

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2011 / **03** / 38. årgang

Jeppe Bach Nikolajsen / Elisabeth Dørken / Oskar Skarsaune / Kurt E. Larsen / Silje Kvamme Bjørndal /
Asger Chr. Højlund / Henrik Højlund / Rolf Kjøde / Peter V. Legarth



Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Handy-Print
Oplag	700
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	©iStockphoto.com/Shironosov

ABONNEMENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 225
Privatpersoner indland	DKK 275
Privatpersoner udland	DKK 325
Institutioner indland	DKK 375
Institutioner udland	DKK 425

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

DK-8200 Aarhus 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 Aarhus. Det udkom første gang i 1974 og 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 lotomidler og af Menighedsfakultetet i Aarhus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg med henblik på udgivelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

INDHOLD

INTRODUKTION

- Den lutherske ekklesiologi og det multikulturelle samfund
Jeppe B. Nikolajsen 3

ARTIKLER

- Bibler i børnehøjde
Elisabeth Dørken 7
- Kirkens konstantinske fangenskab - ser vi slutten?
Oskar Skarsaune 19
- Den konstantinske æra - fra andre vinkler
Kurt E. Larsen 31
- Kirken som et sannferdig fellesskap
Silje K. Bjørndal 45
- Luthers kirkeforståelse i bibelsk og økumenisk lys
Asger Chr. Højlund 53
- Apologetikkens genkomst
Henrik Højlund 69
- Endnu et nyt Paulus-perspektiv
Peter V. Legarth 79

UDBLIK

- Fra elipse til sirkel
Rolf Kjøde 85

ANMELDELSER

- Hvem skapte Bibelen? Da kirken fik sin kanon
Peter V. Legarth 92
- Hannah's Child: A Theologian's Memoir
Asger Chr. Højlund 94

DEN LUTHERSKE EKKLESIOLOGI OG DET MULTIKULTURELLE SAMFUND

Det er en stor glæde at kunne præsentere endnu en række artikler med aktuel teologisk refleksion, der alle er skrevet med et ønske om, at de må tjene kirken og gavne samfundet. Det er også glædeligt at kunne fortælle, at dette tidsskrift er tæt på at have fordoblet antallet af abonnenter de seneste tre år, således at tidsskriftet i dag trykkes i et oplag på syv hundrede eksemplarer, hvilket er ganske tilfredsstillende for et dansk akademisk teologisk tidsskrift. Forhåbentligt vil endnu flere få gavn af tidsskriftet fremover. Det er i hvert fald målet at øge antallet af abonnenter yderligere de kommende år.

Denne udgivelse rummer artikler, der tematiserer ganske forskellige problemstillinger. Alligevel går et tema igen i flere af artiklerne, nemlig drøftelsen af betydningen og konsekvenserne af en såkaldt overgangsfase fra en konstantinsk epoke til en post-konstantinsk epoke, som den vestlige verden siden oplysningstiden er undergået. Denne specifikke drøftelse har stået på i flere årtier i internationale fagteologiske miljøer, og teologer fra forskellige lande og med forskellig konfessionel baggrund bidrager i dag til samtalen. Desværre er de luthersk-

teologiske indsigter kun i meget rige grad blevet gjort gældende i drøftelsen.

Som en introduktion til denne udgivelse kunne jeg tænke mig at antyde, hvordan en nordisk luthersk teologi kan lære af denne drøftelse, og – som en konsekvens heraf – hvordan man kan påbegynde udviklingen af en luthersk ekklesiologi, som efter min mening peger ind i fremtiden for de lutherske kirker i Norden. Lad mig først give en kortfattet introduktion til ovenfor omtalte drøftelse og dernæst vende mig mod to udfordringer for den lutherske ekklesiologi i lyset af dette.

Kort fortalt så anvendes udtrykket den præ-konstantinske epoke om perioden fra det første til det fjerde århundrede, hvor den kristne kirke ikke nyder nogle særlige samfundsmæssige privilegier og ikke har nogen nævneværdig politisk indflydelse. Den konstantinske epoke indledes med vigtige kundgørelser i år 313 og 380, hvor kristendommen først legitimeres, og siden bliver eneste tilladte religion i romerriget. Kirken tilføres nu anseelige økonomiske midler, får politisk indflydelse og kommer med tiden til at spille en meget fremtrædende rolle i det europæiske samfund. Det

fører med sig, at distinktionerne mellem kirke og samfund svækkes, og op gennem middelalderen kommer kirke og øvrighed til at udgøre en syntese, som i flere lande fortsat gør sig gældende. I dag hævder et stigende antal teologer, at den vestlige verden befinder sig i en post-konstantinsk epoke. Med det menes der, at vigtige kulturelle, politiske og uddannelsesmæssige organer ikke længere har en kristen selvforståelse, at kirken i mindre og mindre grad spiller en central og indflydelsesrig rolle i samfundet, og at kristendommen ikke længere er den bærende kraft i det vestlige samfund.

Lad mig dernæst, på baggrund af denne korte introduktion, vende mig mod den lutherske teologi. Her er det vigtigt at slå fast, at den lutherske tradition ikke er en statisk, fastlåst teologisk tradition. Luthersk teologi fremstår forskelligt i det femtende, det attende og det enogtyvende århundrede. Luthersk teologi ser forskelligt ud i Addis Ababa, Hong Kong, Minneapolis og København. Luthersk teologi kan med andre ord tage sig ganske forskelligt ud forskellige steder til forskellige tider. Den lutherske tradition er levende. Den ændrer sig, og den fornyer sig. Dette er vel også en del af den lutherske traditions selvforståelse (jf. *ecclesia semper reformanda est*).

For mig at se er det en væsentlig udfordring for den lutherske kirke at finde sin rolle i et de nordiske samfund, som de tager sig ud i det enogtyvende århundrede. Kirkens forkyndelse, evangelisering, ungdomsarbejde, gudstjenester, ja, hele kirkens liv i nutidens samfund, må efter min mening tage højde for, at kirken ikke længere befinder sig i en middelalderlig enhedskultur, men i et multikulturelt og et i stigende grad multireligiøst samfund – et post-konstantinsk samfund, om man så må sige. Påbegyndes en udvikling af en luthersk ekklesiologi, der er på omgangshøjde med

et sådant samfund, vil det ændre betoning i den lutherske ekklesiologi, selvom det af den grund behøver at ændre på den lutherske forståelse af sakramenterne eller på den lutherske lære om retfærdiggørelse ved tro eller på den lutherske forståelse af skriften alene, troen alene, nåden alene og Kristus alene.

Nogle udformninger af den såkaldte post-konstantinske ekklesiologi, som så vidt er blevet udviklet, strider klart med luthersk teologi. Ikke desto mindre kan man godt forene to af de generelle kendetegn ved post-konstantinske ekklesiologier med luthersk teologi, nemlig ambitionen om at generobre en forståelse af kirkens missionale identitet og en forståelse af kirkens distinkte identitet. Lad mig udfolde det yderligere.

For det første: De seneste år har missionale ekklesiologi fået megen omtale både nationalt og internationalt. Den missionale ekklesiologi er opstået som en reaktion på den moderne missionsbevægelse i det nitteende århundrede, men også på baggrund af den reformatoriske teologi i det sekstende århundrede, som er blevet anklaget for ikke at have tilstrækkelig syn for mission. I takt med at færre og færre bliver døbt, konfirmeret og gift i de lutherske kirker i de nordiske lande, og i takt med at de lutherske kirkers medlemstal særligt i de nordiske hovedstæder falder, synes en ny bevidsthed om behovet for mission over for ateister, agnostikere og muslimer i de respektive lande at opstå. I denne situation er det vigtigt for de lutherske kirker at påbegynde en udvikling af, hvad man kan kalde en missionale luthersk ekklesiologi. Det er imidlertid fortsat et stort og uafklaret spørgsmål, om – og i så fald hvordan – den lutherske ekklesiologi og den missionale ekklesiologi kan integreres. Hvordan fastlægger man for eksempel de teologiske præmisser for udform-

ningen af en sådan konstruktiv syntese? Hvilke synspunkter bør have forkørselsret, når der opstår konflikter? Og hvordan ser en missional luthersk ekklesiologi i det hele taget ud? Dette er efter min mening et vigtigt projekt, dersom den lutherske ekklesiologi skal kunne tjene den lutherske kirke i de udfordringer, som den står over for i dag i Norden.

For det andet: Jeg kan ikke se det anderledes end, at den lutherske teologi og den lutherske ekklesiologi i dag bør tage sig anderledes ud end på reformationstiden. I dag fremstår kirke og stat som to forskellige enheder med forskellige værdier på en måde, som det var svært at forestille sig i forbindelse med reformationen. Den lutherske teologi og ekklesiologi må derfor genvinde en stærkere betoning af kirkens egenart. Og hvad betyder det så? Det betyder for eksempel, at den lutherske teologi i højere grad end på reformationstiden må artikulere, at der findes en specifik kristen etik, og det betyder endvidere, at kirken i højere grad må forstå sig selv som en distinkt social enhed i de nordiske samfund. Det sidste implicerer efter min mening, at de lutherske kirker i Norden må løsne båndene til staten, og det er jo som bekendt allerede sket i Island, Finland og Sverige, det sker meget snart i Norge, og det kommer forhåbentligt til at ske i Danmark inden for en overskuelig fremtid. En tydeligere teologisk artikulering af kirkens egenart er således et andet vigtigt projekt, som der må arbejdes på, dersom den lutherske ekklesiologi skal kunne tjene den lutherske kirke i de udfordringer, som den står over for i dag i Norden.

Lad mig afslutningsvist imødekomme en kritik. For er dette ikke blot udtryk for, at den lutherske teologi dermed hvileløst må tilpasse sig alskens samfundsforandringer? Jeg vil ikke nægte, at mine synspunkter umiddelbart kan fremstå således. Alligevel foretrækker jeg at sige det på en anden måde. For mig handler det nemlig i højere grad om, at historiske og kulturelle forandringer har åbnet vestlige teologers øjne for fundamentale teologiske sandheder, der angår kirkens missionale identitet og kirkens distinkte identitet. Hvis nogen dermed fornemmer en kritik af den lutherske teologi, som den blev udformet på reformationstiden, så vil jeg nok ikke være uvillig til at indrømme det.

Artiklerne i denne udgivelse af Oskar Skarsaune, Kurt E. Larsen, Silje Bjørndal og Asger Chr. Højlund kan således med god grund læses i lyset af denne introduktion – også selvom artiklen af min gode og dygtige kollega Kurt E. Larsen i nogen grad problematiserer det teologiske projekt, som jeg her antyder. Som jeg ser det, er der i høj grad brug for, at lutherske teologer begynder at reflektere over, hvad det vil sige at være luthersk kirke i et multikulturelt og et i stigende grad multireligiøst samfund. Her er det vigtigt at fastholde de gode og værdifulde indsigter, som den lutherske tradition rummer og på samme tid arbejde med at udfolde den lutherske ekklesiologi ind i vor aktuelle nutidige virkelighed. Dette ser jeg som en meget central udfordring for de nordiske lutherske teologer frem mod reformationsjubilæet i 2017.

Jeppé Bach Nikolajsen
Adjunkt, ph.d. cand.theol. og ansv. red.

BIBLER I BØRNEHØJDE



Debatredaktør, mag.art. Elisabeth Vestergaard Dørken

RESUMÉ: Danske børnebibler har undergået en spændende og ikke uproblematisk udvikling de seneste hundrede år. Form og indhold er i meget høj grad blevet påvirket af genrens skift fra offentligt undervisningsmateriale til privat underholdningslitteratur. Følgende artikel bygger på mit magisterkonferensspeciale *Bibler i børnehøjde. Typer og fortælling i den danske børnebibel 1900-2007* og præsenterer et litteraturanalytisk perspektiv på en genre, der ellers primært har været undersøgt af teologer og religionspædagoger.

Indledning

Mange nybakte forældre får overrakt en børnebibel i dåbsgave af den kirke, hvor deres barn bliver døbt. En stor del af danskerne får dermed deres første møde med de bibelske historier i børnebiblens form – og måske også det eneste. Men hvilken type fortælling er det, danskerne møder i børnebiblerne, og hvad er fortællingernes status i et samfund, hvor religion i stadig stigende grad fylder i samfundsdebatten? Spørgsmålet om børnebiblernes form rører ved diskussionen om, hvordan forholdet mellem religion og samfund er blevet opfattet gennem tiden, ligesom genrens kulturelle og historiske særtræk vidner om, hvilken livsforståelse vi tilbyder og har tilbudt vores

børn. Den litterære analysetradition kan via en formanalyse levere et vigtigt bidrag til kritikken af en genre, der i høj grad former danskernes billede af, hvad Bibelen beretter.

Bibelen har gennem historien været genstand for en bemærkelsesværdig høj grad af oversættelse, genskrivning og gendigtning. Forholdet er bemærkelsesværdigt, fordi fænomenet ikke ses i samme grad for andre religiøse tekster. Ser man på Biblens struktur og form, findes bevægelsen mod gendigtning imidlertid allerede her, i teksterne selv. I mange tilfælde refererer bibelteksterne til hinanden og indbyder ved intertekstualitet til kommentering – og genskrivning – af allerede kanoniserede

tekster. At Bibelen selv indbyder til kommentering og genskrivning betyder, at den fra sin tidlige dannelse har været genstand for kreativ og intentionel bearbejdning.

Der er altså ikke noget nyt i og med de moderne børnebibler. Langt de fleste fortolkninger og fremstillinger af bibeltekster har forgængere i den tusindårige tolknings-tradition.¹ Det nye ligger i, at gendigtningerne for børn i dag i højere grad synes påvirket af den øvrige børnelitteraturs karakteristika og vilkår end af en bagvedliggende teologisk intention.

1. Derfor skal børnebibler (også) læses litterært

I det følgende forudsætter jeg, at børnebibler skal opfattes som en undergenre i den hovedgenre, der hedder børnelitteratur. Det kan lyde banalt, men er ikke desto mindre en væsentlig pointe, hvis den litteraturanalytiske tilgang til de moderne børnebibler skal forventes med godt resultat at kunne overføre hensyn og forhold vedrørende børnelitteratur generelt på børnebibler specifikt.

Børnebibelgenren udgør en særlig udfordring for den litterære tekstanalyse, fordi forfatterne i hovedreglen ikke selv har skabt indholdet i fortællingerne. Analysen må derfor beskæftige sig med de variationsmuligheder og formidlingsstrategier, som genfortællerne griber til, nu hvor de ikke selv har indflydelse på indhold og handling. Det er derfor vigtigt for den litterære analyse at undersøge en given børnebibelteksts formgivning. De vigtigste forhold, en litterær tekstanalyse kan gøre opmærksom på ved en given børnebibeltekst, er dens *form* og *meddelelsesforhold*. Med andre ord dens kulturelt/historisk betingede behandling af stoffet og dens fortæller- og læserinstanser. Ved nogle former for litteratur vil der være andre, måske endda vigtigere, elementer at

iagttage end disse, men for børnebiblernes vedkommende er det særligt interessante den formgivning, det oprindelige stof har undergået, og den fortæller-/læserkonstruktion, der opstilles. Dels fordi vi her møder den klareste erklæring fra teksten vedrørende dens fokus og intention, dels fordi børnebibelgenren kun i begrænset omfang benytter sig af andre litterære virkemidler såsom metaforik og symbolik, forskydninger i tidsforløb og genreblanding.

Jeg har fundet tre begreber særligt relevante for en litterær undersøgelse af børnebiblerne, fordi de præciserer, hvad der sker i formgivningsprocessen. Det drejer sig om børnebiblernes adaptationsforhold, tistemighedskarakter og fortælleforhold. De to første begreber er hentet fra børnelitteraturforskningen; det sidste fra blandt andet den narratologiske tekstteori.

Adaptationsforhold

Børnelitteratur er først og fremmest kendetegnet ved at være adapteret litteratur, det vil sige litteratur tilpasset børn (Weinreich 2004 og Klingberg 1968).² Det gælder på form- og indholdssiden, og det gælder i det sproglige udtryk. Der skrives bevidst til børn, det vil sige pædagogisk, og heri ligger den væsentligste forskel på børne- og voksenlitteratur. Konkret undersøges dette forhold ved at se på, hvilke tilføjelser og udeladelser teksten arbejder med for at gøre bibelteksten til børnelitteratur. Det vil også være relevant at registrere, hvordan *den implicite læser* optræder i teksten, altså hvilke hensyn teksten tager til sin formodede læser. I en analyse af moderne børnebibler vil netop det adapterede udtryk skulle tillægges en vis vægt.

Tostemmighed

Endvidere vil det for en litterær analyse være vigtigt at undersøge børnebiblernes

” Det nye ligger i, at gendigtningerne for børn i dag i højere grad synes påvirket af den øvrige børnelitteraturs karakteristika og vilkår end af en bagvedliggende teologisk intention ”

tostemmigheds karakter (Shavit 1986). Er der indskrevet en voksenlæser i teksten, eller retter denne sig kun sig mod børn? Hvis der i børnebiblerne indskrives en voksenlæser, eksplicit eller implicit, så litteraturen får karakter af tostemmighed, kan det skyldes hensyntagen til den voksne læsers forforståelse af de bibelske tekster.

Fortælleforhold

Børnebiblernes fortælleforhold giver et indblik i børnebibelforfatterens overordnede litterære formvalg, men siger også noget om, hvilken autoritet, fortællingen tilskriver sig selv og stoffet. Fortælleforholdene kan man blandt andet vurdere ud fra, hvordan genfortællingen har opstillet grundtekstens handlingskomponenter. Her kan det være nyttigt at sætte den russiske formalismes begreber *fabula* og *sjuzet* i spil. Disse begreber anvendes ofte inden for den narratologiske tekstanalyse og betegner de hovedelementer, en tekst består af (dens *fabula*), og den rækkefølge de forekommer i teksten (tekstens *sjuzet*).

En genfortællings fortælleforhold kan også vurderes ud fra, hvilken eller hvilke slags fortællere teksten bruger, og hvilket perspektiv disse lægger på karaktererne og begivenhederne. Her bruger jeg den franske litteraturteoretiker Gérard Genettes begreber om den *indre fokaliserede*, den *ydre fokaliserede* og den *nul-fokaliserede fortæller* (Genette 2004, 75ff). Begreberne betegner,

om fortælleren ser alt inde fra én eller flere af karakterernes perspektiv (den indre fokaliserede fortæller). Eller om han ser alt udefra og *ikke* har adgang til karakterernes indre liv (den ydre fokaliserede fortæller). Eller om han ikke har en fast fokalisering, en fast synsvinkel (nul-fokaliseret fortæller).

Det tredje forhold handler om, hvordan genfortællingen selv ønsker at fremstå. Hvis jeg gerne vil vide noget om, hvordan forfatteren værdilader sine beskrivelser, er det en god idé at se på, hvordan personerne karakteriseres i genfortællingen. En af de måder, en forfatter kan værdilade sin personbeskrivelse, er at fremstille karakterernes tankeliv på en bestemt facon. Derfor bruger jeg litteraturteoretiker Dorrit Cohns begreber for gengivelse af bevidsthed i fiktion til at sige noget om, hvordan karaktererne er fremstillet (Cohn 1978). Cohn skelner mellem *quoted monologue* (karakterens tanker citeres direkte i monolog-form), *psychonarration* (karakterens tanker citeres indirekte) og *narrated monologue* (fortælleren og karakterens stemmer blandes).

De begreber jeg har nævnt nu, kan bruges som en slags litterære redskaber, der peger på de fortælleforhold, der adskiller børnebiblerne fra hinanden. Hvis man tager dem i hånden, bliver det muligt at finde frem til forskellige typer af fortælling både internt i børnebiblerne, men også på et mere overordnet plan.

3. Eksempelanalyse

Ved at analysere alle danske børnebibler fra perioden 1900-2007³ er jeg kommet frem til, at det er meningsfuldt at opdele de danske børnebibler i tre hovedtyper. Man kan kende disse tre typer på, at de giver forskellige svar på de spørgsmål, de litterære redskaber så at sige stiller fortællingerne. Typerne kalder jeg *den refererende*, *den fagteologiske* og *den frie fortælle*type.⁴ Den refererende børnebibeltype er kendetegnet ved at holde sig tæt op ad bibeltekstens fremgang og sprogbrug. Dens ideal er kort og præcist at gengive et substrat af bibelteksten. Den *fagteologiske* fortælletype ønsker at integrere den nyeste religionsvidenskabelige viden i fortællingen for at give et korrekt indtryk af den kontekst, bibelteksten oprindeligt blev skrevet og modtaget i. Endelig er der *den frie fortælling*, der binder sig til bibeltekstens indhold, men ikke til dens form og stil. Her ses i højere grad et overordnet litterært, pædagogisk eller religiøst-teologisk sigte. Det bliver et ideal at fange tilhøreren, så han lever med i fortællingen.

Jeg vil i det følgende give et eksempel på, hvordan en litterær analyse af en børnebibel af typen *den frie fortælling* kan tage sig ud.⁵ De litterære tekstforhold vil blive undersøgt gennem analyse af en udvalgt børnebibels genfortælling af Jakob/Esau-fortællingen fra 1 Mos 25-35.⁶

Bibelen som Morskabsbog

Da Morten Pontoppidan skrev sin børnebibel, var det med det eksplicite formål at give børnene "en Morskabsbog" og ikke en "Lektiebog" (Pontoppidan 1909, 1). De bibelske historier var netop historier og ikke faktuel historie, der hørte til skolepensum (Pontoppidan 1909, 3). Pontoppidan var folkekirkepræst, højskoleforstander og forfatter og fik stor betydning som debattør i tidens kirkepolitiske stridigheder mellem

blandt andre grundtvigianismens fortalere og vækkelsesbevægelsernes. Også hans folkelige forfatterskab gjorde ham kendt, og med blandt andet *Odysseus' Rejser og Eventyr* (1902) og *Bibelske Historier* (1909-1911) viste han bemærkelsesværdige stilistiske og kreative evner. Samtidig fik han med sidstnævnte givet sit besyv med i bibelkritikkens debat om de gammeltestamentlige beretningers historicitet og de nytestamentlige underes troværdighed.

Bibelske Historier falder i tre dele, hvor den første, som vi skal beskæftige os med her, nok er den mest vellykkede på grund af sin stramme komposition og konsekvente fortællerforhold. Den forskyder Bibelens kronologiske orden ved at indlede sin genfortælling med beretningen om Moses i stedet for, som traditionelt, med Skabelsen: "Når et lille Barn er født til Verden, plejer det at ligge i sin Vugge eller i sin Moders Arm. Men undertiden har man fundet et henlagt Barn, som laa ganske hjælpeløst, og ingen vidste, hvor dets Moder var blevet af. Så maatte fremmede Mennesker tage det lille Barn hjem til sig. Det kalder man et Hittebarn. Og her skal nu fortælles om det mærkeligste Hittebarn, der nogen Tid er fundet" (Pontoppidan 1909, 5). Herved sætter Moses' fødsel scenen for børnebiblen, hvis første del meget følgerigtigt består af de "fromme og smukke" historier, Moses' moder fortæller sin lille dreng – fortællingerne fra 1. Mosebog.⁷

Fortælleforhold

I Pontoppidans beretning om Jakob møder vi en *nul-fokaliseret* fortæller, der i sin gengivelse af hovedpersonernes tanker benytter sig af teknikkerne *narrated monologue* og *psycho-narration*. Et eksempel af mange på *psycho-narration* ses sidst i beretningen, hvor Jakob møder sin bror: "[...] saa tænkte Esav paa, at det var hans egen Tvillinge-

Der er en tendens til, at det er den samme slags tekster fra Bibelen, der genfortælles og der er en tendens til, at de bliver formgivet på samme måde. Konkret betyder det, at genrer som profetier, bønner, salmer og breve ignoreres i nyere børnebibler

broder, som han saa ofte havde leget med, da de var smaa. Og han løb hen og faldt ham om Halsen og kyssede ham [...]” (Pontoppidan 1909, 56). Teknikken bruges også til at vise fortællerens alvidenhed i forhold til sine karakterer: “Han følte sig så ene og forladt” (Pontoppidan 1909, 49).

Sværest er det at skelne klart mellem teknikken *narrated monologue* og fortællerstemmens indskud. Her følger et par eksempler: “Men nu havde Jakob Hustruer og Børn, og nu maatte han tænke paa at faa noget for sig selv. Han forlangte derfor [...]” (Pontoppidan 1909, 53). Har vi her at gøre med *narrated monologue*, og dermed gengivelse af Jakobs egne tanker? Er det fortællerens referat af Jakobs tanker – eller hans vurdering af Jakobs livssituation? Og hvad er tilfældet her, hvor der fortælles om Esaus giftermål?: “Hans gamle Forældre var bedrøvede derover, ikke just fordi han havde taget to Hustruer; thi det kunde man nok dengang, blot man havde Raad til at føde dem. Men det gjorde Isak og Rebekka saa ondt, at deres ældste Søn havde taget saadanne forfængelige og verdslige Kvinder, der ikke tilbad Himlens Gud. Men Esav var lige glad. Han holdt Selskab med Kananiterne og lærte Ugudelighed af dem” (Pontoppidan 1909, 48).

Spørgsmålet står tilbage, om det er forældrenes tanker, vi møder gennem hele citatet, og dermed deres iagttagelse, at Esau “lærte Ugudelighed”? Eller Esaus egen – el-

ler fortællerens? Selve tvivlsspørgsmålet rører ved et kernepunkt i Pontoppidans fortællestil; netop fordi fortælleren er svær at skelne fra karakterernes egne vurderinger af situationen og svær at påvise direkte i teksten, bliver hans autoritet ubetvivlelig.

Også et andet fortælleteknisk fænomen får betydning for læserens oplevelse af fortællerens autoritet. I arrangementen af fortællingens *fabula* ses det mest eksplicit udtrykt. Det netop citerede forhold mellem Esau og hans koner angives som Isaks og Rebekkas grund til at sende Jakob afsted til sin morbror Laban. Jakobs bedrag og Isaks velsignelse af ham udelades dermed ganske, og først da Jakob vender tilbage med koner og børn, berettes der om hans og Esaus fjendskab. Da sender Jakob nemlig bud til Esau og spørger “[...] om de ikke skulde være gode Venner. Thi det havde de ikke været for tyve Aar siden, dengang Jakob udvandrede. Da havde Esav været vred paa ham, og Jakob havde heller ikke sagt ham Farvel. Nu haabede Jakob, at Esav havde glemt det” (Pontoppidan 1909, 55). Overraskelsen er stor for læseren, der indtil nu har været forholdt denne information. Det betyder to ting for læsningen. Dels forhindres den opbygning af suspense, som bibeltekstens hjemme-ude-hjem-struktur ellers lægger op til.⁸ Dels afdramatiseres Esaus vrede, selvom den ikke benægtes – for læseren kender ikke vredens årsag. En yderligere effekt er, at en modellering

af bibeltekstens konfliktfordoblinger også forhindres rent stilistisk, idet beretningen om Isaks velsignelse af Jakob forsvinder.⁹ På den måde bliver Jakob fremhævet som udelukkende positiv rollemodel hos Pontoppidan på bekostning af blandt andre Esau og Laban.

Adaptationsforhold

Der ses i *den frit fortællende børnebibel* en række tilfælde af *tematisk adaptation*, som er tydeligt betinget af den læser, teksten forudsætter. For eksempel får kvinderne en langt blidere behandling hos Pontoppidan end i bibelteksten: I børnebiblen foretrækker Rebekka ikke sit ene barn frem for det andet og bedrager ikke sin mand; Lea mis-krediteres ikke som hende med de matte øjne (1 Mos 29, 17), men “var ham [Jakob] ogsaa en god Hustru, og det var hende, der fødte ham de fleste Børn” (Pontoppidan 1909, 52), og Rakel stjæler ikke nogen husguder fra sin far. Kvinderne, mødrene, forsvares altså i børnebiblen, der helt fra begyndelsen (jf. Moses-beretningen) har fokus rettet mod relationen mellem mor og barn. Kvinder er ikke seksuelle, beregnende væsner, men fejlfrie, ideelle mødre.¹⁰ Et andet tilfælde af tematisk adaptation, der tager udgangspunkt i et lille barns idealverden, ses i det forhold, at søskendejalousien mellem Jakob og Esau nedtones helt.

Et eksempel på *stilistisk adaptation* er allerede nævnt i og med fortællingens omrokering af fabula, så Esaus vrede først nævnes mod slutningen af fortællingen. Men også helt ned på sætningsplanet ses stilistisk adaptation via de korte sætninger samt de fylde- og bindeord, der tjener til at gøre beretningen lettere at forstå for den unge læser: “Skønt de var født én og samme Dag, var dog den ene kommen en lille Smule før den anden. Og det var Esav. Han var altsaa den førstefødte, og derfor havde

han, efter den Tids Skik, Førstefødselsretten [...]” (Pontoppidan 1909, 47).

Adaptationsgraden i Pontoppidans genfortælling viser sig især ved de *tilføjelser*, der skaber et anskueligt metaforisk univers, som børn umiddelbart kan tage del i. Et eksempel begynder med Isaks ord til Jakob, da han sender ham afsted til Laban: “Det er bedst, at du skilles fra din Broder Esav, at du ikke skal blive som han og tage dig en kananitisk Hustru. Du maa allerhelst vandre ud og forsøge Lykken paa egen Haand. Skær du dig en god Vandringsstav og gaa over Ørkenen til Landet mod Øst, hvor din Moder kom fra [...]” (Pontoppidan 1909, 48). Vandringsmotivet er enkelt og anskueligt – og let at gentage. Næste afsnit fortæller nemlig, at Jakob drager afsted “med sin Vandringsstav i Haanden.” (Pontoppidan 1909, 48), ligesom han ved fortællingens slutning taler om Gud, der “har været med mig paa den Vej, jeg har vandret.” (Pontoppidan 1909, 57). Et andet eksempel på Pontoppidans sproglige billeddannelse gives, da Jakob: “[...] laa og saa lige op i Stjernehimlen. Og han syntes, der var saa højt derop. Han følte sig saa ene og forladt. Der var Røvere og vilde Dyr i Ørkenen. Og han vidste heller ikke, hvordan det skulde gaa ham i det fremmede Land, som han rejste til. Men han vedblev at se paa Stjernerne, indtil hans Øjne faldt i, og han sov” (Pontoppidan 1909, 49). Vandringsstaven og stjernehimlen bliver til billeder, malet for øjnene af læseren, og dette letter læserens identifikationsproces med Jakob.¹¹

Det er allerede fremgået, at tekstens implicite læser er et lille barn, idet der på adskillige måder adapteres til et sådant. Især fortællerens autoritet, fortælleforløbets arrangering og fremstillingen af kvinderne som mødre tyder på en implicit læser, der får fortællingen læst højt.

Tostemmighed

Den analyserede genfortælling bærer ikke præg af tostemmighed, idet der her er adapteret meget konsekvent til et lille barn.¹²

De tre børnebibeltypers individuelle kendetegn

Den netop gennemførte eksempelanalyse viser, at det lader sig gøre at indhente rig information om den enkelte børnebibel ud

fra den anvendte analysemetode. Inddelingen i typerne *den refererende*, *den fagteologiske* og *den frit fortællende* børnebibel giver ligeledes en fornemmelse af, hvilke forskellige genfortællingsformer der arbejdes med i hvert fald i begyndelsen af det 20. århundrede. Ved en gennemlæsning af alle danske børnebibler i perioden 1900-2007 opnås følgende resultater omkring deres indbyrdes forskelligheder, rent litterært:

	Den refererende type	Den fagteologiske type	Den frit fortællende type
Fortæller-kendetegn	Nulfokaliseret	Nulfokaliseret	Nulfokaliseret
Bevidstheds-gengivelse	Nej	Nej	Psycho-narration, quoted monologue, narrated monologue
Udeladelser og tilføjelser	Elementer der kan forsinke handlingens fremadskriden udelades. Her ses én af typens få muligheder for vægtlægning af materialet	Bestemmes af den geografiske, kulturhistoriske og religionshistoriske viden, fortællingen bygger på. Indplacering af fortællingen i tid og rum er vigtig	Dialoger og monologer indsættes. Kontroversielle forhold udelades ofte
Implicit læser/tostemmighed	Implicit læser er et stort barn. Ingen eller svag tostemmigheds-karakter	Implicit læser er et stort barn eller voksen. Ingen tostemmighed	Implicit læser er et barn. Tostemmighed forekommer
Adaptions-grad	Lav	Vekslende. Primært lav	Høj. Opnås gennem stilistisk og tematisk adaptation samt identifikationsfigurer
Brug af andre genrer end fortællingen	Sjældent	Ja, i begrænset omfang	Ja

Af skemaet ses blandt andet, at *den frit fortællende type* kan bruge alle tre teknikker til bevidsthedsgengivelse, mens de to andre typer slet ikke giver indblik i karakterernes tanker. Skemaet viser også, at de to før-

ste typer har en meget lav adaptationsgrad: Det vil sige de retter ikke deres fortællestil specielt mod børn, mens adaptationsgraden er meget høj i den *frie* fortælling.

4. Genrens udviklingstendenser

Hvis man systematisk undersøger alle danske børnebibler på den viste facon, kan den litterære analyse give en række svar på, hvordan børnebiblerne har udviklet sig i det 20. og 21. århundrede. Jeg vil gerne pege på nogle af de linjer, jeg har set i materialet.

Den refererende børnebibeltype har som sit særlige kendetegn den korte og koncentrerede gengivelse af bibelteksterne. Den var meget populær i begyndelsen af det 20. århundrede, hvor den blev brugt i skoleundervisningen. Men efter anden verdenskrig ændrede typen gradvist udtryk; den blødte lidt op på sin refererende stil og anlagde en højere adaptationsgrad. Fra 1975 ser man den næsten ikke mere. Det samme gælder for *den fagteologiske børnebibeltype*. De få udgivelser, der er af denne type, klumper sig sammen omkring begyndelsen af 1930'erne og begyndelsen af 1970'erne. Grunden til, at de her to typer forsvinder, er blandt andet, at de først og fremmest blev brugt som skolebøger. Da folkeskoleloven i 1975 begyndte at anbefale emneundervisning i skolefagene, virkede typerne ikke længere tidssvarende.

Den frit fortællende børnebibeltype sås kun af og til i begyndelsen af det 20. århundrede. Efter anden verdenskrig blev der dog flere børnebibler af denne type, der også begyndte at eksperimentere mere rent formmæssigt. Her begyndte også at komme flere børnebibler i oversættelse. Denne type børnebibler blev skrevet som søde og barnlige småbørnsfortællinger i 1950'erne og 1960'erne, hvor det var vigtigt at hive moralske pointer ud af teksterne. Og nogle af børnebiblerne i 1970'erne blev, hvad man kunne kalde psykologiserende børnebibler, der flittigt brugte Cohns forskellige teknikker til gengivelse af bevidsthed og havde

en psykologisk forklarende tilgang til bibelteksterne. Fra 1990'erne og frem er flere og flere af børnebiblerne oversat fra engelsk, de er alle sammen illustrerede, og de udkommer som tegneserier, aktivitetsbøger og bøger til børn under tre år.

En af de vigtigste udgivelser rent litterært og fortælleteknisk er Ingrid Schrøder-Hansens *Bibelens Historier* fra 1999. Som den første børnebibel arbejder den nemlig med *flere* fortællere og læner sig dermed op ad roman-genren. Dialogerne bliver den bærende udtryksform i børnebiblen, hvilket betyder at den medtager bibelske genrer som profetier, salmer og åbenbaringer som naturlige udtryk i munden på de forskellige fortællere. Og det er ret usædvanligt, fordi børnebiblerne ellers plejer at holde sig til den mere sikre prosa-genre.

5. Genrens udfordringer

Jeg vil gerne pege på én af de udfordringer, der møder de danske børnebiblets fortælletradition og pædagogiske tradition lige nu. Som jeg har vist, eksisterer børnebiblets som skolebøger næsten ikke mere (de refererende og fagteologiske børnebibeltyper). Genren er altså i høj grad blevet løsrevet fra skolens og kirkens områder, og præsenterer sig i højere og højere grad som almindelig børnelitteratur. Det betyder, at børnebiblets udgives som privat underholdningslitteratur, der er underlagt samme markedsvilkår som andre børnebøger. Her er det ofte vigtigt, at børnebiblets produceres som hurtige og konkurrencedygtige udgivelser. Det betyder jævnligt, at forlagene vælger den billigste udgivelses-løsning, nemlig *samtryksudgivelsen*. En samtryksudgivelse vil sige, at ét lands forlag trykker en børnebibel med tilhørende illustrationer og tekst. Denne standard-bibel bliver købt af andre landes forlag, der så bruger illustrationerne

og enten oversætter teksten eller skriver en helt ny. Ofte vælger man bare at oversætte standard-teksten.

At mange danske forlag vælger denne model i stedet for selv at finde illustratører og forfattere kan medføre to ting: Enten møder man i de oversatte børnebibler en helt anden børnelitteraturtradition, hvor der tales anderledes til barnet. I de engelske børnebibler er det for eksempel ikke ualmindeligt at moralisere og at udelade de svære og mørke tekster for at skåne børnene. Den tradition har vi ikke i Danmark, men får den nu via de engelske børnebibler. Men samtryks-tendensen kan også betyde, at når der skal skrives til børn i mange forskellige lande, må standard-teksten nødvendigvis være fri for kulturelt betingede perspektiver på bibelfortællingerne. Det vil sige, at man i de oversatte børnebibler ofte møder en konventionel og ensartet litterær genfortælling af bibelteksterne. De spændende vinkler og fortællestrategier bliver sjældne, for eksempel ser man ikke længere nogen, der bytter om på rækkefølgen af fortællingerne, som vi så, Pontoppidan gjorde. De alvorlige af Bibelens tekster bliver også sjældne. De hører ikke rigtig hjemme i en privat kontekst med højt læsning og bliver derfor ikke genfortalt.

NOTER

- 1 En nærmere redegørelse for børnebibelgenrens historiske udvikling i europæisk og dansk kontekst findes i mit konferensspeciale *Bibler i børnehøjde. Typer og fortælling i den danske børnebibel 1900-2007*.
- 2 Børnelitteraturforskningen indledtes i 1966, da den tyske litteraturforsker Theodor Brüggemann søgte at formulere et litteraturteoretisk grundlag for børnelitteraturen og samtidig introducerede begrebet *adaptation* om den tilpasningsproces, litteratur undergår, når den skrives til børn. Göte Klingbergs arbejde må fremhæves, idet han redegjorde for adap-

Det har altså givet børnebiblerne anderledes betingelser, at de nu udgives som privat underholdningslitteratur og ofte måles på deres konkurrencedygtighed. Det er for mig at se en særlig udfordring, børnebibelgenren står over for nu: Der er en tendens til, at det er den samme slags tekster fra Bibelen, der genfortælles og der er en tendens til, at de bliver formgivet på samme måde. Konkret betyder det, at genrer som profetier, bønner, salmer og breve ignoreres i nyere børnebibler – tekstformer, der afspejler dialog mellem Gud og mennesker og som også (særligt når det gælder profetierne) yder en hvas samfundskritik.

Det er forståeligt, at disse tekstformer i høj grad forvises fra børnebibelgenren, der som nævnt har oplevet en stigende 'privatisering' og internationalisering. Men det betyder også, at det fra et formmæssigt perspektiv næsten virker ligegyldigt, hvilken børnebibel, man giver sine venners børn i dåbsgave. Derfor betyder det noget at være opmærksom på børnebiblernes litterære udtryk og at give dem berettiget kritik: For at danskernes første møde med de bibelske historier i børnebiblens form i fremtiden kan skabe en interesse for teksterne bag.

- tationens fire former: Den stof-, form-, stil-, og medievelgende adaptation (Klingberg 1968).
- 3 Når jeg koncentrerer mig om det 20. og 21. århundredes genfortællingstradition er det, fordi der med Morten Pontoppidans *Bibelske Historier fortalte for Børn* (1909-1911) indledes en ny fortælletradition, der kommer til at præge tiden efter ham. Denne tradition har en mere børnelitterær og mindre dogmatisk og undervisningsorienteret karakter end de foregående traditioner, hvorfor en litterær analyse synes oplagt for dette materiale.
- 4 Heri følger jeg, med en lettere tilpasning, Ing-

- rid Schröder-Hansens inddeling (Schröder-Hansen 1989, 55-71). Ingrid Schröder-Hansens inddeling synes konstruktiv, fordi den tager udgangspunkt i tekstinterne kriterier, der kan efterprøves i modsætning til mere usikre parametre som for eksempel modtagerbrug (dvs. om børnebiblen er blevet anvendt i hjem, skole eller kirke) eller, i forlængelse heraf, afsenderformål (dvs. om børnebiblen er ment til underholdning, undervisning eller opbyggelse).
- 5 En fuldstændig kategorisering af børnebibelmaterialet 1900-2007 kan ses i mit konferensspeciale (se note 1). Siden A.S. Seidelins *Ungdommens Billedbibel* (1973) har *den frie fortælling* imidlertid været den altdominerende fortælletype inden for børnebibelgenren, og derfor koncentrerer min analyse sig i denne sammenhæng om denne fortælletype.
 - 6 Det bør nævnes, at den oprindelige analyse i konferensspecialet også inddrog en kontrolanalyse (Abraham/Isak-fortællingen fra 1 Mos 22) og også undersøgte børnebibeltypens brug af en helt anden teksttype end den dramatiske fortælling, nemlig salmegenren.
 - 7 Pontoppidan nævner selv i forordet, at dette kompositoriske greb skal opnå to ting: Vække børnenes interesse og vise, at de bibelske fortællinger er from overlevering, der er gået i arv fra slægt til slægt (Pontoppidan 1909, 2-3). Herved fås en identifikationsfigur samtidig med, at diskussionen omkring beretningernes historicitet kan springes over.
 - 8 I én forstand betyder denne omstrukturering af *fabula*, at fortælleren bliver upålidelig, fordi han forholder læseren information indtil et vist punkt. Omvendt viser han netop derved, at han kan forme fortællingen, som han vil. Dermed stadfæster han sin autoritet – og pålidelighed – for den implicitte læser.
 - 9 Her tænker jeg på, at Jakob i bibelteksten først narrer Isak og Esau og siden selv narres af Laban og Lea.
 - 10 Denne fremstilling af kvinderne kan komme til at tjene som forsvar for en patriarkalsk kønsopfattelse. Det betyder ikke nødvendigvis, at det har været Pontoppidans hensigt. Han kan blot have ønsket at fremhæve et idealforhold mellem mødre og børn, ikke mellem mænd og kvinder.
 - 11 Pontoppidan har ikke selv fundet på motiverne, der begge er hentet fra de bibelske baggrundstekster (jf. 1 Mos 32, 11 og 1 Mos 15, 5). Hans bedrift er, at han anvender dem med nyt indhold og ny funktion i sin genfortælling.
 - 12 Det er dog interessant, at receptionen af den tredje del af *Bibelske Historier* (den der indeholder genfortællinger fra *Det Nye Testamente*) betød, at Pontoppidan måtte revidere efterfølgende udgaver af børnebiblen på grund af de voksne læsers teologiske indvendinger. P.G. Lindhardt skriver, at Pontoppidans fremstilling af Maria og Josefs forhold blev modtaget med forargelse og derfor senere slettet. Jesu forældre blev fremstillet, som levede de sammen før brylluppet, hvorved hans gudommelighed kunne betvivles (Lindhardt bd. II 1953, 227).

LITTERATUR

- Cohn, Dorrit 1978: *Transparent Minds. Narrative modes for presenting consciousness in fiction*. Princeton: Princeton University Press.
- Dørken, Elisabeth Vestergaard 2008: *Bibler i børnehøjde. Typer og fortælling i danske børnebibler 1900-2007*. Magisterkonferensspeciale ved Afdeling for Litteraturhistorie, Institut for Æstetiske Fag, Aarhus Universitet.
- Genette, Gérard 2004: "Modus" in Iversen, Stefan og Skov Nielsen, Henrik: *Narratologi*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag: 75-87.
- Klingberg, Göte: *Språklig-stilistisk struktur i barn-och vuxenlitteratur. Kvantitative undersökningar över den pedagogiska adaptationen*, Göteborg, 1968.
- Pontoppidan, Morten 1911: *Bibelske Historier fortalte for Børn*. Bd. I Kbh. 1909. Bd. II og III København.
- Schröder-Hansen, Ingrid 1999: *Bibelens Historier*. Bd.1. Det Gamle Testamente. Bd.2. Det nye Testamente. København.

Shavit, Zohar 1986: *Poetics of Children's Literature*, The University of Georgia Press, Athens og London.

Weinreich, Torben 2004: *Børnelitteratur mellem kunst og pædagogik*, 2. udgave, Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag (1999).

FORFATTEROPLYSNING

Elisabeth Vestergaard Dørken

Viborgvej 49E

8210 Aarhus V

elisabethdorken@yahoo.dk

+45 86 10 60 84

DTTK – nu også på din iPad

2009-04 N.T. Wright



2009-03 Israels historie i Det Gamle Testamente



2009-02 Aktuelle udfordringer for den danske kirke



2009-01 Missional ekklesiologi



Download gamle numre gratis på www.dttk.dk -> arkiv

KIRKENS KONSTANTINSKE FANGENSKAP – SER VI SLUTTEN?¹



Professor emeritus, dr.theol. Oskar Skarsaune

Hvordan begynte det?

I slutten av oktober 312 e.Kr. stod to romerske hæravdelinger oppmarsjert mot hverandre ved den milviske bro rett nord for Roma. Den ene, og minste, hæren kom marsjerende nordfra, ja, de hadde begynt hæertoget i det ytterste nord av Romerriket, i York i England, i 306. Det året ble hæravdelingens fører, den unge Konstantin, utropt til keiserkandidat av sine soldater. Nå var de ankommet Roma, og Konstantins hensikter var åpenbare. Han ville erobre byen og la seg utrope til det vestlige Romerrikets keiser. På litt lengre sikt hadde han enda større planer. Han ville bli hele rikets keiser, og dessuten hele rikets redningsmann, for ingen var i tvil om at Romerriket som helhet var inne i en dyp krise.

Mot hans styrker stod en større hær enn hans, anført av Romas daværende keiser Maxentius. Hans soldater marsjerte under de gamle romerske gudenes beskyttelse. Men Konstantins hær gjorde ikke det. De kirkelige historieskriverne hevder at Kon-

stantin rett før slaget hadde et syn; han så et X-formet kors, og leste en innskrift som sa *In hoc signo vinces*, ved dette tegn skal du seire. Konstantin var lydig mot synet, og plasserte dette tegnet på skjoldene til alle sine soldater. Den 28. oktober fant slaget sted, Konstantin drev sine motstandere tilbake, over den milviske bro, og på markene mot Roma gikk Maxentius' hærstyrker i oppløsning. Konstantin red inn i Roma som Vest-rikets nye caesar. Alltid senere ga Konstantin den Gud æren som hadde vist ham synet av korstegnet. Allerede på forhånd hadde Konstantin vært overbevist monoteist og soldyrker, nå ble han overbevist om at den høyeste Gud måtte være den som også de kristne dyrket, de som æret korstegnet.

Og med det inntoget i Roma var det mye som ble annerledes. Allerede i februar året etter, 313, utga Konstantin, nå keiser i Vest, sammen Øst-rikets keiser, et såkalt toleranse-edikt. Her heter det blant annet at "det er vårt forsett å innvilge både de kristne og alle andre full frihet til å følge den gudsydr-

kelse hver mann måtte foretrekke. Derved vil den guddom som bor i himmelen, hvem han nå måtte være, vise seg velvillig og nådig mot oss og mot alle som er undergitt vår myndighet. Derfor har vi ment at det vil være gagnlig og riktig at vi erklærer som vår vilje at alle skal nyte full frihet, om de nå har hengitt seg til de kristnes gudsdyrkelse, eller til den religion som de personlig føler passer dem best. Slik vil den høyeste guddom – som vi, uten noen form for tvang, vier oss til å dyrke – kunne fortsette å vise oss sin nåde og godhet i alle ting.”²

Ikke sant, dette lyder veldig lovende, nesten moderne. Og hadde det blitt med dette, så er det ingen tvil: Konstantin ville ubetinget være vår mann, og vi kunne 28. oktober neste år feire 1700-årsjubileet for slaget ved den milviske bro, det som førte til innføringen av vår form for religionsfrihet, eller i hvert fall *nesten* vår form, i og med at det kan se ut som om Konstantin glemte Humanetisk Forbund og andre ikke-religiøse livssyns-samfunn i sin trosfrihetsparagraf.

Men det *ble ikke* med dette. Drøyt elleve år etter toleranseediktet, i september 324, slo Konstantin sin medkeiser i Øst, og ble dermed enehersker i Romerriket. Allerede samme år ga han en serie nye lover, og de hadde ett og samme fellestrekk. De la begrensninger på all ikke-kristen religionsutøvelse, og fastsatte kristne festdager og martyrdager som felles festdager for alle rikets innbyggere. Kanskje enda viktigere: Keiseren trappet opp en politikk han allerede hadde drevet i den vestlige del av riket – han begunstiget kirken økonomisk. Dette kom blant annet til uttrykk i de enorme kirkebygg som nå ble reist på keiserens initiativ og for hans regning, i Det hellige land, i Konstantinopel, og i Roma. At keiserens langsiktige mål var en omfattende kristning av hele keiserriket, ble tydeligere og

tydeligere, og senere, etter et kortvarig tilbakeslag under keiser Julian den Frafalne i 361-63, ble prosessen juridisk fullført med to lover under keiser Theodosius i 380 og 391. Den første av disse kan i norsk grunnlovsdialekt gjengis omtrent slik: “Romerriks offentlige religion forbliver den kristne tro, i den form den bekjennes av biskopene i Roma og Alexandria. Alle innvånere i riket er forpliktete til at bekjenne samme.” Og bestemmelsen fra 391 kunne gjengis: “All annen offerkult er forbudt og vil blive straffet.”

Slik bestemte keiseren, og slik ble det. Og slik fortsatte det å være i den del av kristenheten som vokste under Romerriks vern og senere ut av dets skygge. Den vestlige del av riket gikk i oppløsning på 400-tallet, men alle de forskjellige konger og “keisere” som da tok over, betraktet seg som Konstantins etterfølgere i dette stykke, alle sammen. De satte sin form for makt, kongens eller fyrstens makt, inn med full tyngde, til kirkens vern og til kirkens beste, mente de. I så måte betydde reformasjonen på 1500-tallet ingen endring. Man kan vel heller si at fyrstens rolle i forhold til kirken ble kraftig styrket, ikke minst i de landene som ble lutherske. Vi her oppe i Norden kan antakelig rose oss av å ha de kirker som holder verdensrekorden når det gjelder kongelig kirkestyre.³ I hvert fall gjør vi det nå, på begynnelsen av 2000-tallet, i Norge og Danmark.

Og ingen bør være overrasket over at likesom Konstantin i sin tid svært ensidig tok kirken til sin brud da ekteskapet mellom kirken og staten ble inngått, – like ensidig ligger makten til å skille seg fra henne fremdeles hos “Konstantin” og hos ham alene, om nå Konstantin heter Giske,⁴ Aasrud⁵ eller kirkekomiteen på Stortinget. Og nå som den gang ekteskapet ble inngått, er Konstantins argumenter for å oppret-

” ingen bør være overrasket over at likesom Konstantin i sin tid svært ensidig tok kirken til sin brud da ekteskapet mellom kirken og staten ble inngått, – like ensidig ligger makten til å skille seg fra henne fremdeles hos “Konstantin” og hos ham alene, om nå Konstantin heter Giske, Aasrud eller kirkekomiteen på Stortinget ”

tholde ekteskapet meget fromme: Han har jo aldri villet bruden noe annet enn hennes eget beste, og han er også den som best *vet* hva hennes beste er. Siden 300-tallet har Konstantin fulgt ganske godt med i tiden, og modernisert sine synspunkter på mange ting. Men i dette stykket holder han fast ved en ekteskapsforståelse som er førmid-delaldersk. Det kan kjennes ydmykende for bruden, men slik er det bare.

Og nå kan dere med atskillig rett tro at forelesningen allerede er ved konklusjonen: Ser vi nå slutten på kirkens tvangsekteskap med Konstantin? Antakelig gjør vi her i Norge det, selv om det fremdeles er usikkert hvor lang tid det vil ta før prosessen er fullført. For tiden er det vel en slags separasjon man tar sikte på, en slags ubestemmelig mellomtilstand.

Ytre og indre fangenskap

Det var imidlertid ikke først og fremst dette jeg tenkte på da formuleringen “kirkens konstantinske fangenskap” dukket opp. Jeg tror kirkens binding til keisermakten, og kristendommens av Konstantin pålagte oppgave, nemlig å være romerrikets statsbærende og statslegitimerende religion, jeg tror dette *gjorde noe* med kirken og kristendommen. Og lenge tenkte jeg at sterkere

enn det bør vi vel ikke si det. I de senere år har jeg nok følt at det bør sies noe sterkere. Jeg tror dette gjorde *mye* med kirken og med kristendommen. Og under forberedelsen av denne forelesningen har jeg slitt med å la være å komme inn på *alt* det som jeg tror denne overgangen gjorde med kirken. Opp gjennom årene har jeg skrevet og sagt en del om det, og for ikke så lenge siden oppsummerte jeg noe av det i en artikkel, *The Constantinian Turn*, i Tidsskrift for Teologi og Kirke (2007). Det jeg skrev der, lar jeg ligge nå. Men jeg vil ta opp en annen side ved det jeg kunne tenke meg å kalle kirkens *indre* konstantinske fangenskap. For det er mer vanskelig å komme på skudhold av det, enn det ytre.

Konstantin hadde altså et kristningsprosjekt for Romerriket. Og når spørsmålet er: Hva gjorde kirkens innlemmelse i dette prosjektet med kirken, da tenker jeg at vi får best grep om det ved å ta utgangspunkt i at dette var et *keiserlig* prosjekt. Hvordan iverksetter en keiser sine prosjekter? Ved å bruke de maktmidler en keiser har. Og de maktmidlene heter lovgivning og straffereaksjoner ved lovbrudd. Andre maktmidler har keiseren bare i beskjeden grad, men disse har han, og disse bruker han. Det kan neppe sies fyndigere og mer pregnant enn

Paulus gjør det i Romerne 13: Keiserens maktmiddel er sverdet. Også når keiseren gir lover, truer det et sverd i bakgrunnen når lovene brytes. Keiserens lover henter sin autoritet fra keiserens sverd.

Denne form for makt hadde den førkonstantinske kirken atskillig erfaring med, for det meste negativ erfaring, men ikke utelukkende. Paulus opplevde å bli reddet fra en mulig lynchning på tempelplassen ved at romerske vaktsovdater grep inn og reddet ham, riktig nok ved å arrestere ham, men likevel. Og han bevarte en grunnleggende tillit til at keiseren ville gi ham en fair behandling hvis det kom så langt som til domsavsigelse. Denne tillitsfulle holdning gjenspeiles i det han sier om øvrigheten i Rom 13. Husk for øvrig at keiseren på dette tidspunkt het Nero (54–68 e.Kr.). Jeg har inntrykk av at mange moderne bibellesere ubevisst leser inn i Rom 13 at det som der sies om øvrigheten handler om en *kristen* øvrighet, og at følgelig Rom 13 kan brukes som en begrunnelse for den kristne øvrighets bruk av sverdet til støtte for kristendommen. Man kan si mye om Nero, men kristen var han avgjort ikke, og en kristen øvrighet lå helt sikkert fullstendig utenfor Paulus' horisont eller forestillingsevne da han skrev dette.

Men denne Paulus' erfaring er snarere unntaket enn regelen. Langt flere kristne opplevde nok at det bilde av keisermakten som tegnes i Johannes Åpenbaring (også der kap. 13), lå mye nærmere deres situasjon og erfaring. Romerriket var riket som forfulgte og drepte Jesu menighet.

Etter Konstantin ble situasjonen fullstendig snudd på hodet. Keiseren begynte å bruke sitt sverd, ikke mot kirken, men mot kirkens motstandere, mot alle dem som ikke var kristne. Og hvor greit var egentlig det? Det ville vært fint om jeg kunne sagt at det syntes kirken ikke var greit. Men

dessverre, det kan jeg ikke si. Med noen unntak, flest i begynnelsen, syntes kirken stort sett at det var greit. Han som skulle komme til å få størst innflytelse i den del av kirken som vi tilhører, var Augustin. Det skal sies til Augustins ros at dette var et spørsmål han virkelig kjempet med, og at det på ingen måte var selvsagt for ham at keiserens tvang var et legitimt virkemiddel for kirkens sak. Men han endte med å akseptere det, samt legitimere det teologisk. Både med hensyn til kjettere og utbrytere fra den katolske kirke, som for eksempel den donatistiske kirken i Nordafrika, og med hensyn til gjenværende hedninger, mente Augustin at bruk av keiserlig tvang var på sin plass, og at det var en kristen keisers plikt å bruke den type makt han rådde over, til kirkens beste. Augustins bibelske grunngivning for dette syn er mangfoldig og sammensatt, og trekker store veksler på Det gamle testamente. Av hans nytestamentlige referanser er det særlig hans bruk av Luk 14,23 som huskes. I vers 23 sier herren i Jesu lignelse til tjenerne sine: "Gå ut på veiene og stiene og *nød folk* til å komme inn, så huset mitt kan bli fullt." *Nød dem til å komme inn* – i sin latinske bibel leste Augustin dette oversatt som *coge intrare*, og det kan bety: *tving dem* til å komme inn, tving dem om nødvendig med makt. Med slike og lignende skriftsteder skapte Augustin en teologisk legitimering for at keiseren kunne tvinge donatistiske kristne til å gå inn i den katolske kirke, og at han tvang hedninger til å slutte med sin gudsdyrkelse, og i stedet påla dem å feire kristne høytider og helligholde søndagen osv., altså i det ytre leve som kristne.⁶

Han var naturligvis klar over at det bare er menneskenes ytre atferd man kan regulere med slike midler, men han var samtidig overbevist om at dette var en legitim måte å bringe ikke-kristne eller ikke-ortodokse

inn under den gode påvirkningen fra evangeliet. Tving dem bare til å være i kirken en stund, så vil nok evangeliets kraft med tiden beseire dem.

Det var en besnærende tanke, og den var egnet til å gi kristne god samvittighet i forhold til det uvante faktum at keiserdømmet, som før hadde brukt sin makt til å følge kristne, nå brukte den samme makt på samme måte mot ikke-kristne. Og Augustins tanke slo igjennom, den ble rådende lære om disse ting.

Vi møter denne augustinske tankegangen i karikert form i vår egen norske middelalder. Noe av det første som skjedde i landslovene da Norge ble kristnet, var at det ble nedlagt forbud mot å dra på herjetokt som viking, unntatt når det skjedde for “å herje folk til kristendommen”. Og vi møter tanken senere, der vi minst skulle vente å finne den. Da pietismens vekkelse brøt frem, og mange i kirken begynte å spørre som Brorson: “Av døpte vrimler stad og land, men hvor er troens brand?” – med hvilke midler ville man da vekke denne troens brann? Fordi den ledende pietisten var kongen i København, brukte han en konges midler. Han gav en ny lov, den såkalte sabbatsordning fra 1735. I denne forordning ble det fastsatt som en plikt for alle å gå i kirken alle søndager og helligdager, og det ble fastsatt straffer for å la det være. Med dette tiltak ville kongen yte sitt bidrag til at troens brann ble tent i folket. Så dypt satt altså den konstantinsk-augustinske tanke-modellen, at selv en pietistisk konge velger den konstantinske strategien. Og biskopene tok med takknemlighet imot denne støtten. Det er slikt jeg tenker på som uttrykk for kirkens *indre* konstantinske fangenskap.

Kristianisering og misjon

Jeg tenker vi best kan karakterisere den prosessen som skjer når en fyrstes land blir

kristnet gjennom lovgivning og tvangstiltak, som *kristianisering*. La meg definere min bruk av ordet ved å avgrense det mot et annet: *misjon*. Jeg tror at vi med disse begrepene kan betegne to nokså forskjellige prosesser, som gir ganske forskjellige resultater. Historisk sett finnes det nok mellomformer, men for mitt analytiske formål er det nyttig å rendyrke dem som ulike typer.

Med misjon mener jeg den type virksomhet som Paulus drev. Han reiste rundt og underviste og forkynte for dem som frivillig valgte å høre ham, og han vant for kristendommen dem som lot seg overbevise om sannheten i det han sa. Denne virksomheten var ikke beskyttet eller understøttet av noe verdslig maktorgan, den hadde ingen annen makt å slå i bordet med enn den som lå i budskapet selv. I Det nye testamente omtales slik virksomhet ikke med ordet misjon, men med ord som evangelisering, forkynnelse, eller, som i misjonsbefalingen hos Matteus: gjøre folk til disipler. Den kirke som ble utbredt og bygget på denne måten, ble bygget nedenfra. Den vokste ved at stadig nye mennesker lot seg overbevise om budskapets sannhet.

Etter Konstantin ble kristendommen utbredt på en helt annen og ny måte, nemlig gjennom de midler som en keiser råder over, først og sist lovgivning, og dertil hørende straffereaksjoner. Et rike får kristne innbyggere fordi kongen, keiseren, fyrsten har bestemt at det skal alle være som bor i hans rike. Dette kaller vi normalt ikke misjon, men jeg synes kristianisering er et tjenlig ord.

Ser vi på antallet kristne som nås med disse midlene, er det ingen tvil om at kristianisering er en mye mer effektiv metode enn misjon. Man antar at det i Romerriket var noe slikt som 10% kristne på den tiden Konstantin ble keiser.⁷ På 300 år hadde altså misjonen nådd dette i og for seg im-

ponerende tallet; til tross for mange små og tre store forfølgelser. Men keisernes kristianisering nådde på drøyt halvparten av den tiden (ca. 320 - ca. 500) omtrent 100% kristne innenfor romerrikets grenser. Sett fra et utvendig kirkevekst-perspektiv er det ingen tvil: kristianisering drevet av konger og keisere gir den overlegent største kirkevekst. Ni ganger så mange kristne på halvparten av tiden, det betyr, statistisk sett, at kristianiseringen i dette tilfelle var 18 ganger mer effektivt enn misjonen hadde vært.

Men selv ikke den gang var man blind for at de to typer menigheter som oppstår ved disse to metodene, er ganske forskjellige. Riktignok vil en befolkning som blir påtvunget en ny religion, etter en viss tid avfinne seg med situasjonen, og den store majoritet vil i noen grad slutte seg til den nye religionens verdensoppfatning, men sjelden fullstendig, og som oftest på en mer passivt aksepterende måte. De som lar seg *engasjere* av den nye troens innhold på en slik måte at den spiller en svært sentral rolle i deres liv, for ikke å si slik at de er villige til å dø for den, er normalt et lite mindretall.

I den førkonstantinske misjonens tid var situasjonen for *alle* kristne den at martyriet var en alltid tilstedeværende mulighet, mer og mindre sannsynlig, men aldri helt fraværende. De som ble kristne, visste at de måtte betale en ganske høy sosial pris for å bli kristne, og at det i ytterste konsekvens kunne koste dem livet. En menighet som bygges på denne måten, er av en annen art enn den som bygges gjennom kristianisering. Det ser man også på andre måter.

Kristianisering resulterer i nasjonalreligion og folkekirke

Når en religion gjennom lovgivning for et rike eller en nasjon defineres som dette ri-

kets eller denne nasjonens religion, vil den nye religionen etter relativt kort tid av befolkningen defineres inn i rollen som nettopp det: nasjonalreligion. Fra gammelt av har menneskene holdt seg med *lokale* guder og ånder, som er guder for dem som bor på stedet. Det gjør nemlig gudene også. De er i utgangspunktet lokale, ikke universelle, og når man flytter til et annet sted, betyr det normalt at man også skifter guder. Man forholder seg til de gudene som rår og som dyrkes på det nye stedet man kommer til.⁸

Kristendommens gud er i utgangspunktet universell og ikke lokal, men når kristendommen tilkjennes rollen som nasjonens religion, vil den ofte bli oppfattet i lys av den eldre forståelsen av lokal- eller nasjonalreligion med lokale og nasjonale guder. Og her var reformasjonen i hvert fall ikke noe fremskritt, for reformasjonens politiske resultat var, etter den andre riksdagen i Augsburg i 1555, prinsippet *cuius regio, eius religio*: folkets religion følger fyrstens religion, folket tror som fyrsten tror. Jeg mener at dette har lagt sterke sosiologiske føringer i retning av at en nasjonalkirke eller folkekirke sjelden blir en misjonerende kirke. Etter å ha tenkt litt over saken, kan jeg vel egentlig ikke komme på et eneste eksempel på at en typisk folkekirke som sådan driver misjon blant andre folk (i Irland møter vi en misjonerende kirke i tidlig middelalder, men det var en kloster-basert kirke og en klosterbasert misjon, og altså ingen typisk folkekirke).

I norsk sammenheng møter jeg i hvert fall oftest den holdningen blant det store flestall av folkekirkens medlemmer, at her i Norge dyrker vi Gud på den kristne måten, andre steder, for eksempel blant muslimene og jødene, gjør de det på andre måter, og det er greit. Vi lar dem i fred, og synes at de skal la oss i fred. De har sin religion, vi har vår. Blant kristne som tenker slik, vil mot-

” en nasjonalkirke eller folkekirke blir sjelden en misjonerende kirke ”

stand mot innvandring av muslimer bli oppfattet som en måte å forsvare vår religion på, og jeg er av og til forundret over hvor langt inn i den aktive menighetskjernen denne tankegangen går.

Jeg prøver å stige opp til et enda høyere fugleperspektiv, og her ovenfra fremsetter jeg følgende dristige generalisering: Jeg kjenner intet eksempel på at en folkekirke er resultatet av den prosessen jeg har kalt misjon, altså at prosessen har funnet sted uten noen som helst backing av politiske maktmidler. Mitt inntrykk er at misjon er svært vellykket hvis noe slikt som 20% av en folkegruppe blir kristne, særlig hvis gruppen er stor. Det historiske eksemplet vil være kirkene øst for romerriket, de som holdt til og vokste i det gamle persiske riket og lenger mot øst. Ingen av dem ble noen gang statskirker, ikke hos noen av disse folkene ble fyrstene kristne. Kirkene var ikke alliert med samfunnets maktelite. Under slike forhold synes kirkeveksten å flate merkbart ut når man nærmer seg 20%, og rundt denne prosentten har kirkene i Irak og Iran, for eksempel, vært like til vår tid.⁹

Generaliseringen angående folkekirkene vil da være at de alle sammen, uten unntak, er resultat av lovgivning som gjorde annen tro ulovlig. Hele folket ble tvunget inn i kirken ved lov. Når vi lovpriser folkekirken, bør vi aldri glemme at folkekirken ble skapt gjennom slike midler, som få kristne i dag er stolte over. Men kan vi idealisere et resultat når midlene til å nå det var illegitime? Mot det kan man spørre: ja, hvor illegitime var de egentlig?

To typer makt

Jeg tar en siste teologisk runde med makttemaet. I omtrent 1700 år av kirkens historie har kirkene i den vestlige verden vært folkekirker i ulike varianter. Befolkning og kristen menighet har vært sammenfallende (med jødene som eneste unntak), og alliansen mellom kirkelig og politisk makt har vært tett, – mer og mindre tett, riktignok, men siden 1500-tallet og hos oss, ekstraordinært tett. Er det i seg selv et teologisk problem?

Jeg tar sats ved å sitere et kjent ord av Jesus. “Dere vet at de som blir regnet som fyrster over folkene, undertrykker dem, og stormennene deres styrer dem med hard hånd. Men slik er det ikke blant dere. Den som vil bli stor blant dere, skal være deres tjener, og den som vil være først blant dere, skal være alles slave. For heller ikke Menneskesønnen er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange” (Mark 10,42–45).

Jeg sa at dette er et kjent ord av Jesus, men det er vel særlig det siste verset, det om Menneskesønnen som gir sitt liv som løsepenge for mange, som er kjent og ofte sitert. Ordene *før* det siteres langt sjeldnere, til tross for at de henger svært nær sammen med det siste. La meg derfor lese dem en gang til: “Dere vet at de som blir regnet som fyrster over folkene, undertrykker dem, og stormennene deres styrer dem med hard hånd. *Men slik er det ikke blant dere.* Den som vil bli stor blant dere, skal være deres tjener, og den som vil være først blant dere, skal være alles slave.” Dette sa Jesus

etter at de to Sebedeus-sønnene, Jakob og Johannes, hadde gjort noe så uskyldig som å antyde at når Jesus ble intronisert som konge i Guds rike, da kunne de godt tenke seg æresplassene nærmest ham, på hans høyre og venstre side. De var uforsiktige nok til å spørre om dette så høyt at de andre disiplene hørte det, og disse ble forståelig nok sinte på dem. Også det nokså uskyldig og høyst menneskelig, skulle man tro. Men Jesus betrakter ikke dette som uskyldig i det hele tatt. Før han sier det jeg siterte, om kongene på jorden og deres form for maktutøvelse, sier han noen få ord om *sin egen* form for makt. “Dere vet ikke hva dere ber om”, sier han. “Kan *dere* drikke det begeret jeg drikker, eller bli døpt med den dåpen jeg døpes med?”

Det er etter at han tredje gang har forklart disiplene om sin forestående lidelse og død at Jesus sier dette, – og vi må, ved ordene om smertensbegeret og smertensdåpen uvilkårlig tenke på Getsemanekampen og korset, der Jesus ga avkall på all egen makt, og motstandsløst utleverte seg til mishandling, død og vanære. Jesu vei til kongsmakt var veien *gjennom dette*, og i Johannesevangeliet er det dette totale avkall på makt og ære som beskrives som Jesu herliggjørelse! I Markus sies tingene litt mer indirekte, men det er samme tanke som antydes. Når Sebedeus-sønnene ber om å få del i Jesu egen kongsherlighet, sier han: Da aner dere ikke hva dere ber om. For Jesus er annerledes-kongen, og hans rike er et annerledes-rike, der det forholder seg stikk motsatt både med makt og med ære og med rikdom, enn hva tilfellet er i alle kjente riker på jorden.

Og som det er med Jesus, slik er, eller skal det være, med og blant hans disipler. Å være en Jesu disippel, er å følge ham i alle ting, også i dette vi nå har fokusert på. Vi møter det i Bergprekenen, der Jesus un-

derviser om hvordan dette annerledes-liv i praksis ser ut. Vi møter det hos Paulus, som sier at det samme sinnelag skal være i oss som i Jesus Kristus. Og så forteller han hvordan dette sinnelag ytret seg: Guds Sønn ga avkall på sin guddommelige herlighet, han steg ned, han fornedret seg like til døden, ja korsets død. La dette samme sinnelag være i dere, sier Paulus.

Derfor tror jeg det ikke er Paulus' mening at det er en tilfeldig og forbigående egenskap ved menigheten når han sier: “Se på dere selv, søsken, dere som ble kalt: ikke mange vise etter menneskelige mål, og ikke mange med makt eller av fornem slekt. Men det som i verdens øyne er dårskap, det utvalgte Gud for å gjøre de vise til skamme, og det som i verdens øyne er svakt, det utvalgte Gud for å gjøre det sterke til skamme. Ja, det som i verdens øyne står lavt, det som blir foraktet, det som ikke er noe, det utvalgte Gud for å gjøre til intet det som er noe” (1 Kor 1,26–28). Slik, og bare slik, gjenspeiler menigheten sin Herre og sin Gud, for det er hans skikk å handle på den måten, det gjenspeiler det dypeste i Guds vesen. Guds makt i verden åpenbarer seg i det som ser ut som svakhet og avmakt.

La meg ta dette et stykke videre. Når Guds makt i verden ytrer seg i at han identifiserer seg med de avmektige og svake, da er den ikke truende, men nåderik og barmhjertig. Og den kan ikke forveksles med menneskers makt, særlig ikke de mektige menneskenes form for makt. Sistnevnte er regelmessig undertrykkende, det har vi Jesu eget ord for.

Men når keiseren på sin trone – fra og med Konstantin – ble oppfattet som det jordiske avbilde av himmelkongen Kristus på hans trone, da skjedde det en form for *identifisering av den himmelske og den jordiske kongens form for makt*. Og det kan gi katastrofale konsekvenser. Da lokaliseres

” Jeg tror at en etter-konstantinsk kirke i et etter-konstantinsk samfunn – les: et religionspluralistisk samfunn – vil ha en unik mulighet til å finne tilbake til den form for kirke nedennfra, som kirken var i sine tre første århundrer ”

Guds makt i verden midt inne i den menneskelige makten, og primært der. Og det har ingen godt av. Ikke de menneskene som utsettes for denne makten. Og ikke de mektige menneskene heller, for det gir dem en følelse av guddommelig legitimering av eget maktbruk. Frukten av det har mildt sagt ikke vært gode opp gjennom historien. Jesus sa engang til disiplene at det skal komme en tid da de som slår dere i hjel skal tro at de gjør Gud en dyrkelse med det. Det dypt tragiske var at det også kom en tid da Jesu disipler selv trodde de gjorde Gud en dyrkelse med å slå kjettere og vantro i hjel.

Jeg tenkte lenge at dette nok var beklagelig, men at man kunne forstå det i lys av samtidens generelle vilkår. Jeg klarer ikke å gi den forklaringen lenger, fordi jeg tenker at det er nettopp der problemet ligger, at det ikke lenger var noen forskjell på kirkens og keiserens maktbegreper. Og da blir en tekst som den vi leste hos Paulus totalt meningsløs, dens røst forstummet, om den blir lest høyt aldri så mye.

Men i førkonstantinsk tid ble en slik tekst lyttet til, endog av kirkens motstandere, for de kunne klart se at Paulus ga en treffende beskrivelse av menigheten. I ca. 170 e. Kr. møter vi kristendomsmotstanderen Kelsos, og det jeg nå siterer fra ham, virker nesten som direkte polemikk mot 1 Kor 1, og er slik sett en slående bekreftelse på Paulus' beskrivelse: “De som inviterer

folk til å slutte seg til mysterie(religionene), begynner gjerne med å si slikt som: Den som har rene hender og en vis tunge, [han komme til oss ...]. Andre sier: Den som ikke har gjort seg uren, den hvis sjel ikke vet av noe ondt, den som har levd godt og rettferdig [... han komme til oss ...]. Men la oss høre hva slags mennesker disse kristne kaller til seg. Hver den som er en synder, sier de, hver den som ikke er klok, enhver som er et barn – kort sagt: enhver som er en stakkar – han vil bli mottatt i Guds rike!” (*Contra Celsum* III.59).

En annen hedensk forfatter på samme tid, Lukian fra Samosata, har festet seg ved et annet trekk ved de kristne, et annet felt der de levde påfallende forskjellig i forhold til samfunnet rundt dem. Lukian skrev en dokumentarisk roman om en kjent bedrager i samtiden, Peregrinus. Denne Peregrinus var ekspert på å spille roller, og utga seg en periode for å være kristen. Dette hadde han stor suksess med, og endte opp som biskop. Som sådan ble han arrestert og satt i fengsel, og man skulle tro at tiden var inne til å hoppe ut av rollen. Men nei, ingen grunn til det, for i fengslet fikk Peregrinus det bedre enn han noen gang hadde hatt det, forteller Lukian. De kristne brakte inn mat til ham, overdådige måltider, og de overnattet i cellen hans i fengslet, leste i bibelen og ba sammen med ham, trøstet og styrket ham på alle vis: “For disse stakka-

rene er overbevist om at de vil bli udødelige og leve evig, så de tilmed forakter døden, ja, noen av dem lar seg endog frivillig utlevere. Deres første lovgiver lærte dem at de alle er brødre, så sant de forplikter seg til å avsverge grekernes guder og dernest tilber denne korsfestede sofisten og lever etter hans lover. Derfor forakter de alt annet, og betrakter all eiendom som felles, og stoler på hverandre i slike saker, uten sikkerhetsstillelse" (*De morte Peregrini*).

Skulle man hørt maken – men bak den aristokratiske forakten for disse enkle og godtroende menneskene, kan man kanskje også ane en viss undring hos Lukian, kanskje endog en viss beundring. I historien om Peregrinus og de kristne hadde han møtt mennesker hvis atferd var ham ubegripelig. Han velger å latterliggjøre den, men kanskje lå det også en annen holdning bak der et sted. Jeg får i hvert fall en følelse av det.

Aktuelt sideblikk

Det tør være på tide å gå inn for landing etter min flyvetur til dels høyt over landskapet. Dette har blitt litt fragmentarisk og spredt, og ennå har jeg mye å si dere, men dere kan ikke bære det nå, og det kan heller ikke forelesningen. Jeg vil avslutte med å gjenta noen av mine hovedpoeng, men nå med referanse til vår kjære norske kirke.

Jeg møter hyppig blant mine medkristne i kirken en dyp sorg over at det jeg på bakgrunn av denne forelesning vil kalle de konstantinske privilegiene – at de nå fratas kirken i økende grad. En sorg over at det kristne enhetsamfunnet mer og mer forvitrer og forsvinner, at kristendommens tidligere selvsagte plass i Grunnloven og andre lover blir borte, at kristendommens plass i skolen svekkes, osv. Og jeg hører et rop og en bønn: La oss på nytt kristne Norge, la oss gjenvinne kristendommens sterke stil-

ling. Jeg er gjerne med på slike bønner, men jeg har problemer når jeg forstår at det er den gamle konstantinske metoden man ser for seg skal lykkes en gang til. Man synes å tenke at veien til målet også nå er lover, kristne politikere i de strategiske posisjonene som fra samfunnets topp kan virke for kristendommens sak med politiske midler. Jeg tror de midlene aldri i egentlig forstand har vært forenlige med kristendommen som sådan, og i hvert fall er de det ikke nå, da en religionspluralistisk situasjon er kommet for å bli.

Hvis vi fortsatt satser på de konstantinske virkemidlene, vil kirken bli fanget av en paradoks, men lett forståelig mekanisme. I samme grad som kirken mister støtte for sitt budskap nedenfra, og dermed marginaliseres som politisk samfunnsaktør, i samme grad vil alle forsøk på å bøte på dette med tiltak ovenfra, gjennom lovverk og "kristelig" politikk, bli oppfattet som nok et eksempel på kirkelig maktpolitikk, der kirken gjennom slik form for makt ovenfra vil tiltvinge seg en innflytelse den ikke får på annen måte. Jeg tror ikke et flertall i befolkningen ennå er der at de oppfatter det slik, men et betydelig mindretall gjør det allerede, og jeg tror at dette mindretallet er voksende.

Jeg tror vi som kristne ikke skal gråte over at kirken i økende grad strippest for sine gamle konstantinske privilegier. Og som dere skjønner, en sterkt medvirkende grunn til at jeg tenker slik, er tanken på *med hvilke midler* disse privilegiene ble etablert. Som dere også skjønner, har jeg begynt å tenke på disse privilegiene som et slags fangenskap, den type subtilt fangenskap der den store komfort i fengslet gjør at friheten synes skummel og farlig. Vi kan fort bli rammet av de egyptiske kjøttgrytenes syndrom.

Jeg tror derfor vi kan rammes av man-

ge verre ting enn det at prestenes formelle makt og autoritet er sterkt avtakende, at biskopenes politiske innflytelse nærmest er utradert, at kirkens status som viktig samfunnsmakt er sterkt svekket. Da er det den konstantinske kirkemodellen som svekkes, det konstantinske ekteskap med kirken som i praksis oppløses og ikke fungerer lenger. Og hvor lenge skal vi gråte over det? Satser vi på den konstantinske modellen som normalordningen og den beste ordningen, fordi vi er blitt så vant til den og betrakter den som helt naturlig, – da dømmer vi samtidig oss selv til å oppleve at vi kjemper en tapende kamp hele tiden, at vi drives tilbake fra skanse til skanse. Vi dømmer oss selv til å være et tapende lag. Det ville være synd, men fremfor alt vil det være grunnleggende galt.

Jeg tror at en etter-konstantinsk kirke i et etter-konstantinsk samfunn – les: et religionspluralistisk samfunn – vil ha en unik mulighet til å finne tilbake til den form for kirke nedenfra, som kirken var i sine tre første århundrer. Hvis vi opplever at det etter-konstantinske samfunnet i Norge blir et samfunn der alle religioner og konfesjoner

og livssyn likestilles, og der alle innrømmes full trosfrihet, er vi fremdeles mye bedre stilt enn den førkonstantinske kirken var, og jeg tenker at på sikt er dette det beste vi kan håpe på. Og jeg tenker: mer enn dette bør vi ikke ønske oss heller. Men skulle det gå slik at det sekulære samfunnet tipper over i totalitær sekularisme, som fratar kirken dens trosfrihet der kirkens tro anses tilstrekkelig politisk uakseptabel, så viser all historie oss at det på ingen måte betyr kirkens død. Kirken var i en lignende situasjon i løpet av sine første 300 år, og i våre dager er mange kirker der fremdeles. Kirken i Kina vandret i dødsskyggens dal under kulturrevolusjonen. Og er i dag kanskje den sterkeste voksende på kloden.

Jeg leste under arbeidet med denne forelesningen Dietrich Bonhoeffers utrolig sterke bok *Etterfølgelse*. Den handler om radikalt kristent disippelliv, der Bergprekenen er livs-veiledningen for kristne, der Jesus-ordene etterleves i hverdagen, i all sin radikalitet. Jeg tror dette er – ikke den beste, men den *eneste* oppskrift på sann kirkevekst. Før, under, og ikke minst *etter* Konstantin.

NOTER

- 1 Avskjedsforelesning ved Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo. Forelesningen blev holdt den 25. mai 2011. Manuskriptets tekst gjengis her i nokså nøyaktig samme form som forelesningsversjonen; noen få anmerkninger er føyet til i de følgende få notene. Denne forelesningens sjanger og innhold har gjort det lite naturlig å utstyre den med et større notteapparat.
- 2 Her gjengitt etter J. Stevenson og W.H.C. Friend, *A New Eusebius: Documents illustrating the history of the Church to AD 337* (London: SPCK, 1987), 284. I denne boken, og i følgebindet ved de samme utgivere, *Creeeds, Councils and Controversies: Documents illustrative of the history of the Church AD 337-461* (SPCK 1989), finner man alle de keiser-

lige dekreter og taler som det refereres til i det følgende.

- 3 Om kongens kirkestyre etter reformasjonen i Danmark og Norge, har jeg skrevet den lille studien “Duplex est hic ordinatio. En tolkning av Kirkeordinansens ‘kongebrev’ (1537/39/42)” i *Kirkehistoriske Samlinger* 1991, 49–88. Jeg har videreført dette opp til dagens situasjon i Norge i artikkelen “Den historiske bakgrunn for Grunnlovens paragraf fire”, som blir publisert i et festskrift for professor Bernt T. Oftestad.
- 4 Trond Giske var kirkeminister da det såkalte “Kirkeforlik” ble inngått av alle politiske partier i det norske Storting 10. april 2008. Forliket foreslår endringer i alle Grunnlovens religionsparagrafer, og forbereder ved det en

- oppevelse av Kongens kirkestyre.
- 5 Rigmor Aasrud er den nåværende kirkeminister i Norge.
 - 6 Den beste analyse av Augustins kamp med spørsmålet jeg kjenner, er R.A. Markus, *Seculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: CUP, 1970, paperback reprint 1988), særlig pp. 133–153.
 - 7 Den gamle klassiker på området er Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (2 bind; Leipzig: J.C. Hinrich, 1924). Med suveren kildebehandling sier Harnack nesten alt som er å si om emnet. Men noen nyere studier er også svært lesverdige: Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton: Princeton University Press, 1996); samme forfatter, “E Contrario”, *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 259–67; Keith Hopkins, “Christian Number and Its Implications”, *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 185–226.
 - 8 Til den analyse av nasjonal eller lokal religion som gis her, se mer utførlig begrunnelse i Skarsaune, “Tempelbesøkere og synagogemenighet – eller: to kirkemodeller” i *Luthersk Kirketidende* 124 (1989): 455–58; “Fra sekt til kirke – fra synagoge til tempel. Noen synspunkter på kirken som menighet og folkekirke” i *Religion og livssyn. Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge* 4 (1992) nr. 4: 12–17; “Noen overveielser om norsk folkereligiositet” i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1993:2: 13–18; “Kristendommen og religionspluralisme ved år 200” i *Det Kongelige Norske*

Videnskabers Selskab: Forhandlinger 1999 (Trondheim: DKNVS 1999), 141–156.

- 9 Jeg finner det nødvendig med følgende tilføyelse, som ble trykket som leserinnlegg i *Vårt Land* 8. juni 2011: “I sitt ellers utmerkede referat av min avskjedsforelesning ved Menighetsfakultetet, VL 6. juni, skriver Erling Rimehaug at jeg “mente kirken bør være tilfreds med en oppslutning på 20 prosent.” Det mente og mener jeg ikke, og en slik uttalelse anser jeg som meningsløs. Vi tror på en Gud som vil at alle mennesker skal bli frelst og komme til sannhets erkjennelse, og da finnes det ingen prosent eller brøk vi kan si oss tilfreds med, når det gjelder antallet på dem som tror. Det jeg pekte på, var at der hvor kristen misjon ikke har vært understøttet av noen form for politisk makt, synes kirkeveksten å flate ut når andelen kristne i en befolkning har nådd rundt 20 prosent. Dette er selvsagt et veldig omtrentlig tall, og kanskje er det dumt å nevne noe tall i det hele tatt. Det finnes eksempler på at de kristne utgjør majoriteten av befolkningen i noen land i Afrika sør for Sahara, selv om disse landene aldri har hatt folkekirker der hele befolkningen var nominelt kristne. Men også i de fleste av disse eksemplene er politiske faktorer ikke helt fraværende. Det skal bli spennende å se hva som vil skje med kirkeveksten i Kina i årene som kommer. Ingen ting ville glede meg mer enn om min 20-prosent prognose ble ettertrykkelig sprengt. Som profeten sier: Akt ikke (for mye) på det som var – for nå gjør Gud noe nytt. Det er en nyttig påminnelse, ikke minst for en historiker.”

FORFATTEROPPLYSNING

Oskar Skarsaune
 Prestegårds Allén 10
 1640 Råde
 Norge
 +47 22 59 05 85
 Oskar.Skarsaune@mf.no

DEN KONSTANTINSKE ÆRA – FRA ANDRE VINKLER



Lektor, ph.d. cand.theol. Kurt E. Larsen

RESUMÉ: “Den vestlige kirke befinder sig i dag i en overgangsfase fra en konstantinsk epoke til en post-konstantinsk epoke. Her peges der på, at kirken må generobre sin egenart, eftersom den lod sig assimilere med samfundet i den konstantinske epoke” (Nikolajsen 2009, 88). Sådan skrev Jeppe Bach Nikolajsen, dette tidsskrifts redaktør, i indledningen til en artikel i *Ny Mission*. I det følgende essay vil jeg først give ham ret i den klare og præcise udmelding, men dernæst vil jeg alligevel med nogle historiske eksempler stille forsigtige spørgsmålstegn ved om det nu alligevel er så sikkert, *hvor* vi er på vej hen, og *hvad* vi skal ønske os i fremtiden.

1. Det post-konstantinske Danmark

I 300-tallet ændredes de kristne menigheders ydre vilkår radikalt. Blodige forfølgelser blev der sat en stopper for, da kejser Konstantin den Store kom til magten. Kristendommen blev ligestillet med andre religioner i riget. Konstantin gav støtte til kirkebyggeri og søndagen blev gjort til helledag i romerriget af hensyn til de kristnes gudstjeneste. Til gengæld blandede han sig også noget i kirkens “indre” anliggender. Kristendommen begyndte at blive set som det kit, der holdt samfundet sammen. Derfor blev det også senere i 300-tallet sådan, at alle i romerriget skulle bekende den kristne tro. Derved var den “konstantinske

vending” gennemført fuldt ud. Og middelalderen var i Vesteuropa en konstantinsk periode, hvor romersk-katolsk kristendom var samfundets ideologi og bærende fundament hvorfor kirkemedlemskab var en pligt og religionsfrihed ukendt.

Danmark blev kristnet i den konstantinske æra. I Danmark har kongemagt og kirke, stat og kristendom derfor hængt meget tæt sammen gennem historien. Det var en konge, der hævdede at have “samlet hele Danmark og Norge og gjort danerne kristne”, og det var en anden konge, der i 1536 gennemførte en reformation af kirken og derefter satte sig tungt på magten over kirken i landet. Endnu i dag har Danmark

en kirkeordning, der formelt er mere statskirkelig end måske nogen anden i verden.

Dog bevæger tingene sig nu hastigt i en post-konstantinsk retning. I hverdagen i Aarhus kan det være svært at øjne resterne af den konstantinske æra. Snarere end at se kristendommen som samfundets grundlag og "kit" ser man mange nye religioner, manglende kendskab til indholdet i den kristne tro samt kirkens stadigt vigende indflydelse i offentligheden.

(a) Multireligiøsitet og ny religiøsitet

I år 1900 var 98,7% af danskerne medlemmer af folkekirken, og en procent var frikirke-medlemmer og katolske kristne. I 2000 var kun 85% medlemmer af folkekirken og andre kristne udgjorde 1,2%. Antallet af ikke-kirkemedlemmer er således vokset støt gennem 1900-tallet og tilbagegangen er fortsat siden, så der i januar 2011 var 80,4% medlemmer af folkekirken (Larsen 2007, 16).

Kristendommen er vigende, mens et multikulturelt præg sætter sig på skoler og institutioner og ikke mindst i gadebilledet. Det multireligiøse fylder meget i den offentlige debat, ganske særligt Islam. Et større forskningsarbejde for nogle år siden på Det Teologiske Fakultet i Aarhus kortlagde den religiøse pluralisme i Danmark. Det var metodisk svært, men Lene Kühle har med stor bevidsthed om det metodisk vanskelige i sin opgave regnet sig frem til, at der i 2006 fandtes cirka 200.000 muslimer i Danmark. Heraf var 20-25% medlem af en moskefor-ening – og 30% kom i moskeen regelmæssigt (Kühle 2006). Jørn Borup skrev i 2005 om buddhismen og skildrede den store forskel, der er på at være en indvandrer med buddhist-kultur og at være en gammeldansker, der er blevet grebet af buddhismens tanker. Ofte har de meget lidt til fælles, for "kultur-buddhisme" og "konvertit-buddhis-

me" er noget ret forskelligt. Han anslog at der var 18.000-20.000 buddhister i Danmark, heraf de fleste asiater eller efterkom-mere af asiater. Kun 4.000 var medlem af godkendte buddhistiske trossamfund. Men dertil kom en måske ganske stor udbredelse af buddhistiske tanker blandt folk, der i statistikken stod som medlemmer af folkekirken (Borup 2005).

(b) Danskernes vigende kendskab til kristendommen (indre sekularisering)

En anden ting er de ændringer, der sker indadtil i vores egen danske kultur. Viggo Mortensen påviste i sin bog *Kristendommen under forvandling – pluralismen som udfordring til teologi og kirke* (Mortensen 2005), hvordan det danske folk lider af et traditionstab; at der nu kun er kirken til at tage sig af kristendomsformidlingen, at kristendom ikke længere formidles ad andre kanaler i det danske samfund end gennem kirken. Indtil omkring 2. Verdenskrig kunne en præst nogenlunde forudsætte, at et nyt konfirmandhold allerede fra skolen kendte Luthers lille katekismus med Balslevs forklaringer. I dag er situationen unægtelig en anden, hvad angår det danske folks faktiske viden om kristendom.

Det kan give sig mange udslag. Måske i øget interesse for det ukendte. En undersøgelse fra Center for Ungdomskultur og Religion viste i 2005, at andelen af unge, der siger, at de tror på Gud, på ti år var steget fra 40 til 51%. En af undersøgelsens forfattere, sociolog Rie Skårhøj, så det som resultatet af et individualiseret samfund: "For det første er teenagere i dag opdraget til, at de er i centrum. De skal selv tage ansvar og træffe beslutninger. Dermed ved de også, at de selv har skylden, hvis det går galt, og på den baggrund kan det være rart at have Gud som en slags sikkerhedsnet. For det andet er unge også opvokset med en meget

naturteoretisk tilgang til livet, og det giver jo ikke svar på livets store spørgsmål” (Kristeligt Dagblad 3/9 2005). Undersøgelsen viste dog også, at det er ret diffust, *hvad* de unge tror, og at det sjældent fører til kirkegang og kirkeligt engagement.

Bogen *Gudstro i Danmark* fra 2005, som blev redigeret af Morten T. Højsgård og Hans Raun Iversen nåede også frem til at flere og flere danskere troede på Gud. Tallet var ifølge deres undersøgelse faldende i perioden 1950 til cirka 1980, men troen på Gud var vokset hos danskerne lige siden 1980'erne – ganske særligt hos kvinderne. Men af dem, der havde en gudstro, var der dog flere, der troede på noget med en åndelig kraft end på en personlig Gud. Så midt i den positive holdning til “det åndelige” er der sket en indre sekularisering, forstået som et mindre læremæssigt kendskab til den Gud, man søger efter og tror på.

(c) Kristendommen ud af det offentlige rum (ydre sekularisering)

Engang var skolen forpligtet på at oplære børn i den kristne tro, de (næsten alle) var døbt til at tilhøre. Og samfundet byggede på kristen etik, så søn- og helligdage blev værnede af lovgivningen og så de ufødte børns liv var ukrænkelige. Sex blev dengang set som hørende hjemme i ægteskabet mellem en mand og en kvinde – idet også dette var idealet hos de ganske mange, der ikke selv levede efter idealet.

I dag skal man lede meget længe (måske forgæves) efter en dansk folkeskole, hvor der bedes Fadervor om morgenen. Og de af kristendommen afledte moralske værdier, som engang var bærende i samfundet, er ikke mere nogen selvfølge, faktisk tværtimod. Provokeret abort var strafbart i alle tilfælde indtil 1930, men fra 1973 helt fri. I dag anses modstand mod provokeret abort

for at være et rent outsider-synspunkt. Sognepræst Orla Villekjær kæmpede således igennem foreningen “Jeg vil leve” fra 1993 imod den fri abort og holdt tanken om de mange aborter, der var blevet foretaget de første tyve år efter abortlovens indførelse, åben. Det var dog karakteristisk for samfundets stigende sekulariseringsgrad, at han fik pålæg af sin biskop om ikke at optræde i præstekjole ved abortdemonstrationer, og at han og foreningen af mange betragtedes som outsiders, selvom man kun kæmpede for det menneskesyn, der havde båret kirken og landet frem til 1930/1973.

Udviklingen synes at gå i den retning, som statsminister Anders Fogh Rasmussen ønskede, da han advarede mod at religionen kom til at fylde for meget i det offentlige rum (Kirkehistoriske Samlinger 2007, 259). På baggrund af samfundets udvikling i multireligiøs og sekulariseret retning kan det ikke undre, at Rød Blok i skrivende stund lægger op til at forberede en kommende adskillelse af stat og kirke, hvis de får regeringsmagten ved folketingsvalget senere på året. Danmark synes at stå ved afslutningen af den konstantinske æra.

Men der er dog også andre historier at fortælle.

2. Den konstantinske æra i Danmark i maj 2011

Den 5. maj 2011 deltog jeg i den årlige mindehøjtidelighed for syv faldne allierede flyvere, der i 1944 blev skudt ned over Skarrild i Vestjylland. Under sognepræstens orlov var jeg inviteret tilbage til mit gamle sogn for at holde den til mindehøjtideligheden hørende andagt. Arrangementet samler omtrent lige så mange deltagere, som der bor i hele byen. Ved graven bad en repræsentant for Hjemmeværnet “en soldats bøn” fra salmebogen og fadervor.



En lokal repræsentant fra Hjemmeværnet beder en bøn i det meget offentlige rum

En sækkepibe spillede *Amazing Grace*. Der blev lagt forskellige kranser, blandt andet det danske flyvevåben og en repræsentant for Royal Air Force. Ved den højtidelige march fra kirkepladsen til graven, og fra graven til kulturcenteret, gik jeg (på opfordring i ornat) ved siden af tidligere udenrigsminister Niels Helveg Petersen, der holdt foredrag efter at jeg havde holdt en andagt, og der var sunget et par salmer.

Dette var ikke noget "kirkeligt" arrangement. Et udvalg under det lokale museum står for denne årligt tilbagevendende begivenhed. Men egentligt giver det ingen mening at overveje om arrangementet er "kirkeligt", for det føles ved den anledning naturligt at give kristen tro en central plads.

Ikke at Skarrild kan betegnes som noget meget kirkeligt sogn. Historisk har kirkegangen faktisk været bedre i mange andre sogne på Herning-egnen.¹ På nogle måder er Skarrild vel et gennemsnitligt jysk land-

sogn. En almindelig søndag formiddag kan sognet virke ret sekulariseret. Men ved livets store begivenheder og på mærkedage vender blikket sig naturligt til kirken og til kristendommen. Hele den konstantinske æras samhørighed af statsmagt, samfundsinstitutioner og kirke lever således lige under overfladen. Engang imellem dukker den op, nu på frivillighedens grundlag.

Andre præster oplever noget tilsvarende: Byråd, der nu indfører den skik at indlede det nye arbejdsår med en gudstjeneste. Institutioner, der i stigende grad søger til kirke til jul og andre højtider. Skoler, der gerne vil i gang med et kirke-skole-samarbejde. Katastrofer, der får folk til at søge til kirkens mindearrangementer. I 1962 afviste Aarhus byråd tanken om en hospitalspræst på byens sygehuse (Larsen 2007, 131), men i dag indgår en lang række hospitalspræster som en naturlig og efterspurgt medarbejdere på landets sygehuse.

Der kan således gives mange eksempler



Kurt E. Larsen og Niels Helveg Petersen



på at tankerne fra den konstantinske æra lever videre. Ikke kun på den jyske hede en aften i maj. Kristendom fylder ikke lige meget i alle sektorer og til alle årstider. Af historiske grunde har kristendommen en større plads i plejesektoren end på bryggerier. Troen fylder mere ved juletid end ved sommerferiens start. Der er tilsyneladende også nu en åbenhed for kristen tro på musikfestivaler, hvor kristne rock-musikere i år har succes.

De stadigt høje procenttal for konfirmation og (især) begravelser kan man vælge at se som den konstantinske æra sidste vigende bastion. Men der er ikke noget, der tilsiger, at processen i stadig mere post-konstantinsk retning er uafvendelig. Historien viser, at strømmen kan gå den anden vej.

3. Re-kristianisering og re-konfessionalisering af Europa

I den internationale debat om sekulariseringsbegrebet har forskere gjort opmærksom på, at der ikke er tale om nogen støt og uafvendelig proces i retning af større sekularisering og post-konstantinianisme.

Der har undervejs i historien været perioder med re-kristianisering og re-konfessionalisering af Europa. Olof Blaschke (Blaschke 2000) har vist, hvordan 1800-tallet var en ny konfessionel epoke, hvor konfessionerne blev styrkede som kulturelle og identitetsskabende systemer.

Hugh McLeod sonderer mellem forskellige planer for sekularisering i Europa (McLeod 2000). Denne mærkedes mest i tilknytningen til kirken som institution, mens den mærkedes meget mindre, når det gjaldt religionens betydning for folks identitet og for populærkulturen. Der skal i talen om sekularisering skelnes mellem institutionsniveau og mentalitetsniveau, ligesom der skal skelnes mellem graden af sekularisering i forskellige sociale lag og i de to køn. I

øvrigt gør han opmærksom på, at der med hensyn til religion i det offentlige rum og religionens plads i debatten var store forskelle fra land til land i Europa.

Vækkelserne i 1800-tallet havde en stor del af æren for at tendensen fra oplysnings-tiden blev vendt igen, frem til cirka 1960 (Werner 2003, 1). Hvor det før 1800 måske var sådan, at kristendommen var en kultur i et før-sekulariseret samfund, blev den gennem vækkelsen for mange til en bevidst tro. Vækkelsen betød, at man i en sekulariseret tid genoplivede bibelsk tro og verdensopfattelse og udtrykte det i en individualistisk tids form. Derfor kom religionen måske til at spille en større personlig rolle for folk efter oplysningstidens sekularisering, end den havde gjort i det før-sekulariserede samfund. Der skete en gen-kristning og den fik i praksis form af en re-konfessionalisering: Katolikker i 1800-tallet blev mere katolske end de nogensinde havde været, ligesom bevidstheden om at være luthersk sikkert var større i 1800-tallet end tidligere.

De nævnte forskere var enige om at det lykkedes bedst i de katolske områder at lave en modvægt mod sekulariseringen. Det handler altså om *hvordan* man er kirke. Der er ingen naturlov, der siger, at sekulariseringen er en ufravigelig proces i det moderne samfund. Det afhænger af kirkens evne til at formidle sit budskab. I Danmark lykkedes det også i nogen grad at få vendt strømmen.

4. Danmarks genkristning

(a) Teologien forfaldt, men blev rettet op igen

Sammenligner man dansk teologi i dag med den lutherske teologi i 1500-tallet, så kan man let se et forfald – både når det gælder forpligtetheden på Bibelen og kendskabet til kirkens lære og dogmatiske tradition.

Men der har ikke været tale om en jævn

forfaldslinje. Snarere er det gået meget op og ned. Et lavpunkt nåede teologien i oplysningstiden omkring 1800, men derefter gik det fremad igen – både holdningsmæssigt og fagligt. Man kan aflæse det af forholdene på Fyn ved at sammenligne to biskopper. Omkring 1800 havde Fyn en biskop Peder Hansen, der må kandidere til posten som bundskraber blandt Danmarks biskopper. Han var en ekstrem rationalist, der så "Menneskets oplysning" som Guds gerning på jorden, og anråbte "Odin den Algode" om uddelighed over kongen og kronprinsen. Han modvirkede den gudelige vækkelse på Fyn, ligesom han tidligere havde bedt de danske myndigheder stoppe Hans Nielsen Hauges vækkelsesvirksomhed i Norge med alle til rådighed stående midler.² Omkring 1900 så det noget lysere ud på Fyn. Da havde stiftet som biskop Harald Stein, der var konservativ-luthersk i sin teologi, vækkelsesprædikant i sin forkyndelse og kendt for at levende optaget af at forny diakoni og menighedsliv.³

Oplysningstiden og dens teologiske forfald blev overvundet. Fra 1830'erne og ikke mindst fra 1850'erne blev det nye tider i dansk teologi med en fornyelse i bibelsk og luthersk retning, hvad der smittede af i mange sammenhænge. De gamle kirkelige ritualer med den bibelske virkelighedsforståelse blev reddet, blandt andet via Grundtvig – og derfor har vi stadig forsagelsen ved dåben i dansk tradition, til forskel fra blandt andet Sverige (Thodberg 1998, 157ff). Balles noget oplysningsprægede lærebog i kristendom blev efter 1849 gradvist erstattet af Balslevs mere klassisk-kristne katekismus-forklaring (Bugge 1979, 34ff). Det teologiske fakultet ved København universitet blev i den konservativt-vækkelsesprægede professor Peder Madsens tid (1875-1900) til et menighedsfakultet, skrev Leif Grane (Grane 1980, 420).

Strømmen kunne altså vendes i den teologiske verden. Det samme gjaldt den danske folkeskole.

(b) Skolen blev kristen alligevel

Den danske folkeskole var historisk et barn af pietismen og havde derfor fra begyndelsen (1739) er kristeligt og luthersk præg. Oplysningstiden ville dog noget andet med skolen, og der var fare for at de store skolereformplaner i slutningen af 1700-tallet ville have ført i anden retning. Det var ingen selvfølge, at Danmark bevarede en kristen skole, men det gjorde vi takket være en energisk indsats af skoleeksperten, den forholdsvis gammeldagstroende biskop Balle (Koch 1954, 30ff). Ham for hvem vi takker Gud i salmebogens nr. 343: "for hver læbe, som med flid / løfted røst i nådens tid: / tak, vor Fader, for dem alle, / fra Ansgarius til Balle!"

I 1814 fik Danmark en stor ny skolelov, som var grundlæggelse af den moderne danske folkeskole. I denne skolelov blev der lagt vægt på, at mennesket har en pligt overfor Gud, over for sig selv og over for andre "at Statens tilvoerende Ungdom betimeligen lærtes at kiende, hvad Enhver skylder Gud, sig Selv og Andre, og hvorledes Han ved retteligen at bruge sine Evner kunde blive gavnlig for Borgersamfundet" (se http://www.thorshoj.dk/skoleloven_1814.htm).

Gennem 1800-tallet styrkedes det kristne præg på skolen kun yderligere, og da man i 1900 vedtog et nyt cirkulære for skolens kristendomsundervisning (Styhrs cirkulære) var det rent vækkelsespræget: "Hovedsagen ved Undervisningen er derfor den personlige Paavirkning, som den lærer, der selv lever sit Liv paa kristentroens grund, kan øve paa Børnenes Hjerte- og Villiesliv. Men til Livets sunde Vækst er Tilegnelse af en sand kristelig Erkendelse nødvendig" (Bugge 1979, 26). Den udvikling i den dan-

ske skole ville man ikke kunnet have forudset 100 år før, men 1800-tallet fik altså sat et stadigt mere klart kristent og evangelisk præg på den danske skole.

Og lærerne var med på at give kristentroen en central plads i folkets skole. Danmarks Lærerforening udtalte i oktober 1940: "En enig Lærerstand tilsiger fortsat sin Medvirken ved Opdragelsen af en Ungdom, der kan og vil bygge videre paa vor tusindaarige Kultur. Gennem solide Kundskaber i Skolens elementære Fag skal den rustes til at fylde sin Plads ved Arbejdet, og gennem de stærke Toner, der klinger i vore Salmer og Sange, i vor Historie og Digtning, skal den fremdeles på Kristendommens Grund opdrages som en bevidst dansk Ungdom, der vedkender sig Fædres Arv" (Larsen 2007, 29).

At pendulet siden har svinget den anden vej igen er oplagt. Men altså: Udviklingen kan gå begge veje i fremtiden – det har den gjort før. Dygtige enkeltpersoner, gode lærebøger, fagforeninger – alle kan gøre en forskel. Der vokser kirke/skole-samarbejdsprojekter frem over hele landet, og hvem ved, hvad dette i længden kan føre til? Og selvom folkeskolen så ikke igen får sit kristne præg tilbage, så kan det samme resultat måske nås ad en anden vej: Hvem ved, hvad det kunne komme til at betyde for landet, hvis den gode ordening med minikonfirmander udvikledes til et helt katekumenat, som omfatter alle døbte børn?

(c) Søndagshvilen blev indført igen

Konstantin fik som nævnt indført søndagshvile i sit rige, til værn for de kristne og deres gudstjeneste. Med kristendommens komme til Danmark kom der også søn- og helligdage, der opretholdtes med magt af lovgivningen. Der er stadig mærkbar forskel på søndage og hverdage i det danske samfund, selvom de sidste rester af egentlig

helligdagslovgivning er på vej ud. Men heller ikke på dette punkt har der været tale om en lige linje væk fra det konstantinske.

I oplysningstiden smuldrede den gamle søn- og helligdagsfejring i samfundet. I 1770 blev der afskaffet en række helligdage, fordi disse var blevet brugt til lediggang og laster. 1845 ophævedes helligdagsloven og man måtte godt udføre arbejde indendørs, så det ikke generede de offentlige gudstjenester. Der måtte nu også godt være forlystelser hele året, også i den stille uge – blot ikke Skærtorsdag, Langfredag og på de tre store helligdage.

Med vækkelserne kom der i slutningen af 1800-tallet imidlertid en proces i modsat retning. Nu skulle der værnes om søndage og helligdage. Lovene af 1876 og 1891 forbød forlystelser på de fem store helligdage og aftenen før disse. Der måtte heller ikke mere holdes kommunale møder, holdes torvehandel og køres arbejdskørsel på disse fem dage. På de øvrige helligdage var de samme ting forbudte fra klokken 9 til 16. Børn måtte slet ikke arbejde på søn- og helligdage. I 1885 stiftedes "*Foreningen til Fremme af Søndagens rette Brug*", som kæmpede for endnu mere søndagshvile. De var glade for stramningerne i loven af 1891, men ville videre. Hvorfor måtte butikker have åbent til klokken 9 om søndagen? De fandt også, at der var for meget politisk aktivitet og for meget udskænkning på søndage. I 1904 lykkedes det at få den første lukkelov, der tvang butikkerne til at holde helt lukket på alle søn- og helligdage. Fire år senere blev der også sat grænser for åbningstiderne på hverdage (Groes-Petersen 1939, 9ff; Salmonsens konversationsleksikon, bind 8, 729-730).

Helligdagslovgivningen tjente primært kirkens formål men efterhånden blev det også vigtigt at sikre arbejdere og butiksansatte rimelige arbejdsforhold. I de følgende

60-70 år havde Danmark en mere restriktiv lukkelov end andre lande. Fra 1970'erne er det så gået den anden vej igen. Alliancen af de butiksansattes faglige organisationer, mindre butiksdrevende, landsbyer og kirkelige kredse, som i fællesskab – og af hver deres grunde – ville forsvare helligdagene er ved at tabe slaget til den almindelige liberalisering. Men altså: Strømmen er før vendt i mere konstantinsk retning.

(d) Præsten fik autoritet tilbage

Det var ikke let at være præst i 1700-tallet, hvor der skete en sekularisering af samfundet og hvor myndighederne ikke længere stillede sin autoritet bag præstens embede. Hvorpå beroede hans autoritet så, når han ikke længere havde lovens lange arm til at drive folk i kirke?

Pietisten Erik Pontoppidan skrev i hyrdebrev, at den tid var forbi, hvor folk tog alle præstens ord for gode varer. Lægfolkets selvstændighed beklagede biskoppen ikke, men henviste derimod sine præster til at tale klart, pædagogisk og bibelsk for ikke at præsten selv og hans embede skulle tabe i anseelse og menigheden ledes ud i tvivl og vantro (Amundsen 2005, 278).

I oplysningstiden sidst i 1700-tallet gik tendensen i retning af at præsten skulle være en autentisk forkynder, der formulerede religionens fornuftige sandheder på en god måde. Bastholm slog på at præsten skulle formidle sine egne oplevelser af religionens frigørende kræfter. Gennem kropssprog, stemmebrug og fornuftige argumenter skulle han gennem prædikenen overbevise sine tilhørere, og således vinde sig autoritet ad personlig vej (Amundsen 2005, 284).

Gennem vækkelserne i 1800-tallet genvandt præstestanden sin autoritet, i hvert fald i mange tilfælde. Der var 5000 mennesker til Vilhelm Becks begravelse, hvilket

siger noget om den position han havde vundet sig. Det var en større autoritet end den som præster i den "første konfessionelle periode" i 1600-tallet havde.

Der var mange betydelige og værdige præster i sidste del af 1800-tallet, tilhørende alle de forskellige kirkelige retninger. Disse har trådt nogle spor, der er blevet stående. Det har gjort at vi andre som unge præster mange år senere kunne/kan blive mødt med en enestående tillid hos folk i sognene, fordi disse af erfaring regnede en sognepræst for en mand, man kunne stole på – altså indtil det modsatte var bevist! Trods oplysnings-tid, hård kristendoms-kritik omkring 1900, kulturradikalisme i 1930'erne og ungdomsoprøret omkring 1968 bliver man som sognepræst opfattet som "vores præst", er man meget velkommen på husbesøg i stort set alle hjem, og man bliver betroet at undervise alle folks børn igennem talrige konfirmandtimer, på konfirmandlejre og så videre om livet og døden, troen og etikken. Det er overraskende og rørende at møde den tillid. Det er også et stort ansvar, for man skulle jo nødtødt ødelægge den forventning til kirkens embede, som en så stor del af det danske folk endnu har.

(e) Kirkegangen falder ikke altid i Danmark

Vi kender desværre ikke tallet på jævnlige kirkegængere gennem tiderne, for man har ikke optalt kirkegængere i Danmark. Men der findes alligevel nogle bud. Hans Raun Iversen har skrevet om "Folkekirkens naverpraksis historisk belyst" og nævner nogle tal: I 1773 mødte 10-35% af menigheden op til gudstjeneste. Ved vækkelsernes kulmination omkring 1900 lå tallet på cirka 10% (Nielsen 2005, 21ff).

Fra 1922 kan man i de regelmæssigt udkomne udgaver af "Kirkelig Haandbog" se, hvad præsterne anslog om kirkegangen i deres sogne. Professor A. Pontoppi-

dan Thyssen har anvendt dette materiale for Kolding-egnens område og når frem til at kirkegangen der faldt fra 12% i 1926 til 3% i 1984. Det følger udviklingen i resten af landet, så man kan måske forsigtigt konkludere at kirkegangen steg fra 1900 og til 1920, hvorefter den så faldt i en lang periode, især i 1960'erne. Fra 1980-2000 synes kirkegangen igen at have været stabil, endda med en svag stigende tendens (Larsen 2007, 73-74; Iversen og Thyssen 1986, 26-27). I et tilbageblik på perioden 1979-1985 skrev også forfatteren Ebbe Kløvedal Reich (Reich 2004, 135): "Netop som man i vores del af verden troede at sækulariseringen var ved at være total [...] blev det trosmæssige engagement med ét stærkere overalt. Vi danskere begyndte f.eks. så småt at gå i kirke. Det gjaldt også mig".

Der er altså ikke tale om at alle folk "i gamle dage" gik flittigt i kirke, mens det støt og roligt er gået tilbage lige siden. Der har været perioder, hvor kurven er vendt. Der gør sig også store lokale forskelle gældende. I hele Viborg stift var kirkegangen altid mere dobbelt så høj som i Helsingør stift i perioden, også selvom der begge steder var tilbagegang. I det af Indre Mission prægede Thy var kirkegangen i 1955 mere end dobbelt så stor som i nogle af de andre provstier i Aalborg stift: 10-15%, hvor der i provstierne i Østhimmerland var en kirkegang på 5-5,5%. Og selv indenfor det samme provsti var der store forskelle: I Øster Snede sogn, hvor De stærke Jyders vækkelse har sat sit præg, var der i 1947 en kirkegang på 20-25%, mens der i nabosognet Hornstrup kun var en kirkegang på 4% (Nedergård 1959, 48; Kirkelig Haandbog 1947, 254; Iversen og Thyssen 1986, 325).

Det tyder alt sammen på, at der i forhold til sekularisering er mange forskellige kræfter inde i billedet. Det gør en forskel, om der har været vækkelser tidligere, hvem

der er præst, og hvordan det kirkelige liv i det hele taget udformes. De steder hvor mange mennesker i et område er eller bliver kirkeligt aktive (igen), vil det ofte få afsmittende virkning på hele kulturen og samfundet, så man måske når til en ny konstantinsk æra.

5. Ny konstantinsk æra i USA og Zambia

I USA nåede den konstantinske æra aldrig at blive indført. De første enkeltstater fra 1600-tallet blev dannet i denne æra, men i 1776 var oplysningstiden slået igennem så på føderalt plan var samhörighed mellem kirke og stat udelukket.

I USA arbejder alle religioner i princippet på lige vilkår, og selve statsmagten er sekulariseret. Men til forskel fra Frankrig, hvor man skilte stat og kirke for at beskytte staten mod en stærk kirkemagt, adskilte man i USA stat og kirke for at sikre kirkesamfundene mod statsmagten overgreb. I USA har det historisk været sådan at protestantiske kirker af vækkelsestraditionen (fx baptisterne) har været ikke-konstantinianismens varmeste talsmænd. De har værnet mest om adskillelsen af stat og kirke. De ville ikke risikere, at de i den lokale skole skulle have sine børn undervist i troen af en katolsk eller episkopal lærer. Det var hjemmets og kirkens sag at oplære børn i troen, ikke statens eller skolens.

Så længe det i praksis var en selvfølge at USA havde en kristen (læs: protestantisk-kristen) befolkning, var det ikke så vanskeligt at forsvare adskillelsen mellem stat og kirke. Det principielt tolerante og frie USA havde jo alligevel en grundlæggende fælles arv i protestantisk kristendom og jødisk-kristen etik. Stat og kirke var nok adskilt, men ikke kristendom og kultur. I visse dele af USA – for eksempel i bibelbæltet i syd – så man det paradoksale, at Southern Bap-

tists, der var fortalere for adskillelse af stat og kirke, var så talrige i lokalsamfundene, at de i praksis afgjorde valgene, ledte skolebestyrelserne, bestemte lærebøgers indhold osv. Konstantinsk i historisk forstand er dette jo ikke, men i praksis hænger of fentlighed, kultur og kristendom meget tæt sammen, fordi en så stor del af USA's befolkning i de områder er aktive kirkegængere og bekendende kristne. Denne arv er i de senere år i stigende grad blevet udfordret i det religiøst-pluralistiske USA, så den "franske" model om retten til frihed fra enhver religion er blevet en vigtig politisk faktor, og det har betydet en ny udfordring til de amerikanske kirker, der både vil værne adskillelsen af stat og kirke og USA's kristeligt begrundede moralske fundament. Det må vi dog lade ligge her.

I stedet vil vi vende os til Zambia i det sydlige Afrika. Her tog Livingstone på sine opdagelsesrejser, og her blev der drevet mission fra sidst i 1800-tallet, og det har betydet, at antallet af kristne i landet har været støt voksende, fra 0,3% i 1910 til 85% i 2010 – fra 2600 kristne til 10.775.000 (*The Encyclopedia of Christianity*, bind 5, 847 og *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, 333).⁴ I dette land har man gennemgået en proces i konstantinsk retning. I 1996 blev det skrevet ind i landets demokratiske forfatning, at Zambia er en kristen nation:

WE, THE PEOPLE OF ZAMBIA by our representatives, assembled in our Parliament, having solemnly resolved to maintain Zambia as a Sovereign Democratic Republic [...] DECLARE the Republic a Christian nation while upholding the right of every person to enjoy that person's freedom of conscience or religion.

I et land, hvor hen imod hver fjerde indbygger er evangelikal kristen,⁵ præger det landet i visse moralske spørgsmål, så man for eksempel går imod vestlig libertinisme i seksuelle spørgsmål.

Her har ingen kejser Konstantin været inde i billedet, men missionsarbejdets succes og de demokratiske forhold har gjort det muligt og naturligt for Zambias folk at præge deres land i en konstantinsk retning på demokratiets basis.

Eksemplerne fra USA og Zambia viser, at udviklingen ikke behøver at gå i retning af post-konstantinianisme og sekularisering. Man kan jo overveje, om det simpelt hen er sådan, at menighederne i andre dele af verden bare er bedre til at bringe det kristne budskab videre end i Europa.

En enkelt detalje kan anføres her til støtte for denne tanke: De har i USA forholdsvis mange flere præster, end vi har. De har også meget mere aktive menigheder, men de to ting udelukker ikke hinanden – tværtimod siger al erfaring, at mange frivillige medarbejdere kræver mange ansatte til at lede! Det at have mange præster i USA kan jo have gjort en forskel. I Danmark har Folkekirken haft sine bastioner i landsog nene. Hvorfor? Næppe fordi landboere af natur er mere religiøse end byfolk. Blandt mulige forklaringer kunne man overveje, om det måske ikke hænger meget sammen med at folkekirken har brugt forholdsvis mange flere resurser (læs: præster) på landet. Det gav en nærhed til præsten på landet, mens man i byen kun så en præst i forbindelse med kirkelige handlinger.

Er de bare bagefter os i udviklingstrin i USA og Zambia? Eller er de foran os, så de viser vej ind i det, der også kan blive vores fremtid engang? Er det bare en eurocentrisk tilgang at kalde sekularisering og post-konstantinianisme uundgåelig?

6. Allerede Oldkirken lagde grunden til "det konstantinske"

Det har været almindeligt – først i frikirke-lige kredse, siden også hos andre - at se den konstantinske vending som en form for for-fald. Imidlertid er der grund til at bemær-ke, at Oldkirkens tænkere og menigheder ikke principielt ønskede at trække sig ud af verdens vrimmel, som reformationstidens døbere, munkene på Athos eller Amish-fol-kene i Pennsylvania.

Det var ikke først Konstantin, der tænkte, at kristendommen ville være et godt fun-dament for et samfund. Med apologeterne midt i 100-tallet skete en vending hen imod et positivt syn på forholdet mellem de krist-ne og kulturen/staten. Kristus var jo Sand-heden, og derfor rummede den kristne tro ikke bare en subjektiv og sekterisk overbe-visning som mystikernes, men var sandhe-den for alle mennesker. Kristendommen var den sande filosofi, som de græske filosoffer kun havde anet, fordi de selv var skabt og oplyst af de kristnes Gud: "For Justin, the Logos was present in the patriarchs, pro-phets, and philosophers, and it was this Logos that had become incarnate difinitively in Jesus Christ" (Davidson 2005, 215). Allerede omkring 170 så Melito af Sardes kristendommen som et potentielt gode for romerriget, fordi troen ville bringe velsig-nelse og rigdom dertil. Han var vistnok den første til at hævde et optimistisk syn på mu-ligheden for et samvirke mellem romerriget og den kristne kirke. Apologeterne så de kristne som statens bedste forbundsfæller i kampen mod lovløshed og uretfærdighed, fordi de levede helligt og lovlydigt, betalte deres skat og gik i forbøn for landet hos den Almægtige Gud (Holmquist 1925, 53-54; Davidson 2005, 220). Herfra var vejen ikke lang til tanken om at "de kristnes tro og kejsermagten forholdt sig til hinanden som sjæl til legeme, hvorfor kirken var bestemt

til at udgøre det livgivende og sammenhol-dende princip for den politiske organisme" (Christensen 1967, 167).

Også oldkirketeologer så altså, at kri-stentroen havde potentiale til at være kul-turbærende grundlag for et samfund. Den kirke, der ikke var af verden, var alligevel tænkt at være så meget i verden, at den kun-ne være grundvolden for hele landet. Den forfulgte menigheds teologiske og mentale overskud til at se det kulturbekræftende i den kristne tro, hang sammen med deres skabelsestanke. Justin vidste, at gudsfolket tilhørte Ham, der havde skabt Himmel og jord: "Kirken udgør således den af Kristus forløste og fuldkommengjorte menneske-hed, der levedegjort af ånden, lever i troen og kærligheden til Gud og i kærlighed til næsten" (Christensen 1967, 155). Som det skabte og genløste Guds folk kunne man ikke unddrage sig denne verdens forhold, men måtte være med til at præge – først nærmiljøet, siden i en videre kreds.

Som genfødte mennesker midt på den af Gud skabte jord er vi genfødt til at leve i verden, mens vi vandrer hjemad mod det rige, der ikke er af denne verden. Kirken skal arbejde hårdt på at bevare sin egenart i verden – ikke kun for sin egen skyld – men for at man på den måde kan præge verden. Gud har skabt verden, han elsker hvert en-kelt menneske i den – og vi er genfødt til at ære Gud og tjene mennesker og hele hans øvrige skaberværk i vores ord og handling-er, i hjem, nabolag, arbejdsplads og hvor man ellers kan det.

7. Konklusion: En præst og det konstantinske

Som præst gælder det om at prædike og un-dervise menigheden sådan, at den kan blive bevaret i troen, vokser i tro og kærlighed og gode gerninger, så mennesker når målet i Guds evige rige og sådan at de også gør en

forskel, mens de lever her. Både i familien og i hele nærmiljøet. Derfor må det være naturligt, at man som troende kristen og som præst støtter op om alt sandt og godt i sin by og sit sogn. Om man virker som frikirkepræst i USA eller som sognepræst i Jylland gør i den henseende ingen forskel.

Når man gør det, vil der – både i USA, Zambia og Vestjylland – opstå mange situationer, hvor kristentro og kultur kommer til at gå i et, overlapse og supplere hinanden. Kristentroen vil sætte sit præg på kulturen og samfundstænkningen. Det kan næsten blive konstantinske forhold igen. Alt dette er glædeligt, dog kun når det sker under iagttagelse af den enkeltes religionsfrihed.

Nogle steder på jorden må de kristne i dag leve under jorden. Dem tænker vi kærligt på, og vi beder for dem. Men vi tager ikke deres vilkår som noget ideal for en sand menighed. Idealet er at kunne leve og virke frit og gøre sin indflydelse gældende som salt i samfundet, og det kan man så netop kun være ved ikke at gå på kompromis med sandheden i Guds ord og den krist-

ne bekendelse. I den henseende er det en meget vigtig pointe at kæmpe for, at kirken må generobre sin egenart i verden, og ikke lade sig assimilere.

Vi må på den anden side med ord og handling søge efter det gode for vores by og land. Så det gælder om at fastholde sin kristne bekendelse og praksis. Også når man er med som deltager i det offentlige rum. Ved en flyvergrav, i politik og skolebestyrelse – og i golfklubben. Vi må åbent lade vore synspunkter høre i det offentlige rum. Ikke primært ud fra et ønske om, at samfundet igen kan komme til at gå i “konstantinsk” retning. Men fordi vi i en ny pluralistisk situation, med sandhedsrelativisme, kan ende i den blindgyde at stille os tilfredse med vores egen lille menighed. Dette ville, som det med rette er blevet sagt, være “i modstrid med det fundamentale forhold ved den kristne tro, at den gør krav på at rumme et forpligtende udsagn om den fælles virkelighed” (Schjørring og Bak 2008, 26).

NOTER

- 1 P. Nedergård giver i hvert fald et fingerpeg om kirkegangen i de forskellige sogne (se Nedergård 1956, 748).
- 2 Peter Hansen, født 1746, biskop på Fyn 1803-1810, før den tid biskop i Kristiansand fra 1898; se Molland, 30-31. *Vækkelsesernes Frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede*, 15ff.

- 3 Harald Stein, født 1840, biskop på Fyn 1889-1900 (Nedergaard 1956, 40-41).
- 4 *The Encyclopedia of Christianity*, bind 5, 847 *Atlas of Global Christianity 1910-2010*, 2009: 333.
- 5 *Atlas of Global Christianity 1910-2010* skriver 18,6% evangelikale (side 339), mens *Operation World* angiver 25,7% (side 893).

LITTERATUR

- Atlas of Global Christianity 1910-2010* 2009: Edinburgh.
- Blaschke, O. 2000: “Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?” i: *Geschichte und Gesellschaft* (1): 38-75.
- Borup, Jørn 2005: *Dansk dharma – buddhisme og buddhister i Danmark*. Højbjerg: Univers.
- Bugge, K. E. 1979: *Vi har religion*. København.
- Christensen, T. 1967: *Kristendommen og Imperium Romanum*. København.
- Davidson, I. J. 2005: *The Birth of the Church*. Oxford.
- Encyclopedia of Christianity* 2008 bind 5, Grand Rapids, Mi.

- Holmquist, H. 1925: *Kirkehistorie 1*, København.
- Grane, L. 1980: *Københavns Universitet 1479-1979, bind V, Det Teologiske Fakultet*, København.
- Groes-Petersen, E. 1939: *helligdagsloven og lukkeloven*, København.
- Højsgård, Morten T. og Hans Raun Iversen (red.) 2005: *Gudstro i Danmark*. København: Anis.
- Iversen, Hans Raun og Anders Pontoppidan Thyssen (red.) 1986: *Kirke og Folk i Danmark – kirkesociologisk dokumentation*. Aarhus: Anis 1986.
- Kirkehistoriske Samlinger* 2007: København.
- Kirkelig Haandbog* 1947: København.
- Koch, Hal 1954: *Den Danske Kirkes historie*, bind 6, København.
- Kühle, Lene 2006: *Moskeer i Danmark – Islam og muslimske bedesteder*. Højbjerg: Univers.
- Larsen, Kurt E. 2007: *Fra Christensen til Krarup – dansk kirkeliv i det 20. århundrede*. Fredericia: Lohses Forlag.
- Operation World*, 7. udg. 2010: Mandryk, J. (red.), Colorado Springs.
- McLeod, Hugh 2000: "New Perspectives on the Religious History of Western and Northern Europe 1816-1960" i: *Kyrkohistorisk Årsskrift*: 135-145.
- Molland, E. 1964: *Norges kirkehistorie i det 19. århundrede*, bind 1. Oslo.
- Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede* (1964) 3. bind. København.
- Mortensen, Viggo 2005: *Kristendommen under forvandling – pluralismen som udfordring til teologi og kirke*. Højbjerg: Univers.
- Nedergaard, P. 1956: *Dansk præste- og sognehistorie*, Viborg Stift.
- Nielsen, Kirsten Busch (red.) 2002: *Nadver og folkekirke. Tolv forelæsninger fra Københavns Universitet*. Frederiksberg: Anis.
- Nikolajsen, Jeppe Bach 2009: "Corpus Christianum eller corpus Christi? Om Lesslie Newbigins syn på kirkens egenart" i: *Edinburgh 1910 – 100 år efter. Ny Mission* nr. 17. Redigeret af Mogens S. Mogensen. København: Dansk Missionsråd: 88-98.
- Amundsen, A. B. (red.) 2005: *Norges Religionshistorie*, Oslo.
- Reich, E. K. 2004: *Efter krigen – før freden*, København.
- Salmonsens konversationsleksikon* 1898, København.
- Schjørring, J. H. og J. T. Bak (red.) 2008: *Fra Modernitet til pluralisme*. København: Anis Forlag.
- Thodberg, C. 1998: *Dåben og dåbsritualets historie*, forelæsningsmanuskript.
- Werner, Y. M. 2003: *Ultramontan väckelse i möte med protestantisk präglad nordisk kulturmiljö 1849-1940*, paper fra Hilding Pleijel symposium IV, Lunds universitet.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt E. Larsen
 Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 8200 Aarhus N
 kl@teologi.dk
 +45 86 16 66 66 + 23

KIRKEN SOM ET SANNFERDIG FELLESKAP



Ph.d.-stipendiat Silje K. Bjørndal

Når våre ferske studenter snubler inn på examen philosophicum's forelesninger møter de blant annet spørsmålet; hva vil det si at noe er sant, godt og rett? Et oppfølgende spørsmål er gjerne; kan man i det hele tatt påstå at noe er sant i dagens pluralistiske samfunn, uten i neste åndedrett å tilføye at det selvsagt dreier seg om sannhet innenfor et gitt paradigme og under gitte forutsetninger? Hva du regner for sannhet avhenger av de sannhetsbetingelser du, bevisst eller ubevisst, anvender i vurderingen av påstander. For kirken er disse spørsmålene ekstra påtrengende siden den bygger på et trosfundament som i stor grad består av sannhetspåstander om Gud, mennesket og verden. Hvordan skal da kirken i Vesten forholde seg til at den er en del av et sekulært samfunn som har vanskelig for å akseptere sannhetsgehalten i en sentral kristen påstand som at "Jesus er Herre"?

Den nordamerikanske teologen og etiker Stanley Hauerwas har i deler av sitt omfattende forfatterskap argumentert for at kirken bør beskjeftige seg mer med sann-

ferdighet enn sannhet. I denne artikkelen vil jeg redegjøre kort for hva dette innebærer for Hauerwas, diskutere hans posisjon og til sist gi antydninger til hvilken betydning Hauerwas' forståelse av sannferdighet kan ha for kirken i en nordisk kontekst. Jeg må imidlertid gjøre noen prioriteringer og avgrensninger underveis som innebærer at jeg ikke kommer til å si mye om den faktiske nordiske konteksten; verken om likheter eller forskjeller mellom og innad i de nordiske landene, men jeg forutsetter at leseren kjenner til noe av denne tematikken fra før og derfor kan relatere dette til de ansatsene jeg kommer med mot slutten. Før jeg gir meg i kast med dette, vil jeg gjøre to begrepsavklaringer; "kirken" refererer i denne artikkelen til en bred og empirisk¹ forståelse av kirken som et kristent fellesskap samlet om sakramentene og forkynnelsen av det kristne budskapet. Termen er ikke avgrenset til et spesifikt kirkesamfunn, selv om den protestantiske kirken historisk sett og fremdeles står sterkt i de nordiske landene. "Sannferdighet" er det begrepet

jeg anvender som ekvivalent til Hauerwas' *truthfulness* (Hauerwas, et al. 1977, 9). For Hauerwas er det her tale om en egenskap som tilkjenner seg i praksis, gjennom formingen av språk og karakter, hvilket vi skal se nærmere på i det følgende.

Kirkens sannferdighet for Hauerwas En sannferdig fortelling

Fortellingen om Gud og hans forhold til sin skapelse tydeliggjør tre viktige aspekt ved den kristnes eksistens, i følge Hauerwas; for det første, mennesket er betinget av Gud selv. Ethvert forsøk på å forklare menneskets eksistens uten fortellingens rammeverk vil være utilstrekkelig i å vise hvordan våre liv forutsetter Guds liv. For det andre, mennesket er situert i historien og må slik forholde seg til fortid, fremtid og nåtid. En sannferdig fortelling, som den kristne kirken forvalter, hjelper mennesker til å forstå sitt liv i en historisk og meningsfull sammenheng. For det tredje, mennesker er syndere som trenger frelse. Bibelens fortelling om Israelsfolket og evangelieberetningene om Jesu liv, død og oppstandelse utgjør for Hauerwas fortellinger som kirken ikke bare forvalter, men som den enkelte kristne må forholde seg aktivt til (Hauerwas 1983, 28-29).

Gud er hovedpersonen i kirkens sannferdige fortelling, men for at kirken skal kunne formidle denne, må den også selv bli en del av fortellingen (Hauerwas, et al. 2001, 149). Hauerwas går enda lenger i artikkelen "Beyond the Boundaries: the Church is Mission", hvor han konkluderer med at "Finally the teller and the tale are one" (i Mortensen og Nielsen 2010, 60).

Et sannferdig fellesskap

I de nordiske landene i dag er det mange mennesker som ikke er oppfostret med den kristne fortellingen og dermed kan ha van-

skeligheter med både å forstå og tro på sentrale aspekter ved den kristne fortellingen. Det er blant annet i denne situasjonen at det kristne fellesskapet spiller en avgjørende rolle for Hauerwas, for gjennom kirkens liv blir den kristne fortellingen tydeliggjort og Guds rike synlig. Selv om kirken ikke er identisk med Guds rike, er det gjennom å være en del av dette fellesskapet at kristne lærer seg å gjenkjenne Kristi nærvær ellers i verden. Kirken må være et folk som har lært å leve sannferdige liv, i fred med Gud og mennesker.

Dette kan kun skje gjennom praktisk opplæring og etterfølgelse av noen som går foran, som Hauerwas kaller "examples and masters" (Hauerwas 1983, 97). Slik kan kirken være et fredens og sannhetens fellesskap som hjelper verden til å forstå at den er verden. For bare når verden kan observere kontrasten mellom sin egen tilstand av splittelse og kirkens universale enhet, kan den ane hva Guds rike er. Hauerwas tilføyer raskt at dette dessverre ikke alltid er tilfelle, og at kirken med sin splittethet overlater verden til seg selv. Det sannferdige fellesskapet er i følge Hauerwas ikke en slags anti-verden, men et forsøk på å vise verden hva den er ment å være som Guds gode skapelse (Hauerwas 1983, 100).

En sannferdig karakter

I essayet "Self-Deception and Autobiography: Reflections on Speer's *Inside the Third Reich*" (Hauerwas, et al. 1977, 82-98)² presenterer Hauerwas og medforfatter David Burrell noen betingelser for å leve sannferdig og tilegne seg de egenskaper som en sannferdig karakter forutsetter. Dette gjøres med utgangspunkt i biografien til Albert Speer, tidligere nazist og sjefsarkitekt for Hitler, som illustrerer de urovekkende og potensielt katastrofale følgene av å leve i uimotsagt selvbedrag. Jeg skal ikke re-

” Å formidle Guds fortelling er å invitere mennesker til å bli en del av en åpen fortelling, som samtidig har kraft i seg til å åpne opp muligheter for et nytt liv og en ny selvforståelse ”

ferere hele essayet her, men oppsummere deres argumentasjon for hvordan man kan bryte selvbedraget og forme en sannferdig karakter.

Å utvikle en sannferdig karakter forutsetter evnen til å avsløre selvbedraget ved hjelp av en større fortelling (Hauerwas, et al. 1977, 95). Menneskets iboende behov for sammenheng og orden gjør at vi søker å gi mening til våre liv og handlinger ved å plassere oss i forhold til større fortellinger og bilder. Ikke alle fortellinger er adekvat for dannelsen av en sannferdig karakter, som Speers biografi er et eksempel på. Hauerwas og Burrell argumenterer for at kirkens fellesskap utfordrer vår hang til selvbedrag, gjennom å være tro mot en sannferdig fortelling som avslører våre begrensninger og behov i lys av Jesus-fortellingen (Hauerwas, et al. 1977, 98).

Kritikk av Hauerwas' posisjon

På konferansen *Church and Mission in a Multireligious Third Millennium* i Aarhus, januar 2010, presenterte Hauerwas et paper titulert “Beyond the Boundaries: the Church is Mission.”³ Jeg vil i den følgende kritikken av Hauerwas' posisjon referere til Jan-Olav Henriksen⁴ og Niels Henrik Gregersens⁵ responser på Hauerwas' paper. Hovedårsaken til at jeg har valgt disse kritiske perspektivene er at de kommer fra en nordisk kontekst, og således er de også relevante for det avsluttende innspillet ved-

rørende Hauerwas' betydning for kirker i Norden. Tematikken er knyttet til kirkens misjonale identitet og berører dermed også kirkens forståelse av sannhet og sannferdighet.

Fortellingens sannferdighet overgår kirkens sannferdighet

Gregersen påpeker viktigheten av å skille mellom fortellingen og fortelleren. Her refererer han til Barth, som anerkjente at kirken rommer både lydighet og ulydighet og derfor ikke er identisk med sitt budskap (i Mortensen og Nielsen 2010, 79). Gregersen ønsker med dette å presisere forskjellen på at fortelleren er *identisk* med fortellingen og at fortelleren er *delaktig* i fortellingen. Som Kristi kropp er kirken avgjørende for formidlingen av Guds fortelling og Gregersen samtykker derfor i Hauerwas' noe mer moderate argumentasjon i “The Church as God's New Language” (Hauerwas, et al. 2001, 142-62), hvor sistnevnte påpeker at den sannferdige Kristus-fortellingen forblir i stillhet uten kirkens vitnesbyrd.

I tillegg til å presisere kirkens delaktighet fremfor dens identifikasjon med Guds fortelling, etterlyser Gregersen også en større bevissthet hos Hauerwas i forhold til kirkens spenninger innad som nettopp gjør det problematisk å påstå at “teller and tale are one” (i Mortensen og Nielsen 2010, 60). En viktig slutning Gregersen gjør med henblikk på foreliggende diskusjon, er at

fortellingen overgår både fortellers og tilhørers begrensninger. Fortellingen adresserer nemlig ikke bare den (kirke)fremmede, men også fortelleren selv (i Mortensen og Nielsen 80). Jeg vil derfor i forlengelsen av denne kritikken foreslå at den kristne fortellingens sannferdighet også overgår kirkens evne til å leve i denne sannferdigheten. Dette innebærer i så fall at sannhet eksisterer utover den inkarnerte sannferdighet, og at kirken er konstituert av DHÅs nærvær forut for sin praksis (i Mortensen og Nielsen 2010, 74ff).

Det sannferdige fellesskapet har flytende grenser

På et skapelsesteologisk grunnlag argumenterer Henriksen for det problematiske ved å tegne opp skarpe skillelinjer mellom kirkens fellesskap og verden, slik Hauerwas tidvis gjør. For Henriksen handler kirkens misjon og kallelse om å være i tjeneste i og for Guds verden; en verden som ofte er bortkommen, men like fullt Guds. Å formidle Guds fortelling er å invitere mennesker til å bli en del av en åpen fortelling, som samtidig har kraft i seg til å åpne opp muligheter for et nytt liv og en ny selvforståelse (i Mortensen og Nielsen 2010, 72-73).

Gregersen uttrykker lignende skapelsesteologiske takter når han siterer N.F.S. Grundtvig for å understreke viktigheten av at kirken søker å leve i spenningsfeltet mellom den kristne fortellingen og det ordinære livet til folk flest i den verden kirken befinner seg i. For kirken i Norge handler det blant annet om å holde sammen det å være nordmann og kristen. Dette innebærer at kirkens fellesskap vil ha flytende grenser, fordi den kristne alltid bærer med seg sin kulturelle tilhørighet på samme måte som hun bærer med seg sin kristne tilhørighet (i Mortensen og Nielsen 2010, 83). På lignende vis bærer det kristne fellesskapet også

med seg indre spenninger som uttrykkes i Martin Luthers *simul justus et peccator*. Refleksjoner rundt hva dette innebærer for Hauerwas' forståelse av kirkens misjon etterlyses av Gregersen (i Mortensen og Nielsen 2010, 82). Jeg vil legge til at dersom kirkens fellesskap med rette kan sies å ha flytende grenser, utfordrer det også Hauerwas' skarpe skille mellom det sannferdige fellesskapet og en verden i løgn (Hauerwas 1983, 100).

Den sannferdige karakteren utvikles i et spenningsfelt

Hvor er lukten av synd og erkjennelsen av indre spenninger i Hauerwas' ekklesiologi, spør Gregersen (i Mortensen og Nielsen 2010, 80). Hauerwas argumenterer for at kirkens sannferdige fellesskap avslører menneskers selvbedrag, men avstår fra å diskutere hva det vil si at dette fellesskapet også til tider bedrar seg selv og andre, og dermed også lukter av synd så vel som av sannferdighet. For mens Gregersen påpeker at selve konseptet karakterbygging forutsetter nettopp det som motsetter seg den gode karakter og disiplin (i Mortensen og Nielsen 2010, 80), glimrer denne type friksjon med sitt fravær hos Hauerwas. Hva bidrar så denne dimensjonen med i forhold til Hauerwas sin forståelse av sannhet og en sannferdig karakter?

For det første blir det problematisk med en ensidig betoning av sannferdig praksis versus sanne påstander når man erkjenner at enhver karakter, kirke eller kristen praksis eksisterer og dannes i spenningsfeltet mellom sannferdighet og selvbedrag, rettferdighet og synd, sin kristne identitet og sin kulturelle identitet. Fordi kirken, i motsetning til Kristus, ikke alltid er lydlig mot budskapet den er satt til å forkynne, må den sannferdige fortellingen forstås som større enn kirkens evne til å etterleve

” det avgjørende for Hauerwas at kirkens fellesskap forster sannferdige karakterer hos den enkelte kristne ”

den i samsvarende sannferdighet.⁶ For det andre, når Hauerwas legger så betydelig vekt på dannelsen av en sannferdig karakter; i hvor stor grad kan hans posisjon sies å være kontekstuellet betinget av en vestlig og individualistisk kultur? Ved første øyekast kan det synes paradoksalt at Gregersen antyder avslutningsvis at den partikularistiske ekklesiologien er mer individualistisk orientert enn dens protagonister vil medgi (i Mortensen og Nielsen 2010, 83), siden for eksempel Hauerwas understreker viktigheten av det sannferdige fellesskapet som tegnet på Guds rike. Men samtidig er det en innadvendthet som følger med Hauerwas' forståelse av kirken, så vel som hans forståelse av hva sannferdighet innebærer. I stedet for at kirken oppfordres til å leve åpent ovenfor både indre spenninger og kulturen den er en del av, blir fokuset for Hauerwas at fortellingens sannferdighet hviler på kirkens evne til å inkarnere denne fortellingen gjennom formingen av sannferdige karakterer. Med denne kritiske dialogen som bakteppe vil jeg avslutningsvis foreslå noen ansatser til hvordan Hauerwas kan aktualiseres for kirker i Norden.

Hauerwas på nordisk

Hauerwas tilkjennegir gjerne at hans posisjon er situert i en bestemt kultur og inngår som en del av en bestemt teologisk debatt og tradisjon. Samtidig adresserer han som oftest kristne og den kristne kirken som en samlet målgruppe, separat fra dem som ikke deler de kristne overbevisningene (Hauerwas 1981, 2). Hans intensjon synes derfor å være å bidra til kirkens selvforstå-

else også utover Nord-Amerikas grenser, hvilket den internasjonale interessen for hans arbeid antyder at han i stor grad lykkes med (Hauerwas, et al. 2001, 4). Man kan selvsagt peke på geografiske områder hvor hans prosjekt har mer begrenset verdi, men i vår nordiske kontekst synes Hauerwas å stimulere til ekklesiologisk debatt og forskning.⁷ I det følgende kommer derfor noen innspill til hva Hauerwas sin forståelse av sannferdighet kan tilføre teologisk og kirkelig debatt og praksis.

En sannferdig fortelling med sanne påstander

Fokuset på den kristne fortellingen som en sannferdig og formativ fortelling er et viktig korrektiv til en kirkelig tradisjon som i stor grad har målt kristendommens sannhet i form av dens dogmatiske påstander og læresetninger. Å vektlegge betydningen av en sannferdig fortelling gir et narrativt rammeverk for den kristnes selvforståelse og Gudsforståelse. Mens Hauerwas gjør det til en betingelse at kirken forstår seg selv som delaktig i denne fortellingen for at den skal kunne formidle den videre, vil jeg nøye meg med å påpeke at en slik selvforståelse kan tilføre kirker i Norden en tydeligere retning og mer konstruktivt drama.

Selvsagt er det både retning og drama i mange kirker i dag, men Hauerwas sitt bidrag ved å sette den sannferdige fortellingen på agendaen tror jeg kan være med på å bevisstgjøre kirker i større grad på hvilken rolle man ønsker både lokalt som forsamling og eventuelt på nasjonalt og internasjonalt plan. Gud er hovedpersonen i

kirkens drama, men kirken har også selv en rolle i dette dramaet, og her følger jeg Gregersen som understreker at kirken ikke er identisk med den sannferdige fortellingen, men delaktig. En konsekvens av dette er at det også er rom for at kirken kan bekjenne og fastholde påstander som sanne, noen ganger på tross av den bekjennende kirkens tilstand eller praksis.⁸

Et sannferdig fellesskap med flytende grenser

I de nordiske landene hvor folkekirketanken tradisjonelt har stått sterkt,⁹ er nok Hauerwas' partikularistiske ekklesiologi en til tider provokativ utfordring. I tillegg har man det skapelsesteologiske arvegodset fra Grundtvig, Wingren og Løgstrup som også gjør det problematisk å trekke opp skillelinjer mellom kirke og verden slik Hauerwas gjør når han for eksempel tegner opp kirkens sannferdighet i kontrast til en verden i løgn (Hauerwas 1983, 100).

Likevel vil jeg argumentere for at Hauerwas' visjon om et sannferdig fellesskap som er seg bevisst det særskilte ved sin kristne tilhørighet og søker å etterleve dette i praksis i en verden som ikke ennå kjenner til Guds sannferdige fortelling, er en visjon som i møte med den nordiske tradisjonen for å tenke kirken som et åpnere fellesskap kan vise seg formålstjenlig i den kommende tid. I en pluralistisk kultur, som også de nordiske landene i økende grad er en del av, vil det være avgjørende for kirken og ytterligere klargjøre hva det egentlig betyr å være et sannferdig fellesskap med flytende grenser. Her kan Hauerwas være en stimulerende og provoserende bidragsyter i debatten.

En sannferdig karakter i et spenningsfelt

Som dydsetiker i aristotelisk tradisjon er det avgjørende for Hauerwas at kirkens

fellesskap fostrer sannferdige karakterer hos den enkelte kristne. Et sannferdig fellesskap vil kunne avsløre selvbedraget og tydeliggjøre den kristnes begrensninger og behov i lys av Jesus-fortellingen. Sannsynligvis bidrar den betydelige lutherske arven til at nordiske teologer som Gregersen straks etterlyser en større bevissthet rundt den indre spenningen og den kristnes tilstand som *simul justus et peccatore*. Dersom vi ivaretar denne erkjennelsen av friksjon mellom vår faktiske tilstand og den sannferdige karakteren Hauerwas noe endimensjonalt fremholder, kan Hauerwas' bidrag mottas som et fruktbart dydsetisk innspill i kirkelig sammenheng. Visst forutsetter karakter- og dydsutvikling det som motsetter seg den gode karakter og disiplin, men spenningsfeltet oppstår heller ikke uten en hauerwasiansk forståelse av den sannferdige karakterens viktighet.

Oppsummerende konklusjon

Når Hauerwas skal adressere spørsmål om sannhet i teologisk og kirkelig sammenheng, svarer han med å peke på det sannferdige fellesskapet. Ofte pekes det mer i en retning enn på noe som faktisk eksisterer empirisk, og som teolog er han selvsagt preget av sin nordamerikanske kultur og samtid, men jeg mener likevel at hans prosjekt kan bidra med konstruktive og fruktbare innspill til kirken og teologisk tenkning også i en nordisk kontekst.

I denne artikkelen har jeg forsøkt å vise hvordan hans forståelse av kirkens sannferdighet, i dialog og kritisk diskusjon med nordiske teologer, gir noen konkrete utfordringer i forhold til (a) hvordan kirken forstår sin delaktighet i en sannferdig fortelling, (b) hvordan kirken kan forstå seg selv som et sannferdig praksisfellesskap med flytende grenser og (c) kirken som et formativt fellesskap for individets karakter- og

dydsutvikling. Mange spørsmål gjenstår, både av kritisk og kontekstuell art, og forhåpentligvis kan den videre dialogen også

bidra til formingen av åpne og sannferdige fellesskap.

NOTER

- 1 En empirisk forståelse av kirken innebærer at man forstår kirken som en erfarbar størrelse, i motsetning til en usynlig og skjult kirke Hegstad, *Den Virkelige Kirke* (Trondheim: Tapir Akademiske Forlag, 2009), 8-9.
- 2 Medforfatter av David B. Burrell og først publisert i *Journal of Religious Ethics*, 2 (Mai 1974).
- 3 Paperet er publisert i *Walk humbly with the Lord: church and mission engaging plurality* (2010), Viggo Mortensen og Andreas Ø. Nielsen (reds.).
- 4 "Mission: Invitation to Community" Viggo Mortensen og Andreas Østerlund Nielsen (2010), *Walk Humbly with the Lord: Church and Mission Engaging Plurality* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2010), 70-73.
- 5 "The Fluid Mission of the Church" (Ibid., 74-84).
- 6 Gregersen henviser i denne sammenheng til Barth som også fastholdt at selv om kirken er ment å være en plass for Guds selvåpenbaring, er den likevel ikke identisk med sitt budskap; forteller og fortelling er ikke ett (Ibid., 79).
- 7 Foruten artikkelforfatterens doktorgradsarbeid, figurerer Hauerwas som hovedfigurant i tre andre nordiske doktorgradsavhandlinger: Andreas Østerlund Nielsen (v/Aarhus Universitet, Danmark), Miika Tolonen (v/Åbo Akademi University, Finland) og Tron Fagermoen (v/Menighetsfakultetet, Norge).
- 8 Eller som Gregersen uttrykker det: "But the tale exactly transcends the limitations of the teller as well as of the addressees." Mortensen og Nielsen (2010), *Walk Humbly with the Lord: Church and Mission Engaging Plurality*, 80.
- 9 For mer om fenomenet folkekirke i Norden og "kulturkristne", se Hans Raun Iversen, *Church, Society and Mission* (2010), 120-122.

LITTERATUR

- Hauerwas, Stanley 1981: *A Community of Character : Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley 1983. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley, John Berkman, og Michael G. Cartwright 2001: *The Hauerwas Reader*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hauerwas, Stanley, Richard Bondi, og David B. Burrell 1977: *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hegstad, Harald 2009: *Den Virkelige Kirke*. Trondheim: Tapir Akademiske Forlag.
- Mortensen, Viggo, og Andreas Østerlund Nielsen 2010: *Walk Humbly with the Lord: Church and Mission Engaging Plurality*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co..

FORFATTEROPLYSNING

Silje Kvamme Bjørndal
 Det teologiske Menighetsfakultet
 Gydass vei 4, Postbox 5144
 Majorstuen, 0302 Oslo
 silje.bjorndal@mf.no
 +47 22 59 05 92

Tre interviews med **Stanley Hauerwas**



**Stanley Hauerwas, Duke Divinity School's
Bricklaying Theologian**



Stanley Hauerwas On His Evangelical Audience



Stanley Hauerwas on Prayer

*Stanley Hauerwas deltager i en konference på Aarhus Universitet i 2010
Foto: Mogens S. Mogensen*



LUTHERS KIRKEFORSTÅELSE I BIBELSK OG ØKUMENISK LYS



Professor, theol.dr. Asger Chr. Højlund

RESUMÉ: Kirken er på vej ind i en efterkonstantinsk tid. Tingene er ikke, som de har været. Der er derfor grund til at besinde sig på kirkens væsen og identitet. I denne artikel vil det særlig ske med henblik på Luthers kirkeforståelse. For nogle vil det i sig selv være et dødfødt foretagende, i og med at denne kirkeforståelse, med sin tætte tilknytning til lands- eller fyrstekirken, mere ses som en del af problemet end som en del af dets løsning. Denne artikel forsøger dog, imod en udbredt folkekirkelig udlægning, at pege på den konkrete menigheds grundlæggende betydning i Luthers kirkeforståelse. Samtidig vil den – med inddragelse af Luthers syv kirkekendetegn – pege på en dimension ved det at være kirke, som det er vigtigt at få med også i dag, nemlig kirkens synlighed.¹

Kirken er et konkret folk

Kirken er et folk. Det vil sige, at den er en konkret flok, konkrete mennesker, ja “et konkret og erfarbart fællesskab af mennesker”, som Harald Hegstad, dogmatiker og kirkesociolog ved Menighedsfakultetet i Oslo, pointerer siger det i en bog, han udgav for nogle år tilbage om emnet (Hegstad 2009, 17). For at sige det ligeud: Kirken er *menigheden* (eller *menigheder*). Jeg ved godt, at det ord er betændt for mange, fordi det smager af adskillelse og en farisæisk følen sig bedre end andre. Og det er da en stående fare, som menigheden igen og igen må konfronteres med – og som den da ikke

mindst bliver konfronteret med i mødet med dens Herre. Men det ophæver ikke, at kirken efter sit væsen består af menigheder, konkrete og erfarbare fællesskaber af mennesker.

Kirken er et folk *blandt* folkene. Et folk, der er kaldet *ud* (*ekklesia*) – ikke for at være *for sig selv* og være sig selv nok, men for at være *for andre*. Men netop være det som *hans* ejendomsfolk. Sådant som allerede det gammeltestamentlige gudsfolk var det, eller skulle være det: “Derfor gør jeg dig til et lys for folkene, for at min frelse skal nå til jorden ender” (Es 49,6). I så henseende er tingene ikke forandret med den nye

pagts gudsfolk, selv om det nu altså handler om en *ny* pagt, med Jesus og hans død som grundlag: “Gå ud i al verden og gør alle folkeslagene til *mine* disciple”. Kirken, den nye pagts gudsfolk, er Jesu disciple, flokken af dem, der ved tro og dåb har fået del i et nyt liv, og som nu i al svaghed – som Jesu disciple dengang – søger at holde fast ved alt det, han har befalet.

Denne understregning af kirken som et konkret folk bliver et af de vigtige anliggender med denne artikel. Hvad det har med titlen at gøre, vil forhåbentlig fremgå af det følgende. Jeg har lyst til at betone dette af tre grunde.

(1) Bibelsk

For det første fordi det er det, jeg finder i Bibelen. Kirken, med de rødder i Det Gamle Testamente jeg lige har strejft, er en fortsættelse af det fællesskab, som allerede på Jesu tid har samlet sig om Jesu undervisning og har søgt at praktisere det, han lærte.² Efter pinsedag sker det med en ny forståelse af, hvad det var, Jesus var kommet for, og med en afgørende ny virkelighed i deres forhold til ham, nemlig Helligånden. Hvilket ikke betød at Ånden erstattede Jesus og hans ord eller fællesskabet med ham, men tværtimod muliggjorde det, på tværs af tid og sted.

Det er som sådanne konkrete fællesskaber, vi møder den første kirke, samlet om Jesu ord (eller om “apostlenes lære, brødets brydelse og bønnerne”, se ApG 2,42), i forvisningen om hans nærvær, og i praktisering af det, Jesus havde undervist dem i, sådan som vi ser nedslag af det i brevenes formaningsafsnit. Når Paulus skriver til for eksempel de kristne i Korinth, er det til en konkret flok mennesker. At blive døbt er at blive døbt ind i et sådant fællesskab. Det er her, de formes som disciple, og hvor ydmygheden over for hinanden og den gensidige

kærlighed for alvor kan få kød og blod. Det er dette konkrete fællesskab, Paulus omtaler som Kristi legeme.

Jeg er helt med på, at der er sket noget siden urkirkens tid, at både historiens udvikling og kristendommens møde med nye kulturer betyder ændringer i mange ting i forhold til det menighedsliv, der møder os i NT. Sådan skal det være. Den lutherske reformation har netop ikke nogen intention om at skrue tiden tilbage til urkirken og springer alle de mellemliggende århundreder over, sådan som den mere radikale del af reformationen kan have en tendens til. Men dette er kun muligt, fordi der midt i forandringerne er en identitet – blandt andet fastholdt i trosbekendelsen. Og til den identitet hører kirken som et fællesskab, et *communio sanctorum*.

Altså: Min første grund til at understrege kirken som et konkret fællesskab af mennesker er, at det er bibelsk. Selv om jeg godt ved, at bibelsk og evangelisk ikke altid behøver at være sammenfaldende, vil jeg understrege, at “bibelsk” i min sprogbrug ikke kan adskilles fra evangelisk – og omvendt.

(2) Luthersk

Den anden grund til, at jeg har lyst til at understrege dette, er, at det er luthersk. Hvilket i min optik aldrig kan være et tillæg til det bibelske, men alene kan være en fastholdelse og udfoldelse af det, hvis det skal have nogen gyldighed i dag. Når jeg alligevel vil gøre noget særligt ud af det lutherske – og det bliver det, jeg kommer til at gøre mest ud af i det følgende – er det blandt andet, fordi modstanden mod at tale om kirken som et konkret og erfarbart fællesskab af mennesker ofte kommer fra et *luthersk* hold, nærmere bestemt fra dem, der vil understrege den sande kirkes usynlighed. Troen er jo usynlig, hedder det. Og

dermed er den sande kirke det også. Kirken bliver kun synlig i ordets forkyndelse og sakramenternes forvaltning. Og det er vel at mærke en synlighed, der ikke er sammenfaldende med kirken selv (idet vi jo aldrig ved, hvem der tror), men kun forudsætningen for den sande kirke, rammen for den. At ønske sig en synlighed ud over ordets og sakramenternes synlighed er at forvanske troen og dens væsen. Det er at gøre gerninger og menneskers handling til kirkens basis og virkelighed. Og det er jo det samme som at ophæve troen.³ Det er klart, at min betoning af kirken som et konkret og erfarbart fællesskab af mennesker giver problemer i forhold til denne forståelse. Men er den nu også så luthersk, som den giver sig ud for at være? Det bliver noget af det, vi skal se nærmere på.

(3) Post-konstantinsk

Og så er der endelig en tredje grund til, at det er dette, jeg ønsker at betone i kirkeforståelsen, nemlig den situation, vi lige nu befinder os i, af mange i dag omtalt som overgangen til en post-konstantinsk tid. Det konstantinske står her for den syntese mellem kirke og samfund, som begyndte med kejser Konstantin. Fra at have været en til tider forfulgt størrelse blev kirken anerkendt, ja blev hurtigt en samfundsbærende institution. Kejseren gav den beskyttelse, og kirken sørgede på sin side for at levere den åndelige basis for samfundets liv og menneskers hverdag. Og sådan blev det ved, i det byzantinske rige og siden i Europa, med vekslende relationer og sommetider også spændinger mellem de to parter, men hele tiden med den forståelse for kirkens gerning, at den var der for hele folket, med omsorg for alle aspekter af livet – og derfor også med omsorg for, hvordan der blev regeret (hvilket jo blandt andet førte til betoningen af lovgivningen som

grundpille i samfundet, jf. Jyske Lovs “Med lov skal land bygges”). Det kristne Europa træder frem – som en sammenhængende størrelse, kristeligt, kulturelt og politisk: Kristenheden.

Hvor nogle vil se det som et fald, vil andre se det som en naturlig og rigtig ting. Som en opfyldelse af befalingen om at gøre alle *folkeslag* til Jesu disciple. En del af kirkens omsorg for hele mennesket. Dens ønske om at være kirke for alle, også den lille mand med den lille tro, som det hed for nogle årtier siden. Ja, nogle vil endda se det som noget nær en teologisk *nødvendigt* ting. Selv om man vel i dag har forbehold og kritik over for, at kristendom på den måde blev understøttet af magt, er der ifølge dem, der i dag mere eller mindre åbenlyst tilslutter sig det konstantinske, det rigtige i hele denne idé, at kristendommen på den måde virkeliggjorde noget af sit grundanliggende som tro på én Gud (eller som monoteisme), nemlig at gudstroen ikke bare bliver en niche, men at den kommer til at omfatte hele livet, at det hele bliver set og levet under ét fortegn, at der sker “en tilværelsens åndelige integration”, som Peter Widmann udtrykker det i sit kristologiske afsnit i *Fragmenter af et spejl* (Widmann 1992, 133), som fra først til sidst er gennemsyret af dette anliggende (se fx også Widmann 1992, 167 og 190ff). Man kan finde lignende tanker hos blandt andet Niels Henrik Gregersen.⁴

Men i dag er denne syntese ved at krakelere. Den konstantinske æra er ved at være forbi, siges det med større og større tydelighed fra andet hold. Kirke og kristendommen er ikke samfundsbærende mere. Den kristne kundskab og bevidsthed i befolkningen er stærkt på retur. Vi er præget af en livssynsmæssig pluralisme. Selv om man kan søge at modvirke det, er det ikke til at undgå.

Der er stadig mange, der “længes tilbage

til Egyptens kødgyder”, og som derfor forsøger at give kristendommen en samfundsbærende funktion under de nye vilkår. Det er blandt andet Peter Widmanns anliggende – og mange andres: Den teologi, der betoner, at teologi ikke kun skal drives, “fordi der skal forkyndes på søndag”, men at den har et meget bredere sigte, at det drejer sig om, at religionen atter må komme i spil i samfundet (Widmann 1992, 190ff). Teologien bliver ud fra denne opfattelse en åben og tolkende forståelse af kristendommen, som gør det muligt for mennesker at integrere Gud og kristendom i den virkelighed, der nu engang er deres. Og noget andet, man ofte støder på i forbindelse med denne teologiforståelse: Man ser med skepsis på alle tiltag, der er med til at markere en grænse mellem kirke og samfund – herunder en alt for tydelig menighedsforståelse. Ja, jeg har for nylig i et foredrag ligefrem hørt det beskrevet som *protestantismens princip*, at kirken skal opløses i samfundet: Fra gudstjenesten sendes man ud i sin kaldsgerning, som netop ikke er synlig, men går i et med alt andet menneskeligt og borgerligt arbejde. Kirken skal netop ikke være synlig i andet end i gudstjenesten.

Det lutherske bidrag til en aktuell ekklesiologisk drøftelse

I min daglige omgang med studenter møder jeg en helt anden tendens, nemlig en opgivelse af den konstantinske syntese og en understregning af *menighedens* afgørende betydning som bærer af kristen tro og identitet i vor situation. Ikke i form af lukkede og afgrænsede størrelser – man møder en betydelig større kulturbevidsthed og åbenhed i relation til kulturstrømninger blandt vore studenter, end man gjorde i de kredse, jeg færdedes i som student. Og man er i høj grad optaget af, hvad man kunne kalde den

kulturelle side af kristendommen, at troen har noget med et helt liv at gøre og ikke bare drejer sig om et nøgent ord. Men man har helt opgivet af se på samfundet som en væsentlig del af den kultur, som skal hjælpe til at fastholde og virkeliggøre kristen tro i dag. Bæreren af den er kirken selv, det vil sige konkrete kristne mennesker og deres bekendelse og liv, deres fællesskab. Mennesker, hvis agenda det på ingen måde er at skille sig ud fra andre, tværtimod, men som samtidig er bevidst om deres tilhørsforhold til Kristus og den kristne menighed.

Menighedstanken er simpelthen blevet et mantra for rigtig mange af vore studenter. Som prominente – forskellige – teologiske talsmænd for dette kan man pege på englænderen Lesslie Newbigin og amerikaneren Stanley Hauerwas. Som man vel kan regne det ud på baggrund af det, jeg allerede har sagt, er det ikke noget, jeg er frygtelig ked af eller uenig i. Jeg kan synes, at man sommetider overdriver det, og at der er andet at sige om det at være kirke end dette – eller at der er andre måder at være menighed på end den, der er *in* i nogle kredse. Men at kirke har med menigheder at gøre, deri har de efter min mening fuldstændig ret. Og deri har de også Luther på deres side, som vi skal se. Det har altid været en grundlæggende del af kirkens identitet. Og betydningen af dette bliver ikke mindre vigtig i den tid, vi befinder os i nu, på vej ind i et pluralistisk samfund.

Men en ting er at betone dette med menigheder, en anden ting er at forstå det rigtigt. Det er her jeg tror, at et blik på Luthers kirkeforståelse måske kunne have vigtige ting at bidrage med – for alle parter.

Om koncilierne og kirken

Jeg har valgt at tage udgangspunkt i et rigtigt kendt skrift af Luther, når det drejer

sig om hans kirkeforståelse, nemlig skriftet *Om koncilierne og kirken*, nærmere bestemt den sidste tredjedel.

Luther skriver det i 1539 (det er altså et sent skrift). Og han skriver det i en situation, hvor det så ud til, at det omsider skulle blive til noget med det almene koncil, som man også fra luthersk hold havde appelleret til. Luther er i mellemtiden blevet skeptisk over for det frugtbare i et sådant foretagende og bruger skriftet til at redegøre for, hvilken (begrænset) myndighed et koncil har.

Og til sidst tager han så også hele spørgsmålet om, hvad kirken overhovedet er for noget, op, den kirke, som altså nu belaver sig på at indkalde til et koncil. Et spørgsmål, der ikke mindst var vigtigt for de lutherske, i og med at man fra paveligt hold hævdede, at de lutherske havde forladt kirken, når man har brudt med paven. For paven og hans efterfølgere var jo ifølge Matt 16,18 den klippe, Kristus ville bygge sin kirke på. De lutherske var altså slet ikke kirke.

Det er udfordringen, Luther står over for, når han her skal redegøre for, hvad kirken er – selvfølgelig med det formål at sige, at vi, de evangeliske kirker i Sachsen og andre steder, så sandelig også er kirke, ja i bund og grund et meget sandere udtryk for den end paven og hans folk – Luther kryber, sin sædvane tro, ikke til det.

Lad os prøve at repetere, hvordan han gør det. Og her ikke mindst, hvordan han *begynder* sin udfoldelse af det. Det er lidt inde i denne redegørelse, vi møder de kendte syv kirkekendtegn: Ordet, dåben og nadveren, nøglerne, embedet eller tjenester i menigheden, bønnen og korset – vi skal lige om lidt se nærmere på det. Men inden han når dertil, får Luther skrevet noget om kirken, som der er al grund til at lægge

mærke til, og som er forudsætningen for at forstå det, han siger om kirkekendtegnene. Han begynder nemlig med en lang udfoldelse af kirken som et helligt folk. Blandt andet med henvisningen til trosbekendelsens tilføjelse til leddet “en hellig, almindelig kirke”, nemlig ordene “de helliges samfund (eller fællesskab)”.

Om kirken som Guds hellige folk

“Ligesom de skriger op om fædrene og koncilierne, men ikke ved hvad fædre og koncilier er, således skriger de også op om kirken [...]. Vi vil denne gang enfoldigt blive ved barnetroen som siger: Jeg tror på en hellig, kristelig kirke, de helliges fællesskab. Dér forklarer troen klart hvad kirken er, nemlig et fællesskab af hellige, det vil sige en flok eller forsamling af de mennesker som er kristne og hellige. Det hedder en kristelig, hellig flok eller kirke” (*Om koncilierne og kirken*, i dansk oversættelse side 387, l. 5ff. Henvisninger i det følgende er til denne udgave).

Det er begyndelsen til – og fortegnet for – alt, hvad Luther har at sige om kirke. Ifølge Luthers polemiske udfoldelse lægger hans katolske modstandere i deres forståelse af kirken al vægt på, hvad vi ville kalde institutionen: Embederne eller en særlig udskilt flok af hellige – paven, bisper, præster og munke. Kirkehusene. Gudstjenesten og andre hellige handlinger. Det er alt dette, man opfatter som bærere af kirkens hellighed. Helligheden er den overnaturlighed, der er knyttet til alt dette. Alt det, som får jævne mennesker til at stå frygtsomme og måbende på afstand, det på én gang dragende og skrækindgydende, *fascinosum et tremendum*: “messehagler, tonsurer, kapper, klæder, spise, faster, dage, munke- og nonnevæsen, messer, helgendyrkelser” (391,10).

Når det er dette, man forbinder med or-

det kirke, har det ifølge Luther til dels sin grund i, at selve ordet kirke er så uklart for mange. Selve ordet kirke i NT (ekklesia), betyder rent etymologisk en forsamling af mennesker, en folkeforsamling, som Luther siger det med henvisning til brugen af dette ord i ApG 19 (fx vers 30 og 41). Men det har man glemmt, sådan at man nu forbinder ordet med husene, præsterne, biskopperne, paven, klostrene osv.

Men det er denne forståelse, Luther med sin redegørelse vil gøre op med. Og det er her, det tilføjede led i trosbekendelsen “de helliges samfund”, bliver vigtig for ham. For af det fremgår det (i hvert fald ifølge Luther), at kirken er et fællesskab af mennesker – at kirken altså ikke er en institution, men mennesker. Og at det nærmere bestemt er et *helligt* fællesskab, et fællesskab af *hellige* mennesker. Ligesom andre fællesskaber og folk bærer sine betegnelser, for eksempel det romerske, sådan bærer dette folk sin betegnelse: Det hellige folk: “Nu er der mange folk i verden, men de kristne er et særligt, kaldet folk og hedder ikke slet og ret ecclesia, kirke eller folk, men Sancta, Catholica, Christiana, som betyder et kristeligt, helligt folk” (387,28).

Her må man imidlertid forstå ordet “hellig” rigtigt. Det betyder nemlig ikke det, som de pavelige modstandere ifølge Luther lægger i det, og som vi lige har berørt: Institutionens hellighed, embedernes og munkenes hellighed, ceremonierne osv. Hellig står ifølge Luther for noget langt mere jordnært: “Men kristelig hellighed eller almindelig hellighed er til, når Helligånden i mennesker skaber tro på Kristus og derved helliger dem, Acta 15, det vil sige, den skaber en nyt hjerte, sjæl, legeme, gerning og væren og skriver Guds bud, ikke på stentavler, men i kødhjerter, 2 Kor 3” (389,20ff).

Helligheden har noget med konkrete mennesker og deres daglige liv at gøre. Det

har noget med en nyt hjerte at gøre, og med en ny gerning og væren at gøre. Altså ganske gemen helliggørelse – eller levendegørelse. Hvilket absolut ikke er noget, et menneske selv er i stand til at frembringe, men som er Helligåndens værk, jf. citatet ovenfor (Helligånden betegnes igen og igen af Luther som helliggører eller levendegører).

Der er en side ved denne hellighed, som mange af dem, der taler meget om helliggørelse, ofte springer over, nemlig det, der har med troen at gøre. Hos Luther er det den allermest afgørende del af al helliggørelse. Det handler om et menneskes forhold til Gud – eller som Luther udfolder det i det følgende: Helliggørelsen efter lovens første tavle. Dette at mennesker simpelthen *tror Gud*, ikke bare i ydre forstand, men af hjertet. Det var det, der gik i stykker ved syndefaldet, men som nu ved Ånden og evangeliet igen kan blive til virkelighed i et menneskes liv – i og med troen på evangeliet. Og det er noget, der viser sig i det konkrete liv. Når et menneske fastholder troen på Gud, når man for alvor kommer ud for modgang, eller når synden anklager eller djævelen angriber ens tro, ja, når det til og med kan se ud, som om det er Gud selv, man står over for – “Guds mærkelige domme”, som Luther udtrykker det. Når mennesker i en sådan situation, “i alt, som sker, ondt eller godt, elsker, lover, takker og ærer ham”, da er det “et nyt, helligt liv i sjælen efter Mose første tavle” (389,35-36). Og det er forudsætningen for al anden helliggørelse.

Men Luther betoner i høj grad også, at det også handler om en hellighed efter lovens anden tavle, det der har med vores forhold til næsten at gøre: “at de villigt er lydige mod forældre og herrer, lever fredeligt og ydmygt, ikke med vrede, hævnønsket eller ondt, men tålmodigt, venligt, tjenstvilligt, broderligt, kærligt, ikke er ukyske, bryder ægteskab, er utugtige, men kyske og

tugtige med hustru, barn og husstand, eller uden hustru og barn. At de videre ikke stjæler, ågrer, er gerrige” (390,10ff).

Han har i den forbindelse et længere opgør med antinomerne, disse overivrige lutherdisciple, som afviste, at der skulle forkyndes lov i kirken – den hørte hjemme på rådhuset – og alene ville, at det var nåden og Kristus, der skulle forkyndes i kirken. Ja, siger Luther, det er sandt nok, at der skal forkyndes Kristus. Men når de forkynder Kristus og nåden i ham uden at ville høre tale om det liv, der hører sammen med det, så “skjuler de Kristus, når de lærer ham” (391,7). De “ophæver ham ved at prædike ham” (390,32).

Det er alt dette, der er kirkens hellighed. Og det er flokken, hvori det findes, der er kirken. Så simpelt er det. Det er Luthers argument over for paven og alle de indviklede bestemmelser, man fra paveligt hold anfører for, hvor den sande kirke kan være. Kirken er noget yderst enkelt og simpelt noget, som Luther siger det i *De schmal-kaldiske artikler* – noget, selv et syvårs barn ved: “Fårene der hører deres hyrdes røst” (*Martin Luther. Skrifter i udvalg* bd. 7, side 396). Her behøver vi ikke at spørge efter embeder, messer, indvielser og klæder. Det drejer sig om disse mennesker – mennesker, der hører hyrdens røst.

Lad mig bare indskyde, at der er mange påfaldende ligheder mellem denne betoning og det, man kan finde i noget af den måde at tale om kirke på, som mange af vore studenter er optaget af, og som man kan finde nogle radikale eksempler på i de såkaldte *Emerging Churches*: Kirken er en discipelflok, dens væsen ligger ikke i gudstjenesten, men i det daglige liv, i Jesu fodspor, til gavn for mennesker. Kirken er dem, der på den måde bærer det Guds rige med sig, som Jesus forkyndte.

Der er bestemt også forskelle mellem

det, man møder her, og Luther. Dem kommer vi til lige om lidt. For eksempel spiller gudstjenesten en mere fremtrædende rolle hos Luther, end den gør i disse kredse. Men i betoningen af kirken som dette konkrete folk og dets tjeneste og hellighed i verden er der store ligheder.

Det er denne kirkeforståelse, som er baggrunden for Luthers påstand om, at paven naturligvis ikke kan have monopol på kirken. Denne tro og konkrete hellighed findes virkelig også andre steder. “Således er den kristne kirke geografisk spredt ud over alt, hos paven, tyrkere, persere, asiater, men samlet på åndelig vis i ét evangelium og én tro, under ét hoved, Jesus Kristus” (fra Luthers bekendelse i nadverskriftet *Om Kristi nadver*, side 332). Og det er den, der er kirke, intet andet. Men Luthers udfoldelse af kirken og dens væsen i dette skrift rummer som sagt mere. Vi kommer nu til afsnittet om kirkens kendetegn.

Om kirkens kendetegn

Kirken er altså denne konkrete virkelighed. Fokuset er på mennesker. Men det er åbenbart alligevel ikke så ligetil at udpege og identificere den. I hvert fald spørger Luther efter denne omfattende indledning: “Hvorved vil eller kan et stakkels vildfarende menneske mærke, hvor det kristelige, hellige folk er i verden?” (391,33). For, som han fortsætter med at sige: Det må jo være til stede “i dette liv og på jorden” – det hører ikke først en fremtidig, eskatologisk, virkeliggørelse til. Der er åbenbart brug for en nærmere identifikation. Jamen har Luther da ikke lige givet det – ved at pege på denne flok, kendetegnet af kærlighed, tjenstvillighed, lydighed, gavmildhed og så videre? Det må da kunne ses? Alle dem, der nu venter et befriende, godt, luthersk, rungende “nej, det kan ikke ses!”, må jeg desværre skuffe. Selvfølgelig kan det da ses – også ifølge Lu-

ther. Der er et afsnit i Luthers gennemgang af kirkens kendetegn, man sjældent hører om. Det kommer efter gennemgangen af de syv. "Foruden de syv hovedpunkter er der nu flere ydre tegn, hvorved man kan kende den hellige kristelige kirke, nemlig at Helligånden også helliger os efter Mose anden tavle" (407,4-5). Hvorefter Luther kommer med en lang opregning af, hvad det betyder, og hvordan det ytrer sig – vi har allerede set eksempler på det. Her hedder det for eksempel, at det er et kirkekendetegn, "når vi ikke er fjendtlige mod nogen, ikke rummer vrede, had, misundelse eller hævngerighed mod vor næsten, men gerne tilgiver, låner hjælper og råder osv." (407,10-11).

Disse kendetegn er ikke så sikre som de syv, vi lige har set på, siger Luther, fordi der også er hedninger, der lever sådan (407,27) – selv om Luther sjovt nok tilføjer, at det hos disse hedninger dog ikke er "så rent og enfoldigt for Guds skyld", fordi de ikke kender Gud. Men at de, trods dette, altså ikke er helt så sikre som de første syv, betyder bestemt ikke, at de så er ligegyldige. Langt fra. Alligevel er det nogle andre kendetegn, Luther først peger på, når "det stakkels vildfarne menneske spørger efter, hvor det kristelige, hellige folk er i verden", nemlig de omtalte syv. Hvis vigtighed ikke mindst hænger sammen med, at det her drejer sig om helliggørelsen efter den første tavle – den helliggørelse der har med vores forhold til Gud at gøre, i tro og udholdenhed.

Lad mig præsentere dem ganske kort, idet vi husker, at det er en lidt tilfældig liste (Luther kan andre steder opregne elleve kirkekendetegn, og i CA har vi som bekendt kun to, eller rettere tre: Ordet og sakramenterne, det vil sige dåb og nadver). Kendetegnene her er altså på ingen måde tænkt som en aftjekningsliste på ting, der må være der, før vi kan tale om den sande kirke. Snarere er de at forstå som vigtige

pejlemærker. Og det er da også tydeligt af Luthers opregning, at der er forskel på deres vægt og betydning.

(1) Det første af kendetegnene, Guds hellige ord, som Luther siger det (392), er således det helt afgørende for Guds folk. Luther gør en del ud af at sige, at det handler om det forkyndte ord. "Men vi taler om det ydre ord, prædiket mundtligt ved mennesker, ved dig og mig. Thi dette har Kristus efterladt sig som et ydre tegn på, hvorved man skal erkende hans kirke eller hans kristelige hellige folk i verden" (392,31-32). Det vil sige, det handler ikke bare om, at ordet læses op, rituelt og rutineagtigt, man at det udlægges, at det får kød og blod – den levende virkelighed betyder altid meget for Luther. Det er "hovedstykket og den høje hovedhelligdom, hvorved det kristne folk kaldes helligt" (392,15). Og det er det, "fordi det helliger alt, hvad det rører ved, ja er selve Guds hellighed". "Helligånden fører selv ordet og salver og helliger dermed kirken" (392,17-21). Læg mærke til denne aktive forståelse af ordet. Ordet er en åndsfyldt virkelighed. Derfor kan det ikke være uden virkning. Der kan være forskel på, hvor godt det forkyndes: "Nogle har det rent, andre ikke" (392,11). Der er altså en målestok for det, det er ikke lige meget, hvad der forkyndes. Men så fortsætter Luther bemærkelsesværdigt nok: De, der ikke har det rent, skal blive frelst, dog som gennem ild (en henvisning til det mærkelige sted i 1 Kor 3,12-13). Luther er her tydeligvis optaget af, at man ikke bliver så teologisk feinschmeckerisk, at man skiller sig ud fra menighedens fællesskab, bare fordi forkyndelsen ikke er helt i top eller helt rigtig. Luther advarer faktisk tit mod sekterismens fare. Selv om tingene ikke er, som man gerne ville de skulle være, skal man så vidt muligt holde sig til den præst, menigheden har kaldet.

(2) Det andet er Dåben (394). Selv om Luther gør op med den katolske *ex opere operato* forståelse af dåben, kan hans ud-lægning virke helt *ex-opere-operato-agtig*. “Thi det er også et kosteligt lægemiddel, hvorved Guds folk bliver helligt. Thi det er den nye fødsels bad ved Helligånden, hvori vi bader og af Helligånden bliver vasket rene for synder og død, som i Guds lams uskyldige, hellige blod. Hvor du ser dette tegn, skal du vide, at dér må kirken eller det hellige, kristelige folk med sikkerhed være” (394,9-10). Men det skal ikke forstås som *ex opere operato*. For det handler ikke bare om, at dåben bliver forrettet, men om at den bliver *brugt*. “For det andet kende men Guds folk eller det kristelige, hellige folk på dåbens hellige sakramente, *hvor det bliver forkyndt, troet og brugt ret efter Kristi indstiftelse*”. Det vil sige, det handler i høj grad om, at dåben er noget man hører om, som forkyndes som Guds løfte, og som lægges hen til mennesker som noget, de skal bruge i deres konkrete liv i kampen mod synd og alle anfægtelser.

(3/4) Det tredje er selvfølgelig nadveren, om hvilket der kunne siges meget af det samme, som der lige er sagt om dåben. Til gengæld er det fjerde kendetegn noget mere påfaldende, i hvert fald set ud fra en nutidig folkekirkelig situation: Nøglerne. Det vil sige, forklarer Luther med henvisning til Matt 18, “at en kristen, hvis han synder, skal straffes, og hvis han ikke forbedrer sig, skal være bundet og udstødt: Bedrer han sig, skal han erklæres løst” (395,23). Luther og reformatorerne vender sig altid med stor vrede mod den katolske kirkes brug af det *store band*. Derimod ønsker man tydeligvis det, der kaldes det *lille band*, det vil sige dette, at en *ubodfærdig* synder (med streg under ubodfærdig, for syndere er vi alle) ikke bare kan gå til alters, men kan risikere at blive udelukket for en tid. Prakti-

seringen af dette er nok aldrig så højprofileret i en luthersk kontekst, som i de mere radikale kredse af reformationen, hvor det nærmest bliver kirkekendtegn nummer et – idet alt her drejer sig om kirkemedlemmernes renhed. Sådan tænker de lutherske ikke.⁵ Men brugt rigtigt og med evangeliets fortegn hører det tydeligvis med i Luthers opfattelse af en sand kirke.

(5) Som det femte tegn på, hvordan man i det ydre kan kende kirken, anfører Luther dette, “at den indvier eller kalder kirketjenerne eller har embeder, som den skal besætte” – og han anfører en række af dem: Biskopper, præster og prædikanter, som et nedslag af dette. Luther er påfaldende fri og mangfoldig i sin omtale af dette, i betragtning af den enerådende plads det ene præsteembede har fået siden hen. Begrundelsen, han giver, er, at uden at man har nogle, der kaldes og indsættes til den slags tjenester, kan det foregående (og her jo da ikke mindst det med nøglerne) ikke fungere. Nok er kirken lige med det hellige folk – fårene der hører hyrdens røst. Og nok har Luther i forbindelse med fremhævelsen af dette en kraftig polemik mod hele tanken om embedsbærerne som den egentlige kirke – med den opdeling i kirken mellem læg og gejstlig, som det medfører. Men det betyder altså ikke, at der ikke er nogle tjenester, som der skal indsættes til. Hvilket jo også er en nytestamentlig virkelighed – Luther henviser til den. Trods enheden i folket har kirken brug for denne struktur og disse tjenester. At man sørger for det, er for “det stakkels vildfarne menneske” endnu et tegn på, “hvor det kristelige, hellige folk er i verden” (lad os hele tiden huske denne sjælesørgeriske baggrund for Luthers anførelse af kirketegnene. Det er ikke rigid dogmatik, Luther skriver, men konkret sjælesørgerisk vejledning til mennesker, der spørger efter kirken og dens virkelighed).

(6) Det sjette tegn, man skal gå efter, når man som et stakkels vildfarent menneske spørger efter Guds folk, er bønnen (405). Dette, at der er nogle, der "lover og takker Gud offentligt". Det er bønnen i en menigheds sammenhæng, Luther her beskriver, ikke den enkeltes bøn derhjemme, hvor vigtig den end er. Det er jo *kirken*s virkelighed, Luther er i gang med at give vejledning i. Og her hører altså bønnen med. Nu giver Luther en så bred beskrivelse af bønnen som kirkekendetegn, at man kan spørge, om han da ikke allerede har udfoldet dette i sin tale om ordets forkyndelse og sakramenternes forvaltning som kirkekendetegn: "Hvor du ser eller hører, at man beder eller lærer at bede Fadervor eller synger salmer og åndelige sange efter Guds ord og den rette tro, endvidere offentligt underviser i troen, de ti bud og katekismen, dér skal du med sikkerhed vide, at der er et helligt, kristeligt Guds folk" (405,13ff). Det Luther udfolder under dette kirkekendetegn, har jo nærmest karakter af en gudstjeneste – eller en katekismegudstjeneste, datidens menighedsundervisning. Men måske kan man sige, at der med dette kirkekendetegn alligevel er det nye i forhold til anførelsen af ordet og sakramenterne som kirkekendetegn, at fokuset her er på menneskers *inddragelse* i det – at det ikke bare er dette, at en præst forkynder og forretter dåben og de andre ting, en kirke kendes på, men at den i høj grad også kendes på, at en menighed tager del i dette, eller lærer at tage del i det. Selv om (som vi skal se) menigheden også er tænkt med i de foregående kirkekendetegn, er den slet ikke til at komme udenom her.

(7) Og det samme gælder i høj grad det sidste kendetegn, korset, det vil sige at "det hellige, kristelige folk må bære al ulykke og forfølgelse, al anfægtelse og ondt [...] fra djævelen, verden og kødet, sørge skjult,

være usikker, forskrækket, i det ydre fattig, foragtet, være usikker, forskrækket, i det ydre fattig, foragtet, syg og svag" (405,28ff). Tænk at bruge dette som kirkekendetegn. Som det man skal gå efter og måle en kirke på. Der er ikke meget tiltrækkende ved det. "Gå efter, hvor du kan se, at mennesker ikke har det alt for godt!" – fordi de er kristne, som Luther understreger, at årsagen må være.

Anna Marie Aagaard har en rigtig god udfoldelse af dette kirkekendetegn, og hvad *det* betyder for vores forståelse af kirkekendetegnene i øvrigt (*Tema og tolkninger* side 141ff). I den senere lutherdom har man forstået det sådan, at kirkekendetegnene, som jo i sagens natur var synlige, alene kunne sige noget om den ydre kirke, ikke noget om den sande kirke – den var jo usynlig. I dåben og nadveren, og kun der, træder kirken synligt frem – alt andet er usynligt. Det var en adskillelse, der passede som hånd i handske med den fyrstekirke, de lutherske kirker hurtigt udviklede sig til. Fyrsten tog sig af den synlige kirke, så tog Gud sig af det indre. Det synlige var kun et stillads for den indre og helt og aldeles usynlig kirke. Derfor havde fyrsten forholdsvis frie hænder her.

Det er denne forestilling, korset som kirkekendetegn i den grad modsiger. I korset er det ikke bare et ydre apparat, der bliver synlig – mens folket, den sande kirke, kan leve inden for det i total usynlighed. Nej, i korset er det konkrete mennesker, der bliver synlige. Det er jo altid konkrete mennesker, der lider – ikke et apparat. Det er ikke så underligt, at man på ortodoksiens tid ikke havde det helt så godt med korset som kirkekendetegn – for hvordan kunne det synlige apparat, som jo dog var sanktioneret og understøttet af fyrsten selv, siges at leve under korset?⁶

” Luthers udsagn om, at der meget vel kan være få i menigheden, der hører til det sande, kristelige folk, får ikke Luther til at opgive den konkrete og synlige menighed ”

Om tegn på konkrete menigheder

Som Anna Marie Aagaard rigtigt siger, kaster dette et vigtigt lys ind over alle de øvrige kirkekendetegn, og siger noget om, at det er en misforståelse at forstå dem som kendetegn på den ydre ramme alene (fordi det er det eneste, der *kan* være synlig, mens kirken i egentlig forstand altid vil være usynlig). Med korset som kirkekendetegn kan der kun tænkes på mennesker, de kristne, ja *sande* kristne (også selv om det også her kun er Gud, der kender hjerterne). Men det samme gælder de øvrige kirkekendetegn.

Det er hele vejen igennem en flok af konkrete mennesker, Luther hjælper det stakkels vildfarne menneske at finde – den flok, som han lige i det foregående har gjort så meget ud af at udfolde som den eneste sande kirke: Ikke husene eller præsterne, men konkrete mennesker med et konkret liv.

Det fremgår jo også tydeligt af hans udfoldelse af de syv kirkekendetegn. Han nøjes jo ikke med at sige: Hvor du ser eller hører ordet forkyndt, sakramenternes forvaltet og så videre, der kan du i tryk forvisning regne med, at kirken er. Nej, han siger: “Hvor du nu hører eller ser dette ord bliver prædikeret, *troet, bekendt og efterlevet*, hav da ingen tvivl om, at der med sikkerhed må findes en sand *Ecclesia sancta catholica*, et kristeligt, helligt folk, selv om der hører

meget få til” (393,8-9). Eller: “For det andet kender man Guds folk eller det kristelige, hellige folk på dåbens hellige sakramente, *hvor det bliver forkyndt, troet og brugt ret efter Kristi indstiftelse*” (394,5). Og: “For det tredje kende man Guds folk [...] på alterets hellige sakramente, hvor det bliver givet, *troet og modtaget ret efter Kristi indstiftelse*” (394,3). Det handler alle steder om, at der er nogen, der bruger det. Om konkrete menigheder. Det er det, der er disse kirkekendetegns mening: De peger på menigheder og leder mennesker hen til dem.

Om kirkens skjulthed

Jamen, viser ikke netop det første af citaterne, at Luther alligevel opererer med kirken som usynlig: “selv om der hører meget få til”? Luther taler da om den sande kirke som en skjult størrelse? Ja, det gør han: “Kirken er en skjult størrelse, helgenerne kan man ikke umiddelbart se” (*Om den trælbundne vilje* side, side 103). Men jeg tror – sammen med Prenter og Aagaard, og nu også meget klart og omfattende hos Hegstad – at det er en misforståelse at tolke det i retning af den dikotomi, som har kendetegnet megen luthersk kirkeforståelse lige tilbage til ortodoksiens tid, sådan at kirken i egentlig forstand er en principielt usynlig størrelse, med forkyndelse og sakramenter som eneste synlige fremtrædelsesform, og uden at der bliver plads til nogen menig-

hed. Bare anførelsen af helliggørelsen efter anden tavle, i relation til næsten, som *kirkekendetegn* på linje med de først syv, viser jo, at denne dikotomi er helt uholdbar.

Luthers udsagn om, at der meget vel kan være få i menigheden, der hører til det sande, kristelige folk, får ikke Luther til at opgive den konkrete og synlige menighed og flytte fokus væk fra den, hen på funktionerne: Ordet og sakramenterne. Tænk bare på et udsagn som dette fra en prædiken fra 1522: "Den, der vil finde Kristus, må finde ham i kirken. Nu er kirken ikke træ og sten, men en flok Kristustroende mennesker; dem må man holde sig til og se, hvordan de tror beder og lærer; de har uden tvivl Kristus hos sig" (*Kirkepostillen* WA 10 I, 140).

Det står jo helt parallelt til det, vi har set i *Om koncilierne og kirken*. Og det viser, at det er og bliver den konkrete flok, Luther tænker på, når han taler om kirken – en så konkret flok, at man kan se på dem og tage ved lære af dem.

Talen om, at ikke alle i menigheden hører til den sande kirke, er en påmindelse om, at det ikke er det ydre tilhørsforhold, der i sig selv sikrer, at man hører til denne flok. Og det er jo en vigtig påmindelse. Der gerne skulle være med til at sikre imod kirkelige triumfalisme og selvbevidsthed. *Kirke* har altid med *konkret tro på Kristus* at gøre. Hvilket aldrig kan være uden ydmyghed og bevidsthed om egen synd og svaghed.

Men det bruges ikke til at opgive menighedstanken, heller ikke i det afsnit fra *Om koncilierne og kirken*, vi her har beskæftiget os med. Det, Luther bruger det til at sige her, er jo det modsatte: Det at vi støder på en flok, hvor man samles om ordets forkyndelse, sakramenternes forvaltning og alle de andre ting, skal forvise os om, at her er kirken, Guds folk – netop i kraft af de eventuelt få, der i sandhed er det. De er så

at sige sikkerheden eller garanten for det. Og visheden om, at *de* er der, disse sandt troende, hænger så igen sammen med troen på, hvad ordet og sakramenterne er for noget, og hvad de er i stand til at udvirke.

Vi må, som Luther siger det samme sted i *Om den trælbundne vilje* (side 102-103), bedømme kirken eller menigheden både efter troens og kærlighedens målestok. Efter troens målestok er kirken en lille flok. Efter kærlighedens målestok består den af alle dem, der samles om ord og sakrament. De to betragtningsmåder hører uløseligt sammen, sådan som tro og kærlighed altid gør det. Eller som Luther et andet sted siger det: Kirkens synlighed og usynlighed er som sjæl og legeme i et menneske. De to sider hører uløseligt sammen, selv om de ikke er identiske (*Von dem Papstum zu Rom* 1520, side 296,36-297,6).

Afsluttende replik: Kirkens bærende virkelighed

Kirkekendetegnene kan altså på ingen måde bruges til at usynliggøre menigheden eller gøre den overflødig. Men det, at Luther bruger så meget plads på at udfolde dem i sin bestemmelse af kirken, kaster alligevel et lys ind over kirken, som efter min mening er særdeles vigtigt, netop i vores tid, med det fokus på menigheden, man har i hvert fald i nogle dele af kirken.

Der vil hos dem, der er optaget af dette, ofte være en vis utålmodighed med den lutherske betoning af ordet og sakramenterne som kirkekendetegn. Man er optaget af kirken som menigheden i verden. Og det er Luther tilsyneladende også – i hvert fald ifølge den udlægning, jeg har givet. Men hvorfor så tale så meget om ordet og sakramenterne, som den lutherske udlægning af kirken og dens virkelighed gør? Er det ikke, som om Luther med dette gør det samme, som han beskylder sine modstandere for,

” det, der konstituerer dette fællesskab, er Kristus selv og hans nærvær. Og løftet om det nærvær er på en særlig måde knyttet til, at de samles ”

nemlig placerer kirkens hellighed et andet sted end i de konkrete mennesker og deres tro og liv?

Det er jo lige før, man må give en sådan indvending ret. Som Luther sagde det om ordet som det første og bærende kirkeken-detegn: Det er “hovedstykket og den høje hovedhelligdom, hvorved det kristne folk kaldes helligt. Thi Guds ord er helligt og helliger alt, hvad det rører ved, ja er selve Guds hellighed” (392,15). “Helligånden fører selv ordet og salver og helliger dermed kirken” (392,20). Skal jeg alligevel begrunde dette, og begrunde vigtigheden af netop dette for luthersk kirkeforståelse, så vil jeg gøre det ved at pege på Kristi nærvær og dets betydning for alt, hvad vi siger om kirke.

Som vi var inde på det i optakten, var det ikke mindst troen på Kristi nærvær, der bar urmenighedens tro og sammenkomster. Det var under løftet om, at han ville være med dem alle dage, selv om han nu synligt forsvandt for deres øjne, at de samledes. Et ord som Matt 18,20 er et vigtigt kirkeord: “Hvor to eller tre er forsamlet i mit navn, dér er jeg midt iblandt dem.” I det aramaiske *marana ta* i 1 Kor 16,23 griber Paulus sandsynligvis tilbage til et ord, de kender fra gudstjenesten: “Kom Herre”, et råb, som sikkert ikke bare har sigtet til et fremtidigt komme, men til det komme, som de forventede ved hver gudstjeneste. “Herren er nær”, som det hedder i Fil 4,5.

Kirken er et *communio sanctorum*, et fællesskab af mennesker. Men det, der konstituerer dette fællesskab, er Kristus selv og hans nærvær. Og løftet om det nærvær er på en særlig måde knyttet til, at de samles. Når de samles i hans navn, er det ham, der giver. Det er ham, der igen og igen sætter os fri ved sit evangelium. Derfor bliver ordet og sakramenterne, og dermed også gudstjenesten, helt afgørende for en kirkes liv. Den minder os om, at kirkens virkelighed er større end os selv. Og at det er en nådens virkelighed. Uden dette bliver alle tiltag alt for let til rene menneskelige anstrengelser. Det kommer til at dreje sig om, hvad vi skal gøre og stable på benene.

Og det handler kirke og kristendom også om, sådan som jeg læser både Bibelen og Luther. Det er ikke ren åndelighed og usynlighed det hele. Men netop når det er sådan, er det afgørende vigtigt, at man ikke glemmer det, der bærer alt det andet. At man tilhører en virkelighed, hvor det ikke er os, der tjener, men hvor det er Gud, der tjener os. Og lader den være udgangspunkt for og kilde til alt andet.

Derfor er der ingen grund til at skamme sig over ordets og sakramenternes fremtrædende plads i en luthersk kirkeforståelse. I moderne kirketænkning af den skuffe, jeg har relateret en del til her, taler man om forskellen mellem kirker ifølge et *bounded set* og kirker ifølge et *centered set*. I det første er man optaget af overgangen fra at

være uden for til at være inden for, grænsen, og gør en del ud af at få mennesker til at tage nogle konkrete skridt og også blive en del af kirkens konkrete praksis. Det er det, der binder en menighed sammen og definerer den. I det andet er man ikke så meget optaget af dette, men mere af, hvilken vej et menneske er vendt, hvor det er på vej

hen, om det er på vej hen imod ham, der er kirkens centrum, eller ikke. Det er ham og hans virkelighed, der bærer kirken. Selv om der kan være ting at lære i begge synsmåder – og fejl i en ensidig dyrkelse af dem hver især – er der nok ingen tvivl om, inden for hvilket paradigme en luthersk kirketænkning befinder sig: *The centered set*.

NOTER

- 1 Artiklen har sin baggrund i et foredrag holdt på stiftspræstekursus i Ribe stift juni 2010.
- 2 Det er noget, som særlig Gerd Theissen har arbejdet med, se først og fremmest hans *Soziologie der Jesusbewegung* (1977). Se også *Der Historische Jesus* (1997) fx side 182-208 og *Die Religion der ersten Christen*, udgivet på dansk i 2004: *De første kristnes religion. En teori om kristendommen*.
- 3 Sml. Leif Granes udlægning af CA artikel 7 i *Confessio Augustana*, side 71ff. Se en lignende tendens i Regin Prenters paragraf om kirken i *Skabelse og genløsning* side 568-571, selv om han også her søger at sige noget om den kirkens synlighed i kraft af troens frugter, som senere spiller en langt større rolle hos ham (se Prenter 1971 og 1978).
- 4 Se Niels Henrik Gregersens artikel "Henimod en post-liberal kulturteologi" i *Ung Teologi* (1992) side 41-53, som er en præsentation af hans licentiatafhandling *Teologi og kultur* fra 1988.
- 5 Jf. min artikel "Kirketugt i luthersk belysning" i *Ichthys* 2005, side 80-89.
- 6 Regin Prenter havde allerede inden A. M. Aagaards artikel givet udtryk for lignende tanker i "Umiskendelig kirke" Præsteforeningens Blad 1971, side 17ff, se noget lignende i hans udlægning af CA 7 og 8 i *Kirkens lutherske bekendelse*.

LITTERATUR

- Aagaard, Anna Marie 1976: "Korset som kirkens kendetegn" i: *Tema og tolkninger*, Aarhus: Aros: 141-149.
- Grane, Leif 1959: *Confessio Augustana. Indførelse i den lutherske reformations hovedtanke*, Gyldendal: København.
- Gregersen, Niels Henrik 1992: "Henimod en post-liberal kulturteologi" i: *Ung Teologi* 1992: 41-53.
- Hegstad, Harald 2009: *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*, Tapir akademisk forlag: Trondheim.
- Højlund, Asger Chr. 2005: "Kirketugt i luthersk belysning" i: *Ichthys* 2005: 80-89.
- Luther, Martin: *Von dem Papstum zu Rom* 1520, i: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) (WA) bd. 6.
- Luther, Martin: *Kirkepostillen* 1522, i: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) (WA) bd. 10 I.
- Luther, Martin 1983: *Om den trælboundne vilje* 1525, i: *Luthers skrifter i udvalg*, bd. 5, Aarhus: Aros.
- Luther, Martin 1994: *Om Kristi nadver* 1528, i *Martin Luther. Skrifter i udvalg* bd. 7, Credo forlag: København.
- Luther, Martin 1994: *De Schmalkaldiske artikler* 1537, i: *Martin Luther. Skrifter i udvalg* bd. 7, Credo forlag: København 1994. Se også *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1967

- Luther, Martin 1980: *Om koncilierne og kirken 1539*, i: *Luthers skrifter i udvalg* bd. 2, Aarhus: Aros.
- Prenter, Regin 1955: *Skabelse og genløsning*, Gads forlag: København.
- Prenter, Regin 1971: "Umiskendelig kirke" i *Præsteforeningens Blad*: 17-25.
- Prenter, Regin 1978: *Kirkens lutherske bekendelse*, Fredericia: Lohses forlag.
- Theissen, Gerd 1977: *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, Chr. Kaiser: München.
- Theissen, Gerd og Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996
- Theissen, Gerd 2004: *De første kristnes religion. En teori om urkristendommen*, Syddansk Universitetsforlag.
- Widmann, Peter 1992: "Gammel og ny kristologi" i: *Fragmenter af et spejl*, København: Anis: 131-200.

FORFATTEROPLYSNING

Asger Chr. Højlund
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Aarhus N
ach@teologi.dk
+45 86 16 66 66 + 14

APOLOGETIKKENS GENKOMST



Sognepræst Henrik Højlund

RESUMÉ: Postmodernismens dom over modernismen var tillige en dom over apologetikken, det fornuftsbaserede forsvar for troen. Postmodernismen har imidlertid en indbygget selvdestruktion, som atter levner en vis plads til den fornuftige samtale om objektive sandhedsspørgsmål. Desuden har ateismen igen meldt sig på banen med en vis effekt. Begge dele har bragt muligheden af det tankemæssige forsvar for troen i vælten igen. Kristen apologetik tager grundlæggende afsæt i kristendommens historicitet og menneskets væsen som fornuftsvæsen. Apologetikken kender også sin grænse. Den skaber ikke tro, men mest af alt tvivl – hos modstanderen.

I Weekendavisen kunne man sidste sommer læse en anmeldelse af en roman-klasiker af den katolsk troende, franske forfatter Georges Bernanos *En landsbypræsts dagbog*. Anmelderen Lars Bonnevie skrev: "Frelse eller fortabelse, derom står spillet. Prøv at sælge det budskab i dag [...]. Det kræver en meget stor forfatter at gestalte Himmel og Helvede, som om de eksisterer." Hvor banalt det end er – endnu en gang blev jeg ubehagelig berørt af den selvfølgelighed, man finder i modsigelsen af troen. Selvfølgelighedens undertone: 'Det tror vi selvfølgelig ikke på i dag'. "Prøv at sælge det budskab i dag [...] som om de eksisterer". Det er så banalt. Man skulle snart

have lært at ryste det af sig. Det er jo den samme modsigelse om og om igen. Men jeg ved ikke, om jeg nogensinde kommer til at kunne ryste det af mig. Jeg bliver i hvert fald ved med at have behov for at finde ny vished for, at det holder, at troen er sand, at min forkyndelse, mine trosudsagn ikke bare giver mening i et lukket trosunivers, som især udfolder sig om søndagen. Om søndagen kan vi tro lidt på Himmel og Helvede, men ellers kniber det. Jeg har banalt og basalt brug for igen og igen at finde ro i, at det også gælder om mandagen. At det er troværdigt ugen igennem på en meget ligefrem måde. Jeg forlanger ikke beviser, men jeg søger overbevisning. Ellers kan jeg ikke

være præst med frimodighed, heller ikke kristen, ikke engang menneske.

Postmodernismen smed apologetikken ud

Nu har modsigelsen af troen som bekendt fået ny vind i sejlene med ateismens genkomst. Men ateismens genkomst har så igen åbnet for apologetikkens genkomst, troens svar på modsigelsen. Magnus Malm skriver det på denne måde: Jeg føler “en dybere samhørighed med den ateist, der affærdiger evangeliet af den enkle grund, at det ikke er sandt, end med alle postmoderne kristne, der affærdiger hele denne modsætning med en mild og beroligende tale om, at sandhed er et tolkningssspørgsmål” (Malm 2007, 83). Malms udsagn hænger sammen med det forhold, at postmodernismen øjensynlig lukkede behovet for apologetikkens tankemæssige forsvar for troen. Hvordan gik den lukning for sig? Postmodernismen er, som en har sagt, “modernismens stedbarn, der nu har rejst sig for at slå sit eget ophav ihjel”. Modernismens havde den forestilling, at man med den menneskelige fornuft besidder den afgørende domsinstans i sandhedsspørgsmålet. Modernismen var præget af en meget optimistiske tro på, at man i kraft fornuften – med alle dens videnskabelige, tekniske landevindinger – kunne nå til en objektiv, verificerbar sandhed om alting. Måske ikke i denne eller næste generation, men muligheden for objektiv indsigt var inden for rækkevidde. Det hænger igen sammen med, at man i kraft af fornuften mente at være nået frem til den indsigt, at alt er materie, alt er natur. Hele virkeligheden findes inden for det, der kan måles og vejes. Hele virkeligheden kan i princippet gøres til genstand for fornuftens undersøgelse. Men hermed meldte der sig et problem: Fornuften selv er en del af materien, af naturen. Hvordan kan den så samtidig

være uvildig, pålidelig dommer i undersøgelsen af materien? Det bliver som Münchhausen, der efter eget udsagn trak sig selv op ved håret. Sagt på en anden måde: Kan man sætte sin lid til fornuften som det afgørende instrument til forståelsen af alt, når fornuften selv er en del af det, der skal forstås? Modernismen var med andre ord konstant selvmordstruet. Truslen kom fra modernismens egne præmisser. Den amerikanske idéhistoriker, James Sire, beskrev problemet på denne måde: “Et menneske er i virkeligheden kun en maskine, et stykke meget kompliceret legetøj i hænderne på upersonlige kosmiske kræfter. Selvbevidsthed er kun et ledsagefænomen – en del af maskineriet, der kan betragte sig selv. ‘Selvet’ er blot en del af mekanismen, der kan betragte sig selv. Der eksisterer intet ego, der kan sætte sig uden for systemet og manipulere det” (Sire 1991, 85). Postmodernismen repræsenterer bevidstheden om denne situation. Postmodernismen gør det klart, at selvets syn på verden, netop kun er selvets syn. Den eneste sandhed, der findes, er selvets private sandhed. Sandheden for dig og mig. For at tale kantiansk: Der findes kun “ding an mich”. I det mindste får vi aldrig adgang til andet end “ding an mich”. “Verden er ikke noget “derude”, men fremstår som et spejlbillede af de forskellige rollespil, som jeg’et anvender til selvrealisering [...]. Kun i personlighedens egen indre overbevisning, hvad enten det er som tænkende eller følende jeg, bliver en sandhed til en sandhed” (Flemestad 2006). Og dermed røg god gammeldags apologetik, gode gammeldags fornuftsargumenter for gudstro. For fornuften er upålidelig som sandhedsdommer. Det handler ikke længere om fornuft, men følelse – for nu at sige det en smule slagordsagtigt. Og det er jo ikke løgn, vi har alle mærket et og andet til det. Folk er øjensynlig ikke længere så op-

taget af skarpe fornuftsargumenter, som de vist nok var i 1970'erne og 1980'erne. Det er andre ting, der vejer tungere i dag.

Postmodernismens selvmord

Men ligesom modernismen har en indbygget selvdestruktion, har også postmodernismen en ditto. Postmodernismen postulerer opløsning af enhver tale om en objektiv virkelighed. Men i praksis lever ingen af os op til det. Vi lever tvært imod, som om vi alle befinder os i en nogenlunde ensartet, fælles virkelighed, på grundlag af hvilken vi taler fornuftigt med hinanden. Der er uenigheder og diskussioner, men diskussionen giver mening, fordi sproget refererer til en fælles erfaret, objektiv virkelighed. Altså postmodernismens virkelighedsopløsning modsiges hele tiden af praksis. På den mest banale og basale måde. Jeg siger til min kone: Jeg elsker dig. Men tager jeg postmodernismen på ordet, kan jeg ikke vide, om mine ord blot er resultatet af en uigennemskuelig biokemisk, psykosocial årsag-virkning-sammenhæng. Jeg kan med andre ord ikke vide, om der i den virkelige virkelighed er dækning for ordene. Indrømmet – det lyder som rent tankespind. Min pointe er også, at det er det nok også. Enhver opfører sig i praksis, som om han har adgang til sandheden. "At jeg må indse, at enhver af mine tanker og alle mine værdier og overbevisninger er et produkt af min kontekst og mit fortolkningsfællesskab, får alligevel ikke alt til at gå i opløsning. Jeg begynder ikke at overveje fx, om mit raseri og min rædsel over børns lidelse måske slet ikke behøver være der; jeg begynder ikke at overveje, hvorvidt min kærlighed til mine børn og min kone er en sociologisk konstruktion" (Andersen 2006, 33).

I en længere emailkorrespondence med en ikke-troende, hvori vi blandt andet vekslede tanker om mening og meningsløshed,

skrev den ikke-troende: "Det forfærdelige er, at der ingen mening er. Absolut ingen. Så absolut, at selv dit ord "meningsløshed" ikke er radikalt nok." Jeg måtte give hende ret og henviste til C. S. Lewis: "Hvis hele universet er meningsløst, ville vi aldrig være kommet på den tanke, at det er meningsløst; ligesom hvis der intet lys var i universet og derfor ingen væsener med øjne, så ville vi aldrig vide, at det var mørkt. "Mørkt" ville være et ord uden mening" (Lewis 1979, 42).

En konsekvent ikke-religiøs postmoderne, vil på bundlinjen af alt ikke kunne operere med ordet mening eller meningsløshed på en meningsfuld måde. Hvordan skulle han/hun kunne det i et univers, hvor alt dybest set er vokset frem uden nogen form for mening, hensigt eller mål. Jeg er imponeret over min email-vens konsekvens, men der er ikke mange, der lever op til den konsekvens. Måske ikke engang, når det kommer til stykket, min email-ven.

Postmodernismen modsiges af daglig praksis. Men den modsiges egentlig også af sit eget udsagn om al tings subjektive virkelighed. Hvis man skal tage det udsagn for pålydende, er det så ikke også bare et subjektivt udsagn? Er postmodernismens påstande objektive sandheder? De må i givet fald være de eneste af slagsen. Eller også er de bare flygtige erkendelsesstrejfe, som kan erstattes af noget helt andet i morgen? Eller som flere har påpeget i forhold til dekonstruktivismen, som er et udpræget postmoderne fænomen.

I litterær sammenhæng møder vi den "dekonstruktivistiske" læsning. Der har man opløst alt, hvad der hedder forfatterintentioner, som skulle kunne bringe én i nærheden af en teksts entydighed. Det er kun læseren, hin enkelte, der konstruerer tekstens budskab. Men det finurlige – og selvmodsigende – er, at dekonstruktivi-

sterne skriver lærde bøger om dette med et meget klart og entydigt budskab.

Apologetikkens genkomst

Og således melder apologetikken sin genkomst. Gode gammeldags, moderne ateister og gode gammeldags, evigunge kristne må igen have lov til at tale fornuftigt sammen om sandheden med stort S. Vi tør igen fatte en vis tillid til virkelighedens soliditet og objektivitet. Jeg siger ikke, at postmodernismen hermed er aflyst. Og slet ikke, at dens gode drab på sin egen mor, modernismen, er uden en vis effekt – og værd at lytte til. Det er der jo i virkeligheden også en god portion apologetik i. Ej heller siger jeg, at den erkendelsesmæssige knude er løst – altså sikringen af et skudsikkert udgangspunkt for erkendelse. Jeg siger bare, at postmodernismen aldrig fik lukket diskussionen om en pålidelig eller upålidelig erkendelsesbasis effektivt. Det viser sig, at den stadig er helt åben. Og formodentlig vil være det til Herrens dag, hvor vi ikke længere skal se stykkevis, som i et spejl. Til den tid vil mange le hjerteligt af vores blindhed. Der er med andre ord stadig behov for logiske ræsonnementer og snusfornuftige argumenter i samtalen med den ikke-troende.

Det har vi vel sådan set heller ikke troet – at behovet for den slags argumenter var helt og aldeles ophørt. Folk er jo aldrig helt holdt med at bede om den slags argumenter, argumenter for troens fornuftsmæssige holdbarhed. Folk er aldrig blevet konsekvent postmoderne i hovedet. Folk er – ved siden af så meget andet – også gammeldags ateister. Vi har mærket det postmoderne stemningsskifte. Folk spørger mere åbent, mere religiøst, man tror på endnu mere mellem Himmel og jord end før, spørger mere til erfaring end til skarpe argumenter. Men de vil stadig have gode argumenter. Måske ikke mindst drenge og mænd.

Jeg fik en sms for nylig fra en konfirmand: “Hej Henrik, jeg har læst noget omkring Kain og Abel, altså Kain slog Abel ihjel, og så blev han bortvist fra hans hjemsted og ud i ødeørkenen af Gud og så var Kain bange for at blive slået ihjel af andre folk, men hvorfor var han det, hvis de var de første mennesker efter Adam og Eva?” Ud over at være en kærkommen variant af den uopslidelige om, hvor Kain fik sin kone fra, er det også et banalt hverdagsudtryk for behovet for fornuftige svar på troens sager. Det nævnte problem fører ikke just ind i troens centrum, men det viser i det mindste, at der også spørges om troens rationalitet.

Mening

I postmodernismens tolerance og ligegyldighed, har vi alle vænnet os til udsagn af typen: “Det er fint, at det giver mening for dig at tro.” Underforstået: Det giver ikke mening for den, der siger det, men mening og sandhed er jo en dybt personlig sag, en rent ud subjektiv størrelse, så der er plads til det hele. Det er måske af samme grund, at der gennem flere år har et stigende antal meldinger om undersøgelser, der viser, at det lønner sig at være religiøs/kristen. En meget bastant form for “det giver mening”-argument. Det giver mening at være religiøs/kristen, fordi man får:

- bedre økonomi. Især hvis ens tro omfatter tro på fortabelse og helvede
 - længere liv. En undersøgelse viser gennemsnitligt syv år længere
 - bedre sex
 - bedre helbred
 - mindre nervøsitet ved eksamensbordet.
- Canadiske forskere har hjernescannet 50 studerende fra blandt andet religiøse sammenhænge. Undersøgelsen viser, at hjernen reagerede tydeligt meget mindre nervøst på fejl hos de religiøse end hos ikke-religiøse.

Og så fremdeles.

Man kunne ligefrem anse disse eksempler for at være glimrende apologetik i en meget individualistisk tid, hvor tro blot skal give mening for den enkelte. Men noget i os protesterer formodentlig. Skulle det være legitimt at overgive sig til hvad som helst, bare det giver den ene eller den anden form for velvære? I princippet kan en hvilken som helst trosforestilling afføde velvære. I det måske efterhånden udtjente konfirmandmateriale "K-materialet" kunne man læse om en hændelse tilbage i 1980'erne på Risskov gymnasium, hvor der skulle holdes nogle emnedage om ungdomskultur. Nogle elever fik den idé, at de ville lave en ny religion. "Apialkætismen" kaldte de den. De fandt på en historie om "Lillith Atkinson" fra Nebraska. Hun havde studeret konsekvenserne af vietnamkrigen tillige med psykologistudier, og det havde ført hende til troen på en ny verden med fred, kærlighed og glæde. Eleverne lavede en folder, hvori man kunne læse om "taupsien", et område i hjernen, hvorfra glæde, kærlighed og venskab styres. Man formede nogle slagord: "Brug din taupsi og bliv glad." "Apialkætisme – mod egoisme". Andre elever på gymnasiet kunne få en personlighedstest på en computer. De blev opfordret til at søge videreudvikling med henvisning til oplysningsmøder og apitaler. Det sidste var en slags gudstjenester med sang, musik, røgelse og belæring. Man sad i halvkreds omkring lys og røgelsespinde og sang "salmer". Gymnasieelever strømmede til, og mange blev reelt overbevist. En blev så overbevist, at hun var grædefærdig og vred, da fupnummeret blev afsløret.

Historien demonstrerer med al ønskelig tydelighed, at det ikke bare handler om, at det skal give mening på et rent subjektivt plan, på et rent følelsesmæssigt plan. Det skal også give mening i den forstand, at der

er sandhedsgehalt i det. Troen på Gud skal kunne holde til forstandens prøve. Ikke sådan at forstanden skal kunne rumme alt om troen og Gud og føre uigendriveligt bevis for samme. Dermed ville fornuften bliver troens øverste dommer. Så har man nedskrevet Gud til noget rent dennesidigt og menneskeskabt. Men fornuften må være troens følgesvend på den måde, at "mening" også omfatter det, fornuften indser. Jf. Lewis: "Jeg beder ikke nogen om at godtage kristendommen, hvis al hans fornuft siger ham, at hele bevisbyrden er imod" (Lewis 1982, 132). Hvis man med et hurtigt tjek kunne konstatere, at Lillith Atkinson aldrig har eksisteret, eller at påstanden om en taupsi i hjernen er rent opspind, så giver det ikke mening at tro på det – sådan som de allerfleste i bund og grund forstår ordet mening. Ligeså lidt som det ville give mening at tro på kristendommen, hvis man med sikkerhed kunne godtgøre, at der aldrig har eksisteret en Jesus fra Nazareth, eller man kunne bevise, at han ikke er opstået fra de døde. Heller ikke selv om man får bedre økonomi, sex, helbred, længere liv, mindre nervøsitet af kristen tro.

Kristendommens historicitet

Det hænger også sammen med kristendommens historiske karakter. Pave Benedikt skriver i sin bog om Jesus: "For den bibelske tro er det nemlig væsentligt, at den knytter an til virkelige historiske hændelser. Den bruger ikke historiefortælling som symbol på historiske sandheder, men den er baseret på begivenheder, som har fundet sted på denne jord. Dette *factum historicum* er for troen ikke et symbolsk ciffer, som kan udskiftes, men det konstitutive grundlag" (Ratzinger 2008, 14-15). Af samme grund taler paven grundlæggende positivt om den historisk-kritiske tilgang, men lægger samtidig afstand til mange af dens resultater.

Paven er overbevist om, at evangeliernes Jesus “er meget mere logisk og også historisk betragtet meget mere forståelig end de rekonstruktioner, som vi de sidste årtier er blevet konfronteret med. Jeg mener, at netop denne Jesus – evangeliernes Jesus – er en historisk meningsfuld og plausibel skikkelse” (Ratzinger 2008, 20). En form for to-rums-tænkning synes at være almindeligt blandt en del moderne teologer. Der tales om “det religiøse sprog” og “det profane sprog”, hvorved man øjensynlig mener at have sikret den kristne tro mod fornuftens angreb. Det religiøse sprog er i familie med det poetiske sprog og fanger som sådan én side af tilværelsen, mens fornuftssproget, eksempelvis det naturvidenskabelige sprog, beskriver en anden side af tilværelsen. Naturvidenskaben kan således på den ene side hævde, at alt kommer af ingenting eller af en uendelig række af universer bagud, mens det religiøse sprog på den anden side kan hævde, at alt er skabt af Gud. Og besynderlig nok får vi at vide, at der ikke er nogen kollision. Magnus Malm har påpeget dobbeltbogholderiet: “[Postmoderne møder] den nye tids udfordringer med et dobbelt sandhedsbegreb. I kemilaboratoriet er det et vigtigt spørgsmål, om hypotesen viste sig at være sand. På prædikestolen affærdiges spørgsmålet som den gamle måde at tænke på. Religion handler nemlig ikke om, hvad der er sandt, men om mening. Hvordan en løgn skulle kunne skabe en holdbar mening for et menneske forklares ikke [...]. Lad os gøre et tankeeksperiment: Forestil dig at apostlene efter Jesu død var samlet for at planlægge fortsættelsen. Peter tager ordet: “Denne dag er fyldt med en ubeskrivelig sorg for os alle. Vi sørger over den mester, vi har elsket så højt. Men vi må ikke lade sorgen over hans bortgang hindre os i at udføre den opgave, han har givet os. Han har gennem disse tre år givet os en fantastisk

undervisning om livets mening, om menneskets værdi, om etik i livets forskellige faser, om retfærdighed overfor de fattige, om indbyrdes kærlighed og meget andet. Hvordan skal vi nu opbygge vores bevægelse, så vi kan sprede disse gode holdninger i et romersk imperium, hvor de i den grad er en mangelvare? Vi står overfor en gigantisk udfordring, men vi har jo også et fantastisk budskab” (Malm 2007, 84).

Mennesket er et fornuftsvæsen

Til alt dette kommer også, at mennesket – ved siden af så meget andet – er et fornuftsvæsen. Fornuften er en del af vores gudbilledlighed. Vi tænker, reflekterer og taler fornuftigt med hinanden. Spørgsmålet om forholdet mellem tro og fornuft kan ikke løses med nogle få linjer, men teolog og forfatter Stefan Gustavsson siger det godt: “Tænkning er noget helt fundamentalt for mig som menneske. Jeg kan ikke eksistere et minut i vågen tilstand uden at tænke og ræsonnere. Hvis troen skal skilles fra fornuften, så må jeg i en væsentlig del af min menneskelighed leve uden tro. Følgen bliver, at tvivl og indvendinger fortrænges – men de forsvinder ikke. I stedet vil de ligge lige under overfladen og undergrave min frimodighed. Spørgsmålet om fornuftens plads i troen er ikke kun et interessant teoretisk problem, men noget der har direkte konsekvenser for mit forhold til Gud. Hvordan kan jeg vokse i troen, hvis alle mine spørgsmål og indvendinger forbliver ubesvarede?” (Gustavsson 2010, 7). Den kristne apologetiks argumenter giver langt fra svar på alt, men det er vigtigt at få fornemmelsen af, at der både kan spørges fornuftigt og gøres fornuftige forsøg på at svare. Så kan man godt leve med en del ubesvarede spørgsmål. Jens Ole Christensen har skrevet noget klogt om det i bogen *Når tro og liv brager sammen*: “Gåder og ubesvarede spørgsmål

er [...] ikke altid farlige. De er farlige, hvis de er blevet til på baggrund af fortrængning. Men hvis de opstår efter, at jeg har taget livtag med teksten og min reaktion på den, så har de ofte noget livgivende over sig [...]. Voksenliv er identisk med at livet bliver kompliceret og sammensat. Og i det moderne liv får man ofte sammensatte og komplicerede sager at arbejde med professionelt. Hvis kristentroen og gudsbilledet – fordi man ikke vil se spændingerne og gåderne i Guds ord i øjnene – forbliver på højt konfirmandniveau, så står man i fare for at udvikle en form for kristendom, der ikke matcher med det voksne liv” (Christensen 2009, 95).

Apologeternes genkomst

I en artikel i Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke gør Jakob V. Olsen gældende, at vi efterhånden er kommet i samme båd som de oldkirkelige Apologeter, Justin Martyr, Irenæus, Tertullian og Origenes. Disse måtte forsvare sig mod anklager om, at kristendommen var samfundsskadelig. Det samme må vi mere og mere (jf. Olsen 2010, 34ff). De såkaldte nyateister lægger ikke fingre mellem, når den sætter religion og kristendom under anklage.

I en debatbog om nyateismen citeres en af nyateismens bannerførere, Sam Harris, for følgende: “Folk, der nærer stærke overbevisninger uden at kunne begrunde dem, hører hjemme i udkanten af samfundet, ikke i magtens korridorer” (Christiansen og Sandbeck 2009, 166). Videre: “Tro repræsenterer så kompromisløst et misbrug af vores mentale og åndelige kraft, at den udgør en form for forkvaklet, kulturel ejendommelighed – et forsvindingspunkt, hinsides hvilket enhver form for rationel diskurs er umulig” (Christiansen og Sandbeck 2009, 166). Man kan vælge at ryste på hovedet af en så hovedløs tankegang og i øv-

rigt trække på smilebåndet af det forhold, at flokken af renlivede ateister i Danmark er beskeden. Men man skal ikke være blind for, at historien har opvist en del eksempler på, at en ret lille flok mennesker kan have uforholdsmæssig stor indflydelse på et helt samfund (fra nyeste tid i Danmark kan man henvise til en lille flok homoseksuelle enorme indflydelse på folkestemningen ved hjælp af dygtigt lobbyarbejde og stemningsbearbejdelse). Desuden kan man også se nyateismen som toppen af det isbjerg, der handler om sekularisering af hele den vestlige verden med omfattende konsekvenser til følge. Det handler ikke mindst om det mere og mere omsiggribende krav om et religionsfrit offentligt rum. Denne sekularisering er i øvrigt også med til at underminere kristnes egen tro på, at troens sandheder på nogen som helst måde er forbundet med fornuft. Kristne tenderer til selv at overgive sig til tankegangen, så vi glemmer, at der på et vist plan er korrespondance mellem tro og fornuft. Man kan eksempelvis godt argumentere et langt stykke vej for den religiøse etiks fornuft. I en lille bog med bidrag af pave Benedikt og Jürgen Habermas påviser paven, hvordan et forsøg på at basere et samfund på rene fornuftsargumenter er lige så farligt som at ville basere det på udelukkende religiøse argumenter.

Den praktiske ateisme

Når alt det er sagt om truslen fra nyateismen og sekulariseringsbølgen, er det vigtigste om denne trussel alligevel ikke sagt. Det vigtigste handler nemlig om vores egen praktiske ateisme. Den ateisme som vi finder mange udtryk for i Salmernes bog. “Den farlige ateisme er ikke den, der prædikes, men den der praktiseres. Når vi vågner op for sent og opdager, at Gud er svundet ind til en fuldstændig magtesløs og irrelevant “fornemmelse for bløde værdier i livet”,

forstår vi, at den religiøse frihed har haft succes med, hvad den militante ateisme kun kunne drømme om” (Malm 2007, 81). “Sekulariseringen sker ikke ved, at man angriber Gud, men ved at man udelader ham” (Malm 2007, 80). Det er i den ende, man kan finde den egentlige mening med et udsagn som Ignatius’: “Kristendommen er ikke resultatet af overtalelser. Nej, den viser sin storhed, når den hades af verden.” Praktisk ateisme mødes ikke først og fremmest med argumenter, men med praksis.

Apoloetikens grænse

Hermed er det også antydnet, at apoloetikken har sine grænser. Et menneske kan ikke argumenteres til tro. Problemet er egentlig ikke, at der er en grænse for argumenterne, men en grænse for viljen. Mennesket vil ikke tro af sig selv. Man ville i princippet kunne argumentere et menneske hele vejen frem mod troen som den mest fornuftige konklusion, og alligevel møde et nej. “Ingen kan komme til mig, hvis ikke Faderen, som har sendt mig, drager ham” (Joh 6,44). Der er et trosspring, man aldrig kommer udenom. Jeg forstår det sådan, at det er noget af det, Kierkegaard er inde på med sit udtryk: “Subjektiviteten er sandheden”. En postmoderne kan ikke andet end elske det udtryk. Kierkegaard som postmodernitetens ideolog. Det holder ikke. For den sandhed i subjektiviteten, som Kierkegaard taler om, er noget andet end den rene vilkårlighed – at alt kan være sandt, intet er objektivt sandt, man vælger selv sin sandhed. Det er ikke kierkegaardsk tale. Kierkegaard taler om inderlighedens subjektivitet. Man kan ikke på forhånd sikre sig, vil Kierkegaard sige. Man kan ikke på forhånd sikre sig objektive holdepunkter som basis for sine afgørende livsvalg. Man er nødt til at springe. Man er nødt til at sætte sin eksistens ind på det. Sandheden kan kun gribes i ek-

stensen. Kierkegaards subjektivitet er ikke subjektivismen, men inderliggørelse. Det er eksistensspringet, troens spring. Apoloetikken har ikke kun sin grænse i forhold til ikke-troende. Også i forhold til den troende har apoloetikken en grænse. I et essay forklarer Lewis, at tro kan være to forskellige ting. På et vist plan og til en vis grad kan jeg som troende diskutere min tro rationelt med hvem som helst. For eksempel troen på Guds eksistens. Men jeg diskuterer ikke med et neutralt afsæt med den anden. Min tro på Gud er først og sidst tillid, og ikke bare en antagelse af Guds eksistens. Troen er først og sidst et forhold. At tro på Gud betyder at elske Gud. Og at elske Gud betyder at elske bagom beviser. Min modpart kan forvente, at jeg godt vil diskutere for eller imod Guds eksistens, for eller imod sandsynligheden af det ene eller det andet trosudsagn, men han må ikke anse mig for at være undvigende og naiv, når jeg på et vist tidspunkt i diskussionen lades uberørt af hans gode argumenter. Min tro er noget andet og mere end et sæt meninger og antagelser. Den kristne tro bevæger sig fra “den spekulative tankes logik til, hvad vi måske kunne kalde den personlige relations logik. *Crede Deum esse* bliver til *Crede in Deum*” (Lewis 1960, 30). “Hvis vi fuldstændig forstod, *hvad* Gud er, ville vi også indse, at det ikke er et spørgsmål, *om* han findes. Det ville altid have været umuligt, at han ikke skulle eksistere. Han er alt det værendes uigennemtrængelige kerne, den der helt og fuldt *er*, virkelighedens ophav” (Lewis 1960, 30). Lewis ord kan lede tankerne hen på Kierkegaards ord om forsøget på at bevise Guds eksistens: “at bevise *Ens Tilværelse*, der er til, er det meest uforskammede Attentat, da det er et Forsøg paa at gøre ham latterlig; men Ulykken er, at man end ikke aner det, at man for ramme Alvor anser det for et gudeligt Foretagende. Hvor

falder man dog paa at bevise, at han er til, uden fordi man har tilladt sig at ignorere ham; og nu gjør man det endnu galere ved lige for Næsen af ham at bevise hans Tilværelse. En Konges Tilværelse eller Tilstedeværelse har i Almindelighed et eget Underkastelsens og Underdanighedens Udtryk: hvad om man i hans allerhøieste Nærværelse vilde bevise, at han var til? Beviser man det saa? Nei, man gjør Nar af ham; thi hans Tilstedeværelse beviser man ved Underdanighedens Udtryk, dette være nu et høist forskjelligt i Forhold til Landets Sæder: og saaledes beviser man ogsaa Guds Tilværelse ved Tilbedelse – ikke ved Beviser” (Kierkegaard 1991, §3).

Apoloetikens hovedopgave

Apoloetikens opgave er ikke hermed reduceret til noget nær ingenting. Det tydeliggør blot, hvad apoloetikken kan og ikke kan. Apoloetikens opgave er i særlig grad at afdække modstanderens svagheder frem for at argumentere for egen sandhed. Rudolf Arendt siger det således: “Apologetik er en trommeild mod misforståelser og fordrejninger.” Leif Andersen har i et indledende kapitel til de to apoloetikbøger fra Credo forlag, “Svar på tiltale” beskrevet det som “apoloetikens domsfunktion”. Den gode trosapologetik stiller mennesket i et tomrum frarøvet dets falske guder. Apologetikken skaber på denne tvivl om eget livssyn. Tro skaber den derimod ikke. Jeg mindes en god nabo i Aarhus, som engang sagde til mig, at hvis kristendommen nogensinde skulle fange ham, så skulle det være, fordi nogen med gode, skarpsindige spørgsmål og argumenter kunne gøre ham usikker på hans eget livssyn. I den meget bevægende bog om den centralt placeret Hamas-tilhænger, Musab Hasan Yusefs omvendelse til kristen tro, fortæller Yusef, at en afgørende sten i forhindringen mod

at blive kristen blev fjernet, da han i et arabisk, kristent tv-program lyttede til en lavmælt, saglig afsløring af Koranens misforståelser, unøjagtigheder og usandheder (Yusef 2010, 259). Selvsagt har apoloetikken også en positiv funktion, der går på at udlægge troens sandheder på en klar, logisk og overbevisende måde. På den måde er apoloetikken en del af vores almindelige arbejde med at tale overbevisende i prædiken, undervisning og samtale. Vores erkendelse af, at Gud skaber troen, er jo ikke gratis omgang for et ordentligt velforberedt overbevisningsarbejde. I det stykke befinder apoloetikken sig i det felt, der rummer gode menneskelige redskaber for overtalelse. På et netkonvent for præster udspandt der sig en debat om retorikken som manipulation. En af debattørerne skrev til en af retorik-skeptikerne: “Retorik kan overtale og manipulere, men den kan også overbevise. Og som Augustin siger: Hvorfor skal vi lade os afvæbne og fratage de gode våben og værktøjer, når modstanderen hele tiden dygtiggør sig i sine? “Når nu veltalenheden er tilgængelig for begge sider og har den allerstørste betydning for at overbevise om ret og vrang, hvorfor så ikke udruste de gode mænd, så de kan forsvare sandheden, når nu de onde misbruger den til at fremme deres onde og vildfarne dagsordener med fjendske og fejlagtige midler?” Så det helt reelle og væsentlige spændingsfelt, du påpeger, er vel egentlig ikke anderledes end den gode gamle debat om retorikkens legitimitet i prædiken? Retorik er persuasiv kommunikation. Den kan være voldelig og respektløs; men den kan også være respektfuld og overbevisende. Flere har påpeget, hvordan Paulus i sine breve anvender retoriske teknikker – uden at sætte evangeliets særegenhed over styr.” Heromkring et sted befinder den gode apologetik sig også – som respektfuld, persuasiv kommunikation.

LITTERATUR

- Andersen, Leif 2006: *Teksten og tiden II*, Fredericia: Kolon forlag.
- Benedikt XVI, Joseph Ratzinger 2008: *Jesus fra Nazaret*. København: Gyldendal.
- Christensen, Jens Ole 2009: *Når tro og liv brager sammen*. Hillerød: Logos Media.
- Christiansen, Lars og Lars Sandbeck 2009: *Gudløse hjerner*. København: Informations Forlag.
- Flemestad, Roald 2006: *Lære og Liv 3. Mjølkeråen, Norge*: Kirkelig Fornyelse.
- Gustavsson, Stefan 2010: *Budskabet 3*. Hillerød: Luthersk Mission.
- Kierkegaard, Søren 1991: *Afsluttende Videnskabeligt Efterskrift, Det Pathetiske §3*, København: Gyldendal.
- Lewis, C.S. 1960: *On Obstinacy in belief, The Worlds last night*, New York.
- Lewis, C.S. 1979: *Mere Christianity*, Glasgow: Fount Paperbacks.
- Lewis, C.S. 1982: *Det er kristendom*, København: Forlaget Scandinavia.
- Malm, Magnus 2007: *Hvisken fra katakomberne*. Frederiksværk: Boedal.
- Olsen, Jakob 2010: "Er troen irrationel og derfor privat?" i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*. Aarhus: Menighedsfakultetet: 29-39.
- Sire, James 1991: *Verdensbilleder*. København: Credo Forlag.
- Yusef, Mussab Hassan 2010: *Søn af Hamas*. Christiansfeld: ProRex Forlag.

FORFATTEROPLYSNING

Henrik Højlund
Vestergade 42B
8723 Løsning
+45 75 65 11 11
henrik-prest@mail.tele.dk

ENDNU ET NYT PAULUS-PERSPEKTIV



Professor, theol. dr. Peter V. Legarth

I forskningen af de paulinske skrifter har vi efterhånden vænnet os til at sondre mellem det såkaldt gamle og det såkaldt nye Paulus-perspektiv. Stendahl, Sanders, Dunn og Wright er de vigtigste fortalere for det nye Paulus-perspektiv, og enhver, der beskæftiger sig med Paulus' forståelse af evangeliet og hans forkyndelse af retfærdiggørelsen, er nødt til at forholde sig til det paradigmeskifte, som satte ind for cirka 40 år siden i Paulus-forskningen.

Vi har vænnet os til at tale om *det* nye Paulus-perspektiv. Men i virkeligheden eksisterer der mange forskellige af slagsen; der er tale om adskillige forgreninger af denne forskningstradition. Det nye Paulus-perspektiv er ingenlunde nogen homogen størrelse. Der er eksempelvis stor forskel på det billede af Paulus' evangelium, som tegnes af Sanders og af Wright. Sanders plæderer for, at tanken om participation i Kristus står centralt i Paulus' udsagn om menneskets retfærdiggørelse. Allerede

Schweitzer og Deissmann hævdede, at vægten i Paulus' forståelse af frelsen er at finde i den såkaldte participation, foreningen med Kristus. I nyere tid er blandt andet J. Louis Martyn (bl.a. i hans kommentar til Galaterbrevet) en fremtrædende fortaler for denne tolkningstradition.

Denne pointering af evangeliet som et budskab om Kristus-participation føres nu videre af Douglas A. Campbell. Han gør det med stor intensitet. Med et militært (for ikke at sige militaristisk) sprog fremfører Campbell sit program.

Douglas Campbell, der *Associate Professor of New Testament* ved Duke Divinity School i Durham, NC, USA, er en produktiv herre. Han har en række publikationer bag sig. Men det, der har interesse her, er som sagt hans Paulus-tolkning. Campbell har præsenteret sin forståelse af Paulus i blandt andet to monografier. Den første udkom i 2005 og havde titlen: *The Quest for Paul's Gospel. A Suggested Strategy*. I 2009

udkom fremstillingen: *The Deliverance of God: an Apocalyptic Rereading of Justification in Paul*.

Jeg vil her give en kortfattet præsentation af Campbells tolkningsmodel og vil desuden tilføje nogle få kritiske spørgsmål. Jeg begrænser mig i denne artikel til den første af de to bøger.

Kristus-participation

Campbell er af den opfattelse, at der i forskningen af de paulinske breve i det væsentlige er tre tolkningsmodeller. Den første er den klassiske reformatoriske lære om retfærdiggørelse af tro og ikke af lovgerninger (benævnt JF); det er en tolkning, som især henter inspiration i Rom 1-4. For det andet den frelseshistoriske tolkning (benævnt SH); den er repræsenteret af blandt andet Cullmann og N.T. Wright. I Romerbrevet er fokus især rettet imod Rom 9-11. For det tredje den apokalyptiske tolkning, som Campbell selv er fortalere for, og som har sine rødder i Rom 5-8 (jf. Quest, 25). Campbell ræsonnerer som så, at det afsnit, der kan forklare de to øvrige, er Rom 5-8. Han slutter blandt andet deraf, at den apokalyptiske tolkningsmodel er den, der på den mest dækkende måde forklarer de paulinske udsagn om frelsen.

Campbell kritiserer begge de to første modeller for at tage udgangspunkt i en negativ erfaring, hvad enten det er retfærdiggørelse ved lovgerninger, eller det er Paulus' jødiske baggrund. I begge modeller argumenteres der ifølge Campbell prospektivt, dvs. fremad fra en negativ til en positiv situation (Quest, 47, 137). Men sådan tænker Paulus slet ikke, hævder Campbell. Hos Paulus forekommer i stedet en såkaldt retrospektiv form for argumentation. Paulus slutter så at sige baglæns (jf. Quest, 142-144). Paulus begynder i sit ræsonnement med løsningen og definerer i dette lys men-

neskets problem. For Paulus er udgangspunktet ikke en erkendelse af menneskets problem, dets synd, men udgangspunktet er åbenbaringen af Kristus (jf. Gal 1,15-16a): "In light of this revelation everything else can and must be understood" (Quest, 65).

Når Kristus er løsningen, hvad er da problemet? Paulus svarer ifølge Campbell, at menneskets problem ikke er lovgerninger. Menneskets problem er heller ikke en manglende forståelse for, at evangeliet er en opfyldelse af de løfter, som er indeholdt i den gamle pagt. Men menneskets problem er, at det afviser Kristus (jf. Quest, 144). Det er fra dette udgangspunkt, at Paulus slutter sig til, at menneskets grundproblem er "a fundamental human condition of slavery within the kingdom ruled by evil forces" (Quest, 57). Hos Paulus findes derfor "a radical and deeply pessimistic account of human capacity and existence" (Quest, 58).

Det er vel at mærke en erkendelse, som Paulus når frem til i lyset af åbenbaringen i Kristus. Denne åbenbaring er den helt centrale frelsesbegivenhed. Når det kommer til stykket, har fortalerne for JF og SH slet ikke blik for den centrale betydning, som Kristus-åbenbaringen har for Paulus (Quest, 66).

Campbell omtaler sin egen tolkningsmodel med akronymet PPME. Denne ejendommelige formulering angiver *pneumatologically participatory martyrological eschatology* (fx Quest, 24). Jeg citerer Campbells egen forklaring: "it is asymmetrically dualist in its basic structure, and cosmic and universal in scope; it is radical in its analytical depth, where it posits stark relations of oppression and domination by superhuman powers; hence it is fundamentally liberative soteriologically, as well as being creative and ontological at this point, the latter qualities suggesting also its eschatological dimension, although this last only in an in-

augural sense [...]. It is also a relational or interpersonal conception, hence not merely information-based. And most importantly, it is unconditional and sovereign in soteriological and epistemological terms, which is to say that its perspective and structure are strictly retrospective or a posteriori, not prospective or a priori” (Quest, 61).

Kristi martyrium

Campbell betoner kraftigt martyriet i sin beskrivelse af Kristus-begivenheden. Campbell distancerer sig dermed fra den tanke, at Kristus ifølge Paulus blev underkastet en stedfortrædende straffidelse. Frelsens sigte er i stedet “the transformation of humanity” (Quest, 90). Frelsen skaffes til veje gennem Kristi martyrium: “Christ deals with a state of dreadful bondage and oppression, one of slavery in the Flesh under the power of Sin and Death” (Quest, 89). Frelsen kan komme i stand, fordi Gud blev menneske, og fordi Jesus gennem sin død og opstandelse sejrede over de onde magter og skabte en ny menneskehed. I forlængelse heraf kan Campbell bestemme frelsens virkelighed som en opstandelse med Kristus: “Christians believe in particular that they will be saved, in the sense of being resurrected” (Quest, 188).

Frelsen karakteriserer Campbell som nævnt som participation. Den er delagtiggørelse i Kristus. Formuleringen i *Kristus* har lokativ og spatial betydning. Den er en betegnelse for menneskets væren, dets ontologi. At være i *Kristus* indebærer en radikal transformation, en forvandling af mennesket i dets enhed med Kristus (Quest, 41). Det menneske, der er i Kristus, er forvandlet til en ny væren, mens det menneske, der er uden for Kristus, er underlagt fjendtlige og onde magter, der gør mennesket selvoptaget, og som ødelægger alle menneskets relationer til Gud og til andre mennesker

(Quest, 41).

Ifølge Campbell er der med denne PP-ME-model tale om en anden gudsforståelse end i de to øvrige modeller. Vægten lægges nu på Guds ubetingede kærlighed, hvorimod JF ifølge Campbell betoner den retributive retfærdighed, der kræver straf. Endvidere slår Campbell fast, at overgangen fra den negative til den positive sfære i de to første modeller er lagt i hænderne på menneskene; frelsen bliver ikke afgjort af Gud, men af mennesket selv; hvis ikke det tror, bliver det ikke frelst. Omvendt beror frelsen i PP-ME-tankegangen alene på Guds initiativ og handling (Quest, 47). Frelsen kommer i stand helt og aldeles uden betingelser. Intet menneske kan gøre noget som helst for at modtage frelsen (Quest, 41); mennesket kan ikke forvandle sig selv!

Med denne stærke nedtoning af betydningen af menneskets tro overrasker det ikke, at πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus i Campbells tolkning ikke handler om menneskets tro. Han tilslutter sig fortolkningen hos Hays, når denne i πίστις Χριστοῦ-udsagnene hos Paulus finder en omtale af Kristi trofasthed. Generelt afviser Campbell en antropocentrisk bestemmelse af troen. Det er en bestemmelse, som ifølge Campbell volder mange problemer for forståelsen af Paulus, problemer som lader sig løse med en kristocentrisk eller trinitarisk tolkning. Tro er ifølge Campbells Paulus ikke menneskets vej fra ikke-frelse til frelse, men Paulus proklamerer, at Gud griber betingelsesløst ind i menneskets liv og eksistens. Denne frelse kommer i stand i kraft af Kristi trofasthed, og mennesket reagerer med tillid og trofasthed. Med andre ord: Trosudsagnene handler ikke om vejen fra ikke-frelse til frelse, men de handler om det forløste menneskes tillid til og trofasthed imod Guds frelsesgerning i Kristus. Og denne trofasthed er et vidnesbyrd om det

forløste menneskes participation i Kristi frelsesværk: “faith’ is now derived through participation in the second Adam, Christ” (jf. Quest, 200; jf. s. 205).

Med andre ord er Kristus-begivenheden forudsat i Paulus’ πίστις Χριστοῦ-udsagn. Der er ifølge Campbell ikke tale om en objektiv genitiv. Paulus taler i de aktuelle tekster ikke om *tro på Kristus*. Der er derimod tale om *Kristi trofasthed*, ja, Campbell er endda af den opfattelse, at Paulus med πίστις Χριστοῦ-udsagnene refererer til Langfredag: “this phrase [πίστις Χριστοῦ] is simply an alternative locution, technically a synecdoche, for the whole event of the cross” (Quest, 92).

Den forståelse af πίστις Χριστοῦ mener Campbell at kunne finde bekræftet i Gal 3,26-28. Paulus udtaler i Gal 3,26: Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. I dette udsagn skal πίστις ifølge Campbell ikke forstås antropocentrisk, men den må være en kristocentrisk bestemmelse. Paulus sigter til Kristi trofasthed, som den kom til udtryk på korset. Campbell kan derfor oversætte passagen med følgende ordvalg: *For all are you (by means of the faithful one) sons of God in Christ Jesus* (Quest, 101).

I det hele taget er Gal 3,26-28 ifølge Campbell en nøgletekst til forståelse af Gal- og Rom-brevene. Pointen er, at der med Kristus er oprettet en ny menneskehed, hvor det ikke længere er muligt at være jøde eller græker, mand eller kvinde etc. Der er tale om en ny skabelse, en ny menneskehed, en ny ontologi. Det er anliggendet i Gal 3,26-28, og man må ifølge Campbell forstå Rom 6-8 som en udfoldelse af tankegangen i Gal 3,26-28 (Quest, 110).

Denne tanke om en nyskabt menneskehed som forløsningens konsekvens er revolutionerende på mange felter. Gal 3,26-28 er “an irreducibly radical, abolitionist, and

therefore also political and liberational text” (Quest, 104). Konsekvensens af Paulus’ evangelium er altså en gennemgribende fjernelse af alle barrierer mellem mennesker. Evangeliet har dermed utvetydige politiske følgevirkninger. Dette eksemplificerer Campbell på spørgsmålet om ordination af homoseksuelle til det kirkelige embede (Quest, 112-131). Campbell beklager, at Paulus i den henseende ikke drager den fulde slutning af sit evangelium. Paulus er her ligesom i andre etiske spørgsmål mere bestemt af skabelsesstrukturer end af forløsningens strukturer. De to sæt strukturer udelukker indbyrdes hinanden (Quest, 124). Denne inkonsekvens hos Paulus er ifølge Campbell iøjnefaldende, men beklagelig (Quest, 113), og den betyder, at vi i dag er nødt til at underkende Paulus’ egne etiske formaninger: “his position on redemption should overrule his inconsistent statements about creation” (Quest, 127).

Ved læsning af fremstillingen hos Campbell er man ikke i tvivl om, at hans primære modpol er den klassiske forståelse af Paulus’ retfærdiggørelseslære. Det er vigtigt for Campbell at slå fast, at retfærdiggørelse ifølge Paulus ikke er frikendelse og befrielse fra Guds dom, men retfærdiggørelse er i stedet at forstå som en befrielse fra et fængsel (jf. Quest, 214). Campbell er radikal i sin kritik af JF. Han finder i JF en såkaldt “contractual soteriology” (Quest, 146ff). Denne kontrakt-soteriologi kommer til udtryk deri, at der med Kristus sker en satisfaktion af Guds retfærdighed; Gud dirigerer sin vrede og straf over på Kristus (Quest, 156f, 161), og den viser sig desuden i et konditionelt element: *Hvis du tror, vil du blive frelst*. Den er individualiserende; den handler om enkeltindivider og deres tro (jf. Quest, 147). Med stor lidenskab afviser Campbell den kontrakt-soteriologi, som han finder i JF. Den gør troen til en betin-

gelse for frelsen, og den giver et forvrænget billede af Gud og af Guds retfærdighed (jf. Quest, 165-167) og af Kristi frelsesgerning (jf. Quest, 168f). Campbell afviser kategorisk en kontrakt-soteriologisk bestemmelse af troen.

Campbells fremstilling slutter med en gennemgribende kritik af en JF-læsning af Rom 1,18-3,20. Ifølge Campbell lader Paulus sine modstandere komme til orde i Rom 1,18-32. Der er tale om jødekristerne, der vil overtale hedningekristerne til omskærelse. Paulus' svar i 2,1ff skal da være en radikal afvisning af modstandernes "meritokratiske" soteriologi. Med andre ord: "the initial voice of the text is not, in my view, Paul's" (Quest, 233). Paulus lader her det andet evangelium (Gal 1,6) komme til orde. I det følgende i Rom 2,1ff gør Paulus brug af ironi i sin afvisning af modstanderne; Campbell bestemmer Rom 2,1ff med følgende ordvalg: "a masterpiece of ironic subversion" (Quest, 233). Det betyder, at det vil være en alvorlig fejltagelse at tage Paulus til indtægt for de synspunkter, som han fremfører i Rom 1,18-3,20 (jf. Quest, 246f).

Sammenfattende skildrer Campbell sin tolkningsmodel på følgende måde: "it is a kinder, gentler and a fundamental reconception of Christian relationships with non-Christians" (Quest, 144).

En plausibel tolkning af Paulus?

Campbells bog rummer mange spændende synspunkter; det er interessant at stifte bekendtskab med en tolkning, der er gennemgribende, en helhedstolkning af Paulus' evangelium. Det er også velgørende at læse en bog, hvor forfatteren forsøger at bygge bro mellem en deskriptiv analyse og en normativ systematisk-teologisk tilgang. Campbell ønsker at præsentere Paulus som en, der er forståelig og relevant i det 21. århundrede eKr.

Imidlertid vækker hans fremstilling også til modsigelse. Min primære indvending er, at han ikke tager det alvorligt, at Paulus beskriver menneskets grundproblem som Gud selv, Guds vrede, forbandelsen. Campbell forsøger sig med en alternativ læsning af Rom 1,18-3,20, men den overbeviser ikke. Der er ingen dokumentation for, at Paulus i Rom 1,18-32 giver ordet til sine modstandere; der er ikke så meget som en antydning heraf i Rom 1,18-32. Paulus lægger ikke afstand til det, der er sagt i Rom 1,18-32. Det er også svært, ja, umuligt, at finde belæg for, at Paulus i Rom 2,1-3,20 skulle bevæge sig i ironiens verden. Der er tværtimod tydelige forbindelseslinjer mellem passager i Rom 2,1-3,20 og resten af brevet.

Campbell har et ønske om at afstrejfe betydningen af Guds dom i Paulus' tankeunivers. Men det er ikke gjort med en tilsidesættelse af Rom 1,18-3,20. Det er et anliggende helt generelt hos Paulus, at mennesket står til ansvar over for Gud og skal kræves til regnskab for sit liv. Derfor består frelsen ifølge Paulus primært i syndernes forladelse og sekundært i befrielsen fra de gudfjendtlige magter, men denne virkelighed er der ikke plads til i Campbells forklaringsmodel. Det er en alvorlig brist.

Det er også en svaghed ved fremstillingen hos Campbell, at han gør sin forståelse af Gal 3,26-28 til tolkningsnøgle i forklaringen af Paulus' budskab, men vel at mærke en tolkningsnøgle, som Paulus ikke selv kan drage konsekvensen af. I etiske sammenhænge hævdes Paulus til tider at være mere bestemt af skabelsesstrukturer end af de strukturer, der er givet med forløsningen (Quest, 113). Det fordrer en stor selvbevidsthed af en nutidig fortolker at hævde, at man forstår Paulus bedre, end Paulus selv gør! Men det er desværre symptomatisk for fremstillingen hos Campbell. Man

har ikke forstået Paulus, hvis ikke man følger Campbells tolkning af Paulus!

Ved læsningen af Campbells bog bliver man slået af den lidenskab, som Campbell lægger for dagen. Han er uhyre radikal i sit opgør med en klassisk læsning af Paulus' udsagn omkring retfærdiggørelsen. Fremstillingen rummer ganske hyppigt en polemisk tone, og man kan sidde tilbage med det indtryk, at Campbell ikke tager sin samtalepartner alvorligt, men nøjes med en overfladisk gendrivelse af sine modstandere.

Fremstillingen skæmmes af en række gentagelser, og man kan godt savne, at de enkelte kapitler i bogen var blevet bedre harmoniseret. Der er tale om en samling

artikler og foredrag, som er stykket sammen til en bog, men materialet ville have haft gavn af en mere gennemgribende redigering.

Efter mit gemyt er det tillige irriterende, at fremstillingen er så ordrig og så blomstrende i sproget. Campbell mangler en evne til at udtrykke sig kort og præcist. Det er også irriterende, at Campbell bruger nogle subtile forkortelser, og det fremmer ikke læsbarheden, at fremstillingen igen og igen afbrydes af parenteser og indskud.

Når det er sagt, vil jeg føje til, at Campbell efter mit skøn kommer til at sætte en dagsorden i Paulus-forskningen. Han er trendsætter og er vanskelig at komme uden om.

FORFATTEROPLYSNING

Peter V. Legarth
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Aarhus N
pvl@teologi.dk
+45 86 16 66 66 + 21

FRA ELLIPSE TIL SIRKEL

Om utviklingen i norsk kirkeliv, særlig sett i relasjon til forsamlingsvekst



Generalsekretær for Normisjon Rolf Kjode

1. Historisk bakgrunn

Da Hans Nielsen Hauge stod frem som vekkelserpredikant i Norge på slutten av 1700-tallet, begynte avtegningen av et helt annet kirkelig landskap i et folk som ennå ikke var en egen nasjon. Hauge var pietist av relativt klassisk merke. Den geistlige motstand mot hans forkynnelse og virksomhet avgrenset hans frie og aktive virketid til åtte år, men disse årene satte merker som fortsatt mer enn anes i norsk kirkeliv. Folket ble utfordret til personlig tro og etterfølgelse, og de troende ble satt til å bygge fellesskap der kallet til et aktivt og hellig liv i samfunnet ble holdt høyt. Prinsippet om det allmenne prestedømme og nådegavene ble lagt som teologisk basis for tjenestene i Guds folk. Etter en fase med dragkamp med en type embetskirkelig nyluthersk ortodoksi ved opprettelsen av den midlertidige Lutherstiftelsen i 1868, var det arven fra Hauge som fikk teologisk overtak og vant gjennom ved oppstarten av Indremisjons-selskapet i 1892.

1800-tallet førte med seg flere vekkelserbevegelser og nye internasjonale impulser. Kirkelig pietisme ble utfordret av britisk og amerikansk vekkelser og fornyelse, men både tysk lutherske og vestlig reformerte impulser fikk kallet til misjon, ikke minst internasjonal misjon, høyt på dagsorden også i Norge. For Normisjons del symboliseres dette av Lars Olsen Skrefsruds arbeid i India fra 1867. Det litt strenge og ofte loviske preget som fulgte haugianismen, ble også korrigert av vekkelserimpulsene som kom sterkt til Norge fra den svenske forkynneren Carl Olof Rosenius.

Fra siste halvdel av 1800-tallet ble en ny type gudshus reist i Norge, bedehusene. Den store vekstperioden for denne typen forsamlingshus kom tidlig i det tyvende århundret. Bedehusene anskueliggjorde rundt om i mange bygder det som senere er blitt forstått som det elliptiske forholdet i norsk kirkelig. Den offisielle kirke ved sine embeder, sine regulære gudstjenester og sine kirkelige handlinger ble forstått som det ene

brennpunktet i den kirkelige ellipse. Det selvstendige og frivillige arbeidet i misjonsorganisasjonene, synliggjort i bedehusene, stod for det andre brennpunktet. Mellom disse kunne det nok være spenning. Historisk var det en spenning mellom gammel embetskultur og framvoksende folkebevegelser. Mye av spenningen i dette var politisk og sosiologisk. Senere har spenningen også knyttet seg til teologiske motsetninger, særlig under kirkestridene fra 1906 til 1920 og de siste tyve årene.

2. Spenningen i norsk kirkeliv

Spenningen mellom kirke og bedehus, embetskirke og lekmannsbevegelse, har likevel i stor grad blitt forstått som fruktbar. Så lenge majoriteten av det norske kristenfolk har hatt interesse av å fastholde stats- og folkekirken etter sin gamle tradisjon, har rollene vært utfyllende i forhold til hverandre. Landssekretæren ved Menighetsfakultetet i tiårene etter andre verdenskrig, Eugene Spydevold, er tillagt et utsagn som har fått status som “det normale kirkesyn”: Kirken om formiddagen, bedehuset om kvelden. Blant de ulike organisasjonene har dette vært vurdert og praktisert noe ulikt. Indremisjonsselskapet, som nå er etterfulgt av Normisjon, har tradisjonelt stått kirkens gudstjeneste og embete nærmere enn Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM). Disse to er Norges største misjonsorganisasjoner når det gjelder indremisjonsarbeid. Den tredje store bedehusorganisasjonen, Indremisjonsforbundet, har i prinsipiell tenking stått nærmest NLM. Bildet er likevel ikke stereotypet. Alle de tre store bedehusorganisasjonene har betydelig indre variasjon, men med et tradisjonelt noe sterkere kirkelig tyngdepunkt i Normisjon.

3. Internasjonale impulser

De siste tiårene har det gamle mønsteret

blitt utfordret. Dette har flere grunner. For det første opplever vi at det går en ganske menighetsfokusert vind gjennom den evangelikale kristenhet. Fra 1980-tallet har dette møtt oss kraftig i kirkevekstbevegelsen, og ulike nettverk er blitt til. Impulsene fra Willow Creek og Saddleback er vesentlige. Bevegelsen DAWN (Discipling A Whole Nation) samler kristne ledere fra mange sammenhenger for å fremme menighetsplanting som det vesentlige misjonsverktøy. De senere år har mange også mottatt impulser fra den anglikanske kirkes “fresh expressions of faith”. Gjennom det store internasjonale nettverket som vårt lokale arbeid ofte er en del av, brytes ofte identiteten mellom det gamle rotsystemet av lavkirkelig lutherdom og nye impulser fra evangelikal fornyelse. Dette utfordrer ikke bare de frivillige organisasjonene men også frikirkene og det statskirkelige systemet. Store deler av den evangelikale verden har vært preget av “denominasjonene”, som i sosiologisk språk er å forstå som en kirketype plassert mellom “kirken” og “sekten”. Selv om noen nok vil si at bedehuset i noen grad har hatt sektens avsondrende karaktertrekk i forhold til folkekirken som kirkelig altomfattende religionstype, er det nok riktigere for oss i Norge å si at bedehuset i stor grad har lagt nær denominasjonen. Den preges av en større grad av frivillighet i tilslutning og aktivitet enn “kirken” med sin store tause majoritet, men med mindre kontroll enn sekten. Amerikansk kristenliv er ikke minst preget av denominasjonen.

En del av de internasjonale impulsene kommer fra det vi sosiologisk kan kalle denominasjoner, men også i USA er denominasjonen en utfordret kirkelig størrelse midt i sitt sterke borgelige preg. Noen av impulsene utenfra representerer derfor en ny form for kongregasjonalisme. Den er utvilsomt preget av postmoderne kultur ved

at den vil være ubundet, også udogmatisk. Til oss kommer dette ikke minst gjennom kontakt med de såkalte “emerging churches”. Hvor sterk denne tendensen vil være fremover, er noe uklart, men også innenfor DAWN har vi en tid sett sterkere vekt på husmenigheten som den “egentlige” kirke, med en veldig sterk kritikk av de bestående tradisjoner av kirkelig og denominasjonell type.

Ved siden av – og i stor grad sammen med! – disse internasjonale impulsene ser jeg i alle fall tre saksforhold som utfordrer den gamle elliptiske modellen som har preget oss i Skandinavia så sterkt og som driver oss mot en sirkulær tenkning og kirkelig praksis. En er teologisk, en er sosiologisk og en er missiologisk. Alle har hatt sin betydning for utviklingen i det norske bedehuslandskapet. Dersom min analyse er riktig, kan den også forklare hvorfor likheten mellom det som skjer i alle de tre bedehusorganisasjonene, i Norges eldste misjonsorganisasjon, Det norske misjonsselskap (NMS), i frikirkene og dels i Den norske kirke er såpass stor. Vi er alle deler av det samme samfunnet, og endringene i denne kulturen utfordrer alle med en rimelig evangelikal teologisk innstilling på de samme områdene. For bedehusenes del innebærer dette at mange, som tidligere forstod seg selv som utfyllende til kirkens basale tjeneste, i dag i større grad utgjør selvstendige enheter der også forsamlinger med full sakramentsforvaltning finner sted. Særlig har vi sett en betydelig økning i nattverd utenfor den offisielle gudstjenesten. Et annet område som bedehusorganisasjonene stadig har samtaler om, er knyttet til forståelse av lokalt åndelig lederskap. Når den frivillige organisasjon, som var det naturlige sosiologiske mønsteret vi tok på 1800-tallet, erstattes av den selvstendig forsamling, følger spørsmålet om pastoralt ansvar, helhetlig tilsyn

og utrustende lederskap på en helt annen måte enn tidligere. Hva har ført til dette?

4. Teologisk konflikt

Kanskje er teologi den minst viktige årsak til endringene. Noen av oss kan beklage det, men den generasjonen som kjører fram med endringer, har ofte en annen og mer praktisk tilnærming til teologien enn oss som er oppdradd til en sterke konfesjonell bevissthet og i en mer akademisk ramme. Den utviklingen er ikke bare ille! Det indikerer ikke teologisk likegyldighet, men inne folkekirkene i Europa har vi en enorm utfordring når det gjelder vår for store evne til kirkelig tilpasning under enhver teologisk utvikling. Teologi betyr likevel en del for den strukturelle og strategiske utviklingen. Vi har ovenfor nevnt noen ekklesiologiske utfordringer. Når kirken ikke lenger blir forstått i relasjon til et nasjonalt rammeverk men primært i forhold til det lokale fellesskap, åpnes et stort rom for ny praksis. Det andre området av teologi som tilskynder endringer, er naturligvis økende dominans fra kritisk teologi i folkekirkene og tilhørende lokale konflikter med kirkelig ansatte som forkynner og veileder i strid med klassisk bibelsk tro. De siste femten tyve årene har dette blitt spesielt vanskelig knyttet til den økende aksepten for homoseksuelt samliv. Under dette ligger imidlertid store spørsmål som holdning til Bibelens om Guds ord, hvem blir frelst, uklar dåpsteologi og ikke minst om eksklusiviteten i Jesu frelse. Under et besøk i USA i fjor utfordret jeg lutherske teologer som hadde forlatt sitt gamle kirkesamfunn, ELCA, til å begrunne oppbruddet. Svaret var at spørsmålet om homoseksuelt samliv var alvorlig nok og virket som en utløsende faktor. Under dette, sa de, ligger imidlertid det grunnleggende spørsmålet: Hvem blir frelst? De sa at ELCA er gjennomsyret av

en universalisme som forkynner alles endelige frelse og som ser bort fra Guds dom og fortapelsen. Jeg tror det er nødvendig å se denne sammenhengen også i våre kirker. En folkekirkelig antinomisme har mer eller mindre etablert seg som nydefinert basis for Den norske kirke. Bak denne vektleggingen av den “åpne, liberale og inkluderende” kirke ligger sterke sekulære politiske føringer, men kirken har også selv stort ansvar for å ha snakket politikerne etter munnen. Folkekirketeologien er ikke påført oss. Den har rikelig støtte fra innsiden av kirkens egne organer.

De senere årene har dette ført til en del avskalling. Noen av landets fremste profiler for klassisk teologi har gått til ulike katolske sammenhenger. Andre har gått til lutherske frikirker. De fleste har imidlertid blitt i Den norske kirke. Vi som blir, utsettes for et enormt teologisk trykk og går lett i retning av tilpasning til stadig nye grenseoverskridelser. Men noen av oss som blir, leter også etter en “modus vivendi”, en måte å leve på i denne kirken, så lenge den ennå ikke har endret sin bekjennelse og sine liturgier slik at de bryter med vår tro. Og da er vi kommet tilbake til spørsmålet om forsamlingsdannelser. Noen steder er det blitt etablert alternative forsamlingsfellesskap som følge av kirkelig nød. Disse stedene er imidlertid ikke mange. Dels henger det sammen med at den enkelte organisasjon ikke er sterk nok mange steder til å danne et slikt alternativ alene, og det er dessverre for dårlig kultur ennå for å danne felles forsamlinger der organisasjonsinteresse er underordnet behovet for lokal organisme. Dels må vi også si at det er vanskelig å legge opp til en varig og misjonar forsamlingsstrategi ut fra konflikt. Slike dannelser er jevnt over avhengig av visjoner og offensive strategier med et kraftig “ja” som motivasjon.

5. Alt under ett tak

Punkt to er sosiologi. Da forsamlingsdannelsen begynte å skyte fart på 1990-tallet, var dette elementet avgjørende. Den norske kirke bygde fra 1960-tallet opp helt nye typer menigheter knyttet det vi kaller arbeidskirker, kirkebygg som er designet for mangfoldig aktivitet langt utover kirkelige kasualia. Mange av bedehusets barn endte opp i disse kirkene, slik at mange av arbeidskirkene også fikk bedehusets DNA i måten å tenke fellesskap og tjeneste, misjon og aktivitet på. Andre steder holdt en fast på “det normale kirkesynet” med kirke og bedehus, men over år ble dette følt som en uoverkommelig situasjon både for aktive mennesker og familier i ulike generasjoner. Det vokste frem et krav om at alt skulle “under ett tak”, og at dette taket også kunne være bedehusets tak. Slik arbeidskirkene hadde beveget seg fra ellipse til sirkel i sin lokale tenkning, måtte bedehuset også gjøre det samme, ellers ville bedehuset tape. Stadig flere unge opplevde også den liturgiske rigiditet som så stor i kirkens offisielle gudstjenester, at dette ble en fremmed kultur. Det samme var nok tilfelle i forhold til bedehuskulturen, men særlig i byene ble det gitt rom for en utvikling som gjorde at unge og middelaldrende mennesker og familiefolk kunne begynne å forme egne menighetsfellesskap der “alt” ble samlet under ett tak. Bak dette ligger det norske ordet “tidsklemma”, et ord som uttrykker den tidsmessige skvisen og det stresset som særlig urbane mennesker opplever i forhold til arbeid, barn, økonomi, videreutdanning. Vi har nå fått flere generasjoner som opplever det som uaktuelt å skulle engasjere seg spredt med tanke på menighetsfellesskap.

6. For evangeliets skyld

Den tredje motivasjonen for nye forsam-

” Det vokste frem et krav om at alt skulle “under ett tak”, og at dette taket også kunne være bedehusets tak ”

lingsdannelser, er den nye misjonssituasjonen. Som leder i Normisjon er dette mitt viktigste anliggende i en strategi for å danne nye forsamlinger i Norge. Jeg er overbevist om at vi i for lang tid har undervurdert det kulturelle gapet som er blitt mellom alle typer kristelig aktivitet og den allmenne kultur i vårt land. Den hvite trekirken med orgelet er kanskje funksjonell for bryllup og begravelse, men den er ute av berøring med den fremvoksende kulturen. Samme diagnose gjelder bedehuskulturen. Den mangler misjonal gjennombruddskraft. Det betyr ikke at den mangler åndelig styrke. Troskap, givertjeneste, bønneliv og prioritet av forkynnelsen er en nødvendig basis i de eldre generasjoner fremover for at evangeliet overhode skal nå inn til nye generasjoner av nordmenn. Utfordringen er at gårsdagens (flotte) kultur ikke nødvendigvis kommuniserer med for mange av dagens kulturer. Her har vi som misjonsorganisasjon likevel en kulturell kapital ved at vi vet mye om å formidle evangeliet og bygge menighet tverrkulturelt internasjonalt. Fusjonen mellom Santalmisjonen og Indremisjonsselskapet i 2001 hadde sin missiologiske begrunnelse nettopp her: Vi behøver hverandres ressurser og innsikter for å komme videre både i det nasjonale og internasjonale oppdraget. Liksom vi har vært dristige i misjon internasjonalt, behøver vi i dag å øke vår dristighet i misjon nasjonalt, og til det trengs det nyplanting av fellesskap som har til hensikt å vinne men-

nesker for Jesus Kristus. Jeg har brukt mye av mitt lederskap i Normisjon til å formidle til det trofaste grunnfjellet i organisasjonen: Vi må plante nye trær mens de gamle står. Det vil si: La oss glede oss over at det vokser frem noe nytt som er utålmodig for evangeliets skyld, for i vår kultur trengs andre redskap enn før. Vi vil stimulere alle eksisterende fellesskap, men vi må lære oss til å si at det er ok at noe kan få ta slutt – i den grad noe nytt vokser frem!

Så opplever vi at det ikke bare er unge og fremadstormende som ønsker å skape nytt. De har truffet noe dypt i mange av oss som gjør at også vi som er 50+ er glad for endringene. Men her er likevel noe av utfordringen i den fortsatte fellesskapsutviklingen: Hvordan skal vi bygge flergenerasjonsfellesskapet. Mange av våre nye fellesskap, og noen av dem kaller seg både huskirker og ungdomsmenigheter, behøver å forstå seg selv i større grad som deler av en større enhet. Historisk er det lett å påvise at de som gikk alene med sine tiltak, enten ble marginalisert og forsvant eller fristilte seg selv fra en klassisk teologisk tradisjon. Det er viktig å høre til i noe større enn seg selv. Et annet og minst like viktig aspekt er det teologiske knyttet til forståelsen av kirken som én, som ett fellesskap, og at dette også skal speiles lokalt. Mange av våre lokalt fornyende tiltak retter seg mot klart avgrensede grupper, spesielt knyttet til alder. Vi vil arbeide fremover for å tydeliggjøre behovet for kulturspesifikke fellesskap,

men da primært som evangeliserende prinsipp. Det fellesskapsbyggende prinsippet må styres av Jesu kall til sitt folk om at vi skal være ett, liksom Faderen og Sønnen er ett, – og også her: For at verden skal tro. Kirkevekstbevegelsens “homogenous units” er viktig misjonalt for at mennesker skal kunne komme til tro uten å måtte krysse unødvendige kulturgrenser. Det må imidlertid kraftig utfordres som basis for å bygge Guds kirke, også lokalt.

7. Relasjon til Den norske kirke

Hvordan har forsamlingsutvikling i organisasjonene påvirket relasjonen til Den norske kirke? På mange måter har Normisjon utplanting av forsamlinger utfordret mer i egen organisasjon, men også folkekirken har uroet seg. Frem til 2005 drøftet kirken muligheter for å gi rom for valgmenigheter. Den norske statskirken har en langt mer rigid ordning enn den danske ved at vi ikke kan løse sognebånd, slett ikke opprette fri-menigheter uten å bryte med statskirken og inntil nylig heller ikke kunne danne valgmenigheter. Fra kirkens side var det et ønske om at Normisjons forsamlinger skulle innordnes i kirkens strukturer. Ønsket var ikke nødvendigvis gjensidig, men kirken jobbet med å legge til rette for strukturer for dette. Da disse ble vedtatt i 2005, gjorde Normisjon veldig klart at vi syns det var bra at kirken åpnet for valgmenigheter men at vilkårene for slik registrering gjorde uaktuelt for noen av våre å gå inn under ordningen. Grunnen til dette var de tre vilkår som kirken holdt som ufravikelige for slik registrering: (a) Valgmenigheter skal ha dåp som eneste medlemskriterium; (b) Valgmenigheter er under biskopens ordinære tilsyn; (c) Valgmenigheter skal ledes av ordinerte prester i Den norske kirke. Ingen av disse tre var akseptable for oss. Våre menigheter skal ha personlig bekjennelse

som tilslutningskriterium. Vi vil aldri finne på å legge Normisjons arbeid under biskopelig tilsyn. Det har vi ikke gjort historisk, og det er det ingen teologisk grunnlag for å skulle gjøre endring på nå. Og vi vil ansette og bruke folk etter nådegaveutrustning på basis av det allmenne prestedømme, ikke på basis av Den norske kirkes ordinasjonspraksis.

Ordingen har gitt kirken én valgmenighet på disse seks årene, og signaler tyder på at saken vil tas til ny vurdering. Det er ingen grunn til å tro at Normisjons forsamlinger vil ha interesse av å bli en del av et slikt system. De har sitt tilsyn i Normisjon. Vi håper likevel at kirken lager en ordning som tilskynder flere lokale menigheter til å dannes som misjonale aktører i landet vårt. Selv om våre bedehusforsamlinger ikke er eller blir valgmenigheter, vil Normisjon gjerne spille en aktiv og sentral rolle inn mot det lokale menighetsarbeidet også i folkekirken. Det gjør vi daglig ved at vi har Acta, Norges største kristne barne- og ungdomsorganisasjon og ved at vi har god tilgang på å engasjere lokale menigheter i internasjonal misjon. På tilsvarende måte vil vi gjerne være en ressurs for misjonalt bevisste menigheter – ikke minst for flere valgmenigheter, for å bidra inn mot vårt felles oppdrag: Å gå med Jesus til nye generasjoner også i vårt eget folk.

8. Fra ellipse til sirkel

Har ellipsen brutt sammen med sine to brennpunkter? Nei, den fungerer fortsatt i store deler av det rurale Norge. Likevel ser vi at også der omdefineres og videreutvikles stadig flere gamle bedehusfellesskap i retning selvstendige forsamlinger. Det er en betydelig større utfordring i forhold til lokal sårbarhet enn det som tidligere har skjedd i byene. Jeg forsvarer fullt ut ellipsens teologiske legitimitet. Historisk har

den absolutt hatt sin relevans, og fortsatt vil vi leve ganske lenge med den tradisjonelle ellipsen og den nydefinerte sirkelen side om side. Jeg tror likevel at både de internasjonale og nasjonale trendene fører oss mer og mer i retning av sirkelen med ett sentrum: menighetsfellesskapet. Vi er forbi "the point of no return" i forhold til selv å ville bygge slike fellesskap utenom den offisielle kirkelige sognestrukturen. Kirkesamfunnsstrukturen utfordres helt klart av at det plantes nytt utenom strukturene, men det tror vi er helt nødvendig for at evangeliet skal komme videre en i dramatisk endret kultur i vårt land. Hvilke fremtidig konsekvenser det får, vites ikke, men i lys av den teologiske og åndelig krise som folkekirkene gjennomlever, må vi ta

høyde for at det ytre kirkelige fellesskap kan bryte sammen. Også i en slik situasjon vil vi være tjent med å ha etablert både en kultur og strukturer som i en gitt situasjon kan ha bærekraft utenfor folkekirken. For Normisjons del har det ført til at der vi tidligere har erklært oss som del av Den norske kirke, velger vi i dag heller å si at vi "samarbeider med Den norske kirke og med andre kirkesamfunn" (vedtatt i Normisjons handlingsprogram 2009). Er vi da ukirkelige? Nei, vår kirkelighet er dyp og ekte og har to bærende elementer: Vi identifiserer oss helt og fullt med kirkens tro og bekjennelse, og vi har kirkens hensikt som hovedsak: å bygge misjonale fellesskap som leder til frelsende tro og bygger disipler.



Hvem skabte Bibelen? Da kirken fik sin kanon
Henrik Nymann Eriksen
Hillerød: LogosMedia 2011

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Dette er en usædvanlig flot og oplysende bog, som LogosMedia har sendt på markedet i 2011. Det er en bog, som forlaget med rette kan være stolt af. Henrik Nymann Eriksen (HNE), som vil være mange bekendt som forstander på Luthersk Missionsforenings Højskole i Hillerød, har skrevet en dygtig bog om tilblivelsen af den bibelske kanon.

Fremstillingen rummer en redegørelse for selve kanon-begrebet. Derefter beskriver HNE i to hovedkapitler den udvikling, der førte til henholdsvis GT's og NT's kanon. Bogen afsluttes med en række lister, blandt andet over indholdet af den hebraiske, den græske og den latinske bibel og over omfanget af NT i en række forskellige kanonlister. Endeligt har HNE samlet nogle vigtige oldkirkelige kildetekster om kanonhistorien. Vi er privilegerede, når vi på den måde har let adgang til dansk oversættelse af disse tekster fra Papias, Muratoris kanon, Origenes, Euseb og ikke mindst Athanasius' påskebrev fra år 367 eKr. Er man usikker på, hvad man i den ældste kirke mente om omfanget af NT, kan man let orientere sig i denne tekstsamling.

Ved læsningen af denne bog bliver man imponeret over den kundskab, som her lægges for dagen. Det er et stort materiale, som HNE fører os ind i. HNE afslører et stort

overblik. Man fornemmer HNE's engagement i denne sag, og der er klare pointer. Det slås fast med syvtommersøm, at GT's kanon ikke først blev afsluttet med Jamnia-synoden i år 90 eKr, og HNE afviser, at dia-porajødedommen havde en lidt anden kanon end den palæstinensiske jødedom.

Man mærker, at HNE har erfaring som underviser. Fremstillingen har store pædagogiske kvaliteter. Bogen er let forståelig for enhver, fordi den er så velskrevet. Vi hjælpes som læsere på vej af mange sammenfatninger. Det er også en stor kvalitet, at bogen har meget brede marginer. Derved lettes læserens mulighed for at gøre sig sine egne notater.

Rent typografisk er bogen indbydende og tiltrækkende; den har et flot udstyr. Man får ganske enkelt appetit på stoffet gennem den store viden, den pædagogiske fremstilling og den flotte opsætning.

Nu skal en anmeldelse ikke være udelukkende en hyldest, hvor fortjent den end er.

HNE afviser, at Jamnia-synoden foretog den formelle afslutning af kanon-dannelsen vedrørende GT (side 41-42). Det er godt på den måde at få problematiseret en teori, som har domineret forskningen i mange år. Det er nemlig en teori; vi har ikke nogle

kilder, der giver dokumentation for denne antagelse. HNE gør med rette opmærksom på, at vi har kanonlister i Jesus Siraks bog, 2 Makk og Jubilæerbogen, altså allerede i det første århundrede fKr. Meget tyder på, at kanon i praksis var fastlagt allerede på det tidspunkt. På den anden side: Hvad er der galt i at antage, at den formelle beslutning først blev truffet på Jamnia-synoden i år 90 eKr? Det er vel sandsynligt, at rabbinerne havde behov for efter katastrofen i år 70 eKr at give retningslinjer indholdet af normativ jødedom og stadfæste omfanget af kanon.

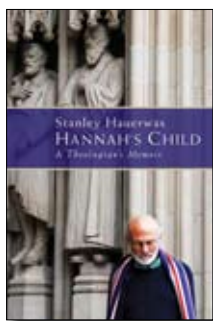
Et andet punkt: HNE siger, at NT's kanoondannelse er historisk afsluttet, men principiel åben (side 119). Det er for mig en særdeles teoretisk tanke, at kanon skulle være åben. Jeg husker, at Niels Ove Vigilius slog fast med sin vanlige pathos, at kanon er åben. Man kunne tænke sig, at der dukkede et nyt skrift op fra apostlene, og vi måtte i givet fald indoptage dette skrift i kanon. Jeg har personligt meget svært ved at tro på denne mulighed. Hvem skulle i dag træffe beslutning om et skrifts kanoniske status? Efter min opfattelse må vi stole på, at oldkirkens praksis i både øst- og vestkirken og beslutningerne på synoderne i slutningerne af 300-tallet (for vestkirkens vedkommende) har fastlagt kanon definitivt.

HNE skriver, at LXX (Mosebøgerne) ifølge Aristéas-brevet opstod på den måde, at 72 lærde blev placeret hver for sig og oversatte GT til græsk. Da de bagefter sammenlignede deres oversættelser, var de efter sigende fuldstændigt identiske (side 13). Men dette er faktisk ikke, hvad Aristéas fortæller. Han siger, at de "oversatte alt på samme måde ved at konferere med hinanden" (side 302). Når de var blevet eni-

ge, nedskrev de oversættelsen. Den historie, som HNE gengiver, stammer derimod fra Filon fra Aleksandria, der beretter, at oversætterne uafhængigt af hinanden når til samme oversættelse, og det er ifølge Filon en oversættelse, som stemmer nøjagtigt overens med grundteksten; det er en oversættelse, som i sig selv er inspireret af Guds Ånd (De Vita Mosis II,37-40). Men uanset hvorledes dette nu er sket, afdækker disse beretninger, at LXX tænkes at være inspireret på linie med den originale hebraiske tekst. I forlængelse heraf havde det været velgørende, hvis HNE havde nævnt, at LXX var den kristne kirkes bibel i den ældste tid, hvilket Mogens Müller har fremhævet ved gentagne lejligheder.

HNE daterer den rabbiniske Talmudtraktat Baba Bathra til omkring år 200 eKr (side 35), selvom den babyloniske Talmud først blev nedskrevet omkring år 500 eKr (side 34). Hvordan kan HNE dokumentere, at Baba Bathra skulle være så gammel? Mishnah foreligger som bekendt cirka år 200 eKr, men Baba Bathra-taktaten i Mishnah rummer ingen oplysning om GT. Spørgsmålet har stor betydning, fordi vi i denne tekst har et klart vidnesbyrd om GT's indhold og om tredelingen i Loven, Profeterne og Skrifterne (side 34).

Andre ting kunne nævnes. For eksempel er omtalen af apostelbetegnelsen noget forenklet (side 51). Men det rækker ikke ved, at vi med denne fremstilling har fået et rigtig godt opslagsværk for den, der vil sætte sig ind i den historiske proces, der førte til dannelsen af den bibelske kanon. HNE springer ikke over, hvor gærdet er lavest, men ser problemerne i øjnene og tager stilling til dem. Det er en god bog, som HNE har skrevet!



Stanley Hauerwas
Hannah's Child: A Theologian's Memoir
Eerdmans 2010

Anmeldt af **Asger Chr. Højlund**

Det er ikke, fordi jeg har fået denne bog til anmeldelse af DTTK. Men jeg har i de sidste par uger haft så stor glæde af at læse den på sengekanten, at jeg har lyst til at anbefale den til andre, og selvom bogen tidligere er blevet anmeldt i dette tidsskrift, har jeg her fået lov at give den en yderligere kort omtale.

Stanley Hauerwas (født i 1940) er et af de helt store navne – i første omgang i amerikansk teologi, men efterhånden også med stort internationalt gennemslag. Hans hovedområde er etik. Noget af det, han er mest kendt for, er den tætte sammenknytning mellem etik og kirke- og menighedsliv. Kirken *har* ikke en etik, men *er* en etik. Troen på, at kirken skal levere præmisserne til en samfundsetik, altså en etik uden tro, kirkegang og konkret menighedsliv, er forfejlet. Det er en tankegang, der hører den forgange konstantinske æra til. Etik formes i konkrete fællesskaber båret af en bestemt forståelse af verden og virkeligheden. Kirken varetager sin etiske rolle i verden ved at være kirke, både i trosmæssig og etisk henseende (de to ting er for Hauerwas uadskillelige). Som sådanne konkrete fællesskaber er det dens opgave at være en profetisk røst i samfundet.

Læsere af dette tidsskrift har sikkert

mødt den slags tanker før, for eksempel i forbindelse med Jeppe Bach Nikolajsens ph.d.-afhandling, hvor inspirationen ikke mindst er hentet hos en anden stor amerikansk teolog, John Howard Yoder. Yoder er også en af Hauerwas' vigtigste inspirationskilder – Hauerwas er vel nærmest blevet betragtet som den meget indadvendte Yoders udadvendte formidler, en Aron for Yoders Moses. Men til forskel for Yoder, hvis tænkning er dybt præget af hans baggrund i den anabaptistiske tradition (mennonit), er Hauerwas metodist – eller hvad man nu skal kalde en, der i sin karriere har været ansat ved henholdsvis en luthersk, en katolsk og en metodistisk læreanstalt og på sine gamle dage er endt med at tilhøre en episkopal menighed. Og hvis tanker i høj grad er formet af disse forskellige sammenhænge.

Der kan være flere grunde til at læse en erindring som denne. Det giver for eksempel en unik lejlighed til at lære amerikansk kirke- og universitetsliv at kende fra en lidt anden vinkel end den evangelikale, som mange af dette tidsskrifts læsere eventuelt vil have et vist kendskab til. For selv om Hauerwas i dag bliver taget til hjertet også af folk fra disse sammenhænge, hører han ikke egentlig til her, men langt snarere in-

den for mainline-kirkelivet, hvad enten det er luthersk, katolsk (Hauerwas var i mange år professor ved Notre Dame) eller metodistisk (som er baggrunden for det sted, hvor han endte som professor, Duke). Han er meget liturgisk og sakramentalt bevidst og har en udpræget klassisk teologisk uddannelse – fik igennem sin studietid læst det meste af Thomas Aquinas og Karl Barth, foruden hele den filosofiske tradition med Wittgenstein som en vigtig inspirationskilde; en af de ting, man i hvert fald bliver belært om gennem denne bog, er, hvor omfattende og dybt reflekteret en teologisk uddannelsen i USA kan være. Man får simpelthen utroligt meget at vide om denne verden ved at læse denne bog.

Men først og fremmest er det en skøn og ærlig trosbog. Som en af foromtalerne helt rigtigt siger: “Stanley Hauerwas has written a deeply engaging and courageous memoir which answers the question [What does it mean to become a Christian?] in terms of his own lifelong discovery of God’s presence and challenge through experience both of grace and of darkness.”

Ærligheden og ligefremheden er et bannermærke. Han er vokset op i Texas (det siger vist allerede en hel del, når det gælder ligefremhed), søn af en murer, hos hvem han arbejdede som murerarbejdsmand til langt op i studietiden. Begge dele betyder, at alt det fisefønmme, der normalt er knyttet til en akademisk karriere, ikke rigtig er ham – cut the bullshit! Og at han, trods den ekstraordinære karriere, bliver ved med at føle sig udenfor – og derfor føler sig fri til at sige tingene, som de efter hans mening er.

Selv om grunden til, at hans liv tog en så anderledes bane, end hans baggrund lagde op til, var hans mors bønner – hendes overgivelse af ham som sit eneste barn til Gud, som Hannahs overgivelse af Samuel – mistede han meget hurtigt troen. Da han

begyndte at læse teologi, var han ikke kristen, som han lakonisk siger. Han har simpelthen ikke et religiøst gemyt, som han ofte fortæller – selv om han til sidst kan fortælle, hvordan han har svært ved at holde tårerne tilbage ved dåb i hans kirke. Det er kun skridt for skridt, at han bliver kristen. I begyndelsen ved at blive fanget ind af, hvor spændende og dybt meningsfyldt det er at beskæftige sig med det, han læser – Karl Barth, Wittgenstein og alle de andre. Han sluger det. Han formes af det. Men han praktiserer det ikke. Det er kun noget, der kommer skridt for skridt. Ved at begynde at gå i kirke – noget han først gør et godt stykke henne i sit forløb som professor. Ved at blive et fast og aktivt medlem af en konkret menighed i et socialt udsat område – noget der sker yderligere nogle år senere. Ved at skulle prædike og dermed virkelig arbejde med Skriften – endnu senere! Og til sidst ved at begynde på at indlede sine timer med en bøn (bønner som han *skriver* – vi får flere eksempler på dem). Hvilket han vedblivende synes er grænseoverskridende, men ikke desto mindre totalt afgørende. Alt sammen beskrevet fuldstændig usentimentalt, ærligt og selvkritisk – men måske netop derfor så bevægende.

Med til ærligheden hører skildringen af forholdet til hans kone gennem 24 år. 24 dybt problematiske år, i første omgang fordi der ret hurtigt kommer spændinger mellem dem, noget der viser sig at hænge sammen med en tiltagende sindssygdhed hos hende, der ytrer sig i dyb vrede mod ham og ligegladhed med det barn, de får – foruden tvangstanker og vrangforestillinger. Det er ikke mindst det, der i foromtalen er tænkt på med ordet “darkness”. Der er ikke lagt noget imellem i skildringen af dette forhold og kampen for at overleve i det og være far for sin søn. Selv om han holder ud og bliver ved, indtil hun en dag gør alvor af det, hun

så ofte har truet med, nemlig forlader ham, er der intet heroiserende over det. Han finder så nogle år senere en hustru, der bringer lykke til hans liv.

Jeg plejer ikke at læse teologi på sengekanten. Men denne fungerede. Og så har jeg fået lyst til at læse en hel del mere af

ham (selv om det næppe bliver på sengekanten). For nok hører han til i en teologisk sammenhæng, som ikke helt er min. Men skal jeg lade mig udfordre og belære af nogen uden for min egen mere lutherske og evangelikale sammenhæng, må det meget gerne være af sådan nogen som ham.

TIMOTHY KELLER

DE FORTABTE SØNNERS GUD

Jesu lignelse om den fortabte søn er måske den, flest kender, men samtidig den, færrest forstår.

Timothy Keller introducerer her læseren til alle personerne i denne tidløse historie og viser, at den ikke kun handler om en bortløben søn, men også om en fordømmende ældre bror og – vigtigst af alt – en kærlig far. Du bliver inviteret ind i lignelsen om de to fortabte sønner.

Udgivet ism. LogosMedia.

112 sider
129,95 kr.



CREDO

FORLAGSGRUPPEN LOHSE
TLF.: 75 93 44 55
WWW.CREDO.DK

EUGENE H. PETERSON

LIV MED MENING

POINTER FRA JEREMIAS LIV

Med udgangspunkt i udvalgte passager fra Jeremias' Bog tager Eugene Peterson os med på en rejse gennem Jeremias' liv. Med indlevelse, skarp-sindighed og sans for detaljen, viser han os, at profetens budskab ikke kun var beregnet for samtiden, men i høj grad er aktuelt for os i dag.

Eugene H. Peterson var teologisk professor ved Regent College i Vancouver frem til sin pensionering i 2006.
Udgivet ism. LogosMedia.

232 sider
199,95 kr.



CREDO

FORLAGSGRUPPEN LOHSE
TLF.: 75 93 44 55
WWW.CREDO.DK

INDHOLD

INTRODUKTION

Den lutherske ekklesiologi
og det multikulturelle samfund
Jeppe B. Nikolajsen

3

ARTIKLER

Bibler i børnehøjde
Elisabeth Dørken

7

Kirkens konstantinske fangenskab
- ser vi slutten?
Oskar Skarsaune

19

Den konstantinske æra - fra andre vinkler
Kurt E. Larsen

31

Kirken som et sannferdig fellesskap
Silje K. Bjørndal

45

Luthers kirkeforståelse i bibelsk
og økumenisk lys
Asger Chr. Højlund

53

Apologetikkens genkomst
Henrik Højlund

69

Endnu et nyt Paulus-perspektiv
Peter V. Legarth

79

UDBLIK

Fra elipse til sirkel
Rolf Kjøde

85

ANMELDELSER

Hvem skabte Bibelen? Da kirken fik sin kanon
Peter V. Legarth

92

Hannah's Child: A Theologian's Memoir
Asger Chr. Højlund

94