af katolicismen i retning af de pinsekirker, som den katolske kirke med sine missionsfremstød forsøger at hindre i at få større indflydelse.

## NOTER

- 1 CELAM's tidligere generalkonferencer har været Santo Domingo 1992, Puebla 1979, Medellín 1968 og Rio de Janeiro 1956.
- 2 For eksempel angiver 29% af den voksne befolkning i Santiago, at de er "katolsk på min egen måde", mens 14% angiver, at de er "troende uden religion" (Parker 2009, 142). I Guatemala angiver 14% af befolkningen, at de "ikke har en religion" uden at dette imidlertid betyder, at de ikke er troende (Cleary 2004).

## LITTERATUR

- Allen, J.L. (2009): *The Future Church: How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church* Doubleday Religion.
- Arntz, N. (2008): Einführung in Aufbau und Inhalt des Schlussdokuments der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. *Zeitschrift Für Missionswissenschaft Und Religionswissenschaft* 92 (1-2), 48-67.
- Barrett, D.B., & Co. (2001): *World Christian Trends, AD 30-AD 2200: Interpreting the Annual Christian Megacensus*. Pasadena, Californien: William Carey Library.
- CELAM Aparecida (2007): *Documento Aparecida*. CELAM, Bogotá.
- CELAM Puebla. (1979). *CELAM Documento Conclusivo de la III Conferencia General del Episcopado*. Bogotá.
- Chesnut, R.A. (2003a): *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press.
- Cleary, E.L. (2009): *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*. Paulist Press, New Jersey.
- Cleary, E.L. (2007): The Catholic Charismatic Renewal: Revitalization Movements and Conversion. *Conversion of a Continent*, 153-173. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ Pr.
- Cleary, E.L. (2004): Shopping Around: Questions about Latin American Conversion. *International Bulletin of Missionary Research* 28 (2), 50-54.

- Libanio, J.B. (2008): Conferencia de Aparecida. Documento final. *Revista Iberoamericana De Teología*, 23-46.
- Meyer, B. (2010): "Pentecostalism and Globalization" i: A. Anderson (red.) *Studying Global Pentecostalism – Theories + Methods*. University of California Press.
- Oñoro, Fidel (2011): Interview with Jakob Egeris Thorsen 19.03.2011, Sacrofano/Rome.
- Parker, C. (2009): "Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile" i: F. Hagopian (red.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, 131-183. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Pew Forum on Religion & Public Life. (2006): *Spirit and Power: A 10-Country Survey of Pentecostals* Pew Research Center.
- Ratzinger, J. (2007a): "Ecclesial Movements and Their Place in Theology" (1998) i: J. Ratzinger (red.), *New Outpourings of the Spirit - Movements in the Church*. Ignatius Pr.
- Schwaller, J.F. (2011): *The History of the Catholic Church in Latin America – From Conquest to Revolution and Beyond*. New York University Press.
- Suess, P. (2008): Die missionarische Synthese nach Aparecida. *Zeitschrift Für Missionswissenschaft Und Religionswissenschaft* 92 (1-2), 68-83.
- Thorsen, J.E. (2012): *Charismatic Practice and Catholic Parish Life – a Qualitative and Theological Study of the Incipient Pentecostalization of the Church in Guatemala*. Ph.d.-afhandling, Department for Culture and Society, Aarhus University.
- Verdugo, F. (2008): Aparecida: Perspectiva teológico-cultural. *Teología y Vida* 49 (4), 673-684.

#### FORFATTEROPLYSNING

Jakob Egeris Thorsen

Institut for Kultur og Samfund

Jens Chr. Schous Vej 5, bygn. 1453, vær. 421

8000 Aarhus C

jet@teo.au.dk

# GLOBALISERET TEOLOGI

## Teo-login på den globale kirkes netværk



**Generalsekretær i Dansk Ethiopian Mission Sune Skarsholm**

**RESUMÉ:** På verdensplan er der i dag over 40.000 forskellige kirkeretninger og tallet vokser stærkt. Det geografiske og kulturelle skift i kristenhedens tyngdepunkt fra det globale nord til det globale syd har skabt en mangfoldighed af måder at udtrykke kristentroen på som gør det vanskeligt at tale om teologi som ét fælles koncept. Teologien er blevet globaliseret. Artiklen reflekter over, om der findes en bibelsk tilgang til globaliseret teologi som både anerkender den konkrete, lokale måde at være kirke på og som samtidig bevarer evangeliet som en universel sandhed. Ved en genlæsning af Acta 15 om apostelmødet i Jerusalem identificeres nogle afgørende træk i fortællingen for en proces for at nå teologisk konsensus trods kulturel mangfoldighed. Ved at fastholde den særlige og nødvendige sandhed om frelse ved tro alene, så tillod apostlene en frihed til en praksis som ikke skulle forarge eller fornærme. På den måde fik evangeliet frit løb ind i enhver kulturel gruppe. En globaliseret teologi i dag må gå ud af det samme spor som lederne ved apostelmødet. Denne artikel er et bearbejdet manuskript til en semesterstartsforelæsning på Menighedsfakultetet den 30. januar 2012.

### Indledning

Allerførst en tak til Menighedsfakultetet for invitation til at forelæse ved denne semesterstartsindledning. Jeg synes, at det er en flot gestus og samtidig et klart signal om, at TORVET er meget mere end en fælles bygning. Det er et synligt udtryk for en fælles vision om at tænke innovativt om et integreret samarbejde mellem teologisk uddannelse og forskning og konkret missionsarbejde. Jeg tror, at det kan blive et gen-

sidigt frugtbart og berigende samarbejde, som vil tilføre alle parter nye indsigter og inspiration.

Og så vil jeg naturligvis benytte anledning til at skitsere, hvordan denne nye vinkel kan åbne indsigter og udsigter for os alle. Jeg oplever mig hjemmevant på Menighedsfakultetet – dels fordi min egen studietid trods alt kun ligger godt ti år tilbage i tiden, og fordi jeg efterfølgende har fulgt uddannelsens udvikling som timelæ-

rer og gennem udvalgsarbejde. De sidste seks år har jeg som generalsekretær for Dansk Ethiopian Mission fulgt udviklingen for kirkerne på den internationale scene på nærmeste hold – naturligvis mest i vores egne samarbejdskirker i Afrika. Jeg kom måske nok til jobbet med lidt den samme skepsis som Nathanael svarer Filip med: Kan noget godt komme fra Nazareth – eller fra Afrika? Jeg er blevet klogere! Og jeg er blevet så beriget af de vidnesbyrd og de mennesker, som jeg har mødt fra kirkerne i Afrika. Det ser jeg frem til at dele med jer – og ser frem til at invitere jer til selv at gå på opdagelse i.

Den bærende tanke for mig er, at al autentisk og stedlig teologi må i sin fundamentale konception være både missional og pastoral. Missional fordi den er knyttet til kirkens sendelse; pastoral fordi den er sammenknyttet med den vedholdende opgave med at nære og oplære de troende og bringe dem og menigheden til modenhed i tro og vidnesbyrd. Det pastorale og det missionale er uadskilleligt for enhver sund teologi. Og hvis det er sandt må enhver teologi ultimativt bedømmes efter, hvorvidt den fremmer eller hindrer Guds mission – *missio Dei*.

For ikke at blive provinsiel og monolitisk må teologi i dag udfoldes som globaliseret teologi; det vil sige en vedholdende teologisk refleksion, som er (1) grundfæstet i Guds selvåbenbaring i Skriften, (2) lader sig oplyse af arven fra den kristne menighed gennem forskellige tider, og (3) indoptager impulser fra den helt aktuelle virkelighed i verden og de forskellige perspektiver fra kristne menigheder over hele verden. Alt sammen med det sigte at teologien fører til et helligt liv og til en trofasthed i at tage del i Guds mission i hele verden gennem sin kirke. Det er nemlig “sammen med alle de hellige [at I får] styrke til at fatte, hvor stor bredden og længden, højden og dybden er,

og til at kende Kristi kærlighed, som overgår al erkendelse, så I fyldes, til hele Guds fylde nås” (Ef 3,18-19).

Det er på høje tid, at Menighedsfakultetet etablerer et teologin på den globale kirkes netværk. Mit ønske med forelæsningsen er at opridsse rammerne for en globaliseret teologisk tænkning. Med det mener jeg den dobbelthed teologisk tænkning i dag udfolder sig indenfor. På den ene side en nødvendighed af at tænke lokalt, partikulært og kontekstuel om teologiens udtryk – uden at miste en stadig stigende bevidsthed om, at også teologien indgår i en global sammenhæng. Hvis teologien skal tjene kirken over hele jorden, så må den reflektere dette dobbelte fokus. Og her er der stof nok til en nytænkning og revurdering af teologien konceptuelt, metodisk og programmatisk. Vidar Haanes, rektor på Menighedsfakultetet i Norge, fanger dette i citat af den latinamerikanske missiolog, Orlando Costas: “Missiology questions all theological discourse that does not seriously consider the missionary streams of Christian faith; all biblical interpretation that ignores the missionary motives that shape biblical faith; all history of Christianity that omits the expansion of Christianity across cultural, social, and religious frontiers; the Gospel fully and to the heart of the concrete situations of daily life. By fulfilling such a critical task, missiology also enriches theology because it puts theology in contact with the worldwide Church in all its cultural and theological diversity” (Orlando E. Costas, efter Engelsviken 2008, 395).

Vi taler om altså ikke om mission som en akademisk disciplin, men om et missiologisk paradigme for hele den teologiske tænkning og heraf ændringer i det teologiske curriculum. Overalt i verden ser man i dag et opgør med modernitetens distancerede og uengagerede forhold til teologien.

Spiritual formation eller åndelig dannelse af studenterne med opmuntring til et åndeligt liv og engagement på menighedsniveau er et dominerende træk. Nye kurser i praktisk teologi, pastoral psykologi, tværkulturelle studier, missiologi, lederskab og spiritualitet tilføjes et allerede overanstrengt studieprogram. Teori og praksis må sammentænkes. Ortopraksi er lige så vigtigt som ortodoksi. Teologien må basere sig på missiologiske erfaringer for sådan blev teologien til i den ældste kirke!

### **Bibelen som en 'casebook' for mission**

Hvad kom først? Mission eller teologi? Det er vist lidt som spørgsmålet om hønen eller ægget. Allerede for hundrede år siden understregede den tyske professor i systematisk teologi og nytestamentlig studier i Halle, Martin Kähler, at "die älteste Mission wurde zur Mutter der Theologie". Teologi er "an accompanying manifestation of the Christian mission and not a luxury of the world-dominating Church" (Kähler, efter Bosch 1991,16). Mission er teologiens moder og ikke dens illegitime datter. Men at mission er teologiens moder betyder naturligvis ikke, at missionsopgaven er ovre. Tværtimod må teologi gro ud af konkret mission. Mission er teologiens fremtid, fordi vi er på vej ind i en fremtid med mange kulturelle ligheder med de første århundreder, som primært var en missions epoke.

Evangelierne er skrevet for at vidne om Kristus til forskellige grupper i den græskromerske verden, og alle brevene er groet ud af pastorale behov i en nyetableret menighed i en missionssituation. Ny Testamente er ikke skrevet som en teologisk lærebog. Det er snarere sådan, at de nytestamentlige skrifter er blevet til i en situation, der krævede øjeblikkelig reaktion og refleksion; i en kirke som i mødet med omverdenen

var nødt til at udtænke sin teologi. Ny Testamentes beretninger er en 'casebook' om mission, Guds og vores. Bibelen fortæller, hvad Gud gør til vor frelse, og derfor udruster sit folk til dets sendelse til verden.

Verdensbilledet i de kirker, som jeg kender fra Afrika og de mange andre fremvoksende kirker i det globale syd, er meget tættere på virkeligheden i Det Nye Testamente, end vort verdensbillede i den vestlige kultur. Deres forståelse og udlevelse af teologi sker fra et perspektiv som er de marginaliserede, de fattiges, dem uden politisk magt. Phillip Jenkins siger i *The New Faces of Christianity – Believing the Bible in the Global South*, at de kristne her læser Bibelen som en bog, der i høj grad forbinder dem med forbløffende og transformerende relevans til deres egne erfaringer og verdensbilleder. Og disse kirker er ivrigt missionerende, og de er ikke, som vi, blevet intimideret af en relativistisk tænkning og en kritik af mission, som præger både den sekulære offentlighed, og som sætter sine spor dybt inde i kirken selv (Jenkins 2006).

### **Mission skaber social og teologisk transformation**

Missionærernes opgave er revolutionerende. Den fører dem ikke blot ud i nye sociale og geografiske områder for at plante kirker. Missionæren er også med til at splintre den behagelige snæversynethed hos den sendende kirke fordi den udfordres til at forholde sig til 'det anderledes' i verdens udenfor.

Det er meget tydeligt i den ældste kirke. Så længe de nyomvendte fortrinsvis kom fra jødiske samfund blev der ikke sat spørgsmålstegn ved historien og kulturen. Det var fælles stof. Selv da hedningerne som Kornelius og hans hushold i Acta 9-11 blev en del af den kristne menighed, som kunne de



optages som proselytter, der havde tilegnet sig jødiske sædvaner. Men da hedningerne begyndte at strømme ind i kirken, begyndte problemerne at opstå. Der var for det første et problem med den nye sociale enhed. For hvordan skulle de jødekristerne forholde sig til de hedningekristerne? Skulle de dele sig i forskellige menigheder eller forenes i én enhed? Det andet problem var af teologisk art. Når hedningerne tog imod evangeliet begyndte de at fortolke det og applicere det på deres egen kontekst. Og i den forbindelse kasserede de mange symboler fra den gamle pagt, som omskærelse og spiseregler, som de jødekristerne så som en essentiel del af evangeliet.

Den konkrete kontekst for mission satte altså gang i en teologisk proces i den tidlige kirke. Kirkens første koncil, apostelmødet i Jerusalem, var indkaldt for at løse en diskussion mellem Paulus og Barnabas på den ene side og en mere konservativ fløj i den etablerede kirke, jf. Acta 15. Den teologiske grænsemarkering ved apostelmødet handlede om hvor langt de hedningekristerne kan tillades at gå i deres kontekstualisering af evangeliet ind i deres egen situation og kultur. Hvordan balancerer Guds menighed mellem den inkarnatoriske nødvendighed af en lokal, partikulær fortolkning og udlevelse af evangeliet – med den enhed og universalitet, som evangeliet også er? Apostelmødet i Acta 15 kan læses sådan, at den ældste kirke besvarede dette spørgsmål ved at etablere en teologisk proces snarere end at opsætte en dogmatisk erklæring. Alle de forskellige teologier måtte prøves på det ene evangelium som var åbenbart i Skriften og givet til apostlene og de ældste. Denne prøve afgjorde kirken og dens ledere ved at være et hermeneutisk fællesskab. Beretning i Acta 15 sammenfatter det helt afgørende punkt i kirkens historie,

hvor evangeliet gik fra Jerusalem til verdens ende. Her ser vi selve transitionen fra jødernes mission til hedningernes mission. Kristne menigheder med forskellige teologiske interesser og særpræg opnår konsensus. Når man nærlæser Acta 15, så er der gennemgående træk, som er afgørende for en teologisk proces med det mål at opnå en mediering mellem lokale og globale teologier. Og det er der brug for mere end nogen sinde. Jeg vender tilbage til Acta 15 senere i forelæsningsen.

### Den globale kirke

I løbet af det 20. århundrede er kristendommen blevet den mest udbredte og universelle religion i verdenshistorien. I dag er der kristne og organiserede kirker i ethvert beboet land på kloden. Kirken er derfor for første gang nogensinde *økumenisk* i den helt bogstavelige betydning af ordet: dens grænser er hele den beboede jord. Vi taler om et ændret tyngdepunkt fra Nord til Syd, og fra Vest til Øst (Jenkins 2002). Ifølge den gambianske teolog, Lamin Sanneh, der var gæst ved missionskonferencen på Nyborg Strand i 2010, er kristenheden en religion, der tales af 2000 forskellige sproggrupper. Flere mennesker beder og lovsynger i flere forskellige sprog i kristenheden end inden for nogen anden religion i verden. (Sannes 2003, 69). Særlig dramatisk har kirkens vækst været i Afrika. Lamin Sanneh fremholder, at i år 1900, hvor så godt som hele Afrika var under kolonierredømme, udgjorde de kristne 8,7 millioner eller 9 % af den samlede befolkning på 108 millioner på kontinentet. Muslimer overmatchede de kristne med 4:1. I 1962 hvor det meste af Afrika havde frigjort sig af kolonimagterne, så var der 60 millioner kristne mod 145 millioner muslimer. I 1970: 120 millioner kristne. I år 2000: 350 millioner kristne

(Sanneh 2003, 18). Et tal jeg gætter snart runder en halv milliard!

Alt dette er en del af den globalisering, der også sker af de store verdensreligioner. Medierne fokuserer mest på islams utilpassede indgang i den vestlige kultur. Men langt mere omfattende og gennemgribende for livssyn og livsførsel er buddhismens transnationale og tværkulturelle indpas hos os; google-buddhismen, som man har kaldt fænomenet.

Kristendommen kan både ses som et redskab for globalisering og som et produkt af den. Missionsbevægelsen i det 19. og 20. århundrede har spillet en ikke ubetydelig rolle for den aktuelle globalisering. Ved at tage evangeliet ud til hele verden og etablere kristne kirker i enhver sproglig, religiøs eller kulturel sammenhæng, hvor den ikke før var til stede har kristendommen været et redskab for globaliseringen. Og som følge heraf er der opstået en ny bevidsthed om en identitet som kristne, der transcenderer og relativiserer tidligere stedegne, lokale identitetsmarkører og har dermed ført kristne grupper sammen som ellers ville have levet helt adskilt (Ott & Netland 2006, 24). Den amerikanske religionssociolog, Peter Berger, har påpeget en sammenhængende evangelikal protestantisme (særlig i en pentekostal udgave) som går på tværs af Asien, Afrika og Latinamerika og som fører til en kulturel revolution i den helt lokale sammenhæng: "It brings about radical changes in relations between men and women, in upbringing and education of children, in attitudes toward traditional hierarchies. Most importantly, it indicates precisely that "Protestant ethic" that Max Weber analyzed as an important ingredient in the genesis of modern capitalism – a disciplined, frugal, and rational oriented approach to work" (Berger, citeret efter Ott & Netland 2006, 25). Globaliseringen rejser

på ny grundlæggende spørgsmål om den kristne identitet og forholdet mellem den lokale menighed til andre kristne grupper og traditioner – globalt og lokalt. Ofte lever menighederne inden for samme by, men med helt forskellig tradition og historie, sprog, kultur og etnicitet. Og det udfordrer den måde vi arbejder med teologi.

## **Teologi og de mange teologier**

I dag er det vanskeligt at tale om teologi som et fælles koncept. Den hastigt voksende kulturelle mangfoldighed inden for den kristne kirke har udfordret den ret udbredte tankegang, at den teologi som blev udviklet i Vesten (særligt i de første århundreder) er normativ og fuldendt for kirken hvor som helst. Vi oplever en teologisk pluralitet, som har bragt voksende forvirring med sig. Hvis vi nu må tale om teologier i stedet for teologi har vi så ikke reduceret den kristne tro til subjektive menneskelige holdninger og dermed åbnet en dør for en teologisk relativisme som er ødelæggende for enhver meningsfuld tale om sandhed? Er der en bibelsk tilgang til en global teologisering som anerkender den konkrete, lokale situation og samtidig bevarer en universel sandhed? Den voksende pluralitet indenfor kirken; den ukritiske kontekstualiserings tendens til synkretisme, den udbredte teologiske relativisme i sandhedsspørgsmålet – rejser på ny det samme spørgsmål som i oldkirken: hvad er det fælles, det universelle? Findes der en suprakulturel teologi, som transcenderer de mange lokale, kontekstuelle udtryk for kristen tro? Hvad er absolut og hvor er enheden?

## **Selv-teologisering**

Paul G. Hiebert, professor i antropologi og mission på Trinity Evangelical Divinity School frem til sin død i 2007 arbejdede indgående med disse spørgsmål. I en række

essays i *Antropological Reflection on Missiological Issues* er hans centrale tanker samlet. Hiebert udfolder her en *dialog* mellem antropologi, mission og teologi (Hiebert 1994, 10ff). Han udvikler desuden et begreb om *kritisk kontekstualisering* som en metode for hvordan den troende menighed kan evaluere og vurdere deres kultur i lyset af evangeliet (Hiebert 1994, 75ff). Men her er det hans begreb om *selv-teologisering*, som jeg vil opholde mig ved (Hiebert 1994, 96ff og Hiebert 1985, 193ff).

Henry Venn og Rufus Anderson plædede i midten af det 20 århundrede for, at de unge kirker som var plantet af missionerne hurtigst muligt skulle blive selv-underholdende, selv-ledende og selv-udbredende, de såkaldte 3-selv kirker. Et synspunkt som vandt bred økumenisk opbakning og fik stor betydningen for de nye kirker i syd. Men Hiebert påpeger at de 3-selv ikke er nok for de unge kirker. Der må et det fjerde selv til: *selv-teologisering*. Hiebert spørger: "Do young churches have a right to read and interpret the Scripture in their own cultural contexts?" (Hiebert 1994, 97).

Det svarer Hiebert naturligvis bekræftende på. Men så rejser han det næste spørgsmål. Resulterer selv-teologisering i en fremvækst af lokale teologier, som vil relativisere teologien? "The priesthood of believers was good theology, but in practice did it not open the doors to all kinds of heresy? [...] Where are the theological absolutes? We hold the Scriptures to be true, for they are God's revelations. But how can we preserve that truth if we allow all believers to read and interpret the Scriptures in their cultural setting?" (Hiebert 1994, 97).

Udfordringen er helt reel og relevant. Det geografiske og kulturelle skift i kristenhedens har skabt en mangfoldighed af måder at udtrykke troen på. På verdensplan er der i dag over 40.000 forskellige

kirkeretninger og tallet vokser stærkt. Det overvejende kristne Afrika syd for Sahara er mere og mere domineret af African Indigenous Churches (AIC) på bekostning af de gamle traditionelle kirkeretninger som lutherske, katolske og anglikanske kirker. Hvordan skal vi relatere til de nye kirker? Hvad kan vi lære af dem? Hvordan kan vi tjene hinanden i en ånd af ydmyghed og åbenhed, hvor vi deler det Gud har givet os? Og mere alvorligt: Hvordan kan vi finde enhed og genkende troen hos hinanden, når teologien har så forskelligt sprog og udtryk? Har selv-teologiseringen ikke medført en relativisering af teologien?

## Metateologi

For at imødekomme udviklingen introducerer Hiebert konceptet *metateologi* (Hiebert 1994, 93ff), dvs. en fremgangsmåde for den globale menighed som skal gøre det muligt for den lokale kirke til at udvikle en lokal teologi men vel at mærke i en samtale med andre kristne globalt set. Skriften må forblive kilden og normativ for al teologi, men den lokale kirkes læsning og fortolkning af Skriften må indgå i en global diskurs. "Just as believers in a local church must test their interpretation of Scriptures with their community of believers so the churches in different cultural and historical contexts must test their theologies with the international community of churches and the church down through the ages (Hiebert 1994, 102-103).

Hiebert forudser at udkommet af en sådan vedholdende fremgangsmåde kan blive en voksende konsensus om teologiske absolutter. Men denne konsensus vil kun vokse frem gennem en udstrakt samtale mellem alle dele af Kristi legeme, når de sammen reflekterer over implikationerne af Guds ord i deres forskellige sammenhæng. Jeg tror, at det netop var en sådan fælles hermeneutisk

proces, som mange af os oplevede under de fælles bibelstudier af Efeserbrevet under Lausanne-konferencen i Cape Town i 2010. At skulle indgå i en global diskurs om teologien vil betyde afkald på kontrol for Vesten, og det kan virke foruroligende for nogen, mener Hierbert. "For the moment this will disturb the Western churches that see their theological formulations as complete and final. In the end, however, it can help us in the West to see where we have sold out to our cultures and where Christianity is in danger of becoming a Western civil religion. It will remind us that the kingdom of God is always prophetic and calls all cultures toward God's ideals, and that citizens of that kingdom are to form living communities that manifest the nature of that kingdom. In such communities, understanding the Word of God must be an ongoing and living process that leads to discipleship under the lordship of Christ in every area of life" (Hiebert 1994, 103).

Teologi er en vedholdende proces, som Guds menighed over hele jorden deltager i. Der er ingen tvivl om, at teologier fra Vesten stadig vil have betydelig indflydelse i denne samtale, men de unge, nye kirker skal være fuldgyldige deltager i samtalen. Og vi vil langsomt opleve at nye stemmer vil blande sig med helt nye indsigter og perspektiver. I såvel den vestlige verden og i det globale syd vil der være enheder og interessenter, som deltager i processen for en globaliseret teologi – hver med deres interesse, behov og forventninger. Det er for eksempel (1) præster og lægfolk i de lokale kirker, (2) ledere af forskellige kirkeretninger, (3) lærere og studenter på bibelskoler og seminarier, (4) missionærer og missionsselskaber, (5) professionelle teologer og medlemmer akademiske fora. Behovene, forventningerne og i en vis udstrækning også forståelsen af, hvad teologi er, vil variere inden for hver

enhed og mellem dem. Men hver især har de deres egen legitimitet, og vi må undgå at privilegere nogen på bekostning af andre. Det er dette miljø, som jeg håber, at TORVET vil danne ramme om ved, at deres stemmer inviteres indenfor – helt konkret.

### Hieberts læsning af Acta 15

Hiebert henviser til Acta 15 (apostelmødet i Jerusalem) som en beretning, der udfolder en metateologi, eller en globaliseret teologi med menigheden som hermeneutisk fællesskab. Når man nærlæser Acta 15, så er i fortællingen en række gennemgående træk, som er helt afgørende for en teologisk proces med det mål at opnå en mediering mellem lokale og globale teologier, hævder Hiebert (Hiebert 1994, 94ff).

Hiebert bemærker, at rådet siger mere om, hvad evangeliet *ikke* er, end hvad det er. Evangeliet er ikke Moselov, omskærelse og spiseforeskrifter. Kirkens ledere var naturligvis ikke uinteresserede i hvad der var den rette lære. Paulus, Peter og Johannes tydeliggør i deres breve vigtigheden af den sande og sunde lære overfor vranglæren (fx Gal 1,6-9; 1 Tim 6,3.20; 2 Tim 4,3; 2 Pet 2 og 3,17; 1 Joh 2,18-23 og 4,1). Men Hiebert foreslår, at den manglende afgrænsning af, hvad evangeliet rent faktisk er, reflekterer en villighed i rådet til for deres del til at acceptere en mangfoldighed i den teologiske fortolkning (jf. 1 Kor 1,11-12). Troen har sit centrum i nøglebekendelsen til Jesus som Herre (1 Kor 12,3; 1 John 2,22-23); hans død og opstandelse (1 Kor 15) og den sande historicitet i Guds indgriben i menneskets historie. Disse bekendelser var det, som var overleveret, og som var givet videre blandt de første kristne, der levede i primært ansigt-til-ansigt-samfund, hvor information blev videregivet mund til mund. Evangeliet er en fortælling om, hvad Gud har gjort og stadig gør. I sådan en sammenhæng var der

ét spørgsmål, som udgjorde en teologisk grænsemarkering: Hvor langt kan de hedningekristne tillades at gå i deres kontekstualisering af evangeliet ind i deres egen situation og kultur? Hvordan balancerer mellem den inkarnatoriske nødvendighed af en lokal, partikulær fortolkning og udlevelse af evangeliet – med den enhed og universalitet, som evangeliet også er?

Hiebert læser Acta 15 sådan, at den ældste kirke besvarede spørgsmålet ved at etablere en teologisk proces snarere end at opsætte en dogmatisk erklæring. Alle de forskellige teologier måtte prøves på det ene evangelium som var åbenbaret i Skriften og givet til apostlene og de ældste. Denne prøve afgjorde kirken og dens ledere ved at være et hermeneutisk fællesskab. Paulus fik således afprøvet sit evangelium hos apostlene (Gal 2,1-2). Uanset om det er den samme begivenhed, så kan Acta 15 læses som sådan en proces.

### **Acta 15 som eksempel på globaliseret teologi**

Missiologer har læst Acta 15 som et paradigme for kontekstualisering. Og mange fortolkere reducerer de brændende spørgsmål om omskærelse og lovoverholdelse til relative kulturelle emner. Men igennem hele Gamle Testamente er omskærelse og lovoverholdelse knyttet til selve pagten, og for at få del i pagtens velsignelser, måtte hedningerne blive jødiske proselytter. Så deltagerne på mødet kæmpede med et langt større problem end kulturcentrisme eller etnocentrisme. Det var et spørgsmål om soteriologi – om frelse.

Beretning i Acta 15 sammenfatter det helt afgørende punkt i kirkens historie, hvor evangeliet gik fra Jerusalem til verdens ende. Her ser vi selve transitionen fra jødernes mission til hedningernes mission. Kristne menigheder med forskellige teolo-

giske interesser og særpræg opnår konsensus. For Guds kirke, der i dag er kulturelt og teologisk mere mangfoldig og broget end nogensinde i historien, er det afgørende at finde retningslinjer i Skriften for hvordan vi kan finde enhed og konsensus med hinanden og samtidig anerkende den gudgivne kulturelle forskellighed, så evangeliet kan bevare sin fremgang.

I det følgende gengiver jeg en spændende genlæsning af Acta 15, som David and Cynthia Strong udfolder i en artikel: *The Global Hermeneutic of the Jerusalem Council* (Ott & Netland 2006, 127-139). Perspektivet i Acta 15 er ifølge David og Cynthia Strong en mulighed for teologisk konsensus trods kulturel mangfoldighed: “[T]he approach used by Jerusalem Council reveals one successful way in which diverse Christian communities with different theological concerns achieved consensus. In so doing, it lends credence to the Anabaptist perspective that we must rely more on theological process than on dogmatic theological statements to establish objective truth. In such a hermeneutic, we guard against subjectivity by remaining faithful to Scripture, the leading of the Holy Spirit, and the check of the hermeneutical community [...]. [T]he theological process employed by the council points a way forward in mediating between local and global theologies” (Ott & Netland 2006, 128). Jeg vil derfor trække en række deres iagttagelser frem fra Acta 15, som kan være retningsgivende for en globaliseret teologi i et økumenisk perspektiv.

### **Mødets baggrund**

Mødet er sammenkaldt for at forholde sig til et brandvarmt teologisk emne med missionale følgevirkninger for den fortsatte succes med hedningemission. Det teologiske emne er soteriologisk: Hvad skal der til for at blive frelst? Stridens kerne er de jø-

dekristne fra Antiokia, som kræver hedningernes omskærelse for at blive frelse (Acta 15,1) og farisæernes krav om hedningernes overholdelse af Moseloven (Acta 15,5). Dog sammenfatter først Peter og siden med tilslutning fra hele rådet spørgsmålet til ikke at handle om jødisk kultur, men om hedningerne skal bære den byrde at holde loven (Acta 15,10,28).

### Brugen af Skriften på apostelmødet

I mødet med så et vanskeligt og vitalt teologiske spørgsmål søger rådet vejledning i Skriften (15,16-18). Men først lytter forsamlingen vidnesbyrd fra Peter, Paulus og Barnabas om hvad Gud har gjort at tegn og undere blandt hedningerne (15,7-12). Jakob bekræfter at deres vidnesbyrd stemmer overens med profeternes ord (15,14-15). Det bibelske bevis finder Jakob ved at citere fra Amos 9,11f om genrejsningen af "Davids faldne hytte". Davids hytte blev tolket som Kristi liv, der kulminerer med hans opstandelse og det eskatologiske tempel, der er kirken. Men Jakob citerer ikke fra den masoretiske tekst, men fra Septuaginta som afviger markant. I den masoretiske tekst står der, at Davids faldne hytte rejses "så de kan tage Edom i besiddelse, og alle de folk som mit navn er nævnt over" (Amos 9,12). Mens Septuaginta siger Davids hytte vil blive genrejst så at "de øvrige mennesker kan søge Herren, alle de folk mit navn er nævnt over". Forklaringen på Jakobs brug af Septuaginta er formentlig at apostelmødet var sammenkaldt for at finde konsensus mellem dem fra Antiokia, der sikkert brugte Septuaginta og jøderne, som brugte den masoretiske tekst.

Men Jakob citerer ikke blot Amos 9 ord til ord fra Septuaginta. Han alluderer desuden til en række andre profetiske tekster (Jer 12,15-16; Hos 3,5; Zak 1,16 og Es 45,21). Men ved at citere Amos 9,12 får han

understreget at hedningerne bærer Guds navn og står i et pagtfællesskab med ham uden først at blive jødiske proselytter, som andre bibeltekster ellers kan lægge op til (Es 2,2-4; 66,18-21; Zak 8,20-23). Gennem brugen af Skriften støtter Jakob vidnesbyrdene fra Peter, Paulus og Barnabas og konkluderer: "Derfor mener jeg, at vi ikke skal skabe vanskeligheder for de hedninger, der vender om til Gud" (15,19).

### Aposteldekretet som retningsgivende for globaliseret teologi

Der står en omfattende diskussion mellem eksegeter om, hvordan man skal forstå "aposteldekretet" (15,23-29). Jeg har, hverken den viden eller den tid, der skal til, for at gå ind i her. Strong citerer med tilslutning William Larkin, der giver en pragmatisk tolkning af aposteldekretet: "The decree deals in the main with practical matters of accommodation for unity, not adherence to a universally normative moral imperative" (Ott & Netland 2006, 131).

Læst sådan finder Strong en afgørende attitude i oldkirken, som kan gælde for enhver form for globaliseret teologi: Villigheden til at give afkald på at praktisere sin evangeliske frihed og at afstå fra den konkrete praksis som kan virke stødende på dem med en anden religiøs eller kulturel baggrund. Ifølge de hedningekristne bestod de fire forbud i aposteldekretet måske mest om kulturelle spidsfindighed for jøder, mens det for jøderne var de religiøst anstødelige. Apostelrådet krævede derfor at de hedningekristne ikke skulle praktisere deres frihed af hensyn til de jødiske trosfæller. Nøjagtig som missionærer blandt jøder og muslimer naturligvis ikke fremturer i deres frihed til at spise svinekød, men indordner sig under kosher og halal slagtede dyr.

Strong fremholder, at den attitude ville kunne hele mange sår mellem kristne i dag

og medvirke til en mere forenet kirke, hvilket er en vital del af kirkens mission: "at de alle må være ét, ligesom du, fader, i mig og jeg i dig, at de også må være i os, for at verden skal tro, at du har sendt mig" (Joh 17,21).

Da Lausanne-bevægelsen indkaldte til den tredje verdenskonference i Cape Town i oktober 2010 mødtes 4200 delegerede fra 198 lande. Det var formentlig den kulturelt set bredeste samling i kirkens historie. Alligevel er Cape Town Erklæringen præget af en stærk formaning til at arbejde målrettet for kirkens enhed – for missionens skyld! "Når vi lever i enhed og arbejder sammen, demonstrerer vi korsets overnaturlige, modkulturelle kraft [...]. En splittet kirke har ikke noget budskab til en splittet verden. Når vi ikke lever i forsonet enhed, er det en alvorlig hindring for missionens autenticitet og virknings-fuldhed. Vi sørger over opdelinger og splittelser i vore kirker og organisationer. Vi længes inderligt efter, at de kristne må fokusere på en nådens ånd og være lydige mod Paulus' befaling om at stræbe efter at 'fastholde Åndens enhed med fredens bånd'. Selvom vi erkender, at vor dybeste enhed er åndelig, længes vi efter større forståelse af den missionale kraft i en synlig, praktisk, jordisk enhed. Derfor opfordrer vi indtrængende kristne søstre og brødre over hele verden – for vort fælles vidnesbyrd og for vor missions skyld – til at modstå fristelsen til at splitte Kristi legeme og til at søge forsoningens og den genoprettede enheds vej, hvor det er muligt" (Cape Town Erklæring 2011, 82-83).

Forud for konferencen og erklæringen havde Lausanne-bevægelsens ledere udvalgt emnerne gennem et langstrakt lyttearbejde, hvor de besøgte kirker i alle verdens hjørner for at stille dette ene centrale spørgsmål: Hvad er jeres største udfor-

dringer i mission i dag? Cape Town Erklæringen kan i høj grad læses som et udtryk for en globaliseret teologi med menighederne som hermeneutisk fællesskab.

### **Skriftens autoritet**

Den anden retningslinje Strong trækker ud af teksten i Acta 15 for en globaliseret teologi er den autoritet Skriften tillægges. Jakobs skriftbrug er ganske vist meget langt fra den historisk-grammatiske tilgang, som moderne eksegeter i Vesten hylder! Hans bibelbrug har derimod ligheder med, hvordan store dele af de kristne i det globale syd læser Bibelen. Her trækker man i vid udstrækning også på allegoriske læsninger og åndelige læsninger – og samtidig er de helt enige i Skriftens absolutte normative autoritet!

Vi er bare nødt til at erkende, at enhver læsning er en fortolkning og farvet af vores egne kulturelle bias. I Vesten er det en rationalistisk tilgang, som ikke har bred anerkendelse i den evangelikale verden. Derfor må menigheden udgøre fortolkningsfællesskabet – både lokalt og globalt.

Strong mener, at Skriftens autoritet på apostelmødet er et eksempel til efterfølgelse og håb for den globaliserede kirke. Det faktum, at man opnåede teologisk konsensus med store ringvirkninger for missionen blandt hedninger er opløftende og et løfte for Guds menighed i dag om, at vi kan finde løse konflikter. Fastholder vi ikke det håb, har enhver lokal menighed en undskyldning for at vende sig indad og udvikle sin egen idiosynkratiske teologi. Det er stærkt udfordrende, at kirkesamfund, som er enige om Skriftens autoritet, samtidig vil tolke Skriften forskelligt farvet af deres kulturer. Men med håbet om enighed, så er vi udfordret til at engagere os i de andre dele af Guds menighed – også globalt set.

## Homoseksualitet - en case for globaliseret teologi

Som et aktuelt eksempel på den forskellige læsning af Skriften nævner Strong den verserende, verdensomspændende diskussion om homoseksualitet. I den sag har Den Danske Folkekirke opført sig om den er en ø uden på nogen måde at vise interesse eller forståelse for at indgå i et fortolkningsfællesskab med lutherske kirker andre steder i verden. Anderledes er det med den anglikanske kirke, som i sit DNA er langt mere globalt funderet.

Da den Episkopale Kirke i USA, som er et selvstændigt medlem af den Anglikansk Kommunion, i 2003 ordinerede en praktiserende homoseksuel som biskop, udtalte samme biskop til pressen: "Just simply to say that [homosexuality] goes against tradition and the teaching of the church does not necessarily make it wrong" (Ott & Netland 2006, 133).

Reaktion inden for den Anglikanske Kommunion kom øjeblikkeligt – både i og uden for USA. Afrikanske biskopper truede med at afbryde fællesskabet med Den Episkopale Kirke i USA. Lambeth Commission blev nedsat for at løse konflikten. Den konstaterede, at der i den Anglikanske Kommunion var 18 af de 38 provinser, som anså udviklingen i USA som værende i modstrid mod bibelsk lære og som sådan uacceptabel.

Strong er optaget af hvordan Lambeth Commission behandlede spørgsmålet om homoseksuel praksis. Kommissionen understregede igen og igen Skriftens autoritet. Den stadfæstede Resolutionen 1.10 fra 1998, hvor Lambeth Konferencen indskærper troskab mellem en mand og en kvinde og seksuel afholdenhed for de ugifte, fordi det er sådan Skriften lære os det. Kommissionen bestræbte sig desuden på at skelne mellem væsentligt og uvæsentligt og til at anerkende den gensidige påvirkning mel-

lem det lokale og globale. Kommissionen konkluderede endeligt med at irettesætte Den Episkopale Kirke i USA for egenrådigt at have besluttet noget på et så afgørende og splittende emne uden konsultation og samtykke fra hele den Anglikanske Kommunion. Fra et hermeneutisk perspektiv, så fulgte den konservative del af kirken ifølge Strong en fortolkning som er baseret på Skriftens autoritet, mens den liberale fløj begyndte med ideale størrelser som kærlighed, anerkendelse, accept, medlidenhed og nåede dermed til en anden konklusion. Strong slår fast at uden en gensidig anerkendelse af en endelig autoritet, så er håbet om en sund globaliseret teologisering mellem de to fløje meningsløs.

Hvor meget af folkekirkens krise kunne være undgået, hvis den forstod at den i sit væsen er en del af en global sammenhæng og viste villighed til at lytte? I Afrika har jeg mødt stor forundring i blandt de lutherske kirker over, hvor egenrådigt folkekirken agerer. Det er på høje tid med et teologin på det globale netværk!

## Helligåndens vejledning

Den tredje retningslinje Strong finder for en globaliseret teologi i Acta 15 er, at rådet søger Helligåndens vejledning. Der er kun to vers i Acta 15, som eksplicit referer til Helligåndens virke.

Først er der Peter, som fortæller om, hvordan Helligånden blev givet til hedningerne, Acta 15,7-11 – med en oplagt reference til Acta 10,44.47 og 11,17 om Helligånden der gives til Kornelius og hele hans husstand, så de begynder at tale i tunger og bliver døbt. Den anden reference til Helligåndens virke er i Acta 15,28. En traditionel tolkning af verset henviser til at apostlene havde en indre erfaring af Helligånden, som ledte dem til en beslutning. Men Strong mener, at lederne anerkendte de observerbare



tegn på Helligåndens virke. Her kunne de dels lytte til Peters vidnesbyrd om hedningernes omvendelse og om at modtagelse af Helligåndens gave til Kornelius og hele hans husstand – uden omskærelse! Dels hørte de Barnabas' og Paulus' beretning fra deres missionsrejser om tegn og undere som udtryk for Helligåndens accept af hedninger – uden omskærelse! Og endelig var der Jakobs skriftbevis for, at Gud ønskede at inkorporere hedningerne i sit folk. Ja, faktisk har hele Acta indtil dette øjeblik bekræftet Helligåndens intension med hedningerne!

Helligåndens virke må nødvendigvis komme til udtryk i en demonstration af Åndens forandrende kraft gennem omvendelse og discipelskab i lydighed! Nogen gange bliver Helligåndens virke bekræftet gennem tegn og undere. I dette tilfælde så må Helligånden også give dømmekraft til dem, der er i dialog med hinanden – en evne og villighed til at genkende Guds gerning i de andre liv; en evne til at lodde den sande mening og applikation af Guds ord. Den tilgang til Helligåndens virke er langt mere troværdig og tillidsvækkende end den der alene baserer sig på en indre overbevisning om Helligåndens vejledning.

Den sidste fører ofte til konflikter mellem lokale teologier og ledere, som hver især hævder at have Åndens inspiration bag deres beslutninger. Apostelrådets måde at søge Helligåndens vejledninger er – ligesom dens brug af Skriften – en vejledning for globaliseret teologi og den indbyrdes dialog i Kristi globale legeme. Som rådet gør her må kirken i dag søge enhed med andre kirker ved både at anerkende de tegn og undere som Helligånden gør hos dem – og på samme tid søge tegnene på pålideligheden af en sand omvendelse og et discipelskab i lydighed!

Det princip kan appliceres på den uregerlige størrelse, som vi kalder African In-

digenous Churches (AIC). Det er de kirker, som vokser hurtigst og de er ofte præget af en meget stærk akkommodation til den lokale, traditionelle kultur og religion. Et stærkt karismatisk lederskab, profetier, helbredelse, åndsudrivelser og en fuldstændig uafhængighed af vestlig mission og kirker er andre karakteristika for AIC.

Eftersom den traditionelle religion skal sikre mening, fremgang, velstand og vejledning i livet – uden at interessere sig om synd mod Skaberen, så må den sande omvendelse været karakteriseret ved en overbevisning om min egen synd og et discipelskab i lydighed, som kommer til udtryk i Åndens frugt. På den anden side må missionæren fra Vesten også huske på, at stammefolkernes verdensbillede, der ser kosmos som et sammenhængende hele af både synlige og usynlige magter, er langt mere på linje med det bibelske verdensbillede, end Vestens, som opdeler verden mellem det naturlige og det overnaturlige. Tillid til Åndens dømmekraft når forskellige tro og praksis evalueres vil vise sig at være frugtbart for alle parter i en globaliseret teologisk dialog mellem Afrika og Vesten.

### **Lederskabets betydning for enighed**

I bestræbelserne på at løse en konflikt med forskellige perspektiver optræder rådet som et hermeneutiske fællesskab mellem det etniske ensartede Jerusalem og det multietniske Antiokia. Her spiller lederskabet en afgørende rolle. Strong ser her den fjerde retningslinje for en globaliseret teologi.

Lederskabet identificeres som "apostle og ældste" (15,6). Paulus og Barnabas spiller en tilbagetrukket rolle, mens Peter taler som apostel og Jakob repræsenterer de ældste. Det er tydeligt, at Jakob er lederen, eftersom han taler først og sidst. Præcis som formænd, biskopper og kirkepræsidenter gør i Afrika. Både Peter og Paulus synes

at være underlagt Jakobs autoritet. Og det er helt klart, at Jerusalem indtager et primat mellem de nye kirker.

I dag har den globale kirke ikke længere en kirke, som har primat. I al fald ikke de protestantiske kirker. Det har altså både sin styrke og sin svaghed. Strong bemærker, at det samlede råd optræder som hermeneutisk fællesskab. Og det er et enig råd, der opnår en konsensus. Lederen påtvinger ikke fællesskabet deres vilje. Det var næppe kun Paulus og Barnabas som tog ordet – og det var netop essentielt at høre alles bidrag. Derfor indledes konklusionen med ordene: “Så besluttede apostlene og de ældste sammen med hele menigheden” (15,22). Og netop fordi der var enighed kunne hedningemissionen fortsætte sin fremgang.

Her er der en udfordring til os som kirkeledere og teologer: Lederne på rådet stolede på hinanden, respekterede hinanden og bøjede sig for hinanden for at løse deres uenigheder! Forskellen til den måde teologiske disputer foregår på i dag er til at tage og føle på! Ikke mindst den der foregår mellem forskellige kirkekonfessioner! Missionsledere beskylder teologiske forskere for at sidde i et elfenbenstårn og teologerne beskylder missionærerne for at være pragmatiske kættere. En omhyggelig dialog mellem os har aldrig været mere vigtig end nu! Det skal TORVET også danne ramme omkring.

## LITTERATUR

- Bosch, David 1991: *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis.
- Cape Town Erklæringen, 2011: *Cape Town Erklæringen. Et kald til at tage del i Guds mission*. Fredericia: Lohse.
- Engelsviken, Tormod (red.) 2008: *Mission to the World, Communicating the Gospel in the 21st Century. Essays in Honor of Knud Jørgensen*. Oxford: Regnum.
- Hiebert, Paul G, 1985: *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker.
- Hiebert, Paul G, 1994: *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker.

## Konklusion

En globaliseret teologi i dag må gå ud af det samme spor som lederne ved apostelmødet! Apostelrådet nåede til en harmonisk konklusion, fordi man fokuserede på en ydmyg attitude, havde tillid til Guds ord, lyttede til de fælles erfaringer af Helligåndens overraskende gerning og havde et lederskab med villighed til at bøje sig mod hinanden. Alle havde de erfaret Guds nåde i Kristus – og Helligåndens virke i deres liv. Derfor søgte de ikke en abstrakt, monolitisk, teologisk statement, som det ellers var vanen i den græsk-romerske verden, men de søgte den viden der i jødisk tankegang er relationel, personel og interpersonel.

Ved at fastholde den særlige og nødvendige sandhed om frelse ved tro alene, så tillod de en frihed til en praksis som ikke skulle forarge eller fornærme. På den måde fik evangeliet frit løb ind i enhver kulturel gruppe. I skarp kontrast til dette har evangelikale kirker ofte haft travlt med at bygge mure omkring egne abstrakte og angiveligt universelle dogmatiske teologier, hvorved vi forsømmer at bygge broer, der kan rumme en livgivende og horisontudvidende globaliseret proces. Det er på høje tid med et teologin på det globale netværk!

Jenkins Phillip, 2002: *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press.

Jenkins, Phillip, 2006: *The New Faces of Christianity – Believing the Bible in the Global South*. Oxford University Press.

Ott, Craig / Netland, Harold (red.), 2006: *Globalizing Theology, Belief and Practice in an Era of World Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic.

Sannes, Lamin, 2003: *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids: Eerdmans.

#### **FORFATTEROPLYSNING**

Sune Skarsholm

Dansk Ethioper Mission

Katrinebjergvej 75

8200 Aarhus N

sune@dem-dk.dk

+45 73 56 12 61

# ÅNDSFRIHED I DANMARK



**Leder af Kristent Pædagogisk Institut og  
førstelektor i pædagogik Carsten Hjorth Pedersen**

RESUMÉ: Artiklen orienterer først om *Åndsfrihedsprojektet*, som en bred kirkelig gruppe gik sammen om fra 2010 til 2012. Dernæst behandler artiklen åndsfrihedens karakter, historie og aktuelle udfordringer. Det dokumenteres, at åndsfriheden er under pres, nationalt såvel som internationalt. Det hævdes dog også, at menneskets åndsfrihed dybest set aldrig er truet. Der foretages en skelnen mellem åndsfrihed og tålsomhed. Der argumenteres for, at åndsfriheden – skønt den er sårbar – er streng nødvendig især i en tid præget af ekstremisme, principiel relativisme og sekularisme samt skinger nationalismen. Desuden efterlyses en opdateret udgave af den åndsfrihedstænkning og -praksis, som især N.F.S. Grundtvig stod for.

## Bred kirkelig projektgruppe

På initiativ af Kristent Pædagogisk Institut samledes lederne i *Agape, Danmarks Folkekirkelige Søndagsskoler, Evangelisk Luthersk Mission, Foreningen af Kristne Friskoler, Indre Mission, Kristeligt Forbund for Studerende, Luthersk Mission og Menighedsfakultetet til et møde i august 2010 for at planlægge det åndsfrihedsprojekt, som de var blevet enige om at gå sammen om.*

*Baggrunden var, at mange oplevede den klassiske danske åndsfrihed sat under pres. Det mindste var en række eksempler fra egne organisationer, for eksempel Agape, der kom i mediernes mølle i 2005, fordi man i 2004*

modtog cirka 350.000 kroner i Tips- og Lottomidler, hvoraf 3.500 kroner gik til Agapes Basis-arbejder, der støtter den minoritet af homoseksuelle, som på grund af deres kristne tro ikke vil leve deres homoseksuelle følelser ud. Det langt større er det generelle pres på åndsfriheden, som mange oplever i det danske samfund, især efter den 11. september 2001 i form af øget overvågning og kontrol med især religiøse og politiske grupper mistænkt for ekstremisme.

På mødet blev vi enige om hovedsagelig to ting: (1) Vi ville arbejde frem imod en form for manifest, altså formulering af nogle korte, prægnante pejlemærker for ånds-

friheden. (2) Vi ville invitere bredere end den gruppe, som samledes i august 2010. Vi skulle jo ikke blive enige om teologi eller pædagogik. Vi skulle blive enige om, hvordan vi i Danmark kan være uenige på en anstændig måde.

Vi valgte at lade invitationen gå ud repræsentanter for diverse kirker og kirkelige foreninger. Vi overvejede seriøst også at invitere muslimer og ateister. Men vi undlod det, fordi vi vurderede, at det ville blive svært nok endda at blive enige i en bred kirkelig gruppe. Efterfølgende er det min vurdering, at vi i den sag traf det rette valg. Hvad angår muslimerne, deler mange af dem ikke vores forståelse af åndsfriheden. Og hvad angår ateisterne, har de fleste af dem en helt anden opfattelse af, hvad åndsfrihed er, end den vi endte med.

Glædeligvis tog rigtig mange af de inviterede positivt imod invitationen, og gruppen endte med – ud over ovennævnte organisationer – at bestå af repræsentanter for Areogagos, Baptistkirken, Cura, Dansk Oase, Den katolske Kirke, Evangelisk Alliance, Grundtvigsk Forum, KFUM & KFUK, Missionsforbundet og Teologisk Pædagogisk Center. Hertil kom en landsretsdommer, en højskoleforstander, et menighedsrådsmedlem og en privatskolelærer. Alle navne findes på [www.andsfrihed.dk](http://www.andsfrihed.dk)

Disse 23 personer udgjorde projektgruppen. En styregruppe bestående af Leif Nielsen (Baptistkirken), Ole Bjerglund Thomsen (KFUM & KFUK), Thorstein Balle (Grundtvigsk Forum) og undertegnede som formand ledte arbejdet med at udforme teserne om åndsfrihed.

Efter tre møder i projektgruppen, fire møder i styregruppen, utallige e-mails og telefonsamtaler lykkedes det i december 2011 at blive enige om en tekst, som fik navnet *21 teser om åndsfrihed*. Skønt de 23 personer (naturligvis) ikke var forpligtede

på at tilslutte sig den endelig tekst, lykkedes det at formulere den, så alle gjorde det.

## 21 teser om åndsfrihed

Da teksten var færdig, indbød vi cirka 200 personer fra det kirkelige, religiøse, folkelige og videnskabelige Danmark til at blive medunderskrivere i håb om, at tesoerne således ville få bredere gennemslag. 69 personer ønskede at være medunderskrivere, således at der optræder 23 + 69 = 92 navne i *21 teser om åndsfrihed*. Heriblandt to buddhister og en muslim. Derimod ønskede ingen af de personer med tilknytning til Tidehvert, som vi inviterede til at blive medunderskrivere, at være med. At det lykkedes at samle så bred en gruppe om denne markering af samfundsmæssig karakter, må vist siges at være unikt.

- Den 29. februar 2012 offentliggjorde vi *21 teser om åndsfrihed* i form af
- en pjece på otte sider, som blev trykt og udsendt i cirka 10.000 eksemplarer,
- en hjemmeside, hvor tesoerne også ligger i engelsk oversættelse,
- en grundig omtale i Kristeligt Dagblad samt en kronik i Information,
- invitation til Folketingets 179 medlemmer om at blive medunderskrivere. Tre benyttede denne mulighed og nogle få tilkendegav støtte til tesoerne med mindre forbehold,
- en pressemeddelelse, der førte til, at sagen de følgende uger var en gang på TV, tre gange i radioen, cirka 15 gange i landsdækkende aviser, samt omtalt i mange foreningers blade og hjemmesider.

Tesoerne vakte nogen debat i foråret 2012. Modsigelsen kom fra især tre sider: (1) De, der mener, at vi med tesoerne er naive i forhold til islam, som under dække af "vores" åndsfrihed vil kunne fremture i deres angreb på danskhed og demokrati. (2) Ateister med flere, som mener, at tesoerne forråder

åndsfriheden, som i deres optik tager udgangspunkt i en neutralitet på fornuftens og videnskabens grund (teserne har nemlig som forudsætning, at en sådan livssynsmæssig neutralitet hverken er mulig eller ønskelig). (3) Birthe Rønn Hornbech (V), som mente, at tseserne undergraver åndsfriheden ved at søge at fastlægge den. Hendes synspunkt er desuden, at tseserne rummer en slet skjult politisk dagsorden.

Den 7. maj 2012 afviklede projektet en konference om åndsfrihed på Christiansborg med 80 deltagere, hvor blandt andet vicestatsminister Margrethe Vestager medvirkede. I juni var vi til stede på Folkemødet på Bornholm, og projektet var med i opløbet om Kristeligt Dagblads initiativpris.

Projektet blev formelt afsluttet i sommeren 2012. Men det lever videre i det omfang, åndsfriheden bliver genstand for opmærksomhed og sat til debat ved lokale arrangementer eller ved, at man bruger de 40 samtalekort, der ligger til fri afbenyttelse på [www.åndsfrihed.dk](http://www.åndsfrihed.dk) - nok om projektet; nu til det vigtigste, selve sagen.

## Åndsfrihedens aktualitet

At åndsfrihed er en aktuel sag, viser sig i den overflod af eksempler, der findes. Gennem de sidste fem år har jeg sakset cirka 700 udklip fra aviser, blade og tidsskrifter. Lad mig her nævne få nogle eksempler. Mange flere kunne nævnes, især fra udlandet; for trods presset på åndsfriheden i Danmark, lever vi globalt set i åndsfrihedsmørhul.

Først nogle eksempler fra Danmark:<sup>1</sup>

Forslag om, at jødiske forældre skal forbydes at lade deres nyfødte drenge omskære.

Idéen om, at islamiske domstole under særlige forudsætninger bør være tilladte, hvilket antaster et af åndsfrihedens bærende principper, nemlig, at alle borgere er lige for loven.

Hotel- og Restaurationsskolen i Valby kræver, at en ung muslim *skal* smage på svinekød, for at kunne gennemføre sin uddannelse.

Ateistisk Selskab foreslår i neutralitetens navn, at det skal være forbudt med julesalmer og julefejring i den danske folkeskole.

En undersøgelse fra december 2011 viser, at 38 % af den danske befolkning mener, at trossamfundene uden for Folkekirken skal kunne tvinges til at tilbyde vielser af homofile.

Der rejses tvivl om missionsselskabet Europamissionens ret til at annoncere efter en kristen regnskabsmedarbejder.

Integrationsministeriet udarbejder rapport om de holdninger, der kolporteres i muslimske koranskoler, svarende til kristne søndagsskoler.

Modegiganten Louis Vuitton lægger sag an imod den unge danske kunstner, Nadia Plesner, fordi der midt i hendes maleri står en fattig afrikansk dreng med en Louis Vuitton-taske.

Flygtningenævnet anbefaler en afvist flygtning, som er konverteret til kristendommen, at han skal skjule sin tro ved hjemsendelse til Afghanistan.

De gentagne afslag på Menighedsfakultetets og Dansk Bibel-Instituts ansøgning om SU til studerende.

Dernæst nogle få eksempler fra udlandet:<sup>2</sup>

Forfølgelserne af kristne i flere muslimske lande. Herunder hårde straffe mod personer, som konverterer fra islam til kristendom.

Det franske forbud mod benægtelse af det armenske folkemord.

Holland indfører forbud mod religiøse symboler i det offentlige rum, for eksempel hovedtørklæder, kors og jødiske kalotter. Hertil kommer et forbud mod rituelle slagtinger.

Åndsfrihedsdagsordenen er kommet for at blive. Den er bestemt ikke ny, men det er en sag, som let tones ned eller forsvinder i den aktuelle samfundsdiskurs med dens enorme fokus på økonomi, terror og globalisering. Så meget desto vigtige er det at diskutere de mange sager.

Åndsfrihed handler om spilleregler for ideologisk kamp i vores samfund. Når vi nu er så rygende uenige og ser så forskelligt på afgørende forhold i vores eksistens som mennesker og i vores samfund, hvordan omgås vi så hinanden på en fair, anstændig og respektfuld måde?

### Åndsfrihed og tålsomhed

I Åndsfrihedsprojektet udviklede vi en definition: Åndsfrihed i et samfund betyder, at enkeltpersoner og grupper har frihed til at have deres overbevisning i religiøse, ideologiske og etiske spørgsmål, udtrykke denne overbevisning, formidle den og handle i overensstemmelse med den. Åndsfriheden afgrænses af medmenneskets ret til samme frihed og indebærer en forpligtelse til at kæmpe for den andens ret.

Åndsfriheden står i skarp kontrast til en nabo, som ligner den, men i virkeligheden er noget helt andet. Denne modpol vælger jeg at kalde *tålsomhed*, som er udtryk for, at et samfund – lige akkurat – tåler eller accepterer sine mindretal, hvorimod åndsfriheden værdsætter eller respekterer dem, selv om de kan være besværlige. Tålsomheden ytrer sig på forskellige måder:

1. Ved at et samfund – allernådigst! – tillader et mindretal inden for dets rammer. Nante-ediktet fra 1598, der tillod den protestantiske gruppe, huguenotternes ophold i det katolske Frankrig, er udtryk for dette. På samme måde med visse muslimske herskere i Mellemøsten, som har tilladt for eksempel kristne mindretal. Tålsomheden kan også være pragmatisk betinget. Så er der tale om en slags våbenhvile, fordi man

indser, at det er umuligt at overvinde eller overbevise modparten. Modstræbende enes to eller flere parter om at lade hinanden være i fred.

2. Vi møder også tålsomheden i den principielle sekularisme. Dens ideal er en offentlighed rensset for religion og trosytringer. Men parallelt med, at man renser det offentlige rum for religion, vokser den politiske korrekthed, der ikke tåler modsigelse. Som regel sker dette på grundlag af en stærk tiltro til (natur)videnskaben, som, man mener, er neutralitetens garant. Blandt andet nyateismen – på den internationale scene med folk som Richard Dawkins og på den nationale scene med Ateistisk Selskab – er eksponenter for denne opfattelse.

3. Tålsomheden ses også i den gennemførte relativisme, hvor man ikke blot skal respektere anderledes troende, men principielt tager udgangspunkt i, at enhver bliver salig i sin tro. På det religiøse felt vover man ikke at advokere for, at én religion – af historiske eller kulturelle grunde – kan have præference i et samfund. I modsætning til sekularisterne, som ønsker al religion ud af det offentlige rum, siger relativisterne, at vi skal have alle religioner ind i det offentlige rum – i religionslighedens navn.

Holger Kjær foretager en modstilling af frisind og tolerance – i min terminologi: åndsfrihed og tålsomhed – som sat op i et skema ser sådan ud (Holger Kjær, *Tolerance eller frisind? et enten-eller*, Fredericia: Lohses Forlag, 1974):

Tolerance (tålsomhed)	Frisind (åndsfrihed)
Har som forudsætning, at alle dybest set er enige. Tilstræbt enighed.	Har ikke som forudsætning, at alle dybest er enige. Erkendelse af grundlæggende uenighed.
Der skal være frihed for forskellige anskuelser, men under den forudsætning, at de ikke er så forskellige, som de ser ud til.	Hovedvægten lægges på, at det ikke er det, som er fælles for parterne, der skal være frihed for, men det, hvori de adskiller sig.
Der er frihed for alle, som vil anerkende, at fællesviljen er det bedste.	Der er frihed for alt, hvad der stammer fra ånd, dvs. ideologi, politik, religion, etik etc.
Der er ikke nogen dybere modsætning mellem staten og den enkelte.	Der vil ofte være et modsætningsforhold mellem staten og den enkelte.
Statsmagten er en nødvendighed og et ubetinget gode.	Statsmagten er en nødvendighed og et gode – dersom den ikke overskrider sin kompetance.
Repræsentanter: Jean Jacques Rousseau, Friedrich Hegel.	Repræsentanter: N.F.S. Grundtvig, Hal Koch.
Demokratiet må gerne ved hjælp af flertalsafgørelser tilsidesætte hensynet til mindretallet.	Demokratiet bør give sine mindretal rettigheder – på trods af flertallets mening.
Mindretallene udgør et problem for fællesskabet. De skal derfor være tilbageholdende.	Mindretallene er en stor værdi for fællesskabet. De skal derfor træde tydeligt og synligt frem.
Skolepligt.	Undervisningspligt.

Skelnen mellem åndsfrihed og tålsomhed er ikke en spidsfindighed. Den er af stor principiel vigtighed. Men den er også af stor *praktisk* vigtighed. Den kan for eksempel vise sig at være af betydning for at kunne løse den største af alle de aktuelle opgaver på dette felt, nemlig arbejdet på at få overbevist muslimske minoriteter og lande om, at åndsfrihed er vejen frem.

I et interview giver den tyrkiske præsident, Abdullah Gül udtryk for, at de arabiske lande i Nordafrika og Mellemøsten har baseret deres opfattelse af sekularismen på den franske model, som pålægger folk en form for areligiøsitet (Kristeligt Dagblad 02.06.2012). Når man taler om sekularisme i de muslimske samfund i regionen, bliver det misforstået grundet denne franske association, der ikke er udtryk for åndsfrihed, men for tålsomhed. Gül vurderer, at musli-

mer i langt højere grad vil kunne føle sig tilpas med det, han kalder “den angelsaksiske fortolkning af sekularismen”, som den praktiseres i for eksempel USA. Det eneste, som denne form for sekularitet indebærer, er en adskillelse af stat og religion, hvor staten agerer som alle trosretningers vogter. Den er baseret på respekt for alle religioner og sameksistensen af forskellige trosretninger, hvor man anerkender enhver borgers ret til at praktisere sin religion, men tilkender andre retten til at gøre det samme.

Man kan med rette replicere, at Gül og Tyrkiet har lang vej endnu, inden de er i mål. Åndsfriheden har fortsat rigtig dårlige vilkår i dét land. Men måske netop åndsfriheden – i modsætning til tålsomheden – er en nøgle til at få (nogle) muslimer og muslimske lande til at åbne frihedens dør.



## Åndsfrihed og integritet

Fra en side set er menneskets åndsfrihed aldrig er truet. Hvis et menneske er stærkt nok bundet i sin samvittighed og villig til at bære omkostninger, kan det altid tænke, tro, tale og handle ud fra denne overbevisning. Men prisen kan være høj i form af fængsling, tortur, sult, stigmatisering, ensomhed, ja død. Friheden er en del af menneskets adel, men det kan koste ufatteligt dyrt at gøre brug af den. Det opdagede Alexander Solzhenitsyn i de sovjetiske arbejdslejre. Og mange andre har erfaret det med ham.

Verdenshistorien er fyldt med stærke historier om mennesker, som har bragt enorme ofre, fordi de ikke lod sig kue, men kæmpede for det, de var overbevist om. Det viste sig, at de trods indespærring og forfølgelse var langt friere i deres indre end deres fangevogtere og forfølgere.

Det gælder for eksempel Johan Huus, som i 1415 blev brændt på bålet, fordi han ikke ville bøje for de katolske magthaveres krav. Det gælder Dietrich Bonhoeffer, som i modsætning til det store flertal af lutheranere, bekæmpede nazismen og betalte med sit liv kort tid før Nazi-tysklands sammenbrud. Det gælder det moderne Sydafrikas landsfader, Nelson Mandela, som blandt andet betalte med 18 års fængselsophold under slavelignende forhold, inden han blev en af hovedkræfterne i afskaffelsen af apartheid. Det gælder Vaslav Havel's uforfærdede kamp mod kommunismen, hvor hans kunstneriske udtryk og principielle tanker blev en vigtig brik i Østblokkens kollaps. Det gælder Aung San Suu Kyi i Myanmar og mange andre.

Denne pointe er vigtig. Mennesket har altid frihed til at følge sin samvittighed, blot det vil betale prisen. På den anden side ønsker vi os ikke et samfund, hvor man skal i arbejdslejr for at opdage sin overbevisning og friheden ved at fastholde den, el-

ler hvor man skal være af en støbning som førnævnte. For virkeligheden er, at langt de fleste mennesker ikke har disse frihedsheltes mod til at gå imod undertrykkerne. Millioner og atter millioner har ladet sig undertvinge. De svigtede deres overbevisning for at overleve eller for at deres børn skulle overleve. De betalte meget ofte med et uopretteligt tab i selvværd og værdighed. Men hvor mange af os ville ikke have gjort det samme?

Af hensyn til disse mange, der ikke magter at bevare deres integritet, hvis de udsættes for undertrykkelse, er den åndsfrihed, som *samfundet* værner, så vigtig. For at mennesker *ikke* skal tabe deres værdighed ved at blive tvunget til at handle imod deres samvittighed, er åndsfriheden vigtig.

Hvis en kvinde for eksempel føler, at hun synder imod Gud ved ikke at gå med tørklæde, er det farligt at tvinge hende til at smide tørklædet. Det vil føre til, at hun enten bliver led ved sig selv eller bliver martyr. Vi skal ikke lokke eller tvinge mennesker til at handle imod deres samvittighed. Men hvis kvinden af egen, fri overbevisning kommer frem til, at hun kan gå uden tørklæde med god samvittighed, så har hun bevaret sin værdighed, ja, måske ligefrem fået den styrket.

Derfor skal vi afstå fra tvang i åndelige spørgsmål. Men samtidig indebærer åndsfriheden en ret – og pligt – til, at jeg søger med ord, argumenter og omsorg at påvirke andre i retning af det, som min egen samvittighed er bundet af. Kun sådan kan jeg værne om såvel min næstes som min egen integritet og værdighed.

## Dybe menneskelige uenigheder kommer vi ikke udenom

Hvis ikke vi i Danmark skal arbejde med åndsfrihed, hvem skal så gøre det? Nationale og religiøse mindretal er vi kendt med,

og det er indtil nu lykkedes rimeligt at sikre disse mindretals rettigheder. Vi har et veludbygget system for mindretalsskoler. Og ikke mindst N.F.S. Grundtvig har sat os på sporet med sit banebrydende arbejde for religionsfrihed, kirkelig frihedslovgivning mm.

Der er da også skrevet talrige bøger, artikler og læserbreve, og der er holdt endeløse rækker af foredrag, taler, oplæg og debatter herom. Godt det samme. Men det er blevet sværere at finde vej – ikke mindst i mødet med globaliseringen. For mange er tanken om åndsfrihed gået i glemmebogen, eller man finder den irrelevant. Måske fordi den oprindelig blev formuleret ind i en tid og situation, der ikke længere findes. For andre bliver frygten for andre ideologier eller religioner så stor, at de er villige til at indskrænke åndsfriheden, skønt det ofte sker utilsigtet.

Jeg tror ikke, det er muligt at fastlægge detaljerede principper for åndsfrihed. Dertil er dens genstand, som dybest set er samspillet mellem individ og fællesskab, for omfattende og kompleks en sag. Hertil kommer, at åndsfriheder rører ved det, som dybest set er et mysterium i den menneskelige natur, nemlig vores samvittighed, overbevisning, tro og etik. Men selv om åndsfriheden er som fuglen i flugten, der ikke kan gribes, er det alligevel muligt at finde nogle punkter, som vi kan pejle efter. Men de må formuleres på nye måder, når vi skal administrere vores uenigheder i en tid med kulturmøder, globalisering og terror.

I dag vælger mange efter min mening en alt for enkel løsning, der kort fortalt går ud på at aflyse den dybe menneskelige uenighed ved at relativisere sandhedsbegrebet ud over al rimelighed. Men det er uden realitetssans at hævde, at *al* uenighed på den måde kan elimineres eller gøres sekundær.

Jeg tror, vi må gå mere realistisk til

værks og se i øjnene, at det hører til et grundlæggende vilkår for mennesker at måtte træffe valg om ret og uret, sandt og falsk, godt og ondt, smukt og grimt. Og vi vælger bare så vidt forskelligt. De grundlæggende uenigheder er derfor umulige at ophæve.

Det afgørende er ikke, om man er overbevist om, at man kender sandheden, men at man kæmper for andres ret til at slå til lyd for deres overbevisning med fredelige midler. Hvis man ikke tilkender andre retten til at kæmpe for deres overbevisning, opgiver man den fællesmenneskelige samtale og begiver sig ind i isolation. Det er ekstremismens fare.

Med dette realistiske udgangspunkt tror jeg, vi kan nå meget længere. For så kan vi udvikle ægte åndsfrihed, der giver tålelige forhold for både mindretal og flertal. Og vi kan lægge luft til den ulykkelige antagelse, at det er mennesker, der tror (for meget) på en sandhed, der skaber problemerne, mens de, der ikke tror (så meget), sidder inde med løsningen på problemerne. Den antagelse har et forkert udgangspunkt, fordi *alle* bygger deres liv og verdenssyn på ubeviselige antagelser. Modsat bør den, der er overbevist om noget – og som er sig det bevidst – være den første, der er villig udvise åndsfrihed over for mennesker, som er overbevist om noget helt andet.

## Sporene skræmmer

Men sporene skræmmer. Det må de mange, som også i dag føler sig bundet til en sandhed, erkende. Sporene i Europa skræmmer. Ganske vist lykkedes det stort set at opretholde en enhedskultur igennem Middelalderen, dog kun ved brug af hårdhændede metoder, der havde meget lidt med åndsfrihed at gøre. Men med reformationerne i 1500-tallet brød ragnarok løs. Katolikkerne ville ikke anerkende, at



## Vi står over for udfordringer i dag, som Grundtvig ikke i sin vildeste fantasi kunne forestille sig



protestanterne også skulle have lov at være der, og lidt senere ville protestanterne ikke anerkende, at katolikkerne også skulle have lov at være der. Der gik 150 år med religionskrige i Europa, som selvfølgelig handlede om magt og penge, sådan som alle krige gør; men som også handlede om, at man ikke ville give frihed for modparten, der jo var vranglærer, førte folk vild og på den måde skadede mennesker.

Sporene skræmmer også, hvad islam angår. For mens Europa og Nordamerika dog til en vis grad lærte tolerance eller åndsfrihed – ganske vist i meget forskellige grader og efter meget forskellige modeller – så har den muslimske verden ikke gennemgået en sådan proces. Islam har mildt sagt ikke nogen stærk tradition for åndsfrihed. Det ses i langt de fleste muslimske lande og hos en del muslimer i vestlige lande. Det er et stort problem.

Så ja, sporene skræmmer, når vi ser på mange af dem, der har haft et meget veldefineret sandhedsbegreb. Jøderne i Danmark omkring år 1800 blev for eksempel tvunget til at gå til gudstjeneste seks gange om året. Baptisternes børn blev tvangsdøbt. De, der ikke var lutheranere, fik ikke høje stillinger i samfundet, og man kunne blive dømt for kætteri ved domstolene.

I modsætning hertil står N.F.S. Grundtvig. Han havde bestemt ikke den opfattelse, at det, tyrkerne eller jøderne troede på, kunne være lige så sandt som det, han troede på. Tværtimod. Men han kom – sammen

med flere andre – til den overbevisning, at religiøse, politiske og moralske kampe ikke skal kæmpes med sværdet, men med ordet. Der skal være frihed for Loke (det tvetydige) såvel som for Thor (sandheden).

Men det er ikke enkelt. For åndsfrihed er ikke bare noget, der skal gavne mig og mine meningsfæller. Tværtimod. Man kan ikke kæmpe for åndsfrihed for sig selv og sine meningsfæller, uden at kæmpe for andres frihed. Med en let omskrivning af et grundtvigcitat: “Fri er kun den, som lader sin næste være det med sig!” Ægte åndsfrihed kendes på, at der netop gives frihed for dem, jeg er rivende uenig med. Det gælder, hvad enten man er ateist eller gudstroende, muslim eller kristen, konservativ eller liberal kristen, højreorienteret eller venstreorienteret, “absolutist” eller “relativist”.

### Store aktuelle udfordringer

Og jeg skal love for, at vi står over for udfordringer i dag, som Grundtvig ikke i sin vildeste fantasi kunne forestille sig (og han havde ellers en livlig fantasi).

Helt frem til 1960'erne levede vi i Danmark relativt lokalt eller i det mindste nationalt. TV var ikke slået igennem, og internettet var ikke opfundet. Globaliseringen var på et meget lavt niveau. Det betyder, at vi udfordres langt mere i dag, fordi vi konstant bombarderes med indtryk fra helt fremmede kulturer og ideologier. Vi er gået fra det lokale og nationale til det globale, og det gør problemstillingen mere kompleks,

men også så aktuel som aldrig før.

Et andet meget afgørende skift er fremkomsten af det postmoderne paradigme. N.F.S. Grundtvig og Holger Kjær – og før dem for eksempel John Locke – kunne med den største selvfølgelighed tale om kampen mellem sandhed og løgn. At betvivle, at noget er sandhed, mens andet er løgn, lå hinsides deres horisonter. Åndsfrihed blev for mange af dem en nøgle til at leve sammen med andre, som havde en anden opfattelse af sandhed og løgn.

Men hvad gør vi i dag, hvor så store dele af vores folk, medierne og mange opinionsdannere betvivler selve modstillingen mellem sandhed og løgn? Eller: Hvis der ingen åndskamp er, hvad skal vi så med åndsfrihed?

Det er nu nok kun *tilsyneladende*, at opfattelsen af sandhed og løgn er borte. Det viser sig for eksempel, hvis nogen *benægter*, at "enhver bliver salig i sin tro," eller når et religiøst menneske i ramme alvor påstår, at Gud findes, hvad enten du tror på ham eller ej. Så får sådanne "absolutister" som regel alligevel kærligheden at føle fra nogle "relativister", der siger: "Det er ikke sandt!"

Det fører hen til den næste udfordring: Sekularismen. Det var jo slet ikke i Luthers tanker, da han skrev sine vigtige øvrigheds skrifter, som blev forløbere for tankerne om åndsfrihed, at nogen ikke troede på en Gud. Men hvad gør vi så i dag med Luthers lære om de to regimenter, som forudsætter, at også det verdslige er Guds, når de fleste i dag tænker lige modsat, nemlig at det verdslige netop *ikke* er Guds? Hvis Gud findes, har han i hvert fald ikke noget med verdens tilblivelse eller opretholdelse at gøre, mener mange. Gud hører hjemme – for de få der tror på ham – i det kirkelige, ikke i det verdslige!

John Locke tog ganske vist et gigantisk spring, da han kæmpede for, at de forskel-

lige kristne konfessioner skulle tolerere hinanden (selv om han var lidt betænkelig ved katolikkerne, fordi de havde paven som deres overhoved). Men at tage "tyrken" – altså muslimerne – ind i den sammenhæng var både utænkeligt og overflødig, for han boede ikke i nærheden.

Grundtvig skrev også om tyrken og mente, han var omfattet af åndsfriheden; men det var overvejende en akademisk debat, da han ikke traf ham på gaden. Men det gør vi. Vi møder endda ikke blot stilfærdige muslimer, som bare vil leve i fred, men også aggressive muslimer, som kæmper nidkært for demokratiets afskaffelse, eller som i værste fald går med bombebælter.

Ganske vist forholdt Grundtvig sig også meget åndsfrit til sin samtids religiøse mindretal – reformerte, baptister, katolikker og jøder – der bestemt ikke blev set på med milde øjne fra det magtfulde evangelisk-lutherske flertal. Og vi skal være rigtig stolte af, at Grundtvig også her gik imod strømmen. Men vi må samtidig medgive, at det var forsvindende små mindretal, der var tale om. I 1850 var 0,4 % af den danske befolkning *ikke* evangelisk-lutherske, og man regner med, at der var cirka 360 baptister i København på Grundtvigs tid. Det er noget andet i dag med cirka 4 % muslimer i Danmark.

Lad os tage sammenligningen med baptisterne på Grundtvigs tid. Dels var de altså så få, at de hverken kunne eller ville danne parallel-samfund; men det ønsker en del muslimer i dag. Og der var ikke en forvildet baptist, som bevæbnet med en økse trængte ind i biskop Mynsters hus for at dræbe ham; som tilfældet var med en forvildet muslim i tegner Kurt Westergaards hus i Århus. Heller ingen frafalden baptist på Grundtvigs tid behøvede døgnovervågning af kongens gendarm af frygt for baptistisk hævn, sådan som nogle forhenværende muslimer



**Men hvad gør vi så i dag med Luthers lære om de to regimenter, som forudsætter, at også det verdslige er Guds, når de fleste i dag tænker lige modsat, nemlig at det verdslige netop ikke er Guds?**



må beskyttes af politiet, fordi andre muslimer truer dem på liv og lemmer.

Situationen er altså meget anderledes end på Luthers, Grundtvig og Kjærs tid. Men betyder det, at den tænkning om åndsfrihed, som de stod for, er udgået på datoen? Eller skulle det ikke være muligt at vitalisere og aktualisere den, så den også i dag giver os gode pejlemærker at sejle efter? Jeg tror det. Men der er nok at tage fat på!

**Åndsfriheden er under pres fra mindst fire sider**

Lad mig samle op. Åndsfriheden er i disse år under pres fra hovedsagelig fire sider:

1. *Den islamiske ekstremisme.* Terrorangrebene mod USA den 11. september 2011 sammen med andre terroraktioner er i meget høj grad afsæt for det pres mod åndsfriheden, som vi har oplevet de sidste år. Og det endda på en dobbelt måde. Dels fordi islamister på så skræmmende vis har vist foragt for åndsfrihed og fremturer med det. Dels fordi Vestens reaktion på terroren har ført til øget overvågning, sikkerhedsforanstaltninger og mistæneliggørelse, som i flere tilfælde er blevet til anslag mod åndsfriheden i den vestlige verden.

2. Presset mod åndsfriheden kommer også fra det stik modsatte synspunkt, nemlig *den principielle sekularisme*, som er et af de gængse svar på den religiøse ekstremis-

me. Logikken er som følger: Det er den religiøse ekstremisme, som er problemet. Derfor må vi indtage det modsatte synspunkt og forsage tydelig religiøsitet. Sekularismen ser generelt religionerne og religiøse mennesker som problemet, hvorfor løsningen er at lægge maksimal luft til begge dele. Det paradoksale bliver imidlertid, at sekularisterne i denne bevægelse selv kommer til at lægge pres på åndsfriheden. Tydeligt illustreret med en udtalelse af den tidligere franske præsident Nicolas Sarkozy: “Kristne, jøder, muslimer og troende uanset deres tro må afstå fra at stille deres religion til skue og undgå provokationer. De må praktisere deres religion i ydmyg diskretion” (*Le Monde* 08.12.2009).

3. Presset mod åndsfriheden kommer desuden fra *den principielle relativisme*, som aflyser spørgsmålet om sandt og falskt. Postmodernismen gør sandt/falsk og virkeligt/uvirkeligt til et spørgsmål om fortolkning. Sandheden og virkeligheden – og deres modsætninger – er lokale og subjektive fænomener. Som følge heraf vil nogle hævde, at selve problemet med al den strid om religion og politik, som verden er blevet belemret med i tidens løb, er opstået, fordi mennesker fastholdt en objektiv forståelse af sandheden og virkeligheden.

4. For det fjerde er åndsfriheden under pres fra det yderste politiske højre, som jeg

her tillader mig at kalde *nationalismen*, da dens tilhængere slår meget hårdt på nationale værdier. De ser især islam som hovedfjenden, som de ved hjælp dygtigt politisk håndværk søger at bekæmpe. Gjorde de det så blot med ord, argumenter og omsorg var det jo i smuk overensstemmelse med åndsfriheden. Men problemet er, at de i så høj grad er villige til at bruge lovgivning og tvang. Her sigter jeg ikke til den politisk respektable holdning, at man ønsker at begrænse indvandringen til Danmark. Jeg sigter til, at nationalisterne vil lægge hindringer i vejen for de religiøse grupper, som er her.

Ud over disse lægger også andre grupper, som ikke uden videre lader sig indregne i ovennævnte fire kategorier, pres på åndsfriheden. Lad mig nævne to:

- Ikke blot muslimske, men også hinduistiske, jødiske og kristne religiøse ekstremister kender vi til. Også de sætter åndsfriheden under pres. Når hinduiske nationalister i Indien brænder kirker af og fordriver kristne, er det et oplagt brud på åndsfriheden. Når ultraortodokse jøder kræver kønsopdelte busser eller fortorve, eller når en amerikansk præst planlægger at afbrænde 200 eksemplarer af Koranen, eller når almindelige kirke-danskere fastholder, at Danmark jo er et kristent land, hvorfor muslimer ikke skal have lov til at bygge moskeer hertillands, er de også på kollisionskurs med åndsfriheden.
- Det er ikke så mange år siden, at åndsfriheden var under markant pres ikke blot fra det yderste politiske højre, men også fra det yderste politiske venstre. De mange politiske grupper på venstrefløjen, som Danmark husede i 1970-erne og 80-erne, lagde i allerhøjeste grad pres på åndsfriheden. Og presset fra venstre er ikke borte. Nu i mere lyserød form

møder det os, når man vægter arbejdstid og ligestilling langt højere end åndsfrihed.

I denne situation kan man let tro, at der ikke findes en position, som kan fastholde klassisk åndsfrihedstænkning og –praksis i dag. Det er, som om religiøs ekstremisme, sekularisme, postmodernisme og nationalisme fylder hele rummet. Og førnævnte fire ideologiske positioner synes ikke at acceptere, at der findes en femte. Gør man sig til talsmand for, at kvinder skal have lov til at gå med tørklæde, bliver man af sekularister og nationalister beskyldt for at gå de religiøse ekstremisters ærinde. Er man fortaler for begrænsninger i indvandringen til Danmark, beskyldes man af religiøse ekstremister og visse sekularister for racisme og fremmedhad. Vil man fastholde en skarp skelnen mellem det verdslige og åndelige i statens anliggende, får man reaktion fra mange muslimer og fra enkelte nationalister. Og fastholder man, at vi som mennesker uundgåeligt må forholde os til sandhed og løgn, får man af relativisterne skudt i skoene, at man er ekstremist.

Ikke desto mindre insisterer jeg på, at der findes en femte position, som i langt højere grad end disse fire giver rum og rammer for åndsfrihed, i teori og praksis.

## Åndsfriheden er sårbar

Men er det ikke risikabelt med åndsfrihed? Jo, men alt andet er værre!

Åndsfriheden kan misbruges – og den bliver det. I ly af blandt andet åndsfriheden misbrugte Tvind-imperiet groft det danske tilskudssystem til frie skoler, og Blekingegadebanden opererede i en politisk-kriminal zone, der kostede menneskeliv. Disse eksempler er kriminelle, og den slags giver åndsfriheden principielt set ikke plads til. Men vi var måske netop for naive til at kalde det og *behandle* det som kriminalitet.

Anderledes forholder det sig med ikke-kriminelle aktiviteter, som åndsfriheden – ifølge sin natur – er nødt til at gøre sig sårbar over for. Åndsfriheden er for eksempel sårbar over for de, der med lovlige midler gør sig til talsmænd for at begrænse eller afskaffe åndsfriheden. I *21 teser om åndsfrihed* formulerede vi det sådan: “I et demokrati er det tilladt at argumentere for dets afskaffelse, men ikke at gribe til vold, tvang, magt og våben for at omstyrte det” (tese 16).

Sandt er det, at åndsfriheden er sårbar. Det betyder, at der altid må kæmpes for den. Den kan ikke indfanges. Den er afhængig af, at nogen praktiserer den, så den så at sige kan smitte. Ligesom tillid. Åndsfriheden er endvidere afhængig af, at

mennesker vedkender sig deres ånd, og at de vil kæmpe for værdier, der ligger ud over den rene overlevelse. Åndsfriheden er også afhængig af, at folket er selvstændigt og oplyst, så det for eksempel kan gennemskue statens magtmisbrug og modsætte sig det.

Åndsfriheden er sårbar og risikabel, men samtidig er den – indtil videre – den bedste måde at håndtere den virkelighed på, at vi som mennesker vælger at lade os forpligte af vidt forskellige og modstridende overbevisninger. Åndsfriheden kan måske nedskrives til, at vi skal bestræbe os på at se *mennesket*, inden vi ser “den politiske modstander”, “den fremmede”, “jøden”, “den kristne”, “muslimen”, “danskeren”, “den sorte”, “arbejderen” eller “direktøren”.

## NOTER

1 Avisomtaler: 1. Kristeligt Dagblad (KD) 16.02.2012 – 2. KD 21.04.2010 – 3. DRs TekstTV 08.02.2012 – 4. KD 23.12.2011 – 5. KD 14.12.2011 – 6. KD 21.07.2011 – 7. Jyl-

lands-Posten 01.04.2011 – 8. KD 11.03.2011.  
2 Avisomtaler: 1. Kristeligt Dagblad (KD) 29.04.2011 – 2. KD 05.02.2012 - 3. KD 21.01.2012.

## FORFATTEROPLYSNING

Carsten Hjort Pedersen  
Åbuen 28  
3400 Hillerød  
+45 48 24 24 63  
chp@kpi.dk



**Missional kirke – en introduktion**  
**Redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen**  
**Kolon 2012**  
**210 sider**

Anmeldt af **Anna Marie Aagaard**

Tilfældet ville, at jeg i løbet af nogle ganske få efterårsdage modtog intet ikke mindre end tre helt nye bidrag til missionsteologien. Den ene publikation var en forelæsning af den anglikanske ærkebiskop Rowan Williams for den internationale romersk-katolske bispesynode (oktober 2012; [www.archbishopofcanterbury.org](http://www.archbishopofcanterbury.org)). De to andre publikationer var begge antologier, der lader forskellige forfattere komme til orde, men bøgerne bærer præg af en gennemgående og konsistent redigering, der falder i tråd med redaktørernes egne bidrag til den pågældende antologi. Den ene bog har romerskkatolsk baggrund og har John C. Sivalon, tidligere leder af den amerikanske missionsorden *Maryknoll*, som ophavsmand. Antologien har titlen *God's Mission and Postmodern Culture: The Gift of Uncertainty* (Orbis 2012). Den anden bog er redigeret – og til dels skrevet – af Jeppe Bach Nikolajsen, ph.d. og adjunkt ved Menighedsfakultetet i Aarhus.

Jeg nævner disse publikationer, selv om jeg koncentrerer mig om Jeppe Bach Nikolajsens bidrag, fordi de på trods af alle forskelligheder trækker på samme hammel.

De er primært interesseret i at tegne konturerne af en evangeliserende kirke i det 21. århundredes globaliserede samfund. Det faktum siger noget om også Jeppe Bach Nikolajsens bog. Der er ikke tale om trætte opdelinger mellem “ydre” og “indre” mission og om genbrug af danske kirkelige retninger, men om kristne kirkers fælles optagethed af at videregive tro i nutidens verden.

Indledningen og de første tre kapitler i *Missional Kirke* drejer sig om betydningen af begrebet *missional* og dets forhistorie, inden udtrykket fra og med 1998 vandt indpas i missionsteologien. Jeppe Bach Nikolajsen er yderst velbevandret i missionsteologisk litteratur (men hvor blev den svenske biskop Jonas Jonsons *Ekumenik På Världens Villkor*, Verbum 2008, af? – den handler også om en “kirke, som er større end vi tror”). Stoffet er struktureret med et gennemført og skarpt fokus på en af den nyere missionsteologiske koryfæer, Leslie Newbigin, og på udviklingerne i dens ekklesiologi. Læsningen læner sig op ad Michael W. Goheen – tidligere Trinity Western University, nu Calvin Theological Seminary – og Nikolajsen følger op på sit



egget indledningskapitels overvejelser ved at genoptrykke to indflydelsesrige Goheen-artikler om Newbigins og hans arvtagere (s. 47-66). Alt i alt argumenterer antologien overbevisende for, at udtrykket *missional kirke* hører hjemme i virkningshistorien af Newbigins indsats, hvor optagethed af kulturel analyse, teologisk refleksion og ekklesiologisk drøftelse (s. 20) udmøntes i en missionale ekklesiologi med fem kendetegn: Den må være bibelsk, historisk, kontekstuel, eskatologisk og praktisabel (s. 21).

Opgaven for en missionale kirke består ifølge Newbigins og Nikolajsen så i "at genvinde en form, der manifesterer Kristi herredømme over hele livet uden at falde i kristenhedens fælde" (s. 43). Denne sidste sætning rummer to basale udsagn: (a) Hvad betyder det at "genvinde en form"? Jeg er overbevist om, at Nikolajsen (sammen med Newbigins og *missio Dei traditioner* om kirken som stedet og redskabet for Guds mission) regner med, at en missionale kirke er karakteriseret af både *præsentation* og *repræsentation* af det kristne evangelium (fx s. 31, 34-36, 60). Antologien er da også tilegnet professor Viggo Mortensen, hvis håndbog om mission (*Hvad hjertet er fuldt af*, Anis 2012) bruger dette ordpar til at signalere, at mission både er en kirkeleg funktion og en ekklesial væreform. Med Goheen i hånden mener Nikolajsen tilsyneladende, at vi skal til en anabaptistisk tradition (fx mennonitter; brødrekirken) for at finde grundlaget for denne dobbeltbestemmelse. Det er jeg ikke så sikker på. Det er Newbigins indiske erfaringer og økumeniske forankring, der slår igennem i udsagn om, at trossamfund må repræsentere den tro, der forkyndes, mens det er mainstream vestlig missionsteologi, der får antologien til alligevel at koncentrere sig om mission som kirkeleg funktion. I modsætning til Sivalons antologi om konkret mission i

forskellige kulturer rummer Nikolajsens artikelsamling da heller ikke bidrag om "de mere praktiske aspekter af udviklingen af missionale menigheder" (s. 4).

(b) Man lades ikke i tvivl om, hvad der skal forstås ved "kristenhedens fælde". Udtrykket henviser til en læsning af (kirke)historien, der skelner mellem (1) den tidlige oldkirke som en forfulgt, fattig, marginaliseret og missionerende kirke i senantikens romerrige, (2) kristenhedens kirke som majoritetsreligion eller folkereligion for europæiske folk efter den konstantinske vending og (3) så kirken i moderniteten efter oplysningstiden. "Fælden" består, ifølge Newbigins, i øget tilpasning til en mere og mere sekulariseret omverden med fokus på det enkelte individ, profitmaksimering og "autonom, videnskabelig rationalisme" (s. 41) I denne optik bliver kirken gradvist til "the spiritual arm of the establishment", mens dens profetiske, kritiske rolle placeres i særlige sammenslutninger (missionselskaber, monastiske grupperinger, tusindårsrigesbevægelser). Jeg er ikke i tvivl om, at synsvinklen korrekt gengiver en væsentlig side af Newbigins forståelse af (kirke/missions)historie. Han opererer med sådan noget som "modernitetens afguderiske kerne" (s. 41). Men jeg er heller ikke i tvivl om, at historisk forskning har afviklet dette forenkede skema (jf. Peter Browns lærde mammutværk, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West 350-550*, Princeton University Press 2012).

De fire kapitler i den midterste sektion af *Missionale Kirke* gør rede for dansk udmøntning af missionale ekklesiologi. Det er en integration mellem mission og dansk folkekirke, det drejer sig om. Konsulent, ph.d. Mogens Mogensens historiske oversigt over "missionale kirke i Danmark" viser, at udtrykket fra begyndelsen (Mogens

Jensen, marts 1999, i Dansk Missionsråd henviste til mission som både kirkens væsen og funktion (s. 73). I Mogens S. Mogensens artikel og i Jeppe Bach Nikolajsens eget bidrag til den danske udvikling indtager Hans Raun Iversen en central plads. Det kan man begrunde, og det bliver det også, med Raun Iversens omfattende indsats for at placere missional ekklesiologi på den teologiske dagsorden og hans arbejde for at uddanne teologer, præster og kirkens lægfolk til at være kirke i mission. Men Jeppe Bach Nikolajsen synes mig især at være interesseret i denne indsats, fordi Iversen både understreger nødvendigheden af nystrukturering af Den Danske Folkekirke i samfund, der bevæger sig fra "given communities via temporary communities to fluid communities" (Mogens S. Mogensens, s. 81) og anerkender døbte, kirkefremmede folkekirkekristnes status som kristoforo: "Christ in us". Vi skal ikke vælge mellem folkekirke og relevant missional kirke med egne strukturer.

Biskop Karsten Nissens studie af den folkekirkelige (rets)ordning, opløsningen af den konstantinske æra og tegn på religionsskifte i det danske samfund udgår da også fra, at "vi ønsker alle at bevare den folkekirkelige rummelighed" (s. 95) også i en mere missional kirke, der ikke er et "religionsvæsen", men en kristen kirke, hedder det prægnant hos Nissen (s. 97). Sammenfattende skriver biskoppen: "Vi har en territorial kirke og har et forhold til det danske folk [...]. Men netop denne folkekirkelige ordning – med de nødvendige reformer, der bør gennemføres – er en fantastisk arbejdsmulighed for menigheder, der gerne vil være menigheder i mission. Noget af det mest værdifulde ved folkekirken er netop, at den er tæt på mennesker; at kirken, menigheden, menighedsrådet, præsten og det frivillige kirkelig arbejde er en integreret

del af det lokale område" (s. 108-109). Om denne analyse holder vand og holder stik, er der delte meninger om, men den har gennemslagskraft (jf. *Fremtidens Danske Religionsmodel*, red. Lisbet Christoffersen, Hans Raun Iversen, Niels Kjærgård og Margit Warburg, 2012).

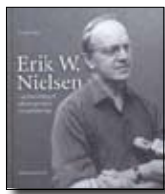
I det sidste afsnit går Jeppe Bach Nikolajsens antologi over til at placere teologi om *missional kirke* i en konfessionel, luthersk tradition. Det grundlæggende spørgsmål lyder: Er det muligt at udvikle [en missional ekklesiologi] uden at ændre fundamentalt på den lutherske forståelse af sakramenterne? Eller på den lutherske lære om retfærdiggørelse? Og hvis det var muligt, hvordan vil en sådan ekklesiologi så se ud? Det kommer Jeppe Bach Nikolajsen selv med forslag til i et teologisk gennemarbejdet afsnit om missional kirke og henholdsvis dåb, nadver, ordet – et afsnit, der cirkler om "missional kirke som gave og opgave".

Antologiens territoriale og konfessionelle overvejelser er ikke ophidsende. Positioner med mulighed for en større debat kan man derimod finde i et missionsteologisk udkast fra efteråret 2012. Det drejer sig om *Together towards life: Mission and Evangelism in changing landscapes* (Commission on World Mission and Evangelism, WCC, September 2012). Dette dokument bearbejder den kendsgerning, at *missio Dei's* menneskelige agenter har ændret sig fra "mission to the margins" til "mission from the margins" (paragraf 6). Det er, hedder det, de fattige og marginaliseredes bidrag til mission, der – om noget – kan skabe en missional kirke, som inkarnerer tro på Guds riges transformerende kraft.

Det skulle gerne være fremgået af denne anmeldelse, at Jeppe Bach Nikolajsens bog er karakteriseret af "både-og" i en primært *missional folkekirke*. Uden ønske om at fare

vild i konkret evangeliserende praksis siger Jeppe Bach Nikolajsen dog på praksis. Uden at afvise modernitetens "usikkerhed" (jf. titlen på Sivalons bog) som bestemmelse af postmoderne politik, økonomi, kultur og mission, holder antologien sig (igen med Newbiggin) til et historiesyn præget af evangelikal kirkeligheds sikre forvisning om, at "al tings ende, åbenbaret i Kristus, så at sige er holdt tilbage, indtil vidnesbyrdet om dom og frelse i Kristus er bragt til hele verden" (s. 33). Uden at underbetone protestantisk

missionsbevægelses selvforståelse som en kirkelig funktion, trækker Nikolajsens bog på missionsteologi, der placerer også repræsentation af evangeliet som gudsrigets tegn. Med et sprogligt udtryk lånt fra Martin Luther King Jr. vil jeg konkludere, at Jeppe Bach Nikolajsens danske folkekirke både er et termometer, der aflæser tidens tegn, og en termostat, der ændrer på samfundet. Og det er ikke så ringe endda, for nu at sige det på jysk. Læs den bog!



**Erik W. Nielsen**  
**- og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi**  
**Harald Nielsen**  
**Dansk Missionsråd 2012**  
**256 sider**

Anmeldt af **Jeppe Bach Nikolajsen**

Dansk Missionsråd har hundredårsjubilæum i år. I denne anledning er bogen *Erik W. Nielsen – og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi* udkommet. Bogen er forfattet af Harald Nielsen, som tidligere har været sognepræst, højskoleforstander, undervisningsassistent i kirkehistorie ved Aarhus Universitet og generalsekretær for Det Danske Missionsselskab/Danmission. Dansk Missionsråd har selv udgivet bogen.

Bogen omhandler den danske teolog Erik W. Nielsen, som blev født i 1917, og som døde allerede i 1971. Bogen er opdelt i seks kapitler. Det første kapitel fremstiller Erik W. Nielsens barndom og uddannelse ved Det Teologiske Fakultet i København (side 22-36). Det andet kapitel beskriver hans virke som studiekredsssekretær i Dansk Missionsselskab og som leder af Dansk Missionsråds missionsskole i Hellerup (side 38-62). Det tredje kapitel fortæller om Erik W. Nielsens virke i Det Internationale Missionsråd, og om hvordan han blandt andet var med til at arrangere den vigtige missionskonference i Willingen i 1952 (side 64-116). I det fjerde kapitel berettes der om hans virke som generalse-

kretær i Det Danske Missionsselskab (side 118-158). Det femte kapitel skildrer hans tid som administrerende direktør for den internationale fond *Theological Educational Fund* (side 160-212). Og i det sidste og korte kapitel seks berettes der om Erik W. Nielsens alt for tidlige død og om hans betydning for efterkrigstidens missionsteologi (side 214-219).

Lad mig slå det fast med det samme. Harald Nielsen har skrevet en rigtig fin bog, som er et flot bidrag til dansk missionshistorie. Med denne bog vil Harald Nielsen forhåbentlig gøre mange flere bekendt med en vigtig dansk teolog fra det tyvende århundrede, som alt for ofte er blevet overset. Harald Nielsen er gået til kilderne. Han har fået udleveret og har nærstuderet en mængde brevudvekslinger mellem Erik W. Nielsen og dennes kone, har fået adgang til Erik W. Nielsens dagbog og har brugt adskillige timer i de danske rigsarkiver, alt sammen for at få indsigt i Erik W. Nielsens liv og virke (se side 239). Det lader dog ikke til, at Harald Nielsen har haft adgang til Kirkernes Verdensråds arkiver. I 2009 tilbragte jeg godt en måned i Genève, hvor jeg

blandt andet læste flere brevkorrespondancer mellem Erik W. Nielsen og ledende missionssteologer fra midten af det tyvende århundrede. Kilderne er der. Det er imidlertid tydeligt, at Harald Nielsen ikke er kommet let om ved sagen. Med sit grundige arbejde har han bidraget til en mere nuanceret forståelse af nyere dansk missionshistorie.

Skildringen af Erik W. Nielsen er faktisk, men den er i høj også personlig, og man får således et personligt indtryk af stemningen på flere af de større missionskonferencer – såsom konferencerne i Whitby i 1947, i Evanston i 1954 og i Ghana i 1957-58 – og af nogle af de toneangivende missionssteologer i midten af det tyvende århundrede – såsom Hendrik Kraemer og til dels Lesslie Newbigin og Karl Hartenstein – som Erik W. Nielsen altså henholdsvis deltog i og mødte. Dette personlige præg er efter min mening bogens helt store styrke. Bogen er ikke tør missionshistorie. Den handler om levet liv, og den handler om en mand, som brændte for mission, og som var med, hvor det skete. Det er dog bemærkelsesværdigt, at bogen ikke beretter mere om den vigtige missionskonference i Willingen i 1952, når nu Erik W. Nielsen spillede en afgørende rolle for tilrettelæggelsen af denne konference. I bogen *Missions Under the Cross* (1953), hvor bidragene fra omtalte konference blev udgivet, er Erik W. Nielsen nævnt som en af tolv personer, der står anført som *staff* (side 256). De danske kilder fortæller formodentligt ganske lidt om arbejdet med planlægningen og afholdelsen af konferencen.

En anden sag er, at skildringen af Erik W. Nielsen ikke blot er personlig, men også meget positivt. Vi får eksempelvis at vide, at Erik W. Nielsen i sine unge år var meget talentfuld (se fx side 43) og havde et stort potentiale (side 43), at han kunne tale frisk, vindende og charmerende (side 45), at han var særdeles dygtig og ihærdig (side 85), at

han gjorde dybt indtryk på sine omgivelser (se fx side 45), at han havde “dybe kvaliteter” (side 113), at tilliden voksede til ham år for år (side 113), og vi hører desuden om alle de mange stillinger, som han fik tilbudt (se fx side 113-116, 205-207 og 217). Det mærkes, at Harald Nielsen gerne vil give læseren et godt indtryk af Erik W. Nielsen.

Det kunne være interessant at vide mere om den metodologi, som ligger til grund for dette studium. Nuvel, det er ikke en afhandling, som vi har at gøre med, men det kunne have været spændende at læse en introduktion eller et appendiks, hvor det anvendte kildemateriale karakter blev introduceret, hvor man kunne finde en redegørelse for, hvordan dette kildemateriale var blevet behandlet, og hvor intentionen med den biografiske skildring blev tydeliggjort. Man finder et kort, men vigtigt afsnit om dette i forfatterens forord (side 17-18). Et større selvstændigt afsnit om dette ville have været nyttigt. Det kunne have oplyst læserne, og det kunne måske også have skærpet Harald Niensens analyser.

Bogen er flot layoutet og trykt. Den er udstyret med en oversigt over Erik W. Niensens liv og virke, med en bibliografi med de væsentligste af Erik W. Niensens udgivelser, med mange fotos og med flere farveafbildninger af Erik W. Niensens malerier. Bogen er velstruktureret. Og den er velskrevet. Den skæmmes dog af mindre korrekturskønhedsfejl. Hvis bogen var blevet udgivet på et forlag, ville dette formentlig kunne have været undgået.

Til trods for de kritiske kommentarer nævnt ovenfor, skal Harald Nielsen have stor tak for at have arbejdet grundigt med kilderne og for at have præsenteret et stykke vigtigt dansk missionshistorie. Bogen giver et personligt og spændende indblik i nyere dansk og international missionshistorie. Bogen anbefales hermed.



**Sammen i forandring  
Refleksjoner om menighetsutvikling i folkekirken  
Erling Birkedal, Harald Hegstad og Turid Skorpe (red.)  
Iko-forlaget 2011**

Anmeldt af **Mogens S. Mogensen**

I perioden 2008-2011 gennemførte Det Teologiske Menighetsfakultet i Oslo et forsøgsprojekt kaldet "Menighetsudvikling i Folkekirken", der involverede ti menigheder. Projektet beskrives i bogen "Sammen i forandring. Refleksjoner om menighetsudvikling i folkekirken", som er redigeret af Erling Birkedal, Harald Hegstad og Turid Skorpe, der alle har spillet en central rolle i forsøgsprojektet.

Bogen er en artikelsamling, som indholdsmæssigt falder i to afdelinger. I de første fem artikler beskriver forfattere, som alle har været en del af projektet, projektets mål, værdier, redskaber og forløb samt menigheders erfaringer med projektet. I bogens sidste otte artikler behandler en række forfattere, som ikke har været direkte engageret i projektet, ud fra hver deres teologiske eller kirkelige speciale nogle af de temaer, som er relevante at inddrage i refleksionen over menighedsudvikling.

Bogens mest interessante afsnit er det første, der giver en grundig beskrivelse af selve menighedsudviklingsprojektet. Harald Hegstad, der er professor i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet i Oslo og

har været projektleder for forsøgsprojektet, lægger en teologisk grund for menighedsudviklingsprojektet i bogens første artikel. "Hva er vi kalt til å være og kalt til å gjøre? Fem dimensioner ved å være menighet". En menighet er ifl. Hegstad en gruppe mennesker, som er kaldet sammen af Gud, og som er sendt ud af Gud for at være og gøre det, som menigheden er kaldet til af Gud. Derfor definerer han menighedsudvikling som "et målrettet arbeid for at sette menigheten bedre i stand til at være det den er kalt til å være, og gjøre det, den er kalt til å gjøre". I stedet for at give en opskrift på, hvad en menighet skal være eller gøre, præsenterer han fem dimensioner af den menighedsforståelse, som ligger til grund for projektet: Ved tro – i verden – i fællesskab – med deltagelse – i bevægelse.

Bogens to mest oplysende artikler, når det gælder forståelsen af det norske menighedsudviklingsprojekt, er skrevet af Erling Birkedal, som er forsker og projektleder ved Menighetsfakultetet, og som har spillet en helt central rolle i forsøgsprojektet. I artiklen "Sammen i forandring" beskrives "Menighetsudvikling som en åndelig og jordnær

rejse”. For denne rejse er der formuleret nogle procesværdier i form af stikord som åndelig proces – stedegen proces – helhed og fokus – tilrettelagt og systematisk læringsproces og åben og kontinuerlig proces.

Det treårige udviklingsforløb er opdelt i tre faser. Det først år arbejdes der på at styrke menighedens bevidsthed om sin fortid. Det andet år går med at udforske menighedens nutid. Og først i det tredje år bliver der arbejdet med at udvikle visioner og tiltag for fremtiden. Hvert halve år samles styringsgrupperne for udviklingsprojekterne i de involverede menigheder til såkaldte dialogkonferencer, hvor man udveksler erfaringer menighederne imellem, reflekterer over de forskellige dimensioner ved at være menighed og forbereder arbejdsopgaver i menighederne for det næste halvår.

I Birkedals efterfølgende artikel om “Menighet i fortid, nåtid og framtid. Verktøy for menighetsutvikling” kommer vi endnu tættere på, hvordan projektet fungerer. Her gives der meget konkrete vejledninger i, hvordan de forskellige udviklingsredskaber anvendes i de tre faser. I det første år arbejdes der blandt andet med en tidslinje for menigheden og (med inspiration fra Kirkefondet) kirkestatistik. I år to introduceres blandt andet fokusgruppeinterviews med ansatte og ledere, aktive deltagere i kirkens aktiviteter og medlemmer, som kun sjældent bruger kirken. Der arbejdes med spørgeskemaundersøgelser for at for kortlægge kirkemedlemmernes erfaringer, holdninger og forventninger, og med lokalmiljøanalyser med sogne- og kulturanalyser. I år tre er målet at nå frem til en helhedsplan for menigheden og til det brug anbefales et af Kirkerådet udarbejdet planlægningsværktøj, en skabelon for en totalplan for menigheden. Som supplement inddrages SMART-plan-metoden og SWAT-analyse-metoden.

Både på dialogkonferencerne, i styringsgruppens møder og i andre sammenhænge bruges bibellæsning som metode for menighedsudvikling. I artiklen “Å lytte til Gud og lytte til hverandre” beskriver Helge M. Anddal, hvordan man har tilpasset den bibellæsningsmetode, *Dwelling in the Word*, som Church Innovation i USA har udviklet, og som er beslægtet med “kontekstuel bibellæsning” og “lectio divina”.

Flere af disse artikler i bogens andet afsnit kan også være til inspiration i en dansk folkekirkelig kontekst. Det gælder fx artiklen af Sindre Eide, der har været en af hovedaktørerne i den norske kirkes gudstjenestereform. Sindre Eide skriver engageret og engagerende om “Gudstjenesten – menighetens hjertesag” ud fra tesen om at “Menighetsudvikling er gudstjenesteudvikling. Gudstjenesteudvikling er menighetsudvikling” (s. 101) og er på dette område helt på linje med svenskerne Martin og Frederik Modeus tanker om gudstjenesten. Mari Wirgenes giver i artiklen “Å gjøre Guds kjærlighet konkret” en række “Daikonale perspektiver på menighetsudvikling” ud fra tesen om at “Diakoni er et språk om Gud” og “Diakoni er kirkens vesen”.

Bent Reidar Eriksen tager fat på det vigtige spørgsmål om spændingen mellem “Åbenhet og tydelighet”, om den norske kirke som både folkekirke og trossamfund. Hans tese er, at “En rett forståelse av denne balansen mellom åpenhet og tydelighet må stå sentralt i en bevisst tenkning om menighetsudvikling” (s. 151). Brugen af symboler har i sig både åbenheds- og tydelighedsaspektet. Det gælder både kirkebygningen og de kirkelige handlinger, som knyttes naturligt til markerede overgangsfaser i menneskelivet og tolker dem i et kristent perspektiv.

I artiklen “Ansatte og frivillige i lykkelig forening?” er Jan H. Heitmanns tese,

at "Samspil mellom ansatte og frivillige må regnes som en forutsetning for positiv menighetsudvikling" (s. 185). Udfordringen er bl.a., hvordan vi opdager og bringer de menneskelige ressourcer i spil i menigheden, og hvordan frivillige ledes eller koordineres. Ledelse er en krævende kunst, også i kirkelige sammenhænge, men endnu vanskeligere er ændringsledelse, altså at lede fx en menighed gennem en ændringsproces. Dette vigtige tema tager Harald Askeland op i artiklen "Det gode og velprøvede er best ..."? Med undertitlen "Om modstand mot endringsprocesser". Askelands tese er, at det som oftest skaber modstand at forsøge at indføre ændringer i arbejdsformer, ordninger og strukturer i menigheden, fordi ændringer ofte indebærer en oplevelse af ubalance, der kan være ubehagelig. Kunsten er at forstå baggrunden for modstanden og så håndtere denne modstand på en konstruktiv måde.

Denne bog er meget vigtig for alle, der er optaget af at fremme en missional menighetsudvikling i de nordiske folkekirker. Der har i mange år især i USA og andre lande været arbejdet med menighetsudviklingskoncepter, som man har forsøgt at eksportere ikke bare til frikirkemenigheder, men også til folkekirkemenigheder i Norden. Det gælder for eksempel McGavrans kirkevækst-tænkning, Willow Creeks og Saddlebacks koncepter, og Naturlig Kirkevækst, men det, der måske fungerede i en bestemt amerikansk frikontekst, fungerede sjældent i dansk folkekirkelige kontekst. Danske folkekirkemenigheder har i mange år fået tilbudt konsulenthjælp til løsning af konkrete problemer i menigheden eller til udvikling af visioner og mål, men der har næsten altid været tale om punktvis tiltag, der sjældent skabte de store forandringer i menighederne. Det er imidlertid første gang – med det norske forsøgsprojekt

– at der i en af de nordiske folkekirker har været gennemført en længerevarende udviklingsproces i en række menigheder.

Selvom det ikke fremgår så tydeligt af bogen, trækker det norske menighetsudviklingsprojekt stærkt på inspirationen fra det mangeårige udviklingsarbejde, som er foregået på og ud fra Church Innovation i St. Paul, Minnesota. Her har man i mange år arbejdet med menighetsudvikling ud fra en missional kirke-tænkning og fulgt arbejdet op med forskning i udviklingsprocesserne. Der er hentet elementer fra Church Innovation, men de er tilpasset til en norsk folkekirkelig sammenhæng, og i det hele taget bærer projektet præg af et målrettet arbejde på, at udvikle en tilgang til menighetsudvikling, som vil kunne fungere i en ganske almindelig folkekirkelige sammenhæng.

I modsætning til Church Innovations menighetsudviklingsprojekt, som findes beskrevet i Patrick Keifert, *We Are Here Now* (Eagle: Allelon Publishing, 2006 – tidligere anmeldt i dette tidsskrift af Jeppe Bach Nikolajsen), følger det norske projekt tilsyneladende en meget traditionel lineær udviklingstænkning. I praksis kan man i det norske projekt således risikere, at der går to år, inden man for alvor går i gang med forandringsprocesserne. Her ville man med fordel have kunnet trække på de seneste års udviklings- og læringstænkning.

Udviklingsprojektet er tænkt sammen med alle de reformer, som kommer ned til menighederne oppe fra kirkerådet. Paul Erik Wirgenes, der er afdelingsleder for afdelingen for menighetsudvikling i Kirkerådet, beskriver i artiklen "Reformer som menighetsudvikling", at menighetsudvikling ganske vist er noget som først og fremmest sker i den lokale kirke, men at Kirkerådets reformer skal støtte op om udviklingen i menighederne. Men for et dansk folkekirke-

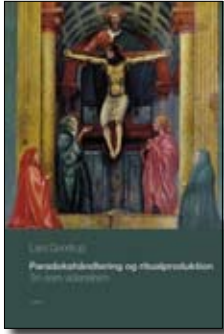


medlem virker det voldsomt med alle de reformer og planer, som de lokale menighedsråd forventes at implementere. Der er tale om et Visjonsdokument for den Norske Kirke 2009-2014, en plan for diakoni fra 2008, en trosoplæringsreform 2003-2008, en gudstjenestereform 2011, en plan for kirkemusik 2008 osv. osv. Spørgsmålet er, om "reformer som menighedsudvikling" fungerer i Norge – i Danmark ville det ikke gå an.

Det norske menighedsudviklingsprojekt lægger op til, at der til sidst i det treårige forløb udarbejdes en helhedsplan for menigheden. I en dansk folkekirkelig sammenhæng ville det være problematisk at have som mål, at man på denne måde ville søge at få styr på hele menighedens arbejde. Spørgsmålet er også, om den tænkning, som ligger bag, har en snert af modernitetens tro på, at vi kan styre udviklingen med langtidsplaner. I en tid, hvor virksomheder skal

lære at omstille sig hurtigt, fordi udviklingen går så hurtig og er ret uforudsigelig, er det måske vigtigere, at også menighederne arbejder på at blive lærende organisationer, som på grundlag af langtidsholdbare værdier og evangeliske orienteringspunkter er parat til hele tiden at eksperimentere og innovere.

Bogen "Sammen i forandring", repræsenterer et stykke gedigent pionerarbejde, som alle nordiske folkekirker kan nyde godt af. Ikke for at kopiere det norske projekt, men for at lade sig inspirere af dette projekt til lignende forsøgsprojekter i hvervore kirker. Forskellene mellem de nordiske lande er så stor, at vi ikke uden videre kan eksportere et projekt, der fungerer godt i et land, til et andet, men forskellene er heller ikke større, end at vi kan have stor nytte af en intensiv erfaringsudveksling folkekirkkerne imellem.



## Paradokshåndtering og ritualproduktion – tro som vidensform

Lars Qvortrup  
Anis 2011  
152 sider

Anmeldt af **Leif Andersen**

Okay.

Det var så et af de sære tilfælde, hvor det første indtryk af en bog og den foreløbige holdning i løbet af læsningen drejede 180 grader rundt og endte i stik modsat retning (eller måske kun 135 grader; det vender jeg tilbage til).

Til at begynde med ærgrede jeg mig frygteligt, netop fordi det var Lars Qvortrup, der havde begået den. Og ham er jeg ellers lidt vild med. Så vidt jeg ellers forstår det, han skriver. Hans øvrige produktion om kommunikation i det hyperkomplekse samfund har begejstret og inspireret så overmåde mange. Mig inklusive.

Og så begår netop han en bog om tro på Gud, hvori han suspenderer hele sin fremragende forståelse af kommunikationens vilkår af gensidighed, for at erstatte den med dikterende og belærende omdefineringer af andre menneskers egne termer!

Hans spørgsmål er: “Kan et moderne menneske tro på Gud?”

Og svaret er: Ja – hvis ellers man lige omdefinerer, hvad tro betyder, og omdefinerer, hvad Gud betyder.

For det ontologiske spørgsmål om Gud er afløst. Hvorvidt Gud eksisterer objektivt, som en handlende instans, er i dag et ikke-

spørgsmål: Distinktionen væren / ikke-væren er i dag afløst af distinktionen viden / ikke-viden.

“Gud’ betyder ikke en person, et væsen eller ‘noget’, der befinder sig et eller andet sted hinsides den menneskelige verden. ... ‘Gud’ er en betegnelse for det, man kunne kalde Det Hellige, og ‘Det Hellige’ er på sin side en betegnelse for det, der ikke kan vides.”

“Tro’ betyder ikke tillid i betydningen: ‘Jeg tror på dig’, dvs. jeg har tillid til dig. ... ‘Tro’ bliver en betegnelse for en særlig vidensform, dvs. det vi ved, om det vi ikke kan vide.”

På den måde bliver det vel nærmest umuligt for et moderne menneske *ikke* at “tro på Gud”. Men det viser sig da også hurtigt, at det kun er på skrømt, Qvortrup har afløst det ontologiske spørgsmål; han har nemlig allerede afgjort, ikke blot at *han* ikke kan tro på Gud som nogen ontologisk instans, men at *man*, at *vi* i den moderne tid ikke kan det ...

Faktisk er Qvortrup tæt på at tilskrive sig selv det “privilegerede perspektiv”, han ellers overalt med rette har frakendt ethvert menneske og kun tilkendt Gud ...

Øv.

Men efterhånden, som man kommer igennem bogen, begejstres man jo alligevel: Som sociologi er den et fund! Fx er skildringen af sekulariseringen som et *videnstab* (hvor mange meningsdannere så lige dén komme!?) fornøjelig og velbeskrevet.

Meget fint iagttaget og skildret er også analysen af det moderne menneskes erkendelse af afmagt over for katastrofer – en svaghed, der afspejles i modernitetens optagelse af Jesu Kristi person som udtryk for Guds svaghed.

I den forstand er det faktisk *liiiiige* før, man kunne købe hans (med henvisning til bl.a. Gianni Vattimo og hans evindelige ikon Niklas Luhmann) udskiftning af den stærke Gud, magthaveren, beskytteren mod katastrofer, med den svage Gud, paradoksets Gud.

Hans tolkning af inkarnationen: at kun paradokset Jesus Kristus er i stand til som et menneske at formidle det ikke-menneskelige, er udfordrende og givende.

Nyttig – omend ikke ny – er også gennemgangen af ritualets sprogfunktion, samt gennemgangen af samfundets sammenhængskraft ikke som *enighed*, men som *refleksion*, evnen til at håndtere og diskutere uenighed.

Netop her bliver det ganske vist lidt sært, når han på den ene side kritiserer religionskritikernes og fundamentalisternes patent på sandhed, og på den anden side selv tager akademisk og elitært patent på det religiøse vokabularium. Ligesom det er sært, at han afgør på hele modernismens vegne, at man er nødt til at omtolke det for at kunne tro på det, og at den klassiske måde at forstå det på bare ikke lader sig gøre længere. Han kunne da i det mindste beskedent have nøjedes med at sige, at *han* ikke ser sig i stand til det; hvad ved han om vi andres muligheder?

Tilsvarende er hans forståelse af Jesu

lignelser som “instruktioner i perspektivforskydning” (evnen og villigheden til at se verden og sig selv ud fra en andens perspektiv) særdeles givende. Men han slår den fra over for enhver klassisk (eller “bogstavelig”) forståelse af Bibelen. Det anfægter ham tilsyneladende ikke, at den er det selvfølgelig perspektiv i næsten al kristenhed, og at hans “moderne” omtolkning, globalt set, kun eksisterer som en obskur elitær fraktion.

Thi for Qvortrup er Gud simpelt hen mediet for mening, dvs fjerdeordens-håndteringen af vores viden af tredje orden: Gud er selve vores viden, at vi ikke ved, hvad vi ikke ved.

Og det virker i sandhed som en kortslutning, når han i sin argumentation for Guds foranderlighed henviser til Augustins trinitetsforståelse, der netop betoner Guds uforanderlighed!

Tilsvarende er NT's tale om Guds svaghed jo også noget ganske andet end postteismens svage Gud: I NT er den svage Gud den almægtige Herre, der ved inkarnationen i kærlighed og frivillighed har gjort sig selv svag. Men i en postteisme som Qvortrups er Gud simpelt hen svag og foranderlig, fordi han ellers ikke kan følge med udviklingen. Han er slet ikke en person længere, hvortil man kunne have en personlig relation. Og kan vel derfor ikke være kærlighed heller. Han kan ikke høre bønner – faktisk kan han vel ikke engang være tavs, forargelig og ubegribelig, for selve meningen med hans / dens eksistens er jo tilskrivelsen af mening i vores vidensunivers!

Egentlig er der kun en ting i vejen med bogen, nemlig *fundamentet*: selve omskrivningen af “tro” og “Gud”.

Så kunne man selvfølgelig bare afskrive den. Men hvorfor egentlig? Det sker jo, at gode bygningsteknikere og arkitekter er

i stand til at skubbe et nyt fundament på plads ind under en i øvrigt udmærket bygning, i stedet for bare at rive skrumlet ned! Hvorfor ikke gør det samme her? Når han kan omskrive basale termer til et helt eget vokabularium, hvorfor så ikke gøre noget lignende: Når han skriver “vor tids Gud” dit og dat, så omskriver vi det bare til “vor tids *billede af Gud*” – og vips, så er der pludselig en masse godt stof at tage til sig!

Ikke mindst er der en hel stribe af knivskarpe sociologiske iagttagelser, der altså ikke skal forkastes, fordi de har et sært afsæt.

Han har jo for så vidt ret i, at han i dette ikke har foretaget anden bevægelse end den, mange teologer tager for tiden. Men er der ikke allerede noget ravruskende galt med en teologi, der i sine mest basale udtryk kun kan begribes af en filosofisk elite?

Jeg ved godt, at alle gør det: For Spinoza var matematikken Gud; for sportsidioten var Riis Gud; for gourmet'en er Valrhonachokolade Gud; for panteisten er naturen Gud etc. Men som Richard Dawkins sagde det, så er panteisme bare en sexet form for ateisme. Noget lignende kunne siges om Qvortrups uskabte meningstilskriver.

For der er altså noget galt med en kommunikationsteori, der på den måde vilkårligt udskifter andres hævdvundne termer: Jeg lægger bevidst noget andet i ordene, end du gør; så kan vi *sige* det samme og *mene* noget forskelligt; og ingen opdager nogensinde forskellen.

Det sure er jo, at Qvortrup tilsyneladende kun kender (og derfor kan gøre op med) det ontologiske spørgsmål i en primitiv, barnagtig udgave: en plad forestilling om den gamle mand på den himmelske tronstol, der er lige så intelligent som forestillingen om nisser og spøgelser.

Så man skulle næsten tro, han havde været en gammeldags overklasseteolog af den allermest bedredende slags: *Dette* er den rigtige måde at forstå “tro” og “Gud” på; *din* måde er aflægs og forkert! Elitens omtolkning har forrang for den gængse, folkelige forståelse af ordene.

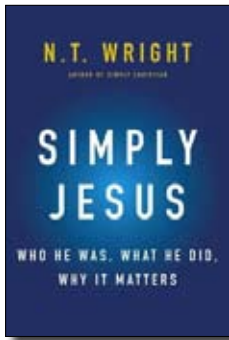
Han lægger fx afstand til Grosbøll som eksempel på en primitiv og ubrugelig ateisme, men overser vistnok, at den “tredje vej”, han selv taler for: Gud som “meningstilskriver”, faktisk var præcis det, Grosbøll forsøgte sig med i sin snak om gud som tydning – langt mere klodset og kluntet, men alligevel i en lignende sprogfilosofisk tågetale.

Kan det overhovedet lade sig gøre at skyde et nyt fundament ind under den i øvrigt glimrende bog? Det ville Qvortrup måske nok selv betvivle. Men det behøver han jo ikke bestemme.

Et andet spørgsmål er, om det er bøvlet værd. Det synes jeg jo nok, det er. Og meningen med “meningstilskrivning” af viden er for så vidt fin nok. Jeg foreslår bare, at man til det stykke finder et andet ord end Gud.

For kommunikationens skyld.

(P.S.: Efter den strøm af postteistisk litteratur, vi har måttet lægge ryg til den sidste tid, hvor man gør alt for at gøre ordet “Gud” spiseligt for moderne mennesker, uden i øvrigt at udfordre deres verdensbillede, og hvor ordet Gud reduceres til ren fonetik, får man ærlig talt lyst til en højlydt teaterhvisken: *Så giv dog folk lov til ikke at tro på Gud, hvis det er det, de vil!* – i stedet for at bilde dem ind, at de i virkeligheden allerede “tror på Gud” uden selv at vide det og uden selv at ville det!)



**Simply Jesus**  
**A New Vision of Who He Was, What He Did and**  
**Why He Matters**  
**N.T. Wright**  
**HarperOne 2011**

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

N.T. Wright (NTW) har en ufattelig arbejdskapacitet. Han udgiver bøger på stribe, holder foredrag verden over, udtaler sig til radio og TV osv. Der er generelt set en friskhed over ham. Han gnistrer af energi og engagement, omend han også til tider kører på rutinen og gentager sig selv og bliver lidt forudsigelig. Jeg oplevede ham ved en konference i november 2010, hvor han holdt en stor forsamling ivrigt lyttende. For mig var han spændende at lytte til. Forventningen til ham var derfor stor, da jeg igen i november 2011 havde chancen for at være en af hans tilhørere, men han var ikke helt den samme. Han manglede efter min vurdering den ildhu og uforfærdethed, som jeg havde erfaret tidligere.

Det var derfor med en vis spænding, men også med forventning, at jeg i november 2011 købte hans nye bog *Simply Jesus. A New Vision of Who He Was, What He Did and Why He Matters*. Jeg vil skynde mig at sige, at jeg ikke er blevet skuffet. Man fornemmer her det engagement, som kendetegner NTW, hans originale tænkning, hans gode illustrationer af de bibelske anliggender osv. Hans sprog er mundtligt; det

er levende, causerende. Og typisk for NTW er de mange afbrydelser med indskudte sætninger i parentes og med tankestreger. Der forekommer umådeligt mange citater fra GT og NT, og der er ofte tale om lange citater.

NTW's engagement manifesterer sig på flere fronter. Han sammenligner situationen med et voldsomt stormvejr, hvor vindstød slår igennem fra flere verdenshjørner. Han afgrænser sig med denne billedtale over for en udbredt skepticisme inden for bibelforskningen, men også over for en såkaldt konservativ kristendom. For det tredje udgør kompleksiteten i almindelig historisk tilgang til den historiske Jesus ifølge NTW et problem (s. 13-14, 20).

Jeg vil kommentere NTW's afvisning af "konservativ" kristendom. Jeg forstår til fulde, at det er vanskeligt at håndtere en situation, når man som NTW på den ene side står for en klassisk kristen position i spørgsmålet om blandt andet den historiske Jesus og evangeliernes fremstilling af Jesus, og på den anden side må se sig angrebet fra kredse, hvor han givetvis ikke havde ventet det. Det er nedslående, når

det at stille historiske spørgsmål bliver udlagt som et knæfald for rationalismen.

Anliggendet hos NTW er at fremhæve, at det helt afgørende i NT's beskrivelse af Jesus er, at Jesus er konge (s. 5), og det væsentligste element i Jesu prædiken er forkyndelsen af Guds rige. Igen og igen bliver det af NTW slået fast, at evangelierne handler om, hvorledes *God became king on earth as in heaven* (s. 149). Den afgørende anklage imod Jesus var, at han var jødernes konge (s. 116). Der er i evangelierne andre vigtige bestemmelser af, hvem Jesus var, men det mest centrale er, at Gud / Jesus er kongen. Jesus opfylder ikke jødernes forventninger til en konge. Jesus redefinerer kongedømmet (s. 5), men pointen er ikke desto mindre, at Jesus er den sande konge. Evangeliet handler ikke (primært) om, hvorledes et menneske kommer i himlen, men om at Gud bliver konge (s. 144-145).

NTW's fremstilling rummer tre dele. I første del bringer NTW en del baggrundsmateriale på banen. NTW redegør for sit ærinde: Jesus er kongen. Gennem Jesus er Gud vendt tilbage til sit folk for at føre folket tilbage fra eksilet – et eksil som Israel fortsat levede i trods bosættelse i Palæstina (s. 35). Løfterne var ikke gået i opfyldelse, selvom folket var vendt tilbage fra Babylon. Men gennem Jesus gik de profetiske løfter i opfyldelse. Gud var vendt tilbage til Israel.

Løfterne i de profetiske skrifter var, at Gud vil vende tilbage til sit folk og oprette sit kongedømme. Men teksterne rummer også ord om Davidsønnen (Ez 34; Ps 2). Pointen er, at Gud vil oprette sit kongeherre dømme gennem den davidiske konge (s. 54). *God is now in charge, and he is in charge in and through Jesus* (s. 55).

NTW indleder anden del i fremstillingen med at påpege, at Israel levede af fortællingerne, de sang sangene, de fejrede Guds store gerninger i historien, og det blev de ved

med trods den historiske virkelighed. Israel genoplevede Exodus og levede i en forventning om at være part i en ny Exodus.

Dette Exodus-motiv rummer følgende elementer: (a) De onde magter, (b) en udvalgt leder, (c) Guds sejr, (d) redning gennem et offer, (e) et nyt liv, (f) Guds nærvær, (g) det forjættede land. Jøderne var af den overbevisning: *What God had done before God would do again* (s. 65). Jesus knytter til ved dette Exodus-motiv. Jesu beretning er: *When he was talking about God taking charge, he was talking about a new Exodus* (s. 66).

Jesus forbinder desuden sit virke med eksilmotivet. Jesus tilgav syndere. Tilgivelse var vigtig, for det var et tegn på, at eksilet var slut. Indtil da havde Guds folk været *unredeemed, unrescued, and unforgiven* (s. 73). Men tilgivelse betød, at eksilet var slut (s. 73). Det var *rescue from a sin-caused exile* (s. 79).

Ifølge NTW spiller kongemotivet som sagt en vigtig rolle i fremstillingen af Jesu virke. Ligesom de øvrige, der påstod at være *jødernes konge*, gik Jesus ind i en kamp, men hans kamp var med Satan. Det første slag blev vundet ved fristelsen i ørkenen; efter denne sejr kunne Jesus proklamere tilstedeværelsen af Guds rige. Det endelige slag skete ved Jesu død.

Værd at bemærke er skildringen af tempelrensningen, der slet ikke er en rensning af templet, men udtrykker dom over templet. Generelt er det kongen, der har myndighed over templet. Det gælder også tempelaktionen i Jerusalem. Jesu handling er ifølge NTW en kongelig handling (s. 127).

Især tre tekster i GT er vigtige for at forstå evangeliernes beskrivelse af Jesus: (1) Es 40-66 (Herrens Lidende Tjener), (2) Dan (Menneskesønnen) og (3) Zak (JHWH vil blive konge). I disse tekster findes vi tre vigtige elementer fra Exodus-motivet: *The*

*wicked pagan nations who fight against God himself and his people; the failed Jewish leadership, and God himself coming to do what nobody else can do* (s. 165).

Spørgsmålet bliver på den baggrund, hvorfor Jesus måtte dø, når hans opgave var at proklamere, at Gud er blevet konge. Svaret er, at Gud havde lovet at vende tilbage for at oprette sit kongerige, og det gjorde Gud nu i Messias og som Messias, i Jesus af Nazareth og som Jesus af Nazareth (s. 169). *Israel's God was acting through him, in him, as him* (s. 170). Da Gud vendte tilbage til sit folk, kom han som Messias og som Tjeneren. Og det er netop tjenerens opgave at dø. *Jesus's vocation to be Israel's Messiah and his vocation to suffer and die belong intimately together* (s. 173). Samtidens jøder ventede et rige uden et kors. Nutidens kristne prædiker et kors uden et rige, men rige og kors hører netop sammen i Jesu forkyndelse og virke (s. 173-174).

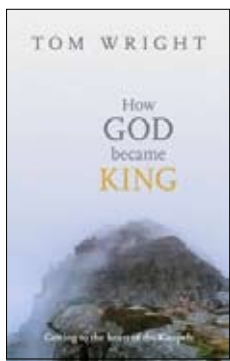
Der er givet mange tolkninger af Jesu død, men det vigtige er, at Jesu død er *the ultimate means by which God's kingdom was established* (s. 185). Jesu opstandelse er begyndelsen på den nye verden (s. 191). Guds rige er nu introduceret i kraft og herlighed, på jorden og i himlen (s. 193). *This is the real beginning of the kingdom* (s. 193).

I fremstillingens tredje del skildrer NTW Jesus som den nutidige hersker over verden. Pointe er bønnen: *Komme dit rige på jorden som i himlen*. Hvorledes ytrer det sig, at Jesus er konge? Svar er: Gud / Jesus regerer altid gennem mennesker (s. 212).

Jesus frelser mennesker for gennem dem at regere over verden. Konkret finder dette herredømme sted igennem kirken, som er Jesu krop (s. 217-218). Regeringsmåden kommer for eksempel til udtryk gennem saligprisningerne, der ikke illustrerer, hvorledes et menneske kommer i himlen, men hvorledes Gud regerer: Gennem fattige i Ånden, sagtmodige osv. Gud regerer gennem den slags mennesker (s. 218). På den måde er Guds rige og korset også forbundet i nutiden.

Så vidt NTW. Hans bog vækker sine steder til modsigelse eller i hvert fald spørgsmålstegn. Efter min vurdering underbetoner NTW forståelsen af Jesu død som en stedfortrædende strafildelse. Er der dækning for at sige, at den afgørende pointe er, at Jesus gennem sin død tilvejebringer Guds rige? Jeg savner hos NTW en mere overbevisende argumentation for det synspunkt.

Desuden er det uklart for mig, om Guds rige ifølge NTW er en virkelighed også uden for kirken, uden for frelsens rige (s. 231). Når det er sagt, vil jeg føje til, at det er særdeles inspirerende at læse NTW's bog. Den har et klart apologetisk anliggende over for skepticisismen, for eksempel vedrørende Jesus (s. 58-59). Den er henvendt til det tænkende lægfolk, der er kommet på afstand af kirke og kristendom. I denne sammenhæng hedder det: *Jesus is unavoidable* (9). *With Jesus, it's easy to be complicated and hard to be simple* (4).



**How God became King**  
**Getting to the Heart of the Gospels**  
**Tom Wright**  
**London: SPCK Publishing 2012**  
**256 sider**

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Det kunne være interessant at lave en statistisk undersøgelse af, hvilke bibeltekster der vælges som basis for forkyndelsen, når der er frit valg. Jeg gætter på, at Paulus kommer ind på en suveræn førsteplads. Og yndlingsteksterne er her givetvis Rom og Gal foruden Ef. Hvis valget skulle falde på en evangelie-tekst, er der sandsynligvis tale om et uddrag fra beretningerne om Jesu død og opstandelse.

Helt anderledes forholder det sig med valget i de to tekstrækker, der er gældende i den danske folkekirke. Her bliver der prædiktet udelukkende på grundlag af tekster, der omhandler Jesu liv, og i mange tilfælde er det formodentlig tekster, som præsterne ikke selv ville have valgt, hvis de havde mulighed for det. Vi har en påfaldende forlegenhed over tekster om Jesu liv og færd. Den samme forlegenhed kommer til udtryk i de oldkirkelige trosbekendelser, der omtaler Jesu fødsel og derefter Jesu død, men ikke Jesu liv. Derfor fortæller de heller ikke om Jesu proklamation af Guds Rige.

Men forlegenhed forekommer ikke hos de fire evangelister. De har meget at fortælle om Jesu liv; Jesu liv var åbenbart vigtig

for dem. Hvad er det, evangelierne vil fortælle? Hvad er det, vi har oversat i vores teologiske og kirkelige tradition?

Tom Wright (TW) har givet sig selv den opgave at besvare disse spørgsmål, og det er der kommet en spændende bog ud af. Den har den sigende titel: "How God became King", og dermed er tonen slået an. Først en sidebemærkning. Det er forvirrende, at han i nogle fremstillinger bærer navnet N.T. Wright, for eksempel i den amerikanske udgave af *How God became King*, mens han i andre sammenhænge kalder sig Tom Wright, for eksempel i den britiske udgave af samme bog. Det er noget rod!

I den første del af bogen introducerer TW problemstillingen. Han reserverer sig over for dem, der vil betone Jesu død uden inddragelse af Jesu liv, men han lægger også afstand til en liberal reduktionisme, der tolker Jesus som en revolutionær eller en apokalyptisk profet uden hensyntagen til Jesu død og opstandelse. TW's projekt er at læse evangelierne på en sådan måde, er fokus er rettet både imod Jesu liv og Jesu død. Eller sagt på en anden måde: både Guds Rige og Jesu kors. Ikke et kors uden



Guds Rige. Ikke et Guds Rige uden et kors. Opgaven er med andre ord at finde den røde tråd, der forener Guds Rige og korset, og TW finder denne røde tråd i proklamationen: “God really has become king – in and through Jesus” (s. 37).

I bogens anden del benytter TW et billede: Der lyder musik fra de fire evangelier, og denne musik kommer fra fire højtalere. TW gennemgår den lyd, der kommer fra de enkelte højtalere.

Den første højtaler: Evangelisterne ser Jesu historie som opfyldelsen af Israels historie. TW gennemgår de fire evangelier, og han finder i dem alle det samme mønster: Israels historie når i Jesus sit klimaks. Med Jesus er tidspunktet kommet, da Israel kan vende tilbage fra eksilet. Guds mål med Israel var at velsigne og forløse hele verden gennem Israel. Denne opgave svigtede Israel, men den bliver opfyldt i Jesus. Det er forklaringen på Jesu sidste ord i Johannes-evangeliet: “Det er fuldbragt”.

Den anden højtaler: Evangelisterne er fælles om den opfattelse, at når de fortæller beretningen om Jesus, fortæller de beretningen om, hvorledes Israels Gud vender tilbage til sit folk, som han havde lovet. Det er utilstrækkeligt at sige, at Jesus er Gud. Pointen er: hvilken Gud? Evangelierne svarer, at det er Israels Gud (s. 84). Det er den Gud, der sluttede pagt med Abraham. Israel vendte sig bort fra Gud, og Gud måtte forlade sit folk og lade det gå i eksil (s. 89). Men profeternes løfte var, at Gud ville vende tilbage. At dette løfte er gået i opfyldelse gennem Jesus, er anliggendet i alle fire evangelier: “the story of Jesus as the story of Israel’s God returning at last” (s. 95).

Den tredje højtaler: Evangelisterne fortæller, at der med Jesus er indledt en ny æra, en ny verden, og det er den verden, de kristne menigheder tilhører. “Because the gospels are the foundational charter for the

church’s life, they must be stories primarily about Jesus” (s. 119).

Den fjerde højtaler: De fire evangelister fortæller om Guds Rige i dette riges sammenstød med kejserens rige. Vi finder i alle fire evangelier “a telling of the story of Jesus as the clash between the kingdom of God and the kingdom of the world” (s. 138). Det vil med andre ord sige, at vi har en politisk teologi i evangelierne (s. 140). TW giver i den sammenhæng udtryk for, at Jesu ord om kejseren og om Gud (Matt 22,21: ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ) ikke skal forstås som et udsagn om to adskilte riger (kirke og stat). TW gengiver Jesus-ordet med følgende ordvalg: “So you’d better pay Caesar back in his own coin - and pay God back in his own coin!” (s. 149) svarende til udsagnet i 1 Makk 2,68: *Lad gengældelsen ramme hedningerne*. Ifølge TW kan gengældelse til kejseren i det nye rige i nogle tilfælde bestå i konfrontation og i andre tilfælde i samarbejde.

Tredje del er helliget en sammentænkning af Guds Rige og korset. TW indleder med en betoning af, at de første kristne proklamerede, at Gud er blevet konge i himlen og på jorden. Gud har ‘allerede’ tiltrådt sit kongeherre-dømme, men der er fortsat et ‘endnu ikke’. Med andre ord lever de troende “between Jesus’ accomplishment of the reign of God and its full implementation” (s. 162). At dette rige allerede er nutid slår igennem for eksempel i “the social, cultural, political and even cosmic eschatology of Matthew” (s. 162). Guds kongeherre-dømme ytrer sig ifølge TW ikke alene i en religiøs sfære, men den kommer til udtryk i den konkrete virkelighed, i et teokrati.

TW genoptager billedet med musikken fra de fire evangelier, en musik, der kommer fra fire højtalere. Pointen er, at der fra alle fire højtalere lyder en musik, hvor Guds Rige og korset er forenet.

For det første: Evangelisterne ser Jesu historie som opfyldelsen af Israels historie. Det er i den forbindelse vigtigt at forstå, at det er en opfyldelse gennem lidelse og kors. Det er en lidelse, der baner vej for Guds sejr, Guds Rige.

For det andet: Når evangelisterne fortæller beretningen om Jesus, fortæller de beretningen om, hvorledes Israels Gud vender tilbage til sit folk, som han havde lovet. JHWH kommer til sit folk gennem kors og lidelse. Herrens arm bliver åbenbart gennem Herrens lidende Tjener (Es 53). Gud kommer som et menneske, et lidende menneske, og som menneske er han repræsentant for Israel. "The humanity is the humanity of Israel, the divinity is the divinity of Israel's God" (s. 196).

For det tredje: Evangelisterne fortæller, at der med Jesus er indledt en ny æra, en ny verden, og det er den verden, de kristne menigheder tilhører. I centrum står riget og korset. Det gør det også på den måde, at korset vil være en virkelighed for Jesu efterfølgere. Kirken består derfor af "suffering kingdom-bringers, suffering kingdom-sharers" (s. 202).

For det fjerde: De fire evangelister fortæller om Guds Rige i dette riges sammenstød med kejserens rige. Jesus døde på korset og vandt over verdens magter. Korset bevidner sejren. Men uden korset ville Satans kræfter stadig være ved magt.

TW giver efterfølgende en række eksempler på, at der for evangelisterne aldrig var tale om et budskab om riget uden et budskab om et kors. (1) Jesus bliver i dåben udråbt som konge (Sl 2); han skal oprette riget, men Jesus gør det gennem et kors. (2) Korsinskriftionen markerer, at Jesus dør som kongen. (3) Det er gennem lidelse, at Guds Rige er kommet med kraft (Mark 9,1). Zebedæus-sønnerne vil sidde på Jesu højre og venstre side i Guds Rige, men det blev

to forbrydere, der kom til at være på Jesu side på Golgata (s. 227). (4) Guds Rige er den nye verden, den nye skabelse, og dette kommer slående til udtryk i et samspil mellem LXX Gen 2,2 og Joh 19,30. Gud *sluttede* sit værk og hvilede den syvende dag. Gud *sluttede* sit værk på Jesu kors, men Jesus blev oprejst den første dag i ugen, og det var begyndelsen til en ny skabelse (s. 232). (5) Templet var det sted, hvor himmel og jord mødtes og lappede over hinanden. Jesus er det nye tempel, hvor himmel og jord mødes. Men det er vel at mærke en Jesus med et kors, der er det nye tempel. Gennem korset viser Jesus, at Guds Rige manifesterer sig i kærlighed - "not with the love of power but with the power of love" (s. 239).

Med andre ord fortolker Guds Rige og korset indbyrdes hinanden. Det har betydning for vor forståelse af korset, og det har betydning for vor forståelse af Guds Rige.

I den afsluttende fjerde del sætter TW sin tolkning af Guds Rige og korset i relation til formuleringerne i Apostolicum. Han afviser en "ortodoks" læsning, hvor alt er centreret om skabelse, synd og frelse. TW giver et andet eksempel på en læsning af Apostolicum, hvor de bibelske temaer om Gud som Israels Gud, Israels historie, Guds Rige og bekendelsen af Jesu sejr over magterne tages alvorligt, hvor Jesu opstandelse er forstået som begyndelsen på et nyt skaberværk, hvor "himlen" er jordens "kontrolrum" (s. 269). Eller sagt på en anden måde: "In Jesus, the living God has become king of the whole world" (s. 276).

Så vidt TW. Det er en spændende bog, TW har skrevet. Hans sprog er blomstrende og næsten poetisk. Han leger med sproget og formulerer sig ofte rammende og tankevækkende. Men den ordrige stil resulterer i mange (irriterende) gentagelser. Den mundtlige stil viser sig tillige i et hav af parenteser og tankestreger, hvor TW ind-

skyder den ene sidetanke efter den anden. Efter mit gemyt er en sådan mundtlig stil generende for læsningen af fremstillingen.

TW er en original og inspirerende forfatter. Han er ikke analytikeren, der koncentrerer sig om detaljerne, men hans ærinde er at give et helhedssyn på evangelierne; det er ikke en bog om detaljer, men om de overordnede linier. For mig at se er det især fortjenstfuldt, at TW i så høj grad fortolker NT i lyset af GT. Igen og igen fremdrages GT-tekster til forklaring af NT-teksternes indhold. Det er ifølge TW Israels Gud, der i Jesus bliver vender tilbage til sit folk og bliver konge. Det er ikke muligt at forstå evangeliernes skildringer af Jesus, hvis vi ignorerer, hvad GT fortæller os om Gud og om Israel.

Han skærer tingene ud i pap og trækker fronterne op. Jeg synes, at han er unødigt kritisk over for vestlig reformatorisk tradition og evangelikal kristendomsforståelse. Der bliver hele tiden sagt noget mellem linierne. TW har noget i klemme, og han reagerer med en polemisk stil, som efter min opfattelse skæmmer fremstillingen. I det hele taget er han en alt-eller-intet-person: "we have all forgotten what the four gospels are about" (ix); "we have all misunderstood

the gospels" (s. 273). Enten er man enig med TW, eller også har man ikke forstået noget som helst. TW har fundet en mangel i den vestlige kristendom, og dette forfølger han konsekvent. Der er ikke mange, der har set lyset, men TW har!

TW reserverer sig med kraft over for en reformatorisk to-regimente-lære. Det er på det punkt, at det er mest vanskeligt for mig at slå følge med TW. Han ser sin lære om Guds Rige som et udtryk for en politisk teologi, og han ynder at tale om teokrati, selvom det er vanskeligt at få et klart greb om, hvad han mener dermed. For mig at se sondrer TW ikke i tilstrækkelig grad mellem Guds Rige og Guds vilje. Guds Rige manifesterer sig, hvor syndernes forladelse og forløsningen er til stede, hvorimod Guds vilje sætter sig igennem i skaberværket, når kærligheden og godheden sejrer over ondskaben. Denne sondring mellem skabelse og genløsning savner man hos TW.

Men kritikken af TW skal ikke være det sidste ord. Jeg har lært meget af TW. Han sætter refleksionen i gang til modsigelse og indsigt, men først og fremmest til inspiration og bifald, men naturligvis ikke til knæfald.



**Robert W. Jenson**  
**Den treenige identitet**  
**1982, oversat til dansk i 2008**  
**Anis forlag**

Anmeldt af **Peter Hjorth Fredensborg**

Robert William Jenson (født 1930) er et navn, der de sidste 30-40 år har påkaldt sig stadigt større opmærksomhed inden for nyere tids systematiske teologi. Med undtagelse af et par års disputats-studier i Heidelberg og tre års ansættelse på Mansfield College i Oxford har Jenson fortrinsvis holdt sig til undervisning og studier i USA. Her har han imidlertid i mange år gået for at være en af landets fremmeste systematikere, og hans teologiske indflydelse i USA kan langt på vej sammenlignes med den teologiske indflydelse, som Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann og Eberhard Jüngel nyder i Europa. Ligesom dem vedkender Jenson sig i øvrigt gerne både arv og gæld fra Barths dialektiske teologi.

Med udgivelsen af sin bog *The Triune Identity – God According to the Gospel* for 30 år siden har Jensons navn dog fået større tyngde i Europa. Det hænger dels sammen med, at bogen indeholder Jensons eget originale bud på en trinitarisk tænkning om Gud, og dels står bogen på mange måder også som en glimrende introduktion til Jensons teologiske tænkning i det hele taget. Bogen blev i 2008 oversat til dansk

med titlen *Den treenige identitet – Gud ifølge evangeliet* og udgivet af forlaget ANIS.

Der er i hvert fald tre gode grunde til at stifte bekendtskab med denne bog. For det første har teologerne Karsten Farup Hansen og Lars Sandbeck forsynet bogen med en aldeles glimrende introduktion til Jensons trinitariske teologi og tænkning. Der er her tale om en forbilledlig enkel og klar introduktion. For det andet kan bogen i høj grad stå som en fin indføring i den tænkning, der har præget meget af den systematiske teologi i nyere tid – særligt forholdet mellem Gud og tidens/historiens foranderlighed. Den tredje gode grund til at stifte bekendtskab med Jensons bog er, at den i en dansk og forholdsvis aktuel kontekst leverer slet ikke så få perspektiveringer på de spørgsmål om gudsbegrebet, som valgmenighedspræst og dr. theol. Niels Grønkjær har rejst i sin bog *Den nye Gud* fra 2010.

Jensons anliggende i *Den treenige identitet* er kort sagt spørgsmålet om identifikation af kristendommens Gud: "Hvem er Gud?" For Jenson findes der intet svar på dette spørgsmål udenom en trinitarisk diskurs. For netop "[d]et trinitariske sprog er

kristendommens forsøg på at identificere den Gud, der har gjort fordring på os" (s. 44). I denne identifikation af Gud går Jenson først til det bibelske materiale. Her bemærkes det, at både i Det Gamle Testamente og i Det Nye Testamente er egnavnet, Gud, altid ledsaget af identificerende beskrivelser. Israels Gud identificeres overordnet set som den, der førte Israels folk ud af Egypten, og kristendommens Gud identificeres overordnet set som den, der oprejste Jesus fra de døde. Dermed identificeres Gud altså gennem historiske, tidslige begivenheder. Begivenheder, som ikke lader sig adskille fra Guds væren, for så vidt som de netop kvalificerer, *hvem* Gud er.

De historisk, tidslige begivenheder udgør med andre ord en væsentlig del af Guds identitet. Som sådan er også tiden (og dens struktur) indeholdt i Gud. Deraf følger at Gud netop kan identificeres som tredelt, trinitarisk: "Det, der er særligt ved evangeliets identifikation af Gud er ikke tallet tre, men snarere, at den følger tidens tre retninger" (s. 67). Denne tredelte temporale struktur mener Jenson for så vidt allerede at kunne spore i Det gamle Testamente, nemlig i strukturen: løfte, opfyldelse og fuldendelse. I denne tidslige struktur er Guds egen identitet på spil. Den temporalitet, vi alle er underlagt, er således integreret i Guds væren, hvilket ifølge Jenson står i skærende kontrast til al græsk-hellenistisk metafysik, hvor Gud står i en modsætning til tiden ved at være hævet i immunitet over den. Derfor er det også Jensons ambition at påvise, hvordan problemerne tårner sig op lige så snart den græske filosofi får medbestemmelse på udformningen af den kristne trinitetslære. Det gælder nok i særlig grad den filosofi, der tænker substantielt om det at være. Der er her brug for et langt mere dynamisk værens-begreb. Her kommer de kappadokiske fædre (særligt Gregor af Nys-

sa) Jenson til undsætning. Hos dem tænkes værens-begrebet nemlig i alt væsentligt relationelt. Det er relationerne mellem trinitetens "personer" (eller "identiteter", som Jenson foretrækker at kalde dem), der er primære i forhold til deres "substans", eller rettere: identiteterne har ikke væren i og for sig selv, men *er* i relationerne til hinanden. Kun i identiteternes gensidige relation kan der tales om Gud (én *ousia*). Ja, der findes logisk set kun ét guddommeligt subjekt. Et subjekt, der har karakter af handling eller begivenhed: "Der er én begivenhed, Gud, bestående af tre identiteter" (s. 161). Med andre ord: hos Jenson er det selve den altomfattende, endnu ikke afsluttede (dvs. eskatologiske), *begivenhed*, der er Gud.

I iveren efter at løsrive sig fra fangenskabet under tidsløsheds-dogmet, kapper Jenson sig også fri af tanken om Sønnens præ-eksistens (jf. side 195-196). Den tanke er kun opstået fordi man har tænkt Jesu evighed som en virkelighed, der altid *var* i Gud. Men evighed betyder for Jenson ikke uforanderlighed. Evighed betyder derimod altomfattende eller endegyldig. Og derfor er der ingen grund til at antage Sønnens præ-eksistens. Når Sønnen er opstået fra de døde, er dennes (sønne-)relation til Faderen også uantastelig, endegyldig og dermed evig. Sønnens evige fødsel skal derfor snarere forstås som et tidligt *resultat* frem for en underliggende grund *forud* for og uafhængig af tid, sted og rum.

Jensons udkast har mange velgennetænkte og overbevisende elementer i sig. Det gælder både hævdelser af åbenbaringens historiske karakter, den påståede dikotomi mellem græsk-hellenistisk metafysik og jødisk-kristen tænkning og endelig det, der er bogens dominerende hovedanliggende: gudsbegrebets dynamiske karakter. For om end det kan være svært helt at opgives tanken om Guds uforanderlighed til alle

tider, så kan der alligevel være gode grunde til at hævde en vis dynamik og bevægelse i Gud.

Alle gode intentioner til trods kan der imidlertid formuleres en række kritiske spørgsmål til Jensons trinitariske udkast i bogen. Det er spørgsmål, der dels angår Jensons kristologi, og dels angår hans forståelse af de tre identiteter (“personer”): Når tanken om et *logos a-sarkos* eller Sønnens præeksistens undsiges som tilfældet er her, så får kristologien let et nestoriansk og adoptiansk tilsnit. Med stor styrke hævder Jenson, at det er *mennesket* Jesus, der er (blevet) Guds evige Søn. Dermed siges det indirekte, at de tre identiteter i Gud er noget, der er opstået i og med historien. Spørgsmålet er derfor, om Gud “i sig selv” ville have været den samme *uden* nogen skabning og *uden* den historie i verden, der rent faktisk har fundet sted? Han svarer selv, at vi nødes “lige så meget til at sige, at det kunne han, at han er uafhængigt personlig, som at vi ikke kan vide hvordan” (s. 226). Det er imidlertid ikke videre klart, hvad Jenson præcist forstår ved at Gud er uafhængigt personlig. For hvad Gud er “i sig selv”, det vil sige i sin immanente trinitet, er ikke så uafhængigt endda. Guds immanente trinitet afgøres (og afhænger) af historien, for så vidt som denne for Jenson er et rent eskatologisk begreb (jf. side 195). Gud kommer først i sandhed til sig selv i Eskaton. Man kan således spørge, om Gud med tiden altså kan *blive* en anden end den, der har åbenbaret sig i Jesus Kristus? Potentielt? Og i forlængelse heraf: når nu det øjensynligt er en afgørende pointe for Jenson, at åbenbaringen foregår *i* tiden, og ikke *uafhængigt* af tiden, anfægter han så alligevel ikke selv åbenbaringens faktum ad bagevejen, når han hævder, at Gud først endegyldigt bliver sig selv i Eskaton?

Endvidere kan der rejses spørgsmål til

forståelsen af de tre identiteter. For Jenson er det vigtigt, at Guds guddommelighed ligger *i* relationen. Og det endda på en sådan måde, at Faderen og Ånden ikke kan forstås som personlige individualiteter. Kun Sønnen er en sådan individualitet (jf. side 221). Det enfoldige spørgsmål er her, om Jesus henvendelse til Faderen (i fx Luk 23,46) som en personlig individualitet i så fald ikke er reel? Og på lignende måde om ikke Faderens vidnesbyrd om Jesus: “I ham har jeg fundet velbehag” er afgivet af et selvstændigt og individuelt Jeg?

Det er imidlertid som om spørgsmålene tager sin begyndelse et andet sted end ved selve den konkrete udformning af trinitets-tanken. De begynder for mig at se allerede ved Jensons forståelse af det, han mener at kunne identificere Gud ud fra. Identifikationen er nemlig her eksklusivt knyttet til historiske *begivenheder*: eksodus og opstandelsen. Jenson ofrer således ikke megen opmærksomhed på en Gud, der åbenbarer sig i verden med klare *ord*. Men netop ved denne primære identifikation af Gud gennem hans handlinger er det nærmest allerede i udgangspunktet afgjort, at Gud “i sig selv” er integreret med tiden og med sit skaberværk. Anderledes forholder det sig, når identifikationen af Gud primært bestemmes gennem hans åbenbarede ord. Det ord markerer på den ene side i kraft af sin karakter af meddelelse (dvs. som *Verbum externum*) Guds personlige uafhængighed og individualitet i tiden. På den anden side åbenbarer det i kraft af sit indhold en paradoksal enhed af både ét guddommeligt talende og handlende Jeg og tre guddommeligt talende og handlende Jeg'er i henholdsvis Faderens og Sønnens og Helligåndens person. Trods et væsentligt anliggende kommer en sådan forståelse desværre lidt til kort i Jensons udkast.



**Pluralism and Freedom  
Faith-Based Organizations in a Democratic Society  
Stephen V. Monsma  
Rowman and Littlefield Publishers 2012**

Anmeldt af **Brian Hansen**

Bogens tema er åndsfrihed. Udgangspunktet er religionsfriheden, men mange andre elementer af åndsfriheden berøres også. Bogen fokuserer på en amerikansk kontekst, men mange af emnerne er mindst lige så relevante i en dansk sammenhæng, selv om fronterne måske er trukket tydeligere op i USA. Problemstillingerne er aktuelle og konkrete, det gælder for eksempel spørgsmålet om, hvorvidt trosbaserede organisationer må tage ansøgers tro og etik i betragtning, når de ansætter folk, og om de må lade religiøse elementer indgå i et arbejde, der modtager offentlig støtte.

Bogen begynder med i kapitel 1 at ridse de problemstillinger op, som den vil tage fat på. Her inddrages en lang række konkrete eksempler fra den virkelige verden. Eksemplerne er amerikanske, men mange af de grundlæggende problemstillinger og strids-spørgsmål kender vi også i Danmark. Som sagt er fronterne nok trukket skarpere op i den amerikanske debat, men netop dette gør, at man som læser bliver opmærksom på nogle udfordringer, som måske endnu ikke er blevet så tydelige i Danmark. Kapitel 2-4 fokuserer meget specifikt på det

amerikanske samfund, og man kunne måske spørge, hvad vi i Danmark kan bruge en sådan analyse til. Men selve tilgangen kan bruges til noget. Først den grundige analyse af trosbaserede organisationers rolle i samfundet i dag, dernæst analysen af hvordan historiske faktorer har præget befolkningens måde at se på disse organisationers rolle og slutteligt den politologiske analyse af, hvordan dette så er med til at forme de politiske fløjes syn på trosbaserede organisationer og deres rolle i samfundet. Selv om empirien er amerikansk, giver disse kapitler alligevel nogle gode metodiske inputs til, hvordan man selv kan analysere den danske kontekst, og der udover er der også en række lighedspunkter mellem Danmark og USA.

Kapitel 5 indledes med en opfordring til både højre- og venstrefløjen i amerikansk politik om at gennemtænke spørgsmålet om trosbaserede organisationers rolle i samfundet på ny. Her bringer forfatteren den strukturelle pluralisme på bane, som historisk stammer fra de kontinentaleuropæiske kristendemokrater. Han beskriver det personalistiske menneskesyn, der er

helt centralt i denne tænkning. Et menneskesyn, der ifølge forfatteren, har mere blik for det hele menneske og lægger større vægt på betydningen af, at mennesket naturligt indgår i fællesskaber, end det er tilfældet for menneskesynet i den liberale tradition. I en amerikansk kontekst handler debatten meget om individets rettigheder overfor staten, og det samme er vel ofte tilfældet i en dansk sammenhæng. Noget af det, som den strukturelle pluralisme kan bidrage med, er ifølge forfatteren, at den har mere syn for de organisationer og sociale fællesskaber, som mennesker indgår i, og som er strukturer, der ligger på niveauet mellem det enkelte menneske og staten. Her præsenteres de to begreber "subsidiaritet" og "sfæresuverænitet", som er væsentlige komponenter i den strukturelle pluralismes bud på netop dette. Hermed kommer fokus ikke udelukkende til at ligge på individuelle rettigheder, og man præsenteres for en tænkning omkring samfundets opbygning, hvor de forskellige sociale strukturer, der ligger mellem individet og staten, her i blandt de trosbaserede organisationer, er tænkt naturligt med ind. Kapitlet indeholder også nogle relevante overvejelser omkring, hvad det vil sige, at staten er neutral i forhold til religion. En af forfatterens gennemgående pointer i bogen er, at det sekulære standpunkt ikke er mere neutralt end det religiøse. Hvis staten derfor vælger at afvise enhver støtte til trosbaserede organisationer (det kunne i en dansk sammenhæng fx være kristne friskoler), så er dette ikke et udtryk for neutralitet, men derimod et udtryk for at staten vælger side til fordel for det sekulære standpunkt imod det religiøse.

I kapitel 6 rundes bogen af med, at forfatteren anvender teorierne og koncepterne fra den strukturelle pluralisme på de problemstillinger og temaer, han præsenterede tidligere i bogen. Hans konklusion er, at

den strukturelle pluralisme har meget at bidrage med ind i den amerikanske debat, blandt andet fordi den har et gennemtænkt bud på trosbaserede organisationers rolle i samfundet, og på hvordan religionsfriheden ikke kun kommer til at gælde for individer men også for fællesskaber og organisationer. Samtidig gives der plads til at såvel religiøse som sekulære organisationer kan spille en rolle i samfundet på lige fod.

Bogen er helt klart skrevet til amerikanere, og der er dele af bogen, som en dansk læser nok vil gå let henover, med mindre den pågældende har en særlig interesse for amerikanske samfundsforhold. Men med det forbehold in mente, så skal det siges lige så klart, at bogen bidrager med en stor mængde viden og indeholder en lang række grundige analyser og diskussioner. Så er man til dybdegående og principiel tænkning inden for dette område, så er bogen bestemt anbefalelsesværdig. Samtidig gør de mange eksempler fra den virkelige verden, at problemstillingernes aktualitet bliver tydelig. Det er på ingen måde bare en skrivebordsproblematik, forfatteren tager op. Bogen er også et godt bud på, hvordan åndsfrihedsdebatten kan nuanceres og beriges ved at tænke organisationer og fællesskaber mere med ind, så det ikke kun kommer til at handle om individets rettigheder over for staten. Dette er vigtigt, da disse fællesskaber er en central del af vores hverdagsvirkelighed, og derfor også bør spille en rolle i den principielle tænkning omkring åndsfriheden og i debatten herom.

Er man først for nylig begyndt at interessere sig for spørgsmålet om åndsfrihed og herunder religionsfrihed, så er denne bog nok ikke en af de første, man skal læse. Bogen er for dem, der virkelig vil i dybden med emnet. Det kunne være den, der gerne vil have nogle inputs, der kan være med til at forme og udfordre vedkommendes eget syn



på spørgsmålet om åndsfrihed, eller den, der gerne vil vide mere om den strukturelle pluralisme og det, denne tænkning eventuelt kunne have at tilbyde af nye perspektiver også ind i en dansk sammenhæng. Særligt er bogen nok interessant for den, der

gerne vil inspireres til selv at analysere tilsvarende spørgsmål i en dansk kontekst, og hvem ved, om der også var en enkelt blandt disse, der måske ville skrive en bog eller to om det efterfølgende. En lignende bog på dansk vil bestemt være velkommen!

## **EST IX – October 23-26, 2013**

### **Mediating Mysteries, Understanding Liturgies**

Continuing a long tradition of excellence in theological scholarship, the Faculty of Theology and Religious Studies within the Catholic University of Leuven (KU Leuven) is pleased to announce the IX<sup>th</sup> biennial Leuven Encounters in Systematic Theology (LEST). The conference is scheduled for 23-26 October 2013 at Leuven, Belgium under the theme “Mediating Mysteries, Understanding Liturgies.” The conference will feature eminent theologians and scholars from different continents. There will be keynote addresses, plenary sessions, and parallel paper sessions for both senior scholars and junior scholars.

#### **Call for Papers: Senior Scholars**

Scholars are invited to deliver papers of 20 minutes on all topics related to the theme of the conference. Official Guidelines for Paper Submissions can be found [here](#).

The working language of the conference is English, but papers can be presented in French and German as well. Scholars who are planning to present in French or German should also send in an abstract in English.

Proposals must be submitted according to the Official Guidelines for Paper Submissions. The deadline for the submission of paper proposals is February 15, 2013. You will be informed of the LEST Committee’s decision by March 15, 2013 at the latest. For any further information regarding senior scholars papers, contact Daniel Minch.

#### **Call for Papers: Junior Scholars**

In conjunction with the conference, there will also be a day reserved for doctoral students and recent PhD’s. The Junior Scholars Conference will take place on Wednesday October 23, 2013.

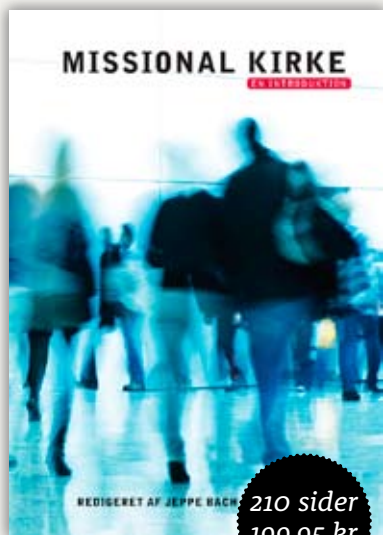
Junior Scholars are invited to deliver papers of 20 minutes duration on the theme of the conference. Official Guidelines for Paper Submissions can be found [here](#).

The working language of the conference is English, but papers can be presented in French and German as well. Scholars who are planning to present in French or German should also send in an abstract in English.

JEPPE BACH NIKOLAJSEN

## Missional kirke - en introduktion

KOLON



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

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

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



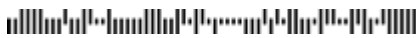
»Traditionelt er mission ofte blevet forstået som det kristne Vestens forsøg på at kristne den øvrige ikke-kristne verden. Nu er der imidlertid fremvokset en dybere forståelse af, at mission er en del af kirkens væsen og må være en del af kirkens liv i alle kulturer, på alle steder og til alle tider.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

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



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

*Jonas A. Jørgensen,*  
generalsekretær i Dansk Missionsråd



## INDHOLD

### INTRODUKTION

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke styrker sin videnskabelige profil  
Jeppe Bach Nikolajsen og Peter V. Legarth

3

### ARTIKLER

Kirkens digitale fremtid  
Peter Fischer-Nielsen

5

Fra katolsk kontinent til kontinental mission  
Den katolsk-karismatiske vækkelses  
kirkelige betydning i Latinamerika  
Jakob Egeris Thorsen

17

Globaliseret teologi  
Teo-login på den globale kirkes netværk  
Sune Skarsholm

28

Åndsfrihed i Danmark  
Carsten Hjort Pedersen

42

### ANMELDELSER

Missional kirke - en introduktion  
Anna Marie Aagaard

54

Erik W. Nielsen - og hans bidrag  
til efterkrigstidens missionsteologi  
Jeppe Bach Nikolajsen

58

Sammen i forandring  
Refleksioner om menighetsudvikling  
i folkekirken  
Mogens S. Mogensen

60

Paradokshåndtering og ritualproduktion  
Leif Andersen

64

Simply Jesus: A New Vision of Who He Was,  
What He Did and Why He Matters  
Peter V. Legarth

66

How God became King: Getting to  
the Heart of the Gospels  
Peter V. Legarth

69

Den treenige identitet  
Peter Hjorth Fredensborg

73

Pluralism and Freedom: Faith-Based  
Organizations in a Democratic Society  
Brian Hansen

76