

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2009 / **02** / 36. årgang

AKTUELLE UDFORDRINGER FOR DEN DANSKE KIRKE: Anna Marie Aagaard / Peter Lodberg / Leif Andersen / Hans Raun Iversen / Viggo Mortensen / Steen Skovsgaard / Peter V. Legarth



100 kr

Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen og Andreas Ø. Nielsen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Handy-Print
Oplag	375
ISSN	0105-4791
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	Stockxpert.com

ABONNENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 200
Privatpersoner indland	DKK 250
Privatpersoner udland	DKK 300
Institutioner indland	DKK 350
Institutioner udland	DKK 400

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
DK-8200 Århus N
Telefon + 45 86 16 63 00
Telefax + 45 86 16 68 60
E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udgives af Menighedsfakultetet i Århus. Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udkom første gang i 1974. Tidsskriftet udgives fire gange årligt. Relevante artikler optages i følgende indekser: Elenchus Bibliographicus, International Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete og New Testament Abstracts. Endvidere uploades artikler på tidsskriftets hjemmeside. Tidsskriftet udgives med støtte af undervisningsministeriets tips- og lottomidler og af Menighedsfakultetet i Århus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg for optagelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

INDHOLD

INTRODUKTION

Aktuelle udfordringer for den danske kirke v/ Jeppe Bach Nikolajsen	3
--	---

ARTIKLER

Kirke i mission v/ Anna Marie Aagaard	5
--	---

Kirke med politisk budskab v/ Lektor Peter Lodberg	17
---	----

Luk døren, det trækker! - om kulturåben kirke v/ Lektor Leif Andersen	29
---	----

Fluktuerende menigheder - nye arbejdsvilkår for kirken v/ Lektor Hans Raun Iversen	43
--	----

Kirke i et pluralistisk samfund v/ Professor Viggo Mortensen	55
---	----

Kirke i et multireligiøst samfund v/ Biskop Steen Skovsgaard	65
---	----

ANMELDELSER

Kommentar til Johannesevangeliet v/ Peter V. Legarth	76
---	----

AKTUELLE UDFORDRINGER FOR DEN DANSKE KIRKE

Det er en stor glæde, at der i dette nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke kan samles en række artikler, der sætter fokus på nogle af de væsentlige udfordringer, som den danske kirke står over for i dag. I den første artikel præsenterer dr. theol. Anna Marie Aagaard nogle fundamentale overvejelser om, hvad det vil sige at være kirke i mission, og hvad der i dag skal til for at fremme evangelisering og opretholde genkendelig kristen praksis. I den anden artikel analyserer lektor Peter Lodberg først det bibelske materiales betydning for sammenhængen mellem kristendom og politik og søger dernæst at illustrere Reformationens betydning for en nutidig overvejelse om, hvorvidt kirken har et politisk budskab. I den tredje artikel drøfter lektor Leif Andersen nutidige udfordringer ved kirkens nødvendige og farlige balance

mellem kulturforskrækkelse og kulturdyrkelse. I den fjerde artikel overvejer lektor Hans Raun Iversen, hvad det må betyde for den danske folkekirke, at det store flertal af kirkens medlemmer bevæger sig mod et såkaldt fluktuerende forhold til kirken. Tema-nummeret afsluttes med en artikel af professor Viggo Mortensen om udfordringerne ved at være kirke i et pluralistisk samfund og en artikel af biskop Steen Skovsgaard, der tematiserer udfordringerne ved at være kirke i et multireligiøst samfund. Dette temanummer rummer således relevante resourceartikler for teologer, præster og andre, der er optaget af udfordringerne ved at være kirke i Danmark anno 2009.

God fornøjelse med læsningen!

Jeppe Bach Nikolajsen (ansv. red.)

KIRKE I MISSION



Dr. theol. Anna Marie Aagaard

RESUMÉ: Med 2 Kor 3,3 forstår artiklen "kirke i mission" som det vidnesbyrd om kristen tro eller manglende tro, som folkekirkens medlemmer selv udgør. Nogle henvisninger til den faktisk eksisterende kultur- og kirkekristendom i Danmark og Vesten følges så af overvejelser om betingelserne for at udleve kristentro i dag i en sekulær kultur, hvor Gud er ude af banen for menneskers skiftende valg af livsorientering. I de sidste afsnit kommer artiklen med et bud på, hvad der i dag skal til for at fremme evangelisering og opretholde genkendelig kristen praksis.

Mit synspunkt på kirke i mission er hverken originalt eller særlig nyt. Det går ud på, at overvejelser over kirke i mission må begynde med det vidnesbyrd, som en konkret kirke aflægger i det, den siger, gør og er. Siger vi "kirke i mission" er "kirke" som faktisk eksisterende menneskers trospraksis tænkt med. "Hvad bør de høre?" kan ikke skilles fra "hvad hørte de faktisk?" (Iversen 2008b, 376). Det er det sidste, resultatet, der videregives som troens eller den manglende tros vidnesbyrd. Sagt på en anden måde: Kristen tale om Gud får konkret indhold af og ved kirke i mission, og det drejer sig om mere end ord, men om den bekendelse, som budskabets bærere aflægger i gudstjenesterne liturgier, i sin stilhed og i sine kropslige

handlinger. Den overbevisning kommer frem allerede hos Paulus, der med et markant billedsprog fortæller Korintherne, at de selv er det trosvidnesbyrd, der videregives: "I er selv det brev (...) som kendes og læses af alle mennesker, så det er klart, at I er et Kristus-brev (...) ikke skrevet med blæk, men med den levende Guds ånd, ikke på tavler af sten, men (...) i tavler af kød og blod" (2 Kor 3,1-3). Udtrykket kirke i mission indeholder således overbevisningen om, at videregivelse af tro har primat, og at denne videregivelse faktisk foregår. Da det drejer sig om kristen tro (og ikke alt muligt andet), åbnes der så her for en spænding: Da vi kun har det tros-samfund, den kirke, vi har, må vi have den kirke, der er nødvendig.

Den kirke, vi har

Hvordan så beskrive den kirke, vi har, i dagens folkekirkelige Danmark? Allerede her bliver det vanskeligt, for "hvad jeg ser herfra, er ikke det samme som det, du ser derfra". Sociologiske studier hjælper imidlertid til at komme ud over rent vilkårlige påstande.

Bogen *I hjertet af Danmark* analyserer de samfundsinstitutioner, der giver indhold til "det danske", og de mentale mønstre, der gennem "de syv søsterinstitutioner" har gennemslagskraft i befolkningens normer og adfærd. Det er majoriteten, der har ordet. Også når det drejer sig om religionen. Forskerne går med rette ud fra, at religion både drejer sig om kundskab (knowing) og praksis (doing) og dertil om "følelsen af identifikation eller tilhørsforhold til noget, som man måske hverken praktiserer eller ved ret meget om (being)" (Gundelach et al. 2008, 136). Flertallets faktiske kristendom viser sig så at være karakteriseret af, at den indebærer en vag identifikation med den nedarvede kirkelige kristendom, og at "den normale praksis for voksne medlemmer af folkekirken [er] langt mere kulturkristen end kirkekristen" (Gundelach et al. 2008, 149). Man betaler sin kirkeskat; kommer i kirke til begravelse og nu og da til bryllup og jul, men har trods det opretholdt tilhørsforhold ikke noget forhold til det kristne trosindhold. For flertallet hører en sådan kulturkristendom med til at være dansk. Kirke i mission går op i majoritetens vage tilhørsforhold til folkekirken (being). En sådan kulturkristendom er det vidnesbyrd, der kommunikeres.

Hertil svarer "at der kun kan peges på en begrænset missionerende indflydelse fra kirken (...) Det synes at være flertallets fortsatte medlemskab af kirken, der betyder noget for folkekirken" (Iversen 2008a, 65), selv om for eksempel undervisningstiltag

i samarbejde med skoler giver døbte børn kendskab til den kristne tros fortællinger. Der siver da også trosindhold ud gennem gudstjenester og i folkekirkens kulturelle foranstaltninger (Iversen 2008a, 54.62). Hvad en sådan kulturkristen kirke i mission indebærer illustreres af et kunstværk i AROS-museets galleri for nutidskunst: En skulpturgruppe (Tony Matelli, 2005) består af et lemlæstet ungt par. Han har stadig en tatovering på armen: "True Love Forever". De knuger hinandens uskadte hænder, mens de humper frem mellem stumperne af det Steinway-flygel, de har fået ned over hovedet (flyglet henviser til et amerikansk tegneserieunivers, hvor det værste, der kan ske, når alt andet er gået helt galt, er at få et flygel i hovedet). Ikonografi med uddrivelsen af Paradis er genkendelig, men de fleste ser umiddelbart kunstværket som en kulturkristen fortælling om, at menneskers kærlighed og solidaritet kan overvinde selv det værste. Gud behøver ikke at være på banen.¹

I *Samfund uden Gud* drejer det sig så om at beskrive det særkende ved det danske samfund, at flertallet består af ikke irreligiøse eller religiøst ligeglade mænd og kvinder, trods alle islet af kulturel religion. Forfatteren er amerikansk sociolog. I overensstemmelse med sin forskningstradition og kulturelle baggrund lægger han vægten på kvalitative interviews om danskernes gudstro, det vil sige på menneskers kundskab om den kristne tro og den trospraksis, de ved medlemskab af flertalskirken opretholder et tilknytningsforhold til. Ikke overraskende viser det sig, at kulturkristne danskere har meget lidt interesse i trosindholdet af deres kristendom (Zuckerman 2008).

Begge disse beskrivelser af det nuværende samfund og den kirke, vi har, peger på, at det hører med til "det danske" at have et kulturelt formidlet tilhørsforhold til en

nedarvet folkekirke. Man er ude i illusioner, hvis man hævder noget andet. Men man er også ude i illusioner, hvis man hævder, at denne forbindelse til flertalskirken rummer en praksis og et kendskab til kristen tro med kraft til at kunne holde kulturkristendom i live.² Der er tale om "kristen nominalisme", og en indflydelsesrig sociolog som Grace Davie tør godt sætte årstal på, hvor længe europæisk kulturkristendom kan regne med at holde sig - en generation eller så (Davie 2006,34). Skal kristendom overleve, skal kirke i mission rumme mere end tilhørsforhold (being). Det vil kræve både kundskab (knowledge) og praksis (doing). Netop det, der ikke findes meget af.

Kirkekristen praksis

De empiriske undersøgelser fortæller, at Danmark er et både kulturkristent og sekulariseret land, hvor kirkekristen praksis (for eksempel bibellæsning, bøn, evangelisering, diakonal indsats og regelmæssig deltagelse i menighedens gudstjeneste og altergang) ligger fjernt fra det folkekirkelige flertal. Det betyder ikke, at kirkekristen arv er helt forsvundet. I øjeblikket fungerer den blandt andet omkring religionsmøder.

Stiftssamarbejdets *Vejledning i religionsmøde* har kirkekristne som adressater. Teksten forstår kirke i mission som kirkekristnes møde med mennesker af anden tro i dagligdagens praksis (diakoni, undervisning, forkyndelse og bevidst evangelisering). Den forudsætter personlig tro på den treenige Gud; peger på Jesus Kristus som vejen til frelse og bekender sig til Gud Helligånds virke både i kirken og i verden. Vejledningen er helt på det rene med, at mødet mellem religioner altid indebærer et møde med enkeltmennesker: "En religiøs tro findes ikke uafhængig af dem, som tror (...) Kristne repræsenterer derfor i en vis forstand altid kirken i mødet med andre". Og

omvendt: "Det indtryk, kristne efterlader hos andre, farver billedet af kirken og dermed af Kristus" (Vejledning 2008). Vejledningen opfatter kirke i mission som kirkekristnes trospraksis, og det samme gælder Stiftssamarbejdets *Tro i lære*.

Troslære (knowledge) og praksis (doing) kombineres gennemtænkt og kompetent i Stiftssamarbejdets syn på kirke i mission (being), men her og nu gælder min interesse ikke kirkesynet, men et karakteristikum for alle folkekirkens kirkekristne tiltag, nemlig deres minoritetsstatus. Det er en minoritet, der opretholder den form for kirke i mission, der har uløselige bånd mellem troslære, praksis og hvad der faktisk i dagligdagen videregives som kirke. Det er imidlertid en kirkekristen illusion (om end den er sejlivet), at kirkekristen praksis tegner den folkekirkelige kirke i mission i dagens samfund. Den tegnes de facto af den kulturkristne majoritet. Det er naturligvis ikke forbudt at nære illusioner og at frakende den kulturkristne majoritet at være kirke i mission, men det kræver en teologi, der giver afkald på kristen dåb som indlemelse i Kristi legeme og Helligåndens samfund og gør mission til noget andet end det vidnesbyrd, der aflægges af og i det liv, der leves (2 Kor 3).

Hvor skal Gud stoppe?

Trods alle individuelle forskelle kan man godt identificere nogle dominerende træk ved den videregivelse af kulturkristendom, der faktisk tegner kirke i mission.

Siden 2004 har kulturel og politisk debat i stigende grad inddraget religion i overvejelser om samfundets "sammenhængskraft". Begrebets uklarhed og diskussionen om det er grundigt analyseret (Lodberg 2007).³ Jeg fremhæver kun en enkelt ting: Debatten viser, at "både-og"- og "hverken-eller"-holdninger til religion og kirke trives

side om side. Derved kompliceres den eksisterende kulturkristendom.

"Både-og" kommer frem i statsministerens hidtidige hovedindlæg i debatten (Fogh 2006). Statsministeren går ud fra, at den stærke sammenhængskraft i det danske samfund kun kan opretholdes ved at lade religion fylde mindst muligt i det offentlige rum. Religion og politik må holdes adskilt; religion og tro må være en privatsag. På den anden side anerkendes det, at sammenhængskraft også skyldes, at et massivt flertal deler et kulturkristent grundlag, der "naturligvis" påvirker en persons holdninger og handlinger i det offentlige rum. Og hvor skal Gud så stoppe? I sin "både-og"-udgave er dansk kulturkristendom karakteriseret af, at man med statsministeren og en lang europæisk historie bag sig anser kristendom for at være et ukontroversielt positivt, så længe den holdes i privatsfæren og/eller med sit tilhørsforhold til folkekirken holder denne institution fra offentligt at påvirke økonomi, etik og kultur i bestemt retning. Gud stopper (og skal stoppe) ved tærsklen til offentligheden. Gud skal blive i privaten og i kirkerummet. At den Gud er for bleg og for uinteressant til at kunne blande sig i kampen om menneskers identitet og levevilkår, er der hverken noget nyt eller mærkværdigt i. I følge historikere og sociologer har det været sådan i Danmark i århundreder.

I "hverken-eller"-udgaven af opretholdt tilhørsforhold til folkekirken kommer også vag kulturkristendom under beskyldning. Siger man "hverken-eller", går man ud fra, at hverken kirkekristendom eller kulturkristendom spiller nogen egentlig rolle i den livsverden, man konkret befinder sig i (jævnfør *Samfund uden Gud*). Ligesom kulturkristendommens kirke rummer en kirkekristen minoritet, således rummer den også en religionsafvisende minoritet. Den-

ne minoritet går ud fra, at menneskeheden kun redder den plagede planet, hvis Gud helt afskediges. Det interessante er ikke de nu genoptagne (antikverede) opfattelser af religion som et naivt instrument til at stoppe hullerne i naturvidenskabernes nuværende viden eller de medieomtalte forsøg (for eksempel Dawkins' *The God Delusion*) på at tale folk ud af at være troende (Weinberg 2008). Det er derimod afgørende, hvor stor indflydelse religiøs ligegyldighed har og får på allerede sekulariserede samfund. Det er betingelserne for at leve kristentro, det drejer sig om.

Hvor stopper Gud så?

"Sekularisering 1" som samfundsinstitutionernes frigørelse fra religiøs autoritet og "sekularisering 2" som udtynding af religiøs tro og praksis kan "både-og" -kulturkristendom leve med. Men "sekularisering 3" som ændrede vilkår for tro i praksis har selv kulturkristendom vanskeligt ved at håndtere - for så vidt som der i denne form for sekularisering er tale om, at en majoritet af irreligiøse eller religiøst lige-glade mennesker de facto lader Gud stoppe før tilhørsforhold, tro og religiøs praksis overhovedet kommer på banen i deres søgen efter et eget autentisk selv. Engang blev religion bakket op i samfundene. Nu må religiøs tro leve med, at samfundsstrukturer ikke længere gør den plausibel (Casanova 2006, 7; Taylor 2007, 1-3.589ff).⁴ Charles Taylor's mammutværk *A Secular Age* bestemmer denne sekulære tid som en tidsalder, hvor majoritetens forestillinger om livsopfyldelse ikke rummer mål hinsides rent menneskelig trivsel. Selv om der findes modstrømme i den vestlige kultur (æstetiske oplevelser, sans for etisk ansvarlighed som handlende subjekt) optræder alle sådanne former for eksklusiv humanisme i sekulariteten; i den dennesidighedens "naturlige" ordo,

der forstås helt uden reference til noget overnaturligt eller transcendent. Livet foregår i en selvtilstrækkelig immanens.⁵

Det er en gammelkendt sandhed, at sociale, økonomiske og politiske forhold præger menneskers socialisering og identitetsdannelse, og det hører til de senere generationers livsvilkår at vinde en (om end nok så foranderlig) identitet i det, sociologer kalder en "culture of choice" og ikke i en "culture of obligation". Livsorientering vælges, og danske menneskers valg foregår i et samfund med en betragtelig "hverken-eller"-kulturkristendom, hvor institutionelle bånd til folkekirken opretholdes, men hvor Gud er ude af banen, væk fra horisonten, forud for mit (skiftende) valg af livsorientering. Det forhold vil jeg gerne knytte et par kommentarer til.

(1) Livsorientering som frit valg er en sandhed med modifikationer selv midt i den vestlige "Age of Authenticity" (Taylor 2007, 473-504) med dens valgkultur og ekspressive individualisme. Seismograferne er, som så ofte, at finde blandt kunstnerne. Ingen ringere end den amerikanske forfatter Philip Roth har i flere romaner, og nu sidst i *Indignation*, ladet sin fiktions mennesker komme i (alvorlige) vanskeligheder. Noget skyldes de livsvalg, der foretages, mens andet skyldes de livsbetingelser, de er indblandet i på trods af egne livsbekræftende valg. Halvvejs gennem "*Indignation*" finder læseren ud af, at hovedpersonen Marcus, bogens fortæller, ligger for døden under Koreakrigen. Han spekulerer selv på, hvordan hans college-år endte med en indkaldelse: "Hvordan kom jeg ud i det? Jeg som aldrig har været ude i sådan noget før". Længe før college-årene så faderen imidlertid undergangen komme, hvor omgivelserne kun så et lovende ungt menneske forlade hjemmet for at videreuddanne sig. Et sted i romanen hører vi college-præsidenten give de stude-

rende en røffel. Han peger på, at historien dagligt folder sig ud hinsides deres studenterforeninger: "Krig, bombardementer, totale nedslagninger, og I ænser det ikke. Godt, det kommer I ikke af sted med så længe. I kan være lige så sløve, som I vil (...) Men historien vil fange jer ind til sidst. Fordi historien ikke danner baggrund - den er selve scenen. Og I er *på scenen*". En anmeldelse karakteriserer romanens drivkraft sådan: "I Roths fiktion bliver historie og individet i stigende grad bundet sammen (...) [Roth] skriver om de erfaringer og de moralske konflikter, der ledsager mennesker, som ikke har nogen magt over begivenheder og ideer, til hvis nåde de er udleveret. Den slags mennesker, der ikke figurerer i den officielle historie, og hvem ideologier forbigår i tavshed" (Simic 2008).

(2) Islams stigende indflydelse i og på de vestlige samfund har intensiveret debatten om forholdet mellem religiøs overbevisning og stat og borgersamfund. Den debat har i hvert tilfælde fire omdrejningspunkter (Greenawalt 2008, 24; desuden Lodberg 2007). Det drejer sig om rækkevidden af regeringens, erhvervslivets og samfundsinstitutionernes tilpasning til religionsudøvelse (tørklædekrigene). Endvidere om godkendelse af specifik religiøs praksis (skolefritage i forbindelse med også muslimske religiøse festdage). For det tredje står spørgsmålet om finansiel understøttelse på dagsordenen (skal religionsfrihed følges af religionslighed?). Og endelig diskuteres legitimiteten af, at enkeltpersoner anvender religiøse argumenter i den offentlige debat.

Debatten om forholdet stat/samfund og religiøs overbevisning er ganske vist blevet intensiveret, ved at centrum er flyttet til islam og islamisme, men grundlæggende er denne diskussion stadig præget af europæisk modernisme og oplysningstidens personale frihedsrettigheder. Den arv fylder da

også mest i medierne, men i virkelighedens verden er det ikke den, der afgørende bestemmer de nuværende betingelser for at leve kristentro. Det gør "the secular age" - de levevilkår, den historie, vi ikke kan unddrage os; den scene vi er på. På den scene kan den eksklusive humanisme godt have plads til higen efter at overskride livets sædvanlige begrænsninger, men det er "transcendens af en indre og menneskelig slags", der søges (Martha Nussbaum). Den kristne Gud optræder ikke på scenen. Gud er stoppet før dagligdagen. Også for den kulturkristne majoritet med tilhørsforhold til folkekirken.

Hvad andet ser du?

Min læsning af kirke i mission deles langt fra af alle i Den danske Folkekirke. Der er hverken enighed om, hvad der er at se (den kristendom, den kulturkristne majoritet videregiver; det univers eller de betingelser, kristentro må leve i), eller om tolkningen af det sete - for slet ikke at tale om enighed om, hvad der fremmer en evangeliserende kirke i mission med opretholdt kristen tradition og genkendelig kristen praksis. Men selv om kirke i mission konkretiseres på højst forskellig måde, har bud på at være målrettet evangeliserende kirke i mission dog det til fælles, at selv nok så "rettroende" tiltag er overflødige, hvis ikke de mægter at åbne dennesidigheden op og i ét være troværdige vidnesbyrd om Guds væren Gud og om menneskers mulighed for at leve en tilværelse, hvor Gud gør en forskel. Det må ske, ved at vi aflægger overtroen på, at vi selv leverer virkelighedens grænser, kan løse alle vore egne spørgsmål og overvinde vore begrænsninger.

Hvad opgaven går ud på kommer frem i en ordveksling i Zadie Smith's roman *On Beauty*, hvor en af personerne siger: "Jeg har forstået, at Howard har et problem med

taknemmelighed (...). Det er som om han ved, at han har modtaget meget, men ikke ved, hvor han skal anbringe sin taknemmelighed. For det vil gøre ham forlegen, for det vil lade ham ha' at gøre med transcendens - og vi ved alle sammen, hvor han hader det. Så ved at benægte, at der findes nogen som helst gaver i verden, noget der er værdifuldt i sig selv, kortslutter han spørgsmålet om taknemmelighed. Hvis der ingen gaver er, behøver han ikke at tænke på en Gud som en mulig giver" (Smith 2006, 237).

Hvad andet ser du? Hvad mere end en eksklusiv humanismes dennesidighed ser du og er du selv og dine sammenhænge vidnesbyrd om? Det spørgsmål synes det mig værd at tumle med - og det er så det, jeg forsøger mig med i det følgende. Overvejelserne har, som nævnt, det perspektiv, at troværdige kirkekristne forsøg på at holde trosindhold (knowledge), praksis (doing) og livsform (being) sammen må begynde i den kristne fortælling - dens vision og trosgrammatik. De udgår fra, at svar på spørgsmål om kristentroens Gud kun får indhold af "troens samfund" - af levet Kristus-fællesskab og den trosgrammatik, der ligger implicit i det. Hvem Gud er, fortælles af kirke i mission. Af dens praksis og livsform og de kurskorrektioner, Kristus-fællesskabet forsøger sig med, for troværdigt at overlevere sit budskab.⁶ Forholder det sig sådan, kommer evangeliserende kirke i mission ikke udenom at bakse med spørgsmålet: "Hvad er nødvendigt under de nuværende betingelser for at leve Kristus-tro?"

Troværdig menighed

Nylige erfaringer med Madagaskars lutherske kirker i vækst tolker biskop Niels Henrik Arendt sådan: "Mit sammenfattende indtryk af alle samtaler var, at kristendommen vokser, fordi kirkerne er præget af troværdige menigheder, altså menigheder, som

selv tror evangeliet, og som åbenlyst lever af det og ud fra det. Mere indviklet er det i grunden ikke, og derfor brugte man egentlig ikke som vi mange overvejelser på form og metoder for kristendommens formidling". Erfaringerne viste endnu engang, at der er sammenhæng mellem kirke i vækst og Kristus-troens lokale præg. Væksten kommer ved Gud Helligånds gerning i og med det vidnesbyrd, som menighederne selv er i deres tro på evangeliet. Væksten kommer, fordi menigheder som et anderledes Kristus-brev i samfundet har overbevisningskraft i Madagaskars fattige, tabufyldte befolkning med alle dens kulturelle, økonomiske og sociale vanskeligheder. "Hvorfor skulle andre finde kristendommen engagerende, hvis de, der henviser til den, ikke har ladet sig selv og deres eget liv finde af den, så man kan se og mærke det? (...) Mennesker bevæges af det, der vedrører dem personligt". Der er mere at se end dennesidighedens daglige sygdom, sult, fattigdom og frygt, nemlig en Kristus-tro, der lægger sig for dagen i gudstjenestens lovprisning, i den evangeliserende "hyrdebevægelses" tiltag, i dæmonuddrivelser, i håndspåbyggelse med bøn om helbredelse, og en omfattende social diakoni (Arendt 2008).

Den anglikanske kirke sætter i disse år massivt ind på initiativer forbundet med "Fresh Expressions".⁷ Det drejer sig om at fostre en evangeliserende kirke i mission (A Mission Shaped Church) i et pluralistisk, men i det store og hele gennemsekulariseret engelsk samfund. Jeg citerer ærkebiskoppen af Canterbury: "Fresh Expression-programmet er noget andet og mere end spredte eksperimenter. Det handler om et gradvist, men uomgængeligt skift i vores kirkelige kultur (...) Vi er ved at genopdage noget om, hvad kirke er (...) at den er noget, der sker, forud for enhver institutionel organisering. Den sker, når evangeliet kalder

på og forsamler mennesker omkring Jesus Kristus (...) Fresh Expressions drejer sig om selve det at være kirke - om at være fri rum for Kristus og samle dem, der ønsker at være i hans selskab (...) [Fresh Expressions] drejer hverken om noget marginalt eller excentrisk, men om selve livsnerven i, hvem og hvad vi er" (Williams 2007). Helt konkret fokuseres der på at videreføre en sakramental og kontemplativ tradition, så Kristus-tro kan videregives (1) i et sekulariseret samfunds forskellige forgreninger (hospitaller, fængsler, studerende) (2) i dets forskellige kulturer (etniske grupperinger) (3) blandt mennesker, der ikke aner noget om kristendom og (4) blandt åndeligt søgende mennesker.

Det indebærer opbrud fra nedarvede sognestrukturer og medfører nødvendige ændringer af også søndagsgudstjenestens forløb. En almindelig sognekirke (St. John's Hillingdon) fortæller om "Come and Go"-gudstjenester mellem 8 og 12,30 hver søndag formiddag. "Kom, når du kan. Gå, når du vil". Den kontinuerlige lovprisning i halvtimes sektioner rummer, engang mellem 8 og 9, meget traditionelle gudstjenestelementer i overensstemmelse med Book of Common Prayer, men som formiddagen skrider frem, bliver forløbene mere uformelle. De mennesker, der leder hver enkelt sektion, danner "liturgisk komité". De mødes 10 dage før den pågældende søndag. De snakker om bibelteksterne, beslutter sig for de forskellige sektioners tilgang til bibelteksterne og vælger et gennemgående tema for søndagens prædiken/samtaler.

Vilje til at sammenbinde Kristus-tro, genkendelig kristen praksis og selv at være et Kristus-brev (knowledge, doing and being) karakteriserer sådanne forsøg på at være evangeliserende menighed. Desuden karakteriseres disse forsøg af vilje til at forny, men dog opretholde, institutionelle bånd

til konfessionel tradition og nedarvede kirkelige menighedsstrukturer. Evangelisering forstås grundlæggende ekklesiologisk. Det drejer sig om at forny kirken, så den fremstår i den lokale (sekulære) livsverden som et overbevisende bud på livsorientering.⁸

Gud vil dig noget

Sociologiske og historiske undersøgelser af tro i tiden hopper ikke på den limpind, at religion er ved at forsvinde helt ud af de vestlige samfund. Historisk set er og forbliver disse samfund influeret af kristen tradition. De samme undersøgelser viser imidlertid også, at "det bliver mindre og mindre almindeligt, at en stærk politisk identitet eller gruppeidentitet gør mennesker troende eller får dem til at forblive troende (...) [Partier, religiøse grupperinger, kirker og menigheder] vil have vanskeligheder ved at holde på deres medlemmer (...) Men hvor kommer så adgangen til religiøs praksis og et dybere religiøst engagement til at ligge? Svaret kommer fra de forskellige former for spirituel praksis, som den enkelte tiltrækkes af i sit eget åndelige liv. Det kan være meditation, karitativt arbejde, en studiegruppe, en pilgrimsrejse, en særlig form for bøn og en masse andre lignende ting" (Taylor 2007, 514f).

Citatet peger på radikalt ændrede betingelser for tro i tiden, når og hvis den bliver til og har varighed. Fokus ligger på den enkelte, og midt i den eksklusive humanismes immanens må enhver form for overbevisende tro have hager ind i den enkeltes egne erfaringer. Det udelukker ikke, hævder Taylor med rette (Taylor 2007, 509), at tro kan være bundet til en eller anden form for mere stabilt netværk, jævnfør eksemplerne på fornyelse af kristne menigheder, men for vesteuropæiske mennesker med mangfoldig identitet i stadig skiftende relationer

er adgang til trospraksis i stigende grad knyttet til skiftende eller flydende grupperinger. En præcis sammenfatning lyder sådan: "Som vi bevæger os fra forud givne eller valgte grupperinger (communities) via midlertidige grupperinger til flydende grupperinger ændres spørgsmålet fra *hvem* eller *hvad* Gud er til *hvor* Gud er. Som den gamle kærnegruppekultur i menigheden forsvinder, kommer kirkebygningerne (...) til at fungere som arena for (...) de nye flydende grupperinger. Åbenlyse eksempler på det er natkirker, gadepræster, babysalmesang, alfakurser, bibelmaraton, pilgrimsfærd, vejkirker, cyberkirker..." (Iversen 2008a, 63).

Hvad er nødvendigt for at være bevidst evangeliserende kirke under de nuværende betingelser for tro i tiden? I store dele af den danske pilgrimsbevægelse står det *midlertidige* trosfællesskab i centrum. Om end nok så midlertidigt: *Communio sanctorum*-ekklesiologien har primat i tænkning og praksis. Der søges en ny form for kirke. En kirke med evangeliserende potentiale. Pilgrimspræsten Elisabeth Lidell formulerer sig sådan: "Den voksende interesse for pilgrimsvandring hænger sammen med, at vi i dag tilegner os livserfaringer, mens vi er i bevægelse. Det gælder også for troen (...) Dér, hvor Guds folk mødes, kan der forkyndes, hvad enten det sker i kirkerummet eller i det fri. Når vores livshistorier undervejs flettes sammen med vore troshistorier i samtale, bøn, salmesang, nadverfejring og bibellæsning, kan det ske, at mennesker begynder at prise og takke Gud for livets gave. Så har Helligånden gjort sin gerning. Da har pilgrimsrejsen nået sit mål: At skabe rum for mødet med den levende Gud" (Lidell 2008 og Aagaard 2008).

En noget anden opfattelse kommer til udtryk i en præsentation af projektet natkirke i Københavns Domkirke. Ledelsesgruppen er helt klar over, at natkirken

må betegnes som en flydende gruppering, hvor tro i tiden bliver til (hvis den bliver til) som postmoderne individualisters valg. Gruppen opfatter hele natkirkeforløbet, inklusive stilhedens pauser, som en rituel gudstjeneste, og om visionen hedder det: "Det giver ingen mening at prøve på at prædike evangeliet, hvis vi ikke kan se vore besøgendes sorg og kvide og ikke kan give dem mulighed for at artikulere deres egne spørgsmål. At "se" et menneske indebærer ikke nødvendigvis at acceptere alt, hvad han eller hun siger. At blive set inkluderer også at blive modsagt og korrigeret, men (...) den besøgendes fornemmelse af at være blevet set er en nødvendig betingelse for at blive ramt" (Berg et al.). Der fokuseres her på det, der kommer før overvejelser om kirkelig fornyelse, hvis der skal være tale om bevidst evangeliserende kirke i mission, nemlig at se medmennesker. "Hvad andet ser du?" Medmennesket.

Om at lære at se

Johannesevangeliets suverænt komponerede fortælling om Jesus, der helbreder en blindfødt (Joh 9), bestemmer Kristus-tro som en proces, hvor mennesker lærer at se, hvad de hidtil ikke har kunnet se. Kristus-bekendelse hænger sammen med ændret vision, hævder fortællingen. Kristus-troende lærer at se det, der ikke umiddelbart ses; lærer at se det uendelige i det endelige, mysteriet i dennesidigheden og lærer, om end nok så besværligt og tøvende, at se egen blindhed (Aagaard 2008b).

Beretningen begynder med at tolke helbredelsen af en blindfødt som et tegn på gudsrigets nærvær i Kristi person og gerning. Derefter følger en kortfattet omtale af hændelsen, og så bruger Johannes resten af den lange fortælling til at vidne om det nye og anderledes liv, som Kristus-troen indebærer. Det foregår ved hjælp af tre afhøringer

af den mand, der fik sit syn igen.

Først spørger naboerne nysgerrigt om hændelsen. Den helbredte gentager, hvad der skete, men han har ikke mere at sige, end at velgøreren var "den mand, der hedder Jesus". Det hele sættes uproblematisk ind i et datidigt univers, der kan rumme healere og mirakler, men ikke har plads til gudsrigets brud med den scene, de befinder sig på. Naboerne ser, hvad de er programmeret til at se, nemlig "en, der hedder Jesus". Den næste afhøring foretages af eliten. Nu drejer det sig om trostraditionens indflydelse på det, der ses. En mand, der ikke overholder sabbatten, Guds lov, kan ikke være fra Gud og kan derfor ikke gennemhulle det tilvante. Altså: Mirakelmanden "er ikke fra Gud". Den helbredte kommer med sit modvidnesbyrd: "Jeg var blind; jeg kan se", og Johannes' fortælling forbinder det med profettraditionen om et kommende gudsrige, hvor "blindes øjne skal se trods mulm og mørke" (Es 29,18; se også 35,5 og 42,7). Den helbredte opfattes nu som et menneske, der er ved at få øjnene op for, hvem Jesus er, nemlig en profet. Men det er for meget for religionens linievogtere. De tvivler på, at den helbredte faktisk var født blind. Deres kendte og værdsatte trostradition i synagogen står som barriere imod at se det, de ser. I det tredje "forhør" har farisæerne så helt opgivet at finde frem til sandheden om Jesus. Nu drejer det sig bare om at afvise Jesus' identifikation med den Gud, der talte til Moses engang. Over for det sætter Johannes den helbredtes bekendelse: "Hvis den mand ikke var fra Gud, kunne han intet gøre". Jesu gerning viser, at han er "fra Gud". Den opfattelse medfører omgående marginalisering. Den helbredte bliver smidt ud af synagogen. Evangelisten slutter med, at Jesus selv spørger den helbredte: "Tror du på Menneskesønnen?" Bekendelsen lyder: "Jeg tror, Herre". "Og han tilbad ham".

Fortællingen kulminerer i bekendelsen. Den fokuserer på "hvad mere ser du?", og den lader Jesus konstatere, at de, der troede sig seende, har det problem, at de ikke kan se, at de ikke kan se.

I en kobling af Johannes' fortælling og vores egen samtidskultur lader Rowan Williams (Williams 2008) evangelieberetningen identificere, hvad det er, vi i dag har så svært ved at se. "Det er det, som sædvanerne, status, og erhvervet kundskab hindrer os i at beskæftige os med". Nærmere bestemt er det de mekanismer, der driver os, der er blevet usynlige for os. De mekanismer, der gør os bange; de mekanismer, der lægger op til vold for at beskytte egne positioner; mekanismer, der gør andre til syndebukke. Fortællingen om den blindfødte er imidlertid mere end en fortælling om muligheden af at se vore egne og andres frygtsomme og utilstrækkelige selv. I lighed med resten af Johannesevangeliet drejer historien sig om at se Guds herlighed. Se Guds accept og ubetingede kærlighed i mennesket Jesus af Nazareth. Se, at vi ikke behøver at være indelukket i selvbedrag, men at det er muligt uden at gå i panik at se, at vi ikke selv ser alt, fordi en uendelig kærlighed er mulig som også vores livshorisont. Johannesfortællingen insisterer på, at tro drejer sig om at modtage en ubetinget invitation til at gå ind i et meget større livsrum end vores egen scene; et livsrum, hvor det er muligt at se noget andet - se medmennesket i lyset af Guds herlighed.

Det kunne være, at evangeliserende kirke i mission i dag mest af alt drejer sig om

at lære at se. Jeg slutter med to kommentarer til dette. Den første låner jeg fra natkirkepræsten Signe Berg, der bestemmer sit arbejde med kristen spiritualitet som en invitation til at turde gå ind i et større, et kristent livsrum: "Du skal forsøge at sætte dig ind i en anden virkelighed end din egen og at møde en anden end dig selv, Gud (...). Når vi kommer dertil, hvor vi er tvunget til at give slip (...) og vi må opgive at styre længere, ja, så er vi derude, hvor mødet med Gud finder sted. Her, på dette plan af virkeligheden, kører Gud solo" (Berg 2008, 7).

Matisses maleri "Dansen" viser fem springende figurer, hvis lemmer skaber et midterrum, som holder betragterens øje fast.⁹ I Matisses univers svarer denne cirkulære bevægelse til den teologiske forestilling om perichoresis, det vil sige en bevægelse af gensidighed og ubetinget tillid. Perichoresis (peri= rundt om; chora= rum, plads) har at gøre med at skabe rum. Der er tale om en invitation til at komme ind, men gæstfriheden bliver kun reel, hvis både vært og gæst deltager i dansen. Kun i en sådan udveksling kan det rum skabes, hvor den fremmede kan modtages. Og lyder det så i natkirke eller på pilgrimsfærd fra den fremmede og søgende, den trætte og sørgende: Det livsrum med både Gud og medmennesket er for overvældende, for stort til at bevæge sig i; det lader mig se for meget andet end det sædvanlige, så svarer evangeliserende kirke i mission med bekendelsen til Guds ubetingede kærlighed: "Hvem andre end jeg skabte øjnene?"

LITTERATUR

- Arendt, Niels Henrik 2008: Kirker i vækst og kirker på tilbagetog, kronik, *Kristeligt Dagblad* 20.11.
- Berg, Signe M. m.fl.: *Project Night Church*, www.natkirken.dk.
- Berg, Signe Malene 2008: *Med hovedet i himlen og begge ben på jorden*, København: Unitas.
- Casanova, José 2006: Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review*, Spring & Summer 7-11.

- Davie, Grace 2006, Is Europe an Exceptional case?, *The Hedgehog Review*, Spring & Summer 23-34.
- Greenawalt, Kent 2008: Where Shall the Preaching Stop?, *The New York Review of Books*, May 15, 24-27.
- Gundelach, Peter; Iversen, Hans Raun; Warburg, Margit 2008: *I hjertet af Danmark*, København: Reitsels Forlag.
- Iversen, Hans Raun 2008a: How Can a Folk Church be Missional Church?, i *Mission to the World, Communicating the Gospel in the 21st Century* (ed. Engelsviken, Harbakk, Olsen and Strandenæs), Oxford: Regnum.
- Iversen, Hans Raun 2008b: Missionsforkyndelsen, de konkrete livsforhold og oprettelse af troen på Guds Rige. Ti teser om mission, i: *Grundtvig, Folkekirke og Mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger*, København: Anis.
- Lidell, Elisabeth 2008: *Pilgrimspræst*, www.pilgrimsvandring.dk.
- Lodberg, Peter 2007: *Sammenhængskraften. Replikker til Fogh* (red. Peter Lodberg), Højbjerg: Univers.
- Rasmussen, Anders Fogh 2006: Hold Religionen indendørs, i: Lodberg 2007, 8-13
- Roth, Philip 2008: *Indignation*, Houghton Mifflin.
- Simic, Charles 2008: The Nicest Boy in the World, *The New York Review of Books*, October 9, 4-8.
- Smith, Zadie 2006 (2005): *On Beauty*, London: Penguin.
- Stiftssamarbejdet Folkekirke og Religionsmøde 2008a: *Tro i lære* og 2008 b: *Vejledning i religionsmøde*.
- Taylor, Charles 2007: *A Secular Age*, Cambridge Mass. and London, The Belknap Press.
- Weinberg, Steven 2008: Without God, *The New York Review of Books*, September 25, 73-76.
- Williams, Rowan 2007: Introduction to Fresh Impressions, www.FreshImpressions.org.uk.
- 2008: What Difference Does It Make? The Gospel in Contemporary Culture, www.archbishopofcanterbury.org.
- Zuckerman, Phil 2008: *Samfund uden Gud*, Højbjerg: Univers.
- Aagaard, Anna Marie 2005: *Ånd har krop*, København: Anis 2007: *Dogmatikfagets Fremtid*, www.teologinet.dk.
- 2008a: Hellige steder. Om pilgrimsfærd, i *Kapitler om Hellighed*, www.teologinet.dk.
- 2008b: The Eyes of Faith, www.teologinet.dk.

NOTER

- 1 Iversen 2008, 62: "Cultural Christianity as found in Scandinavia consists of a Christian-influenced world view, a concept of human beings and some basic ethical and existential values deriving from Christianity, together with a preference for using Christian-inspired language in important situations (...) Cultural Christians have no ways or rituals of their own for transmission of Cultural Christianity to their children. Cultural Christians are thus dependent on the Folk Churches, which in turn rely on the existence of Cultural Christianity".
- 2 Ny svensk undersøgelse af tro i en svensk provinsby påviser, at kristen tro ikke spiller en rolle i de fleste borgeres hverdag. Både kulturkristendom og en kirkekristen minoritet findes ganske vist stadig i Enköping, men også kulturkristendom er på retur og i "religionsparken" (H.R. Iversens udtryk) over en vag buddhisme større indflydelse end kristen tro. Se Kajsa Ahlstrand och Göran Gunner (red.):

- Guds nærmste stad? En studie om religionernas betydning i ett svenska samhälle i början av 2000-talet*, Verbum, Stockholm 2008.
- 3 *Sammenhængskraften. Replikker til Fogh* (Petter Lodberg, red.), Aarhus, Univers 2007 diskuterer begrebets historie, betydnings(skift), funktion i nuværende samfundsdebat og relation til kirke og religion.
 - 4 Taylor 2007, "Conditions of Belief", 560: "Conditions have arisen in the modern world in which it is no longer possible, honestly, rationally, without confusion or fudging, or mental reservation, to believe in God. These conditions [sekularisering som resultat af naturvidenskab; sekularisering som opprioritering af den enkelte som moralsk subject] leave us nothing we can believe in beyond the human - human happiness, or potentialities, or heroism".
 - 5 Taylor 2007, 13-14; 549: "Belief in God isn't quite the same thing in 1500 and 2000 (...) All beliefs are held within a context or framework of the taken-for-granted, which usually remains tacit (...) The shift in background, or better the disruption of earlier background, comes best to light when we focus on certain distinctions we make today; for example that between the immanent and the transcendent, the natural and the supernatural. [Dette skift i baggrund eller kontekst for menneskers søgen efter livsopfyldelse er det, Taylor benævner den tredje sekularisering]. "The immanent frame itself [is] not usually, or even mainly a set of *beliefs* (...) rather it is the sensed context in which we develop our beliefs". Og den kontekst er aldrig bare neutral.
 - 6 "The response to God is response to the pressures of the unknown, and if Christians ask what is God like? Then they can only point to our "response" to God in the formation of community. The community is what God is like, and he is even more like the ideal, the goal of community implicit in its practices. Hence he is also unlike the community, and it is this inexpressible reality that the community continues to try to respond to", John Milbank, "Post-modern Critical Augustinianism": A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions". *Theology Today* 7:3, 1991, 228
 - 7 Se biskop Graham Grays indlæg ved Folkekirkens Missions Missionskonference, sommeren 2008, www.fkm.dk.
 - 8 Jævnfør The Reformed Church in America, 2000 Synod: "Following Christ in mission together, led by the Holy Spirit, and working with all the partners God provides, we believe that God is calling the Reformed Church in America over the next ten years to focus its efforts and resources on starting new congregations and revitalizing existing congregations, thereby empowering fruitful and faithful ministries for the glory of God", www.rca.org.
 - 9 Om maleriet og Matisse's gammeltroende russiske mæcen, Sjtjukin, se Charles Lock, "The space of hospitality: on the icon of the Trinity ascribed to Andrei Rublev", *Sobornost* 30:1, 21-53; citat side 51. Henvisningen til George Herberts digt "Love III" med linien "Love took my hand, and smiling did reply, Who made the eyes but I?" skylder jeg Lock. Se endvidere Kasper Monrad, *Henri Matisse. Fire store Samlere*, København, Statens Museum for Kunst 1999.

FORFATTEROPLYSNING

Anna Marie Aagaard

Lektor og docent ved Aarhus Universitet
1961-2000

Assensgade 17, 2. tv

8000 Århus C

annamarie.aagaard@mail.dk

+45 86 27 52 44

KIRKE MED POLITISK BUDSKAB?



Lektor, ph.d. cand. theol. Peter Lodberg

RESUMÉ: Artiklen analyserer først det bibelske materiales betydning for sammenhængen mellem kristendom og politik ud fra den synsvinkel, at samtidens politiske omstændigheder i form af imperiedannelse udgør en meget væsentlig baggrund for at forstå kernen i evangeliets inkarnatoriske natur. Spændingen i det bibelske materiale mellem historie og eskatologi skitseres dernæst i et teologihistorisk afsnit med vægt på at illustrere Reformationens betydning for en nutidig overvejelse om, hvorvidt kirken har et politisk budskab. Dietrich Bonhoeffers ekklesiologiske etik og etiske ekklesiologi inddrages, og der trækkes linjer til den teologiske diskussion i Danmark.

Bibelens imperier

Forholdet mellem kristendom og politik, kirke og den politiske offentlighed hører til et af de temaer, som kirken og teologien aldrig må blive færdig med, for evangeliets inkarnatoriske natur ligger gemt i dette tema. Det begynder allerede i Bibelen. Igennem Det Gamle Testamente og Det Nye Testamente løber en overvejelse om, hvad det betyder for jøderne og siden den kristne menighed at leve i en historisk situation præget af imperier. Det egyptiske imperium veksler med det babyloniske og assyriske imperium for til sidst at blive afløst af det romerske imperium. Det er i denne sammenhæng, at troen på Israels

Gud som den almægtige Gud, der er altings skaber, bliver til i et kontant og konstant opgør med de andre imperiers guder. Nok ser det ud til, at Israels Gud har mistet magten over sit folk, men hver gang afslører historiens gang, at de fremmede magter blot er marionetter i Guds store plan om at befri sit folk fra undertrykkelse, død og ødelæggelse. Israels ene Gud er langt stærkere og større end alle imperiers afguder.

Det Nye Testamente indoptager, fuldender og sprænger Det Gamle Testaments fortællestruktur. Historien om Jesu fødsel i Betlehem hører tæt sammen med de storpolitiske omstændigheder i Romerriget. Rammen er kejserens krav om at få gen-

nemført en folketælling, og Josef og Maria må som lovyldige undersætter begive sig på vej for at blive talt. Kendt er selvfølgelig også beretningen om Jesu og familiens flugt til Egypten, fordi Herodes vil dræbe alle drengebørn, fordi han frygter for at miste sin egen magt. Her stopper historien som bekendt ikke. Både Augustus og Herodes bliver redskaber i Guds hænder, da Gud gentager sin udfrielse fra fangenskab i Egypten. Pointen er, at nu går frelsen ikke kun gennem Guds eget folk, men gennem Jesus, der tillige er en søn af folket. Igen er det de politiske omstændigheder, der er med til at skærpe forståelsen af, hvad det betyder, at Gud ikke bare har besøgt sit folk, men selv er blevet en del af folket.

I selve den bibelske fortællings struktur, hvor historie og frelseshistorie hører sammen, er grundspændingen mellem Gud og menneske, frelse og fortabelse, magt og afmagt indvævet. Det Nye Testamente vidner om, at det kunne være svært for de første kristne at komme til rette med inkarnationens guddommelige virkelighed. Nok kunne Jesus sige, at mit rige er ikke af denne verden eller afvise Fristerens tilbud om magt over hele verden, men han kunne også sige, at Guds rige er midt iblandt jer – eller ligefrem inden i jer. På hans kors var det den politiske magt, der bevidnede, at han var konge. Forvirringen og usikkerheden blev også brugt til at udfordre Jesus for at finde ud af, hvem han virkelig var. Beretningen om skattens mønt og budskabet om at give Gud, hvad Guds er, og kejseren, hvad kejserens er, bragte ikke klarhed, men efterlod tilhørerne endnu mere forvirrede. Det er i parentes bemærket først eftertiden, der her finder de første ansatser til en kristelig teori om de kristnes forhold til staten, men det står der faktisk ikke noget om. Her er det forvirringen, der er i centrum og ikke den analytiske klarhed.

Det er den samme forvirring og usikkerhed om, hvordan man skal leve i verden med tilsagnet om Guds frelse gennem troen på Jesus Kristus, vi møder i den paulinske brevlitteratur. Medlemmer af romermenigheden så deres snit til at undgå at betale skat til kejseren, fordi deres borgerskab var i Guds rige. De bliver som bekendt sat på plads med den begrundelse, at alle myndigheder er forordnet af Gud. Myndighederne er nemlig til for at gøre det gode, og de bærer sværdet for at holde ondskaben nede og skabe plads for det gode. Når myndighederne gør det gode, er de således Guds tjenere og skal adlydes – ikke blindt, men for godhedens og samvittighedens skyld. Det berømte sted fra Romerbrevet om forholdet til myndighederne er som bekendt blot et af mange vigtige steder, hvor Paulus' etiske formaninger lyder, fordi menighederne er uvidende om, usikre på eller har misforstået, hvad det betyder for dem selv og for verden, at Jesus er Kristus. Dermed er også antydnet, at en række af de kristologiske titler skal ses i sammenhæng med ikke kun den religiøse kontekst, men også har baggrund i den politiske realitet. Blandt de kristologiske titler, der blev anvendt i de første menigheder til at forstå og udfolde realiteten og betydningen af inkarnationens indhold, finder vi derfor en række titler, der peger på Jesu kongeværdighed og budskabet om, at Jesus bringer et Rige – Gudsriget eller Himmeriget, der ved tidernes ende vil udfolde sig i billedet om det nye Jerusalem, hvor byens porte altid står åbne om natten, fordi der ikke er mere at frygte.

Den bibelske struktur, jeg her har for søgt at skitsere, og de dertil knyttede kristologiske titler, antyder, at en besvarelse af spørgsmålet om kirkens politiske budskab må begynde med at holde sig spændingen mellem det historiske og det eskatologiske for øje - og med at være sig bevidst, at det

politiske hører til den bibelske kontekst for udfoldelsen af budskabet om frelse i Jesus Kristus. Det er en grundlæggende struktur, som har betydning for en teologi om det politiske, der for eksempel kan omfatte en overvejelse om forholdet mellem kirke og stat. Der er således ikke tale om, at kirken og teologien skal placeres i det eskatologiske og det politiske i det historiske. Det vil være en to-rumstækning, der ikke hænger sammen med den grundlæggende teologiske struktur i det bibelske materiales forkyndelse af Jesus som Kristus.

Måske er denne overvejelse banal, men ikke desto mindre vigtig at holde sig for øje, fordi det er omkring forholdet mellem det historiske og det eskatologiske, at diskussionen om teologiens teori om det politiske og kirkens praksis i forhold til den politiske virkelighed har udspillet sig op igennem kirke- og teologihistorien.

En teologihistorisk skitse

Problemstillingen kan illustreres med den bønsspraksis, der udviklede sig i Oldkirken. Skulle man bede til kejseren, og hvordan skulle bønnen i givet fald formuleres? I besvarelsen af det spørgsmål ligger en meget vigtig teologisk afgørelse, som viser, at teologiens sproglige detaljer kan have meget stor betydning. Der udviklede sig en praksis, hvor man ikke bad til kejseren som Gud, men som den, der har myndighed fra Gud til at gøre det gode. Eller sagt på en anden måde: Menighedens bøn rettede sig *til* Gud, og man bad *for* kejseren.

Det hører til den konstantinske æras vedvarende problemstilling, at denne teologiske overvejelse blev omsat til en institutionel magtkamp mellem kirkemagt og kejsermagt. Det kom der mange uhyre interessante teologiske overvejelser og politiske begivenheder ud af, men her skal jeg kun nævne sansen for magtkritik, der kom

til at dominere europæisk tænkning og institutionel indretning, og Reformationens sammenbrud.

Det er ikke gået spurløst hen over Europa, at staten og kirken har været to institutioner, der har kæmpet om magten. Her menes ikke staten og kirken, som vi kender dem i dag, men mere den form for verdslig og åndelig magtudøvelse, der hørte sig til og som blev udøvet af henholdsvis kleresi og adel. Der blev udviklet forskellige teorier om de to sværd, og forestillingen om "konge af Guds nåde" kunne både stive den enkelte magtudøver af og bidrage til at lægge fundamentet for de senere nationalstater, der med religionsfreden fra 1555 i Augsburg blev styret efter princippet om overensstemmelse mellem religiøs tro og verdslig suverænitæt. En ordning, der holdt sig frem til den westfalske fred i 1648, og som først slog igennem i Danmark med grundloven af 1849.

Dermed er også antydnet, at Reformationen var ensbetydende med, at magtkampen mellem kejsermagt og kirkemagt blev afgjort til den politiske magts fordel. De lutherske kirker blev i Tyskland og Norden til fyrste- og kongekirker, hvilket var i overensstemmelse med de faktiske politiske forhold og den teologiske teori om kirken udfoldet af reformatorerne. Prisen var, at den lutherske teori om kirken ikke fik udarbejdet en teori om kirkens ydre forhold og strukturer, der blev varetaget af staten, men kunne koncentrere sig om at bestemme, hvad og hvem, der gør kirke til kirke. Efterfølgende blev ikke mindst artikellerne VII og VIII i Den Augsburgske Bekendelse fra 1530 betragtet som en definition på, hvad en lutherske kirke er, hvilket skulle give den problemer ikke mindst i Tyskland med landskirkeregimentets sammenbrud efter Første Verdenskrig. Problemstillingen blev særligt tydelig i konflikten mellem

kirkepartiet De Tyske Kristne og Beken-
delseskirken i 1930'erne, hvor ikke mindst
Barmen-erklæringen skulle få stor betyd-
ning for overvejelsen om kirkens politiske
budskab i en protestantisk sammenhæng.
Som det er velkendt støttede ikke mindst
Dietrich Bonhoeffer erklæringens formål
og indhold på trods af, at han ikke selv
var med til at formulere indholdet, der var
overladt til ikke mindst Karl Barth. I det
følgende vil jeg i tilknytning til Barmen og
Bonhoeffer søge at nærme mig et nutidigt
svar på spørgsmålet om kirkens politiske
forkyndelse.

En teologi om staten

Igen kan vi konstatere, at det var en i en
politisk situation, der var præget af drøm-
men om at realisere et imperium, denne
gang kaldet Det Tredje Rige, der fremtvang
en teologisk refleksion og begrundet kirke-
lig modstand mod politisk magtmisbrug.
Barmen-erklæringen fra 1934 protesterede
allerede i sin første artikel mod førerdyr-
kelsen og den ideologiske tænkning bag
opfattelsen af Hitler som en guddommelig
udrustet politisk leder. Barmen understre-
gede, at Jesus Kristus er Guds ene Ord, der
vil bestå til evig tid, og at der ikke er om-
råder af tilværelsen, hvor man er uden for
Kristi rækkevidde og bør adlyde en anden
herre.

Bonhoeffer havde været én af de første
protestantiske teologer i Tyskland, der ad-
varede mod førerdyrkelsen og dens religiøse
iscenesættelse. Han advarede efter Hitlers
magtovertagelse i en radioudsendelse mod,
at en fører kan blive til en forfører. Senere
tog han kraftig afstand fra Hitlers anti-
semitiske lovgivning, som var indeholdt i
arierparagraffen fra d. 7. april 1933 og blev
indført i de tyske kirker i september 1933. I
den forbindelse overvejer han i artiklen *Die
Kirche vor der Judenfrage* kirkens politiske

budskab og slår fast, at reformationskirken
ikke har nogen ret til at forholde sig direkte
til statens specifikke politiske handlinger.
Kirken må begynde med at bekræfte, at sta-
ten er Guds opretholdelsesordning i en gud-
løs verden, og at staten har ret til anvende
magt til at løse tidens politiske problemer.
Derfor kan kirken heller ikke moralisere i
forhold til statens anvendelse af magt, men
må alene være henvist til at vurdere, om
staten fungerer som en ordentlig stat, der
skal tilvejebringe og sørge for lov og orden
i samfundet. Indholdet af kirkens politiske
budskab er således ifølge Bonhoeffer, at
den skal holde staten fast på at være stat.
Det kræver lovgivning og udøvelse af magt.
Så længe det sker, kan kirken kun bifalde,
hvad staten gør.

Men arierparagraffen, der altså er en
del af den statslige lovgivning, hvorved sta-
ten udøver sin funktion som stat, har gjort
det tydeligt, at en stat står over for to farer:
Der kan enten være for lidt orden og ret i
et samfund, eller der kan være for megen
orden og ret. Staten er enten ikke i stand
til at forsvare lov og orden, eller den gør sig
selv skyld i misbrug af sin magt, når den
griber ind i kirkens liv og forbyder den at
være kirke. Det hører til Bonhoeffers for-
tjeneste, at han argumenterer teologisk ud
fra hensynet til staten, da han afviser ari-
erparagraffen. Det er altså for statens egen
skyld, at den kaldes til orden, når den ikke
vil være stat. Det kan for det første ske ved
at spørge staten, om dens handlinger er i
overensstemmelse med det at være en stat,
der sørger for lov og orden i samfundet, så-
dan som det er dens ansvar. For det andet
kan det være kirkens opgave at hjælpe of-
rene for statens fejltagelser, og endelig kan
der for det tredje blive tale om at stikke en
kæp i hjulet og handle politisk i forhold til
staten, så staten igen kan skabe lov og or-
den i samfundet.

” det er hensynet til mindretallet, der er målestokken for, om staten er i færd med at opgive sig selv og må kaldes til orden. ”

Bonhoeffer er i sin sprogbrug og i sin analyse selvfølgelig præget af sin tid, men han varetager på sin egen facon en række grundindsigter, som er væsentlige. For det første afviser han at guddommeliggøre det politiske. Det indebærer også en klar kritik af politikken forsøg på at gøre sig guddommelig, sådan som det skete med Hitlers førerdyrkelse og drømmen om at skabe den endelige løsning på jødespørgsmålet med jødeudryddelsen. Politiske beslutninger kan ikke begrundes med, at de er Guds vilje, eller at man som person, nation eller folk har en særlig mission eller rettighed til at få gennemført en bestemt politik. Hvis det argument bruges, så er staten i færd med at opgive sig selv som stat. For det andet er læren efter Bonhoeffer, at det er hensynet til mindretallet, der er målestokken for, om staten er i færd med at opgive sig selv og må kaldes til orden. Hvis staten ikke er i stand til at beskytte mindretallet, in casu jøderne, så lever staten ikke op til sit eget krav om at kunne skabe lov og orden i samfundet. For det tredje må kirken kende til sin besøgstid og ikke tøve med at irettesætte staten, hjælpe ofre for statens forsømmelser og handle politisk i yderste nødstilfælde i bevidstheden om, at kirken gør det, som staten burde have gjort.

Bonhoeffer bruger et særligt teologisk begreb til at betegne udfordringen, som kirken står over for, når det gælder at forholde sig politisk på statens vegne. Han taler om, at den kristne kirke vil befinde sig *in statu confessionis*, og at staten befinder sig i en situation, hvor den benægter sig selv. Han vil overlade til et ”evangelisk råd” at afgøre,

hvornår en sådan situation måtte foreligge, fordi en sådan afgørelse ikke på en kasuistisk manér kan afgøres på forhånd.

Der kan altså opstå situationer, hvor det er i overensstemmelse med den kristne bekendelse at handle politisk for statens skyld. Kirken må selv afgøre, hvornår en sådan situation foreligger, men Bonhoeffers historiske eksempel er indførelse af arierparagraffen i samfund og kirke, der efterlader et (religiøst) mindretal retsløse set i forhold til majoriteten. Bonhoeffer udvidede på et økumenisk kirkemøde på Fanø i 1934 sin argumentation til også at omfatte den økumeniske bevægelse og kirkernes ansvar for at opretholde freden mellem nationerne. Her kom ikke mindst hans pacifistiske indstilling på daværende tidspunkt tydeligt frem.

Centralt for Bonhoeffer er i den forbindelse hans positive opfattelse af verden som kvalificeret gennem Guds egen indtræden i den og for den. Kirken er midt i verden som Guds nærvær i verden. Han kan formulere det på den måde i artiklen fra 1933 ”Was ist Kirche”, at kirke ikke er indviet helligdom, men er verden, der er blevet kaldet af Gud til Gud; derfor er der kun én kirke ud over hele verden. Som institution tjener kirken det offentlige liv, den offentlige orden, staten, og den varetager sin egen tjenergerning gennem den rette forkyndelse af både nåde og bud. Med sin forkyndelse står kirken ved sin grænse som institution, men viser samtidig ud over den. I forhold til det politiske betoner Bonhoeffer, at kirken er det politiskes grænse og viser ud over det politiske. Denne dobbelthed går igen i bestemmelsen

af forkyndelsen. Den er ”politisk”, fordi den retter sig mod grundlaget for den politik, mennesker er bundet til, men forkyndelsen er også upolitisk, fordi dens budskab rækker ud over det, mennesker er bundet af i det politiske. Bonhoeffer spidsformulerer sit synspunkt derhen, at kirken kun står i relation til staten. Kirken begrænser staten, staten begrænser kirken.

Kirkens første politiske ord er derfor kaldet til erkendelse af kirkens, statens og politikens grænse eller endelighed. Kirken holder politikken fast på at skulle udøves inden for endelighedens grænser, hvilket frigør kirken fra partipolitik og politikken fra at blive kristianiseret. Igen ser vi dobbeltheden i Bonhoeffers overvejelser, der lægger sig op ad en teologisk figur, hvor forholdet mellem kirke og politik er uden sammenblanding og uden adskillelse.

Man kunne fristes til at mene, at Bonhoeffer her forbliver inden for en konstantinsk ramme, og at hans overvejelser derfor ville være uaktuelle i en situation, hvor den konstantinske æra enten synger på sidste vers eller helt er forsvundet. Men det er ikke tilfældet. Som jeg har prøvet at vise, udgør forholdet mellem kristendom og politik, kirke og stat en fundamental overvejelse, der går bag om den konstantinske tid til kristendommens grundlæggelse og således er uafhængig af en bestemt statsform. Bonhoeffer er udfordret til at tænke problemstillingen igennem ud fra sin tids forudsætninger og problemstillinger. Dermed er han med til at sætte ekklesiologien på den teologiske dagsorden på en ny måde, der også kendes fra Barmen-erklæringens artikel III.

I denne artikel betones det i forhold til forlægget i Den Augsburgske Bekendelses artikel VII, at kirken er forsamlingen af brødre, hvor Jesus Kristus er til stede som Herre i Ord og sakramenter ved Hel-

ligånden. Dermed betones sammenhængen mellem kristologi og ekklesiologi på en tydelig måde, og det betones i det følgende, at kirken består af tilgivne syndere, der skal vidne midt i en syndig verden med dens tro, lydighed, budskab og kirkeorden, at den alene tilhører Ham i forventningen om Hans snarlige tilsynekomst. Dermed understreges det, at kirken også forkynder i kraft af dens tilstedeværelse i verden som kirke. Kirkens orden, struktur og retlige indretning er således ikke ligegyldige eller andenrangs, men hører til forkyndelsen. Kirkens indre og ydre anliggender kan med andre ord ikke adskilles, sådan som det har været almindeligt i de protestantiske kirker, fordi de har misforstået en skelnen mellem det åndelige og verdslige som en skelnen, der gik ned igennem kirken, hvor staten skulle tage sig af de ydre, verdslige sager ved kirken. Set med Bonhoeffers briller kommer kirken dermed i et afhængighedsforhold til staten, der forhindrer kirken i at kunne holde staten fast på at være stat. Eller sagt på en anden måde: Det er også i statens interesse, at staten er fri fra kirken, så staten kan blive en bedre stat, der kan kaldes til orden af kirken, hvis og når staten gør sig skyld i enten for megen eller for lidt orden og ret i samfundet.

Bonhoeffer på dansk

Har disse overvejelser overhovedet betydning i en dansk sammenhæng i dag? Ikke ved første øjekast, for Barmen og Bonhoeffer har aldrig været de helt store inspirationskilder for dansk teologi og kirke. Her spiller folk som Kierkegaard, Grundtvig og Beck som bekendt en mere central rolle. Professor Thestrup Pedersen skulle ifølge Kirsten Busch Nielsen engang have sagt, at Bonhoeffer var for from for de politiske og for politisk for de fromme, og at det skulle være grunden til, at han ikke spiller den

store rolle i Danmark. Men netop i disse år, er der alligevel en række områder, hvor Bonhoeffer kan tjene som eksempel og samtalepartner, der kan være med til at skærpe vores teologiske og kirkelige opmærksomhed i den offentlige debat. Det siges for eksempel ofte, at kristendom og politik ikke hører sammen. Det nyeste udtryk i den sammenhæng er, at der skal være mindre religion i det offentlige rum, eller at kirken, underforstået præster og biskopper, ikke skal blande sig i aktuelle politiske sager. Ikke mindst flygtninge- og indvandrerspørgsmålet har været med til at sætte den debat på dagsordenen. Præster og menighedsråd har i flere omgange hjulpet udviste asylansøgere med kirkeasyl, præster støtter Flygtninge Under Jorden, og præster har protesteret mod behandlingen af asylansøgere i Sandholmlejren. Præsteinitiativet "Der er ikke plads i herberget" skabte stor opmærksomhed i julen 2006, da man opfordrede præster til at protestere mod dansk asylpolitik ved julens gudstjenester. På den modsatte fløj står præster, der er enige med regeringen og dens støtteparti i, at præster ikke må blande sig i politik, og at der er tale om en falsk moraliseren i kristendommens navn, der er i modsætning til den lutherske skelnen mellem lov og evangelium.

Netop i denne konflikt kan Bonhoeffers overvejelser om kirkens politiske forkyndelse bidrage til afklaring, der kunne gøre den teologiske debat mere frugtbar i stedet for de evindelige gentagelser af samme synspunkter. Hos Bonhoeffer er der ingen tvivl om, at det er statens opgave at sørge for orden og ret i samfundet, hvilket oversat til vor tid vil sige, at det er de folkevalgte politikere, der træffer afgørelserne og udøver handlingen. Men politikerne skal være sig bevidste om, at de kan tage fejl på trods af, at de er folkevalgte. Som alle andre mennesker er de ikke ufejlbarlige, men

må i deres beslutning og udøvelse af deres politiske embede være sig deres egne begrænsninger bevidst. Det er ikke udtryk for svaghed eller manglende dømmekraft, men en bevidsthed om, at de kender til statens grænser. Omvendt må det være klart for præster og menighedsråd, at deres indsats for asylansøgerne sker for statens skyld, så den kan leve op til sit ansvar. Det er altså ikke for at føre en særlig kristen politik eller at gøre staten til en (mere) kristen stat. Indsatsen hænger sammen med et ønske om, at staten er sig sit ansvar bevidst, og at dette ansvar indebærer, at den tager hensyn til den svage eller mindretallet. Hvis staten ikke lever op til sit ansvar, så er det kirkens ansvar at handle politisk, det vil sige at beskytte den svage eller mindretallet. Hvis begge parter var sig bevidste om hinandens opgaver, gensidige afhængighed og egne grænser, så kunne man håbe på en asyldiskussion, der tog udgangspunkt i statens ansvar som stat og kirkens ansvar som kirke til gavn for den svageste i enhver asylsag: Den asylsøgende.

Det er i denne sammenhæng interessant, at Dietrich Bonhoeffer faktisk har spillet en rolle i dansk politik, fordi han blandt andet har tjent som inspirationskilde for tidligere kirke- og kulturminister Bodil Koch, der i efteråret 1955 var involveret i en fortsat aktuel debat i folketinget i forbindelse med finanslovsdebatten.

Dengang hævdede det konservative folketingsmedlem Flemming Hvidberg, der som bekendt var professor i teologi, at folkekirken var en kirke i nød. Den skulle efter sigende være præget af både kaotiske tilstande og skandaler. Han mente, at den daværende socialdemokratiske kirkeminister Bodil Koch ikke trådte i karakter og satte de præster på plads, der var ved at undergrave folkekirken.

Her hentydede Hvidberg til datidens

debat om, hvorvidt man skal tale med sine modstandere og fjender. Der havde nemlig i månederne op til finanslovsdebatten været en hidsig offentlig diskussion om dansk deltagelse på et kirkemøde i Polens hovedstad Warszawa. Pastor Christian Bartholdy, Indre Missions daværende formand, havde opfordret til, at de inviterede danske præster holdt sig væk fra mødet, fordi den totalitære kommunistiske stat var "djævelens sidste forfærdelige opfindelse". Danske præster havde efter hans mening intet at gøre i et kommunistisk land, og det faldt øjensynligt ikke Bartholdy ind, at der kunne blive lejlighed til at besøge kristne, endsige lutherske menigheder i Polen i forbindelse med besøget. Over for Bartholdy stod pastor Anker Sølling. Han mente, at der skulle tages imod en udstrakt hånd, der inviterede til samtale.

Bodil Koch støttede under folketingets debat Anker Sølling og modsatte sig Hvidbergs ønske om at bringe orden i tingene ved at oprette en synode, der kunne tale de naive og løbske præster til orden. Hun argumenterede for at opretholde den gældende folkekirkeordning, fordi den gav plads til det, hun kaldte, "den almindelige næstekærlighedsreligion", der skulle trives side om side med "den kristne åbenbaringsreligion". Forskellighed og frisind ville lide skade, hvis man troede, at man kunne sætte anderledes tænkende og troende på plads med en bestemt kirkeordning. Bodil Koch vurderede i modsætning til Hvidberg ikke situationen som udtryk for en forfaldshistorie, sådan som Hvidberg havde formuleret det.

Det interessante er, at Bodil Koch i sin tale i folketinget i efteråret 1955 citerer fra Dietrich Bonhoeffers fængselsbreve for at understrege sin kirkepolitiske opfattelse. Hun knytter til ved brevet fra den 21. juli 1944 – dagen efter det mislykkede atten-

tatforsøg på Adolf Hitler. Bodil Koch afviser i forlængelse af Bonhoeffers brev, at det at være kristen skulle indebære en status som en "homo religiosus", et religiøst menneske. Nej, et kristent menneske er slet og ret et menneske. Hun kritiserede, at kirken havde været "indkapslet i sin egen åbenbaringssteologi og ikke havde sprængt gærden ud mod verden, som en moderne kirke skulle". Hun fortsatte således: "Det kristelige findes kun i det verdslige, det hellige kun i det profane, det åbenbaringsmæssige kun i det fornuftige. Derfor må kirken omsmeltes, måske helt ureligiøst, men befriende og forløsende som Jesu tale. Det er kirkeligt hykleri at klage over vor sekulariserede tid".

Dermed berørte Bodil Koch en af de væsentlige problemer i protestantismen, om der er indbygget i dens selvforståelse, at kristendommen og kirken skal gå under i samfundet og opløse sig selv i den almene kultur for at virke som et slags enzym i den almindelige dagligdag? Bodil Koch besvarer ikke spørgsmålet, men under alle omstændigheder blev Hvidberg bekræftet i sin forfærdelse over tingenes tilstand, og han svarede: "Se, hvordan folkemasserne går uden om kirken, hvordan folkemasserne bliver mere og mere fremmedgjort over for kirken, hvordan endog den mere vanemæssige tilknytning til kirken efterhånden klippes mere og mere over".

Er det Bodil Koch eller Flemming Hvidberg, der er ved at få ret? Under alle omstændigheder er der sket noget i det danske samfund siden 1955, som betyder, at folkekirken i dag må indrette sig på, at den selv er ansvarlig for eksempel undervisning af børn, unge og ældre. Den tid er (indtil videre?) forbi, hvor folkekirken kunne læne sig op ad andre samfundsinstitutioner som eksempel folkeskolen, når det gjaldt opgaven med at klare kristendomsundervisningen. Men under alle omstændigheder er

”Reformatorisk teologi er i det offentlige rum og har altid forstået sig som en offentlig sag, der har noget at sige i den offentlige diskussion.”

det vigtigt at holde fast i Bodil Kochs pointe fra Bonhoeffer om, at det kristne menneske slet og ret er et menneske, at det kristelige kun findes i det verdslige, at kirken skal omsmeltes som Jesu befriende og forløsende tale, og at det derfor er forkert at klage over vor sekulariserede tid.

I parentes bemærket har Birgitte Posing i sin fine bog om Bodil Koch gjort opmærksom på, at Bodil og Hal Kochs gode ven, K.E. Skydsgaard, havde haft Bodil Kochs tale til gennemsyn. Han støttede hende fuldt ud og lovede at ”rejse Børster”, hvis de andre ville ”skabe Ufrihed i Retning af en haardhændet dogmatisk Tvang”. Bodil Koch rettede sig i øvrigt ikke efter Skydsgaards formaning om ikke at bruge for ”mange af de sædvanlige religiøse Talemaader” – og godt det samme, for så var det ikke sikkert, vi havde haft de udførlige citater inspireret af Bonhoeffers fængselsbreve.

Når jeg begyndte med at gennemgå den fascinerende historie og den skarpe debat i folketetinget, så hænger det sammen med, at der her bliver sagt noget vigtigt om reformatorisk teologi som en offentlig teologi. Med Hans Jørgen Schanz kunne vi måske ligefrem sige, at der i debatten bliver sagt noget *amoderne* i betydningen altid vigtigt om, hvad der hører til vores lutherske arv og udfordring. Skal jeg sammenfatte, hvad jeg mener, kan det gøres i følgende punkter:

(1) Reformatorisk teologi er i det offentlige rum og har altid forstået sig som en offentlig sag, der har noget at sige i den offentlige diskussion. Offentlighed er en grundnerve i vores lutherske arv *historisk*,

når vi iagttager, hvordan Luther hele tiden måtte stå til regnskab for sin teologi i offentlige diskussioner. Nu skal man selvfølgelig være varsom med at trække en lige linje fra Luthers historiske situation og til vores. Men når det forbehold er taget, så må det alligevel fastslås, at der hører en offentlighedsdimension med til luthersk teologis selvforståelse. Offentlighed er også en grundnerve i den lutherske *teologi*. Opgøret med middelalderens afladshandel var teologisk normeret og knækkede ryggen på datidens sammenkædning af penge og religion. Der blev sat en samfundsmæssig udvikling i gang, som har haft stor betydning inden for en lang række områder som for eksempel uddannelse, politik, sociale forhold og kirke. Det er i den sammenhæng interessant at lægge mærke til, hvor konkret Luther var, når han skulle tolke indholdet af den kristne tro. I for eksempel Den Store Katekismus bliver den fjerde bøn i Fader-vor (giv os i dag vort daglige brød) tolket som en opfordring til fyrsten om at sørge for ordnede forhold i landet, så mennesker kan dyrke deres marker, sælge afgrøderne på markedet og ikke være bange for sult, død og ødelæggelse. Luther ønskede at præge mønterne med billedet af et brød for at minde fyrsten om ansvaret for hele befolkningen.

Det nye var, at kirken i Wittenberg og andre steder, hvor der blev etableret lutherske kirker, ikke havde verdslig og politisk magt. Det betød ikke, at de holdt sig tilbage for at forholde sig til offentlige sager. Men det skete ved at appellere til fyrsten om at bruge sin magt til folkets gavn. Netop ved

ikke at have anden magt end ordets magt kunne og skulle den lutherske teologi forholde sig til "det offentlige" i dets forskellige udgaver: Økonomi (kritik af åger), politik (synet på krig), religion (opfattelsen af jøder og muslimer) og andre kirker (for eksempel kritik af Henrik VIII). Hermed blev der formuleret et princip i reformatorisk teologi, som er blevet varetaget på mange måder i historiens løb, og det peger i retning af at forstå præsten som rådgiver, konsulent og medspiller i de diskussioner, der præger den offentlige diskussion.

(2) Med til den reformatoriske nyskabelse var også overbevisningen om, at frelsen ikke skal vindes eller fortabes i det offentlige rum. Her skal troens frugter blomstre, og næstekærligheden udøves. Det giver et positivt syn på samfundet. Næstekærlighed i det verdslige liv er at være dygtig til sit arbejde. Lovens første brug går ud på at understrege, at den næstekærlige tømrer er en person, der kan sit håndværk og bygger ordentlige huse, der ikke falder sammen om ørerne på beboerne, så de bliver slået ihjel. Mennesket er befriet fra byrden om at skulle bekymre sig om sin egen frelse, og hvordan man frelser sig selv gennem de gode gerninger. Netop derfor kan man koncentrere sig om at gøre gode gerninger over for sin næste – i samfundet. Det kristelige findes således altid i det verdslige.

Den gode præst er som den gode tømrer, når han/hun i sin forkyndelse og øvrige offentlige virksomhed forholder sig til de emner og områder i tilværelsen, der optager os som mennesker: Kultur, sociale forhold, politiske spørgsmål og så videre. Det kræver, at præsten er på omgangshøjde med sin egen samtid. Den lutherske kirke har i Tyskland og Norden ment, at den bedste måde at opnå denne omgangshøjde på – fagligt og intellektuelt – er at lade størstedelen af præsteuddannelsen foregå på universite-

terne. Den gode præst er en god teolog. Der er således også tale om en omgangshøjde, hvor de teologiske fag hele tiden udvikler sig i samtale og konfrontation med den nyeste viden inden for beslægtede fag, der kan inspirere undervisning, formidling og forskning inden for eksegese, kirkehistorie og de systematiske teologiske fag. Universitetsuddannelsen er et væsentligt bidrag til, at præsten kan varetage sit embede som en offentlig sag for både kirke og samfund.

Netop i disse år skal vi passe på, at præsteembedet og teologiuddannelsen ikke bliver til en nicheproduktion, hvor der bliver svaret på spørgsmål, ingen længere stiller, og hvor teologiuddannelsen kun er for de få. Hvordan bevarer og udvikler vi teologistudiet, så det også er attraktivt for den gymnasieungdom, der har gennemgået en helt ny gymnasieuddannelse? Som far til en datter i 3. g ser jeg ikke kun negative sider ved gymnasireformen, men det er en reel fare for teologistudiet, at afstanden mellem gymnasiet og teologiuddannelsen bliver for stor.

I den almindelige fagtrængsel er det så blevet til en diskussion om for og imod sprogene: Latin – og ikke mindst hebraisk. Disse sprog indgår fortsat i den teologiske uddannelse, også i Århus. Men jeg spørger mig selv, om ikke folkekirken kunne gøre noget for at redde hebraisk ved for eksempel at prædike over gammeltestamentlige tekster – ikke hver søndag, men fra tid til anden? Jeg tror det.

(3) Hvis det er rigtigt, at reformatorisk præget trosopfattelse hviler på grundtanken om, at den guddommelige anerkendelse af den enkelte går *forud* for menneskers handlinger og synspunkter, så ligger der også her en anerkendelse af den anden som næste med rettigheder og pligter. Denne frihedstradition forsøgte Grundtvig som bekendt at samle op i udtrykket *men-*

” Den religiøse tolerance er ikke det samme som at suspendere spørgsmålet om religiøs sandhed. ”

neske først og kristen så (og netop ikke dansker først og kristen så). Det er samtidig en opfattelse, som vi i Danmark tillægger stor betydning som et af de principper, vi bygger samfund på. I den forstand er kristendommens betydning i Danmark et godt eksempel på, at kristendommen har både en personlig, privat og offentlig dimension. Det liberale demokrati hviler på forudsætninger, som det ikke selv kan garantere, og derfor er det nødvendigt for demokratiet at kunne læne sig op ad principper om frihed, ligeværdighed og samhørighed, hvis det fortsat skal have betydning.

Netop de vestlige demokratier lever af, at der er mange meninger, verdensanskuelser og religioner i spil. Og netop for at holde sammen på den meningsmæssige mangfoldighed har vi indrettet os med den politiske og religionsneutrale stat, der skal sikre, at meningsdannelsen kan ske i frihed. Derfor har friheden også en grænse der, hvor man vil begrænse en anden persons frihed, hvis den pågældendes handlinger da ikke er kriminelle eller truer den offentlige orden.

Det er i disse år meget vigtigt, at vi skelner mellem den statslige tolerance og den religiøse tolerance. Den religiøse tolerance er ikke det samme som at suspendere spørgsmålet om religiøs sandhed. Hvis man gør det, bliver religion reduceret til et spørgsmål om moralitet. Udfordringen til religionerne og deres udøvere er at føre striden om religiøs sandhed inden for rammerne af det åbne samfund på en sådan måde, at den ikke truer samfundets fred, orden og sammenhængskraft. Samtale og eventuelt samarbejde mellem religiøse udøvere er for-

udsætning for den fredelige sameksistens i det mangfoldige samfund og for freden mellem mennesker, kulturer og religioner. Det er selvfølgelig meget lettere sagt end gjort, og det er vigtigt at understrege, at man ikke kan skjule uetiske eller kriminelle handlinger under dække af en særlig religiøs eller national kultur. Dette ville være misbrug af både mennesker og deres religion.

I de vestlige lande præget af ikke mindst reformatorisk kristendom har man forsøgt at samle ovenstående overvejelser om det enkelte menneskes værdighed uanset kultur og religion op i forestillingen om, at religionsfriheden er en hovedhjørnesten i vores samfundsorden. Kun den, som er fri til at kunne skelne mellem godt og ondt, ret og uret i ansvarlighed, kan leve sit liv på en sådan måde, at andre menneskers værdighed bliver respekteret. Religionsfriheden hører med andre ord til i kernen af, hvordan reformatorisk teologi forstår det enkelte menneske. Erfaringerne har vist, at det er den religionsneutrale stat, der er bedst til at sikre religionsfriheden. I Danmark sker det ved at sikre kirker og religionssamfund frihed og lige vilkår.

Idealet om, at religionsfriheden er en af de vigtigste individuelle menneskerettigheder, der skal sikres af den religionsneutrale stat, er ikke – endnu? – en tanke, der er bredt anerkendt i islamiske lande. Der er dog bevægelse og opbrud i det spørgsmål – ikke mindst blandt de danske muslimer, der deltog i et fællesmøde i Fredenskirken på Østerbro den 24.-25. oktober 2008. De tilstedeværende muslimer var udfordret til at være kritiske over for tanken om, at

staten er organiseret religion, at retten er en religiøs ret, og at retskilderne findes i religionen. Som vi ved fra Tyrkiet, er det muligt for muslimske lande at indoptage elementer af europæisk retstænkning i forfatningen, men der er for eksempel endnu ikke sikret religionsfrihed og ordentlige forhold for den ortodokse kirke i Tyrkiet endside lederen, den økumeniske patriark Bartholomæus.

Jeg skal ikke forfølge spørgsmålet om religionsfrihed og religionsdialog. Blot understrege her til sidst, at netop reformatisk teologi er godt rustet til nutidens samfund og diskussioner, fordi den fastholder principperne om handlingsorienteret kirke, verdslighed, menneskelighed, religionsfrihed, skelen mellem statslig og religiøs tolerance, den religionsneutrale stat og behovet for samtale mellem religiøse udøvere – for samfundets skyld.

LITTERATUR

- Bonhoeffer, Dietrich 1933: *Was ist Kirche?* Gesammelte Schriften III, München: Chr. Kaiser Verlag 1958, side 286-290.
- Bonhoeffer, Dietrich 1933: *Die Kirche vor der Judenfrage.* Gesammelte Schriften II, München: Chr. Kaiser Verlag 1958 II, side 45-53.
- Possing, Birgitte 2006: *Uden Omsvøb. Portræt af Bodil Koch.* København: Gyldendal.
- Schanz, Hans Jørgen 2008: *Modernitet og religion.* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

FORFATTEROPLYSNING

Lektor i systematisk teologi
 Peter Lodberg
 Det Teologiske Fakultet
 Aarhus Universitet
 Spicavej 6
 8270 Højbjerg
 pl@teo.au.dk
 + 45 89 42 23 13

LUK DØREN, DET TRÆKKER!

– om kulturåben kirke



Lektor, cand. theol. Leif Andersen

RESUMÉ: Kirken har i sin historie altid vekslet mellem kulturforskrækkelse og kulturdyrkelse. Det er en både nødvendig og farlig balance. Men i dag står vi også i nye udfordringer, hvor vi ikke bare kan kopiere gamle tiders løsninger.

Kulturåben adj., -t, -åbne: 1. en kode, hvori grundtvigianere meddeler, at de aldeles ikke er missionsfolk, 2. en kode, hvori missionsfolk meddeler, at de aldeles ikke er pietister.

Noget nyt?

Før det 18. århundrede ville frasen "kulturåben kirke" ikke give mening. Kunst og kultur var indtil da slet ikke en egen størrelse. Man gik ikke "til koncert", altså samledes et sted bare for at høre på musik; musik var knyttet til kirkelige og fyrstelige arrangementer, som gav musikken dens formål (Jensen 2004, 384). Kunst var kirkeligt eller fyrsteligt (og efterhånden borgerligt) løsøre. Først i nyere tid er kunst og kultur begyndt at leve sit eget liv, blevet en egen størrelse, i sin egen ret – med egne templer og egne præsteskaber: Museer, koncertsale, stadioner og så videre. "Kulturåben kirke" forudsætter altså sekularisering: At kirke og kultur er blevet separate sfærer! Først da begynder det at

give mening at diskutere, i hvor høj grad de skal åbne sig over for hinanden – eller lukke sig over for hinanden.

Og i læsningen af Det Nye Testamente ville frasen være meningsløs. Det Nye Testamente kender overhovedet ikke spørgsmålet. Ikke at Det Nye Testamente er ligeglad med de temaer, det udløser; men de må genkendes indirekte i lyset af temaer som "kirken og verden", "skabelse, syndefald og genløsning" og "etisk norm og vejledning". Så temaerne er sprængfarlige nok! Og de har ligget og ulmet og sydet neden under de skiftende kulturslagsmål i kirken.

At fraserne om kulturåbenhed er af ny dato, betyder nemlig ikke, at der indtil det 18. århundrede herskede fred og harmoni,

eller at selve spændingsfeltet mellem kirke og kultur er af ny dato. Ørkenfædrene, munke- og klosterbevægelserne, puritanerne og pietisterne smækkede døren i, fordi det trak farligt derude fra verden. De hævdede en grad af kulturel reservation, som vi sikkert i dag ville kalde regulær kulturlukkethed. Og de blev i tur og orden skældt ud af den kirkelige mainstream, der virkelig ikke ville finde sig i at skulle undvære noget som helst i denne verden, og som oplevede denne reservation som en form for selvretfærdighed og menneskeforagt. Så det er de blevet ret meget foragtet for ...

Også i kirkehistorien må disse temaer derfor genkendes indirekte i andre konstellationer: De gemmer sig i debatterne om spændingsfeltet mellem verdslighed og evighed; mellem kropslighed og spiritualitet og så videre. I middelalderen var kirke og kultur så tæt forbundne, at det næppe var muligt at sige, om det var kirken, der ejede kulturen, eller det i virkeligheden var omvendt. Først med Luthers to-regimentelære begyndte (på godt og ondt) sekulariseringen, *desakraliseringen* af samfundet. Men i et forord til 50-årsjubilæumsudgaven af H. Richard Niebuhrs klassiker *Christ and Culture* fra 1951 lægger professor Martin E. Marty mærke til, at netop Luther alligevel er *the culture affirmer*, den store kulturbekræfter, når det handler om at anerkende billeder, kunst og musik i kirken: "Han placerer musik lige under teologien i det guddommelige program, og han handlede faktisk ofte, som om musik kom før teologien. Han minimerer dualismen og ser det muligt at omvende i det mindste nogle aspekter af kulturen (Niebuhr 2001, xviii).

I dette spændingsfelt finder vi - som på et spektrum - i den ene ende klosteret, der definerer sig selv ud fra sine mure, *claustrum*.¹ I den anden ende finder vi emergent church, der godt kunne siges at

definere sig selv ud fra ønsket om slet ingen mure at have. Hverken fysiske eller kulturelle mure (se Højlund 2008, 53ff). Derimellem finder vi alle grader af åbenhed og lukkethed: Døre og vinduer smækket på vid gab, mere eller mindre på klem eller boltet og haspet i stor skræk.

Omend H. Richard Niebuhrs *Christ and culture* lider under en særdeles (og tilsyneladende ret ureflekteret) *etisk* grundforståelse af kristendommens indhold, udgør den en nyttig oversigt over de forskellige holdninger til forholdet mellem kirken og kulturen. Han fandt frem til fem klassiske grundholdninger:² (1) Christ against Culture: Historien handler om kirkens sejr over en hedensk kultur. (2) Christ Transforming Culture: Historien handler om en kristen transformering af den omgivende kultur. (3) Christ and Culture in Paradox: Historien er en dualistisk strid mellem tro og vantro. (4) Christ above Culture: Både det naturligt menneskelige og evangeliet er guddommelige imperativer og kan ikke stride fuldstændigt mod hinanden. Det naturligt menneskelige kan ikke nå frem til hele sandheden, men må suppleres af åbenbaringen. (5) Christ of Culture: Kirken kan ikke forkynde andet end det, kulturen allerede finder frem til eller i hvert fald billiger.

Det postmoderne ideal er naturligvis slet ikke at skulle vælge: Både at kunne være totalt åben og totalt afsondret - på én gang. For eksempel er et af de postmoderne krumspring, der skiftevis imponerer og irriterer mig, evnen til i en sådan grad at sample sig vej gennem ørkenfædrenes verdensforståelse, at man forsøger at kopiere deres bønsliv og meditation, deres spiritualitet og guds nærhed - og samtidig se ganske og aldeles bort fra deres verdensfjernhed og askese, deres kulturforagt og afholdenhed (der faktisk for de flestes vedkommende var

” I Danmark er problemet efterhånden ikke kirkens kulturlukkethed, men kulturens kirkelukkethed. ”

ganske ekstrem)! Er det virkelig holdbart?

Diskussionen om kirke og kultur handler oftest om kirken i kulturen: Hvordan er vi missionerende kirke, måske endda kulturtransformerende kirke? Jeg er her i stedet blevet bedt om at skrive om kulturen i kirken: Hvordan øver kulturen omkring os indflydelse i os?

For dette er netop en af postmodernitetens fortjenester, at vi i dag indser: Der findes ingen akulturel eller suprakulturel kirke. Enhver kirke er *embedded*, indlejret, i sin egen kultur. Du kan umuligt kirurgisk skille en kirke fra dens omgivende kultur. Kirken er aldrig bare kulturtransformerende, sådan som den måske havde forestillet sig det og håbet på det, men er selv kulturtransformeret. Selv når den tilsyneladende danner sig sin egen særlige og afsondrede subkultur, sker det under direkte indflydelse af den kulturstrøm i verden, som den måske tror at have lukket ude. Den kan måske lukke sig inde i en tidsboble, en kulturel tidslomme – i klosteret, i en menonit- eller Amish-kultur, i missionshuset, i præstekjolen og så videre, hvor man forsøger at sømme den idealiserede kultur fast til væggen og få tiden til at stå stille.³ Men det ændrer ikke ved, at også den idealiserede kultur fra første færd var et produkt, ikke blot af kirken, men også af verden.

Den forestilling, at man skulle kunne udstanse en slags akulturelt rum, et kulturfrit område, for at lade den rene Helligånd råde, er naiv – og er desuden elendig teologi. Og er man ikke klar over, hvilken voldsom indflydelse man er under, er man netop værgeløst underlagt dens magt.

Den vestlige kultur er de sidste 200 år blevet sekular – den er rejst hjemmefra og

har gjort oprør mod far og mor: Mod teologien og mod menigheden. Så en kulturåben kirke minder i dag lidt om det barndomshjem, der efter børnenes opgør og bortrejse stadig taknemmeligt – og måske endda lidt desperat – står åbent over for det sjældne besøg. Eller, som det måske snarere efterhånden ser ud: Far og mor er kommet på plejehjem, men får endnu lov til at besøge børnene fra tid til anden. Bare de ikke trækker det for længe. I Danmark er problemet efterhånden ikke kirkens kulturlukkethed, men kulturens kirkelukkethed. Religion ud af det offentlige rum! – Skrid, far og mor!

Skal vi så hævne os ved en snedig ripost: Kulturen ud af det kirkelige rum?

Nu jeg tænker over det: "Kulturåben" er måske alligevel ikke så tosset en term. For kirken har altid vekslet mellem *kulturfor-skrækkelsen*; en forhudsfor-snævret, skabelsesforagtende askese, og *kulturdyrkelsen*; et lalleglad, stornydende æstetisk forbrug. Konfust har kirken sejlet rundt mellem billedforbuddet og billeddyrkelsen. Kunne vi mon i stedet lære bare at være åbne, lade billederne og musikken og arkitekturen og forestillingen og fortællingen glide gennem kirken, ind ad den ene dør og ud ad den anden - fornøjet, inspireret og udfordret, oprørt nu og da, men også ubenovet, lidt distræt?

Den kulturforagtende og kulturlukkede kirke hviler på en menneskefjendsk teologi. I sidste ende på en skaber-foragtende teologi. Den indser ikke konsekvenserne af skabelsen. Den ubekymret kulturåbne kirke hviler på en naiv teologi: Forestillingen om, at verden ikke er farlig. Den indser ikke konsekvenserne af syndefaldet.

Mellem Jesus og Johannes

“Enhver kulturfilosofi som starter uten skapertroen, vil før eller senere havne i en dyrkelse av naturen eller i persondyrkelse” (Breen 1956, 18). Med udgangspunkt i skapertroen er det fascinerende at følge dette spændingsfelt overalt i det bibelske materiale:

(1) *Kristus* glædede sig over vinen og verden; *Døberen* vendte ryggen til vinen og verden - og begge dele vakte forargelse! De fromme ville hverken lege begravelse med Johannes eller lege bryllup med Jesus: “Men hvad skal jeg sammenligne denne slægt med? Den ligner børn, der sidder på torvet og råber til de andre: Vi spillede på fløjte for jer, og I dansede ikke; vi sang klagesange, og I sørgede ikke. For Johannes kom, han hverken spiste eller drak, og folk siger: Han er besat. Og Menneskesønnen kom, han både spiser og drikker, og folk siger: Se den frådser og dranker, ven med toldere og syndere! Dog, visdommen har fået ret ved sine gerninger” (Matt 11,16-19).

(2) *Moses og Salomon* glædede sig barnligt og helt uhemmet over helligdommens pragt: “[Gud sagde:] Dette er den afgift, I skal modtage fra dem: Guld, sølv og bronze, purpurbåt, purpurrødt og karminrødt stof, fint linned, gedeuld, rødindfarvede vædderskind og delfinskind, akacietræ, olie til lampen, balsamstoffer til salvningsolien og til vellugtende røgelse, shoham-sten og andre sten til at sætte på efoden og på brystskjoldet” (2 Mos 25,3-7). Her, ved skabelsen af ørkenhelligdommen, er der bestemt ingen ørkenfaderaskese! Men *skriftprofeterne* hadede den tomme pragt! Både fornemhedens og fromhedens pragtsyge, både den falske tiltro til helligdommens blotte tilstedeværelse i deres midte (på guds frygtens bekostning) og elitens forbrugsfester (på de fattiges bekostning). Selv Kristus, der hædrede templet som sin fars bedehus, besvarer di-

sciplenes benovelse over tempelpragten med en forudsigelse af dets nedbrud. Og han har ikke den mindste “kulturåbne” respekt for rigdommens og guldets indtrængen på dets enemærker, men kalder det for røveri og gudsbespottelse.

(3) I Salmernes Bog jævnføres kongens pragt uden videre med Guds himmelske pragt: Den davidiske/messianske konge afspejler med sin storhed og rigdom Guds egen himmelske storhed og rigdom (Sl 45). Smukke klæder er ligefrem udtryk for, ja metafor for Guds velbehag (Es 61,3.10), mens den grove og grimme klædning er udtryk for bod og skam (Dan 9,3; Matt 11,21).

(4) Samme spændingsfelt findes endda hos én og samme forfatter: I *Prædikerens Bog* kalder Salomo al skønhed og glæde og pragt for tomhed; men i *Højsangen*, hvor kærligheden har givet ham livsglæden tilbage, kæder han frejdigt dejligheden i sex og legemlig skønhed (naturskønhed) sammen med dejligheden i dragter og smykker – og i bærestolen, såmænd (kulturskønhed): ”Kong Salomo lod bygge en bærestol af træ fra Libanon. Dens stolper er af sølv, dens armlæn af guld; dens sæde er purpurrødt, indvendig er den beklædt med kærlighed af Jerusalems døtre” (Højs 3,9f).

“Ethvert forsøk på å skrive det bibelske menneskesyn ut på en linje, er en forfalskning. Enten havner vi i en optimistisk og urealistisk antropologi som gjør frelsen overflødig, eller i en pessimistisk svarttenkning som lammer enhver kulturappell” (Breen 1956, 49).⁴

Skønhedens teologi

Det er sommetider fortvivlende, hvorledes kristne, når de endelig åbner sig for friheden og glæden i den første trosartikel, i bekendelsen til skaberen, udelukkende tænker på natur – og ikke kultur. Som om der skulle være noget ædlere ved blomster

end ved bøger! Men mennesket står over naturen. Gudbilledligheden finder jeg ikke i træer. I naturen finder jeg ro og ufattelig, bevægende skønhed. Men det bedste og det værste i verden finder jeg hverken i ørkenstilheden eller i bøgelunden, men i menneskemylderet.⁵

Owe Wikström: "Netop fordi Gud er skabelsens og skønhedens kilde, kan kunsten blive et slags 'transcendenssignal.' Arkitektur, poesi, billeder og musik har både en egen værdi og en instrumental værdi, det vil sige, at de både er udtryk for skønheden og godheden og et middel til at hylde dens kilde. Den middelalderlige teologi hævder, at den æstetiske harmoni er et udtryk for den hellegange harmoni. Kirkerum, musik, liturgi eller til og med den smukke have kan fungere som lænker til en anden verden, en større og mere fuldkommen" (Wikström 2005, 57).

Jeg holder meget af den lille detalje i Sl 104, som ellers lovpriser skønheden og skaberdristigheden i naturen, i vandene og græsset og vinen og dyrene, alt sammen med den vidunderlige bøn til næstsiddende: "Herrens herlighed skal vare evigt, Herren skal glæde sig over sine værker" – og så til allersidst med den charmerende lille tilføjelse, forhåbningen: "Gid mit digt må være ham til behag!" – Jo, for ligesom Gud glæder sig over at kigge på månen og solen og løverne og alle dyrene, kunne det da være, at han også ville glæde sig ved at kigge ned på mit lille bidrag. Mit lille skaberindslag. Mit lille kulturinput.

Gabriel Scott: "Gud maler sit hus med glædens farver, gul og rød, mens mennesker anvender jordfarver og gråt. Det ser frommere ud, synes de; det smager ligesom mere af ånd" (citeret efter Okkenhaug 2008, 245).

Grimhedens kultur

Foragt for skønhed er foragt for skaberen og hans omsorg. Det vil vist efterhånden

langt de fleste kristne fastholde. Men hvad så med den kunst og kultur, der ikke har skønhed som hensigt? Jeg fik til jul forrige år en fantastisk bog af Umberto Eco: *On ugliness*⁶ – efter de evindelige udgivelser om skønhedens æstetik (inklusiv hans egen!) havde han fået lyst til at udgive en grimhedens æstetik. Masser af kunst spreder ikke glæde og skønhed, men grimhed og tristhed. Skal det så lykkes ude?

Bibelen er radikalt åben over for menneskelivet og verdsligheden. Intet menneskeligt er fremmed for den. Selv om den ikke godtager eller billiger alt, rummer den alt menneskeligt – også i en sådan grad, at det har forarget mange, der af en helligskrift ville vente mere ædle og sublime fortællinger. Således er der også kunst, vi måske ikke vil have på væggen derhjemme. Måske skal det heller ikke på væggen i kirken eller i missionshuset (ret længe ad gangen). Men måske har det alligevel et formål: Ikke skønhed, men sandhed – også sandheden, når den er grim og trist. Den gør ondt på den gode måde.

Men tilbage er så en del kunst, der hverken er skøn eller udfordrende eller sand eller gør ondt på den gode måde, men nærmere er hånsk og hadsk og menneskefjendsk. Ud over et lille visit nu og da skal den (efter min mening) ikke bydes ret meget indenfor i kirken. Heller ikke selv om den er dygtig. Det er med stor tøven, jeg hævder dette. Rindalismen⁷ og småborgerligheden kræver, at kunst skal være opbyggelig og nydelig og uskadelig – og dét er en kulturforsnævring, der *virkelig* er skadelig. Også i kirken! Den vigtigste kunst er aldrig ufarlig. Faktisk kan man fristes til at spørge, om ufarlig kunst ikke er en selvmodsigelse. Kan den blive andet end staffage og ornamentik?

Men selv om vi næsten har reduceret "kultur" til buzzwords som "kunst og kul-

tur”, er det jo i virkeligheten ikke bare et plus-ord. Kultur kan sagtens være destruktiv. Som i bakteriekultur. Også i sin finkulturelle udgave - endda i sin allernydeligste og allersønneste udgave: Den kan blive til *hyperkulturemia*, som i Stendhal-syndromet, hvor mennesker bliver syge eller sindssyge af en massiv overdosis kunstnerisk skønhed (Se Semb 2007, 893-899).

Den pivåbne kirke

Kultur er farlig. Heri er dens nødvendighed og dens magt. Og heri er dens trussel. Kirken kan ikke bare bevidstløst indoptage alt, der fascinerer i denne verden. For eksempel fascisme fascinerer da osse ...

Olav Skjevesland i homiletikken *Det skapende ordet* under overskriften *Prekenen under allmennkulturens trykk*: “Kirken har gjennom århundrer innehatt et religiøst hegemoni i vår vestlige kultur. Derfor har den også fra lang tid tilbake vært vant til å tenke kristen kommunikasjon fra sin privilegerte, opphøyde ‘senderstasjon’: Kirken har et intakt budskap og et meningsunivers basert i Skriften og fromhetstradisjonen – det er bare å få det videreført og vedlikeholdt i folkedyp og samfunnsliv. Institusjoner og kanaler har gjennom historiens bølgende forløp stort sett sørget for dét. – Denne tankegang, her i forgrovet og overtydelig utgave, har aldri vært i pakt med de faktiske betingelser kirken er satt til å arbeide under. Den samsvarer i dag mindre med de reelle forhold enn noen gang før. ‘Verden’ slår inn i ‘kirken’ med ustanselige bølgeslag. Og for å spinne videre på billedspråket: Flomvann infisert med ulike kulturelle forurensninger siver – i perioder sterkere, iblant svakere – inn over kirkegulvet. Når en bølge trekker seg tilbake, etterlater den seg ideologiske og livssynsmessige mikrober som biter seg fast og formerer seg. Kirken preger, men blir også selv preget. Derfor foregår det

også i teologi, forkynnelse og undervisning et uavbrutt arbeid i for å føre det genuine Kristus-budskap videre, i generasjon etter generasjon. Det har i nyere norsk kirkedebatt vært talt mye om hvilke ordninger som gir de beste betingelser for ‘evangeliets frie løp’. Men denne tale om evangeliets frie løp er en illusjon, og kunne som kirkepolitisk munnhell bare vinne feste i en periode hvor man ikke var kulturelt sensitiv nok til å innse hvorledes krefter i samfunn og allmenkultur, ja også de kirkelige maktstrukturer, uavlatelig over innflytelse på kirkens forkynnelse”. (Skjevesland 1995, 221)

Til illustration vil jeg anføre tre vidt forskjellige eksempler:

(1) I *Egoland* (som jeg skiftevis lærer vildt meget teologi af og er vildt uenig med – og i begge tilfælde elsker højt) udtrykker Divus Madsen, som selv er Gud i tegneserien, her⁸ et af de mest påtrængende kulturtemaer, der i dag brydes imod kirkens døre: Temaet om religionernes bagvedliggende enhed og enshed. Det er et tema, *Egoland* ofte forfølger: Det latterlige og tragiske ved religionerne er, at de og deres præsteskaber ikke selv indser, at deres Gud er et og det samme Højeste Væsen, *to, o;ntwj oJn* (Gjørup 2006, 160-164).

Det kan ikke siges mere inciterende. Eller irriterende. For det er jo ikke uden bid. Det forholder sig jo præcis så absurd, som *Egoland* vender tilbage til igen og igen: At mennesker dræber hinanden i kærlighedens Guds navn. Denne stribe er en hyldelse til religiøs tolerance og åbenhed, som jeg er ganske begejstret for. Alligevel er det snyd! Den gror selv ud af en kultur, der smukt vil rumme alle påstande og alle tanker om Gud på én gang – men på én betingelse: At de ændrer sig selv totalt og aldeles og ikke bevarer andet af sin overbevisning end selve lyden af ordet. Gud som ren fonetik. Denne altfavnende kultur kræver med an-



dre ord, at religionerne frasiger sig ejerskab til deres egen tro og lægger den i hænderne på dekonstruktionens præsteskaber og overlader det til dem at omdefinere den til ukendelighed – fordi de hævder at forstå religionerne bedre, end de selv gør. Formelt siges det til religionerne, at I har alle ret – reelt siges det, at I tager alle fejl.

Men det er effektivt: For hvis alt er Gud, er Gud ingenting. Der er intet i denne verden (eller uden for den), der kan eksistere uden at kunne afgrænses overhovedet. Der

er dermed tale om en reel intolerance, forklædt som absolut tolerance: I kan allesammen få lov til at komme ind – hvis blot I indser, at jeres navne for Gud ikke er andet end ord. I må såmænd lege med – hvis blot I anerkender, at jeres lære er tom, og jeres egen tolkning af den er meningsløs og ond. Så tror jeg helt ærligt mere på den årlige fodboldturnering. Der er kampen og endda tacklingen stadig OK! – den kamp, som den pivåbne kirke med den absolutte rummelighed har afløst.

(2) Et eksempel, kun en generation ældre, men alligevel fra en helt anden verden: *Deutsche Christen*, de tyske kristnes forsøg på at åbne kirken for en absolutistisk og nationalistisk kultur og få den til at forliges med nazismen og antisemitismen. De ønskede en tysk kristendom med Jesus som arisk helt og Luther som stifter af en nationalreligion. I 1933 brugte Hitler *Deutsche Christen* i sit forsøg på at skabe en regimetro rigskirke. Herimod formulerede Bekendelseskirken Barmen-erklæringen, der godtgjorde, at det ikke længere var muligt at bygge bro over uenigheden med *Deutsche Christen*. I erklæringen findes blandt andet tesen: "Vi forkaster den falske lære, at kirken skulle kunne overlade udformningen af sit budskab og af sin ydre ordening til de til enhver tid herskende kulturelle [weltanschaulichen] og politiske overbevisninger og deres forgodtbefindende" (Gregersen 1994, 377).

(3) I skrivende stund pågår en avisdebat om Fadervor i den danske folkeskole. I et af de mest tankevækkende indlæg skriver antropolog Dennis Nørmark, talsmand for Humanistisk Samfund: "En ting, der har slået mig i forbindelse med den verserende debat om fadervor i skolen, er, i hvor høj grad Humanistisk Samfund og vores støtter, nærmest som de eneste tager religionen alvorligt. I stedet for, som mange af vore kritikere, at reducere fadervor til harmløs tradition og en hyggelig remse, der skaber lidt sammenhængskraft til morgensamlingerne, ser vi faktisk på indholdet i remsen og tager afstand fra det. Humanistisk Samfund handler derfor ikke om at erstatte guder, men om at slippe for dem, og vi mener ikke, at man meget opportunt kan påstå, at fadervor og kors betyder meget i én sammenhæng (læs: Kirken), men er ligeegyldigt pynt i andre (læs: Alle andre steder i det offentlige rum). Enten betyder religionen no-

get, eller også gør den vel ikke?" (Kristeligt Dagblad, 22. januar, 2009).

Hvorfor kan så mange af skolefadervorets kirkelige fortalere ikke indse dette? At kulturkristendom er en undsigelse af kristendommens kerne: Dens farlighed, dens forargelighed? Hvorfor skal vi have en religionsfjendsk humanist til at minde os om det? Kirken kan kun være ægte kulturåben ved at indse, at kultur og kirke sommetider er hinandens fjender.

Kulturåbenhed som livsrummelighed

Egentlig er kulturåbenhed i sig selv ikke specielt afgørende. I det mindste ikke som finkultur. Kulturåbenhed er vigtig, men ikke livsvigtig. Livsvigtig er derimod livsrummelighed. Det absurde er jo, at kulturåbenhed netop kan blive eksklusiv, det vil sige ekskluderende. Når den bliver til finkultur, lukker den nogle ind – nemlig dem, der har et helt legitimt behov for at få deres appetit på kunst, musik og teater og så videre blåstemplet og integreret i deres liv med kirken og med Gud. Samtidig risikerer den at lukke andre ude – nemlig dem, der føler sig ydmyget og nedgjort ved ikke at kunne præstere tilstrækkeligt fine interesser. Finkulturen tænder hos nogle en usikker benovelse: En snobben opad, der ikke tør indrømme, når den har svært ved at følge med – og hos andre en lige så stærk og lige så usikker foragt: En snobben nedad, som ikke anerkender andres (eller deres eget!) behov for en æstetisk eller intellektuel udtryksform.

Kulturåbenhed kan sagtens overvurderes. Livsrummelighed kan ikke overvurderes. Dermed menes: Evnen til at rumme alt det, mennesker slæber med sig ind i menigheden. Altså: Kan menigheden og fællesskabet rumme det jordeliv, der virkelig betyder noget for mig? Eller bydes kun min tro og min ånd indenfor, mens jeg må stille min

krop og min kultur fra mig i våbenhuset? Min "kultur" er jo ikke bare uskadelige hobbies – den er det, der har dannet mig som menneske. Kan min kirke rumme dét?!

En kulturlukket kirke er en menneskelukket, en livslukket kirke: Den filtrerer alt fællesmenneskeligt og umiddelbart bort og tillader kun det frommeste og mest op-højede og åndelige at diffundere ind i sit allerhelligste. Den har rimpet forhænget mellem Det Hellige og Det Allerhelligste sammen igen: Forhænget mellem menneskeverdenen og gudsverdenen.

En illustration: Den musikdebat, der i dag (stort set heldigvis) er forstummet, diskuterede i årtier hidsigt og næsten blodigt, hvor verdslig og vild en musik man kunne byde indenfor og bruge i menigheden. Og de ældre forstod simpelt hen ikke, hvorfor det var så mange unge så meget om at gøre, at deres musik skulle kunne anvendes i kirkens rum? Ønskede de unge bare at understrege det åndelige budskab med en musik, der æstetisk kunne formidle og frembære det åndelige budskab?! For så var der da (rent æstetisk og musikfagligt) sikkert stilarter, der bedre kunne akkompagnere det kristne budskab ... men grunden var (tror jeg) en helt anden: Hvis ikke *min musik* skal kunne rummes i kirken, hvordan skal jeg så kunne tro, at *jeg* skal kunne rummes? Om det så lige passer præcist og rent musikæstetisk med teksten, kan så falde ud, som det nu bedst vil.

Et grundbehov har nemlig altid været behovet for anerkendelse.⁹ For hvor anerkendelsen udebliver, opstår skammen. Derfor er det afgørende for kirken og for det kristne fællesskab, at det kan rumme mig og min historie på en ikke-fordømmende måde: Vil jeg kunne tage det med ind i kirkens rum, der rummer så megen betydning for mit liv, og hvorudfra min egen fortælling er vokset? Skal jeg kunne det, så må kirken

være kulturåben i allerbredeste forstand. Ikke så meget i finkulturel forstand, men i medmenneskelig og umiddelbar forstand. I livsrummelig forstand.

Den norske psykiater Finn Skårderud: "Jeg tror, at umådelig meget handler om at blive holdt af. Måske er det så enkelt. Vi har brug for, at nogen sætter pris på os. Jeg tror, at meget af det, jeg gør, sikres af, at jeg vil have, at nogen skal kunne lide mig. I en moden alder håber jeg stadig på, at min far skal sætte pris på meget af det, jeg præsterer. Jeg synes, at det er latterligt at omtale mig selv som et selvstændigt individ, når jeg ved, hvor afhængig jeg er af andre. Jeg har brug for kærlighed og ros, og jeg har brug for en modstand, som er styret af omsorg. Jeg tror ikke, at der findes selvstændige individer. Autister er muligvis en undtagelse, men ved nærmere eftertanke tror jeg absolut ikke, at det er tilfældet. Jeg synes at det er overordentlig interessant, hvordan myten om selvstændige individer er blevet til" (Skårderud 2000, 15).

Sådan har det selvfølgelig altid været; det behov har alle altid haft. Men der er de sidste årtier alligevel sket noget nyt: En delvis forskydning fra skyld til skam. Og den forskydning gør det måske vigtigere end nogensinde at skabe livsrummelige fællesskaber. Henri Nouwen forudså næsten profetisk i klassikeren *The Wounded Helper* fra 1972 (Nouwen 2004, 45), at de kommende årtier ville se et sammenbrud af den gamle vertikale norm: De gamle normbærende autoriteter kunne inducere skyld ovenfra; de havde en vertikal norm: Guds, samfundets, forældrenes, de ældres, traditionens. Men fra 1968 bliver normen lagt ned; den bliver horisontal: Det er nu fællesskabets, kammeraternes dom, der truer. Og den inducerer ikke skyld, men skam! Det betyder mindre, hvad forældrene og traditionen kræver; ikke at leve op til deres norm

er blot ulydighed - men ikke at leve op til fællesskabets horisontale norm er afvigelse. Og det overlever jeg ikke. Hvad sker der så, hvis jeg falder igennem overfor fællesskabets krav og ikke kan rummes deraf?

Præsten og gestaltterapeuten Bent Falk: "Samvittighed! Hvem er det, man ved noget sammen med? Det er et vidne. Et vidne, som er rummeligt, som tager imod det, man har at fortælle, og som kan lade være med at moralisere over det. Dermed bliver man lettet for sin skam, eller noget af den. Den lettelse bliver en hjælp til at bære og holde fast ved skylden, og skylden er vigtig, for det er kun den adfærd, man er skyldig i, man har mulighed for at forandre. Skyld er altså meget vigtig på en positiv måde: Den er det samme som ansvar. Derimod er skammen en dræber. Skylden betyder: Du må ikke gøre, hvad du gør. Skammen betyder: Du må ikke være den, du er. Den er for så vidt en dødsdom" (Falk 2006, 23).

Hvis kirken lukker min musik / min litteratur / mine kunstnere ude, hvordan skal jeg så tro, at den vil lukke mig ind? Så bliver kirken det stik modsatte af det, den var tænkt at være: Et skammens sted. En skammekrog. Men derfor indebærer i mange tilfælde livsrummelighed virkelig også kulturåbenhed. Såmænd også i mere finkulturel forstand. Mange kristne skammer sig nemlig lidt over, at smal litteratur, opera, teater og partiturmusik betyder så meget for dem. De har oplevet, at det mistænkeliggøres og latterliggøres som snobberi. Og de skal næsten liste det med sig hjem, som var det uartige mandeblade. Men sagen er den, at det for mange slet ikke bare er hobbies, men at der for dem her findes både erkendelser og oplevelser, som de ikke kan finde andetsteds. Uden dette sprog kan det meget vel være, at forkyndelse og fællesskab kan være så korrekt og så bibelsk, det være vil – det når aldrig frem, så jeg kan høre det

og mærke det.

Kirkens favn skal være et fristed. Så rummelig som Guds egen. Den kan ikke byde *alt* indenfor, for så mister den sig selv. Men den kan byde *alle* indenfor. For nogle indebærer det faktisk, at kirken bliver et hvilested, et retrætested fra en kværnende og krævende kultur: Her kan jeg få lov til at være middelmådig, ja mere eller mindre mislykket. Det betyder ikke, at kirken skal nøjes med amatøriske og tåkrummende forestillinger. Den har krav på det fedeste og det førstefødte af hjorden. Men den kan bære over med fadæser og fejltagelser, der i den omkringliggende kultur ville udløse et dræbende anmelderhug.

At "bruge" kunst?

Engang var det legitimt at tale om *at bruge* kunst og kultur til et kirkeligt eller politisk formål. Den havde ikke værdi i sig selv, men kun som middel til gode hensigter. Mozart og Raphael var ydmyge tjenere for kurfyrsten og kardinalen. I dag er kunsten blevet så autonom, at det bliver krænkende at ville "bruge" den til noget som helst formål. Det lugter af rindalisme. *L'art pour l'art* og alt det der.

Man kan komme ud for, at hvis man i foredrag henviser til Skriften, udløser det irritation eller et ligegyldigt skuldertræk – men henviser man til et kunstværk, udløser det benovelse og ærbødighed. Den forkynder eller underviser, der i dag kan anvende eller henvise til kunst eller litteratur, kan risikere at mødes med en form for usikker benovethed, der for årtier siden var forbeholdt den teologiske autoritet. Det er måske noget af den gamle romantiske æstetik, der har overlevet længst: Kunstneren bliver for det 19. århundredes borger det menneske, der har omgang med guderne (Løgstrup 1995, 85).

Det kan selvfølgelig være meget prak-

”Megen kulturåbenhed har også været et skalkeskjul for en letbetet humanisme, der ikke har villet tage det særlig tungt med dogmet, med skylden, med dommen eller med etikken.”

tisk: Så har man da i det mindste en slags kulturel respekt at indgyde, når nu man ikke længere kan håbe på teologisk respekt. Men det indebærer desværre også en voldsom fristelse. For vi har som gode hyrder en helt anden og storslået ambition, nemlig at danne et myndigt lægfolk! Et lægfolk, hvor tilhørere og menighed frisættes fra vores egen ormstukne myndighed. Og vises hen til gudsordets myndighed.

Herom skriver K. E. Løgstrup i *Kunst og erkendelse*: “Indtil [slutningen af det 18. årh.] var det en selvfølge, at kunsten stod i erkendelsens og moralens tjeneste, ja i det 15. århundrede har kunsten endda, for figurkunstværkets vedkommende, ligefrem været anset for videnskab. Den opfattelse bryder man med i løbet af det 18. århundrede. Kunsten vinder selvstændighed, den får sit eget område, der er skønhedens. Den får sin egen måde at modtages på, det uinteressererede behag, for at gøre brug af Kants udtryk. Den æstetiske erfaring har intet at gøre hverken med erkendelse eller med sindsbevægelse. Ganske vist bringer man det ny syn på den formel, at æstetisk drejer det sig om følelse, men den følelse der tales om, har meget mere at gøre med det uinteressererede behag ved skønheden end med den sindsbevægelse, der hører hjemme i vor foretagsomme tilværelse og i den med foretagsomheden givne moral eller umoral. Når man bringer den æstetiske erfaring på den formel, at den er følelse, er det en tribut til det positivistiske videnskabsbegreb og dets modsætning mellem følelse og erkendelse” (Løgstrup 1995, 67).

Vi kan derfor ikke vende tilbage til den gamle opfattelse, at kunst står i moralens og erkendelsens tjeneste; det ville “forulempe kunstværkets og den æstetiske oplevelses autonomi. En autonomi som i den filosofiske æstetiks udvikling Kant bragte til sejr, og det på en så endegyldig måde, at det er utænkeligt at hans indsats nogen sinde kan tages tilbage”. Alligevel fastholder Løgstrup, at: “Vor tilværelse oplyses eller afsløres nu engang af kunstværket”. Derfor advarer han imod at ignorere den holdning eller det syn, der er bundet op på de æstetiske udtryk og kvaliteter!

Det paradoksale er altså, at man glimrende kan bruge æstetik og kunst bevidst – hvis man vel at mærke ikke bruger det for at bruge det. Det lader sig fint gøre at hive kunstværker ind på powerpoint og illustrere en prædiken og en morale med det – hvis man altså vel at mærke ikke har jagtet dem bare for at illustrere sin prædiken med dem. Hvis man jagter kunstværker bare for at bruge dem, kan man ikke bruge dem. Hvis man læser romaner bare for at lære noget af dem, lærer man ikke en pind.

Løgstrup: “Der er næppe nogen der drømmer om igen at bringe kunsten ind under erkendelsens og moralens åg, fratage kunstværket dets autonomi for at tildele det en pædagogisk opgave. Men det udelukker ikke, at hvad der kastes lys over i den æstetiske suspension,¹⁰ hvad enten vi vil eller ej, er vor historiske tilværelse. Det sker lige godt, ja måske endda bedre, når vi i en roman eller et drama bliver bekendt med personer, hvis vilkår og levesæt er så

langt fra vore som tænkes kan" (Løgstrup 1995, 73).¹¹

Han går ud fra, at Kants æstetik har sejret så endegyldigt, at "det er utænkeligt at hans indsats nogen sinde kan tages tilbage" – men er det ikke præcis det, der er sket i dag? I dag er det ikke længere kunstneren, der ejer kunstværket og dets mening – det er betragteren! Vi har gennemlevet *reader's revolt, revenge of the reader*: Ikke forfatteren, men læseren bestemmer i dag tekstens mening. Det er ikke værket, der er autonomt, men læseren/tilhøreren/beskueren! (Herom i Andersen 2006b, 22ff). Nu er dette ikke stedet for en hermeneutisk diskussion af forfatterens død. Jeg nævner det blot, fordi denne frisættelse netop er en fristelse til, at vi så igen, som førhen, ser stort på den værkets autonomi, der forhindrer os i at prostituere kunsten. For hvis værket ikke længere tilhører forfatteren eller kunstneren, men mig, så kan jeg jo bare bruge løs! Den gamle romantiske ærefrygt for kunstneren som gudsbeåndet geni er borte. Og sikkert godt det samme. Men jeg vover alligevel at være så gammeldags og så kant'sk i æstetisk reverens for værket og for kunstneren, at det betyder noget for mig, hvad kunstneren har villet – hvad var forfatterintentionen, hvad var værkets intention? Selv om det i dag vel er en fuldstændig bagstræberisk æstetik, så betyder det faktisk noget for mig, "hvad der foregik i kunstnerens hoved". Min interesse går ud over det rent egoistiske: Hvad *jeg* nu kan få ud af værket. Dermed foreslår jeg, at vi her måske alligevel har et stykke specielt kirkelig æstetik: Også kunstneren er mit medmenneske. Jeg kan derfor ikke se bort fra, hvad han selv har villet. Jeg har da lov til at tænke mit eget og få mit eget ud af det og med forsigtighed "bruge det", som jeg vil – men jeg kan stadig ikke se fuldstændig bort fra, hvad kunstneren selv ville.

At se er at tro?

Men er det ikke farligt at anvende visuelle og æstetiske virkemidler, når nu troen "kommer af det, der høres" (Rom 10,17)?

Jo. Og det er skam en fristelse for den dygtige æstet, at man med sine mange effekter ikke bare krænker kunstværkets og kunstnerens autonomi, men krænker *gudsordets* autonomi! Det er afgørende, at gudsordets sandhed ikke er opstået i noget menneskes hjerte. Geniet kan aldrig have samme myndighed som apostlen (Kierkegaard 1982, 52 og 61). Derfor er det en reel fristelse, at man henter selve sin sandhed i kunsten – hvilket er lige farligt, om man henter den fra kunstnerens indre eller fra sit eget indre. Åbenbaringen skaber en helt grundlæggende uforenelighed, en incommensurabilitet mellem det menneskelige og det guddommelige – og derfor også en diskontinuitet mellem det kulturelle og det kirkelige! Kristeliggørelse går ikke sådan af sig selv, som i et kontinuum: Kultur først og kristen så ...

Derfor opleves det da også nu og da, at en naiv og ivrig kulturåbenhed blot anvender kulturen som overspringshandling! Fordi den nytestamentlige forargelse er for brutal, for politisk ukorrekt, sniger man sig udenom og henter mere acceptable budskaber fra litteratur og poesi. Og fordi den gamle romantiske benovelse over kunsten stadig sidder i mange tilhørere, opdager de ikke, at man blot har uddestilleret almene banaliteter herfra i stedet for at proklamere et forargeligt gudsord. Megen kulturåbenhed har også været et skalkeskjul for en letbenet humanisme, der ikke har villet tage det særlig tungt med dogmet, med skylden, med dommen eller med etikken. Åbenbaringen vil tværtimod ofte medføre en regulær kulturkritik (jævnfør ovenstående eksempel fra Barmen-erklæringen).

Alligevel kan dette med incommen-

surabiliteten og forargeligheden sagtens overdrives. Åbenbaringens guddommelige udspring gør det ikke nødvendigvis mere suspækt at anvende kunst, forestillinger og film. At "troen kommer af det, der høres", er jo hos Paulus ikke et receptionsæstetisk udsagn, det er et åbenbaringsteologisk udsagn. Han hylder ikke høresansen, men åbenbaringen: At evangeliet ikke er opstået i noget menneskes hjerte, men er givet os som nyhed fra oven. Også det visuelle kan formidle korsets forargelse.

Mellem skabelse og eskatologi

I 1950'erne løb en gennemgribende debat

i den norske kirke netop om kulturåbenheden. Som et indlæg i denne debat skrev Hakon Fred Breen bogen *Korset og kulturen*. Noget af det mest interessante i Breens skitse er, at han lige så meget lader eskatologien som skabelsen kaste lys ind over det kristne syn på denne verden: "Bare fordi vi venter en ny himmel og en ny jord, kan vi si ja til denne verden" (Breen 1956, 134). Der er altså overhovedet intet midlertidigt eller dennesidigt ved en sund kulturglæde og en afbalanceret kulturbegejstring. Det er tværtimod en foregribelse af kødets opstandelse og af det evige liv.

LITTERATUR

- Andersen, Leif 2006a: *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen I*, Fredericia: Kolon, Forlagsgruppen Lohse.
- Andersen, Leif 2006b: *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen II*, Fredericia: Kolon, Forlagsgruppen Lohse
- Breen, Håkon Fred 1956: *Korset og kulturen*, Oslo.
- Falk, Bent 2006: *I virkeligheden – supervision i gestaltterapeutisk sjælesorg*, Frederiksberg: Anis
- Honneth, Axel 2006: *Kamp om anerkendelse*, Hans Reitzels Forlag.
- Højlund, Asger Chr. 2008: *Emerging churches – en ny måde at være kirke på?*, Fredericia: Credo, Forlagsgruppen Lohse.
- Gjørup, Ivar 2006: *Egoland 18: Menighed gør stærk*, Odder: Forlaget Ydun
- Gregersen, Niels Henrik et al (red.) 1994: *Teologiske tekster*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Jensen, Jørgen I. 2004: *Mødepunkter: teologi – kultur – musik*, Frederiksberg: Anis.
- Kierkegaard, Søren Aabye 1982: *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*, Samlede Værker 3. udg. XV, København: Gyldendal.
- Løgstrup, K. E. 1995: *Kunst og erkendelse – kunstfilosofiske betragtninger, Metafysik II*, København: Gyldendal.
- Niebuhr, H. Richard 2001: *Christ and culture*, New York: Harpersanfrancisco.
- Nouwen, Henri 2004: *Den sårede hjælper*, Oslo: Luther Forlag.
- Okkenhaug, Berit 2008: *Når jeg ser dit ansigt: Indføring i kristen sjælesorg*, Unitas Forlag.
- Semb, Mona 2007: *Stendhalsyndromet: Når renessansekunst fører til nervøse sammenbrudd*, Tidsskrift for Norsk Psykologforening, Vol 44, nummer 7, Oslo.
- Skjevesland, Olav 1995: *Det skapende ordet*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Skårderud, Finn 2000: *Uro – en rejse i det moderne selv*, København: Tiderne Skifter
- Wikström, Owe 2005: *Det blændende mørke*, Frederiksberg: Anis.

NOTER

- 1 Denne lukkethed indebærer dog ikke nødvendigvis undsigelse af en skønhedens teologi, af kulturelle og intellektuelle udtryk – se herom Wikström 2005, 56f.
- 2 For oversigtens skyld følger jeg her ikke rækkefølgen i Niebuhrs egen fremstilling. Han indleder med de to ekstremer og gennemgår derefter de medierende holdninger.
- 3 Se mine anmeldelser af de to film *Den store stilhed* og *Stille lys* på filmogtro.dk
- 4 Breen undersøger dog dette ud fra en forståelse af kulturen *som arbejde og filosofi* snarere end kulturen *som kunst og æstetik*.
- 5 Se herom ovennævnte anmeldelse af *Den store stilhed*, samt min kommentar til Magnus Malms *Fodspor i glastrappen* i Andersen 2006a, 27.
- 6 nytimes.com har en fin anmeldelse og et interessant interview på mp3 med Eco om bogen, hvor han kobler sin grimhedens æstetik sammen med Bush og Berlusconi ...
- 7 Lagerforvalter Peter Rindal gav sidst i 1960'erne anledning til en ophedet kunstdebat samt til termen rindalisme: Den holdning, at kunst skal være nydelig og opbyggelig, og at moderne kunst er uforståelig, snobbet og ofte destruktiv. Anders Fogh Rasmussens *Fra socialstat til minimalstat* (1993) gav til dels udtryk for en lignende holdning (side 206ff).
- 8 Bringes med venlig tilladelse fra Ivar Gjørup.
- 9 Væsentlig er her Honneth 2006 – og ikke mindst Rasmus Willigs forord.
- 10 Med “æstetisk suspension” mener Løgstrup ikke ophævelse af det æstetiske, “men at sinnet på en ligesom svævende måde er bevæget” (Løgstrup 1995, 59).
- 11 Løgstrup nævner herefter Don Quixote som eksempel!

FORFATTEROPLYSNING

Leif Andersen
 Lektor i praktisk teologi
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Århus N
 la@teologi.dk
 + 45 86 16 66 66 + 25

FLUKTUERENDE MENIGHEDER

- nye arbejdsvilkår for kirken



Lektor, cand. theol. Hans Raun Iversen

RESUMÉ: I en situation, hvor de gamle kirkelige retninger igen kan mødes omkring et kirkesyn med vægt på et folkekirkeligt gudstjeneste- og menighedsliv, bevæger det store flertal af kirkens medlemmer sig - påvirket af livsformsudviklingen - mod et fluktuerende forhold til kirken, helt uden den tanke, at søndag er kirkedag. Selv om ingen rigtigt har besluttet det, har folkekirken derfor fået travlt med at tilbyde allehånde fluktuerende aktiviteter. Teologien halter imidlertid bagefter. Den satser stadig på, at vi alle skal sidde på rad og række og synge: "Vi er Guds hus og kirke nu, bygget af levende stene". Men servicesamfundets mennesker vil hverken være det ene eller det andet lem på Kristi legeme, de vil være sig selv. Måske skulle vi derfor vende os lidt fra det paulinske "vi i Kristus" til det mindst lige så paulinske "Kristus i os". Artiklen er en sammenføjning og videreførelse af analyser og synspunkter, som jeg tidligere har fremlagt primært på engelsk (Iversen 2008a og 2008b).

Produktionsmåderne og forholdet til tro og kirke

Tre århundreders skift fra landbrug over industri til service som grundlæggende produktionsform har betydet lige så store skift i danskernes udgangspunkter for at forholde sig til tro og kirke og dermed i kirkens arbejdsbetingelser. Der er naturligvis forskelle mellem forskellige dele af befolkningen, for eksempel de velkendte mellem kønnene og aldersgrupperne, men de er egentlig ikke voldsomt store. Langt mere afgørende er den grundlæggende livsform,

sådan som den er knyttet sammen med produktionsmåden. Meget skematisk kan disse forskelle gøres op i følgende skema, som er en tillempet udgave af et lidt større skema, der sammenfatter et grundigt studium af den religiøse udvikling i Sverige gennem de sidste 200 år (Bäckström, Beckman og Pettersson 2004).

Billedet bliver meget tydeligt, når vi tager udgangspunkt i Sverige, fordi svenskerne, der var fattigere som bønder i 1800-tallet, blev langt mere industrialiserede end danskerne i 1900-tallet, hvorfor de også

	19. århundrede	20. århundrede	21. århundrede
Produktionsform	Landbrugsprodukter	Industrivarer	Serviceydelser
Fællesskabsformer	Lokale og nære Givne eller valgte	Nationale og fjerne Midlertidige	Globale og intime Fluktuerende
Værdier og orienteringsform	Traditionelle. Fælles himmel som horisont	Solidaritet. Med ens sektor som horisont	Frihed. Med skiftende scener og relationer
Gudsspørgsmålet	Hvem er Gud (for os)?	Hvad er Gud?	Hvor er Gud (for mig)?

Skema 1: Samfundsmæssige ændringer med kirkelige konsekvenser fra det 19. over det 20. til det 21. århundrede

har haft en mere markant overgang fra industri- til servicesamfund omkring det seneste århundredskifte. Men grundlæggende har Danmark fulgt samme udviklingslinje, ligesom fællesskabsformerne, orienteringsformerne og gudsspørgsmålet har ændret sig i Danmark som i Sverige.

Dette enkle skema kræver egentlig en hel bog, hvis vi skal til bunds i alle aspekter af det. Især er det en vigtig pointe, at udviklingen bevæger sig i forskellige tempi, dels i forskellige egne, dels og især i forskellige menneskers liv. I de fleste sogne kan vi antageligt endnu finde folk, der eksistentielt lever næsten som i 1800-tallet og endnu flere, der vil søge at leve i 1900-tallets fællesskaber til deres dages ende. Men de fleste af os lader os rykke med i udviklingen, med eller mod vores vilje. For nemheds skyld illustrerer jeg med, hvad jeg kender bedst, mit eget liv.

Jeg har levet cirka 20 år i 1800-tallet, 30 år i 1900-tallet og 10 år i det 21. århundrede. Da jeg blev født i Aadum sogn på Borris hede i 1948 havde vi hverken rindende vand, elektricitet eller anden form for opvarmning end komfur og kakkelovn på det husmandsbrug på heden, som min farfar opdyrkede, og som min far måtte drive videre alene sammen med farmor efter min farfars død, da min far var 13 år gammel. I hele min barndom gjaldt det om at producere det, som vi i bogstavelig forstand skulle

leve af. Fællesskabet var det givne blandt naboerne og somme tider familien, som vi dog sjældent så, fordi det ikke var noget, der hed bil, før jeg blev 20. Vi orienterede os efter himlen, der hvævede sig overalt som en hellig tronehimmel over hedelandet, og hvis traditionsbestemte betydning vi havde skolelæreren, præsten og de venligtsindede af missionsfolkene til at udlægge. Vi spurgte ikke, om Gud fandtes, men mere – næsten som Luther – hvem Gud var for os, om vi også hver især kunne tro på, at Gud ville være os god.

Anderledes blev det, da jeg i 1966 tog på studenterkursus i Rønde, men især fra 1968 på Århus Universitet. Meget var turbulent, men meget var nu også ret givet. Det drejede sig om at få sig omstillet fra et uddateret husmandsbrug til en karriere i det moderne industrisamfund, der havde brug for at uddanne sin "intelligensreserve", som det hed dengang. I mange år drømte jeg om at blive præst med egen præstegårdsdrift, så jeg kunne fortsætte med at stå i møddingen og fylde komøg ud ligesom de andre bønder. Men præstegårdsjordene var for længst forsvundet som en del af præsteembedet. Derfor lærte jeg at krydse mig frem mellem forskellige midlertidige fællesskaber – og mellem de forskellige sektorer, hvor kirken efterhånden fik sin egen mere og mere isolerede niche. Modernitetens eksistentielle spørgsmål var andre: Guds himmel havde

haft besøg af Gargarin, så vi spurgte ikke længere, hvem Gud i himlen er, men hvad Gud er? For sin del svarede Løgstrup: Gud er magten til at være til i det værende, Gud er værensmagten. Det var rigtigt nok, men det fængede aldrig rigtigt, når det blev forkyndt fra de 2000 prædikestole med deres gennemsnitligt 50 besøgende per søndag – de berømte to procent i kirke per søndag, som vi nåede ned på i 1970.

Men nu er tiden igen blevet en anden. Min far var enig med Per Hækkerup, der sagde, at vi jo ikke kan leve af at klippe hinanden. Men det er just, hvad vi gør i dag i stadig stigende grad. Ikke alene arbejder der 35 procent af os i de offentlige og lige så mange i de private serviceerhverv. Vi skal hele tiden opfinde nye sofistikerede serviceydelser og -produkter til krop, sjæl og samfund, sætte dem i produktion, outsource dem og så opfinde nogle nye igen og igen. Fortsat innovation, omstillingsparathed og mere (service)forbrug er regeringens og vores allesammens løsning på globaliseringsudfordring. Det er sådan, vi "planlægger" vores fælles fremtid i markedsøkonomiens vold. Skønt kapitalismen i løbet af 2008 har afsløret sin umenneskelighed, akkurat som kommunismen definitivt gjorde det i 1989, har vi denne gang ikke noget alternativ at sætte i stedet – eller har vi? I hvert fald er fællesskaberne nu ikke blot midlertidige, som Tage Schou-Hansen sagde det i 1970'erne, de er stedse fluktuerende¹, ligesom den livsorientering, vi i dag finder vi i stadigt skiftende arenaer og relationer. Hvor de gamle kunne sige: "Som din dag er, skal din styrke være", siger vi: "Som dine orienteringsoplevelser er, skal din styrke være!" Derfor er spørgsmålet i dag: Hvor er Gud, hvor skal jeg gå hen - i Bilka, i Fields, i kulturhuset, i kirken eller? Svaret kan være hvad som helst. Kriteriet er, om jeg møder og oplever "Gud", hvor jeg går hen.

Kirkesyntet i folkekirken ved indgangen til det 21. århundrede

Det er blandt mennesker, der er præget af allehånde blandinger af påvirkninger fra disse tre produktionsmåder og livsformer, kirken skal virke i dag. Men hvordan opfatter kirkens folk kirken og dens opgaver i dag? I begyndelsen af det 21. århundrede var folkekirken langsomt men sikkert ved at ankomme til det 20. århundrede, som biskop Dibelius i år 1900 udnævnte til "Das Jahrhundert der Kirche", fordi alle Europas kirker i det nye århundrede måtte besinde sig på deres kirkeforståelse som led i opbygningen af en fra staten mere fri kirke. Anna Marie Aagaards bog *Identifikation af kirken*, som udkom i 1991 var den første danske, teologiske bog om kirken i nyere tid! Endnu i 1995 måtte vi begynde med spørgsmålet "hører kirken med til kristendommen?", da vi lavede en forelæsningsrække om ekklesiologi på Københavns Universitet (Iversen (red.) 1995). I dag, hvor der er udgivet et utal af bøger og skrifter om kirken fra alle fløje, er situationen klart ændret. Når så hertil kommer, at Tove Fergo som kirkeminister (2001-2005) mere effektivt end nogen tornado fjernede troen på den statskirkelige styringsmagts lyksaligheder, var der ingen vej uden om den fælles overvejelse over, hvad kirke egentlig er. De kirkelige retninger rykkede sammen med - og om? - den opgave at sikre den fælles folkekirke en fremtid over for et utilregneligt eller i hvert fald uberegneligt politisk styre (Iversen 2008b, 133-146). Og tænker man først i fællesskab over kirken, opstår der rimeligt let en minimumskonsensus.

Som tilfældet var omkring år 1900, fik vi – modbevægelser i retning mod for eksempel frimenigheder til trods – igen omkring år 2000 en fælles bevægelse mod en fælles folkekirke og dens behov for frie rammer omkring gudstjeneste- og menig-

hedsliv som det afgørende. Skal man pege på en enkelt udgivelse, som dokumenterer den fælles tendens i de gamle kirkelige retninger, falder blikket på *Stedet og vejen. En antologi om menigheden nu og i fremtiden* (Bollmann m.fl. red. 2002). Bogen er et resultat af en række samtaler mellem folk fra Indre Mission, Kirkeligt Samfund og Kirkeligt Centrum samt Kirkefondet, hvor man har søgt at finde et relativt fælles fodslag, svarende til, hvad netop disse fire grupperinger havde i 30 år omkring forrige årtusindskifte, hvor de såkaldte Bethesdamøder afholdtes med stor opslutning. Konsensus i den nye, fælles kirkesynsmæssige realisme kan, tror jeg, udtrykkes med følgende pasager fra det indlæg i bogen, der er skrevet af formanden for Kirkeligt Samfund, Inge Lise Pedersen:

"Hvis man bestemmer kirken snævert som den menighed, der forsamles i gudstjenesten om ord og sakramenter lander man (...) i ren ritualisme. De andre menigheder, hvad enten det er en lejlighedsvis dåbsmenighed, eller den del af den fjerne kirke, der hovedsageligt forsamles om kirkemusik, hører også med til den kristne kirke, men de forudsætter en menighed, der vil lægge krop til alle de andre søndage, som vil være den nære kirke (...) Kristendommen findes kun der, hvor mennesker med sorger og glæder tager del i troen, og derfor når de taler, involverer sig selv, taler som et jeg eller et vi, ikke som et man. Derfor må vi som kirke, som menighed tage del i gudstjenesten. Vi kan ikke professionalisere os ud af det eller betale os fra det. "Guds menighed syng for vor skaber i løn", hedder det. Der står ikke "for løn", vi kan ikke overlade lovsangen til kirkekoret alene eller lade præsten repræsentere kristentroen" (Bollmann m.fl. red. 2002, 20 og 22).

Efter mange årtier med splittelse mellem et syn på kirken som enten et særligt

fællesskab, kernemenigheden, omgivet af henholdsvis de døbttes og hedningernes forgård, eller kirkens som ren begivenhed, *Ereignis*, en hændelse i hjertet, inden for folkekirken som en i øvrigt rent "borgerlig ramme" (se for eksempel Den Danske Salmebog 348 contra Den Danske Salmebog 352), er konsensusbevægelsen i mange henseender positiv. Ikke desto mindre er selve dens kernepunkt, samlingen omkring kirke- og gudstjenesteliv akkurat lige så post festum i dag, som Morten Pontoppidans opfindelse af sognemenigheden som den levende Guds menighed var det for 100 år siden, da sognefællesskabet allerede var på retur (Iversen 1987, 109-139). Tiden er i dag *ikke* til at begynde med at invitere folk til at være traditionel menighed, en del af Kristi legeme! Mennesker vil hverken være det ene eller det andet lem på Kristi legeme, de vil være "sig selv" (Gundelach m.fl. 2008, 222-224). Kirkens opgave er derfor snarere at lede mennesker til oplevelse af, at de bliver sig selv ved at lade Kristus bo ved troen i deres hjerter (Ef 3,17). Det er ikke blot menigheden, der kan være Helligåndens tempel, det kan også det enkelte menneske til krop og sjæl. Ultimativt gælder, som Paulus udtrykker det, at vi ikke mere skal leve selv, men lade Kristus leve i os (Gal 2,20). Før vi springer til de teologiske løsninger, må vi dog først se nærmere på den praktisk kirkelige situation, som den kirkesynsmæssige konsensus er lanceret i.

Den folkekirkelige praksis i det 21. århundrede

Kristendommens huse har i 2000 år – akkurat som de fleste andre religioners huse, med undtagelse af diasporareligionernes og udvandrernes – mere fungeret som templer end som synagoger (se Skarsaune 1993 og 1997). Så naturlige de faste samlinger på ugens første dag har været for de

første kristne, så påtvunget kom den ensidige satsning på søndagsgudstjenesten som menighedssamling ofte til at fungere i kirken historie. Også i Danmark har konger og kirkeledere søgt at holde styr på deres undergivne ved at befale dem at sidde på rad og række i kirken søndag morgen. Mere end 10 procent er det sjældent lykkedes at få kirkegangen op på – i øvrigt svarende til, hvad der kan presses ind i vores kirkehuse i dag (Iversen 2008b, 217-226). Danskerne kommer i kirke, når de gør det, færre og færre som kerne- eller sognemenighed, men flere og flere som fluktuerende menighed, der kommer og går for deres egen skyld. Romantikens og vækkelsernes krav om ægthed og autenticitet er i dag hver mands eje: Man gør kun, hvad der føles ægte. Hvad der pålægges en som led i, hvad for eksempel Morten Pontoppidan kalder en "karakterfast forbliven i folkekirken", har ingen chancer.

Folkekirken som helhed lider af den svaghed, der efter alt at dømme var ødelæggende for menighedsamfundene i København: Vi satser på, at 2-10.000 mennesker på et stykke land, kaldet et sogn, værsø skal være sognemenighed – eller i det mindste skal stille en kernemenighed, der kan holde gudstjenesten i live. Vi tager ikke hensyn til de mange gode grunde, der taler for, at mennesker bedst samles i funktionelt forskellige gruppestørrelser som *cell*, *congregation* og *celebration*. Den officielle folkekirke satser på at få det tætte, det repræsentative og det festlige fællesskab til at fungere i én og samme størrelse, sognemenigheden. Det lykkes mildt sagt mådeligt. I mange år har det været sådan, at en trofast synagogemenighed bestående af sogneforankrede og missionsfolk har holdt gang i gudstjenesten, så der var lidt liv i templet, når de tempelsøgende kom med deres børn og bekymringer. Det – og hele den folkekir-

kelige vekselvirkning mellem kirkekristne, kulturkristne og karismatisk kristne – har der været og er der fortsat meget godt at sige om (jævnfør Iversen 2008, 185-216). Men grundstrukturen er mere nedarvet end velfungerende i det 21. århundrede. Heldigvis er der nu opbrud i tingene. Der er mange steder en implicit sans for, at der må være plads til de små tætte celler, om end på den midlertidige og fluktuerende måde (pilgrimsgrupper, retræter, meditation, natkirketilbud og babysalmesang), ligesom stifterne og somme tider provstierne gerne stiller op med store celebrationer – for menighedsrådsfolk, konfirmander og skolebørn. De store åbne stævner overlader man det dog fortsat til de gamle missionsbevægelser at lave. Men sognemenighederne, hvor aktivitetsniveauet er historisk højt, har generelt svært ved at finde nye former – bort set fra gudstjenester og aktivitetstilbud samt kloninger af disse. Grupper med 25-65 deltagere, også kaldet klynger eller *clusters*, hvor man er få nok til at samles om en fælles vision og mange nok til at få gjort noget ved den (missionalt eller diakonalt), tør vist kun Karlslunde Strandkirke binde an med (jævnfør Hopkins og Breen 2008). Missionsfolkenes opgivelse af missionshuset i ellipsen mellem kirke og missionshus bidrager i dagens situation primært til at konsolidere gudstjenesten og de kendte aktiviteter på sogneplan – for en tid.

Pete Ward siger det på denne måde: "I have sometimes felt that the real purpose of church services is to enable the clergy to count the congregation" (Ward 2002, 18). Jeg har i tre årtier givet de ivrigt spørgende journalister det samme svar, fordi det har været det bedst mulige: "Det er omkring to procent af befolkningen, der sidder i kirken en given søndag. Man kan diskutere, om det er mange eller få? To procent er måske ikke så mange, men 100.000 er da ganske man-

ge. Og I øvrigt kommer der overalt dobbelt så mange i ugens løb". Nu kan man hertil føje, at det mange steder er lige så mange, der siger, at de "går i kirke" eller "kirker" helt for sig selv, fordi de besøger en kirke som turister eller pilgrimme (Gundelach m.fl. 2008, 138). Journalisterne har i dag samme succeskriterier, som kirken længe selv har anlagt: "Er det ikke for dårligt, at 2000 præster kun kan få 100.000 mennesker til at være kirkekristne?", spørger de videre. Mit svar er, at kristendom er en gør-det-selv-disciplin: Ingen kan gøre andre til kristne. Mennesker må selv være subjekter for deres egen kristendom. Sådan tænker danskerne. Og sådan tænkte Jesus vist også. Han forkyndte omvendelse til Guds Rige. Vi har en kirke, der måler succes i kirkegang. De to ting har ikke nødvendigvis ret meget med hinanden at gøre.

Hvor man tidligere kunne kalde sognets folkekirkemedlemmer dovne, når de ikke gik regelmæssigt i deres lokale sognekirke, er der i dag en høj grad af forståelse for, at sognebørnene er pendlere, der lever fluktuerende – helt ude af trit med kirkens søndagsrytme. Efter at kirken ikke længere fungerer som et tingsted (sidste rest forsvandt med ægteskabslysningen i 1970), er det for de fleste blevet lige så utænkeligt at gå i kirke bare for at gå i kirke (til gudstjeneste), som det er at tage på hospitalet, hvis man ikke skal have noget gjort eller skal besøge nogen, der skal have noget gjort.

I dag er det almindeligt at klandre folk, der kommer i kirken til kirkelige handlinger, for at optræde som "forbrugere", der nu vil have "service" i kirken, sådan som de har betalt for det via deres kirkeskat.² Der er brug for al mulig mobiliserbar kritik af den siden murens fald eneherskende kapitalisme og (næsten) al dens væsen. Men det er meningsløst at skælde folk ud for at være "forbrugere", når de ser ud som om og måske

til dels optræder som "forbrugere" i kirken. Hvordan skulle de kunne blive og opføre sig anderledes, når de er børn af et samfund, som har forbruget som hovedløsen for den fælles fremtid? Det er slet ikke sikkert, at "forbrugere" er mere syndige end mennesker fra tidligere tiders kulturer (Knudsen 2009)! Men uanset hvad de ligner, så må mennesker, der kommer til kirken, mødes som mennesker, hvis hjerter er urolige, indtil de finder hvile hos den Gud, i hvis billede de er skabt. Mennesker kommer til kirken – fluktuerende, i anledning af de kirkelige handlinger og så videre – med uartikulerede åndelige behov og med spørgsmålene om mening i livet. De kommer for at få støtte og hjælp, trøst og orientering og måske fejring af deres liv. Det er kirkens mission at være kirke sammen med sådanne mennesker i Danmark i dag.

"Vi i Kristus" og "Kristus i os" hos Paulus

I *Liquid Church* fra 2002, hvor forskellen mellem fast (solid) og flydende (liquid) kirke lanceres, overvejer Pete Ward, om kirken kan forstås som en proces i stedet for et fællesskab (eller en institution) contra en begivenhed. Som i en række nye bevægelser i den angelsaksiske verden ønsker han at forstå kirken som noget, vi gør, når vi gør det, og ikke blot som noget, vi går i, eller er. På den baggrund reflekterer Pete Ward over Paulus' kristologiske bestemmelse af kirken eller menigheden med følgende formulering: "Paul sees our union with Christ as his presence surrounding and indwelling the believer. This relationship sustains and establishes the believer in relationship with God, but also it forges a wider community base to faith. The shared experience of the Lord unites into one body all of those who are in Christ" (Ward 2002, 35).

I sin tilbagevendende appel om kirkelig

enhed fremhæver Paulus stedse menighedens fællesskab som Kristi legeme (2 Kor 5,17 og generelt Rom 12 og 1 Kor 12 og 14). Som de fleste forskere tager Peter Ward det som udtryk for, at menigheden primært skal forstås som Kristi legeme, idet konsekvensen synes at være, at den, der er udenfor menigheden, er udenfor Kristus. Begge sider skal med: "We should place significantly more emphasis on the way that our connection to Christ makes us part of the body, rather than the other way around (...) There is vital truth in this: The church is the body of Christ. At the same time, however, the failure to reverse the order and say that the body of Christ is the church means that we are often unable to imagine ourselves [as Christians] outside of the institutional box" (Ward 2002, 37 og 38).

Paulus skriver langt oftere om "vi i Kristus" end om "Kristus i os".³ Han skriver imidlertid også meget kraftfuldt om "Kristus i os", mest markant med udtrykket: "Jeg lever ikke mere selv, men Kristus lever i mig" (Gal 2,20). Ligeledes skriver han til galaterne, at han arbejder for, "at Kristus må få skikkelse i jer" (Gal 4,19). Velkendt fra nadverbønnen er formuleringen, at "Kristus ved troen må bo i jeres hjerter" (Ef 3,17). For Paulus er det "Kristus i jer", der er "herlighedens håb" (Kol 1,27). Som vi i skabelsen blev levende væsener med krop, ånd og sjæl, ved at Guds ånde blev blæst ind i vores næsebor, således indgydes Kristus i os i genskabelsen i hans billede, "så [vi] kan formes efter [Guds] søns billede" (Rom 8,29). Den grundlæggende tankegang om Kristus, der tager bolig i mennesker ved troen, før disse mennesker kan erfare sig selv som indoptaget i Kristus og dermed som en del af Kristi legeme, står Paulus ikke ene med i det bibelske korpus: "Den, der elsker mig, vil holde fast ved mit ord, og min fader vil elske ham, og vi skal

komme til ham og tage bolig hos ham" (Joh 14,3).

Det er en uddybende overvejelse (og gerne også en eksegetisk undersøgelse!) værd, *hvordan* "Kristus i mig" for Paulus hører hjemme i forhold "jeg i Kristi legeme". Vi kan tage Paulus' eget eksempel, hvor den afgørende begivenhed sker praktisk talt uafhængigt af nogen menighed, da han lader sig overvælde af Kristus. Paulus kendte dog forud til den menighed, han selv havde forfulgt, ligesom det blev afgørende for ham, at Ananias først førte ham ind i menigheden i Damaskus og Barnabas siden gjorde det samme i Jerusalem (ApG 9). Mine menighedsstudier i Tanzania 1977-78 ledte mig til den enkle tese, at "ret menighedsliv er ret mission" (Iversen 2008b, 375-392). Det har jeg holdt mig til som hovedsag i 30 år. Men jeg er ikke længere så sikker. Gud kan sagtens have andre veje og agenter end menighederne. Hvem vil være Simon af Kyrene? Ja, og hvem vil være Ananias og Barnabas?

Paulus har gode grunde til det, når han skriver hyppigere om "vi i Kristus" end om "Kristus i os". I forhold til for eksempel korinterne er Paulus, akkurat som vi er det i dag, "concerned to oppose what (...) [we] see as the individualism of contemporary society" (Ward 2002, 37). I 1 Joh 5,12 hedder det, at "den, der har sønnen, har livet". At have sønnen i sig er forbundet til – og leder til – muligheden af, at vi er i eller tilhører Kristi legeme. Hvad end kristendom er, så er det et nyt liv i det gamle, før-kristne liv. Og som alt liv har også det kristne liv såvel en indre, personlig, som en ydre, social, dimension. Som alt liv er også kristenlivet en levende bevægelse mere end en én gang for alle givet status. Med Paulus' rammende udtryk: "Ikke at jeg allerede har grebet det eller allerede er blevet fuldkommen; men jeg jager efter det, om jeg virkelig kunne

gribe det, fordi jeg selv er grebet af Kristus Jesus" (Fil 3,12).

Udkast til en processuel kirke- og missionsforståelse

Velvidende at den nyeste forskning har langt bedre (og mere udviklede) modeller til at beskrive religiøs omvendelse (jævnfør Rambo 1993 og Mogensen og Damsager (red.) 2007), griber jeg her tilbage til Allan R. Tippetts model fra 1977, som siger det afgørende: Det at blive kristen er en lang proces – i en bestemt kontekst eller gennem en bevægelse fra én til en helt anden kontekst (se illustration nedenfor). Tippetts skema er typisk moderne. Han forestiller sig, at konvertitten – som den fortabte søn – bevæger sig ad en bestemt vej – til det mål af modenhed, hvor han kan stille op og lade sig tælle med, som kirkevækstfolkene af Tippetts generation satsede på det. I dag er det tydeligere, at kristendom og før- som efterkristen kultur altid er blandet – akkurat som godt og ondt er det. Grundtvig proklamerede – givetvis med rette: "Det randt mig nys i Hu, at der er megen Hedenskab i mig endnu" (1885, 486). Som skabelsesteolog mente han, at det var godt at være lidt "hedensk", det vil sige fra heden eller fra hedenold, sådan som vi blev skabt. Uanset om der nu er mest godt eller skidt, skabt eller faldet, i os som før-kristne, så gælder den gode lutherske etikette, *simul justus et peccator*, for os alle. Også fra Luther ved vi, at det at blive og være kristen er en uafsluttelig proces.

Kirken har altid søgt at kontrollere kristendommen, når den optrådte i ufærdige blandingsformer. I de unge kirker har man med megen ret fundet, at kristendom uden

kirketugt kunne og lettest ville blive til hvad som helst - og ofte til meget lidt kristendom. Selv om kirketugtsspørgsmålet ikke lader sig løse med et pennestrøg, så lader de mest tænksomme missionsstudier dog ikke nogen tvivl tilbage om, at kirken oftest er bedre til at (mis)bruge tiden til at kontrollere, end den er til at evangelisere. Efter en række år som kirkekontrollerende, katolsk missionær i Maasailand i Nordtanzania fik *Vincent Donovan* af sin biskop dispensation til kun at tage rundt til bomaerne for at tale med maasaierne om Gud, som vi kender ham fra Jesus. Han konkluderede, at problemet i mission ikke er, at de kristne ikke kan kontrollere kristendommen, men langt mere, at de ikke tør slippe den løs af frygt for, at den skal falde i hedningernes hænder. Det er imidlertid evangeliets præmis, at det kun kan forstås, tolkes og antages af dem, der hører det. Kristendom i en ny kontekst er derfor altid en ny – eller genopdaget – kristendom (Donovan 1978).

På baggrund af sine livslange studier af "The Christian Movement in Africa" konkluderede den afrikanske biskop og svenske professor *Bengt Sundkler*, at "teksten" i missionens historie handler om almindelige mennesker, flygtninge, tilbagevendte slaver, folk på valsen og folk på udsigt efter jord og arbejde, mens missionærerne og den kirkeligt organiserede mission passende kan anføres i fodnoterne, hvor man jo plejer at have sine kilder, reference og forbindelseslinier (Sundkler 1987, 93ff). En tredje stor afrikansk missionstænk, CMS-missionæren i Uganda, *John V. Taylor*, siger det således i sin missiologiske Helligåndsteologi: "Our theology would improve if we thought more of the church being given to the Spirit

Old Context (Pagan)

New Context (Christian)

Period of Awareness	Point of Realization	Period of Decision-making	Point of Encounter	Point of Confirmation	Period of Incorporation	Period of Maturity
---------------------	----------------------	---------------------------	--------------------	-----------------------	-------------------------	--------------------

than the Spirit being given to the church" (Taylor 1972). Stormløbet mod kirkens fællesskab kan blive for meget af det gode, sådan som det skete i Tidehvervs og Tidehvervsgrundtvigianismens unge dage, hvor den unge Kaj Thaning i 1937 proklamerede (og mange med ham praktiserede): "Maalet er (...) ikke, at Folket indlemmes i Menigheden, men at Menigheden gaar under, naar den har bragt Evangeliet til Folket, og Folket har taget derimod" (citeret efter Iversen 1987, 201). Det notabene, der altid må anføres overfor den slags tanker, formulerede den sydafrikanske missionsteolog David Bosch minimalistisk således: "Christians are (...) not at liberty to talk about Jesus in any way they choose. They are challenged to speak about him from within the context of the community of believers, 'the whole people of God', past and present" (Bosch 1992, 22). Det er ikke kun min, men alle Kristus-troendes Jesus, der er hele verdens frelser. Derfor må teologerne blandt os sammenligne noter med andre teologer – og vigtigere endnu: Vi må alle lytte til, hvad Helligånden virker i menneskers liv – og måske på den måde taler til menighederne (Åb kap 2 og 3).

Skal vi realisere nogle af de mange solide indsigter, som *Lesslie Newbigin* og hans elever har fremlagt omkring *missional kirke* i vesten, gør vi klogt i at tage ved lære af solide missionserfaringer, som dem vi finder hos Vincent J. Donovan, Bengt Sundkler, John V. Taylor og David Bosch. En fluktuerende kirke med fokus på "Kristus i os" vil nødvendigvis blive mere pluriform og ligefrem risikere at komme på afveje – langt mere end den velkontrollerede "vi i Kristus"-kirke, hvor alle retter ind som dele af legemet. En bruger- eller modtagerorienteret kirke kan imidlertid ikke sidde livsformsudviklingen overhørig. Den må være fleksibel som Paulus selv (1 Kor 9,19).

"Kristus i os" som folkekirkelig udfordring

Hvor (mindst!) to eller tre samles i Jesu navn er der kirke, på de underligste steder, dog ikke nødvendigvis med fuld højmesse til hele den folkekirkelige produktionspris! Der er mange gode grunde til at opretholde gudstjenestehuse og folkekirkelige mødesteder ud over landet. Men der er flere gode grunde til at gøre andet og mere, af mangehånde slags, som det allerede sker i folkekirkens voksende udbud af "aktiviteter" – ved siden af det gammelkendte og forordnede. Lad mig eksempelvis henvise til den brede vifte af tiltag omkring dåb og dåbsoplæring, der er beskrevet i *Dåbmanual* 2008. Alle sogne hverken kan, skal eller bør gøre alt, men de allerfleste ved til fulde, at de både kan og bør gøre noget udover det forordnede. Uden at det er besluttet centralt har folkekirken i dag de fleste steder i praksis en form for "dobbelt økonomi" - på linie med den anglikanske kirkes officielle politik, hvor "fresh expressions" snart fylder lige så meget som det forordnede (se www.freshexpressions.org.uk). Alle disse aktiviteter er – på godt og ondt – fluktuerende, hele tiden i udvikling, "emerging", og for så vidt et pænt stykke af vejen udtryk for, at meget af, hvad vi finder i de angelsaksiske "Emerging Churches" (Gibbs and Bolger 2006) også breder sig i folkekirken.

"Kristus i os"-teologien, som danner indgangen til kristendommen hos Paulus, står svagt i dagens danske teologi. Vi kan teste situationen hos de nye salmedigtere, som for eksempel Lars Busk Sørensen, for hvem guds nærværet er kosmisk og socialt, men sansen for "Kristus i mig" er fraværende (Sørensen 2008).⁴ Stærkere er sansen i nye, norske salmer som for eksempel Svein Ellingsens klagesalme:

*"Herre, kom og bryd din taushet,
gi et tegn som jeg kan tyde
her blant døde ord i verden.
(...)
Ikke jeg, men Kristus i meg!
Selv i dypest tvivl og mørke
får være én af dine.
(Ellingsen 1991, 17).*

Nærmest på et dansk modstykke til Ellingsens salme kommer Hans Anker Jørgensen – om end ganske underspillet sammenlignet med Ellingsens direkte paulinske teologi:

*Når jeg er træt og trist, når modet svigter,
når hjertet føles tungt af sorg og pligter,
når det ser ud, som håber altid taber,
da bøjer jeg mig ned
og søger trøst og fred
hos dig min skaber.
(...)*

*Så lægger jeg mit liv i dine hænder,
så ved jeg, uanset hvordan det ender,
når du bliver stor i mig og jeg bliver lille,
da er der ingen død
og ingen verdens nød,
der kan os skille.*

Ved at skrive Paulus' udtryk sammen med Johannes Døbers udsagn om Kristus, der skal vokse og jeg blive mindre, afstreges Kristi realpræsens, og dermed det livsfornyende nådige bytte, som Paulus lever med på vejen frem mod, at Gud bliver alt i alle (1 Kor 15,28).

Det lutherske "pro me" er blandt de vigtige historiske faktorer bag vor tids individcentrering. Der kan være meget at hente ved at tage den side op i Luthers teologi. Mest er der nok at hente hos den Paulus, der ser frem til, at vi "skal forvandles efter det billede, vi skuer (...) sådan som det sker ved den Herre, som Ånden er" (2 Kor 3,18).

LITTERATUR

- Aagaard, Anna Marie 1999: *Identifikation af kirken*, København: Anis.
- Bollmann, Kaj, Jens Brun og Peter Nord Hansen (red.) 2002: *Stedet og vejen. En antologi om menigheden nu og i fremtiden*. København: Samtaleforum om fremtidens menigheder.
- Bosch, David J. 1992: *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books.
- Bäckström, Anders; Beckman, Ninna Edgardh; Pettersson, Per 2004: *Religious Change in Northern Europe. The Case of Sweden*, Stockholm: Verbum.
- Dunn, James D.G. 1998: *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T&T Clark.
- Donovan, Vincent J. 1978: *Christianity Rediscovered*, New York: Orbis Books.
- Dåbsmanual 2008. *Opskrifter til arbejdet med dåb og dåbsopklæring i folkekirken*. København: Folkekirken Dåbshilsen/Unitas Forlag.
- Gibbs, Eddie and Ryan K. Bolger 2006: *Emerging Churches. Creating Christian Community in Postmodern Cultures*, London: SPCK.
- Ellingsen, Svein 1991: *Det skjulte nærvær. Salmer og dikt*. Gjøvik: Aschehoug.
- Grundtvig, N.F.S. 1885. *Poetiske Skrifter udgivne af Svend Grundtvig*, 6. del. København.
- Guder, Darrell 2000: *The Continuing Conversion of the Church*, Grand Rapids: Eerdsman.
- Gundelach, Peter, Hans Raun Iversen og Margit Warburg 2008: *I hjertet af Danmark. Institutioner og mentaliteter*, København: Hans Reitzels Forlag.

- Hopkins, Bog og Mike Breen 2008: *Clusters. Creative Mid-sized Missional Communities*. United Kingdom: 3DM Publishing (2. udgave)
- Iversen, Hans Raun 2008a: "Fluctuating Congregations – Christ in Us and We in Christ", i: *Med Kristus til jordens ender. Festskrift til Tormod Engelsen*, Trondheim: Tapir Akademisk forlag: 257-268.
- Iversen, Hans Raun 2008b: *Grundtvig, folkekirke og mission. Praktisk teologiske vekselvirkninger*, København: Forlaget Anis
- Iversen, Hans Raun 1987: *Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og siden hen*, Århus: Forlaget Anis
- Iversen, Hans Raun (red.) 1995: *Vinduer til Guds Rige. Seksten forelæsninger om kirken*, Københavns: Forlaget Anis
- Kjærgaard, Jørgen 2003: *Salmehåndbog II. Salmekommentar til salmerne i Den Danske Salmebog 2003*. København: Det Kgl. Vajsenshus' Forlag.
- Knudsen, Jakob Damm 2009: *Folkekirken i brugersamfundet*. Speciale ved Det teologiske Fakultet, Århus Universitet.
- Kristensen, Jens Erik 2000: "Folkekirken i moderniseringens malstrømme", i: Jens Christian Bach Iversen m.fl. (red.): *Kirke og det civile samfund*, Århus: Det Økumeniske Center.
- Mogensen, Mogens S. og John H.M. Damsager (red.) 2007: *Dansk Konversionsforskning*, Århus: Forlaget Univers.
- Newbigin, Lesslie 1986: *The Gospel and Western Culture*, Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Rambo, Lewis R. 1993: *Understanding Religious Conversion*, New Haven and London: Yale University Press.
- Skarsaune, Oskar 1997: "Hvor mange typer menigheder huser folkekirken?". *Kvartalskrift for Praktisk Teologi* 1: 20-25.
- Skarsaune, Oskar 1993: "Noe overveielser om norsk folkereligiøsitet". *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 2: 13-18.
- Sørensen, Lars Busk 2008: *Gør os til mennesker, Gud*, København: Unitas Forlag
- Tippett, Alan R. 1977: "Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission", i: *Missiology. An International Review*, Vol. V. No 2.
- Sundkler, Bengt 1987: "African Church History in a New Key", i: Kirsten Holst Petersen (ed.) *Religion, Development and African Identity*, Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.
- Taylor, John V. 1972: *The Go-Between God. The Holy Spirit and the Christian Mission*, London: SCM Press.
- Ward, Pete 2002: *Liquid Church*, Massachusetts: Hendrickson Publishers.

NOTER

- 1 Jeg lægger vægt på at bruge 'fluktuerende' i stedet for 'flydende', som det er gængs, jævnfør for eksempel Ward 2002. Hverken mennesker eller kirker er flydende, eller udflydende. De er derimod som bølgen (latin: *fluktus*) i stedse bevægelse på en måde, så man altid kan spørge, hvad der er gammelt og, hvad der er nyt.
- 2 Endnu i år 2000 kunne Jens Erik Kristensen tegne et ganske præcist billede af folkekirken som en størrelse midt mellem stat, marked, civilsamfund og individualiserede livsformer. I dag, hvor New Public Management (kontrakt-

og resultatstyring, konkurrenceudsættelse og så videre) har forvandlet store dele af staten (for eksempel universiteterne) til marked, er staten med til at presse folkekirken imod en højere grad af markedstænkning (jævnfør de kirkeministerielle betænkninger 1477 fra 2006 og 1491 fra 2007).

- 3 Ifølge James D.G. Dunn (1998, 396), findes udtrykket "i Kristus" 83 gange i direkte form hos Paulus (61 gange, hvis Efeserbrevet og pastoralbrevene ikke medregnes). Hertil kommer en række ækvivalente udtryk som "i ham" og "i hvem". Mens "vi i Kristus" er et kerneemne for Dunn, skænker han ikke "Kristus i os" nogen opmærksomhed.
- 4 I de ældre salmer, fx Kingos, anslås 'Kristus i os' ofte, som i de gamle julesalmer *Nu kom der bud* (Den Danske Salmebog 71) og *Tak og ære være Gud* (Den Danske Salmebog 80). Det er dog næppe fatteligt for ret mange – og præsterne tager ikke tråden op. Tættest på et måske forståeligt dansk bud på 'Kristus i os' kommer Grundtvig i sin sammentænkning af det menneskelige og det kristelige: Kristeligheden "lever dog i os, det føler vi godt", synger han i *O, kristelighed* (Den Danske Salmebog

321), og i *Hil dig frelser og forsoner* (Den Danske Salmebog 192) beder han om, at Kristi forsoningskærlighed må blive ledt "ind i mine årer" – konkluderende i det programmatisk vers "Du som har dig selv mig givet", hvor den grundtvigske pointe er, at "Kristus i os" fører til "i dig at elske livet". Kristi nærvær og virke kan også konkretiseres via et andet menneske, "i en af mine kæres dragt" (Den Danske Salmebog 538,6) eller gennem den elskedes kærlighed, som det sker i sammenfaldet mellem den menneskelige og den guddommelige kærlighed i *Urolige Hjerter*, hvor den nye hustru (Marie Toft) inkarnerer Guds trøstende kærlighed (Den Danske Salmebog 44). Kristus-nærværet i ægteskabet omtolkes i salmekommentarerne symbolsk, så udtryk som "hun holder for døren, den dejligste brud" og "hvo hende vil fæste, i sandhed er vis" alene handler om fred med Gud (Kjærgaard 2003, 49)! Herimod taler blandt andet, at salmen er skrevet som et fødselsdagsdigt til Marie Toft. Det er akkurat kommentarernes spiritualisering af kristendommen, vi ikke længere kan bruge til noget.

FORFATTEROPLYSNING

Lektor i Praktisk Teologi
Hans Raun Iversen
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 46
1150 København K
hri@teol.ku.dk

KIRKE I ET PLURALISTISK SAMFUND



Professor, dr. theol. Viggo Mortensen

RESUMÉ: På baggrund af en skildring af "de nye realiteter" vedrørende kristendommens udbredelse i en tid præget af globalisering beskrives de udfordringer, som kirken i almindelighed og den danske folkekirke i særdeleshed står overfor konfronteret med pluralismen. Artiklen peger på de tiltag, der kan iagttages i kirkerne til at fokusere på mission, og den kirkelige fornyelsesbevægelse hen imod en missionel kirke introduceres. Den herskende religiøse pluralitet udfordrer teologien til at udforme en teologi, der er i stand til at omfatte pluralismen uden at forfalde til fundamentalisme, relativisme og synkretisme. Artiklen bygger på min bog *Kristendommen under forvandling* (2005).

De nye realiteter

I min efterhånden fire år gamle bog om den religiøse pluralismes indflydelse på den danske kristendom hævdede jeg bogens tese op i dens titel: Kristendommen er under forvandling (Mortensen 2005). Tesen er altså ikke, at kristendommen forandrer sig. Det er nemlig en banalitet. Det sker selvfølgelig hele tiden, fordi de omstændigheder, hvorunder den lever forandrer sig. Kristendommen har derudover et træk, der i særlig grad gør det naturligt, at den ændrer sig. Kristendommen er en inkarnatorisk religion, det vil sige, den må altid slå rod det sted, hvor den forkyndes og således tage farve af den folkelighed og kultur, som den

lever iblandt. Derfor taler man indenfor missionsteologien om kontekstualisering, inkulturering og stedegengørelse som nødvendige elementer i kristendommens udbredelse. Ja, nogen er gået det skridt videre og har sagt, at i grunden er kristendommen slet ikke en religion men en oversættelsesbevægelse.¹

At kristendommen forandrer sig, når den flytter sig, det er som sagt en banalitet. Men min tese var og er den mere radikale, at jeg hævder, at kristendommen i den øjeblikkelige situation står over for en lige så radikal forvandling, som den, den undergik i forlængelse af apostelmødet i Jerusalem omkring år 50. Da blev det afgjort, at kri-

stendommen fra at være en jødisk sekt kunne blive en global religion, der henvendte sig til alle mennesker. Paulus fik grønt lys for sin ekspansive missionsstrategi, og snart bredte den sig med stor hast såvel mod øst som mod vest og antog i forlængelse heraf nye former.

Tesen er altså, at i dag står vi midt i et tilsvarende skifte med potentielt lige så indgribende konsekvenser for kristendommen. Vi er i gang med at opdage, at kristendommen støbt i den vestlige konstantinske form blot er én mulig form for kristendom; og når kristendommens globale potentiale for alvor indfries, vil vi se en forvandlet kristendom. Grunden til denne udvikling er, at vi er konfronteret med nogle nye realiteter. Hvis man kun vil bruge ét ord om disse realiteter, så bliver det globalisering; men det kan selvfølgelig også udtrykkes mere nuanceret, og så kan man opstille en liste over de push- og pull-faktorer, som påvirker situationen her i begyndelsen af det 21. århundrede. Det er:

- Globalisering med dens tro følgesvend lokaliseringen,
- modernisering og den deraf følgende rationalisering,
- sekularisering og dendermedsammenhængende de-sekularisering eller genkomst af religionen,
- medialisering, der fremmer eventkulturen,
- markedsgørelse - også af religion
- og individualisering og privatisering.

Alle disse faktorer påvirker hver for sig og tilsammen os alle sammen; og de påvirker også den måde, hvorpå vi lever vores religiøse liv. Det helt kontante resultat af denne udvikling er en vækst i *pluralismen*. Pluralisme betyder, at der er mere, her altså mere eller flere udgaver af religion, hvorfor religion bliver noget vi vælger.

Kristendommen flytter sig mod Syd

På grund af globaliseringen flytter mennesker på sig; og når mennesker flytter sig, flytter deres kultur og religion med. Når religioner kommer til nye egne og bliver blandet med andre kulturer og trosformer, så ændrer de sig. Lad mig give et eksempel. Når en student kom til min forgænger og sagde: "Jeg er interesseret i hinduisme. Hvad skal jeg gøre?" Så ville min forgænger sige: "Jamen du ved da nok, at hinduerne bor i Indien, så jeg synes, du skal tage til Indien og studere hinduisme der". Hvis en student kommer til mig og siger, at han eller hun er interesseret i hinduisme, så vil jeg give vedkommende valget mellem Brande og Herning, for det er her hinduerne i vort nabolag bor. De, der kender den åndelige geografi for de to byer, vil finde det ekstra ironisk, at det er i byer, der har været set som højborge for pietistisk kristendom i Danmark, at der nu er centre for hinduisme i Danmark. Det skyldes, som man vil vide, migrationsbevægelser. På den måde bliver de fleste religioner globale; de findes også andre steder end i deres oprindelseslande.

For kristendommen gælder det i særlig grad, idet den faktisk kæmper for sin overlevelse i sit oprindelsesland Israel/Palæstina, mens den er så godt som forsvundet fra de områder (Kappadokien, det nuværende Tyrkiet), hvortil Paulus' første mission gik og som udviklede sig til at blive kerneområder for skabelsen af kristendommen (jævnfør de økumeniske konciler). I disse år er det blevet tydeligt, at kristendommen i det 20. århundrede har flyttet sig mod Syd. I samme tidsrum har islam flyttet sig mod Vest, og de østlige religioner har spredt sig over det hele. Ser man således efter vækst inden for kristendommen, skal man kigge mod Syd. Samtidig viser tallene også klart, at kristendommen går tilbage i Nord. Man kan slet ikke holde takt med befolkningstil-

væksten, blandt andet fordi befolkningstilvæksten i Vesteuropa skyldes indvandring, idet Vesteuropæerne selv ikke føder nok børn til at reproducere sig selv. Samtidig oplever man i europæiske kernelande som England, Tyskland og Frankrig en massiv udtrædelsesbølge inden for de etablerede nationale kirker. Det er baggrunden for, at Europa mere og mere betragtes som et område for mission. De gamle kontinenter, der var genstand for kristen mission, sender nu flere missionærer til andre dele af verden end de modtager. Fænomenet benævnes undertiden "returmission" eller "mission in reverse". Men i grunden er det blot den logiske følge af, at globaliseringen har ramt religionen. Tidligere i missionsbevægelsens historie havde kristen mission én retning. Den gik fra Nord til Syd. Der var sendende kirker i Nord, der delte deres ressourcer og personel med kirker i Syd. Det udviklede man sig væk fra allerede med talen om "mission på seks kontinenter". Og nu er retningen for kristen mission langt fra givet. På spørgsmålet: "Hvor er missionen rettet hen?", må man under indtryk af globaliseringen svare: Fra alle steder til alle steder.

Når religioner flytter sig, forandrer de sig

Når religioner flytter sig, så forandrer de sig. Den kristne missionshistorie giver et utal af eksempler herpå. Det er måske nok i særlig grad tilfældet inden for kristendommen, idet den er en inkarnatorisk religion, som med nødvendighed må kontekstualisere sig og antage farve af de omgivelser, hvori ordet forkyndes. Men det gælder også en række af de andre religioner, at de viser sig tilpasningsduelige i nye omgivelser; de indretter sig med forandringer til følge. Den form for kristendom, der vokser og udbreder sig er den evanglikale og pentekostale, det vil sige en anden kristendomsform end

den, vi i Nord er vant til. Den pentekostale kristendom var det 20. århundredes kristne vækstbevægelse. Dermed understreges det generelle princip, at når kristendommen flytter sig, så forandrer den sig også.

De nye realiteter er altså: Kristendommen er under forvandling; den blev i dens vestlige udformning støbt i en konstantinsk form, som nu under indtryk af globaliseringen er under nedbrydning, hvorved det endegyldigt bliver klart, at kristendommen er en global religion, der bestandig er på vej, og i øjeblikket flytter den sig mod Syd. Og når den flytter sig, forandrer den sig.

Pluralismen sociologisk beskrevet

Denne udvikling rejser naturligt spørgsmålet: Hvad skal der blive af kristendommen i Nord? Dermed er vi fremme ved det afgørende missionsteologiske problem i hvert fald for kristendommen i Europa: Vil kristendommen dø? At man i øjeblikket gennemgår en religiøs forandringsproces er åbenbart for enhver umiddelbar betragtning, og det pågående religionsskifte er efterhånden også veldokumenteret gennem adskillige studier. Måske er det sådan, at kirke og institutioner ikke bare lige pludselig dør og forsvinder, men at de bliver ubrugelige. Udviklingen rejser derfor det efter min bedste overbevisning vigtigste spørgsmål, som (missions)teologien er konfronteret med netop nu: Vil kristendommen overleve i Europa?² Når ordet pluralisme er det begreb, der først og fremmest karakteriserer den nye situation i Europa, så viser det blot, at Europa er kommet på omgangshøjde med de andre steder i verden, hvor kristendommen udbreder sig og hvor det altid har været normen, at kristendommen var én blandt mange. Den multireligiøse situation i Europa har således en udlignende effekt indenfor den globale kristendom.³

Hvad der gør udviklingen akut i Europa

er det enorme traditionstab, som kirkerne har lidt i løbet af de sidste 50 år. Hvor det religiøse/kristne engagement tidligere kunne udspille sig mange steder, i kirken, i skolen, i samfundet og i hjemmet, så følger det af sekulariseringen, at religionen bliver en privat sag og kristendommen en sag alene for kirken. I stedet for at stå solidt på fire ben, skal man nu stå på ét ben. Det er den balancegang, som kirken skal forsøge at gennemføre i multisituationen. Udviklingen kan derfor også beskrives som en indskrænkning, hvilket medfører en intern forskydning, der præger det religiøse/kirkelige landskab netop nu, og som kan karakteriseres ved hjælp af forskellige stikord, der præger udviklingen:

- Fra ortodoksi til ortopraksi.
- Fra konfessionsopdeling til religionsopdeling (hvorfor religionsteologi bliver vigtig).
- Fra forsvar for sekulariseringen til forsvar for troen (hvorfor apologetik bliver vigtig).
- Fra absolutthed til universalitet.
- Fra faste fromhedsformer til løs spiritualitet.
- Fra embeds- og standstænkning til autencitet og nærvær.
- Fra omvendelse og re-kristianisering til en renæssance for vidnesbyrdet.

Det fører igen til nye opdelinger i menigheden. Inden for Den Danske Folkekirke kan man således identificere fire menigheder: Kernemenighed, servicemenighed, de trofaste kirkefremmede og patchworkmenighed. Det rejser så spørgsmålet, hvilken strategi en organisation som Den Danske Folkekirke skal følge i den nye situation: Skal man udvikle en kommunekirke, en markedskirke eller en projektkirke? Man ser forsøg, der peger i alle de tre nævnte

retninger, hvor kommunekirken fremmes af politikerne, markedskirken af dem der synes, der skal ske noget mere og projektkirken af dem, der har bestemte ideologisk prægede holdninger til kirkens udvikling. Det hænger sammen med de begrænsede muligheder, en folkekirke har, der vil vedblive med at henvende sig til hele folket. For segmenteringen fortsætter, individualiseringen bliver mere udpræget, så det bliver sværere at tegne omridsene af de fællesskaber, der kan slå bro. På markedet kan man etablere sig med et produkt, som man kan søge at kvalitetssikre; og man kan sætte grænser for mangfoldigheden blandt kirkens medlemmer og embedsbærere ved at stramme op på medlemsbetingelser og forkyndelsesfriheden. På det overordnede plan kan man

- Vælge at blive i et mere lukket fællesskab.
- Tilbyde at være den civilreligiøse aktør på markedet.
- Forsøge at udvikle sig til et åbent missionalt fællesskab, hvor kirken igen kan smykke sig med de billeder, den understøttes af i Det Nye Testamente, hvor den skal være salt og lys.

Når kulturen sekulariseres og kirkerne marginaliseres kan man let få den tanke, at det er begyndelsen til enden for kristendommen. Og det er det også for den etablerede kristendom, støbt i den konstantinske form. Jeg vil håbe, at denne situation kunne føre til en fornyelsesbevægelse indenfor kirken. En sådan fornyelsesbevægelse hen imod en missional kirke handler om endeligt at tage afsked med den konstantinske kristendom og med forestillingen om, at det er den ideale model for kirkens eksistens i samfundet. En sådan statisk kirkemodell passer kun dårligt til den flydende moderni-

tet og dynamiske situation, som kirken nu - under indtryk af globaliseringen - befinder sig i. Derfor må man genvinde forståelsen af kirken som missional, som altid på vej og sendt med et budskab, som det er dens liv om at gøre at få rakt videre.⁴

At være missional kirke indebærer et aldrig hvilende arbejde med de grundlæggende spørgsmål om, hvad evangeliet er, og hvordan det kan formidles. Hvad er kirkens formål og praksis i lys af evangeliet? Hvordan kan kirken adækvat reagere på den efter-kristne situation, som den befinder sig i? Man må med andre ord opgive det kulturelle fangenskab, som kirkerne er havnet i, for på ny - under inspiration fra de første kristne menigheders missionale erfaringer - grundlæggende at overveje, hvem Jesus er med henblik på at række evangeliet om ham videre. Som reformatorerne sagde, at kirken altid skulle reformeres, siger talsmændene for den missionale kirke, at kirken altid har omvendelse behov.

Når alt er under forandring, hvad stiller man så op i forandringens tid? Nogle stritter imod, mens andre tilpasser sig. Og da udviklingen går i mange forskellige retninger, så bliver de former, vi ser, også meget forskellige. Meget løber dog sammen i en voksende forståelse for, at noget må gøres for at formidle evangeliet til nye grupper, på nye måder og i en ny form. Med andre ord: Tiden råber på mission.

Nu er de kristne i Europa jo en blandet flok; både de ortodokse, katolicismen og lutherdommen har i nogle samfund stadig status af flertalsreligioner, men billedet er ved at skifte, og de fleste kirker i Europa ser sig selv som mindretalskirker. Nogle imødeser denne udvikling med fortrøstning; de mener, det er det rigtige for en kirke at befinde sig i marginen, for så kan den bedre solidariser sig med de marginaliserede. Mens andre har sværere ved at opgive tan-

ken om et kristent Europa.

Det bemærkelsesværdige er, at der også langt ind i flertalskirkerne er en voksende forståelse for, at uden mission og evangelisering går det ikke. Budskabet skal simpelthen fortælles videre, rygtet skal spredes, vidnesbyrdet aflægges! Ellers kommer kristendommen kun til at overleve som lommer i et flerreligiøst hav. Der er mange eksempler på, hvordan kirkerne i Europa kaster sig ud i den opgave. Det hedder noget forskelligt: Nye Udtryk (Fresh Expressions) i England; levende menigheder i Norge; diverse missions- og evangelisationsinitiativer sættes i værk i mange europæiske lande. Der er tale om en næsten frenetisk aktivitet. En voksende ny selvbevidsthed er også at spore blandt i hvert fald nogle af kirkernes repræsentanter. Vi er her endnu, og vi satser på at være her også i fremtiden, synes grundstemningen at være. Men alligevel er fornemmelsen af, at vi i Europa lever i kristelige nedgangstider svær at blive kvit. Men hvordan det vil gå er ikke let at sige, for der foregår i disse år en kamp om det symbolske rum i Europa. Og det er vel ikke umuligt at forestille sig, at denne kamp vil revitalisere noget af den energi, der tidligere gjorde kristendommen til Europas mest dynamiske religion.

Pluralismen teologisk vurderet

Den moderne kulturs pluraliseringstendenser afspejler sig selvfølgelig også i teologien. Når der ikke findes en samfundsmæssig konsensus om samfundets grundlæggende orientering eller indretning, så er hver enkelt gruppe, ja ethvert individ, kaldet til at aflægge regnskab for de overbevisninger, der lægges til grund for de handlinger, man foretager. Religionen kan derfor ikke være blot privat, men må altid også bringes ind i den samfundsmæssige diskurs. Den ydre religiøse mangfoldighed komplementeres

med den indre, som jeg vil kalde "pluralismen i vore hoveder". Og det er først og fremmest den, der stiller teologien overfor opgaven at udvikle en "pluralismefähig" teologi; en teologi, der er i stand til at omfatte pluralismen uden at forfalde til fundamentalisme, relativisme eller synkretisme. Disse fænomener kan ellers ses at vokse, når man iagttager de overordnede globale udviklingstendenser:

- De traditionelle konfessionelle kirker er i konstant tilbagegang. Det er den generelle tendens som præger udviklingen i Europa.
- Der er eksempler på, at nogle uafhængige menigheder kan opleve en moderat succes. Det vil ikke sjældent være forbundet med den teologiske retning, som vi kalder fremskridtsteologi (prosperity gospel), som koncentrerer sig om sundhed og rigdom (health & wealth).
- Endvidere ser vi en vækst i begreber som hybriditet, bricolage, patchwork og cross over. Det er sådanne fænomener, man konfronteres med indenfor dialogen med den nye åndelighed.
- Synkretismen breder sig. Det bliver i stigende grad vanskeligt at opretholde det begreb som et skældsord, idet det gradvist har mistet sin overbevisningskraft med indsigten i, at kristendommen er født ind i et synkretistisk miljø og selv antog synkretistiske former.

Når man skal tage stilling til pluralismen som teologisk udfordring, er det vigtigt at være opmærksom på, at ved siden af den ydre pluralisme, der viser sig som en ydre iagttagelig religiøs mangfoldighed, så har kristendommen selv nogle indre pluraliseringstendenser. De fremkommer i og med reformationen og videreudvikles med oplysningen og romantikken med opdagelsen af

individet samt historiseringen og samfundets uddifferentiering. I teologiens historie har man konstrueret nogle modeller for, hvordan man kan håndtere religiøs pluralisme. Man har set på "de andre" som falske eller som underordnede i forhold til kristendommens eksklusive krav på at kende sandheden; eller man har inkluderet dem i den kristne bygning og for eksempel talt om fælles grundelementer. Mest udbredt, når monopollet falder og konkurrence og relativisering sætter ind, er imidlertid en opfattelse af, at der ikke er nogen, der har det sande svar; man bliver tilbøjelig til at hylde det relativistiske, at enhver bliver salig i sin tro. Den empiriske pluralisme rejser således det normative spørgsmål. I meget af den litteratur, der hylder den relativistiske pluralisme, springer man uformidlet fra den empiriske iagttagelse af den livsanskuelsesmæssige mangfoldighed til antagelsen af, at det er normen. Det er imidlertid en fejlslutning. Men da pluralismen består, så bliver det vigtigt at udvikle en teologi, der kan omfatte pluralismen og samtidig have en egen identitet og integritet.

En "pluralismefähig" teologi er udfordret til - ind i det net af relationer, som kendetegner pluralismen - at formulere og tale ud fra et standpunkt, som den må udarbejde som udtryk for sin identitet, for herigennem at vinde den kommunikative kompetence, der tager spændingen mellem pluralitet og partikularitet alvorligt og samtidigt kan gøre ens eget standpunkt plausibelt i koret af andre standpunkter.

De indre pluraliseringstendenser viser jo, at pluralismen ikke kun er et problem, der kommer til teologien udefra. Det er indbygget i den. Således behøver pluraliteten ikke at anfægte enheden i Kristus. Det rette svar på den spirituelle revolution er ikke, at kristendommen opløser sig selv i spiritualitet, men at man fastholder det distinkte

i dialog med andre. Den kristne tro finder sit centrale udtryk i bekendelsen og i vidnesbyrdet. Vidnesbyrdet hviler i en tro på, at det er sandhed, men kan ikke fremtvinge denne sandhedsoverbevisning hos andre. Teologisk vil man sige, at det kan kun Gud. Derfor må den kristne trosoverbevisning med nødvendighed være båret af tolerance overfor anderledes troende. Og den enhed, som man kan drømme om og arbejde for, den kan også kun være Guds værk. Den enhed, der på baggrund af denne pluralismefølelse kan komme på tale, må være en "enhed i forsonet forskellighed".⁵

For pluralistiske samfund er det derfor overlevelsen om at gøre, at der bliver givet plads for en dialog mellem religioner og verdensanskuelser. Den kristne kirke er i den situation kaldet til både at understøtte og udvikle de egne tros- og dannelsesstrategier, der giver medlemmerne mulighed for at leve trygt ud af den tro og være åben over for at forstå den anden. Når pluralismen således ses som indbygget i den kristne tro, så kan den give basis både for en accept af ens egen trosoverbevisning og en tolerance overfor den anden. Pluralismen fører til, at traditionelle fællesskaber brydes op, og og individet står mere nøgent og ubeskyttet. Kristen mission i pluralismens og individualismens tid har derfor grundlæggende to muligheder, når den vil reagere konstruktivt på den nye situation: Den kan tilbyde fællesskab, eller den kan styrke den enkelte.

Individet, den enkelte, kommer under alle omstændigheder i centrum. "Vendingen mod selvet"⁶ taler man om, som den mest udprægede tendens i (sen)moderniteten. Når der, som det sker i moderniteten, sættes spørgsmålstejn ved de klassiske objektive svar på, hvad man kan vide, så vender personen sig indad og forsøger der at finde de sandheder, som man kan holde sig til. I takt

med at kristendommen mister indflydelse og magt i det ydre, vender man sig til det indre. Det er baggrunden for den spirituelle revolution og det skifte, man kan iagttage fra en klassisk kristen tro til en ny spiritualitet. I dag baner en sådan ny spiritualitet sig vej, hvor Gud er verden iboende som en ven eller som livet selv, som man kan erfare og nærme sig i tillid til mysteriet, og som vil fremhjelpe det gode i de gensidige relationer. Kirken burde i den situation være på hjemmebane, for i udgangspunktet er den godt gearret til at håndtere den enkelte; dens budskab er, som Kierkegaard så rigtigt så, rettet til 'hiin Enkelte'. Hvad kirken kan, er, at den kan forsøge at tilbyde disse enkelte et fællesskab. Det var det, der skete i og med vækkelserne, og i dag er det i høj grad sådanne processer, vi ser udspille sig i migrantmenighederne.⁷

Eller kirken kan prøve at udruste den enkelte bedre, så hun eller han bliver bedre i stand til at mestre en stadig mere kompleks virkelighed. Denne styrkelse kan sætte den enkelte i stand til at indgå i eller skabe nye fællesskaber. For der er kun en fremtid i fællesskab - eller ingen.

Det senmoderne er karakteriseret ved, at intet står absolut fast; det er nærmest lidt latterligt at holde fast ved absolutter, og det er altid op ad bakke at hævde universelle sandheder. Nej, vi lever i en forhandlingskultur, hvor man ikke overtager overleverede sandheder per automatik. Og kristendommen er en overleveret sandhed, som vi tilmed kun har på overleveringens betingelser. En gammeldags byde- og lydighedskultur er afløst af en dialogisk indstillet kultur, hvor alt står til forhandling. Den nye spørgehorisont rejser de grundlæggende spørgsmål om identitet (hvem er jeg?); om trosindhold (hvad kan jeg tro?) – og man er ikke til sinds at stå ret for en fastlagt overleveret trosbeken-

delse. Identitet og tro suppleres med håb, men i spørgsmålets form: Hvad kan jeg håbe i lyset af de udfordringer til klodens overlevelse som habitat for mennesker (klimaproblemerne) og samfundenes sammenhængskraft? Og endelig: Hvordan kan jeg leve? Ortopraksi i betydningen: Hvordan kan jeg leve ret? Spørgsmålet: "Hvilken er den rette religiøse praksis?", vil snarere optage mennesker end spørgsmålet om den rette tro (ortodoksi).

Denne udvikling er ikke nem, specielt ikke for protestantismen. Den evangelisk lutherske kristendomsform er det i stigende grad vanskeligt at gøre gældende. Vi lever i en global kultur, som er så mediefikseret på det ydre og på synlighed, at det kan være vanskeligt at gøre en religionsform som den protestantiske forståelig for udenforstående. Det protestantiske er jo karakteristisk derved, at fordi vi retfærdiggøres af tro og ikke af de ydre gerninger, så bliver troen en indre ting.

I grunden er evangeliet noget så skrøbeligt som et rygte eller en fortælling om en mand, der gik omkring på jorden og gjorde vel. Kirken er alene til for at deltage i denne rygtespredningskampagne. Eller sagt med et andet billede: Kristendommen udbreder sig ved frøspredning. Derfor må evangeliet bestandig slå rod i enhver given kultur og folkelighed, for der er ikke et mere specielt forhold mellem vestlig kultur og evangeliet end mellem alle andre kulturer og evangeliet. Alt missionsarbejde må derfor

udføres med den størst mulige sensitivitet overfor den folkelighed, som man forkyn-der budskabet for. Man skal dog ikke forvente, at evangeliet antager alt i en given kultur og folkelighed; det kan også dømme, transformere og ændre folkelige normer og kulturelle praktikker, og vi er kaldede til at respektere den kulturelle og folkelige mangfoldighed, til at lære af hinanden og lære af, hvordan evangeliet på mangfoldig og varieret måde har slået rod i forskellige kulturer.

Hvilke muligheder er der for kristendommen, hvis den skal overleve efter at individualismen har taget over og pluralismen sætter dagsordenen? Skal kristendommen overleve, må den kunne give et svar på, hvad den er godt for. Jeg vil med forfatter Tage Skou-Hansen svare, at den skal værne os imod indbildskhed og illusioner om vores egen fuldkommengørelse og tillige være et værn imod den håbløshed, der kan overfalde os, når vi ikke kan få det, som vi helst vil (Skou-Hansen 1995).

På det moderne Areopagos lyder der mange stemmer. Pluralismen råder. For at sætte rygtet om Jesus i omløb på det moderne torv, så må man tale med en vis tydelighed. Altid er vi kaldet til at være rede til forsvar overfor enhver, der kræver os til regnskab for det håb, der bor i os. Apostelen giver os også anvisninger på, hvordan det skal ske, når vi aflægger den gode bekendelse: Det skal ske med sagtmødighed, guds-frygt og god samvittighed (1 Pet 3,15f).

LITTERATUR

- Borup, Jørn 2005: *Dansk dharma. Buddhisme og buddhister i Danmark*. Højbjerg: Univers.
- Fibiger, Marianne Qvortrup 2004: (red.) *Religiøs Mangfoldighed. En kortlægning af religion og spiritualitet i Århus*. Århus: Systime.
- Guder, Darrell L. 1998 (red): *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Mortensen, Viggo 2005: *Kristendommen under forvandling. Pluralismen som udfordring til teologi og kirke i Danmark*. Højbjerg: Univers.

- Sanneh, Lamin, 2003: *Whose Religion Is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schwöbel, Christopher, 2003: *Pluralismus II, Theologische Realenzyklopädie Bd. 26*. Berlin: Walter de Gruyter: 724-739.
- Skou-Hansen, Tage, 1995: *Den forbandede utopi. Kritisk prosa fra 70'erne til 90'erne*. København: Gyldendal.

NOTER

- 1 Det er Lamin Sanneh (Sanneh 2003), der på så overbevisende måde har skildret kristendommen, ikke som en religion men som en oversættelsesbevægelse. Han påviser, hvordan oversættelsesprocessen i alle dens aspekter har influeret på kristendommens udbredelseshistorie og dens missionariske praksis. Det første missionærerne gjorde, når de kom ud på "missionsmarken" var at lære sproget, for folk havde ikke modtaget evangeliet, før de havde den hellige skrift på deres modersmål. Hver gang Bibelen blev oversat fik Gud et nyt navn, nemlig det navn Gud havde i den pågældende kultur. I bøn, gudstjeneste og skriftlæsning er der blevet anvendt flere sprog indenfor kristendommen end indenfor nogen anden religion. Kristendommen er derfor per definition "Lost in translation", som en kendt filmtitel siger, som følge af den konstante kontekstualiseringsbevægelse, som kristendommen lever i og med. Kristendommen kan lige så lidt undgå oversættelse som vand kan undgå at være vådt. Kristendommen er således ikke et fænomen skabt i Øst eller i Vest, men kristendommen er blevet global som resultat af den dynamiske formidling mellem det gode budskab, verdens modersmål og de lokale kulturer.
- 2 En række studier giver empirisk evidens for den påstand, at kristendommen måske er på vej til at forsvinde fra Europa. Se for eksempel Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain*. London: Routledge, 2001; *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, ed. Hugh McLeod & Werner Ustorf, Cambridge: Cambridge University Press 2003; Andrew M Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millenium. A Sociological Profile*. London: Transaction 2003; Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman & Todd 2002. Detaljerede studier af udviklingen fremkommer løbende på linie med, hvad vi har produceret indenfor det danske pluralismeprojekt. Lignende undersøgelser er foretaget i Tyskland. Se for eksempel: Nils Grübel & Stefan Rademacher (Hrsg.), *Religion in Berlin. Ein Handbuch*. Berlin: Weissensee Verlag 2003.
- 3 Inden for Det Danske Pluralismeprojekt har vi forsket i denne udvikling for Danmarks vedkommende. Det er et akademisk forskningsprojekt, som har til formål at analysere den voksende religiøse diversitet i Danmark. Projektets primære formål er: (1) At dokumentere ændringerne i det religiøse landskab ved at kortlægge den nye religiøse geografi. Denne overordnede religiøse kortlægning af religiøse grupper foretages for at fokusere religiøse transformationsprocesser. (2) At analysere, hvordan religioner og religiøse traditioner ændrer og udvikler sig inden for nye kontekster, sammenholdt med sociale og kognitive strukturer. Hvad ændrer sig i kulturmødet? Hvad sker der i religionernes indre liv over tid, og når de tilpasser sig moderniteten og nye målsætninger i livet? (3) At forstå baggrunden for udbredelsen af de nye religioner og alternative spirituelle grupper og (4) at tolke de teologiske tilgange inden for kristendommen, som søger at besvare udfordringerne fra denne nye religiøse mangfoldighed. Se Fibiger 2004, Borup 2005 og Mortensen 2005.
- 4 Der findes en righoldig litteratur om emnet missionale kirke. Grundbog er Guder 1995. Mogens Mogensen driver på med en hjemmeside med introduktion til og diskussion af fænomenet (www.missionalkirke).
- 5 Jeg følger her Schwöbel 2003.
- 6 Se for eksempel Linda Woodheads analyse af "the subjective turn" i hendes bog *An Introduction to Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 407.
- 7 Det er endnu uklart, hvilken rolle de mange kristne migrantmenigheder vil komme til at spille for udviklingen i Europa. Igennem dem

er der måske en chance for, at de protestantiske folkekirker igen kan lære om evangeliseringens betydning. Migrantmenighedernes udgangspunkt er kirken som legeme, organisme, og ikke som organisation. Skifter man blik fra "building" til "body", så bliver kirkerne "sending capacity" vigtigere end deres "seating capacity". Nøglen er det venskab og fællesskab, der kan udvikles i disse nye menigheder. Således repræsenterer migrant-me-

nighederne en autentisk anden tilgang til globaliseringen, hvor man er betænkt på både at beholde den lokale identitet og tilpasse sig den globale markedsplads. For folkekirkerne er det sværere. Det er således de færreste, der giver sig i kast med evangelisering, som godt nok er vanskeligt, men så ubetinget også det mest påkrævede. Migrantmenighedernes situation er beskrevet i heftet og på webstedet www.migrantmenighed.dk.

FORFATTEROPLYSNING

Professor, dr. theol.

Viggo Mortensen

Det Teologiske Fakultet

Aarhus Universitet

Gammelgaard 2

5970 Ærøskøbing

vm@teo.au.dk

+45 86 17 11 21

KIRKE I ET MULTIRELIGIØST SAMFUND



Havløkke Foto

Biskop, cand. theol. Steen Skovsgaard

RESUMÉ: Skal vi som Folkekirke og folkekirkekristne i Danmark overhovedet gå ind i religionsmødet, herunder særligt i mødet med muslimer? Og hvis vi skal, hvad er så dagsordenen for et sådant møde? Kunne vi ikke bare passe os selv og vores egne menigheder, og så lade muslimerne være? Religionsmødet rejser mange spørgsmål, og det følgende er nogle overvejelser og betragtninger, som jeg har gjort mig på baggrund af mange års præstetjeneste i Gellerup Sogn ved Århus og mødet med muslimer i mange forskellige sammenhænge. Tanker er udfoldet og konkretiseret yderligere i min bog *Hvad kan du tilbyde mig som muslim, præst?* (Unitas 2004)

Muslimerne kommer os ved

I mit gamle sogn Gellerup ved Århus vedtog vi for flere år siden i menighedsrådet, at muslimerne i sognet også kommer os ved som kirke og menighed. Vel at mærke ikke på bekostning af det almindelige kirkearbejde eller de almindelige folkekirkekristne i sognet, men som en konsekvens af, at det nu var Gellerup Sogns virkelighed. En kirke må ganske enkelt lytte til og tage form af sognet, omgivelserne og virkeligheden, og hvis vi i et område med så mange muslimer og 60 forskellige nationaliteter ikke skulle lade os påvirke og forme af det forhold, så ville vi ikke være troværdige.

Denne "proaktive" holdning kan forkla-

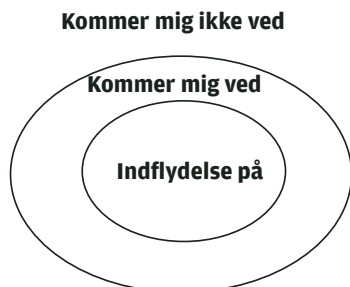
res og illustreres på følgende måde: Allerstørst kan man inddele verden i: "Hvad der kommer mig ved" og "hvad der ikke kommer mig ved".

Kommer mig ikke ved

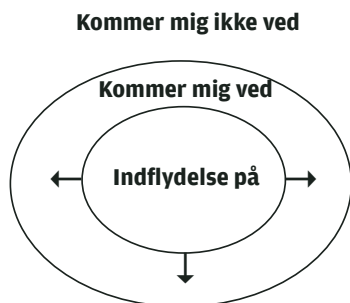


Indenfor cirkelen, som indrammer og rummer alt det, som kommer mig ved, kan man tegne endnu en cirkel, nemlig omkring

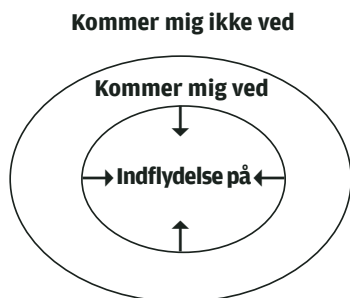
det, som jeg har indflydelse på og det, som jeg ikke har indflydelse på.



Hvis man ønsker at udvide sin indflydelse, må opgaven bestå i, som angivet nedenfor, at jeg forsøger – proaktivt – at udvide min indflydelse til det, som jeg endnu ikke har indflydelse på, men som kommer mig ved:



Hvis jeg ikke gør det, ender det med, at det, som jeg ikke har indflydelse på – men som kommer mig ved – vender sig imod mig, og gør mig indelukket og måske bange. Det er den såkaldte reaktive holdning:



Megen af vor tids islamfrygt og nedladende tone og tale til muslimer skyldes uden tvivl det forhold at man er klar over, at islam og muslimer kommer os ved, men man får det aldrig vendt til noget positivt. Islam og muslimer kommer derved alene til at påvirke på en negativ måde. Man tror, at det er islam som er stærkest og mest aktiv, og at det er muslimerne, som vil vinde indflydelse over os. Mange har svært ved at tro, at vi har åndelig styrke og kræfter til at holde stand overfor islam; men der er for mig at se ingen tvivl om, at hvis man overfor islam og muslimer bliver bange og lukker sig inde, så vil vi i virkeligheden styrke islams indflydelse. Derfor gælder det om ikke at være reaktiv, men proaktiv. Ikke at vige tilbage og gå udenom, men ind i samtalen og mødet. Og i et sådant religionsmøde gælder det naturligvis først og fremmest om at vide, hvor man selv står, men også at vide noget om, hvor den anden står.

Forskelle på islam og kristendom

Det første spørgsmål, som melder sig, og som man bliver nødt til at gøre sig klart, inden man går ind i religionsmødet, er: Hvad tror de andre på, og hvad tror jeg selv på? Og her må vi se i øjnene, at islam og kristendom er to forskellige religioner. Nogle vil ganske vist hævde, at det vigtigste i religionsmødet er at koncentrere sig om og fremhæve lighederne mellem religionerne; men jeg har en teori om, at det kun er, når man ser forskellene i øjnene, at man kan se klart.¹ Det er nemlig forskellene, som definerer og siger noget om, hvem og hvad vi er. Som et æbletræ og et pæretræ: Man kan finde mange ligheder mellem de to træer, men det er forskellene, som er interessante og som definerer, hvad det er.

Hvis man kort skal forsøge at beskrive forskellene på islam og kristendom, så vil jeg pege på et afsnit i biskop Niels Hen-

riks Arendts bog: Gud er stor. Her fortæller Niels Henrik Arendt om en samtale, som han overværede i Afrika mellem en muslim og en kristen præst: "Biskoppen prøvede at forklare muslimen, hvad kristendom var, ved at fortælle en historie: 'En mand faldt i en flod med en rasende vild hvirvelstrøm. Han kæmpede for at redde sig i land, men kunne ikke. Han var fortabt. Men inde fra bredden, havde en anden set det, og nu kastede denne sig ud i floden og reddede den druknende, men kun ved at han selv satte livet til.' Her overfor indvendte muslimen, at historien i virkeligheden burde lyde således: 'En mand valgte at springe i en flod med en rasende vild hvirvelstrøm. Han var fortabt. Men inde fra bredden havde en anden set det, og han smed et redningsreb ud til den druknende, som denne så selv måtte bjærge sig ved. Og det var vel også kun rimeligt, siden han havde bragt sig i denne knibe'" (Arendt 1994).

I dette lille ordskifte, som Niels Henrik Arendt anvender til at sige noget om barmhjertighed, finder man efter min mening nogle af de afgørende forskelle på islams og kristendommens syn på mennesket, Gud og frelse.

(1) Arvesynd

Først og fremmest er der menneskeopfattelsen. I islam er der, hvad man godt kan kalde for et mere optimistisk menneskesyn. Her ses mennesket som en skabning, der er i stand til at opfylde Guds vilje. Et menneske har ifølge islam både styrke og kræfter til at gøre, hvad der behager Gud. Det skal i en vis forstand bare tage sig sammen. Der er ikke noget umuligt ved det, som Gud kræver. Derfor behøver et menneske ifølge islam heller ikke en frelser eller livredder. Allerhøjst en redningskrans eller redningsline, som det kan klamre sig til, og det er Koranen.²

I kristendommen forholder det sig anderledes. Her hører vi aldrig, at Jesus skildrer Guds krav og Guds vilje, som noget mennesket bare kan gøre, for eksempel ved at tage sig sammen. "Elsk jeres fjender og bed for dem, der forfølger jer (...) Så vær da fuldkomne, som jeres himmelske fader er fuldkommen", hedder det i Bjergprædiken (Matt 5, 44.48).

Hvem kan dog nogensinde blive fuldkommen ved at tage sig sammen? Derfor har muslimer (og jøder og andre) ret, når de kalder Jesu bud i bjergprædiken for både urealistiske og umulige. Men sådan fastholder Jesus det, også når han direkte bliver spurgt, som i tilfældet med den rige unge mand, som kommer hen til Jesus og spørger: "Hvad skal jeg gøre for at arve evigt liv?"

Jesus svarer ham: "Vil du gå ind til livet, så hold budene!"

"Det har jeg holdt alt sammen lige fra min ungdom", lyder svaret.

Og så står der i Mark 10,21: "Og Jesus så på ham og fattede kærlighed til ham og sagde til ham: 'En ting mangler du: Gå hen og sælg alt, hvad du har, og giv det til de fattige, så vil du have en skat i himlen. Og kom så og følg mig!'"

Sælg hvad du har og kom så og følg mig! Her troede manden og vel også disciplene, som hørte replikskiftet, at denne unge, rige og af Gud velsignede mand, han måtte da være selvskrevet til at arve evigt liv. Måske mangler han en lille smule, det kunne de nok gå med til. Men i Jesu svar åbner der sig en afgrund. Han er åbenbart meget langt fra Gudsriget. Og disciplene forarges og forfærdes. For hvis ikke denne rige unge mand kan blive frelst, en mand som har opfyldt loven, som gennem hele sit liv har gjort, hvad han skulle, hvem kan da så overhovedet blive frelst? spørger de.

Jesus svarer dem: "For mennesker er

det umuligt, men ikke for Gud, thi alting er muligt for Gud". For mennesker er det umuligt at gøre Guds vilje. Det kan kun Gud gøre. Det kan lyde som nonsens og tåbeligt, men det er den dybeste og sværeste sandhed i kristendommen at acceptere og forholde sig til: At vi slet intet kan gøre i forhold til vores frelse. Frelse består først og sidst i at tage imod. At åbne sig for Guds hjælp, Guds indgriben, Guds frelse.

(2) Forsoning

Noget af det, som man ofte i samtaler med muslimer bliver spurgt om og må forsøge at forklare, er Jesu død. Muslimer tror ikke på, at Jesus døde på korset. De tror derimod, at Gud reddede ham fra døden. I et centralt korancitat hedder det om Jesu korsfæstelse: "Men de dræbte ham ikke, og de korsfæstede ham ikke. Det forekom dem blot således" (Sura 4, 158). Det tolker de fleste muslimer sådan, at Allah reddede Isa (Jesus) fra den forsmædelige død på korset og tog ham op til sig. Derfor hedder det, at det "forekom" dem, at Jesus blev korsfæstet, for teorien er, at det var en anden, men altså en forkert, som blev korsfæstet i stedet for Jesus.

Hvis man skal forsøge overfor muslimer at argumentere for, at Jesus døde, så er det min erfaring, at det bedste ikke er at angribe Koranen og dens udsagn, men at forsøge at forklare meningen med Jesu korsfæstelse. Det var ikke bare, fordi Gud tillod det. Det var heller ikke, fordi Gud var vred på ham; men det var Guds vilje, det, som skete på korset. Det skete for kærlighedens skyld. Også her er billedet fra Niels Henrik Arendts bog både meget illustrativt og anvendeligt. Der er jo en vigtig forskel på de to historier: I det ene tilfælde bliver redningsmanden stående på bredden, i det andet springer han i. Der er med andre ord en stor forskel i indsatsen. I det første tilfælde risikerer han ikke noget, i hvert fald

ikke sig selv, allerhøjest et reb, i det andet risikerer han sig selv.

"Hvem af de to mænd elsker mest?" spurgte jeg engang en gruppe muslimer, som jeg havde fortalt beretningen om de to redningsmænd. Jamen, der var jo ingen tvivl. Det var naturligvis ham, som satte livet på spil. Han viste da virkelig, at han elskede ham, som han ville redde! Det gjorde den anden ikke.

Så forsoningen, det, at Gud bliver menneske og dør for vores skyld, er dybest set et udtryk for Guds kærlighed. Gud elsker så meget, at han giver sin søn, "for at enhver, som tror på ham ikke skal fortabes, men have evigt liv" (Joh 3,16). Det kan understrege en anden vigtig forskel i gudsbilledet i islam og kristendom: I Det Nye Testamente hedder det, at Gud er kærlighed (1 Joh 4,16). Det er det klareste udtryk for, hvem Gud er: Han er den kærlighed, som sætter alt ind på at redde det, som er mistet. I islam er der 99 skønne navne for Gud; men intet af disse navne kan oversættes med kærlighed.³

(3) Treenighed

Der kan siges meget og meget – og i virkeligheden også meget lidt – om treenigheden. Treenigheden er jo Guds mysterium, som vi hverken forstår eller kan forklare. Men hvor arvesynden siger noget afgørende om mennesket, og forsoningen siger det vigtigste om Gud ifølge Det Nye Testamente, så siger treenigheden noget vigtigt om forholdet mellem Gud og mennesket. I den berømte treenighedsikon af Andrej Rubljev ser man treenigheden: Faderen, Sønnen og Helligånden. Udover at disse tre er i en indbyrdes harmoni og relation, så flyder der fra denne treenighed en strøm. Det er en dyb kristen erkendelse og tro, som udtrykkes gennem denne ikon. Gud er relation. Han står i en relation til sig selv og gen-

nem denne relation, står han i relation til sin skabning. Som Jesus siger i Joh 17, 22f: "Den herlighed, du har givet mig, har jeg givet dem, for at de skal være ét, ligesom vi er ét, jeg i dem og du i mig, for at de fuldt ud skal blive ét, for at verden skal forstå, at du har udsendt mig og har elsket dem, som du har elsket mig".

Den kærlighed, som er i Gud, den gælder også os og udgydes over os. Det får en yderligere konsekvens for den kristne, og det kan måske forklare forskellen på kristnes og muslimers åbenhed overfor hinanden. Det er ikke i første omgang fra muslimerne, at ønsket om religionsmødet kommer. Måske fordi man er bange for at religionsmødet kan så tvivl. Og hvem ønsker at blive udsat for tvivl om sin egen religion?⁴

Set fra et kristent perspektiv er der dog andet og væsentligt mere at sige som begrundelse for religionsmødet. For hvis det var en almen erfaring eller sandhed, at religionsmødet er udtryk for tvivl, eller at man ønsker at så tvivl, så kunne man med god ret spørge: Hvordan kan det da være, at der er så mange kristne, som har lyst til at bruge energi på at være sammen med muslimer? Som vil ofre ressourcer og fritid på mennesker, som de trosmæssigt og kulturelt ligger langt fra. Er det mon fordi de er i tvivl eller ønsker at gøre andre i tvivl? Er det bare for at hverve proselytter?

Det er der som bekendt nogle, som påstår om de kristne, der arbejder blandt muslimer. Men sådan forholder det sig ikke. Spørger man de kristne, som er involveret i arbejde blandt flygtninge- og indvandrere, så vil man praktisk talt aldrig få det svar. De gør det ikke med den bagtanke eller med den dagsorden, at muslimerne skal skifte tro. Tværtimod hører man ofte, at der tales med endog meget stor forsigtighed om dette at konvertere. Det kan være et resultat, ja, men det er aldrig et mål med mødet

eller samtalen. Hvis det var det, var mødet på forhånd dømt til at mislykkes. Nej, religionsmødet finder for den kristne sin begrundelse et helt andet sted. Det finder alene sted, fordi man har lyst eller føler sig kaldet til at gå ind i dette møde. Et eller andet (Gud) tvinger dem til at dele med den anden, hvad de selv har fået givet. Man tvinges til at gå ud over egne grænser, også trosmæssigt, og tilskyndes til at bevæge sig ud over sig selv og sin egen begrænsning og trykke rammer.

Og dette kan ses som et udtryk for og direkte konsekvens af, at sådan gjorde og gør den treenige Gud selv. Gud blev ikke bare i sin himmel. Han er ikke statisk og stillestående eller lukket inde i sin egen verden. Gud har ikke nok i sig selv; men han bevæger sig ud over sig selv, ud over sin egen begrænsning, giver sig selv, og elsker uden bagtanke og uden at forvente at få noget igen. "Som jeg har elsket jer, skal I også elske hinanden!" siger Jesus (Joh 13,34). På den baggrund er der vel ikke noget at sige til, at mennesker, som føler sig ramt af og sendt med en sådan kærlighed, også selv får lyst og kræfter til at bevæge sig ind i en helt anden verden og ud i religionsmødet.

Præstens rolle som missionær og opdagelsesrejsende

Når man som sognepræst i et dansk storby sogn oplever, at hovedparten af sognets beboere ikke længere er kristne, men muslimer, giver det anledning til mange tanker og en vis portion selvbesindelse. For hvad er nu min rolle, og hvordan skal jeg nu se på mine opgaver som præst? Er jeg i virkeligheden ikke blevet en missionær? Og hvis det er tilfældet, hvad indebærer så det, og hvordan løser jeg den opgave? Jeg vil ikke påstå, at jeg personligt er blevet færdig med disse overvejelser, så jeg kort kan sammenfatte, hvad der må være hovedopgaven og

hvordan den bedst kan løses; men jeg har alligevel fået hjælp i nogle overvejelser, som tidligere Pakistanmissionær Christopher Lamb har gjort sig for en del år siden i en bog: *Love the Stranger*.

Her beskriver han først den dobbelte fare, som præsten eller missionæren i et multikulturelt og multireligiøst miljø er udsat for: Den ene er, at man som præst eller missionær blandt fremmede kulturer og i multireligiøse miljøer risikerer at romantisere de fremmede. Man kommer jo ind på livet af mange. Man oplever at blive godt modtaget og oplever en varme og hjertelighed, og måske begynder man derfor at solidariser sig 100% med dem og deres situation, kultur og religion og synes, at man efterhånden føler sig hjemme i deres miljø.

Det skal man ifølge Christopher Lamb vogte sig for. For man er netop ikke hjemme. Hvis man derfor når dertil, at man føler sig hjemme eller er blevet alt for personligt og følelsesmæssigt involveret i de andres kultur og religion, så skal man efter Christopher Lambs mening holde en pause. For så er man i fare for det, som i missionærssprog kaldes for "going native". Man er (tror man) blevet som de "indfødte", man færdes iblandt; men det er og bliver man som sagt aldrig. Det, som i stedet er sket, eller som er ved at ske, er, at man er ved at skære forbindelsen til sine egne rødder over. Man er selv ved at blive en fremmed blandt sine egne, og det er alvorligt.

Den anden og ligeså alvorlige fare i et sådant religions- og kulturmøde er, at man møder de fremmede, den anden kultur og måske ikke mindst den anden religion, med fordømmelse. Man indtager en meget negativ holdning overfor de andre, fordømmer, ja hader måske ligefrem deres religion. Man betragter den som hedenskab, kætteri eller det, der er værre.

Denne sidste fare er nærliggende, når

man hører og læser om militant islam og islamisk fundamentalisme. Så forstærkes fjendebilledet og man bekræftes i, at det bedste og sikreste er at afvise, ja fordømme muslimer. Men som Christopher Lamb skriver: "The minister who rejects other religions in this way is unlikely to become an explorer. He sees nothing which fascinates him however much he discovers, but for that very reason he faces our second danger: He who dares not risk loving his enemies is condemned to become like them. This often happen to those who live close to Islam – especially today, when we hear and read so much of militant Islam and of Islamic fundamentalism. The man who allows himself to become obsessed by the dangers of the Islam he fears and rejects will in the end be taken over by the fear and rejection. His Christianity will take on a harshly rigid and unloving aspect. This is a kind of idolatry. We become like what we worship, but we also become like what we fear and with our conscious minds reject, for all the time we are engaged with it and exposing our unconscious minds to its influence" (Hooker, Roger og Lamb, Christopher, 1993).

Det er det, som ovenfor blev kaldt for den reaktive reaktion, hvor afvisningen og frygten kommer til at spille negativt ind ikke bare på relationen til muslimen, men i høj grad også til én selv. Derfor foreslår Christopher Lamb, at man som præst i arbejdet med fremmede kulturer og religioner, betragter sig selv som en opdagelsesrejsende. Det særlige ved den opdagelsesrejsende er, at han ikke skal være eller forsøge at være som dem, han er iblandt. Han eller hun skal blot være sig selv. Til gengæld vil han (normalt) heller ikke være fordømmende eller afvisende overfor det, som han møder. Som opdagelsesrejsende skal man frem for alt være åben over for det man møder,

” En vigtig forudsætning for kristen mission er ydmyghed, forståelse og i sidste ende kærlighed. Der kan og skal kun drives mission i kærlighed. Der kan og skal aldrig missioneres blandt mennesker, som man foragter. ”

men samtidig indstillet på at dele med de andre, hvad man selv har med. Og så har den opdagelsesrejsende naturligvis pligt til at komme hjem engang imellem for at dele med sine egne, hvad han eller hun har oplevet i det fremmede.

Kendetegnende for denne tjeneste eller denne opdagelsesrejse er åbenhed og ydmyghed. I 2 Kor 6,3-7 skriver Paulus nogle vigtige ord om sin missionærtjeneste, som kan være gode at holde sig for øje som præst og missionær, ja som burde danne overskrift for religionsmødet: ”Vi volder ikke anstød med noget som helst, for at tjenesten ikke skal komme i vanry, men anbefaler os selv som Guds tjenere på alle måder: Ved stor udholdenhed under trængsler, nød, angst, pinsler, fængsel, uro, møje og besvær, søvnløse nætter og sult, ved retsindighed, kundskab, tålmodighed, mildhed, ved Helligånden og ved oprigtig kærlighed, ved sandfærdig tale, ved Guds kraft, ved at bruge retfærdighedens våben til angreb og forsvar”.

Sammenfattende betyder disse vers, at vi i missionsarbejdet/religionsmødet skal være opmærksomme på følgende:

- Vi skal passe på, at vi ikke volder anstød
- Vi skal have tålmodighed og udholdenhed
- Vi skal være retsindige og fair – bruge retfærdighedens våben til angreb og forsvar
- Vi skal have kundskab, både om vores egen tro og de andres

- Vi skal nære mildhed og oprigtig kærlighed til dem, vi har overfor os
- Og sidst, men ikke mindst: Vi skal være rede og villige til at lide for evangeliets skyld under trængsler, nød, angst, pinsler, søvnløse nætter, og så videre.

Dialog eller mission?

Noget af det som ofte diskuteres, og som der kan opstå stor uenighed om i kirkelige kredse, er ordene: Mission og dialog. Fronterne bliver ofte trukket skarpt op som et enten-eller: Enten går man i dialog, og lægger mission på hylden, eller også missionerer man og glemmer alt om dialogen.

Dette sidste synspunkt forfægtes især af tidehvervske kredse, hvor man kan høre meget klare udsagn om og holdninger til, hvad det vil sige at missionere. Det er kort og godt ”at forkynde evangeliet”, som det hedder. Hverken mere eller mindre. Man skal med andre ord ikke gå i dialog, kun forkynde.

Sådan som sognepræst Jesper Langballe sagde det på forsiden af Kristeligt Dagblad tirsdag den 13. august 2002: ”Kirken skal ikke være dialogskabende, men forkyndende”, og han blev i øvrigt sekunderet af Moses Hansen, som i samme avis skrev: ”Sørgerventlig dialog er slet ikke nok. Evangeliet må forkyndes med autoritet”. Jeg skrev følgende lille indlæg, som senere blev bragt i Kristeligt Dagblad: ”Så til efteråret, hvor Moses Hansen vil gentage sit korstog, kan man måske forvente, at Jesper Langballe også vil være at finde i optøget? For

Moses Hansen er vel den, der kommer nærmest idealet om at være forkyndende uden at være dialogskabende. Men hvor har man dog fået den tanke fra, at forkyndelsen kan gå udenom dialogen? I hvert fald ikke fra Det Nye Testamente. Her hører vi ikke, at dialog og mission/forkyndelse skulle være modsætninger. Tværtimod! Gud ville vel næppe blive menneske, hvis det var nok, at ordet blev forkyndt i hovedet eller hen over hovedet på folk? Så kunne han jo bare have sendt en bog. Men han sendte i stedet et menneske, sin egen søn, som gik i dialog med mennesker. Og som lyttede, havde medfølelse og kærlighed, ikke mindst til dem udenfor. Og til slut sagde han til sine disciple: "Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer" (Joh 20, 21). Hvad gjorde Jesus, da han gik igennem Samaria, fjendeland (Joh 4)? Han gik ikke i hverken triumf- eller korstog. Han gav sig tid til en lang og besværlig samtale med en samaritansk kvinde, og først i samtaleens løb gik det op for hende, hvem han var. Hvordan kan Moses Hansen og Jesper Langballe dog ha' overset det?"

Hvordan skulle det kunne lade sig gøre at dele det, som er mest betydningsfuldt for en selv, med en, som man i grunden ikke vil have noget med at gøre. Som kristne er vi kaldet til at elske muslimerne (og ikke islam), bede for dem, lytte til dem, modsige islam og gøre alt, hvad vi kan for at fortælle muslimerne om den Gud, som sendte sin Søn til verden for at åbenbare sin kærlighed - også til muslimerne.

Det er på godt og ondt meget broget og ikke enkelt at være præst i et multireligiøst samfund. Det kan faktisk slet ikke lade sig gøre bare "at forkynde evangeliet" for muslimerne i sognet (med mindre man da hælder til Moses Hansens metode). Religionsmødet og mission forudsætter både re-

spekten for og kærligheden til dem, man vil møde, men også stor fantasi og lydhørhed samt villighed til at miste fodfæste. Man må turde se i øjnene, at man ikke kender det entydige svar på, hvad der er det rigtige at gøre eller sige.

Hvorfor skal vi overhovedet missionere?

Hvis jeg skal forsøge til slut at sammenfatte begrundelsen for, hvorfor vi som kristne skal være i mission, så kan det gøres på følgende måde: Vi skal som kristne missionere, og det vil sige forkynde evangeliet eller gå ind i religionsmødet, for Guds skyld, for muslimernes skyld og for vores egen skyld.

(1) For Guds skyld

Gud sendte som nævnt Jesus til verden for at vise verden sin kærlighed. Derfor skylder vi ham at forkynde budskabet om denne kærlighed for hele verden. At missionere er med andre ord at være under en befaling: "Gå ud i al verden og gør alle folkeslag til mine disciple", siger Jesus. Det er i første omgang ikke noget vi gør for vores egen skyld eller for de andres skyld; vi gør det, fordi det er befalet os som Jesu disciple at dele dette budskab med andre. Vi må ikke beholde det for os selv. Det er nemlig slet ikke vores. Det er givet os, for at vi skal dele det med andre. Det udgangspunkt giver kristne en stor frihed. Det er ikke et udtryk for en imperialistisk indstilling, at vi skal missionere, det er heller ikke et udtryk for, at vi skulle mene, at der er noget galt med andre mennesker eller deres tro; men vi gør det først og sidst, fordi vi er under en befaling. Derfor nytter det ikke noget at ville beholde det for sig selv eller at være tilbageholdende. Vi har et fantastisk budskab, som vi skylder muslimerne at fortælle. Ja, de har krav på at høre evangeliet.

” En vigtig forudsætning for kristen mission er ydmyghed, forståelse og i sidste ende kærlighed. Der kan og skal kun drives mission i kærlighed. Der kan og skal aldrig missioneres blandt mennesker, som man foragter. ”

(2) For muslimernes skyld

Derfor er det for det andet også for muslimernes skyld, at vi skal missionere. Det betyder ikke, at vi skal ud at lave dem om, så de bliver som os; men som en præst, jeg snakkede med i Paris, udtrykte det: ”Vi skal som kristne forsøge at afspejle Guds kærlighed, så de gennem os kan se Gud og Guds kærlighed til dem”. Kristnes opgave er at hjælpe muslimerne med at få øje på Guds kærlighed! Muslimer ved jo ikke, at Gud elsker dem. De ved i hvert fald ikke, at Jesus blev sendt også som deres frelser, og at han også for dem er den eneste redning på dommedag. Det skal de høre, så også de kan få frimodighed på dommens dag.

Man kan også udtrykke det på en anden måde: Opgaven for den kristne er at se Kristus i muslimen. Vi skal være nærværende, lytte og være stille. Det at tro at man kan forkynde evangeliet ved at råbe det ud fra tagene eller ved gå i procession rundt i gaderne og så hævde, at nu har evangeliet lydt, nu kan de andre bare tage imod det, hvis de vil, en sådan praksis er efter min mening en parodi på mission og ligner slet ikke Jesu eller disciplenes og apostlenes måde at missionere på.

Da Jesus sendte sine disciple ud to og to for at forkynde (og helbrede) bød han dem først og fremmest at gå ind i byen, ind i husene og hjemmene. Og det kan man ikke uden videre gøre. Her må man være inviteret, og for at kunne blive inviteret må man kende hinanden. Så man kommer ikke udenom besværet med at bøje sig ned og ”tage skoene af.” Vi må lægge dagsordenen og ambitionerne til side, og så må vi frimo-

digt og åbent begive os ud i mødet og ind i samtalen og dialogen.

(3) For vores egen skyld

Og her når vi endelig frem til den sidste og måske væsentligste begrundelse for missionen. Det er nemlig først og sidst for vores egen skyld, at vi skal missionere og dele evangeliet med andre. ”Hvad du beholder for dig selv, mister du - hvad du giver væk er dit”, lyder et gammelt ordsprog. Det rummer en dyb sandhed om tilværelsen, livet og kærligheden, og altså også om troen på Guds kærlighed. Den kærlighed lever i grunden først for alvor i os, når den bliver delt med andre. Det er i de øjeblikke, hvor vi deler med andre, at vi kan se og glæde os over, hvor meget vi selv har fået givet. Når vi deler den med andre og ser og hører deres reaktioner, så opdager vi først, hvad vi selv har fået givet. Hvis vi ikke deler det med andre, risikerer vi at miste det hele!

Man kan sammenligne det med det, som sker, når man har hørt en god vittighed. En sådan har vi jo også fået – som et glædeligt budskab – for at dele den med andre. Ja, i virkeligheden er det først, når vi fortæller den videre, at vi rigtigt kan glæde os over den. Det er først, når vi ser glæden i den andens øjne, hører latteren og mærker reaktionen, at vi for alvor kan glæde os over og se, hvad det er, vi selv har hørt. Et glædeligt budskab er afhængigt af, at det bliver givet videre, og hvor vi samtidigt opdager, at vi er dybt afhængige af tilhøreren. Vi har fået evangeliet givet for at skabe dette kredsløb mellem giver og modtager, hvor glæden spredes, og hvor man først i mødet med den

anden kan glæde sig over, hvad man selv har fået givet. Som apostelen Johannes skriver i 1 Joh 1,4: "Dette skriver vi, for at vor glæde kan være fuldkommen".

En anden væsentlig konsekvens af dette afhængighedsforhold mellem giver og modtager er, at hvis modtageren ikke tager imod budskabet, risikerer giveren at miste sin fred. På samme måde som hvis en hilsen ikke bliver gengældt, så mister den, der hilser, sin fred. På hebraisk kaldes den, der ikke gengælder en hilsen, for en røver. Han eller hun frarøver den hilsende freden. I Matt 10,12-13 siger Jesus til disciplene, da han sender dem ud første gang: "Når I kommer ind i et hus, så ønsk fred over det. Er huset det værd, skal jeres fred komme over det, men er huset det ikke værd, skal jeres fred vende tilbage til jer selv". I skal med andre ord ikke blive i huset for at diskutere, men gå videre, hvis de ikke vil tage imod jeres budskab. Ellers mister I jeres fred.

Guds vilje!

Under et studieophold i Chicago for nogle år siden snakkede jeg med en præst, som fortalte, at der i Chicago var hele 60 forskellige nationaliteter samlet i én og samme by. Det kunne nu ikke imponere mig, for det var, hvad vi i flere år havde haft i Gellerup sogn, hvilket jeg også fortalte ham. Til gengæld gjorde hans næste sætning et dybt indtryk på mig. Han påstod nemlig, at det var Guds

vilje, at der var så mange nationaliteter og fremmede folkeslag samlet i Chicago!

"Guds vilje?", spurgte jeg. "Hvordan det?"

"Jo", fortsatte han. "Vi kristne har været alt for dovne og træge i vore bestræbelser på at bringe evangeliet ud til hele verden, sådan som Jesus jo ellers har påbudt os det. Rejserne har været for dyre, og vi har haft alt muligt andet for og har ikke gidet bringe evangeliet ud over vore egne grænser. Derfor har Gud valgt at vende udviklingen, og han har nu så at sige sendt verden til Chicago. Så kan vi langt bedre dele vores tro med de mange folkeslag!"

Det var tankevækkende at høre og flot at kunne vende problemstillingen med de mange muslimer fra at være et skræmmende problem, som vi helst ville være foruden, til at være en guddommelig udfordring, vi som kirke og kristne er kaldet til at tage op. En udfordring, som kalder os til at møde muslimerne med evangeliet om den Gud, vi tror på. Hvor vi må forsøge at fortælle dem om, hvad der skete med Jesus, hvem han var, hvad han sagde, og hvad der var hans opgave. Og frem for alt: At det, der skete med ham, ikke bare har betydning for eller er forbeholdt de kristne. At dele evangeliet med muslimer er bestemt ingen let opgave eller udfordring; men der er ingen vej udenom.

LITTERATUR

Arendt, Niels Henrik 1994: *Gud er stor*, Anis.

Cook, Michael 2003: *Koranen – en meget kort introduktion*, Forlaget Vandkunsten.

Hooker, Roger og Lamb, Christopher 1993: *Love The Stranger Ministry in Multi-Faith Areas*, SPCK Publishing.

Moucarry, Chawkat 2003: *At være tro mod tro*, Unitas.

Skovsgaard, Steen 1994: *De fremmede har I altid hos jer*, Unitas.

Skovsgaard, Steen 2004: *Hvad kan du tilbyde mig som muslim, præst?*, Unitas.

Wulff, Ellen 2006: *Oversættelse af Koranen*, Forlaget Vandkunsten.

NOTER

- 1 Se eventuelt min bog *De fremmede har I altid hos jer*, hvor jeg forsøger at gennemgå og forklare forskellene mellem kristendom og islam.
- 2 I en Hadith (Zayd ibn Arqam MISHKAT AL-MASABIH 6144) hedder det: "Allah's Messenger said: 'I am leaving among you something of such a nature that if you lay hold of it you will not go astray after I am gone, one part of it being more important than the other: *Allah's Book, a rope stretched from Heaven to Earth*, and my close relatives who belong to my household. These two will not separate from one another till they come down to the reservoir, so consider how you act regarding them after my departure.' Tirmidhi transmitted it" (min kursivering).
- 3 Det er noget, som Chawkat Moucarry med stor vægt understreger i sin seneste bog: At være tro mod tro, side 94 ff: "Hvordan med Guds kærlighed i islam? Det er bestemt ikke i centrum af Koranens budskab. Hvad der står

forrest er Guds enhed og nåde. Det almindelige arabiske ord for et kærligt menneske er al-huhibb, hvad der ikke er et af Guds allersmukkeste navne (...) Koranen taler om Guds kærlighed mod mennesker (3:31, 5:54). Det er en kærlighed, der er betinget af deres lydighed (...) I Koranens sammenhæng så betyder Guds kærlighed, at han er glad for sine lydige tjenere, snarere end at han kender dem på en personlig måde og i et kærligt forhold".

- 4 "Det fortælles, at en mand engang kom til den fromme Hasan al-Basri (d. 728) og sagde: 'Lad os diskutere religion'. Hasan svarede: 'Jeg kender min religion. Hvis du har mistet din, så gå ud og led efter den.' Harbahari (d. 941), der var en demagogisk lærer fra Bagdad og tilhænger af Ibn Hanbal, gengiver anerkendende denne anekdote og tilføjer: 'Man spørger ikke: 'Hvorfor?' eller: 'Hvordan?' Teologi, polemik, diskussion og argumentationen er en nydannelse, der sår tvivl i hjertet' (Cook 2003, 121).

FORFATTEROPLYSNING

Biskop over Lolland-Falsters Stift
 Steen Skovsgaard
 Bispegården
 Østre Allé 2
 4800 Nykøbing F.
 ssk@km.dk
 +45 54 85 02 11



Helge Kjær Nielsen
Kommentar til Johannesevangeliet
Dansk kommentar til Det Nye Testamente 4
678 sider
398 kroner
Aarhus Universitetsforlag 2007

Anmeldt af **professor Peter V. Legarth**

Enhver, der har studeret teologi i Århus fra 1970 og de næste 30-40 år, vil kende Helge Kjær Nielsen (HKN). Selv fulgte jeg i begyndelsen af 70'erne hans eksegetiske gennemgang af Johannesevangeliet. HKN var kendt for at være en dygtig pædagog, hvilket dengang var et særsyn i universitetsverdenen. Desuden vidste enhver, at HKN var en dygtig filolog. Han udgav en grammatik til nytestamentlig græsk og med tiden en række sproglige kommentarer til NT-skrifter, herunder også til Johannesevangeliet. Og endeligt husker jeg HKN som en engageret forelæser, der samtidig var yderst loyal over for de forskellige tolkninger af teksterne. Og han var forsigtig i sine konklusioner. Vilde teorier hørte ikke hjemme her.

De mange års arbejde med Johannesevangeliet har nu resulteret i udarbejdelsen af en omfattende kommentar til dette skrift. Bogen er udkommet i den relativt nye kommentarserie *Dansk kommentar til Det Nye Testamente* som bind 4. For snart

20 år siden udkom som første bind i serien en metodelære, siden en tidshistorie. Den første deciderede bibelkommentar udkom for en halv snes år siden. Mogens Müller skrev en Matthæuskommentar. Fjerde bind i denne række er HKN's kommentar til Johannesevangeliet.

Kommentaren er som nævnt resultat af et langt livs beskæftigelse med dette evangelium. HKN øser af en stor viden om skriftet og om forskningssituationen. Man bliver godt og grundigt oplyst, når man konsulterer denne nye danske kommentar. HKN selv kalder den i forordet en samtalepartner. Og det er ganske typisk for HKN. Han fastslår ikke i sin kommentar, hvorledes Johannesevangeliet må forstås, men han meddeler, hvorledes skriftet kan forstås, og han indbyder til debat og overvejelse.

Man genkender HKN's styrker som underviser. HKN's pædagogiske erfaring smitter af på kommentaren. Den er vel tilrettelagt og klar i sin opbygning. Man ved

hele tiden, hvor man er i ræsonnementet. I adskillige tilfælde nævnes det, at en aktual tekst rejser en række spørgsmål, som nævnes og besvares successivt. Det er en anskuelig fremstilling, der også kan krydres med illustrationer og figurer (446). Sproget er ligetil. Man finder ikke hos HKN den unode, at en teolog skal udtale sig indviklet og med mere eller mindre selvkonstruerede fremmedord for at fremstå videnskabelig. Det enkle kan godt være dybsindigt! De knudrede vendinger kan derimod til tider afdække en knudret tankegang.

Kommentaren er fyldig og grundig, omfattende 647 sider. De gode, grundige, sproglige overvejelser forekommer mest i fodnoterne. Bogen rummer flere ekskursioner, hvor HKN behandler centrale teologiske temaer i Johannesevangeliet, for eksempel tegnene, påskefesten etcetera. Særligt vil jeg nævne en interessant ekskursion om menneskets frihed og ansvar (159f).

I vers-for-vers-kommentaren anføres typisk flere forskellige tolkninger. HKN redegør for positive og negative sider af de enkelte tolkninger og træffer på den baggrund et valg. Fremstillingen er afbalanceret og gennemreflekteret.

Afslutningsvis findes en 30 sider lang litteraturliste. Desværre findes der ikke noget register i bogen. Man savner oplysninger om, hvor de enkelte forfattere er omtalt, og det ville også have styrket nytteværdien af kommentaren, hvis den havde indeholdt et register over de vigtigste skriftsteder, der er behandlet. Med de tekniske hjælpemidler, der er til rådighed i dag, er det ikke en uoverkommelig opgave at udarbejde sådanne registre. Og de er som sagt til stor hjælp.

Af formelle forhold skal det også nævnes, at HKN's kommentar rummer meget få trykfejl. De græske bogstaver følger sig fint ind i tekstbilledet, men det er ærger-

ligt, at de hebraiske ord generelt mangler vokaler.

Kommentaren rummer en indledning på godt 50 sider. De sædvanlige isagogiske forhold bliver belyst, og HKN redegør blandt andet for de diakrone og de synkrone metoder anvendt på Johannesevangeliet. HKN forholder sig til den foreliggende tekst. Kun i begrænset omfang bevæger han sig ind i traditionshistoriske overvejelser. Det hedder eksempelvis, at prologen sikkert oprindeligt er en hymne, som forfatteren har bearbejdet (v. 6-8.15). Men det afgørende er, at hele prologen fremstår som udtryk for evangelistens egen teologi (79). HKN fortolker prologen i dens nuværende og foreliggende udformning (82).

Fortolkningen holder sig for det meste på fortællingens plan, hvorimod de historiske spørgsmål om Jesus selv rejses mere perifert. Der sondres mellem på den ene side "den fortalte verden" (131, 183, 208, 215, 242, 275, 285, 302, 331, 368, 353, 397, 417, 507, 508) / "den fortalte tid" (216, 458, 507, 611), altså Jesus-historien, og på den anden side "fortælleverdenen" (151, 216, 285, 507), "fortælletiden" (137, 183, 216, 458, 611, 613), det vil sige forfatterens egen menighedssituation. Vægten lægges ganske ofte på den såkaldte fortælleverden. For eksempel kan et ord, der i Johannesevangeliet er lagt i munden på Jesus, skildres som evangelistens ord (for eksempel 12,32) (409). Ifølge HKN har evangelisten en tendens til at tænke sin menigheds historie sammen med Jesu historie, for eksempel i 9,4 (324). Beskrivelsen af farisæerne i 9,13-17 siges at afspejle situationen på evangelistens egen tid (327). Tanken i 7,31, at Messias skal gøre undere, beskrives som et kristent (og ikke et jødisk) argument, som Johannes refererer jøder for at have fremført (278). Det er typisk for Johannesevangeliet, at den johannæiske menigheds egne

erfaringer slår igennem en række steder i fremstillingen i Joh 6 (224; jf. 115, 153f, 156-159, 229f, 249-253, 284, 507, 611-616, 639f). Ifølge HKN forekommer der i Johannesevangeliet en såkaldt "antedatering" (270; jf. 330) og "vaticinia ex eventu" (382).

HKN' sondring mellem den fortalte tid og fortælle tiden er nyttig, men man spørger uvilkårligt, i hvor høj grad den fortalte tid er nødvendig for evangelistens forkyndelse set med HKN's briller. Hvilken rolle spiller den fortalte tid for fortælle tiden? Kan elementer i den fortalte verden i virkeligheden undværes? Jeg er på det rene med, at Johannesevangeliet i vid udstrækning rummer en fremstilling af en tolket verden. Vi ville være ilde stedt med en båndoptagelse af Jesu ord og en filmoptagelse af Jesu virke. Apostlenes tolkede vidnesbyrd er nødvendig for os, og evangelisten Johannes har tydeligvis taget sig nogle friheder i fortolkningen af Jesus-traditionen. Men efter min opfattelse skal man være forsigtig med at hævde, at evangelisten projicerer sine egne ord ind i munden på Jesus. Evangelisten udtaler nærmest triumferende, at ordet blev kød (1,14). Men opgøret med doketerne ville lide ubodelig skade, hvis de kunne påvise, at evangelisten til tider taler om sig selv, når han hævder at tale om Jesus.

Som nævnt bliver man i HKN's kommentar grundigt orienteret om Johannesevangeliet og om forskellige fortolkningsmuligheder i enkeltpassager. Jeg har haft adskillige aha-oplevelser ved læsningen af kommentaren, og det har været en fornøjelse og en berigelse at benytte den i forbindelse med min egen gennemgang af Johannesevangeliet på MF.

Jeg stiller mig dog her og der også tøvende over for eksegese hos HKN. I den isagogiske fremstilling omtaler HKN de absolutte jeg-er-ord i Johannesevangeliet (8,24.28; 13,19; hvorfor er 8,58 ikke nævnt?)

(67). Efter min opfattelse er det med rette, at HKN betoner, at disse jeg-er-ord udtrykker noget centralt om Jesu identitet, mens jeg-er-ordene med subjektsprædikat siger noget om Jesu rolle eller funktion (67f). Men HKN gennemfører ikke i praksis denne distinktion mellem identitet og funktion fuldt ud. Det hedder eksempelvis om jeg-er-ordene i 8,24 og 8,28, at de ikke udtrykker Jesu identitet med Gud, men at tanken er, at Gud handler gennem Jesus (304, 306). Tilsvarende siges det om parallellen i 13,19, at ordet her skal "pointere, at Jesus er den af Gud sendte og bemyndigede" (437). Om ordet i 8,58 siges det blot, at det forkynder Jesu "nære forbindelse til den evige Gud" (317f). Ordet i 6,20 tolkes som udtryk for epifani (og ikke blot: *Det er mig*). HKN lader forstå, at Jesus optræder som "Guds åbenbaring", men det føjes til, at Jesus "ligesom Gud" er i stand til at redde disciplene i nød (234). Når Peter bekender: *Du er Guds hellige* (6,69), er det udtryk for, at mødet med Jesus også opleves som et møde med Gud (260). Men samtidig kan det hos HKN hedde: "Han [= Jesus] er Guds åbenbaring og i den forstand Gud lig" (474).

Jeg er usikker på meningen med disse udtryksformer. HKN synes at sige ét i indledningsafsnittet og noget andet ved fortolkningen af de aktuelle tekster. At Jesus er Guds åbenbaring synes i praksis at betyde, at Jesus gør Guds gerninger og taler Guds Ord, altså en funktionel kristologi. Jesus åbenbarer Gud gennem sine ord og sine gerninger. Men jeg forstår Johannes således, at han i sin kristologi ikke blot udtaler sig om, hvad Jesus gør, men også om, hvem Jesus er. Han beskriver ikke blot Jesu funktioner, men han skildrer Jesu identitet, Jesu væsen. Derfor er der en nøje sammenhæng mellem jeg-er-ordene og omtalen af Jesus som Gud i 1,1.18 og 20,28.

En tilsvarende uklarhed kommer efter

min vurdering til udtryk i forklaringen af logos som Gud i 1,1c. At logos er Gud, betyder ifølge HKN, at Jesus opfattes som en åbenbaring af Gud (79, 86). Jesu ord er Guds tale (79f). Men HKN erklærer, at ordet i 1,1c ikke skal udtrykke identitet mellem logos og Gud. Det ville stride imod forståelsen i evangeliet i øvrigt ifølge HKN (87). Pointen er ifølge HKN, at logos er af samme væsen som Gud "ja, på sin vis er som Gud" (88). Det hedder videre, at evangelisten ikke i 1,18 gør den enbårne til ét med Gud, "men den Enbårne er i så tæt fællesskab med Gud og er Gud så lig, at han her vælger at bruge betegnelsen Gud til at udtrykke det" (101). Jeg synes, at HKN her udtrykker sig misforståeligt og lidt for for-sigtigt. Hvorfor skal vi vige tilbage fra at sige, at logos er Gud, og at 1,1c udtrykker en identitet mellem logos og Gud? Hvoraf fremgår det, at en sådan tankegang ville stride imod forståelsen i øvrigt i Johannesevangeliet? For mig udtaler HKN sig nemlig velgørende klart ved forklaringen af Thomas' bekendelse i 20,28: "Jesus kan betegnes Gud. Jesus er Gud åbenbaret i menneskers verden" (620).

Fortolkningen af Johannes Døberens bekendelse af Jesus som Guds lam (1,29) kalder også på modsigelse. HKN refererer

her i første række til påskelammet, men nævner også Herrens lidende tjener (men ikke soningslammet, Lev 16). HKN når til den konklusion, at udsagnet i 1,29 ikke kan "begrunde den antagelse, at evangelisten har forstået Jesu død som en soningsdød", idet udsagnet i 1,29 står forholdsvis isoleret i Johannesevangeliet (108). Den konklusion hos HKN er jeg skuffet over. HKN drøfter heller ikke ai;rw med betydningerne *bort-tage* henholdsvis *bære*.

Det har været spændende at læse denne kommentar. Den sætter tanker i gang, og det er vel det bedste, der kan siges om en bibelkommentar, hvad enten der er tale om tilslutning eller modsigelse.

Jeg slutter med et rammende citat. HKN formulerer følgende i en skildring af det eksklusive i åbenbaringen i Kristus ifølge bl.a. 14,6: "Heri ligger, at et billede af Gud, der ikke udspringer af hans åbenbaring i Jesus, er billedet af en afgud. At sige nej til Jesus som Guds åbenbaring og samtidig mene at have et ret forhold til Gud er at være offer for et selvbedrag. Sagt på en anden måde: Man kan ikke bekende første led i trosbekendelsen, hvis man ikke kan bekende det andet. Gør man det alligevel, er det ikke en bekendelse til den sande Gud" (474).

INTERNATIONAL CONFERENCE ON

CHURCH AND MISSION IN A MULTIRELIGIOUS THIRD MILLENNIUM

**27-29 JANUARY 2010
FACULTY OF THEOLOGY
AARHUS UNIVERSITY
DENMARK**



It has been documented in several recent studies that globalisation, secularisation and the return of religion lead to pluralisation of the religious landscape, the result of which is the reigning multireligiosity so dominant in Western and other societies. This situation has given a totally new dynamic as to how religions spread, interact and pose questions as to how different societies deal with the reigning religious pluralism. Christian churches are challenged to adapt to the new situation. Because the concept of mission has come under scrutiny from postcolonial studies, and because the study of mission has been renewed in the direction of intercultural studies or studies in global theology and world Christianity, the academic study of mission is entering a new era. With this conference we bring together theologians, missiologists and people from religious studies from many different contexts. Denmark is ideally located to facilitate a discussion between different traditions, the Nordic, the Continental and the Anglo-American. The conference will focus on the actual

and future challenges for the Christian church and mission in an era of multireligiosity and will highlight the following themes:

- Ecclesiology and Mission
- Church Renewal for the Third Millennium
- Church in Cyberspace
- The Future of Missiology

Initial list of contributors: Stanley Hau-erwas (US), Friedrich Wilhelm Graf (DE), Munawar K. Rumalshah (PK), Kajsa Ahlstrand (SE), Birger Nygaard (DK), Jan-Olav Henriksen (NO), Niels Henrik Gregersen (DK), LeRon Schults (NO), Arne Rasmusson (SE), Ross Wagner (US), Andrew Walls (UK), Darrell L. Guder (US), Bryan Stone (US), Martin Reppenhagen (DE), Knut Lundby (NO), Pat Kiefert (US), Pat Taylor Ellison (US), John Drane (UK), Darrell Jackson (UK), Viggo Mortensen (DK), Göran Larsson (SE) et al.

Conference website and registration:
www.teo.au.dk/churchandmission

UFFE KRONBORG

KRISTUSMYSTIK

- OM LUTHERSK SPIRITUALITET OG
HELLIGGØRELSE



»Det har været en sand
fornøjelse af læse
»Kristusmystik«! Der var
mange 'aha-oplevel-
ser', gode råd og helt
igennem Kristusfikseret
glæde.«
Mathias Secher Rom,
DBIposten

»Jeg er temmelig begejstret for
denne bog! At kunne forene
det lutherske fokus på Kristus
for os med det fokus på Gud
som den nærværende, som så
megen nyere åndelig litteratur er
præget af. Mange vil
på forhånd afvise et
sådant projekt.

2. OPLAG



160 sider
199,95 kr.

....
Det er en bog, hvor tankerne hænger sammen. Men det er sande-
lig også en bog, der går til hjertet. Ikke mindst i kraft af de mange utroligt gode
citater – lige fra Bibelen og de gamle fædre til moderne lovsange og retræte-
bønner, og Lisa Nilsson! Det er simpelthen åndelig læsning af høj karat.«
Asger Højlund



Uffe Kronborg er født i 1969. Han er uddannet cand.
theol. fra Københavns Universitet i 2000. Siden 2003 har
han arbejdet som sognepræst i Stamsund i Lofoten, Norge.

CREDO

FORLAGSGRUPPEN LOHSE
Tlf.: 75 93 44 55
WWW.LOHSE.DK

ISRAELS HISTORIE I DET GAMLE TESTAMENTE

I næste nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
behandles Israels historie i Det Gamle Testamente. Lektor
Jens Bruun Kofoed redigerer temanummeret, som udkom-
mer september 2009.

INDHOLD

INTRODUKTION

Aktuelle udfordringer for den danske kirke v/ Jeppe Bach Nikolajsen	3
--	---

ARTIKLER

Kirke i mission v/ Anna Marie Aagaard	5
--	---

Kirke med politisk budskab v/ Lektor Peter Lodberg	17
---	----

Luk døren, det trækker! - om kulturåben kirke v/ Lektor Leif Andersen	29
---	----

Fluktuerende menigheder - nye arbejdsvilkår for kirken v/ Lektor Hans Raun Iversen	43
--	----

Kirke i et pluralistisk samfund v/ Professor Viggo Mortensen	55
---	----

Kirke i et multireligiøst samfund v/ Biskop Steen Skovsgaard	65
---	----

ANMELDELSER

Kommentar til Johannesevangeliet v/ Peter V. Legarth	76
---	----