Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2015 / **01** / 42. årgang

Peter V. Legarth / Jeppe Bach Nikolajsen / Kurt E. Larsen / Kirk Franklin / Jørgen Skov Sørensen / Krista Rosenlund Bellows / Børge Haahr Andersen

Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Brian K. Hansen, Nikolaj Christensen, Krista Rosenlund Bellows og Filip O. Bodilsen
Korrektur	Hans Henrik Nielsen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Paul Erik Hummelmose
Trykkeri	Jørn Thomsen Elbo A/S
Oplag	700
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidefoto	Lars Bahl / Scanpix

REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund
Professor Kurt Christensen
Professor Harald Hegstad
Professor Jens Bruun Kofod
Professor Jostein Ådna
Lektor Carsten Vang
Lektor Hans Raun Iversen
Professor Kurt E. Larsen
Lektor Jakob Engberg
Lektor Daniel Johansson
Lektor Jakob V. Olsen
Lektor Finn Rønne
Generalsekretær Jonas A. Jørgensen

ABONNEMENTSPRISER

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

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
DK-8200 Aarhus N
Telefon +45 86 16 63 00
Telefax +45 86 16 68 60
E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

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

STATENS KUNSTRÅD
DANISH ARTS COUNCIL

INDHOLD

INTRODUKTION

Kirkens rolle i et pluralistisk samfund
Peter V. Legarth 3

ARTIKLER

Menighedens liv med Bibelen
Menighedens som et hermeneutisk fællesskab ifølge John Howard Yoder
Jeppe Bach Nikolajsen 5

Kirkens rolle i et pluralistisk samfund
Jeppe Bach Nikolajsen 19

En postkonstantinsk udvikling?
Folkekirkens ordning fra 1800-tallet og til i dag
Kurt E. Larsen 37

Hvad betyder det for den globale kirke, at kristendommen kan kontekstualiseres ubegrænset?
Kirk Franklin 51

UDBLIK

Kirken i Kina – Kina i kirken
Jørgen Skov Sørensen 63

RAPPORT

Dåb af asylansøgere
Krista Rosenlund Bellows 75

ANMELDELSER

Teologi og konsekvens
Børge Haahr Andersen 82

Teologi og konsekvens
Kurt E. Larsen 88

Christian Bartholdy
Jes Fabricius Møller 92

De to skal være ett
Torben Kjær 95

INTRODUKTION

Dette nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke behandler kirkens rolle i et pluralistisk samfund. Lektor Jeppe Bach Nikolajsen præsenterer to artikler og professor Kurt E. Larsen en artikel om dette emne.

Desuden rummer nummeret en artikel af generalsekretær for Wycliffe Kirk Franklin og af forhenværende sekretariatschef i Folkekirkens Mellemkirkelige Råd Jørgen Skov Sørensen.

Endvidere præsenterer konsulent Krista Rosenlund Bellows en rapport om dåb af asylansøgere. Og endelig præsenteres to anmeldelser af forhenværende minister Flemming Kofod-Svendsens ph.d.-afhandling, som blev forsvaret ved Københavns Universitet og en anmeldelse af Kurt E. Larsens doktorafhandling, som blev forsvaret ved Aarhus Universitet.

Det skal også her nævnes, at Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke fra og med i år kun udkommer tre gange årligt. De enkelte udgivelser udvides imidlertid, så disse rummer mere materiale end hidtil. Samlet set vil tidsskriftet dog udgive færre artikler, og derfor er abonnementsprisen også blevet sænket.

Rigtig god fornøjelse med læsningen!

Peter V. Legarth, ansv. red.

MENIGHEDENS LIV MED BIBELEN

Menigheden som hermeneutisk fællesskab ifølge John Howard Yoder

Lektor og tilknyttet professor, ph.d. cand.theol. Jeppe Bach Nikolajsen

Resumé: Denne artikel giver for det første en kort introduktion til det teologisk-hermeneutiske fagområde og hævder, at et fællestræk ved mange nyere bidrag inden for dette felt er, at de knytter de bibelske skrifter og den kristne kirke tæt sammen. På denne baggrund redegør artiklen for baggrunden for den amerikanske teolog John Howard Yoders teologi, fremstiller kortfattet centrale aspekter af hans forståelse af den kristne kirke som en særlig social tradition, præsenterer derefter hans forståelse af menighedens liv med de bibelske skrifter og drøfter afslutningsvist en væsentlig konsekvens af Yoders hermeneutiske position.

1. Introduktion

Allerede i antikken finder man overvejelser angående hermeneutik, men alligevel anføres det almindeligvis, at man ikke finder nogen systematisk og sammenhængende hermeneutisk fortolkningsteori i antikken. Det er først på reformationstiden, at hermeneutik tager form som en systematisk teori om tolkning og udlægning af tekster (se fx Krogh 2011, 219-220). Teologen Matthias Flacius Illycius (1520-1575) udgav således i 1567 bogen *Clavis scriptuae sacrae* med en række regler for fortolkningen af de bibelske skrifter og bliver ofte kaldt grundlæggeren af hermeneutikken. Oprindeligt var hermeneutikken altså knyttet til tekster, særligt bibeltekster og lovtekster. Sådan forholder det sig dog ikke længere. For det første har hermeneutikken løsrevet sig fra teologi og jura, og hermeneutik spiller således i dag også en vigtig rolle inden for en lang række andre fag såsom historie, psykologi og samfundsvidenskab. Dette bidrog den tyske teolog Friedrich Schleiermacher i særdeleshed til. For det andet har hermeneutikken udvidet sig til også at beskæftige sig med forståelse i almindelighed, hvilket den tyske filosof Hans-Georg Gadamer bidrog til (se Henriksen 1994 og Krogh 2011).

De seneste årtier er der blevet udgivet adskillige bøger om teologisk hermeneutik. Det er bemærkelsesværdigt, hvordan mange af disse bidrag knytter de bibelske skrifter og den kristne kirke tæt sammen. Det signaleres med al tydelighed med titler såsom *Reading Scripture with the Church* og *The Word of God for the People of God*.[1] Jeg har tidligere anført, at teologisk hermeneutik er et voksende interesseområde i dag, og at der blandt teologiske hermeneutikere i dag eksisterer en udbredt anerkendelse af, at forståelse og mening er socialt betinget, og at det hermeneutiske spændingsfelt mellem de bibelske tekster og den kristne kirke i dag udforskes på nye måder (Nikolajsen og Kappel 2013, 121-122).[2]

Denne artikel står i forlængelse af disse studier, og den vil ved hjælp af den amerikanske teolog John Howard Yoders forfatterskab belyse tesen, at de bibelske skrifters egentlige natur er at være normative skrifter inden for denne kristne tradition, og at menigheden må fungere som et hermeneutisk fællesskab, som lever med og fortolker disse skrifter. Yoders forfatterskab gøres til genstand for dette studium af flere grunde. For det første gøres det, fordi dette aspekt af Yoders teologi endnu ikke er blevet behandlet grundigt.[3] Men måske endnu vigtigere gøres det, fordi man i den nyere teologiske hermeneutiske litteratur ikke finder en præsentation af Yoders tænkning om dette, og fordi jeg mener, at han vil kunne bidrage til en forståelse af menigheden som et hermeneutisk fællesskab. Endelig tematiseres dette emne også, fordi man i en dansk teologisk sammenhæng kun i ringe grad har udviklet en tænkning om dette emne. Det samme kan anføres om international forskning. Den engelske teolog Tom Wright hævder således, at selvom den kristne kirke ikke kan eksistere uden de bibelske skrifter, finder man sjældent nogen veludviklet forståelse af, hvordan kirken kan leve med de bibelske skrifter (Wright 2013, ix).

Denne artikel vil derfor fremstille centrale aspekter af Yoders forståelse af den kristne kirke som en social tradition, og i forlængelse af dette vil den fremstille hans forståelse af menighedens liv med de bibelske skrifter. Afslutningsvist vil den drøfte en væsentlig konsekvens af hans hermeneutiske position.

2. John Howard Yoders liv og virke

John Howard Yoder bliver født den 29. december 1927 i Ohio i USA. I sin opvækst er han en del af en mennonitisk menighed, hvor hans familie havde været en del af lederskabet i over hundrede år (Nation 2006, 3). Enogtyve år gammel kommer Yoder til Frankrig for at påbegynde et arbejde for den mennonitiske kirke, alt imens han studerer ved Basel Universitet, hvor han blandt andet studerer under navnkundige teologer som Walther Baumgartner i Det Gamle Testamente, Oscar Cullmann i Det Nye Testamente, Karl Jaspers i filosofi og Karl Barth i dogmatik (Nation 2006, 16, 18, 77; Zimmerman 2007, 33, 101-102, 105). Særligt Karl Barth og Oscar Cullmann påvirker her Yoder. I 1962 forsvarer han sin doktorafhandling ved Basel Universitet.[4] Senere virker han som professor ved Goshen Biblical Seminary, Associated Mennonite Biblical Seminary og University of Notre Dame (Nation 2006, 21-24).

Yoder skrev hundredevis af artikler og cirka tyve bøger i sin levetid (Nation 1997). Han talte tysk, fransk og engelsk flydende, og han forelæste i flere end tyve lande (Nation 2006, 25-26). Han betragtede dog ikke sin teologi som mennonitisk teologi, men som ka-

tolsk i videste forstand (Yoder 1984a, 8; Rasmusson 2002, 40). Yoder anerkendte behovet for at lære fra andre og var samtidig overbevist om, at den anabaptistiske tradition repræsenterede betydningsfulde indsigter, som kunne gavne alle kristne (for Yoders tænkning om økumenisme, se Nugent 2010). De to amerikanske teologer Robert E. Webber og Rodney Clapp skriver således: "Almost singlehandedly, Yoder has caused the theological world to take seriously the Anabaptist ecclesiology and social ethics" (Webber og Clapp 1988, 133). Som jeg senere skal anføre, vil jeg mene, at mange af hans hermeneutiske overvejelser kan være gangbare også i en luthersk kontekst. John Howard Yoder døde den 30. december 1997, dagen efter sin halvfjerdsårsfødselsdag.[5]

3. Den kristne kirke som social tradition

Den anabaptistiske tradition går tilbage til reformationen. En udbredt og simpel definition på reformationstidens anabaptister er slet og ret: "All groups who practiced believers' baptism in the reformation era" (Finger 2004, 101). Protestanterne og katolikkerne betragtede imidlertid voksendåb som kætteri, og derfor mishandlede, torturerede og forfulgte de anabaptisterne for at bremse deres vækst, men også for at disse kættere måtte afsværge deres tro, så de kunne blive frelst. Den anabaptistiske tradition kan naturligvis også karakteriseres på anden vis, men da den hurtigt spredte sig til et forholdsvist stort geografisk område, da den teologisk udviklede sig i forskellige retninger, og da den tilmed ikke forestod lange teologiske redegørelser, skal man være påpasselig med at karakterisere bevægelsen for entydigt. Efter min mening er det dog ikke forkert at anføre, at den tidlige anabaptistiske tradition ud over voksendåb var kendetegnet ved en symbolsk forståelse af nadveren, en separatistisk relation til øvrigheden, et præsteskab bestående af alle troende og et stærkt fokus på kristen etik implicerende kirketugt, til tider ejendomsfællesskab og en afvisning af brug af vold.[6]

Yoder tilhører ikke de radikale grupperinger inden for den anabaptistiske tradition. Han er ikke *Amish* eller *Hutterite*, men *Mennonite*. Han tilhører den mere moderate fløj af den moderne anabaptistiske tradition.[7] I sit forfatterskab udfolder han en moderne anabaptistisk teologisk position, som således ikke forstår kirken som en afsidesliggende koloni undsigende sig brug af moderne elektroniske remedier, men som forstår kirken som et særligt folk med en særlig levevis og med en særlig forståelse af verden. Centralt for denne position er følgelig en forståelse af kirken som en social tradition, som almindeligvis ikke rummer en hel nation. Yoder mener, at en sådan ekklesiologisk betoning afspejler forståelsen af kirken i Det Nye Testamente. Derfor anføres det her, at kirken har et borgerskab, der ikke er af denne verden, og at kristne skal adlyde Gud mere end mennesker (Fil 3,20; ApG 5,29). Derfor påpeges det, at når et menneske bliver en del af Kristi legeme, bliver denne person en del af et særligt fællesskab, en ny menneskehed, et helligt samfund, et helligt præsteskab (1 Pet 2,9). Yoder mener, at dette unikke fællesskabs tilhørsforhold til Kristus ikke må suspenderes af noget andet tilhørsforhold i verden. Han udtrykker det således: "No political nation, no geographical homeland to which one belongs by birth, can take precedence over the heavenly citizenship of a Christian in one's new birth" (Yoder 1985, 23).

Dette særlige folk samles for at granske, hvad det vil sige at efterfølge Kristus. Yoder viser dog, hvordan mange socialetikere har problematiseret sammenhængen mellem

kristologi og socialetik og på denne måde bidraget til en disintegration af kristologi og socialetik. Han mener, at dette kan betragtes som en tilsidesættelse af Jesu guddommelige autoritet, og han sætter derfor ind med en reintegration af kristologi og socialetik, så Jesu liv og virke igen kan blive norm for den kristne socialetik (ovenstående jf. Yoder 1994, 1-20). Med andre ord: "Yoder mener, at Jesu liv og virke er relevant for den kristne socialetik. Jesu liv er et paradigme for, hvordan kristne skal eksistere i verden. Det tætte forhold mellem kristologi og socialetik genfindes i den kristne bibel og kristne tradition og har betydning for alle kristne i dag" (Nikolajsen 2015a, 151). Yoder udtrykker sin kristologiske socialetik således: "He gave them a new way to deal with offenders – by forgiving them. He gave them a new way to deal with violence – by suffering. He gave them a new way to deal with money – by sharing it. He gave them a new way to deal with problems of leadership – by drawing upon the gift of every member, even the most humble. He gave them a new way to deal with a corrupt society – by building a new order, not smashing the old. He gave them a new pattern of relationships between man and women, between parent and child, between master and slave, in which was made concrete a radical new vision of what it means to be a human person" (Yoder 1971, 29). Et andet vigtigt aspekt ved discipellivet er ifølge Yoder, at kristne må forvente at opleve forfølgelse på grund af deres tro. Yoders synspunkt er dette: "Jesus led korsdøden, fordi han var tro mod Gud i en verden i oprør mod Gud, og på samme måde må kristne være tro mod Kristus i en verden i oprør mod Gud. Det indebærer, at som Kristus led en korsdød på grund af sin lydighed mod Gud, således må kristne også være villig til at bære et kors, og i nogle ekstreme tilfælde endda være villig til at lide en korsdød på grund af deres troskab. Dette forudså Jesus, og derfor advarede han sine disciple" (Nikolajsen 2015a, 155). Yoder peger på, at flere af de nytestamentlige forfattere anså Jesu lidelsesvej som et eksempel for den kristne (jf. fx 1 Pet 2,20-22; Yoder 1985, 17). I tillæg til dette mener Yoder, at kristne må, som Kristus gjorde det, afstå fra at svare igen med vold. Ifølge Yoder må ondskab nemlig overvindes med godhed. Kristne må besejre ondskab ved at modstå fristelsen til at møde ondskaben på dens egne betingelser. Yoder peger på, at Paulus mener, at det netop er på denne måde, at man forstår, hvad kærlighed er, nemlig at Kristus hengav sit liv for sine fjender (Rom 5,7-8). Således anføres det også andetsteds i Det Nye Testamente, at den kristne er kaldet til at hengive sit liv for sine fjender (1 Joh 3,16). Det betyder, at kirken legemliggør en særlig måde at ræsonnere etisk på, som er forskellig fra de forskellige måder at ræsonnere etisk på, som måtte forefindes i et givent samfund.

Kirken er et særligt folk med en særlig forståelse af verden. Den er en social legemliggjort tradition, som tager Kristus som udgangspunkt for en forståelse af verden. Den guddommelige åbenbaring i Kristus fungerer her som et *episteme*, en distinkt ressource for forståelsen af verden. Meningen med historien og verden er ikke åbenbaret i denne verdens magter og myndigheder, herskere og konger, men i Jesus Kristus, kongernes konge. Huebner anfører således: "Yoder claims that the concrete body of the church precedes any methodology or epistemology, since there is no non-neutral or non-particular place from which to produce a general method or system" (Huebner 2006, 59). I den kristne kirke samles kristne altså for at forstå og fortolke virkeligheden i lyset af åbenbaringen i Kristus. Huebner anfører endvidere: "The faith of the church becomes unintelligible when it is expressed in abstraction from a life of disciplined imitation of Christ. The church does

not develop and seek to sustain a stable, settled body of knowledge but engages in an agonizing and ongoing conversational exchange" (Huebner 2006, 143-144). Den kristne kirke genererer med andre ord en måde at anskue verden på, som er bestemt af åbenbaringen i Kristus. Yoder kalder dette for "a congregational epistemology" (Yoder 1970, afsnit to).[8]

Det er ind i denne teologiske kontekst, at Yoders tænkning om menigheden som et hermeneutisk fællesskab må forstås. Den lokale menighed er et særligt fællesskab, som må være indstillet på at opleve hån og modstand, men som alligevel mødes for at bekende Jesus Kristus som frelser og herre, og for at læse dets hellige skrifter for at forstå sig selv og dets liv i lyset af disse. Det skal vi se nærmere på nu.

4. Menigheden som hermeneutisk fællesskab

Yoder afviste ethvert forsøg på at anvende en enkelt prædetermineret metode i fortolkningen af de bibelske skrifter, idet han henviser til Paulus, som viser stor kreativitet og fleksibilitet i sine fortolkningsstrategier (Yoder 1981, 110). Tilmed havde Yoder eksplicitte reservationer over for at være for meget optaget af metodologi (Huebner 2006, 59; Yoder 1998, 372). Så selvom han påstår at være fundamental bibelsk i sin tilgang til teologi, og selvom hans læsning af de bibelske skrifter spiller en afgørende rolle for hans teologi, er han kun i begrænset omfang optaget af de bibelske skrifters rolle i teologien og i menighedens liv i sit omfangsrige forfatterskab.[9]

Yoder blev dog flere gange udfordret på at forklare sig i henhold til sin læsning af de bibelske skrifter. Yoder responderede på disse udfordringer og forklarede sig i artikler, forelæsninger og paneldebatter. En samling af materialer forfattet af Yoder om hans forståelse af de bibelske skrifter blev således udgivet posthumt med titlen *To Hear the Word* (Yoder 2001). Også i bogen *Preface to Theology: Christology and Theological Method*, som ligeledes blev udgivet posthumt, og som er en samling af manuskripter til et undervisningsforløb, gør Yoder sig overvejelser om dette. Her fremgår det, hvordan Yoder inviterede sine studenter til følgende: "[To] locate their lives within the ongoing stream of Christian theology" (Hauerwas og Sider 2007, 14). Som det fremgår af nærværende artikel, anså Yoder kirken som en socialt legemliggjort tradition, hvor der foregår refleksion over denne traditions natur og grænser. Yoder mente således, at kristne skulle forstå sig selv som en del af denne tradition og tage del i drøftelserne angående denne traditions udvikling. Ifølge de to amerikanske teologer Stanley Hauerwas og Alex Sider mente Yoder, at mennonitter burde kunne forvente følgende af deres præster: "[That they believed that] the Bible was not only descriptively correct, but was an important normative claim" (Hauerwas og Sider 2007, 22). Det skal imidlertid bemærkes, at Yoder ikke tænkte om teologi som en kæde af bokse indeholdende ufejlbarlige propositioner, der skulle bringes ind i nutiden med minimal ændring, men som "a historical stream constituted by theological communicators [that again and again reshape it]" (Hauerwas og Sider 2007, 10). Yoder mente derfor: "[That] theology should be authentically dialogical" – det vil sige, at han betragtede teologi som en pågående samtale mellem de bibelske skrifter, den kristne tradition og den nutidige virkelighed (jf. Doerksen 2009, 25). På denne måde inviterede han sine studenter til at anvende forskellige ressourcer til at reflektere over og til at teste den kristne kirkes aktuelle teologi. Han inviterede sine studenter til følgende: "To discover what we may have missed, as well as to check for balance, completeness, or coherence"

(Hauerwas og Sider 2007, 19). Selvom Yoder var tilbageholdende med at udstikke klare retningslinjer for tolkningen af de bibelske skrifter, synes nogle principper imidlertid at kunne identificeres. Som den canadiske teolog Paul G. Doerksen anfører: "Some kind of grid is clearly at work when Yoder reads Scripture" (Doerksen 2009, 18). Jeg vil derfor nu præsentere nogle vigtige aspekter af Yoders forståelse af, hvordan de bibelske skrifter bør læses, idet jeg foreslår, at hans tænkning om læsningen af de bibelske skrifter er sammensat af fire hermeneutiske principper, som kan kaldes *et autoritativt princip*, *et eksegetisk princip*, *et applikatorisk princip* og *et kollektivt princip*.

Det første princip tilkendegiver, at Yoder anser de bibelske skrifter som normative, og han anfører derfor, at de bibelske skrifter må fungere, som stueetagen fungerer i et hus: Man må gå gennem stueetagen for at kunne benytte trapper, som leder til andre etager (Yoder 2001, 77; se også Hauerwas og Sider 2007, 10, 22). Han udtrykker det på denne måde: "In terms of traffic patterns, you can say that you have to go through the ground floor to get to the stairs which would lead to the other floors. In terms of architecture, you can say that it carries the weight of the upper stories" (Yoder 2001, 71). Endvidere anfører han, at både Bibelen og Kristus har åbenbaringskarakter, og centrum i de bibelske skrifter er Jesu liv, død og opstandelse. For Yoder skaber kristologien en indre kohærens for de mange doktriner i kristen teologi, og denne kristologiske orientering får også betydning for hans forståelse af de bibelske skrifter. Han mener, at Kristus tilbyder indsigt i Guds natur, person og intentioner, og at de bibelske skrifter vidner om denne åbenbaring.[10] Kristus er således en kanon i kanon (Yoder 2001, 77). Dette princip afspejles tydeligt i hans forfatterskab, hvor man finder et utal af bibelreferencer.

Det andet princip angiver, at Yoder mener, at de bibelske skrifter selv må fremlægge præmisserne for vores forståelse af en given tekst. En tekst må forstås på egne præmisser, og vi må derfor spørge til, hvad forfatteren til en given tekst ville udtrykke i dennes egen kontekst (Yoder 2001, 125-144). Som Reames forklarer i en passage om Yoders bibelsyn: "Each biblical author, like every historian, tried to make clear the importance of certain historical events, as he or she understood that importance and as he or she could best explain it to others living in his or her own time and place" (Reames 1997, 127). Yoder understreger, at de bibelske skrifter er historiske dokumenter og må fortolkes som sådanne. Derfor må man bruge historisk-kritiske redskaber til at undersøge, hvad en forfatter forsøgte at formidle (Yoder 1994, viii). På denne måde søger Yoder at værne fortolkningen af de bibelske skrifter mod anakronistiske fortolkninger (Yoder 1984c, 53-54). Det princip afspejles også tydeligt i hans forfatterskab, hvor han søger at etablere en forståelse af en autentisk tidlig kristendom.

Det tredje princip anfører, at Yoder ønsker at fortolke virkeligheden i lyset af de bibelske skrifters verdensbillede. Han mener, at når man har afdækket, hvad en bibelsk forfatter mente, er denne mening også teologisk relevant i dag. Hvad Gud har gjort i historien må nemlig huskes, fortælles, genfortælles og dets mening fortolkes igen og igen (Reames 1997, 127). Dette indebærer for Yoder, at de bibelske skrifters budskaber må gælde frem for at lade disse deformere af en nutidig hermeneutisk omfortolkning. Applikationsprocessen indebærer således: "Where it is clear what it says, we are going to let that testimony count rather than subjecting it to the superior authority of our own contemporary hermeneutical framework" (Yoder 2001, 81). Ifølge Yoder åbner dette en mulighed at tage

de elementer, der er blevet glemt i århundreder, alvorligt såsom den åndelige virkelighed, som vi alle er indfældet i ifølge det bibelske verdensbillede (LeMasters 1992, 37). For Yoder tilbyder de bibelske skrifter altså ikke blot viden, men de former også kirkens liv og træner og hjælper den til at leve i denne verden. Det princip afspejles også tydeligt i hans forfatterskab, idet han mener, at den tidlige kristne teologi må være normativ for den nutidige kristendom.

Det fjerde princip signalerer, at Yoder mener, at de bibelske skrifter bør læses inden for og som en del af den kristne tradition. Kirken må som et hermeneutisk fællesskab med hjælp fra Helligånden deltage i en åben proces i fortolkningen af de bibelske skrifter i lyset af bekendelsen til Kristus som frelser og herre. Det er således forfatterne af de nytestamentlige skrifter forestillede sig, at disse tekster skulle læses: I den kristne kirke og i lyset af bekendelse af Kristus som frelser og herre. Denne åbne fortolkningsproces værner sig på den ene side mod autoritær klerikalisme og på den anden side mod anarkistisk relativisme (Yoder 1984b, 24-25). Men hvad denne åbne proces mere konkret betyder, forbliver dog uklart hos Yoder. Den amerikanske teolog Philip LeMasters stiller eksempelvis følgende kritiske spørgsmål til Yoders bibelsyn: "For example, one could ask how the community of faith may go about appropriating the findings of biblical studies. How would they discriminate among various construals of 'what the text says?' By what standard or authority would they challenge a particular critical claim about Scripture as inappropriate for the church? How might they avoid affirming only those findings which supported their preconceived convictions?" (LeMasters 1992, 56-57). Yoder giver ikke noget svar på disse spørgsmål, og LeMasters pointerer helt rigtigt, at Yoder med fordel kunne have substantieret sin tænkning om kirken som et hermeneutisk fællesskab.[11] Dette gælder også for de forudgående tre principper, der blot antyder retningslinjer, som med fordel kunne udfoldes i langt større grad. I lyset af de forudgående afsnit og det netop fremstillede fjerde hermeneutiske princip skal vi nu se på en vigtig konsekvens af Yoders hermeneutiske position.

5. De bibelske skrifter i kirke og samfund

Som det er fremgået, anskuer Yoder kirken som en social tradition, som et særligt folk med en særlig levevis og med en særlig forståelse af verden. Inden for denne tradition fungerer de bibelske skrifter som normative og retleder således denne tradition. Yoders primære interesse er ikke, hvordan de bibelske skrifters budskab gøres begribeligt og relevant for det moderne samfund via en kontekstuel oversættelsesproces (jf. Rasmusson 2014). For ham er de bibelske skrifter menighedsskrifter, som er tiltænkt oplæsning i den kristne menighed, og hvis budskab er rettet mod kristne. Fortolkningen af de bibelske skrifter må derfor først og fremmest ske inden for den kristne tradition.

Hauerwas har videreført adskillige af Yoders teologiske anliggender. Dette gælder også, når det kommer til forståelsen af de bibelske skrifter. Ligesom for Yoder er det helt afgørende for Hauerwas at forstå den kristne kirke som en social tradition, i hvilken de bibelske skrifter læses og fortolkes. Han kan således skrive: "North American Christians are trained to believe that they are capable of reading the bible without spiritual and moral transformation. They read the Bible not as Christians, not as a people set apart, but as democratic citizens who think their 'common sense' is sufficient for 'understanding'

Scripture" (Hauerwas 1993, 15). Ifølge både Yoder og Hauerwas er de bibelske skrifters rette plads i den kristne kirke. Dette er udgangspunktet for de bibelske skrifter. Det er sådan de bibelske skrifter forstår sig selv. I tillæg til dette vil Hauerwas i forlængelse af den østrigske filosof Ludwig Wittgenstein mene, at det kan være svært at forstå folk fra meget fremmedartede kulturer også selv om det, som de siger, bliver oversat til ordentligt dansk. Skal man eksempelvis forstå en fremmed kulturs religiøse tekster, må man forstå deres sprog, adfærd og forestillingsverden. På samme måde med de bibelske skrifter. Det betyder, at en dyb forståelse af de bibelske skrifter forudsætter kristen praksis og aktiv delagtighed i den kristne kirke som et fortolkningsfællesskab.

Sat på spidsen problematiserer dette Gideonitternes bibeluddelingspraksis. Er det ikke bedre at invitere hotelgæster til at blive en del af menighedens fællesskab frem for at fremme individualistisk bibellæsning løsrevet fra den kirkelige tradition? Yoder og Hauerwas ønsker ikke først og fremmest, at få de bibelske tekster ud til flest mulige mennesker, men at få flest mulige mennesker ind i kirken, som fungerer som et hermeneutisk fortolkningsfællesskab. I sin yderste konsekvens problematiserer dette også Det Danske Bibelselskabs promovering af Bibelen de seneste år. Hvorfor lader Bibelselskabet eksempelvis Bjarne Reuter gendigte Bibelen, når han nu ikke tror på Gud, men er erklæret ateist (Bangsgaard 2012)? Hvorfor lægge den hellige skrift i hænderne på en ateist på denne måde? Det er muligt, at hans gendigtning er sket med "sprogligt vovemod og kompositorisk snilde", og at den er "en frimodig, respektfuld og virkelig fin fornyelse af de uundværlige historier", men handler dette ikke mest af alt om, at Bibelselskabet hermed har "sikret sig endnu en bestseller?" (Lind 2012).[12]

Nu vil (hverken) Yoder (eller Hauerwas) næppe mene, at det skader, om der eksisterer et godt kendskab til de bibelske skrifter i et samfund, men ikke desto mindre minder de om, at de bibelske skrifter først og fremmest hører hjemme i den kristne kirke. Uden at gå ind i en større drøftelse af dette vil jeg hævde, at et sådant synspunkt også kan være gangbart i en luthersk kontekst, selvom perspektiverne på læsningen af de bibelske skrifter her er mere kollektive end individualistiske som hos Luther. Den lutherske toregimentelære anfører jo netop, at de bibelske skrifter hører hjemme i det såkaldt åndelige regimente. Derfor anfører Luther også udtrykkeligt i *Om den verdslige øvrighed,* at Bjergprædikenen kun gælder kristne, og at verden ikke skal styres ved evangeliet (Luther 2006, 94-99). Dette betyder dog ikke, at den kristne kirke ikke kan kalde øvrigheden til orden, men det må ikke ske med en forventning om, at den kristne etik uden videre kan appliceres på hele samfundsordenen, og at bibelske referencer uden videre vil blive godtaget af alle som normative i offentlige etiske debatter. De bibelske skrifter redegør nok for en virkelighed gældende for alle, men disse skrifters etiske anvisninger skal først og fremmest gøres gældende for den kristne kirke. Den lutherske teologi må imidlertid gå i rette med Hauerwas (og den romerskkatolske kirke), når det anføres, at den kristne kirkes autoritet er mere fundamental end de bibelske skrifter (jf. Hauerwas 1993, 23). Her vil den lutherske teologi fastholde, at de bibelske skrifters autoritet i sidste ende står over den kristne tradition, og at den kristne kirke med hjælp fra Helligånden vil blive retledt af de bibelske skrifters budskab. Dette betyder dog ikke, at en luthersk teologi ikke kan operere med den kristne kirke som en afgrænset religiøs tradition. Situationen kan forestilles som to koncentriske cirkler, hvor de bibelske skrifter spiller én rolle i kirken

Eksempelvis har danske konservative akademiske teologer i nyere tid været mere optaget af de bibelske skrifters ufejlbarlighed end at præsentere overvejelser angående menighedens liv med de bibelske skrifter

og en anden rolle i samfundet, hvor kirken fungerer som den primære og egentlige fortolkningsramme, og hvor de bibelske skrifter må gøre sig gældende på andre primæsser i samfundet.[13]

6. Konklusion

Denne artikel har for det første givet en kort introduktion til det teologisk-hermeneutiske fagområde, hvor det blandt andet er blevet hævdet, at et lighedstræk ved en lang række nyere teologisk-hermeneutiske udgivelser er den tætte sammenknytning af de bibelske skrifter og den kristne kirke. Dernæst har artiklen præsenteret nogle centrale aspekter af John Howard Yoders teologi, som kan bidrage til en forståelse af menighedens liv med Bibelen. Dermed har denne artikel for det første bidraget til at præsentere Yoders teologi i en dansk sammenhæng. Yoder kan betegnes som en af de vigtigste teologiske etikere i det tyvende århundrede. Alligevel har hans tænkning kun i begrænset omfang fundet vej ind i dansk teologi. For det andet har artiklen bidraget til en forståelse af Yoders forståelse af de bibelske skrifters betydning for menighedens liv, noget som man ikke på tilsvarende vis finder behandlet hverken i national eller international forskning. Endelig har artiklen for det tredje bidraget med et efter min mening et forholdsvist uopdyrket perspektiv i en dansk teologisk kontekst. Eksempelvis har danske konservative akademiske teologer i nyere tid været mere optaget af de bibelske skrifters ufejlbarlighed end at præsentere overvejelser angående menighedens liv med de bibelske skrifter. Det har denne artikel bidraget til at ændre på, og den har antydet, hvordan kirken kan betragtes som en særlig social tradition, inden for hvilken de bibelske skrifter er normative og som sådan retleder denne tradition. Den har i forlængelse af Yoder (og Hauerwas) anført, at de bibelske skrifters autoritet kun anerkendes inden for den kristne tradition, og at de bibelske skrifters egentlige natur er at være normative skrifter inden for denne kristne tradition.

NOTER

1 Jeg har før fremhævet følgende udgivelser som eksempel på dette: "A.K.M Adam, Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer og Francis Watson, *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation* (2006); Shane Berg og Matthew L. Skinner, *Shaping the Scriptural Imagination: Truth, Meaning and the Theological Interpretation of the Bible* (2011); J. Todd Billings, *The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture* (2010); Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (1993); Peter J. Leithart, *Deep Exegesis: The Mystery of Reading Scripture* (2009); Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* (1996); Angus Paddison, *Scripture: A Very Theological Proposal* (2009). For yderligere informationer om disse udgivelser, se litteraturlisten" (Nikolajsen og Kappel 2013, 132-133).

2 Den engelske teolog Tom Wright anfører også, at teologisk hermeneutik er et voksende interesseområde i dag (Wright 2013, ix).

3 De to vigtigste bidrag til belysning af dette aspekt af Yoders teologi er den amerikanske teolog Michael Cartwrights bog *Practices, Politics and Performance: Toward a Communal Hermeneutic for Christian Ethics* (Cartwright 2006) og den amerikanske teolog Kent Reames upublicerede afhandling *Histories of Reason and Revelation with Alasdair MacIntyre and John Howard Yoder into Historicist Theology and Ethics* (Reames 1997). Cartwrights interesse er primært etisk, mens Reames prøver at afdække nogle teologisk-hermeneutiske principper i Yoders forståelse af, hvordan de bibelske skrifter bør læses. Reames bud på dette er dog noget anderledes end mit (se Reames 1997, 125-128).

4 Afhandlingen blev publiceret med titlen *Täufertum und Reformation in der Schweiz: I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538* (Yoder 1962).

5 Denne korte introduktion til Yoders liv og virke bygger på den introduktion af Yoder, som jeg præsenterer i min afhandling (Nikolajsen 2015b) og er meget lig en introduktion, som jeg har præsenteret i en artikel tidligere i år (se Nikolajsen 2015a).

6 En række vigtige primærkilder fra anabaptismens tidlige historie er tilgængelige og samlet i en bog (se Klaassen 1981). Desuden findes der adskillige monografier, som behandler anabaptismens tidlige historie (se fx Estep 1996), ligesom man i dag kan finde systematisk-teologiske introduktioner til anabaptistisk teologi (se fx Finger 2004).

7 Når jeg her anfører, at Yoder tilhører den moderate fløj af den anabaptistiske tradition, henviser jeg til, at mennonitterne gør brug af moderne remedier og ikke lever i isolerede kolonier.

8 Jeg har overfor præsenteret nogle af de væsentligste aspekter af Yoders forståelse af kirkens som en social tradition, men har udeladt vigtige eskatologiske perspektiver (for en mere fyldig redegørelse, se Nikolajsen 2015b, kapitel tre).

9 Yoder kategoriserer sin læsning af de bibelske skrifter som *Biblical Realism*. Dette udtryk er som bekendt ikke hans eget, men blev promoveret af en hermeneutisk bevægelse i 1950'erne og 1960'erne. Han anfører, at *Biblical Realism* aldrig blev en egentlig skole og aldrig virkelig fik momentum. Han refererer til Paul Minear og Marcus Barth som repræsentanter for *Biblical Realism* (se Yoder 1991, 1; Yoder 2001, 125-136; Yoder 1994, viii; se også Reames 1997, 125).

10 Dette bør ikke ligestilles med en fundamentalistisk forståelse af de bibelske skrifters autoritet, som han eksplicit distancerer sig selv fra (se fx Yoder 1994, viii; Yoder 1996, 84).

11 Dele af afsnit 4 i denne artikel er en oversættelse af et afsnit 3.2 i min afhandling, som er blevet udeladt i forbindelse med udgivelsen af denne, og som ikke har været udgivet før (Nikolajsen 2015b).

12 Lignede spørgsmål kan stilles, når Bibelselskabet lader en dansk musiker som Sys Bjerre kreativt fortolke bibeltekster, når hun nu selv klart og entydigt udtaler til Bibelselskabet, at hun ikke opsøger kirken (jf. interviewet "Sys Bjerre: Bibelen ved, hvad den vil" på Bibelselskabets hjemmeside, set den 11. juli 2014). Hun har dog senere ladet forstå, at hun i dag er medlem af folkekirken, og at tro i dag spiller en rolle i hendes liv (jf. et interview i *Kristeligt Dagblad* den 27. marts 2015).

13 Ebbe Thestrup Pedersen kan derfor også i sin afhandling *Luther som skriftfortolker* referere til, at Luther skelnede mellem skriftens ydre klarhed gældende for alle og skriftens indre klarhed kun gældende for kristne (Pedersen 1959, 57; jf. 120).

LITTERATUR

Adam, A.K.M., Stephen E. Fowl, Kevin J. Vanhoozer og Francis Watson (2006): *Reading Scripture with the Church: Toward a Hermeneutic for Theological Interpretation*. Grand Rapids: Baker Academic.

Bangsgaard, Jeppe (2012): "Bjarne Reuter: Tvivlen er den korteste vej til sandheden" i: *Berlingske Tidende* den 11. november.

Berg, Shane og Matthew L. Skinner (2011): *Shaping the Scriptural Imagination: Truth, Meaning and the Theological Interpretation of the Bible*. Waco: Baylor University Press.

Billings, J. Todd (2010): *The Word of God for the People of God: An Entryway to the Theological Interpretation of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Carter, Craig A. (2001): *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder*. Grand Rapids: Brazos.

Cartwright, Michael G. (2006): *Practices, Politics and Performance: Toward a Communal Hermeneutic for Christian Ethics*. Eugene: Wipf and Stock.

Doerksen, Paul G. (2009): *Beyond Suspicion: Post-Christendom Protestant Political Theology in John Howard Yoder and Oliver O'Donovan*. Carlisle: Paternoster.

Estep, William R. (1996): *The Anabaptist Story: Introduction to Sixteenth Century Anabaptism*. Grand Rapids: Eerdmans.

Finger, Thomas A. (2004): *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive*. Downers Grove: InterVarsity.

Hauerwas, Stanley (1993): *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdom.

Hauerwas, Stanley og Alex Sider (2007): "Introduction" i: John H. Yoder, *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Grand Rapids: Brazos.

Henriksen, Jan-Olav, red. (1994): *Tegn, tekst og tolk – teologisk hermeneutik i fortid og nutid*. Oslo: Universitetsforlaget.

Huebner, Christ K. (2006): *A Precarious Peace: Yoderian Explorations on Theology, Knowledge, and Identity*. Scottdale: Herald.

Klaassen, Walther, red. (1981): *Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources*. Scottdale: Herald.

Krogh, Thomas, m.fl. (2011): *Historie, forståelse og fortolkning: De historisk-filosofiske fags fremvekst og arbeidsmåter*. Oslo: Gyldendal.

LeMasters, Philip (1992): *The Import of Eschatology in John Howard Yoder's Critique of Constantinianism*. San Francisco: Mellen Research University Press.

Lind, Henriette Bacher (2012): "Bøgernes bog i forfatterens hænder" i: *Jyllandsposten* fredag den 2. november.

Luther, Martin (2006): *Om den verdslige øvrighed*. Oversat af Svend Andersen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Nation, Mark T. (1997): *A Comprehensive Bibliography of the Writings of John Howard Yoder*. Scottdale: Mennonite Publishing House.

Nation, Mark T. (2006): *John Howard Yoder: Mennonite Patience, Evangelical Witness, Catholic Convictions*. Grand Rapids: Eerdmans.

Nikolajsen, Jeppe Bach og Kristian Kappel (2013): "Menighedens liv med Bibelen: Kevin J. Vanhoozers bidrag til udviklingen af en ekklesiologisk hermeneutik" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 40, nr. 2: 121-134.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2014): "The Formative Power of Liturgy: The Church as a Liturgical Community in a Post-Christendom Society" i: *European Journal of Theology* 23, nr. 2: 161-168.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015a): "Kirkens mulighed for at genvinde sig selv: John Howard Yoders antikonstantinske teologi" i: *National kristendom til debat*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen. Fredercia: Kolon.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015b): *The Distinctive Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*. Eugene: Pickwick.

Nugent, John C., red. (2010): *Radical Ecumenicity: Pursuing Unity and Continuity after John Howard Yoder*. Abilene: Abilene Christian University Press.

Paddison, Angus (2009): *Scripture: A Very Theological Proposal*. London: T & T Clark.

Pedersen, Ebbe Thestrup (1959): *Luther som skriptfortolker: En studie i Luther skriftsyn, hermeneutik og eksegese*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.

Rasmusson, Arne (2002): "Revolutionary Subordination: A Biblical Concept of Resistance in the Theology of John Howard Yoder" i: *Peace in Europe, Peace in the World: Conflict Resolution and the Use of Violence.* Iustitia et Pax Dokumentation 3. Wien: Südwind-Verlag.

Rasmusson, Arne (2014): "Att leva med Bibln som berättelse – en narrativ och ecklesiologisk hermeneutik" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 41, nr. 3: 231-250.

Reames, Kent (1997): *Histories of Reason and Revelation with Alasdair MacIntyre and John Howard Yoder into Historicist Theology and Ethics*. Upubliceret afhandling, University of Chicago.

Yoder, John H. (1962): *Täufertum und Reformation in der Schweiz: I. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538*. Karlsruhe: Verlag H. Schneider.

Yoder, John H. (1970): *The Forms of Possible Obedience*. Upubliceret paper, forefindes i *The John Howard Yoder Archives* på Goshen College, USA.

Yoder, John H. (1971): "The Original Revolution" i: *The Original Revolution*. Scottdale: Herald.

Yoder, John H. (1984a): "Introduction" i: *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Yoder, John H. (1984b): "The Hermeneutics of Peoplehood: A Protestant Perspective" i: *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Yoder, John H. (1984c): "But We Do See Jesus: The Particularity of Incarnation and the Universality of Truth" i: *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Yoder, John H. (1985): *He Came Preaching Peace*. Scottdale: Herald.

Yoder, John H. (1991): *Twenty Years Later*. Upubliseret forelæsningsmanuskript, forefindes i *The John Howard Yoder Archives* på Goshen College, USA.

Yoder, John H. (1994): *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.

Yoder, John H. (1996): "How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of *Christ and Culture*" i: *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, redigeret af Glen H. Stassen, D. M. Yeager og John H. Yoder. Nashville: Abingdon.

Yoder, John H. (1998): "Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture" i: *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical*, redigeret af Michael G. Cartwright. Scottdale: Herald.

Yoder, John H. (2001a): "The Message of the Bible on It's own Terms" i: *To Hear the World*. Eugene: Wipf and Stock.

Yoder, John H. (2001b): "The Use of the Bible in Theology" i: *To Hear the Word*. Eugene: Wipf and Stock.

Yoder, John H. (2003): *Karl Barth and the Problem of War and Other Essays on Barth*, redigeret af Mark Theissen Nation. Eugene: Cascade.

Yoder, John H. (2007): *Preface to Theology: Christology and Theological Method*. Elkhart: Goshen Biblical Seminary.

Webber, Robert E. og Rodney Clapp (1988): *People of the Truth: The Power of the Worshipping Community in the Modern World*. San Francisco: Harper and Row.
Zimmerman, Earl (2007): *Practicing the Politics of Jesus: The Origin and Significance of John Howard Yoder's Social Ethics*. Telford: Cascadia.
Wright, Tom (2013): *Scripture and the Authority of God*. Revised and expanded edition. London: SPCK.

FORFATTER

Jeppe Bach Nikolajsen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
DK-8200 Aarhus N
jb@teologi.dk

Jeppe Bach Nikolajsen
Menighetsfakultetet
Gydas Vei 4, Majorstuen
N-0302 Oslo
jeppe.b.nikolajsen@mf.no

Artiklen er blevet godkendt ved en
redaktionsuafhængig fagfællevurdering

KIRKENS ROLLE I ET PLURALISTISK SAMFUND

Lektor og tilknyttet professor, ph.d. cand.theol. Jeppe Bach Nikolajsen

Resumé: Denne artikel giver en indføring i min forskningsproduktion de seneste otte år, som i hovedsagen udgør ét samlet teologisk projekt, som omhandler kirkens rolle i et pluralistisk samfund. Artiklen giver en introduktion til forskningsprojektets baggrund og grundliggende problemstilling, den anvendte metodologi og de væsentligste resultater. Afslutningsvist præsenteres nogle refleksioner over forskningsprojektets lutherske karakter. Det bedes bemærkes, at passager i nedenstående tekst i flere tilfælde er identisk med afsnit i de publikationer, som der refereres til, eller udgivelser af disse i dansk oversættelse.

1. Introduktion: Det pluralistiske samfund

De seneste år er der pågået en specifik teologisk drøftelse på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden er undergået. Det anføres således af et stigende antal teologer, at den vestlige verden befinder sig i en overgangsfase fra et udpræget monoreligiøst samfund til et i stigende grad multireligiøst samfund. I en lang række bøger drøftes de historiske, kulturelle og religiøse ændringers omfang og betydning i relation til denne overgang. Selvom bidragene til denne drøftelse er ganske forskellige, finder man ofte ensartede referencer til en opdeling af kirkehistorien i tre epoker, som betegnes som den prækonstantinske epoke, den konstantinske epoke og den postkonstantinske epoke.

Udtrykket *den prækonstantinske epoke* anvendes om perioden fra det første til det fjerde århundrede. I denne periode nyder den kristne kirke ingen bemærkelsesværdige samfundsmæssige privilegier og har ingen markant direkte politisk indflydelse. Den blev derimod ofte udsat for forfølgelser. I år 313 udstedes et såkaldt toleranceedikt, hvor kristendommen bliver legaliseret i det romerske imperium. Med dette toleranceedikt bliver betingelserne for den kristne kirkes eksistens i Romerriget ændret markant. Nu afsluttes

forfølgelserne af af den kristne kirke. Den konstantinske religionspolitik bliver videreført og kulminerer i slutningen af det fjerde århundrede, da kristendommen bliver Romerrigets officielle religion i år 380, og den kulminerer, da hedensk afgudsdyrkelse fordømmes, og kristendommen bliver *eneste tilladte religion* i Romerriget i år 391.

Den konstantinske epoke indledes med de ovenfor nævnte kundgørelser i år 313 og i år 380. Kirken bliver nu officielt accepteret, oplever øget velstand, får væsentlig politisk indflydelse og kommer med tiden til at spille en central rolle i den romerske verden. Det medfører, at distinktionen mellem kirken og det omkringliggende samfund svækkes. Middelalderen præges af et tæt parløb mellem den kristne kirke og de europæiske øvrigheder repræsenteret ved kejsere, konger og fyrster i de europæiske riger. Dette afspejler dog også en tæt sammenhæng mellem kirke og øvrighed, som eksisterer op gennem hele middelalderen. Derfor betragtes den verdslige øvrighed ofte som den kristne kirkes værner i middelalderen og senere. Dette kommer for eksempel til udtryk på reformationstiden, hvor de tyske fyrster værner om den nationale kirke. Det kommer også til udtryk i forbindelse med reformationen i Danmark, hvor kongen i 1536 overtager bispernes ejendom og tiendeindtægter, mod at han til gengæld skal værne landet imod angreb udefra og være den øverste værner af den evangelisk-lutherske kirke i Danmark. Frem til 1849 skal alle indbyggere – med få undtagelser – i Danmark tilhøre den lutherske kirke. Der er gudstjeneste- og dåbstvang, og myndighederne forsøger at kontrollere befolkningens moral og levevis. Denne tætte sammenhæng mellem kirke og stat gør sig fortsat gældende i Danmark. Den dag i dag betragtes den danske regent ifølge dansk lov som kirkens øverste værner, og denne skal ifølge dansk lov autorisere den danske folkekirkes gudstjenesteordning, ritualer, bibeloversættelse og salmebog. Selvom der er blevet præsenteret kritiske og nuancerende drøftelser af ovenstående historiske analyse, og selvom mange er påpasselige med at inddele historiens forløb i klare epokeinddelinger, stilles der dog sjældent afgørende spørgsmålstegn ved det overordnede billede, nemlig at kirkehistorien har to store skift. I forbindelse med det første skift går kirken fra at være en marginaliseret kirke til at få en indflydelsesrig position i samfundet. Det andet skift, hvor kirken mister indflydelse og igen marginaliseres, har stået på siden oplysningstiden (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2015a, 2015b og 2015c).

Den engelske teolog Lesslie Newbigin var en af de ledende missionsteologer i det tyvende århundrede. Han præsenterede to større bidrag til den missionsteologiske fagdisciplin: Med sit tidlige forfatterskab (frem til 1974) spillede han en afgørende rolle for udviklingen af en missional ekklesiologi, og med sit sene forfatterskab (fra 1974 til 1998) bidrog han til en udvikling af en missiologi for den vestlige verden. Man kan med god ret mene, at begge bidrag kan betragtes som en logisk konsekvens af afkristningen af den vestlige verden. Dette har nemlig ført til, at de vestlige kirker nu befinder sig i en situation, hvor de må aflægge vidnesbyrd i samfund, som ikke længere kan betragtes som kristne. Det har ført til en fornyet forståelse af den kristne kirkes missionale natur. Efter min mening udvikler Newbigin i sit tidlige forfatterskab en missional ekklesiologi på baggrund af sin kritik af den middelalderlige kristenhed, mens han i sit sene forfatterskab reflekterer over mission i det moderne vestlige multireligiøse samfund. Særligt i sine sidste 24 leveår er Newbigin optaget af missiologiske refleksioner i relation til den vestlige verden. Han er derfor optaget af, hvad et genuint møde mellem det kristne evangelium og

den vestlige kultur implicerer. I sit hovedværk *The Gospel in a Pluralist Society* udgivet i 1989 foretager han en række ekklesiologiske, epistemologiske, religionsteologiske, etiske og hermeneutiske analyser i et missiologisk perspektiv. Som det fremgår af min forskning, er jeg også optaget af at bidrage til refleksion over mission i vestlige pluralistiske samfund. Mit teologiske projekt kan således betragtes som en videreførelse af Newbigins virke (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2009, 2012a og 2015a).

Som det fremgår af ovenstående, tager min forskning udgangspunkt i den praktiske virkelighed af i dag og præsenterer på den baggrund teoretiske studier for derefter at præsentere anbefalinger af mere praktisk karakter. Den tyske teolog Friedrich Schleiermacher opdelte det videnskabelige studium af teologi i fire klassiske discipliner og mente, at eksegetiske, kirkehistoriske og systematiske studier skulle gå forud for praktisk-teologiske studier. Intentionerne var gode: Praktisk-teologiske studier blev betragtet som kronen på det teologiske studium. Teologiske studier fortabte sig imidlertid alt for ofte i teoretiske undersøgelser, og som en konsekvens blev praktisk-teologiske studier ofte negligeret. Som reaktion på dette har den amerikanske teolog Don Browning udviklet en forståelse af teologiens fundamentale praktiske orientering, hvor teologiske studier må bevæge sig fra praksis til teori og tilbage igen fra teori til praksis. Browning har i høj grad påvirket min metodologiske tilgang til teologisk forskning. Inspireret af Browning og ved hjælp af en syntetisk-konstruktiv metodologi har jeg udarbejdet en teologisk position, som præsenterer et bud på den kristne kirkes rolle i et senmoderne pluralistisk samfund (ovenstående jævnfør fx Nikolajsen 2011a, 2013b og 2015a).

2. Kirkens identitet og rolle i et pluralistisk samfund

Ovenfor har jeg skitseret en drøftelse, som i flere årtier er foregået i internationale teologiske fagmiljøer. I en lang række bøger, hvor nævnte ændringers omfang og betydning drøftes, refereres der igen og igen til, at kirken som oftest vil være væsensforskellig fra det samfund, som den er en del af. Da der imidlertid ikke er foretaget nogen større systematisk analyse af, hvordan vi bør forstå denne fundamentale præmis for debatten, tager min afhandling – som er blevet udgivet med titlen *The Distinctive Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder* på den amerikanske forlagsgruppe Wipf & Stock – udgangspunkt i det følgende spørgsmål: Hvordan bør vi forstå kirkens egenart med særlig henblik på dens rolle i et pluralistisk samfund? (jævnfør Nikolajsen 2015a).

For at kunne præsentere et kvalificeret svar på dette spørgsmål analyseres den engelske missionsteolog Lesslie Newbigins forfatterskab og den amerikanske socialetiker John Howard Yoders forfatterskab. Afhandlingens anden hoveddel – som udgør baggrunden for artiklen *Beyond Christendom: Lesslie Newbigin as a Post-Christendom Theologian* publiceret i tidsskriftet *Exchange: A Journal of Missiological and Ecumenical Research* – påviser, hvorledes Lesslie Newbigins forfatterskab rummer en kritik af den sammensmeltning af kirke og samfund, som betegnes som *corpus Christianum*. I stedet argumenterer Newbigin for, at kirken, *corpus Christi*, er en distinkt social enhed, der som oftest vil være forskellig fra det samfund, som den er en del af. Dette anliggende udfoldes på flere forskellige måder i hans forfatterskab. Ganske kortfattet kan man sige, at for Newbigin er kirken et særligt folk (ekklesiologi), som er kaldet til at manifestere gudsriget

i verden (eskatologi), legemliggøre Guds mission i verden (missiologi), legemliggøre en særlig social orden i verden (socialetik) og legemliggøre en tradition for en særlig forståelse af virkeligheden (epistemologi). Afhandlingens tredje hoveddel viser, at John Howard Yoder i sit forfatterskab præsenterer en fundamentalteologisk kritik af alle former for nationale konceptioner af den kristne tro og den kristne kirke. Disse historiske og teologiske konceptioner udgør en front, som han i sit forfatterskab igen og igen udfordrer, og som fungerer som en vigtig baggrund for hans teologiske projekt. For Yoder kvalificerer ekklesiologien, socialetikken og eskatologien vigtige aspekter af kirkens egenart. Ovenstående refererer ikke til en udtømmende beskrivelse af kirkens egenart, men peger på nogle vigtige aspekter af denne (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2012a, 2015a og 2015f).

Efter således at have etableret to positioner, som man kan lære af, forholde sig til og arbejde ud fra, udformes ved hjælp af en syntetisk-konstruktiv metode i afhandlingens fjerde hoveddel – som udgør baggrunden for artiklen *Beyond Sectarianism: The Missional Church in a Post-Christendom Society* publiceret i tidsskriftet *Missiology: An International Review* – et bidrag til den pågående debat, som der er blevet refereret til ovenfor. Baggrunden for dette er, at både Newbigin og Yoder er blevet anklaget for at udvikle en ekklesiologi, der har sekteriske tendenser. I min afhandling og den ovenfor nævnte artikel argumenteres nu for, at det er muligt at udvikle en ekklesiologisk position, som på én og samme tid har en stærk betoning af kirkens egenart og kirkens samfundsengagement. Der argumenteres for, at udgangspunktet for denne ekklesiologiske position må være, at kirken er sendt til verden, og at dette faktum således må determinere dens liv i verden. Kirkens egenart må således ikke føre til, at den isolerer sig, frasiger sig ansvar for samfundet eller bliver en lukket selvrepetition af sin egen tradition. I stedet må kirkens egenart være konstituerende for dens åbenhed over for, ansvar for og engagement i samfundet. I forlængelse af dette hævdes det, at en sådan ekklesiologisk position, som der i afslutningen af afhandlingen aftegnes, rummer et stort potentiale for en forståelse af kirkens rolle i et pluralistisk samfund, og det hævdes således, at en sådan ekklesiologisk position peger ind i fremtiden for kirken i den vestlige verden (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2013b og 2015a).

Denne position implicerer imidlertid store udfordringer for kirken i de vestlige samfund. Dette skal jeg vende tilbage til mod slutningen af denne artikel, men lad mig her alligevel antyde nogle af disse udfordringer. For det første peger det på store udfordringer for teologer, som arbejder med ekklesiologi. Siden oplysningstiden er den kirkelige hegemoni i den vestlige verden blevet gradvist opløst. Dette betyder blandt andet, at det ikke længere er uproblematisk for kirken at udtale sig på vegne af hele det samfund, som den er en del af, og at det ikke længere er muligt for kirken at skabe social sammenhængskraft i det samfund, som den er en del af. For det andet peger det også på udfordringer for teologer, som arbejder med socialetik. Som den amerikanske teolog Roger A. Badham og den svenske teolog Ola Sigurdson så rigtigt anfører: "It is our contention that Protestant social ethics, as heir to medieval and Reformation theologies and Enlightenment moral theories, have continued to function under the rubric of universality. Mainline Protestant theology has largely refused to give up its role of speaking on behalf of the whole society" (se reference i ovenfor nævnte artikel). Denne form for socialetik udtrykker efter min mening en form for imperialisme og i sidste ende vold, som modsiger selve naturen af

Kirkens egenart må således ikke føre til, at den isolerer sig, frasiger sig ansvar for samfundet eller bliver en lukket selvrepetition af sin egen tradition. I stedet må kirkens egenart være konstituerende for dens åbenhed over for, ansvar for og engagement i samfundet

evangeliet, kirken og gudsriget. Som en konsekvens af den tætte relation mellem kirke og stat, har kirken i mange vestlige lande, særligt i Nordeuropa, overgivet nogle af sine helt essentielle opgaver til velfærdsstaten, dette i sådan en grad at kirkens diakonale engagement nogle steder mere eller mindre er forsvundet. For det tredje peger det også på udfordringer for teologer, som arbejder med epistemologi. Eftersom kirken nu ikke længere er en del af en middelalderlig kristenhed, må den nu anerkende, at det kristne verdensbillede ikke længere deles af alle i det vestlige samfund. At acceptere Kristus som frelser og herre implicerer at se på verden på en måde, som på forskellig vis ikke vil være selvindlysende for et samfund, som ikke anerkender Kristus som guddommelig åbenbaring. Alligevel har kirken alt for ofte søgt samfundets accept på bekostning af en udlevelse af sin kaldelse til at kalde mennesker til at acceptere Kristus som frelser og herre. Alt dette kalder på en ændring af kirkens rolle i samfundet i dag. Kirken kan ikke længere døbe hele samfundsordenen, men må nu i højere grad agere som en profet eller herold, som proklamerer evangeliet til verden. Opgaven, som ligger foran teologer i den vestlige verden, er ikke at tilsidesætte kirkens egenart af frygt for anklager om sekterisme, men at tilspille den pågående ekklesiologiske samtale konstruktive bidrag, hvor det anerkendes, at kirken ikke længere er alle, men nogle (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2013b og 2015a).

3. Kirken som missionalt fællesskab

Dersom kirken må være sendt til verden, og dette faktum må bestemme dens liv i verden, bliver det vigtigt at udvikle en forståelse af kirkens missionale natur. Jeg har arbejdet med dette i tre artikler, som alle indgår i antologien *Missional kirke i et pluralistisk samfund* i dansk oversættelse.

For det første har jeg i artiklen *Missional Church: A Historical and Theological Analysis of an Ecclesiological Tradition*, som er blevet publiceret i tidsskriftet *International Review of Mission*, gennem en metodisk vekslen mellem historiske og teologiske analyser tydeliggjort den missionale ekklesiologiske traditions udvikling. I denne artikel argumenterer jeg for, at den historiske udvikling af den missionale ekklesiologi er knyttet til tre centrale forhold i det tyvende århundredes missionshistorie, tre forhold som hænger nøje sammen. For det første opstår der i forbindelse med de større økumeniske konferencer i begyndelsen og midten af det tyvende århundrede en bevidsthed om, at kirke og mission er uløseligt forbundet. For det andet bidrager Lesslie Newbigin yderligere til en teologisk integration af kirke og mission. For det tredje får udtrykket *missional kirke* et egentlig gennembrud med udgivelsen af bogen *Missional Church* i 1998. Artiklen har således påvist en række historiske udviklingstrin i denne ekklesiologiske tradition. Det er klart, at der må forekomme afvigelser, når man følger en teologisk tradition over flere årtier, men ikke desto mindre påviser denne artikel nogle forholdsvis konsistente teologiske grundmotiver. For det første videreføres en såkaldt kirkelig tolkning af *missio Dei*, som vi finder i den økumeniske bevægelse, særligt i tiden efter konferencen i Willingen, af både Lesslie Newbigin og *The Gospel and Our Culture Network*. For det andet finder vi en teologisk sammenkædning af kirke og mission, som går igen i den økumeniske bevægelse i midten af det tyvende århundrede, hos Newbigin og hos *The Gospel and Our Culture Network*, hvor mission betragtes som kirkens essentielle natur og kaldelse, og hvor man således på den ene side værner sig mod, at mission bliver løst fra kirken (den

moderne missionsbevægelse), og på den anden side mod, at kirken bliver løst fra mission (en såkaldt verdslig eller verdenscentreret tolkning af *missio Dei*). Artiklen afsluttes med at anføre, at en fortsat udvikling af den missionale ekklesiologi er prioriteret i en nordamerikansk sammenhæng gennem årlige konsultationer og flere bogudgivelser, og den efterspørger en yderligere udvikling af missional ekklesiologi i en nordisk kulturel og teologisk sammenhæng (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2013a).

For det andet har jeg i artiklen *Missional Folk Church: A Discussion of Hans Raun Iversen's Understanding of the Danish Folk Church as a Missional Church*, som er blevet publiceret i *Swedish Missiological Themes* fremlagt og diskuteret en forståelse af den danske folkekirke som en missional kirke, som er blevet præsenteret af den danske teolog Hans Raun Iversen. Missionsteologer har ofte påpeget, at kirken mistede sin interesse for mission i den middelalderlige kristenhed. For eksempel har den amerikanske teolog Wilbert R. Shenk anført, at *Christendom is Christianity without mission*. Nu foreslår Iversen imidlertid, at den danske folkekirke, som voksede ud af den danske middelalderlige kristenhed, kan forstås som en missional kirke. Iversen definerer den danske folkekirkes grundlæggende formål missiologisk. Han mener, at mission må betragtes som selve folkekirkens natur, og at kirkens essentielle opgave må være at forkynde Kristus som hele verdens frelser. Som jeg har anført ovenfor, er Iversen ikke systematiker, men praktisk teolog. Når han således foreslår, at den danske folkekirke kan betragtes som en missional kirke, er det også mere en pragmatisk tolkning af den nuværende situation end en systematisk-teologisk artikuleret vision for, hvordan folkekirken bør udvikles. Derfor finder man heller ikke hos Iversen nogen konsistent og veludviklet missional ekklesiologi. Iversens ekklesiologiske projekt er efter min mening vigtigt og lovende. Som anført vil jeg dog mene, at Iversen med fordel kunne have udviklet en trinitarisk ramme for og en kristologisk fundering af hans forståelse af den missionale folkekirke, at han med fordel kunne have foretaget en integrering af missional ekklesiologi og luthersk ekklesiologi, og at han desuden mere tydeligt kunne have antydet behovet for eller arbejdet med en udvikling af kontekstuelle gudstjenesteformer og mere fleksible kirkelige strukturer. Iversens ekklesiologiske projekt kunne således videreudvikles i et samarbejde mellem teologer fra eksempelvis Island, Finland, Norge, Sverige og Danmark. I Nordamerika har *The Gospel and Our Culture Network* udviklet en vision for kirkens sendelse i Nordamerika. Tilsvarende kunne Iversens forslag videreudvikles hen imod en nordisk missional ekklesiologi. Et sådant ekklesiologisk projekt vil efter min mening være af meget stor relevans for de nordiske folkekirker, som nu ikke længere befinder sig i monoreligiøse, men i stadig stigende grad i multireligiøse samfund (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2012c; se også til dels Nielsen og Nikolajsen 2012).

For det tredje har jeg i artiklen *Mod en missional luthersk ekklesiologi*, som er forfattet sammen med den danske teolog Lasse H. Iversen og udgivet i antologien *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, anført, at man i det tyvende århundrede har oplevet en fornyet forståelse af, at kirke og mission er uløseligt forbundet. Den lutherske ekklesiologi er imidlertid ofte blevet kritiseret for at have en svag betoning af mission, og det er fortsat omdiskuteret om Luthers teologi rummer en egentlig missionsteologi. Grundlæggeren af den protestantiske missionsteologi Gustav Adolf Warneck mente for eksempel ikke, at Luther havde syn for mission. Flere har anført, at Luther heller havde ikke nogen sær-

lig interesse i for eksempel ydremission. Det synes dog at være almindeligt anerkendt, at den lutherske ortodoksi i slutningen af det sekstende århundrede og i begyndelsen og midten af det syttende århundrede repræsenterede et direkte og bevidst opgør med missionsaktiviteter. Nogle vil derfor hævde, at det først var med den lutherske pietisme, at lutheranere for alvor fik en egentlig verdensmissionsvirksomhed og følgelig begyndte at reflektere over denne. Siden har mission i luthersk teologi og kirkeliv af forskellige grunde haft skiftende plads og vilkår. Der er dog flere moderne teologer, som har arbejdet med missionsteologi med et luthersk udgangspunkt. Der foreligger imidlertid fortsat et stort teologisk arbejde at udføre, dersom mission skal integreres bedre i den lutherske teologi og ekklesiologi. Der eksisterer for eksempel ikke et større systematisk arbejde med udviklingen af en missional luthersk ekklesiologi. Med udgangspunkt i en anerkendelse af den ovenfor omtalte kritik af den lutherske teologi optegner denne artikel konturerne af, hvordan en missional luthersk ekklesiologi kan tage sig ud. Artiklen trækker således på Luthers teologi og på såkaldt missional ekklesiologi for at præsentere et konstruktivt bud på en missional luthersk ekklesiologi. Den missionale teologi kan fungere som en ramme for den lutherske ekklesiologi, som denne artikel illustrerer det. I artiklen spiller en luthersk inspireret forståelse af dåben, nadveren og ordet en væsentlig rolle i den videre udformning af denne ekklesiologi. Den understreger dog, at selvom man også i en luthersk sammenhæng kan tale om en missional kirke, vil en luthersk missiologi dog altid pege på nødvendigheden af, at kirken i sidste ende altid må pege væk fra sig og hen på Kristus, hvor Guds mission fik en fuldkommen skikkelse. Lutherske kristne må nemlig om nogen vide, at der aldrig kan sættes lighedstegn mellem *missio Dei* og *missio ecclesiae*. Lutherske kristne må om nogen vide, at kirken ikke blot fremmer, men også hæmmer Guds mission i verden. Derfor må lutherske kristne midt i deres missionsiver igen og igen søge tilbage til dåben, nadveren og ordet, fordi de på grund af deres syndighed har brug for Guds nåde. Fordi Gud kender menneskets svaghed og syndighed har han givet dåben, nadveren og ordet til menigheden som en gave. Dette er uden tvivl det vigtigste, der er at sige om dåben, nadveren og ordet ifølge Luther. Disse gaver rummer dog samtidig en opgave til menigheden, nemlig at tage del i og udleve kirkens missionale kaldelse. I dåben indvies man i denne opgave. I nadveren fornys kristne til at tage del i denne opgave. I forkyndelsen opmuntres kristne til at udleve denne opgave. Efter min mening vil en luthersk missionsteologi altid betone, at opgaven ikke kan løsrives fra gaven, og at opgaven må have sit udgangspunkt i gaven. Kun sådan bliver opgaven til *missio Dei* og ikke til *solus missio ecclesiae*. Artiklen anfører, at gave og opgave således må hænge sammen ifølge en luthersk missionsteologi, og netop som en del af gaven udrustes kristne til at kunne tage del i opgaven (ovenstående jævnfør Nikolajsen og Iversen 2015).

4. Kirken som liturgisk fællesskab

I min afhandling og i en række artikler har jeg altså præsenteret en teologisk kritik af den sammensmeltning af kirke og samfund, der betegnes som *corpus Christianum*. I stedet har jeg argumenteret for, at kirken, *corpus Christi*, ofte vil være forskellig fra det samfund, som den er en del af. Min påstand er, at det er ganske usædvanligt at kunne betragte en nation som kristen, at normalsituationen for Guds folk i verden snarere er at være et folk blandt folkene. Der findes således mangfoldige og rige ressourcer, som

kan benyttes, når den kristne kirke skal forstå sin eksistens i et pluralistisk samfund. I forlængelse af mit tidligere arbejde præsenterer jeg i artiklen *The Formative Power: The Liturgical Life of the Church in a Post-Christendom Society*, som er blevet udgivet i tidsskriftet *European Journal of Theology*, et liturgisk-teologisk perspektiv på kirkens egenart og liv i et pluralistisk samfund. Denne artikel trækker på Yoders forfatterskab. Selvom han næppe betragtes som en liturgisk teolog af ret mange, er det hensigtsmæssigt at trække på dette forfatterskab, eftersom det rummer teologiske ressourcer, der kan belyse anliggendet med denne artikel. Det er almindeligt at operere med fire centrale aspekter ved kristen liturgi, nemlig *samling*, *forkyndelse*, *sakramente* og *sendelse*. I denne artikel påviser jeg således med udgangspunkt i disse fire centrale aspekter ved kristen liturgi liturgiens betydning for menighedens liv og vidnesbyrd i et pluralistisk samfund. Artiklen giver eksempler på, hvordan den gudstjenestelige liturgi er med til at forme den kristne kirkes liv i verden. For det første: Tidligere var det vestlige samfunds årsrytme forordnet efter den kristne liturgiske kalender. Det er som oftest ikke længere tilfældet. Den kristne liturgi skaber således en særlig social struktur i kristnes liv og fremmer også enhed og samhørighed blandt kristne, når de samles. For det andet: Den kristne kirke har sine egne identitetsskabende fortællinger, ligesom andre fællesskaber kan have sådanne fortællinger. Tidligere var de bibelske skrifter vigtige fortællinger for hele samfundet i den vestlige verden. Det er ikke længere tilfældet i samme grad. Når den kristne kirke således lader sig forstå i lyset af de bibelske skrifter, fortolkes menighedens liv på en særlig måde. For det tredje: Nadveren er udtryk for fællesskab kristne imellem, ligesom den er udtryk for, at menigheden er bevidst om, at den har brug for Guds tilgivelse. Det er ikke nok at mene, at kirken er et særligt fællesskab med en særlig levevis, som anskuer verden på en særlig måde. Det er efter min mening også afgørende at anføre, at kirkens eksistens alene skyldes Guds indgriben, og at kirkens fortsatte eksistens alene skyldes Guds nåde. For det fjerde: Som vi har set det, gør gudstjenesten også noget ved kristne, som har betydning for kristnes liv efter gudstjenestens afslutning. Som afslutning på gudstjenesten sendes menigheden nemlig ud i verden for at vidne og for at tjene andre. Der kan gives talrige eksempler på, hvorledes den gudstjenestelige liturgi former kristne liv. I denne artikel har jeg anført nogle få eksempler på dette. I den teologiske drøftelse af konsekvenserne af den vestlige verdens skift fra kristen enhedskultur til multikulturelle og -religiøse samfund refereres der ganske ofte til et tilbagevendende tema, nemlig at kirken i dag er et folk blandt andre folk i et moderne pluralistisk samfund. I min afhandling har jeg i lyset af ekklesiologiske, socialetiske, epistemologiske, eskatologiske og missiologiske temaer indkredset en dogmatisk-teologisk forståelse af kirkens egenart. Denne artikel præsenterer en mere praktisk-teologiske forståelse af, hvordan kirkens egenart formes (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2014).

5. Kirken som hermeneutisk fællesskab

De seneste årtier er der blevet udgivet adskillige teologiske bøger om hermeneutik. Et fællestræk ved mange af disse bøger er, at de knytter den kristne kirke og de bibelske skrifter tæt sammen. Den teologiske hermeneutik, som udfoldes i dag, er efter min vurdering i højere grad end eksempelvis på reformationstiden præget af en bevidsthed om, at hermeneutik altid sker med udgangspunkt i en social kontekst, og at denne kontekst har

betydning for forståelsen af en given tekst. Det betyder eksempelvis, at mange teologiske hermeneutikere i dag vil fremhæve, at en teksts mening konstitueres diskursivt. Derfor udforskes det hermeneutiske spændingsfelt mellem den kristne kirke og de bibelske tekster i dag på nye måder. I dag er man således ikke blot optaget af de teologisk-hermeneutiske principper, men også de sociohermeneutiske omstændigheder for læsningen af de bibelske tekster. Det er bemærkelsesværdigt, at disse såkaldte sociohermeneutiske omstændigheder ikke i højere bliver udforsket empirisk. Dette er dog heller ikke tilfældet med de to artikler, som jeg har udfærdiget de seneste år.

For det første har jeg sammen med den danske teolog Kristian Kappel forfattet artiklen *Menighedens liv med Bibelen: Kevin J. Vanhoozers bidrag til udviklingen af en ekklesiologisk hermeneutik*, som er blevet publiceret i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, der med udgangspunkt i den amerikanske teolog Kevin J. Vanhoozers hovedværk *The Drama of Doctrine* peger på tre afgørende kendetegn ved udviklingen af en forståelse af menighedens liv med Bibelen, som i øvrigt er indbyrdes afhængige. Det første aspekt er *de bibelske skrifters autoritative status*. Vanhoozer mener, at der i dag eksisterer en unik mulighed for at gøre, hvad præmoderne kristne formodede, at de kunne gøre uden problemer, men som moderne kristne havde så store problemer med, nemlig at anskue og anvende de bibelske skrifter som autoritative. I forlængelse af Vanhoozers position kan det anføres, at den kristne kirke må forsøge at forstå sig selv i lyset af de bibelske skrifter, den kristne tradition og den nutidige verden. De bibelske skrifter har her normativ status for den kristne kirke, som læser sin samling af hellige skrifter inden for og som en del af den kristne tradition. De bibelske skrifter er således en kanon, en rettesnor, for den kristne kirkes troslære og livsførelse. Det andet aspekt er *de bibelske skrifters formative funktion*. De bibelske skrifter har en formativ funktion for den lokale menighed, hvor disse tekster læses op og prædikes over. Når den lokale menighed samles, lader den sig også forstå i lyset af de bibelske skrifter. De bibelske beretninger hjælper kristne med at tolke tilværelsen. Den kristne forkyndelse må således ikke være en tilbagevenden til de samme pointer igen og igen, som blot må fastholdes, men den må tværtimod have karakter af en kontinuerlig dynamisk tolkning af kristnes liv i den verden, som de er en del af. Således forstået hjælper og træner de bibelske skrifter kristne til at leve i denne verden, og den giver således kristne redskaber og sprog til at leve tro mod Gud i denne verden. Det tredje aspekt er *de bibelske skrifters dramatiske karakter*. Fortællingen om denne verdens mening, begyndelse og endeligt hjælper således den kristne kirke til at forstå sig selv og sin plads i denne verden. Når denne fortælling internaliseres, begynder kristne således at anskue tilværelsen på en ny måde. Når de bibelske fortællinger internaliseres, indlejres man i et kosmisk drama, så man opnår en bedre forståelse af, hvilken større sammenhæng denne tilværelse indgår i. Når Vanhoozer anfører, at de bibelske skrifter har en dramatisk karakter, er det for at fremhæve, at disse skrifter beretter om dette kosmiske drama, men det er også for at betone, at disse skrifter ikke bare meddeler sandheder, men de drager kristne ind i dette drama. Selvom der kan være ganske forskellige forståelser af de bibelske skrifters autoritative status, formative funktion og dramatiske karakter anfører denne artikel, at disse tre aspekter på den ene eller anden måde må udgøre tre centrale kendetegn ved den fortsatte udvikling af en sådan forståelse af menighedens liv med Bibelen (ovenstående jævnfør Nikolajsen og Kappel 2013).

For det andet har jeg forfattet artiklen *Menighedens liv med Bibelen: Menigheden som hermeneutisk* fællesskab *ifølge John Howard Yoder*, som er blevet udgivet i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, som afdækker nogle centrale aspekter af Yoders forståelse af, hvordan menigheden bør leve med de bibelske skrifter ved at opstille fire teologisk-hermeneutiske principper, som kaldes *et autoritativt princip*, *et eksegetisk princip*, *et applikatorisk princip* og *et kollektivt princip*. Det første princip udtrykker, at Yoder anser de bibelske skrifter som normative, og han anfører således, at Bibelen må fungere som stueetagen fungerer i et hus: Man må gå gennem stueetagen for at kunne benytte trapper, som leder til andre etager. Det andet princip er eksegetisk. Yoder mener, at de bibelske skrifter selv må fremlægge præmisserne for vores forståelse af en given tekst. En tekst må således forstås på egne præmisser, og vi må derfor spørge til, hvad forfatteren til en given tekst ville udtrykke i hans eller hendes egen kontekst. Yoder understreger, at de bibelske skrifter er historiske dokumenter og skal fortolkes som sådan. Derfor må man bruge historisk-kritiske og litterære redskaber til at undersøge, hvad en forfatter forsøgte at formidle. På denne måde søger Yoder at værne fortolkningen af disse bibelske skrifter mod anakronistiske fortolkninger. Det tredje princip angår applikation. Yoder ønsker at fortolke virkeligheden i lyset af de bibelske skrifters verdensbillede. Han mener således, at når man så vidt muligt har afdækket, hvad en bibelsk forfatter mente, er denne mening teologisk relevant i dag. Hvad Gud har gjort i historien må nemlig huskes, fortælles, genfortælles og dets mening fortolkes igen og igen. Det fjerde princip er kollektivt. Yoder mener, at de bibelske skrifter bør læses inden for og som en del af den kristne tradition. Kirken må som et hermeneutisk fællesskab deltage i en åben proces i fortolkningen af de bibelske skrifter i lyset af bekendelsen til Kristus som frelser og herre og med hjælp fra Helligånden. Det er således forfatterne af de nytestamentlige skrifter forestillede sig, at disse tekster skulle læses: I den kristne kirke og i lyset af bekendelsen af Kristus som frelser og herre. Yoder anser kirken for at være en særlig social tradition, inden for hvilken de bibelske skrifter er normative og som sådan retleder denne tradition. Artiklen anfører, at et sådan synspunkt også bør være gangbart i en luthersk kontekst. Selvom den naturlige lov må gælde som rettesnor for ordningen af det verdslige regimente, så anfører den lutherske toregimentelære alligevel, at de bibelske skrifter hører hjemme i det såkaldt åndelige regimente og således først og fremmest skal retlede kirken og ikke øvrigheden. Derfor anfører Luther også udtrykkeligt i *Om den verdslige øvrighed*, at Bjergprædikenen kun gælder kristne, og at verden ikke skal styres ved evangeliet. Den kristne kirke kan nok kalde øvrigheden til orden, men det må ikke ske med en forventning om, at den kristne etik kan appliceres på hele samfundsordenen. Dette tydeliggør efter min mening en fundamental præmis for kirkens liv i et pluralistisk samfund, hvor de bibelske skrifter nok redegør for en virkelighed gældende for alle, men hvor den kristne etik ikke desto mindre kun kan gøres gældende for den kristne kirke (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2015f).

6. Kirken som solidarisk fællesskab

De seneste år har emnet *religion i det pluralistiske samfund* i stigende grad optaget mig. For det første har jeg sammen med den dansk-pakistanske politolog Mona Kanwal Sheikh påpeget behovet for udviklingen af en mere anerkendende tilgang til religion og en plura-

listisk religionspolitik. Når nu meget i det danske samfund har med religion at gøre, er det naturligvis vigtigt, at der kontinuerligt foregår en religionspolitisk refleksion og samfundsdebat. Det anføres imidlertid, at selvom religionspolitik efterhånden har været på dagsordenen længe i Danmark, eksisterer der fortsat et stort behov for en gennemtænkt og tidssvarende dansk religionspolitik. Der er behov for et opgør med berøringsangst med religion og med ambitioner om at fordrive religion fra det offentlige rum. Der henvises til, at flere milliarder religiøse mennesker verden over bidrager med et aldeles imponerende trosbaseret samfundsengagement: At disse mennesker driver børnehaver, skoler, gymnasier, universiteter, børnehjem, ungdomsklubber, handicapinstitutioner, hospitaler, væresteder, besøger fængselsfanger, bespiser fattige, hjælper flygtninge, afhjælper alkoholisme, udøver sjælesorg, udfører lektiehjælp, indgår i diplomati, er engageret i religionsdialog og meget andet. Når religioners positive betydning for og legitime plads i et samfund således ikke anerkendes, står man tilbage med en ikke blot diskriminerende og krænkende, men direkte samfundsskadelig forståelse af og tilgang til religion. Derfor efterspørges en mere anerkendende og konstruktiv tilgang til religion i den offentlige debat og den politiske lovgivning. Det anføres, at religion ikke skal fortrænges fra det offentlige rum, men betænkes plads som en naturlig del af menneskelig kultur og som en naturlig del af ethvert samfund, og det bør anerkendes, at religion ofte har en positiv betydning for et samfund. Hvis religion negligeres, fortrænges fra det offentlige rum eller henvises til en eksistens som sekterisk ghettokultur, da øges risikoen for, at religion bliver farlig. Derfor kan et opgør med fanatisk sekularisme bidrage til en respektfuld dialog om, hvordan man kan leve sammen med forskellige overbevisninger om det gode liv og være i konstruktiv dialog om muligheden for at kan leve i fredelig sameksistens. Også af denne grund er en respektfuld omgang med religion nødvendig, så en konstruktiv dialog om etik og værdier kan udøves. Det hævdes, at en sekulær religionspolitik, hvor det offentlige rum udrenses for religion, har fremtiden bag sig, mens en pluralistisk religionspolitik, hvor forskellige religioner gives plads i det offentlige rum, har fremtiden for sig. En sådan pluralistisk religionspolitik vil i øvrigt være udtryk for væsentlige demokratiske værdier og for basale menneskerettigheder, herunder forsamlings- og ytringsfrihed (ovenstående jævnfør Nikolajsen og Sheikh 2012).

For det andet har jeg sammen med den amerikanske teolog Kyle D. Bennett publiceret artiklen *The Practice of Pluralism: Jeffrey Stout and Abraham Kuyper on Religion and Civil Solidarity* i tidsskriftet *International Journal of Public Theology*. Artiklen tager udgangspunkt i den amerikanske filosof Jeffrey Stouts bog *Democracy and Tradition*, der gør op med to strømninger, som efter hans mening underminerer demokratisk kultur via en manglende forståelse for civil solidaritet, som ifølge Stout må anses som hjertet i demokratisk kultur. Den første strømning kalder Stout for *secular liberalism*, som repræsenteres af blandt andet de to amerikanske filosoffer John Rawls og Richard Rorty. Indsigtsfuldt afslører Stout, hvordan den sekulære liberalisme underminerer demokratisk kultur ved at eksludere religiøs fornuft og sprog fra den civile diskurs og således erstatter én trussel mod demokratiet med en anden, idet den såkaldt neutrale offentlige fornuft selv udgør en trussel mod demokratiet. Når den sekulære liberalisme kræver, at religiøse mennesker må artikulere deres etiske og politiske overbevisninger ved hjælp af en såkaldt offentlig fornuft og i et offentligt sprog, diskrimineres og undertrykkes religi-

øse mennesker nemlig, og derved hæmmes deres engagement i den demokratiske kultur. Stout anfører, at dette er i konflikt med de demokratiske principper og værdier, som den sekulære liberalisme ønsker at fremme. Stout foreslår en form for offentlig diskurs, som han kalder *an expressivist account of reason exchange*. Ifølge denne offentlige diskurs har (religiøse) samfundsborgere mulighed for at udtrykke deres egne (religiøse) rationaler med deres egne (religiøse) kategorier. I modsætning til Rawls og Rorty mener Stout ikke, at det er nødvendigt, at der eksisterer enighed om et fælles sprog, før vigtige samfundsforhold kan drøftes. Historien viser nemlig, at udveksling af etiske og politiske fornuftargumenter præsenteret under forskellige omstændigheder med forskellige samtalepartnere med forskellige argumenter og med forskelligt sprog har skabt en udbytterig dialog, som har fremmet innovation. Den anden strømning, som underminerer demokratisk kultur, kalder Stout for *new traditionalism*. Denne gruppe er blandt andet repræsenteret ved den skotsk-amerikanske filosof Alasdair MacIntyre, den engelske teolog John Milbank og den amerikanske teolog Stanley Hauerwas. På den ene side er de blevet uretfærdigt behandlet af sekulære liberalister, men på den anden side er deres reservationer over for civil participation dog problematiske. MacIntyre, Milbank og Hauerwas opmuntrer således et betydeligt antal af religiøse samfundsborgere til at fravige deres civile kaldelse. Derfor udfordrer Stout dem på deres forståelse af demokratisk kultur. Han insisterer på, at også religiøse samfundsborgere bør kunne identificere sig med og engagere i demokratisk kultur. Formodningen om, at demokratisk kultur principielt set er i konflikt med megen religiøs tro og praksis, køber han ikke. Stout mener derimod, at den demokratiske tradition kan tilbyde meningsfulde praksisser, som kan støtte og være i overensstemmelse med religiøsitet. I stedet for at fordømme den civile diskurs bør religiøse samfundsborger bidrage til den. Men dette er mere end en invitation til samfundsengagement. Stout mener, at religiøse mennesker har en forpligtelse og et ansvar for dette og for udformningen af retfærdige samfundsstrukturer. Den resterende del af artiklen tager udgangspunkt i den hollandske teolog Abraham Kuyper, og den påviser, hvordan civil solidaritet kan funderes i den kristne tro. Artiklen anfører således, at stoutianere og kuyperianere kan drage nytte af en udveksling af synspunkter: Stoutianere kan få indsigt i, hvordan man ud fra den kristne tro kan fundere en forståelse af civil solidaritet, og kuyperianere kan med fordel indoptage en kritik af den sekulære liberalisme og få hjælp til at kvalificere og udvikle deres forståelse af det moderne civilsamfund (ovenstående jævnfør Bennett og Nikolajsen 2014).

7. Kirken som etisk fællesskab

De seneste år har jeg arbejdet med at udvikle et etisk bidrag til det større overordnede forskningsprojekt, som jeg skitserer i denne artikel. Det skal i første omgang munde ud i nogle enkeltartikler og på sigt resultere i en monografi. Ambitionen er her med udgangspunkt i Martin Luther, Nikolai Frederik Severin Grundtvig og Knud Ejler Løgstrup at påvise, at den danske teologiske tradition har haft en stærk betoning af den teologiske etiks almene grundlag. I lyset af dette bidrager jeg til udviklingen af en teologisk etik, som ikke negligerer dens almene grundlag, men som samtidig udtrykker dens egenart, alt sammen med særlig henblik på dens relevans i et pluralistisk samfund. Eftersom man i en dansk teologisk tradition har haft en stærk betoning af den teologiske etiks almene

grundlag, er det efter min mening vigtigt at udvikle en forståelse af den teologiske etiks egenart i højere grad, fordi begge aspekter af teologisk etik er vigtige og nødvendige i et pluralistisk samfund. For det første er den teologiske etiks almene grundlag vigtig for og kan belyse muligheden for etiske samtaler på tværs af traditioner og mellem forskellige positioner i det pluralistiske samfund. For det andet er den teologiske etiks egenart vigtig og nødvendig, fordi der i et pluralistisk samfund uundgåeligt vil eksistere forskellige etiske traditioner og positioner, og anerkender man ikke dette, vil ens etiske refleksioner være ud af trit med den nutidige samfundsmæssige virkelighed. På denne måde belyser denne forskning kirken som et etisk fællesskab og kirkens etiske stemme i et pluralistisk samfund (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2015g).

8. Afslutning: En luthersk position?

Den teologiske position, som jeg har udviklet de seneste år, udgør et alternativ til en nationalkonservativ kristendomsforståelse, og den peger efter min mening ikke ind i fortiden, men ind i fremtiden for de lutherske folkekirker i Norden. Min intention har ikke været at udvikle en pointeret luthersk position, men langt snarere har jeg været optaget af at udvikle en teologisk position, som så i øvrigt kan karakteriseres som luthersk. Jeg er klar over, at jeg måske til tider overbetoner kirkens egenart, og at skabelsesteologiske, pneumatologiske, soteriologiske og religiondialogiske aspekter af nævnte teologiske projekt kan udvikles i højere grad. Det må dog samtidig understreges, at projektet er stort, og at det fortsat er ufærdigt.

Når jeg mener, at min teologiske position kan karakteriseres som luthersk, hænger det sammen med en bestemt forståelse af, hvad der kan karakteriseres som luthersk teologi. Efter min mening er den lutherske tradition nemlig ikke er en statisk og fastlåst teologisk tradition. Luthersk teologi fremstår forskelligt i det sekstende, attende og enogtyvende århundrede. Luthersk teologi ser forskelligt ud i Addis Ababa, Atlanta og Aarhus. Luthersk teologi kan med andre ord tage sig ganske forskelligt ud på forskellige steder til forskellige tider. Den lutherske tradition er levende. Den ændrer sig. Og den fornyer sig. Det er i lyset af dette, at jeg adresserer den væsentlige udfordring for den lutherske kirke, som består i at finde sin rolle i 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 nemlig tage højde for, at kirken nu befinder sig i et multikulturelt og et i stigende grad multireligiøst samfund – et postkonstantinsk samfund, om man så må sige. Påbegyndes en udvikling af en luthersk teologi, der tager højde for et sådant samfund, vil det ændre betoninger i den lutherske teologi, selvom det af den grund ikke 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. Lad mig derfor vende mig mod tre udfordringer for den lutherske teologi i lyset af den teologiske position, som jeg oven for har skitseret.

For det første medfører pluraliseringen af de nordiske samfund store udfordringer for lutherske teologer, som arbejder med ekklesiologi. Siden reformationstiden er den kirkelige hegemoni i de nordiske lande blevet gradvist opløst, og den kristne kirkes hidtil stort set selvfølgelige centrale position i samfundet er i dag udfordret. Jeg kan ikke se

det anderledes end, at 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 ekklesiologi må derfor genvinde en stærkere betoning af kirkens egenart. Ikke fordi en sådan egenart er et mål i sig selv, men fordi den samfundsmæssige kontekst efter min mening har betydning for emfaser i kirkelig teologi og praksis. Og hvad betyder det så? Det betyder blandt andet, at den lutherske ekklesiologi i højere grad end på reformationstiden må artikulere, at den lutherske kirke må forstå sig selv som en særlig social enhed i de respektive nordiske samfund. En tydeligere teologisk artikulering af kirkens egenart er altså et 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.

For det andet bevirker pluraliseringen af de nordiske samfund store udfordringer for lutherske teologer, som arbejder med etik. Engang leverede kirken præmisserne for de nordiske og de vestlige samfunds etiske drøftelser og forståelse af virkeligheden, mens kirken i dag i bedste fald blot er én stemme blandt mange andre. Som respons på denne udvikling argumenteres der for, at normalsituationen for den kristne kirke at udgøre *nogle*, men ikke *alle* i et givent samfund. Det betyder, at kirken ofte og på forskellig vis vil være forskellig fra det omkringliggende samfund. Uden en sådan forskel vil kirken ikke kunne bidrage selvstændigt til samfundet, og uden en sådan forskel vil kirken gøre fælles sag med en verden, der endnu er uforløst. Der har i de nordiske lande eksisteret en tradition for en stærk betoning af den teologiske etiks almene grundlag. Jeg hævder, at det er en stor udfordring for lutherske teologer i Norden at udvikle en kristen etik, som i højere grad afspejler og udtrykker afhængigheden af den kristne traditions egenart, uden at dette kommer i konflikt med en fastholdelse af den teologiske etiks almene grundlag.

For det tredje peger pluraliseringen af de nordiske samfund på store udfordringer for lutherske teologer, som arbejder med missionsteologi. Den missionale ekklesiologi er opstået som en reaktion på den moderne missionsbevægelse i det nittende århundrede, men også på baggrund af den reformatoriske teologi i det sekstende århundrede, som er blevet kritiseret for at mangle en missionsteologi. I takt med at færre og færre bliver døbt 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 missional 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 udformningen 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.

Men er dette ikke udtryk for, at den lutherske teologi dermed hvileløst må tilpasse sig alskens samfundsforandringer? Jeg foretrækker at fremføre det på en anden måde. Min primære intention er ikke at anføre, at eftersom kirken ikke længere kan vende den

samfundsmæssige udvikling, kan den lige så godt tilpasse sig. For mig handler det i højere grad om, at historiske, kulturelle og religiøse forandringer har betydning for kirkelig praksis og teologisk refleksion. Som jeg ser det, er der i høj grad brug for, at lutherske teologer begynder at reflektere mere 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 teologi ind i den aktuelle nutidige virkelighed, alt i mens man lytter nysgerrigt til teologiske røster fra andre kirkelige traditioner. Dette ser jeg som en vigtig udfordring for nordiske lutherske teologer frem mod reformationsjubilæet i 2017 (ovenstående jævnfør Nikolajsen 2011a, 2011b og 2013b).

LITTERATUR

Bennett, Kyle D. og Jeppe Bach Nikolajsen (2014): "The Practice of Pluralism: Jeffrey Stout and Abraham Kuyper on Religion and Civil Solidarity" i: *International Journal of Public Theology* 8, nr. 1: 67-84.

Nielsen, Marie Vejrup og Jeppe Bach Nikolajsen (2012): "Kært barn har mange navne – folkekirkens komplekse identitet" i: *Samtidsreligion – levende religion i en foranderlig verden*, redigeret af Marie Thomsen og Jørn Borup, 137-144. Højbjerg: Univers.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2009): "Lesslie Newbigins udfordringer til den vestlige kirke" kronik i: *Kristeligt Dagblad* den 8. december 2009 i anledning af hundredsåret for Lesslie Newbigin.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2011a): "Kirken skal finde sin rolle i et pluralistisk samfund" kronik i: *Kristeligt Dagblad* den 30. juni.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2011b): "Den lutherske ekklesiologi og det multikulturelle samfund" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 38, nr. 3: 3-5.

Nikolajsen, Jeppe Bach og Knud Jørgensen (2012): "Kirkernes Verdensråd har fokus på mission" kronik i: *Kristeligt Dagblad* den 9. maj.

Nikolajsen, Jeppe Bach og Mona Kanwal Sheikh (2012): "Sekularismekritik og pluralistisk religionspolitik, tak" kronik i: *Kristeligt Dagblad* den 9. juli.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2012a): "Beyond Christendom: Lesslie Newbigin as a Post-Christendom Theologian" i: *Exchange: A Journal of Missiological and Ecumenical Research* 41, nr. 4: 364-380.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2012b): "Missional Folk Church? A Discussion of Hans Raun Iversen's Understanding of the Danish Folk Church as a Missional Church" i: *Swedish Missiological Themes* 100, nr. 1: 23-36.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2013a): "Missional Church: A Historical and Theological Analysis of an Ecclesiological Tradition" i: *International Review of Mission* 102, nr. 2: 249-261.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2013b): "Beyond Sectarianism: The Missional Church in a Post-Christendom Society" i: *Missiology: An International Review* 41, nr. 4: 462-475.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2013c): "Mission fra alle steder til alle steder" i: *Lys og Liv* 79, nr. 3.

Nikolajsen, Jeppe Bach og Kristian Kappel (2013): "Menighedens liv med Bibelen: Kevin J. Vanhoozers bidrag til udviklingen af en ekklesiologisk hermeneutik" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 40, nr. 2: 121-134.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2014): "The Formative Power of Liturgy: The Church as a Liturgical Community in a Post-Christendom Society" i: *European Journal of Theology* 23, nr. 2: 161-168.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015a): *The Distinctive Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*. Eugene: Pickwick.

Nikolajsen, Jeppe Bach, red. (2015b): *National kristendom til debat*. Fredericia: Kolon.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015c): "Kirkens konstantinske fangeskab: En introduktion" i: *National kristendom til debat*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen, 9-19. Fredericia: Kolon.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015d): "Kirkens mulighed for at genvinde sig selv: John Howard Yoders antikonstantinske teologi" i: *National kristendom til debat*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen, 152-179. Fredericia: Kolon.

Nikolajsen, Jeppe Bach, red. (2015e): *Missional kirke i et pluralistisk samfund*. Andet oplag. Fredericia: Kolon.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015f): "Menighedens liv med Bibelen: Menigheden som et hermeneutisk fællesskab ifølge John Howard Yoder" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 42, nr. 1: 5-18.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015g): "Kristen etik i et pluralistisk samfund" (under udgivelse).

Nikolajsen, Jeppe Bach (2015h): "Er og bør Danmark være et kristent land?" kronik i: *Kristeligt Dagblad* den 11. marts.

Nikolajsen, Jeppe Bach og Lasse H. Iversen (2015): "Mod en missional luthersk ekklesiologi" i: *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen, 162-172. Andet oplag. Fredericia: Kolon.

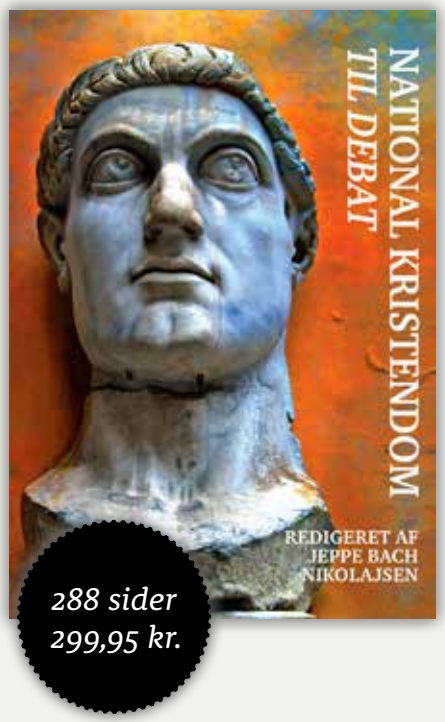
FORFATTER

Jeppe Bach Nikolajsen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
DK-8200 Aarhus N
jb@teologi.dk

Jeppe Bach Nikolajsen
Menighetsfakultetet
Gydas Vei 4, Majorstuen
N-0302 Oslo
jeppe.b.nikolajsen@mf.no

JEPPE BACH NIKOLAJSEN (RED.)

National kristendom
til debat



Er og bør Danmark være et kristent land?

Det har tidligere været en væsentlig del af dansk selvforståelse at betragte kristen tro og national identitet som sammenfaldende størrelser.

Men er dette gangbart i et multikulturelt og tiltagende multireligiøst samfund som vort? Er og bør Danmark være et kristent land?

»Et betydningsfuldt bidrag – både til den fagteologiske og offentlige debat!«
Esben Lunde Larsen, folketingsmedlem og postdoc ved Aarhus Universitet

»Ingen, der er seriøst optaget af kirkens rolle i samfundet i dag, kan komme udenom denne bog – den råber på at blive læst og debatteret!«
Henrik Højlund, sognepræst og formand for Evangelisk Luthersk Netværk

Kolon udgiver teologiske bøger og er anerkendt som et videnskabeligt forlag af Kundskabsdepartementet i Norge og af Forskningsministeriet i Danmark.

Lohse | **LogosMedia** | **Credo** | **Fokal** | **Kolon** | **Refleks**
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@kolon.dk

forlagetkolon.dk

EN POSTKONSTANTINSK UDVIKLING?

Folkekirkens ordning fra 1800-tallet og til i dag

Professor, ph.d. et dr.theol. Kurt E. Larsen

Resumé: Folkekirkens ordning og debatten om folkekirkens styring belyses i denne artikel ud fra begrebet konstantinisme. Efter 1849 bevarede den danske folkekirke i sin ordning mange konstantinske træk: Man støttede staten og løste en række af dens opgaver, mens staten fortsat lovgav for og styrede kirkens ydre forhold. Flertalsindstillingen i Betænkning 1544 fra 2014 lægger kun op til forholdsvis små ændringer i retning af folkekirkeligt selvstyre, og selvom der derved lægges op til mindre statskirkelighed, behøver det ikke betyde mindre folkekirkelighed, idet begrebet folkekirke i sig selv kan forstås meget forskelligt. Betænkningens rent teologiske bestemmelse af folkekirkens grundlag og formål peger også væk fra konstantinismen.

Introduktion

Under den romerske kejser Konstantin og hans efterfølgere gik den kristne kirke i løbet af 300-tallet fra at være forfulgt kirke til at være Romerrigets monopolreligion. Det konstantinske system indebar, at kejsermagten beskyttede kristne, fremmede de kristnes sag økonomisk, eksempelvis ved kirkebyggeri, fremmede den gennem lovgivning og tvang andre religioner ud af riget. Til gengæld for kejsermagtens hjælp støttede de kristne samfundets værdier, påtog sig ansvar inden for militæret og øvrigheden og fandt sig i at kejserne blandede sig i kirkens indre anliggender. Denne såkaldt konstantinske samfundsmodel kom til at præge den europæiske kultur dybt – især amerikansk debat har brugt begrebet konstantinisme (se Leithart 2010, 9-11). Nu er den konstantinske model i opløsning, og den vesteuropæiske kultur kan langt hen ad vejen kaldes postkonstantinsk, idet de fleste af de oven for nævnte konstantinske træk er ved at være opløste. I dag er der således religionsfrihed i alle lande, kristne helligdage er på retur, og muslimske helligdage fejres i stigende grad, regeringer og parlamenter har sjældent nogen interesse

i at fremme kristne værdier politisk, og der er ofte konflikter mellem Europas største kirke – den romerskkatolske kirke – og den politiske offentlighed, fordi kirken i moralske og undertiden i økonomiske spørgsmål modsiger det rådende flertals synspunkter. Det forekommer næsten ikke længere i Europa, at parlamentet eller regeringen lovregulerer kirkens indre forhold – Danmark er her en undtagelse. Selv i Danmark har vi oplevet, at der er sket en afvikling af det konstantinske i løbet af de sidste to hundrede år.

Der har de sidste par årtier været en usædvanlig frodig aktivitet inden for forskning i dansk kirkeret. Der skal her blot henvises til rækken af kirkeretsantologier fra Selskab for Dansk Kirkeret, den seneste fra 2012 (Andersen 2012), og til en anden stor artikelsamling fra 2012, nemlig *Fremtidens danske religionspolitik* (Christoffersen 2012). I denne artikel knyttes til ved begrebet konstantinisme og vi skal se på, at den danske religionspolitik traditionelt har haft mange såkaldt konstantinske træk, men afviklingen af disse gør, at det nu kan overvejes at tale om, at den konstantinske epoke er passé. Vi skal se, hvordan fire grundholdninger i dansk kirkepolitisk debat siden 1800-tallet har trukket i hver sin retning med hensyn til en sådan udvikling. *Betænkning 1544* udgivet i 2014 kan ses som et kompromis mellem flere af disse, idet flertalsforslaget i betænkningen rummer træk af såvel konstantinsk som postkonstantinsk karakter. Inden vi når dertil, er det på sin plads at bemærke, at begrebet *folkekirke* kan forstås på mange måder (Harbsmeier og Iversen 1995, 61-62 og 103-114). Det kan forstås kvalitativt som en kirke, der med sit budskab og sin tjeneste sigter på at tjene hele det folk, som det virker i. Det kan også forstås som en kirkeordning, der følger folkets flertalsvilje – en opfattelse, der for en kirkeforståelse, der bygger på Bibel og Bekendelse som normgrundlag, virker servil. Ofte tænker man i dansk debat på statskirkeordningen, når man taler om folkekirken. Men det er nødvendigt at sondre mellem begreber som *statskirke* og *folkekirke* og at anvende disse begreber nuanceret. En statskirke kan være aldeles uden folkelig opbakning, som for eksempel de anglikanske *Established Churches* i Irland og Wales var det engang. Modsat kan en aldeles uofficiel kirke i den grad være en folkekirke, i den forstand at det store flertal af folket slutter op om denne kirke. Det gjaldt for eksempel den romerskkatolske kirke i Irland under engelsk styre og i Polen under kommunistisk styre. Det er også værd at gøre sig klart, at den konstantinske arv kun er et aktuelt tema for en lille del af den globale kristendom. Mange steder i verden – for eksempel i Sudan og Nordkorea – lever kristne i dag under forhold, der minder om forholdene i Romerriget før Konstantin. Man kan udmærket have store og indflydelsesrige kirkesamfund, som ikke er uafhængige af lokale statsapparater; kirkegangen er således meget stor i Sydkorea, Nigeria og USA. I Danmark med et tæt forhold mellem kirke og øvrighed er kirkegangen derimod svag. At der må sondres mellem folkekirkebegreb og en statskirkelig kirkeordning, forstod tidligere kirkeminister Johannes Hansen: "Hvad Kirken maa tilstræbe, er at være Folkekirke i Forhold til Folket, Frikirke i Forhold til Staten" (Hansen 1938, 331).

Fra statsreligion til folkereligion

Med grundloven af 1849 forandredes religionspolitikken i Danmark, så landet fra at have haft kongens kristendom som monopolreligion fik en folkekirke, der blev understøttet af staten. Administrativt skete der dog ikke de store ændringer, idet meget af forvaltningsskikken fra enevældens tid fortsatte. Frem til 1849 rådede enevældens system. Kirken

var kongens, og kongen var kirkens. Der var intet selvstyre til "kirken", for reelt fandtes kirken ikke som selvstændig institution. I 1849 blev der religionsfrihed. Man søgte ikke længere på konstantinsk vis at holde fremmede religioner ude af landet. Folkekirken skulle være en selvstændig institution med egen ledelse. Et andet skridt væk fra det konstantinske var, at en ny konge ikke mere skulle salves: Det skete sidste gang i 1840, men ikke ved kongeskiftet i 1848. Stadig bevaredes dog det konstantinske på flere måder. Enevældens administration erstattedes i praksis ikke af noget andet, og da folkekirken ikke fik sin egen ledelse, kørte det i praksis videre som et kongeligt "væsen". Rigsdagen lovgav, og kongen og hans minister ledte fortsat kirken, besatte embeder og afskedigede til tider præster af politiske grunde. En stor del af det kirkelige arbejde foregik dog i frit organiserede kirkelige retninger, der virkede som frihedsventiler. Det var medvirkende til, at selv halvtreds år efter grundloven valgte 99% af danskerne fortsat at være i folkekirken. Det er noget lavere nu af forskellige grunde, men det kom aldrig til noget principielt opgør med den konstantinske arv, men der blev snarere tale om en langsom afvikling heraf.

Staten har på konstantinsk vis understøttet kirken i flere århundreder, og den gør det i nogen grad endnu. Dette er bestemt i grundloven uden dog at være nærmere defineret, og denne ordning rummer derfor mulighed for skiftende tiders forskellige fortolkninger. Jeg vil her give nogle eksempler på en sådan gensidig støtte mellem kirke og stat: (a) Det kan forstås som den vigtige støtte fra staten til kirken ved i sit *undervisningsvæsen* at fremme støtte til evangelisk-luthersk kristendom. Sådan gjorde man i folkeskolen til 1975, da skolens kristendomsundervisning havde karakter af dåbsoplæring. I dag understøtter staten kirken ved at betale for præsternes uddannelse ved at opretholde teologiske uddannelser på universiteterne. (b) Økonomisk støtte til folkekirken har staten ydet efter den store omlægning af folkekirkens økonomi i begyndelsen af 1900-tallet, og der står stadig et betydeligt beløb til folkekirken på den årlige finanslov. Økonomisk understøttelse var begrænset i omfang før den tid. Dog hjalp staten engang med økonomiske bidrag til kirkebyggeri, hvad der i dag stort set er en opgave for kirkens egne kasser. (c) *Moralsk* har staten igennem tiderne på skiftende måder understøttet kirken ved at opretholde en helligdagslovgivning, der gør de kristne søn- og helligdage til fridage. Staten har også indtil for nylig understøttet klassisk kristen moral ved at håndhæve en kristen ægteskabsforståelse og den svages ret til at leve – *indtil for nylig*, ja, for modstandere af loven om ægteskab mellem to af samme køn og af loven om fri abort må opfatte disse love som brud på kristen moral. Kirken har på konstantinsk vis ydet moralsk støtte til staten, og gør det i ikke ringe grad endnu. Engang forventedes det, at kirken ved at oplære sine døbte børn i de ti bud bidrog til at give sammenhængskraft i samfundet og give den enkelte borger den nødvendige moralske rygrad. I dag forventes folkekirken snarere at spille en anden rolle i dansk offentlighed, nemlig som ramme for og fortolker af det, der for den enkelte og for landet er de største begivenheder (bryllupper og jubilæer) og de værste (dødsfald og katastrofer). Mellem kirke og militær har der altid været en god kontakt, og i dag er det blevet en stærk tradition, at der er en folkekirkepræst med, når danske soldater rykker ud til opgaver i det fremmede (Larsen 2007, 130). (d) Kirken løser også stadig en række *samfundsmæssige opgaver*. I efterreformatorisk tid blev sognepræsterne centrale skikkelser i den lokale forvaltning af Danmark, da kongen uddelegerede en række offentlige opgaver til præsterne. De sidste rester heraf findes i folkekirkens ansvar for at registrere fødsler

og dødsfald for alle landets indbyggere og for at stå for næsten hele begravelsesvæsenet. En række andre opgaver, for eksempel inden for det sociale område, er taget op af kirkelige kredse og drives af disse, måske med offentlig støtte. På den måde udgør kirkens arbejde en betydelig del af det offentlige liv og frivillighedskulturen i det danske folk.

Selvom der kan peges på, at den konstantinske arv er vigende, så har øvrigheden fortsat magten over folkekirkens indre anliggender. På det nationale plan styres kirken ved Folketingets lovgivning og via regulering ved kongelige anordninger og resolutioner. Folketinget har den lovgivende magt i folkekirken, men kirkeministeriet udarbejder og fremsætter lovforslagene. I praksis bestemmes og administreres folkekirkelige forhold i vid udstrækning gennem cirkulærer og bekendtgørelser, kongelige anordninger og resolutioner fra ministeriet. Selvrådige og handlekraftige kirkeministre og deres embedsmænd har kunnet få egne mærkesager igennem politisk på tværs af massiv modvilje i kirkelige kredse. Det gjaldt således I. C. Christensens menighedsrådslov af 1903, som næsten alle i kirkelivet var imod. I 1917 fik ministeren ansat pastor Arboe-Rasmussen, der var blevet valgt af et menighedsråd, men nægtet kollats af biskoppen på grund af sine liberalteologiske holdninger. Det gjaldt således også Carl Hermansen, der fik loven om kvindelige præster igennem rigsdagen i 1947 uden at spørge menighedsrådene eller biskopperne, hvor stemningen overvejende var imod (Larsen 2007, 42-43). Og Sjællands biskop Ostenfeldt overvejede at forlade sin post, fordi kirkeministeriet brugte af kirkens egne midler (Scharling 1935, 97-98). Fra nyere tid kunne nævnes forløbet frem til loven om ægteskab mellem to personer af samme køn. Sådanne eksempler har været med til at undergrave den balance mellem stat og kirke, hvorpå folkekirken hviler. Trods talrige gnidninger må man dog sige, at man hidtil har undgået større konflikter mellem stat og kirke i Danmark. Som regel har der dog fra politikernes, ministerens og ministeriets side været udvist hensynsfuldhed over for de forskellige kirkelige interesser, så konflikter og konfrontationer er blevet undgået. På lokalt plan fik menighederne gennem menighedsrådene større og større indflydelse. Folkekirken blev tidligt (1912/1922) reelt selvstyrende, når det gjaldt besættelser af embeder som præst og biskop. Økonomisk har folkekirken fra 1915/1922 været overvejende medlemsfinansieret og -styret. Alt i alt er det lykkedes at manøvrere den danske folkekirkeordning forholdsvis roligt frem, mens der i andre lande har været store omvæltninger i forholdet mellem stat og kirke. Grundliggende har forholdet mellem stat og kirke været uændret i Danmark siden 1849 – og man kan tale om fire kirkepolitiske grundsynspunkter i den danske debat om stat og kirke (Larsen 2007, 41-45 og 60-64).

Fire paradigmer i dansk kirkepolitiks historie

Ønske om adskillelse af stat og kirke

Dette vidtgående synspunkt har især haft talsmænd i frikirkelige kredse, men kun få inden for folkekirken. Politisk har mest yderfløjene talt for adskillelse, idet nogle har villet gøre religion til en privatsag, enten ud fra en udpræget liberalistisk tankegang (Fremskridtspartiet) eller ud fra en socialistisk-kirkekritisk tankegang (Socialdemokratiet før 1930, derefter blandt andet Danmarks Kommunistiske Parti og Enhedslisten). Siden 1990'erne argumenteredes der også religionspolitisk imod, at staten i et multikul-

turelt samfund favoriserer én religion. Dog har der ikke været særlig omfattende kritik af forholdet mellem stat og kirke.

Ønske om kirkeforfatning og kirkeligt selvstyre

Grundlovens §66 med løfte om en form for kirkeligt selvstyre er stadig ikke blevet indfriet. I det Kirkelige Udvalg (1904-1907) stillede et stort flertal forslag om oprettelse af et kirkeråd som repræsentativt organ for folkekirken. For dette kirkeråd skulle alle kirkelige spørgsmål forelægges, før lovforslag blev taget under behandling i Rigsdagen, og før anordninger blev udstedt af ministeren, og i kirkens indre anliggender skulle kirkerådet have vetoret. Forslaget blev aldrig søgt gjort til lov. Den skæbne ramte også resultatet af et nyt *Udvalg angaaende Forholdet mellem Staten og Folkekirken*, der arbejdede i årene 1928-40. Udvalgets indstilling var blandt andet et større kirkeligt selvstyre – det vil sige et kirkemøde med vetoret eller rådgivende status. Lovgiverne har undertiden søgt opbakning i det kirkelige bagland ved at spørge landets menighedsråd, men nogen lovfæstet høringsret har der aldrig været tale om. Man har også spurgt biskopperne forud for kirkelig lovgivning, men heller ikke den procedure er lovfæstet. Grundlovsforslaget i 1939 lagde op til det – den tyske kirkekamp havde påpeget et behov for at værne kirken mod overgreb udefra – og derfor hed det: "Ændringer vedrørende Kirkens indre forhold kan kun gennemføres, efter at forhandlinger derom er ført med biskopperne. De til Folkekirken henlagte Midler maa kun anvendes til kirkelige Formaal." Da grundlovsforslaget faldt ved folkeafstemningen, bortfaldt imidlertid også dette forslag. Kun få politiske røster har efter 1945 talt for større kirkeligt selvstyre på det nationale niveau.

Ønske om en tålsom folkekirke

Grundtvigs tanker om folkekirken som en borgerlig ramme med udstrakt frihed til både præster og til lægfolk i menighederne har sat dybe spor i dansk kirkepolitik. For at værne om friheden for den enkelte præst og menighed har det været grundtvigsk kirkepolitik at kæmpe mod alle former for kirkelig fællesoptræden – hvad enten det var biskopper, et valgt kirkeråd, et mellemkirkeligt råd eller et ministerium, der udtalte sig og handlede på den samlede folkekirkes vegne. Dansk kirkepolitik har derfor ofte været ført med tanken på enkeltpersoners og gruppers frihed. En fri folkekirke med egne ledelsesorganer frygtede de grundtvigske, der forestillede sig, at dette ville hæmme friheden. Selvom stort set alle andre lutherske kirker i verden ledes af valgte råd, har ord som *synode*, *kirkeforfatning* og *kirkeråd* ofte haft karakter af skældsord i dansk debat. Til gengæld har grundtvigsk kirkepolitik sikret ret til sognebåndsløsning, valgmenighedsdannelser og frihed til brug af kirker med mere. Denne frihedslovgivning og praktiske rummelighed har alle kredse i folkekirken kunnet nyde godt af, for eksempel også Indre Mission og andre frie kirkelige organisationer. Det er langtfra nogen selvfølge, at vækkelsesbevægelser støtter en statskirkeligt præget kirkeordning, men dette har ofte været tilfældet i Danmark, fordi man har haft frie arbejdsforhold. At et valgt kirkeråd skulle give mindre frihed, afviste den senere biskop Harald Ostenfeldt i 1905: "At en kirkedag, hvor flertallet er valgt af folkekirkens egne medlemmer, skulde blive en hæmsko for friheden inden for folkekirken, lyder i mine øren, som man frygtede for at folkefriheden skulle finde sin værste fjende i folketinget" (Andersen 1934, 18-19). Ostenfeldt var åbenlyst ikke grundt-

vigianer. Hundrede år senere blev der dog tale om et opbrud i den grundtvigske lejr. Den ledende grundtvigske kirkepolitiker provst Finn Riber Jensen foretrak da en kirkeforfatning frem for det regeltyranni, som han opfattede som en del af den moderne offentlige forvaltning (Bak 2011, 173).

Ønske om en moderniseret folkekirke

Den fjerde linje i dansk kirkepolitik har bestået i de balanceøvelser, der består i at bevare folkekirken som en evangelisk-luthersk kirke, idet man samtidig øgede friheden inden for kirken ad små skridt. Samt i at bevare den reelle magt hos Folketinget og kirkeministeren, idet man dog gradvist gav mere selvstyre på folkekirkens lokale og regionale plan. Denne politik blev fulgt af den vestjyske degn og politiker I. C. Christensen, der fik indført menighedsråd i 1903 og i 1922 fik gennemført demokratiske bispevalg og valg af provstiudvalg til styring af økonomien på provstiplan. Den mangeårige socialdemokratiske kirkeminister Bodil Koch fulgte den samme kirkepolitiske linje. I 1964 blev der af hende nedsat en strukturkommission til at overveje om de ændringer, der var sket i samfundsstrukturen, også skulle medføre ændringer i den kirkelige struktur, dog uden grundliggende ændringer i forholdet mellem stat og kirke. I første omgang medførte strukturkommissionens betænkning fra 1971 ingen større forandringer i folkekirken. Med tiden er mange af Strukturkommissionens forslag dog blevet gennemført. På tværs af politiske partier har det været en hovedlinje i nyere dansk kirkepolitik, at man har ønsket en således moderniseret folkekirke, der var mere og mere selvstyrende på sogneniveau, men underlagt folketinget og kirkeministeriet på nationalt niveau. Denne linje rummer elementer fra både to og tre af de oven for nævnte grundholdninger.

Konstantinske træk i *Betænkning 1544*

I 2012 nedsatte regeringen *Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken*, og dette udvalg udgav *Betænkning 1544* i 2014. Heri foreslog et flertal af medlemmerne en oprettelse af Folkekirkens Fællesudvalg, det vil sige et valgt kirkeligt udvalg med en vis økonomisk kompetence – inden for nogle af kirkeministeren fastlagte retningslinjer. Fællesudvalget tænkes også inddraget i processen omkring regulering af kirkens indre anliggender, idet kirkeministeren dog bevarer beslutningskompetencen og ikke er forpligtet på at følge forslag fra Folkekirkens Fællesudvalg og Bispekollegiet (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 241, 336). Set i lyset af de fire grundholdninger må man sige, at hele udvalgsarbejdet er udtryk for en afvisning af grundholdning et, fordi man i udgangspunktet arbejdede ud fra den forudsætning, at folkekirkens grundlovssikrede særstilling skulle bevares (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 11). Det var også en del af kommissoriet, at folkekirkens tradition for rummelighed ikke måtte indskrænkes, og dette var også et vigtigt pejlemærke i udvalgsarbejdet (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 13, 155-156). Dermed er der grundliggende taget højde for ønskerne fra grundholdning tre. Betænkningen går kun et lille stykke i retning af tankerne fra grundholdning to, og det fremgår af betænkningen, at en del udvalgsmedlemmer, herunder undertegnede, gerne ville have givet et kirkeråd større kompetence på det økonomiske område (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 197). Betænkningen ligger i virkeligheden tæt op af grundholdning fire: En med små skridt moderniseret folkekirke.

I det følgende beskrives det, hvordan der på en række punkter i betænkningen også er indgået et kompromis mellem en konstantinsk og en postkonstantinsk tænkning.

Om frygten for politisering

I strukturdebatterne omkring folkekirken har der ofte været lagt vægt på, at kirken ikke må politiseres, og at folkekirkeordningen sikrer dette. Frygten for politisering kan næres fra mindst to sider. For den troende menigheds liv er det galt, hvis man begynder at flytte sit fokus fra kirkens egentlige budskab til noget samfundsnyttigt. Man kan her tænke på Hal Kochs beskrivelse af oplysningstidens gavnelystne præster, der på basis af en stadigt mere udflydende fromhed kastede det meste af deres energi på skolesag og fattigvæsen, som de selv fandt anderledes samfundsgavnlige end Bibelens "orientalske Billedtale" (Koch 1954, 59 og 68). Og det tømte kirken, hvor den ikke var tom i forvejen. For politikere kan det være ubehageligt, hvis kirken som institution søger at påvirke den politiske proces – vel at mærke, hvis det går i en anden retning end ens egen. Der er ofte i dansk debat argumenteret med, at en mere fri folkekirke vil kunne kritisere politikerne og blande kirken ind i politik (Reeh 2012, 336). Der henvises i den danske debat til norske, svenske og tyske erfaringer med politiserende kirkeråd. For eksempel skrev Carsten Breengaard: "Det norske kirkeråd, der vedtog at sende oliemilliarderne til Afrika, og det svenske, der har blandet sig i politik i et omfang, så man ikke mere kan huske enkelteksempler. Jo, var der ikke noget med vandgennemstrømningen i Øresund? Bare vent, hvad Roskildes grønne biskop vil forelægge kirkerådet til vedtagelse" (Carsten Breengaard i *Kristeligt Dagblad* den 16. november 2013). Sammenligning med vore nabolande er dog ikke nødvendigvis s**å** relevant. I Sverige har man store frikirker og en nationalkirke, der er mere topstyret end den danske og med stor vægt på biskoppen. Pladserne i kirkemødet bliver ofte besat af politiske partiers repræsentanter. I Danmark er der tradition for at forstå kirken nedefra og lokalt. Medlemmernes gradvist øgede indflydelse på kirkens forhold nedefra har ikke resulteret i nogen politisering. Politiske partier er i dag nærmest usynlige ved menighedsrådsvalg, og hverken menighedsråd, provstiudvalg eller Mellemkirkeligt Råd har faldet for fristelsen til politisering. I Norges kirke har man ikke kirkelige retninger og en tradition for at stå mere samlet, mens der i den danske folkekirke er flere kirkelige retninger og tradition for intern debat og frihed. Dette gør det mindre sandsynligt, at et valgt dansk kirkeråd udtaler sig i samlet flok. I Tyskland er man præget af en negativ arv fra Hitlertiden, hvor en del af de tyske kirker tav, hvor de skulle have talt. Blandt andet for at gøre op med den fortid har politisk teologi stået stærkt i Tyskland, og de tyske landskirker er samfundsmæssigt aktive. I lovene for den nye fælles nordtyske landskirke, *Nordkirche*, hedder det: "Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland tritt ein für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung sowie für die Wahrung der in der Gottesebenbildlichkeit gründenden Menschenwürde und der Menschenrechte in der Welt" (se www.kirchenrecht-nordkirche.de; set den 4. juli 2014). Fordi vores danske historie er så anderledes, er en sammenligning med Tyskland heller ikke så relevant. Vore nabolande kan siges at være mere konstantinske på dette punkt, derved at deres nationale kirker søger at yde positivt samfundsopbyggende bidrag ved at have fokus på dagsaktuelle samfundsdebatter. Om de så har held med det, er en anden sag. I Danmark er der sjældent fokus på mulige positive træk ved kirkens politiske

engagement. I betænkningen er der heller ikke meget fokus på den konstantinske tanke, at kirken kan yde et positivt samfundsmæssigt bidrag ved et politisk engagement. At biskop Fuglsang-Damgaard i 1943 udsendte *Den danske kirkes stilling til jødespørgsmålet*, var mange taknemlige for bagefter, idet de opfattede det som klar tale i rette tid. Der kan let tænkes nye situationer, hvor det ville være godt, hvis en biskop eller en valgt kirkelig forsamling talte politisk. Frygten for politisering ligger i nogen grad bag, når *Betænkning 1544* giver en klar begrænsning på, hvilke emner det påtænkte Folkekirkens Fællesudvalg kan beskæftige sig med: Bestemte opgaver inden for folkekirkens økonomi og bestemte opgaver i proceduren vedrørende kirkens indre anliggender. Man kan overveje, om ikke dansk kirkelig debat bærer mere præg af sekularisering og en ensidigt forstået toregimentelære (politik skal ikke forstyrres af kirken) end af konstantinsk tænkning, hvor staten gerne vil have kirken til at hjælpe med at give værdier.

Om indre anliggender

Når det gælder kirkens såkaldt *indre anliggender*, er *Betænkning 1544* derimod stadig meget konstantinsk, idet flertallet dels lægger op til at definere indre anliggender meget snævert og dels ved fortsat at lade den endelige afgørelse være afhængig af kirkeministeren. Det er en gammel dansk diskussion, om der overhovedet findes noget, der hedder *indre anliggender* i kirken. Ifølge kirkeretseksperten August Roesen var det ikke tilfældet (Roesen 1976, 19). Andre har problematiseret dette synspunkt, blandt andet ud fra international ret, der forbyder en stat at definere en religions indhold (Christoffersen 2012, 49, 80). I praksis har man altid opereret med begrebet kirkens indre anliggender og søgt at afgrænse det på forskellige måder. I 1800-tallet forstod Det Teologiske Fakultet i København indre anliggender som alt vedrørende kultus og troslære (Rasmussen 2011, 64). Biskop J. Gøtzsche afgrænsede det i det kirkepolitiske udvalg i 1928 på følgende måde: "Folkekirkens bekendelse, præsteløfte, ritualer, gudstjenesteordning, alterbøger, salmebøger, undervisning af konfirmander, adgang til at søge præsteembede, ordination, adgang til prædikestol, ændringer i lov om kirkers brug, biskoppers udnævnelse, religionsundervisning" (Kirkeministeriet 1940, bilag 13). Enkelte gange er det kommet til en konfrontation omkring enkeltspørgsmål, hvorvidt de hørte til kirkens indre anliggender eller ej. Var spørgsmålet om kvinders adgang til præsteembedet et indre kirkeligt anliggende? Det mente mange i kirken, mens justitsministeren ikke mente det (Thomsen 1919, 238). Da det ved genforeningen var på tale at dele Ribe stift, mente ministeren, at dette var et indrekirkeligt anliggende, der derfor kunne ordnes ved en kongelig resolution. Men Folketinget insisterede på, at dette var et lovgivningsanliggende, og oprettede ved lov Haderslev stift (Nedergaard 1968, 21). I *Betænkning 1544* er problematikken med klart at definere *indre anliggender* behandlet, og flertallets lovforslag om regulering af indre anliggender forstår det sådan, at *indre anliggender* er dem, der traditionelt reguleres ved kongelig resolution eller anordning, blandet andet ritualer, salmebøger og andet, der ligger på alterbordet (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 215-221, 335). Men er præsteuddannelsens indhold ikke også af så væsentlig betydning for kirkens inderste liv, at det må siges at høre til kirkens indre anliggender? Personligt **så** jeg gerne, at en kommende lov for folkekirkens styre kommer til at operere med et kirkeråd med ansvar for kirkens indre anliggender og med ret til selv at afgøre, hvor bredt dette skal forstås. Det kunne for

eksempel udtrykkes således: "Der oprettes et kirkeråd for indre anliggender. Det påhviler kirkerådet for indre anliggender at arbejde for tilstedeværelsen af de for menighedslivet i en evangelisk-luthersk kirke nødvendige salmebøger, ritualer og liturgier. Kirkerådet for indre anliggender kan drøfte andre spørgsmål, der vedrører kirkens indre anliggender på fælles nationalt plan, med henblik på at fremme folkekirkens menigheders liv og vækst. Stk. 4: Kirkerådet for indre anliggender kan ikke udtale sig om anliggender, der ifølge lovgivningen varetages af menighedsråd, provstiudvalg eller stiftsråd." Så langt går *Betænkning 1544* altså ikke. Det foreslåede fællesudvalg tænkes at have et meget begrænset arbejdsfelt: De anliggender, der i dag varetages ved kongelige resolutioner og kongelige anordninger. På de punkter skal Folkekirkens Fællesudvalg spørges til råds, inden kirkeministeren kan tage noget initiativ. Det samme skal biskopperne, hvis møde nu foreslås lovfæstet. Dette betyder, med kirkeminister Marianne Jelveds ord, at betænkningens forslag vil lægge "begrænsninger på en eventuelt reguleringssyg kirkeministers muligheder for at beslutte noget hen over hovedet på folkekirkens medlemmer" (Marianne Jelved i *Berlingske Tidende* den 10. april 2014). Folkekirkens Fællesudvalg og bispekollegiet skal være enige, for at de kan indstille til kirkeministeren, at der foretages ændringer i kirkens indre anliggender, men kirkeministeren er dog stadig ikke forpligtet på at følge sådanne indstillinger. Positivt udlagt betyder dette, at der i indre anliggender lægges op til en balance. En evangelisk-luthersk kirke er i udgangspunktet hverken en bispekirke, en præstekirke eller en ren lægfolkskirke. Balancen mellem biskopperne (embedet) og det valgte fællesudvalg (lægfolket og demokratiet) og kirkeministeren (traditionen og statsmagten) er et forsøg på at holde en balance og skabe stor konsensus vedrørende kirkens indre anliggender. Noget brud med det konstantinske system er der altså på ingen måde tale om i udvalgets flertalsforslag. I forholdet til de indre anliggender peger betænkningen i retning af bevarelse af det konstantinske system, men andre elementer i betænkningen peger lidt i modsat retning.

Folkekirkens formål

Det er nyt, at man præciserer et formål for folkekirken og definerer det teologisk. Ved således at lægge vægten på kirkens egenart og selvforståelse har man taget et skridt væk fra det konstantinske. Folkekirken har aldrig haft nogen formålsparagraf, men derimod et grundlag. Ifølge grundloven er folkekirken evangelisk-luthersk, og siden Danske Lov 1683 har det været fastslået, at fem bekendelsesskrifter udgør folkekirkens læremæssige grundlag. Hvad kirken i øvrigt skulle og ville i det danske folk, det var man hverken i tvivl om i 1849 eller i 1683. Man vidste, at man blev Guds børn i dåben, blev indlemmet i Guds familie og med Grundtvig sang man: "Vi er Guds hus og kirke nu, bygget af levende stene." Ud fra en sådan tankegang om kirken som en familie og et levende trosfællesskab lå det ikke nært at tale om, at folkekirken havde et formål. En familie har ikke noget formål. Da vi nu har en folkekirke, ledet af lægfolk i menighedsrådene, med talrige aktiviteter og ansatte og med store budgetter, er det naturligt at overveje, hvad et sådant organ skal satse på: Hvilke værdier vil man fremme i arbejdet? Hvilke aktiviteter vil man igangsætte og støtte? Allerede i 1912 formuleredes det stadig gældende menighedsrådsløfte, hvor det nyvalgte medlem lover at skabe "gode vilkår for den kristne menigheds liv og vækst." Menighedsrådene fik i 2007 udvidet sit ansvar: 1. Sognets

kirkelige og administrative anliggender styres af menighedsrådet, medmindre andet er særligt hjemlet i lovgivningen. 2. Det påhviler menighedsrådet at virke for gode vilkår for evangeliets forkyndelse (se www.retsinformation.dk; set den 3. juli 2014). Administrativt er der fra kirkeministeriet kommet et personalepolitisk regelsæt, der også nærmer sig at være en formålsparagraf for det lokale kirkelige arbejde: "Menighedsrådet ønsker at skabe gode rammer om gudstjenester, kirkelige handlinger, kirkelige arrangementer og i det hele taget om det kirkelige arbejde i sognet som et samlende, åbent fællesskab" (se www.folkekirkenspersonale.dk; set den 3. juli 2014). Andre lande har samlede kirkelove for kirkens arbejde både lokalt og nationalt. Loven om den svenske kirke taler om, at denne er en "öppen folkkyrka", og om den lokale menigheds opgaver hedder det: "Församlingens grundläggande uppgift är att fira gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission" (se www.notisum.se; set den 3. juli 2014). Opgaverne diakoni og mission er endnu mere fremhævede i den norske kirkelovs ord om menighedsrådets opgaver: "Menighetsrådet skal ha sin oppmerksom henvendt på alt som kan gjøres for at vekke og være det kristelige liv i sognet, særlig at Guds ord kan bli rikelig forkynt, syke og døende betjent med det, døbte gis dåpsopplæring, barn og unge samlet om gode formål og legemlig og åndelig nød avhjulpet" (se www.lovdata.no; set den 3. juli 2014). I kirkeforfatningen i den tyske *Nordkirche* er mission også tænkt med i kirkens formål, jævnfør præambelen: "Das Evangelium von Jesus Christus gilt allen Menschen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland hat den Auftrag, das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen und Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, als ihren einzigen Herrn zu bekennen. Dieses Bekenntnis ist ständig zu vergegenwärtigen und neu zur Geltung zu bringen" (se www.kirchenrecht-nordkirche.de; set den 3. juli 2014).

Det er bemærkelsesværdigt, at en firfoldig beskrivelse af kirkens opgave (forkyndelse, undervisning, diakoni og mission) er begyndt at blive lagt til grund i kirkelige betænkninger – f.eks. i diakonibetænkningen 2001 fra et udvalg nedsat af biskopperne og Landsforeningen af Menighedsråd (*Diakoni – en integreret dimension i folkekirkens liv,* 252) og i en betænkning om opgaver i sogn, provsti og stift (Betænkning 1477 fra Kirkeministeriet, 2006, 7-8). I Danmark er der også kommet forskellige bud på målsætningsformuleringer. Ifølge det tidligere omtalte kirkeforfatningsforslag fra 1907 skulle folkekirken "virke for det kristelige Livs Fremme på evangelisk-luthersk Grund" (Kirkeministeriet, *Forhandlingerne i det kirkelige Udvalg*, 4. samling, bilag 12, København, 1907). En betænkning fra et kirkeministerielt udvalg i 2006 formulerede vistnok som den første en vigtig formålsformulering for folkekirken: "Folkekirkens mission som kristen kirke er at forkynde Kristus som hele verdens frelser. Dette udgangspunkt er lovgivningsmæssigt bestemt i Grundloven, der bestemmer folkekirken som den evangelisk-lutherske kirke. Forkyndelsen bygger på den grundforudsætning, at mennesker ikke ved egen indsats kan gøre sig fortjent til noget over for Gud, men kun kan modtage alt fra Gud i troen på Jesus Kristus. Kirkens overordnede opgave danner udgangspunkt for de konkrete former, kirkelivet får i sogn, provsti og stift. Alle konkrete målsætninger må dybest set tjene denne opgave" (Kirkeministeriet, *Betænkning 1477*, 7). Hermed har betænkningen klart bestemt folkekirken som en kristen kirke og som en evangelisk kirke. Ved at fastslå at Kristus er hele verdens frelser, har man sat sig ud over at forstå folkekirken som en lukket og national sag for den danske stamme. Dermed må det også være naturligt at se missionsarbejde

som en naturlig opgave for folkekirken, og sådan er da også udtrykt i den nye betænkning, der næsten ordret følger den ovennævnte *Mission Statement* – dog er ordet *mission* erstattet af *opgave* – og som har en ganske omfattende teologisk bestemmelse af folkekirkens opgave og identitet (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 149-152). Det udelukker ikke, at folkekirken fortsat føler et særligt ansvar for folk af den danske stamme. Som det er nu, giver staten via finansloven støtte til Dansk Kirke i Sydslesvig og til kirkelig betjening af danskere i Udlandet, og betænkningens forslag om ændringer i folkekirkens økonomiske styring forventes ikke at føre til, at denne støtte bliver mindre. Det behøver ikke i sig selv være nogen modsætning til den nye, teologisk prægede forståelse af kirken i formålsparagraffen.

Det frivillige kirkelige arbejde

Betænkningen tager også et lille skridt væk fra det konstantinske ved mere end tidligere at ville give plads i den officielle struktur til de frie folkekirkelige organisationers arbejde. Således er der taget højde for kirkens mangeartede fremtrædelsesformer, og dermed følger man det, som konsulent Mogens S. Mogensen har kaldt *den danske model* (Mogensen 2007). Der er i øvrigt ikke tale om en eksklusivt dansk model. Man har også i Tyskland eksempler på, at frie kirkelige organisationer indgår et tæt og formaliseret samarbejde med den officielle kirke. Her skal det blot nævnes, at loven for *Nordkirche* bygger på en kirketænkning, der ikke er begrænset til sognemenigheden, men også giver plads til de kirkelige institutioner: "Wo sich Menschen um Gottes Wort und Sakrament versammeln, ist Kirche Jesu Christi. Dies geschieht in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland in den Kirchengemeinden, den Kirchenkreisen, der Landeskirche sowie in den Diensten und Werken einschließlich der diakonischen Einrichtungen" (se www.kirchenrecht-nordkirche.de; set den 3. juli 2014). Men dansk er modellen for så vidt, at den har været meget karakteristisk for Danmark, og at den indebærer, at en række kirkelige organisationer har båret en betragtelig del af folkekirkens samlede arbejde. Det kan teologisk siges, at mission, diakoni og fællesskab er en kirkes grundlæggende livsytringer, og at gudstjeneste og undervisning hører til dens vigtigste kommunikationsformer. (jf. opbygningen af den udbredte danske lærebog i praktiske kirkeforhold af Eberhard Harbsmeier og Hans Raun Iversen; se Harbsmeier og Iversen 1995, note 1). Dette har den officielle folkekirke levet op til i fuldt omfang (gudstjeneste), i et vist omfang (undervisning og fællesskab) eller næsten ikke levet op til (diakoni og ydre mission) gennem sin historie. Til gengæld er en lang række frie kirkelige organisationer vokset frem ved handlekraftige folkekirkemedlemmers initiativ. Disse har så – som privatpersoner, ja, men på folkekirkens grundlag og reelt faktisk på folkekirkens vegne – udfyldt en del af de huller, som var inden for undervisning, mission og diakoni. Denne model, der rummer betydelig fleksibilitet og frihed, forudsættes i *Betænkning 1544* fortsat. Modellen er ikke nødvendigvis logisk. Det har også gennem tiderne jævnligt været omstridt fra blandt andet Tidehvervs side, at en privat organisation tillod sig at kalde sig selv Folkekirkens Nødhjælp, for hvordan kan et privat foretagende være folkekirkens? Den danske model tænkes dog i betænkningen fortsat, vel også fordi der indtil videre ikke er set nogen bedre metode at få løst skiftende opgaver på. De frie folkekirkelige organisationer er positivt tænkt med i betænkningens pejlemærker (Kirkeministeriet, *Betænkning 1544*, 152-155).

Hermed bygger *Betænkning 1544* videre på tidligere betænkninger, idet *Betænkning 1477* fra 2006 banede ny vej ved at erklære, at "det står enhver organisation frit at kalde sig folkekirkelig, hvis organisationen selv mener, at den virker på folkekirkens grundlag" og ved direkte at tænke de frie folkekirkelige organisationer ind som en del af folkekirkens samlede indsats: "Der er grund til at være opmærksom på og skabe rum for de former for kirkeliv, som ikke nødvendigvis har sognemenigheden som udgangspunkt. Det gælder ikke mindst kirkens opgaver inden for undervisning, diakoni og mission, som kun til dels kan organiseres med udgangspunkt i sognet" (Kirkeministeriet, *Betænkning 1477*, 8, 49). Dansk kirkeliv har siden 1800-tallet været præget af, at den officielle konstantinske kirkeordning blev suppleret, korrigeret og debatteret af en række frie folkekirkelige organisationer og bevægelser i kirken. Dette har også tidligere sat sit tydelige præg på kirkepolitiske beslutninger. Nyt er det, at betænkningens forslag tænker de frie folkekirkelige organisationer ind i maskinrummet, så de ligefrem får plads i selve beslutningsprocessen på nationalt plan i folkekirken.

Konklusion

Folkekirkens ordning og debatten om folkekirkens styring belyses i denne artikel ud fra begrebet konstantinisme. Folkekirken som begreb kan i sig selv tolkes meget forskelligt, men efter 1849 bevarede den danske folkekirke ordning trods alt konstantinske træk: Man støttede staten og løste en række af dens opgaver, mens staten fortsat lovgav for og styrede kirkens ydre forhold. Flertalsindstillingen i Betænkning 1544 lægger kun op til forholdsvis små ændringer i retning af folkekirkens selvstyre. Selvom der derved lægges op til lidt mindre konstantinisme og statskirkelighed, behøver dette ikke betyde mindre folkekirkelighed. Der vil endda kunne argumenteres for, at en mere selvstyrende kirke ville blive mere folkekirkelig, forstået som den kirke, det danske folk føler sig knyttet til, for en mere selvstyrende kirke vil blive bedre udrustet til at tjene hele folket.

I denne artikel har jeg påvist en meget tæt relation mellem stat og kirke i Danmark. Jeppe Bach Nikolajsen har anført følgende: "Der findes hovedsageligt to positioner, når det drøftes, hvad kirkens må stille op i denne situation. På den ene side argumenterer nogle for, at Danmark stadig er et kristent land, og at den danske folkekirke derfor passer perfekt til Danmark. På den anden side argumenterer andre for, at vi ikke kan lade som om, at intet er hændt siden folkekirkens grundlæggelse i 1849, og at den danske folkekirke må løsne sine bånd til staten og finde en ny rolle i det danske samfund som en konsekvens af den samfundsmæssige udvikling" (Nikolajsen 2012, 113). Her er jeg nok tilbøjelig til at indtage begge disse positioner på én gang. Der kan gives mange eksempler på, at kristendommen har mistet fodfæste i Danmark i de seneste århundreder og som sådan kan betegnes som et postkonstantinsk samfund. Det har jeg ikke fokuseret på i denne artikel, men det vil være nærliggende at pege på den gradvise og tydelige sekularisering af den engang kristeligt funderede danske folkeskole; det brud med kristen etisk tænkning som loven om fri abort er udtryk for og den betydelige opbakning, der synes at være bag kravet om at få religionen ud af det offentlige rum. På samme tid kan den danske folkekirke dog fortsat betegnes som en konstantinsk kirke. På samme tid kan den danske folkekirke dog fortsat betegnes som en konstantinsk kirke. Som jeg har påvist, støtter staten kirken ved at fremme evangelisk-luthersk kristendom i sit undervisnings-

væsen, ved at støtte folkekirken økonomisk og ved moralsk at opretholde en helligdagslovgivning. De seneste årtier har denne støtte dog været vigende. Jeg er af den overbevisning, at det konstantinske system i sig selv hverken bør eller kan overvindes i en dansk sammenhæng. Alligevel er jeg positiv over for Betænkningens flertalsforslag, som i det små bidrager til at afvikle folkekirken som en konstantinsk kirke. Jeg finder det nemlig meget vigtigt, at det bliver tydeliggjort, at folkekirkens opgave må bestemmes i teologiske termer. Det må understreges stærkere end før, at folkekirken netop er en kirke i sin egen ret. Og det er vigtigt, at folkekirken får en betydelig grad af selvstyre til selv at tage nye initiativer og til at prioritere sine udgifter og sine opgaver ud fra et teologisk grundlag.

LITTERATUR

Andersen, Johannes O. (1934): "Dansk Kirkeliv 1932-34" i: *Dansk-Islandsk Kirkesag*.

Andersen, Svend (2012): Kirkeforfatning. Kirkeretsantologi 2012, red. Svend Andersen m.fl. København: Anis.

Bak, Jens Thorkild (2011): "Præsten som tjenestemand teologisk betragtet" i: *Folkekirkens embeder. Kirkeretsantologi 2011*, red. Kirsten Busch Nielsen m.fl. København: Anis.

Christoffersen, Lisbeth (2012): "Religion, politik og ret i Europa" i: *Fremtidens danske religionsmodel*, red. Lisbeth Christoffersen m.fl. København: Anis.

Hansen, Johannes (1938): "Arbejderbevægelsen og Kirken" i: *Præsteforeningens Blad* den 20. maj.

Harbsmeier, Eberhard og Hans Raun Iversen (1995): *Praktisk teologi*. København: Anis.

Kirkeministeriet (1907): *Forhandlingerne i det kirkelige Udvalg*, 4. samling, bilag 12. København.

Kirkeministeriet (1940): *Betænkning afgivet af det i henhold til lov af 7. marts 1928 nedsatte udvalg om forholdet mellem staten og folkekirken II*, bilag 13. København.

Kirkeministeriet (2006): *Betænkning 1477: Opgaver i sogn, provsti og stift*. København.

Kirkeministeriet (2014): *Betænkning 1544: Folkekirkens styre*. København.

Koch, H. (1954): *Den Danske Kirkes Historie*, bind VI. København: Gyldendal.

Larsen, Kurt E. (2007): *Fra Christensen til Krarup. Dansk kirkeliv i det 20. århundrede*. Fredericia: Kolon.

Leithart, Peter J. (2010): *Defending Constantine: the twilight of an empire and the dawn of Christendom*. Downers Grove: IVP Academic.

Mogensen, Mogens S. (2007): *Den danske model: Samspil mellem sognemenighederne og de frie kirkelige organisationer i folkekirken*. Frederiksberg: Unitas, 2007.

Nedergaard, Paul (1968): *Personalhistoriske, sognehistoriske og statistiske bidrag til en dansk præste- og sognehistorie*, bind IXA, Ribe Stift. København.

Nikolajsen, Jeppe Bach (2012): "Missional folkekirke? En drøftelse af Hans Raun Iversens forståelse af den danske folkekirke som en missional kirke" i: *Missional kirke – en introduktion*. Fredericia: Kolon.

Reeh, Niels (2012): "Om statens interesser i fremtidens danske religionsmodel" i: *Fremtidens danske religionsmodel*, red. Lisbeth Christoffersen m.fl. Frederiksberg: Anis.

Scharling, Carl I. (1935): "Dansk Kirkeliv 1933-35" i: *Norsk Teologisk Tidsskrift*.

Thomsen, Thomas L. (1919): "Dansk Kirkeliv 1918-1919" i: *Norsk Teologisk Tidsskrift*.

Rasmussen, Jens (2011): *Forholdet mellem kirke og stat i Danmark: Kirkeforfatningsforslagene i sidste halvdel af det 19. århundrede: De kirkepolitiske perspektiver*. Odense: Syddansk Universitetsforlag.

Roesen, August (1976): *Dansk Kirkeret*, tredje udgave. Hillerød: Den Danske Præsteforening.

FORFATTER

Kurt E. Larsen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
DK-8200 Aarhus N
kl@teologi.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællevurdering

HVAD BETYDER DET FOR DEN GLOBALE KIRKE, AT KRISTENDOMMEN KAN KONTEKSTUALISERES UBEGRÆNSET?

Generalsekretær og ph.d.-studerende Kirk Franklin

Resumé: Denne artikel behandler følgende spørgsmål: Hvordan har den kristnes tros oversættelighed påvirket et paradigmeskifte fra kristenheden til en global kristendom? Hvad betyder det for den globale kirke, at kristendommens oversættelighed kulturelt set er ubegrænset? Artiklen er et bearbejdet manuskript til en forelæsning på Menighedsfakultetet i Aarhus den 1. september 2014. Manuskriptet er oversat af Birger Petterson.

Introduktion

Andrew Walls siger, at maorierne på New Zealand 'taler om fremtiden som noget, der er bag os. Vi kan ikke se den. Fortiden er det, der ligger foran os. Vi kan se den ligge udstrakt foran os, den seneste tydeligt, den fjernere glider bort mod horisonten' (Walls 2002, 1). Derfor kan vi ikke forudsige, hvad der vil ske med kirken i fremtiden. Det, vi kan gøre, er at følge Walls' råd og 'se på fortiden foran os' for at se, hvad den antyder om, hvor vi er kommet fra og muligvis er lige nu.

Mission som Vestens erobring

Når vi ser tilbage på de sidste hundrede år, kan vi se flere forskellige måder, hvorpå missionærer stræbte efter at udbrede den kristne tro. Walls bemærkede: (1) Den såkaldte 'korstogsform' gjorde sig gældende, når kristenhedens kolonimagter gjorde fælles sag med missionærer og så Guds mission som en militær erobring med en udvidelse af nye territorier (Walls 2008, 196). De anså kristendommen for højerestående og ville kristianisere hele nationer. Vestlig uddannelse var et middel til ekspansion (Kim 2009, 21-22); (2) dernæst er der den såkaldte 'missionær-form', hvor kristne missionærer ærligt og oprigtigt søgte at forkynde evangeliet og gøre mennesker til disciple og oplære dem i troen; (3) endelig beskriver Andrew Kirk missionsindsatsen med termer fra forretningslivet, hvor

man på overbevisende vis forsøger at sælge kristendommen indpakket som europæisk civilisation (Kirk 2000, 23).

Under verdenskonferencen for mission i Edinburgh i 1910 fremsatte Robert E. Speer tanken om Guds mission som en erobring (Noll 2012, 262). Ved konferencens afslutning proklamerede lederen John R. Mott frimodigt, at en invasion til jordens ende af verdensmissionærer stod foran sin begyndelse. Han troede, at alle disponible kristne ressourcer hurtigt ville blive taget i anvendelse for at støtte dette fremstød (Walls 2008, 200). De, der var til stede ved konferencen, ville være ansvarlige for at iværksætte en omfattende evangeliseringsplan, ifølge hvilken verden ville blive helt og fuldt 'nået' inden for en overskuelig fremtid (Noll 2012, 264).

Optimismen fra Edinburgh 1910 skulle snart blive konfronteret med den barske virkelighed i form af Første Verdenskrig (1914-1918), den internationale økonomiske krise (1929-1933) og Anden Verdenskrig (1939-1945). Disse skæbnesvangre begivenheder anfægtede den tillidsfulde missionsretorik, fordi (1) de europæiske imperiers sammenbrud betød et voldsomt tab af kolonimagternes indflydelse, (2) fordi vestlige kristne ledere indså, at kirken voksede hurtigere uden for Vesten, end den gjorde i Europa, (3) og endelig blev den påvirket af Reinhold Niebuhrs mere ydmyge holdning til mission, påvirket af erkendelsen af det syndige menneskes fordærv (hvilket viste sig i de store verdenskrige) og dets adskillelse fra Gud (Kim 2009, 23).

Globalisering og kristendom

Fra slutningen af det tyvende århundrede og indtil i dag er det meste af verden blevet påvirket af globaliseringen. Anthony Giddens har sagt, at globalisering er 'en intensivering af verdensomspændende sociale relationer, som over store afstande forbinder samfund på sådan en måde, at lokale tildragelser bliver formet af begivenheder, der forekommer langt derfra, og omvendt' (Giddens 1998, 64).

Selv om man med globalisering tænker på den indbyrdes forbindelse mellem nationale økonomier, er den faktisk multidimensional og påvirker ikke blot økonomi, men også politik, kultur og religion (Netland 2006, 19). Nogle frygter, at globaliseringen af kulturen vil føre til en global 'lufthavnskultur', hvor de mangfoldige samfund og kulturer bliver berøvet deres unikhed og bliver standardiserede, populariserede og 'vulgariserede' (Berger 2000, 420).

Globaliseringen har påvirket kristendommen på den måde, at den ikke længere er en 'europæisk-amerikansk religion' og i stedet for er blevet en global religion (Jenkins 2011, xi). Det fremgår tydeligt af Johnson, Barrett og Crossings statistiske analyse af kristen mission, der viser den demografiske ændring af kirken på verdensplan: I 1900 levede 82% af det totale antal kristne i vestlige lande. I 2010 lever 64% af de kristne i lande i det globale Syd og Øst (Johnson, Barrett og Crossing 2011, 29).

Da globaliseringen også har negative virkninger, har nogle religiøse grupper – det kan for eksempel dreje sig om Wahabi-muslimer, pinsefolk eller fundamentalistiske kristne – reageret imod globaliseringen. Det gælder især, når globaliseringen marginaliserer mennesker, eller når den modarbejder den traditionelle religions indflydelse på menneskers værdier (Wuthnow 2009, 74).

Ifølge Andrew Walls forløber den kristne ekspansion ikke støt fremadskridende, men derimod serielt (Walls 2002, 1). For nogle verdensreligioner har loyaliteten og troskaben mod dem kunnet fastholdes i århundredernes løb. Sådan er det ikke med kristendommen. Vi glemmer måske, at Yemen engang var et kristent land, at Syrien havde en indflydelsesrig kirke, som var førende i den kristne verden, og at kristendommen stod stærkt i hele Eufratdalen (det moderne Irak). Walls konkluderer: 'Kristendommens fremgang kan ikke beskrives som et stadigt, uundgåeligt fremskridt. Fremgang følges ofte af tilbageslag. Evangeliets udbredelse producerer ikke permanente gevinster, som kan plottes ind på et kort. I sit inderste væsen har kristendommen korsets sårbarhed og lerkarrets skrøbelighed' (Walls 2002, 1).

Jeg nævnte Walls' iagttagelse i en presbyteriansk kirke i Yaoundé, Cameroun. Mens jeg talte, blev der mærkbar uro blandt tilhørerne. Men jeg stod oppe på prædikestolen og kunne ikke se, hvad problemet var. Senere mødtes jeg med nogle af menighedens ældste til frokost. De så alvorlige ud, så jeg skyndte mig at undskylde, hvis jeg var kommet til at sige noget, der havde vakt anstød. De sagde, at det modsatte var tilfældet. Uroen i forsamlingen stammede fra nogle grædende kvinder. Jeg spurgte hvorfor. Forklaringen var, at de blev dybt bedrøvede over at høre, at de vestlige kirker, som havde bragt dem evangeliet, nogle steder, for eksempel i Edinburgh, Skotland, nu var lukkede eller havde fået nyt liv som cafeer, biblioteker, restauranter eller medborgerhuse. De blev endnu mere bedrøvede, da det gik op for dem, at det samme kunne ske med deres menighed inden for én generation!

Kristendommen i det globale Syd

Harold Netland hævder, at kristendommen både har været 'en årsag til og et produkt af' globaliseringen gennem den moderne missionsbevægelse siden det 19. århundrede (Netland 2006, 24). Denne udbredelse af den kristne tro fra den vestlige verden til resten af verden etablerede kirker i nye religiøse, sproglige og kulturelle kontekster. Dette gav kristne, uanset hvor de befandt sig, en ny følelse af identitet, forbindelse og samhørighed med et globalt legeme af troende. Derfor mener Stanley Skreslet, at forskere inden for socialvidenskaberne fortsat vil studere kristne missionærers indflydelse på kulturelle forandringer (Skreslet 2012, 84).

Robert Wuthnow har påpeget, at i år 2000 havde vestlige lande immigrantbefolkninger med 11-25% af deres totale befolkningstal (Wuthnow 2009, 65). For eksempel var procentdelen af immigranter i Frankrig 11%, i USA 12%, i Canada 19% og i Australien 25%. Denne massebevægelse af mennesker, hvoraf de fleste kommer fra det globale Syd og Øst og rejser til Vesten, forklarer immigrantkirkernes vækst. Jehu Hanciles har kaldt dette den globale kristendoms nye grænseområde (Hanciles 2008, 127). Diasporanetværk bestående af missionærer, præster eller lægfolk fra det globale Syd og Øst, som migrerer rundt om på kloden, skaber, hvad Hun Kim kalder 'omvendt mission' – mission fra diasporaen til de nye steder, de kalder hjem (Kim 2011, 147).

Ifølge Kirsteen Kim har den kristne tro mange centre; der er ikke kun tale om en énvejs bevægelse fra 'Vesten til resten' (Kim 2009, 15). Kim gør opmærksom på, at kristendommen i det globale Syd ikke kun er én ting; den har mange indflydelsescentre, hvad enten det er i Nairobi, Kenya, eller Seoul, Sydkorea (Kim 2009, 16).

Kwame Bediako beskriver Afrika som 'den kristne tros kerneområde' på grund af kristendommens kraftige vækst (Bediako 2004, 3-4). I en undersøgelse af situationen i Ghana kortlægger Atta-Akosah kristendommens vækst gennem en periode på 30 år: I 1970 sagde 52% af befolkningen, at de var kristne (Atta-Akosah 2012, 2). Dette tal voksede til 68% i 2000. Johnson et al viser kristendommens vækst på det afrikanske kontinent som 9% af befolkningen i 1910, 38,7% i 2010 og en fremskrivning som 48,3% i 2020 (Johnson et al 2013, 22). I 2000 anslog Bediako, at der var 330-350 millioner kristne i Afrika (Bediako 2004, 4). Thomas Oden sætter det meget højere til 500 millioner (Oden 2007, 10).

Om at oversætte den kristne tro

Ifølge Hanciles er globalisering 'umulig uden lokalisering' (Hanciles 2008, 36). Termen 'glokal' er afledt af ordene 'global lokalisering' (Vanhoozer 2006, 99). Wuthnow sporer glokalisering til det effektive japanske erhvervsliv, hvor man fremstiller varer til et globalt marked og tilretter dem til lokale kontekster (Wuthnow 2009, 77). Denne åbenhed hos en lokal kontekst for fremmede tanker er en indikator for dets evne til at glokalisere.

Bibelens oversættelighed er 'glokal', fordi oversættelser tilpasses den lokale kontekst på et hvilket som helst sprog og i en hvilken som helst kultur. Kristne afviser enhver tanke om, at Gud skulle tale på et særligt, helligt sprog i Skriften; Gud taler på ethvert modersmål. Kristentroen er unik blandt alle religioner, fordi den, som Kwame Bediako siger, 'kulturelt set er den mest oversættelige af alle religioner og derfor hjemme i enhver kulturel kontekst' (Bediako 2004, 32).

Lamin Sanneh siger, at Bibelens oversættelighed er grunden til, at kristendommen er blevet udbredt over hele kloden og er 'hjemme i alle sprog og kulturer og blandt alle racer og menneskelige livsforhold' (Sanneh 1989,51). Han tilføjer: 'Uden oversættelse ville der hverken være kristendom eller kristne […] Kirken ville ikke kunne opretholdes uden den' (Sanneh 2003,97).

Kwame Bediako så sammenhængen mellem en levende afrikansk kirke og en Bibel på modersmålet (Bediako 2004, 58). Den afrikanske kirkes evne til at arbejde teologisk på de forskellige modersmål tjener som en indikator for 'hvor dybt Bibelen og kristentroen selv har indvirket på afrikansk liv' (Bediako 2004, 58). Bediako blev kendt for at forvente af de studerende ved Akrofi-Christaller Centre for Mission Research and Applied Theology i Ghana, at de teologiserede på deres modersmål – uanset hvor de kom fra. Han vidste, hvilken betydning dette ville have for deres teologiske dannelse.

Mindst en eller anden del af Bibelen er blevet oversat til mere end 2800 talte sprog i verden i dag. Kristen missionsaktivitet har været 'impulsen bag skabelsen af flere ordbøger og grammatikker for verdens sprog end nogen anden bestræbelse i historien' (Sanneh 2003,69). Denne aktivitet har bidraget til kulturbevarelse, fordi den erkender og accepterer betydningen af oprindelige kulturer og deres sprogs værdi.

En case study i Ghana

Arbejdet med at oversætte Bibelen i Ghana blev påbegyndt for over 200 år siden af Jacobus Capitein (1717-1747), der blev fanget som slave på 'Guldkysten' (vor tids Ghana) og bragt til Holland. Dér blev han den første afrikaner, som blev døbt i Den Hollandsk Reformerte Kirke. Han beherskede de bibelske og desuden nogle europæiske sprog. Efter

at have afsluttet sine studier ved Leiden Universitet blev han ordineret, og efter fjorten års tjeneste i Holland blev han sendt tilbage til Guldkysten som missionær. Før Capitein døde, kun 30 år gammel, havde han oversat dele af Skriften fra gammelhollandsk til Mfanste (Fante/Fanti) for Akan-folket. Han var motiveret af et inderligt ønske om at se 'varige omvendelser' blandt akanerne (Ekem 2011, 10).

To hundrede år senere har professor Gilbert Ansre opfordret de ghanesiske kirker til at teologisere på ghanesiske modersmål. Han sagde (citeret af Opoku-Mensah 2011a, 1), at 'hvis vi teologiserer godt, kan vi undervise godt om Gud og Kristus, og vi kan mere og mere blive som Kristus.' Professor Kofi Agyekum tilføjede (citeret af Opoku-Mensah 2012, 1), at 'der kun kan blive national udvikling, hvis forskningen og drøftelserne holdes på modersmålet, så forskellige etniske grupper frit kan interagere med emnerne.'

Opoku-Mensah bemærker, hvordan tilbedelsen på modersmålet, selv i engelsktalende menigheder, giver en meget større følelse af vitalitet (Opoku-Mensah 2011b, 1). Det er hans opfattelse, at Bibelen på modersmålet er nøglen til den generelle vækst i kirken i Ghana, fordi den konstituerer en fuldt etableret kirke, som bidrager til mission og til den globale kristendom som helhed.

I Accra fejrede man den 20.-22. september 2012 halvtredsårsjubilæet for Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation (GILLBT), som er Wycliffes første organisation i Afrika. Under den officielle ceremoni modtog høvdingen for Nawuri-folket det første eksemplar af Det Nye Testamente på sit sprog. Han holdt det højt op i luften og sagde glædestrålende henvendt til alle tilstedeværende, deriblandt myndighedsrepræsentanter og andre notabiliteter: 'Når vi går til politikerne, er vi ikke kendt. Men når vi går til Gud, er vi kendt.'

Opoku-Mensah mener, at GILLBT er i front, når det gælder udviklingen af Ghanas minoritetssprog (Opoku-Mensah 2011c, 1). Nogle afrikanske regeringer søger imidlertid at hindre udviklingen af minoritetssprog som et middel til at skabe enhed og ønsker i stedet for at fremme officielle sprog som engelsk, portugisisk og fransk. Derfor afhænger GILLBT's fremtid af, hvorvidt det lykkes sammen med den ghanesiske kirke at argumentere til fordel for minoritetssprog og bibeloversættelse og fremme brugen af modersmålet i landets skoler. Og (1) for at udviklingen skal kunne hjælpe områder i Ghana med en høj grad af analfabetisme, er brugen af modersmålet af afgørende betydning for samfundsudviklingen; (2) desuden er det ikke mangfoldigheden af minoritetssprog, der er roden til splittelse i afrikanske lande, og at undertrykke udviklingen og brugen af dem har ikke ført til national enhed. Basis for enhed er derimod en holdning, hvor alle sprog i landet får en fair behandling, selv om ressourcerne til at udvikle disse sprog mangler.

Tag Dega-folket som eksempel. Deres adgang til Bibelen på modersmålet øgede deres 'rystende lave selvrespekt' (Hill 2006, 86), og en indsats for at fremme læsefærdighed bidrog til at åbne døren for nye muligheder ved at opmuntre mennesker til at gå i gang med Bibelen. Dette er et eksempel på, hvordan Kristus indvirker på kulturen, for 'uden en teologi, der har rod i lokale realiteter, forbliver kirken fremmed og skrøbelig' (Hill 2006, 86).

Bibeloversættelsens 'afrikanisering'

M.T. Speckman spørger, hvorfor Afrika trods kontinentets rigdom på menneskelige og naturlige ressourcer halter bagefter andre dele af verden (Speckman 2007, 282-283). Han

peger på, at det muligvis skyldes, at afrikanere mener, at de behøver Vestens anerkendelse og støtte for at få økonomisk succes. Joseph Edusa-Eyison mener, at den afrikanske kirkes mangel på 'selvvalidering' på den globale arena skyldes, at den ikke har 'fået sin egen individualitet' (Edusa-Eyison 2006, 96). Speckmans fokus er økonomisk: Det er nødvendigt, at afrikanerne gør en fælles indsats for at udvikle deres kontinents økonomiske ressourcer på deres egne betingelser. Edusa-Eyisons fokus er teologisk: Det er nødvendigt, at den afrikanske kirke teologiserer uden upassende indblanding fra dens vestlige forbindelser.

Speckman og Edusa-Eyison taler begge om 'afrikanisering' – den ene af dens økonomi, den anden af dens teologiseringsproces. Steven Kaplan siger, at afrikanisering refererer til, hvordan afrikanske begreber og perspektiver integreres i 'normativ kristendom' (Kaplan 1995, 21). Jeg vil tilføje, at 'afrikanisering af bibeloversættelse' er at inkorporere afrikanske begreber, fordomme og perspektiver i den globale bibeloversættelsesbevægelse.

Kontekstualisering

Bibeloversættere er overbeviste om, at det aldrig var meningen, at den hellige tekst skulle begrænses til ét sprog og én kultur. Vel talte Jesus hebraisk og aramaisk (og muligvis græsk), men han begrænsede ikke sin undervisning til de sprog. Tekster som Matthæusevangeliet 28,18-20, Johannes' Åbenbaring 5,7 og 7,9 viser, at Jesu ord gennem hans efterfølgere vil blive kommunikeret til mennesker af ethvert tungemål og fra enhver nation og etnisk gruppe.

I den koloniale æra var 'kristianisering' praktisk talt synonym med 'civilisation' (Kim 2009, 42). Det betød, at den oprindelige befolknings lokale kultur kun havde begrænset værdi i missionærernes øjne, og derfor så de det som deres rolle at løfte sådanne folk op fra deres kultur og omplante dem til en importeret kultur, som kunne være en blanding af missionærernes 'kristne' kultur og kolonimagtens.

Hvis evangeliet virkelig skal forstås i en given kontekst, må det plantes solidt i den pågældende 'kulturelle jordbund'. Derfor er studiet af kontekstualisering blevet vigtigt. Ifølge Timothy Tennent er kontekstualisering 'behovet for at "oversætte" budskabet på en måde, som er meningsfuld og relevant for mennesker i deres eget kulturelle miljø på en sådan måde, at evangeliets oprindelige budskab og betydning bliver kommunikeret' (Tennent 2011, 347).

Bibeloversætterens rolle er kompleks, fordi forskellige sprog og kulturer er involverede – hver med deres egne regler og fine nuancer. Oversætteren må kende dem og derefter forsøge at udtrykke det samme budskab som i de oprindelige hebraiske, aramaiske eller græske bibeltekster – uden at lægge noget til, trække noget fra eller ændre noget indholdsmæssigt. Desuden må oversætteren ikke lade sin egen læremæssige position skinne igennem.

Originaltekstens mening ændres ikke, men ofte er det nødvendigt at klargøre visse parallelle sproglige og kulturelle træk ved modtagerteksten. Hvis det skal gøres godt, må bibeloversætterne finde kulturelle, sproglige og teologiske broer inden for sproget og kulturen. Dette er en kompleks proces, og Andrew Walls kalder den da også 'det umuliges kunst', og den er ikke for de frygtsomme (Walls 1992, 24)!

Teologiske implikationer

Paul Pierson siger, at når bibeloversættere arbejder på et sprog, som Bibelen ikke tidligere har været oversat til, har de i deres søgen efter et ord for Gud mindst tre muligheder: (1) 'tage en lokal term, som imidlertid kan have så mange hedenske associationer, at den ikke kan bruges,' (2) introducere en 'fremmed term' udefra (for eksempel fra et hovedsprog) eller (3) 'låne en term fra et nært beslægtet sprog […], som ikke rummer den lokale terms problematiske associationer' (Pierson 2008, 171).

Et godt eksempel er, hvad der skete i Korea: Før en seriøs evangeliserende indsats arbejdede missionærer på en oversættelse af Bibelen til 'eneboerriget' (en koreansk selvbetegnelse, der refererede til deres ønske om at være isolerede). Bibeloversætter John Ross (1842-1915) traf den betydningsfulde beslutning at bruge den koreanske term *Hananim* om Gud; *Hananim* betyder 'himlens hersker'. Overalt, hvor det var muligt, ønskede Ross at bruge koreanske termer i stedet for lånte eller importerede. Som følge heraf blev den koreanske Bibel hurtigt accepteret og blev 'et af de vigtigste bidrag til koreansk protestantisme' (Hong 2008:79). Paul Pierson nævner, at mange koreanske teologer er af den opfattelse, at 'den vigtigste grund til de protestantiske kirkers succes i Korea er, at de valgte det rigtige navn for Gud' (Pierson 2008, 170).

Sanneh mener, at takket være beslutninger som John Ross', har bibeloversættere, der brugte den indfødte befolknings navne for Gud, 'åbnet vejen for indfødt innovation og motivation i det religiøse liv' ved at bruge lokale og umiddelbart forståelige begreber (Sanneh 2003, 11).

Der er en veldokumenteret situation i den tidlige nordafrikanske kirke, som var en latintalende kirke blandt overvejende berbiske sprog. Under den muslimske erobring i det syvende århundrede blev kristendommen udslettet blandt berberne. William Smalley mener, at det var fordi de hverken havde 'Bibel eller vægtig bibelsk undervisning på noget af de nordafrikanske modersmål' (Smalley 1991, 220). Som følge heraf var der ingen inkulturation af den kristne tro blandt berberne, og de 'mistede enhver erindring om deres kristne arv' (Johnstone 2006, 32). Bibeloversættelse blandt berberne kom først i gang i det tyvende århundrede.

Situationen var en helt anden i Egypten og Etiopien, hvor Bibelen tidligt blev oversat. Selv om kirken blev svækket betragteligt af Islams udbredelse, forsvandt den ikke, fordi den havde bibelske skrifter på modersmålet. I tidens løb gik mange af sprogene ud af brug, og da arabisk efterhånden blev hovedsproget, begyndte kirken at tilvejebringe litteratur og bibeldele på arabisk (Smalley 1991, 220).

'Sydens Bibel'

Philip Jenkins viser, hvordan forskelle mellem kirken i Vesten og det globale Syd og Øst påvirker den måde, Bibelen bruges på. Det viser sig i en tendens i landene i det rige Vesten til at foretrække 'en liberal fortolkning af Skriften', mens de, der bor i de fattigere egne i Syd og Øst, fastholder 'en mere konservativ kristendom og et traditionelt syn på Skriften' (Jenkins 2006, 67).

Konservative temaer i kristendommen, især holdningen til de hellige skrifter, er der større sandsynlighed for at finde blandt kristne i Afrika, Asien og på Stillehavsøerne. Jenkins siger, at dette inkluderer 'en større respekt for Skriftens autoritet, især i spørgs-

mål om moral, en villighed til at acceptere Bibelen som en inspireret tekst og en tendens til bogstavtro, en særlig interesse i overnaturlige elementer i Skriften, såsom undere, visioner og helbredelser, tro på profetiens fortsatte kraft, en ærefrygt for Det Gamle Testamente, der behandles som lige så autoritativt som Det Nye Testamente' (Jenkins 2006, 68).

Jenkins siger, at Bibelen læses på en ny og frisk måde i Afrika, fordi de kristne menigheder stadig har et 'romantisk kærlighedsforhold til Skriften' (Jenkins 2006, 18). 'Sydens Bibel', som Jenkins kalder den, 'har en friskhed og autenticitet […] som autoritativ kilde og vejledning for ens daglige livsførelse' (Jenkins 2006, 68). I nogle afrikanske kontekster har kristne været begejstrede over 'de indlysende kulturelle paralleller, der består mellem deres egne samfund og Det Gamle Testamentes, især i patriarkernes liv' (Jenkins 2006, 68).

På den anden side står kristne i Vesten over for udfordringerne fra sekularisering, forbrugerisme og postmodernitetens relativisme. Vestlige teologer må forholde sig til troen i en tvivlens tidsalder.

Ændringer i metodikken

Mark Noll mener, at William Cameron Townsends grundlæggelse af Wycliffe Bible Translators midt i 1930'erne 'muligvis står symbolsk for en af tidens store kristne begivenheder' på grund af organisationens højtprofilerede promovering af bibeloversættelse (Noll 2004, 310). Han hævder, at bibeloversættelse derfor 'måske er det mest varige, betydningsfulde element i den globale ekspansion af kristendommen, som har fundet sted siden begyndelsen af det 19. århundrede (Noll 2004, 308). Det var et af de mange vendepunkter, da kristendommen gik fra Vesten til det globale Syd og Øst.

A. O. Mojola (2012,5-8) beskriver tre bølger af bibeloversættelse og afrikansk kristendom: Den første begyndte i antikkens Alexandria med oversættelsen af den hebraiske Bibel til græsk. Herefter fulgte den egyptiske koptiske Bibel og dens forskellige versioner og dernæst den etiopiske *Ge'ez*-Bibel; den anden bølge var den europæiske evangelikale missionsbevægelses 'helhjertede indsats' for at 'evangelisere verden' gennem evangelisering ved hjælp af bibeloversættelse, som blev hjulpet af koloniseringen af Afrika og de døre, som dette åbnede for de fremmede missionærer; den tredje bølge er stadig undervejs med afrikanske modersmålsoversættere, som sammen med deres kirker leder bevægelsen og lever og er aktive i deres lokalsamfund. Eksterne tekniske vejledere assisterer dem ofte (Mojola 2012, 5-8).

Bibeloversættelsens metodik har ændret sig dramatisk i løbet af de sidste to hundrede år. Pionermissionærerne bragte evangeliet til et isoleret folk og lærte det lokale sprog simpelthen for at kunne kommunikere med menneskene. Selv om missionærerne ikke havde studeret lingvistik, antropologi eller oversættelse, var de de første til at udvikle skriftsystemer, udarbejde ordbøger og udgive litteratur på sproget, herunder bibeloversættelser.

Ved afslutningen af det tyvende århundrede blev bibeloversættelse specialiseret og krævede mange års studium af sprogvidenskab, sociolingvistik, antropologi, læsestrategier og oversættelse. Der blev dannet specialistorganisationer, såsom bibelselskaberne, SIL International, Wycliffe og andre for at arbejde målrettet med bibeloversættelse og tilvejebringe de ressourcer, som oversættere har brug for. Der blev udviklet computersoft-

ware, som kunne importere en oversættelse fra et beslægtet sprog, der kunne bruges som et første udkast, og ikkelatinske skriftsystemer blev udviklet, så det blev muligt at udgive skrifter i disse skriftsystemer.

De fleste af oversætterne kom stadig fra Vesten, fordi indfødte sprogbrugere i det globale Syd og Øst som oftest manglede en formel uddannelse i teologi, herunder bibelske sprog. Som følge heraf var der situationer, hvor 'missionærernes kontrol med oversættelsesprocessen varede længere end nødvendigt' (Smalley 1991, 32).

Ved begyndelsen af det enogtyvende århundrede er uddannelsesniveauet i det globale Syd og Øst blevet stadig højere. Det betyder, at flere indfødte sprogbrugere har været i stand til at få en teologisk uddannelse. Nogle er blevet fagteologer og oversættelseseksperter. William Smalley mener, at denne overgang fra Vest til det globale Syd begyndte i 1970'erne – 'æraen hvor der kom oversættelser, som ikke skyldtes missionærerne' (Smalley 1991, 32). Indfødte sprogbrugere har en ganske betragtelig fordel frem for udefrakommende bibeloversættere, men det fjerner ikke behovet for en adækvat og fornuftsbegrundet oversættelsesteori, som er kommet fra Vesten (Smalley 1995, 69).

Nogle oversættere fra det globale Syd har oprettet deres egne organisationer for bibeloversættelse (mange er en del af Wycliffe Global Alliance). De arbejder enten som modersmålsoversættere eller tværkulturelt med beslægtede eller helt andre sprog. Konsulenter, der er specialister i oversættelse, tjekker deres arbejde. Det oversatte kan foreligge i trykt form, være tilgængeligt på iPods, iPads, DVDs, mobiltelefonplatforme eller blive lært udenad og formidlet mundtligt (Hill 2006, 82-83).

Kontrollen af bibeloversættelsesprojekter er skiftet fra at ligge i hænderne på fremmede missionærer til at blive varetaget af de lokale kirker i samarbejde med bibeloversættelsesorganerne. Der er stadig en plads til udlændinge, men det er sædvanligvis som rådgiver, mentor eller advokat.

Konklusion

Som maorierne i New Zealand siger, kan vi kun 'se fremtiden som noget, der er bag os'. Dette historiske overblik over kristendommens vækst og Bibelens oversættelighed er kun et glimt af en kompleks proces. Vi ved ikke rigtig, hvordan globaliseringen og glokaliseringen vil påvirke kirken rundt om på kloden, men vi har set, hvordan et oversætteligt evangelium har slået rod i en jordbund langt borte fra dets hjemland.

Globale planer for verdensevangelisering bliver i stigende grad sat i gang og ledet af kristne fra det globale Syd. Alligevel tror vi måske, at vi stadig er i centrum for forskningen og den teologiske refleksion, fordi 'forskere og teologer fra Afrika, Asien, Latinamerika og Stillehavsøerne endnu ikke deltager fuldt ud i kristen forskning og teologi' (Ott og Netland, 2006, 45). Derfor er det vigtigt, at vi i Vesten lærer at høre godt efter kirken i det globale Syd.

LITTERATUR

Atta-Akosh, T. (2012): "The Language Factor in African Christian Mission: Bible Translation and Biblical Interpretation in the African Church" i: *Journal of African Christian Thought* 15, nr. 2: 20-25.

Barrett, D., Johnson, T. og Crossing, P. (2008): ”Missiometrics 2008: Reality checks for Christian world communions” i: *International Bulletin of Missionary Research* 32, nr. 1, 27-30.

Bediako, K. (2001): *The Role and Significance of the Translation of the Bible into African Languages in the Consolidation of the Church and its Expansion into Unreached Areas*. Paper presented at the WBTI and SIL Africa Area Conference, Limuru, Kenya, April 2001.

Bediako, K. (2004): *Jesus and the Gospel in Africa: History and Experience*. Maryknoll: Orbis Books.

Edusa-Eyison, J. (2005): ”Kwesi A. Dickson: the Bible and African Life and Thought in Dialogue” i: *African Theology in the 21st Century: the Contribution of Pioneers, Volume 2*, redigeret af B. Bujo og JI Muya, 93-119. Nairobi: Paulines Publications Africa.

Ekem, J.D.K. (2011): *Early Scriptures of the Gold Coast (Ghana)*. Manchester: St Jerome Publishing.

Giddens, A. (1998): *The Third Way*. Cambridge: Polity Press.

Hanciles, J. (2008): *Beyond Christendom: Globalization, African Migration and the Transformation of the West*. Maryknoll: Orbis Books.

Hill, H. (2006): The Vernacular Treasure: A Century of Mother-Tongue Bible Translation i: *IBMR* 30, nr. 2: 82-88.

Hong, S.W. (2008): *Naming God in Korea: The Case of Protestant Christianity*. Oxford: Regnum.

Jenkins, P. (2006): *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press.

Johnson, T., Barrett, D. og Crossing, P. (2011): ”Status of Global Mission” i: Context of 20th and 21st Centuries i: *International Bulletin of Missionary Research* 35, nr. 1: 29.

Johnstone, P. (2006): ”Bible Translation and the Cross-Cultural DNA of the Church” i: *Momentum*. January/February. www.momentum-mag.org.

Kaplan, S. (1995). *Indigenous Responses to Western Christianity*. New York: New York University Press.

Kim, K. (2009): *Joining with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission*. London: Epworth.

Kim, H.S. (2011): ”Migrant Workers and ‘Reverse Mission’ in the West” i: *Korean diaspora and Christian mission*, redigeret af H.S. Kim og W. Ma, 146-152. Oxford: Regnum.

Mojola, A.O. (2012): ”Bible Translation in Africa: A Brief Historical Overview” i: *Journal of African Christian Thought* 15, nr. 2: 5-9.

Netland, H. (2006): ”Introduction: Globalization and Theology Today” i: *Globalizing theology: Belief and Practice in an Era of* World *Christianity*, redigeret af C. Ott og H. Netland, 14-34. Grand Rapids: Baker Academic.

Noll, M. (2004): *Turning Points: Decisive Moments in the History of Christianity*. Grand Rapids: Baker Academic.

Noll, M. (2009): *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith*. Downers Grove: IVP Academic.

Oden, T. (2007): *How Africa Shaped the Christian Mind: Rediscovering the African Seedbed of Western Christianity*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Opoku-Mensah, P. (2011a): Welcoming Rev Professor Gilbert Ansre. *GILLBT admin memo*. 4 November, 1. Accra: GILLBT.

Opoku-Mensah, P. (2011b): Engaging the Urban Christian Middle Class and Their Churches. *GILLBT admin memo*. 15 July, 1. Accra: GILLBT.

Opoku-Mensah, P. (2011c): Making the Case for Mother Tongue Usage. *GILLBT admin memo*. 4 February, 1. Accra: GILLBT.

Opoku-Mensah, P. (2012): Do We (Still) Need Our Mother Tongues? *GILLBT admin memo*. 6 July, 1. Accra: GILLBT.

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

Pierson, P. (2009): *The Dynamics of Christian Mission: History Through a Missiological Perspective*. Pasadena: William Carey International Press.

Sanneh, L. (1989): *Translating the Message: the Missionary Impact on Culture*. Maryknoll: Orbis Books.

Sanneh, L. (1993): *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension*. London: Marshall Pickering.

Sanneh, L. (2003): *Whose Religion is Christianity? The Gospel Beyond the West*. Grand Rapids: Eerdmans.

Skreslet, S. (2012): *Comprehending Mission: The Questions, Methods, Themes, Problems and Prospects of Missiology*. Maryknoll: Orbis Books.

Smalley, W. (1991): *Translation as Mission: Bible Translation in the Modern Missionary Movement*. Macon: Mercer University Press.

Speckman, M.T. (2007): *A Biblical Vision for Africa's Development*. Pietermartizburg: Cluster Publications.

Tennent, T. (2010): *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century*. Grand Rapids: Kregel.

Vanhoozer, K. (2006): "One Rule to Rule them All?" i: *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, redigeret af C. Ott og H. Netland, 85-126. Grand Rapids: Baker Academic.

Walls, A. (2002): *Demographics, Power and the Gospel in the 21st Century*. Paper presented at the Wycliffe International Convention and the SIL International Conference, Waxhaw, June 2001.

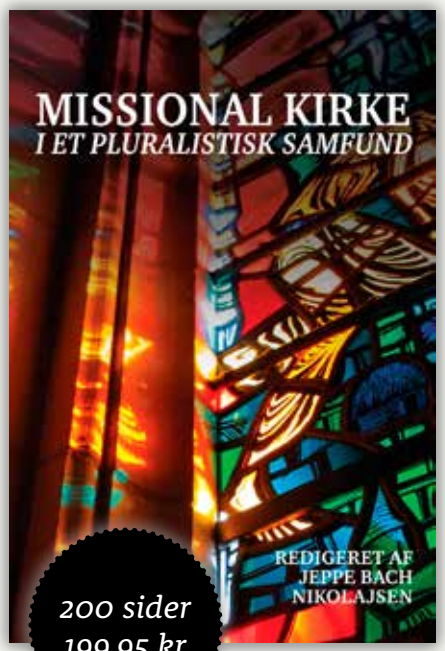
Wuthnow, R. (2009): *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*. Berkley: University of California Press.

FORFATTER

Kirk Franklin
70 Graham Road Kangaroo Ground
VIC 3097
Australia
kirk_franklin@wycliffe.net

JEPPE BACH NIKOLAJSEN (RED.)

Missional kirke
i et pluralistisk samfund



200 sider
199,95 kr.

»Jeg håber, at denne bog kan blive startskuddet på en proces, der kan føre til en bevidsthed om, hvad mission i Danmark indebærer. Det er afgørende, at lokale menigheder over hele Danmark reflekterer over dette. Denne bog er vigtig i denne sammenhæng. Den fortjener at blive læst og drøftet!«

Jonas A. Jørgensen,
generalsekretær i Dansk Missionsråd

»Antologien fortjener at blive læst, og den synes velegnet til fælles læsning og overvejelse i studiekredse på sogne- og provstiplan.«

Jørgen Christensen,
medlem af styringsgruppen for Folkekirkens Mission under det Mellemkirkelige Råd

»Jeppe Bach Nikolajsens danske folkekirke er både et termometer, der aflæser tidens tegn, og en termostat, der ændrer på samfundet. Og det er ikke så ringe endda, for nu at sige det på jysk. Læs den bog!«

Anna Marie Aagard, tidl. docent ved Aarhus Universitet

Kolon udgiver teologiske bøger og er anerkendt som et videnskabeligt forlag af Kundskabsdepartementet i Norge og af Forskningsministeriet i Danmark.

Lohse | **LogosMedia** | **Credo** | **Fokal** | **Kolon** | **Refleks**
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@kolon.dk

forlagetkolon.dk

KIRKEN I KINA – KINA I KIRKEN

Konsulent, ph.d. cand.theol. Jørgen Skov Sørensen

Introduktion

Man skal vare sig for at generalisere, når det gælder Folkerepublikken Kina. Det er et stort land. Og der er mange kinesere. En generalisering vover jeg mig dog ud i. Kinesere spiser sjældent ved firkantede borde. De foretrækker runde borde. Gerne runde borde med god plads til en stor familie eller et stort selskab.

Spiser man på restaurant i Kina, vil man således straks bemærke, at der næsten udelukkende findes runde borde. Sidder man ved et rundt bord, kan man se alle dem, man sidder til bords med og ikke blot dem lige overfor eller lige ved siden af. Måltidet i Kina er en social aktivitet. Det sociale aspekt styrkes af en lille teknisk anordning, som står oven på det runde bord. En flad metalring, et stort rundt kugleleje, som kan drejes rundt. Oven på metalringen anbringes en tung, rund glasplade, lidt mindre end bordets diameter.

På glaspladen stiller tjenerne i et virvar de overvældende mange forskellige retter, som udgør det kinesiske festmåltid. Lidt efter lidt bæres de ind. 8 retter. 16 retter. 24 retter. Grøntsager. Fisk. Fjerkræ. Kød. Suppe. Stegt. Dampet. Kogt. Friteret. Sprødt. Blødt. Mildt. Stærkt. Alle tager lidt fra alle retterne – kineserne i et fast greb med pindene, udenlandske gæster mere som i en balancegang med deres – ud til deres individuelle små spiseskåle.

Glaspladens cirkulære mobilitet gør det muligt for alle bordets gæster at nå ind til og prøve det store udbud af forskellige smagsoplevelser for at finde netop deres favorit. Den gode vært sørger for at holde øje med, hvor glaspladen nu skal drejes hen. Ingen skal gå fra bordet uden kendskab til alle bordets delikatesser. Men hvorfor nu al den snak om mad, når det skal handle om kirke og kristendom i Kina?

Fordi det at observere kirkens tilstedeværelse og udbredelse, kristendommens

liv og vækst, i Folkerepublikken Kina anno 2015, er som at sidde ved et kinesisk spisebord. Et virvar af forskellige udtryk. Forskellige teksturer, farver og smagsoplevelser. Forskellige geografiske oprindelser. Forskellige tilberedelsesmetoder.

Og i grunden bør det vel ikke undre os. Vi kigger på en nation, der nærmer sig 1.4 milliarder indbyggere. Det er cirka 250 kinesere for hver dansker. En pæn stor del af dem er i dag kristne. De fleste nyheder, vi får om kirke og kristendom i Kina, handler da også om antallet af kristne. Nogle mener, der er mange, andre, at der er knapt så mange. En del mener, der er rigtig mange.

Sandheden er, at ingen rigtig ved, hvor mange kristne, der er i Kina. Politiske, teologiske og ideologiske interesser står i vejen for at gøre tallet op med bare nogenlunde præcision, og det ene gæt kan på mange måder være så godt som det andet.

Et er imidlertid sikkert; tallene er under alle omstændigheder så store, at de dækker over en naturlig variation i udtryk, teologi og kirkeforståelse. Hvor det nok giver teologisk mening at tale om Kristi Kirke i Kina som den samlede – men usynlige – Kirke, er det straks vanskeligere at udtale sig sociologisk skråsikkert om kirken i Kina, som var den én samlet kirke med en samlet ledelse, én samlet retning og én samlet vision for arbejdet i verdens folkerigeste nation. Det lader sig ikke gøre.

Derfor er tal og strukturer, visioner og missioner, heller ikke omdrejningspunktet for nærværende artikel. Den tager derimod udgangspunkt i mødet med mennesker. Kristne kinesere, som jeg i tidens løb er kommet omkring ved på rejser eller ved møder i Kina.

Hver for sig repræsentanter for den variation i teologi og forståelse, der danner Jesu Kristi Kirke i Kina i dag. Ikke udtømmende – men dog repræsentativt. Illustrationen peger på tre grupperinger, der aktuelt kan identificeres i den aktuelle samlede – usynlige – Jesu Kristi Kirke i Kina.

For det første den store majoritet af almindelige kirkegængere på landet og i de mindre byer, her repræsenteret af en ældre kvinde, Chen Rongyi, i den østlige provinsby Changshu. Det er en broget gruppering, men at vi her har en ældre kvinde i tankerne, er et godt eksempel på både køn og alder i denne gruppe.

For det andet lederne af protestanternes paraplyorganisation China Christian Council, som vi møder gennem præsidenten Fu Xianwei, en grænsegænger mellem kirke og stat i Kina, der sammen med en række andre kirkeledere var på officielt besøg i Danmark for få år siden.

Og for det tredje den lille men voksende andel af intellektuelle på universiteter og højere læreanstalter, der finder elementer i kristendommens tradition, de mener, Kina i dag har behov for som samfund. Den lille entusiastiske kvinde Gao Shining indvier os i den del af kristendommens tilstedeværelse i Kina.

Hver enkelt fortælling flankeres af en kort perspektiverende teologisk/ekklesiologisk analyse, inden jeg epilogisk kigger på tre fremtidsscenarier for kristendommen i verdens folkerigeste nation.

I: Shangdi hao a…!

"Shangdi hao a…!" – sådan råbte den gamle kvinde, Chen Rongyi, til mig, da jeg søndag formiddag for et par år siden trådte ud af kirken i Changshu – en mindre provinsby i det østlige Kina. Hun stod der uden ret mange tænder i munden og et rynket ansigt: Hendes forknoklede krop bar præg af mange års slid i markerne uden for byen og måtte støttes af en spinkel lang bambusstok. Men hun var glad og smilende. Hun havde lige været til gudstjeneste sammen

med 4-500 andre i den lille kirke – og så med den der hvide mand, med hvem hun nu som hilsen delte essensen af den religion, som hun havde valgt: "Shangdi hao a…!" "Gud er god…!"

Organiseret kristendom i Kina har bevæget sig med stormskridt op ad vækstkurven de sidste 30-40 år. Da vestens missionærer måtte forlade landet efter de maoistiske styrkers magtovertagelse i 1949, var der omkring 700.000 protestantiske kristne i landet. De kommende 30 år levede kirken en ussel tilværelse; særligt under den såkaldte Kulturrevolution i årene 1966-76, hvor forfølgelser og chikanerier var dagligdag, hvor bibler for en sikkerheds skyld måtte gemmes under gulvbrædderne, og gudstjenester afholdes i stilhed bag nedrullede gardiner.

Sådan er det ikke mere. Med åbningen af det kinesiske samfund efter Kulturrevolutionens afslutning og etableringen af China Christian Council i 1979, som officielt bekræftede regeringens fulde accept af kristendom i landet, blev en lavine sat i skred. Kristne piblede frem fra alle hjørner af Kina, og det så nærmest ud som om, den massive modstand mod kirke og kristendom gennem 30 år havde givet nyt liv, ny vitalitet, til Kinas kristne. I dag er der over 20 millioner kristne protestanter, som deles om næsten 60.000 kirker og kristne mødesteder. Det er officielle tal.

I virkeligheden er der sandsynligvis mange flere. Den officielt ateistiske stat har en interesse i at holde tallet lidt lavt. Alt for stor religiøs vækst ville jo være et ideologisk nederlag. China Christian Council har faktisk også en interesse i at holde tallet lavt. Og hvorfor nu det? Er kirkens vækst ikke en velsignelse? Jo, men en alt for voldsom religiøs vækst ville sætte meget mere kritisk fokus på kirken og *dens aktiviteter, end China Christian Council har lyst til det. Ikke fordi kirken bryder loven, bestemt ikke, men erfaringerne fra tidligere tider under den – trods alt – samme regering, skræmmer. Og kirken er – det ved vi fra andre lande – en kraft, som kan virke truende på en statsmagt, hvis dens institutioner bliver for store og stærke.*

På den måde bekræfter kirken og de politiske magthavere hinanden i, at nok er der kirkevækst i Kina i dag, men ikke så meget, så det gør noget. Alligevel, spørger jeg mig selv hver gang, jeg er i Kina: Hvordan kan det gå til, at en lille kirke vokser sig så stor på så kort tid? Kirkelige ledere er aldrig sene til at give mig en forklaring: "Vi skylder de vestlige missionærer meget, men først da den kinesiske kirke blev selvstændig i midten af det tyvende århundrede, tog væksten for alvor fart." Og så fortsætter de med et stort smil: "Kirken i Kina skal styres og udvikles af os kinesere, så blomstrer den for alvor!" Et udsagn, der er i fin overensstemmelse med den politiske selvstændighedsideologi, vi kender fra Kinas politiske regering.

Kvinden uden for kirken i Changshu har taget hele historien med. Efter hendes udseende – og mit gæt på hendes alder – at dømme har hun været del af Kinas historie i langt størstedelen af det tyvende århundrede. Hun har oplevet kirkens opgangs- og nedgangstider på sin egen krop, og i dag står hun uden for en kirke, hvor hun oplever Jesu Kristi nåde, Guds kærlighed og Helligåndens fællesskab. Jeg tror ikke, hun tænker politisk, ideologisk eller strategisk, når hun tænker kirke og kristendom i Changshu. Hun tænker kun et: "Gud er god!"

Kvinden uden for kirken i Changshu er på mange måder repræsentativ for kirkegængere i Kina i dag. En ældre kvinde, som er lokalt forankret og ikke bryder sit

hoved med de politiske udfordringer, hendes kirke fra tid til anden står over for. Hun er formentlig også relativt uvidende om kirkens situation generelt i Kina. Om kirken i resten af verden har hun lille eller ingen viden. At kristendommen skulle være en vestlig religion uden relevans for den kinesiske befolkning, sådan som nogle kinesiske politikere før har antydet det, er hun ret ligeglad med. For hende er Kristus relevant lige her og nu.

Hun føler, at Gud har været god mod hende og hendes familie. Hendes mand holdt op med at drikke, da han blev kristen, og det var med til at redde familien i sin tid. "Jeg bad i skjul Jesus om, at min mand skulle komme til troen. Mine bønner blev hørt, og han blev døbt i kirken her i Changshu i begyndelsen af 1980'erne. Han holdt op med at drikke og ryge med det samme. Det var svært, men vore bønner blev hørt. Det hjalp ham også til at få et arbejde. Gud er god". Hun knuger sin godt brugte bibel indtil sig, mens hun taler.

Der stikker små lapper papir ud fra den, og hun viste mig under gudstjenesten, hvordan hun understregede de vigtigste passager, som præsten fremhævede i sin prædiken. Hun bedyrer, at de har en god præst i Changshu. Han prædiker godt og længe. Det kan nogle gange være svært at følge med, men så læser hun lidt i sin bibel. Den er nem at forstå, for den handler om mennesker. Kirken i Changshu er tilknyttet China Christian Council, den protestantiske paraplyorganisation, som er godkendt af den socialistiske regering. China Christian Council har hun hørt om fra prædikestolen, men hun ved ikke helt, hvad det handler om.

Hun betragter kirken, vi står udenfor, som sin kirke. Nogle gange kommer hun imidlertid også i en anden kirke i Changshu, hvor en prædikant – vistnok fra Hongkong – af og til prædiker. "Vores præst her i denne kirke taler meget til hovedet. Præsten i den anden kirke taler til hjertet" siger hun. Jeg holder af at lytte til dem begge". En del vestlige iagttagere ynder at portrættere de kristne i Kina som to skarpt adskilte grupper. Den officielle statsanerkendte kirke på den ene side og undergrundskirken på den anden.

Der er ingen tvivl om, at der er både "officielle kirker" og kirker, som ikke er anerkendt af myndighederne. Men der er heller ingen tvivl om, at det skarpe skel, som nogle ser, ikke er helt så skarpt, som nogle tror – ja, måske endog som nogle gerne så det. Der er utvivlsomt en både teologisk og politisk interesse uden for Kina for at portrættere den "rene" undergrundskirke, som ikke plejer omgang med den socialistiske stat. Der er også kræfter i Kina, som promoverer dette billede af en undergrundskirke. Men noget kan tyde på, at virkeligheden er en anden.

Chen Rongyi er ikke interesseret i hverken partipolitik eller kirkepolitik. Hun elsker Jesus, for han har frelst hendes familie. Det fortæller hun andre om. Og hun inviterer dem til at komme i kirken. Både den ene og den anden.

II: Xin nian kuai le...!

For mange år siden fejrede jeg nytår i Kinas hovedstad, Beijing. Kinesisk nytår vel at mærke, som datomæssigt ligger omkring det, vi kender som Kyndelmisse. Det var festligt, for man er ikke på noget tidspunkt i tvivl om, at ikke blot er krudtet opfundet i Kina – det forefindes også der i store mængder.

Det var tillige spektakulært. Det er traditionen, at man hænger farvestrålende plakater op på husfacader og indendørs i hjemmene, plakater, som på forskellig vis ønsker alle et gunstigt og velstående nytår.

Som et særligt minde har jeg en plakat med den buddhistiske figur Guan Yin, Barmhjertighedens Boddhisatva, som ud af en krukke ryster et køleskab, to nye cykler, et farve-tv og et par nuttede, buttede og lyserøde drengebørn. Xin nian kuai le…! Godt Nytår…! Kinesisk religion og livsopfattelse er meget praktisk, meget konkret.

*Kristendom i Kina i dag er ingen udtagelse. Det skal være noget, der virker. Noget, der har en effekt. Instituttet for Verdensreligioner på Det Socialvidenskabelige Fakultet ved Beijing Universitet har tidligere kortlagt nogle af årsagerne bag den voldsomme vækst blandt kirkegængere og kristne i landet. Deres undersø*gelser fortæller, at næsten 70% *af landets protestantiske kristne søger kirken, fordi de enten selv eller én i deres nærmeste familie eller i deres omgangskreds er blevet helbredt fra sygdom gennem bøn til Jesus. Det virker stærkt på mange, som føler sig overbeviste om, at der er noget at hente i kristendommen, at Jesus er en stærk og handlekraftig gud.*

Under et besøg i Danmark for et par år siden var det ikke så meget denne form for traditionelle mirakelfortællinger, præsidenten for China Christian Council, paraplyorganisationen for Kinas protestanter, Fu Xianwei, lagde vægt på i mine samtaler med ham. Alligevel skinnede det igennem, at også han er optaget af, at kristendommen virker, at kristne har en effekt på det samfund, de lever i.

Fu Xianwei og mange med ham fortæller om, hvordan kristne familier gør sig umage med at leve forbilledlige liv, hvor manden ikke tæver konen eller kommer fuld hjem – udfordringer, som mange familier i dagens Kina ellers må slås med. Ligesådan går der mange historier om den høje arbejdsmoral blandt kristne medarbejdere på private arbejdspladser og i offentlige institutioner.

Det er forpligtende at være kristen i "det nye Kina". Og det nye Kina har da også behov for stærke, samfundsengagerede kristne, fortæller Fu Xianwei, for de er med til at bære vidnesbyrd om Jesus Kristus. Samtidig legitimerer de, at en kristen kirke har en vigtig funktion i et samfund, som med vækstrater på over 10% på mange måder er i gang med at finde sine egne ben i en helt ny sammenhæng.

Det er ikke blot nationen Kina, der skal finde sin nye plads i verden. Den enkelte kineser skal også finde sin plads i et samfund, som har slået en enorm kolbøtte på bare 30 år. Det giver sociale udfordringer, og kirken føler en stærk forpligtelse til at vise, at den både kan og vil være en del af løsningen. Konkret.

Fra at være et samfund, som tog hver enkelt kineser i hånden fra fødsel til død, er Kina i dag vendt i retning af, at den enkelte har ansvar for og skal betale sig fra stort set alt. De gamle taler stadig om "risskålen af jern" som billedet på det system, der sørgede for det mest basale for enhver familie. I dag er der snarere tale om risbakker af hvid polystyren, sådan som dem, man kan købe på ethvert gadehjørne med lidt ris og lidt stegte grøntsager, og som smides væk efter brug. Hurtigt omsættelige. Men ikke så holdbare som de gamle af jern.

Det nye system giver vindere – og tabere. Kirkens udfordring er at samle op, hvor det trods små midler kan lade sig gøre, og i byerne, hvor de sociale udfordringer er størst, driver menighederne ofte små, billige klinikker, børnehaver baseret på frivilligt arbejde eller hjem for de ældre, som i det nye samfunds moderniserede familiemønstre ikke mere kan finde husly hos børnene, som traditionen ellers foreskriver det.

"En god kristen kineser er en god nabo og en god kinesisk samfundsborger" siger Fu Xianwei til mig og smiler, inden han

engageret læner sig ind over bordet, kigger mig i øjnene og fortsætter "for at tjene Gud, må man tjene sin næste." Og selvom kirken nok hverken kan skaffe køleskabe, nye cykler eller farve-tv, så kan den måske alligevel hjælpe fattige familier til sunde og raske børn på en af de mange klinikker og på den måde være med til at vise, at de kristnes Jesus Kristus – i de rigtige hænder – er en stærk og handlekraftig gud.

Kirken har sat sig som mål at give taberne i verdens største samfundseksperiment håb. Konkret håb for dette liv – og måske håb for det endnu bedre liv hinsides. Der er god grund til at ønske hinanden xin nian kuai le…! Godt nytår – i det nye Kina.

Selvom væksten også i Kina har måttet vånde sig under den globale finanskrise, har raterne i hullerne ligger et godt stykke over 10%. Og det er et sted, hvor Europa og USA kun kan drømme sig hen. De fleste i vores del af verden – og i resten af verden formentlig også – interesserer sig mere for Kinas økonomiske vækstrater end for kirkens vækst i samme land. Og endnu færre tænker på, at der måske kan være en sammenhæng mellem de to. Spørger man en mand som Fu Xianwei, kan det måske alligevel være tilfældet.

Økonomisk vækst er godt for Kina. Men meget hurtig økonomisk vækst skubber til de finere sociale balancer i ethvert samfund, og det kan skabe usikkerhed for mennesker. Traditioner brydes. Nye mønstre skabes. Stærke vinder måske. Mens svagere risikerer at falde af i opsvinget. Og den voldsomme migration fra landdistrikterne til industriområderne i de store byer på østkysten splitter familier og udfordrer de traditionelle familiekonstellationer. Det er her kirken i Kina kommer ind i billedet. Det ved Fu Xianwei: "For at tjene Gud må man tjene sin næste."

Jeg har mødt og talt med mange kristne ledere i Kina gennem de sidste 20 år. Fu Xianwei er karakteristisk for de veluddannede kirkeledere, som tager ansvar på nationalt og regionalt niveau og forsøger at holde sammen på den hurtigt voksende kirke på den ene side og på den anden side den hurtigt voksende økonomi, som har sine vindere og tabere. Alle er de inspirerede af den kirkeleder, som mere end nogen blev symbolet på kirkens vækst og rolle i "det nye Kina", efter de politiske reformer tog fart i slutningen af halvfjerdserne: Ding Guangxun – eller som han er mest kendt i Vesten K. H. Ting, selv tidligere præsident for China Christian Council.

Ding Guangxuns teologiske kongstanke var, at troen skulle sætte sit præg på samfundet – at kristendommen ikke skulle være en livsfornægtende religion, men en tjenende tro, som giver sig i kast med samfundets udfordringer. Nogle ser ham som en medløber, der forsøgte at gøre den socialistiske regering tilpas, mens andre peger på, at det gennem ham lykkedes at opnå anerkendelse af kirken i selvsamme socialistiske regering ved at vise, at den kristne kirke i Kina ikke ønsker at nedbryde samfundet men at opbygge det – og at kirken opbygger fra bunden, nemlig blandt samfundets marginaliserede og svage. At Jesu Kristi Kirke er en diakonal kirke.

At Ding Guangxun, Fu Xianwei og med dem mange andre kristne kinesiske ledere er lykkedes med at opbygge et tillidsfuldt forhold til myndighederne gennem deres diakonale kirkeforståelse, fik jeg et eksempel på ved et besøg i SARA i Beijing i sommeren 2013. SARA er den smukke forkortelse for det lidt mindre æstetiske udtryk *State Administration for Religious Affairs*, den del af det kinesiske statsapparat, som håndterer ikke bare kristne kirker men tillige alle andre religiøse grupperinger i

Kina. Jeg var del af en delegation fra Det Lutherske Verdensforbund, som i løbet af en uge mødtes med regeringsministre og kirkeledere i en række større byer på østkysten.

Denne formiddag var det viceministeren for religiøse anliggender, der tog imod i det gamle sommerpalads uden for Beijings centrum. Hans budskab til den internationale delegation var ganske ligefrem: Kina står over for en lang række sociale udfordringer. Hvis ikke vi passer på, kan vi blive vidner til sociale sammenbrud i forskellige dele af samfundet. Derfor har vi behov for kirkens tilstedeværelse, for den har vist ikke blot interesse men også handlekraft over for vore svageste medborgere. Hvis lutherske kirker rundt om i verden er klar til at hjælpe os med at uddanne kirkens medarbejdere her i landet og gøre diakoni til en integreret del af den teologiske uddannelse, så er vi klar til at samarbejde.

III: Zongjiao xiansheng

"Mit navn er Gao Shining", siger den lille midaldrende kvinde på engelsk og giver mig hånden til hilsen. Håndtrykket afslører, at det ikke tilhører et menneske fra bonde- eller arbejderklassen i Kina, som ellers udgør størstedelen af kristne. Det er en blød akademikerhånd. Akademikere har i kinesisk tradition aldrig nydt hårdt fysisk arbejde. Samfundsfilosoffen og statsmanden Konfutses anbefaling var, at de skulle holde sig fra den slags. Statsadministratorerne, mandarinerne, de lærde – de havde bløde hænder.

"Mit navn er ikke spor svært at huske" siger hun så og smiler, mens hun holder fast i min hånd og ryster den gentagende gange. "Shining… Kan du høre det…? Shining… Ligesom solen…!" siger hun flere gange, mens hendes ansigt skinner som en lille sol. Jo, jeg kan godt se, hvad hun mener.

Kina oplevede to revolutioner i det tyvende århundrede. Maoisternes magtovertagelse i 1949 er den, vi normalt refererer til, når vi taler om den kinesiske revolution, men faktisk vendte en revolution i 1911 om muligt endnu mere op og ned på kinesisk historie og selvforståelse. Det sidste af flere tusind års dynastier, Qing Dynastiet, faldt i 1911, og nationalisten Sun Yat Sen kunne i begyndelsen af 1912 udråbe Republikken Kina.

Dette var i virkeligheden forudsætningen for maoisternes magtovertagelse i 1949 og begyndelsen til den moderniseringsproces, som endnu i dag sætter dagsordenen for Kinas samtidshistorie og fremtid.

Det var samtidigt starten på en heftig debat i det kinesiske samfund: Hvordan og med hvilke midler bringer vi Kina ind i det nye århundrede? Den nationalistiske revolution førte sig frem med ideer omkring teknologiske og økonomiske reformer med udspring i den vestlige verdens fremtordnende oplysnings- og modernitetsbegreber.

Men inden længe meldte der sig andre spillere på banen. En toneangivende intellektuel gruppe, Fjerde Maj Bevægelsen, lancerede i begyndelsen af tyverne nye begreber hentet fra den vestlige verdens samfundsopbyggende værktøjskasse. De plæderede for at introducere "Mr. Science and Mr. Democracy" i Kina.

Jeg drøfter nyere kinesisk historie med den lille, smilende kvinde, mens vi spiser frokost på en traditionel kinesisk restaurant – et "rishus", som det hedder på kinesisk. "Jeg tror på, at Fjerde Maj Bevægelsen havde fat i noget væsentligt for Kina", siger Gao Shining og fortsætter, "men de intellektuelle dengang glemte et væsentligt aspekt af vestlig samfundsopbygning: Zongjiao xiansheng – Mr. Religion…!"

Religion, kristendom, som et afgørende element for opbygningen af det kinesiske

samfund? Ja, det er det, hun mener. Kinas ledere og folk har alt for megen tiltro til menneskets evner. Den humanistiske tradition i landet er stærk, men se hvad den har ført til…! Død og ødelæggelse. Gao behøver ikke minde mig om mange begivenheder i sit fædrelands nyere historie for at gøre sin pointe klar.

Det, Kina har brug for, er ideen om det hinsides – det, der er uden for og over mennesket, mener Gao. Og netop det finder hun i den kristne tradition. Gao Shining er en højtrespekteret og internationalt orienteret forsker, professor i religion på Beijing Universitet. Som iagttager af en dansk intellektuel religionsdiskurs kan jeg ikke lade være med at tænke, at hvor vestens intellektuelle har lært at mistro Gud, er der i dag en række fremtrædende intellektuelle i Kina, som står frem og siger: Ja, vi tror på Gud – hvad skal vi ellers tro på…? Vi ser på Kinas historie og kan ikke tro på mennesket mere!

"Kommer de i kirken – går de til gudstjeneste…?" spørger jeg. "Kun nogle få – og så er det vist mest for musikken skyld", smiler Gao. "Intellektuelle finder ikke, at de får så meget med sig hjem, når præsterne prædiker."

"Hvor mange er I?" Det kan hun ikke svare mig på. Der er ikke tale om en organiseret flok af mennesker, som samles. Men hun fortæller, at hendes sociologiske undersøgelser viser, at der i Kina er relativt mange intellektuelle, der, fra at have været kritiske over for religion og kristendom, har indtaget en rolle som sympatisører og interesserede.

Man mødes i mindre grupper hjemme eller på universiteterne for sammen at læse vestlige teologiske klassikere, som oversættes og udgives i store oplag i Kina i dag, og for at drøfte potentialet i begreber som synd og forløsning, Guds transcendente natur og ideen om en apokalyptisk afslutning på historien. De finder, at Kina er i et værditomrum, og at der er brug for kristendommens fokus på ydmyghed og tålmodighed, brug for en åndelighed, som kan være modkultur til det moderne Kinas materialisme og egocentriske tilgang til livet.

Gao Shining taler med en sådan hast og et sådant engagement, at jeg helt glemmer at spørge kritisk ind til de mange lig, som religionskrigene i Europa har på samvittigheden, eller til den uskønne sammenblanding af religiøs overbevisning og politisk regeringsførelse, man som dansker med det samme kommer til at tænke på.

Men måske er det heller ikke relevant i Kina, som jo har dårlige erfaringer med ikke at blande religion og politik. Og religionskrigene? Var de Guds eller menneskers krige? Var de i virkeligheden eksempler på den falske tro på menneskets formåen, som Gao og hendes intellektuelle venner nu også vender sig imod?

Mens jeg er væk i tankerne har Gao allerede betalt vores frokost. Jeg tilbyder postfestum at dække udgiften, men hun afslår. "Det er kinesisk tradition, at vi tager godt imod vore gæster" smiler hun. Jeg takker. Vi tager afsked. Jeg går ud i eftermiddagssolen, som skinner stærkt og klart over det moderne Beijing.

Kirken i Kina har gennem årene først og fremmest været landbefolkningens kirke. Som stud. theol. drog jeg i begyndelsen af 1990'erne til Kina for at studere netop landbefolkningens teologi og kirkeforståelse, men stødte tilfældigvis på en artikel af den kinesiske filosofihistoriker, som senere skulle fremstå som en af de fremmeste intellektuelle kristne kinesere, Liu Xiaofeng. Mens meget af den teologi, jeg mødte på landet i Kina, var præget af vestlig pietisme og ikke i særlig grad havde bevæget sig i forhold til den standardteologi, de vestlige

missionærer havde afleveret inden 1949, var der med Liu Xiaofeng noget andet på spil.

Nok var hans teologiske udgangspunkt stærkt præget af europæisk intellektuel teologi – ja nærmest barthiansk: Liu studerede og opnåede ph.d.-graden i Basel, Schweiz. Her var ikke meget pietisme at spore. Heller ikke meget socialetisk fokus som den, der typisk prægede og præger den traditionelle kirkeledelse i China Christian Council og provinskirkerådene.

Liu Xiaofeng teologi var en "senkrecht von oben" teologi, der i langt højere grad end teologi i Kina, som jeg havde set den mest, var et opgør med kinesisk materiel kultur og humanistisk tænkning. Eller som Gao udtrykker det ovenfor: Kinesisk kultur har alt for meget tiltro til mennesker. Men en introduktion til det hinsides, der ligger uden for den menneskelige sfære og således kan være et korrektiv til menneskets evner og formåen, er grundlæggende et opgør med den kinesiske humanistiske og meget konkrete kulturtradition. Lius og Gaos teologi er i bund og grund syndsteologi.

På den måde kan man forfægte, at Liu Xiaofeng og senere andre intellektuelle med ham i begyndelsen af 1990'erne udgjorde det egentlige teologiske nybrud i det post-revolutionære Kina ved at fremlægge og dyrke en decideret modkulturel teologi, der betoner det antimaterialistiske. Men det er samtidigt en teologi, der er svag på den ekklesiologiske forståelse af "de helliges samfund". Om det er kristendom, kan man diskutere. Det er ikke kristendom i den klassiske form, vi kender fra vesten. Det er heller ikke kristendom, som den først og fremmest kommer til udtryk i dagens Kina.

Når man har beskæftiget sig med kristendom i Kina over nogle årtier, opdager man også, hvor lidt interesse der i virkeligheden er mellem de intellektuelle kristendomsinteresserede og den stigende andel af mere traditionelt troende kristne i landet. Og man ser, hvor lidt interesse, der udvises fra kirkens side over for de intellektuelle. Der er i realiteten tale om to forskellige verdener. Liu Xiaofeng og Gao Shining repræsenterer anvendt kristen *tænkning* mere end noget andet – og muligvis er de bærere af en indsigt i kristendommens samfundsopbyggende potentiale, som synes glemt i store dele af den vestlige intellektuelle diskurs.

Epilog

Hvordan ser fremtiden for kristendom ud i Folkerepublikken Kina? Den vil uden tvivl – og helt på linje med, hvad vi har oplevet ovenfor – have mange ansigter. Mange udtryk.

Fremfor at definere konkrete scenarier med potentielle antal og mulig udbredelse peger Peter Phan, som har fulgt og publiceret vedr. kristendommens udvikling i Kina gennem en lang årrække, på tre forhold, der bliver afgørende for, hvad vi får at se.

Politiske omstændigheder: Kristendommens stilling i det kinesiske samfund har altid været defineret af kristendommen forhold til den kinesiske stat – tidligere repræsenteret af skiftende kejsere, aktuelt repræsenteret af Kinas Kommunistiske Parti. Gode forhold for kristne i Kina er afhængige af gode forhold mellem stat og kirke. De senere års relativt liberale tilgang til religion og dermed også til kristen religion har betydet, at kirken har kunnet vokse forholdsvist uhæmmet.

Væksten har dog været under observation af myndighederne, og der er ingen tvivl om, at kirkernes diakonale arbejde og ansvaret for opbyggelsen af en stærk nation har været medvirkende til, at meget

har kunnet lade sig gøre. Ordene fra viceministeren for religiøse anliggender understregede dette forhold, da jeg talte med ham i 2013.

Selvom civilsamfundet og den private sektor uden tvivl er styrket i kølvandet af de substantielle økonomiske reformer, som partiet har stået i spidsen for siden 1979, er styret i Beijing dog stadig af en karakter, som kan skifte mening meget hurtigt, hvis det føler en trussel mod nationen fra religiøse grupper. Regulær religionsfrihed beskyttet af sekulær lovgivning er endnu ikke etableret. Den aktuelle religiøse pluralitet er i realiteten en tålt, pragmatisk pluralitet.

Socioøkonomisk udvikling: Landets socioøkonomiske udvikling er en udfordring for kirkerne på flere måder. Kirken på landet mister i store antal unge mennesker, der internt i Kina valfarter til storbyerne i Østkina, hvor arbejdspladserne er mere talrige end på landet. Det efterlader landkirkerne med en population af ældre. Samtidig giver det bykirkerne nye udfordringer, når større grupper af kristne såvel som ikke-kristne slår sig ned i byerne, hvor de lever under kummerlige omstændigheder.

Det kalder på et diakonalt engagement, som kirkerne gerne vil tage del i, men på ingen måde er gearet til at magte. Situationen giver på den ene side kirkerne en lejlighed til at vise deres patriotiske og nationsopbyggende potentiale. På den anden side kan de socioøkonomiske skred i det kinesiske samfund skævvride og underdreje såvel kirkernes selvforståelse som deres muligheder for at udvikle sig som kirker og ikke udelukkende som udtryk for civilsamfundets sociale ansvar der, hvor staten ikke slår til.

Kirkernes egen situation: Kirkerne i Kina lider under et kæmpe efterslæb, både når det gælder "hardware" og "software". Der er eksempler på meget rige og veludstyrede kirker i de store byer, men landkirkerne, som stadig udgør størstedelen af den kristne tilstedeværelse, er ofte materielt fattige, og faciliteterne kan sjældent følge med den ekspansion i medlemstallet, som vitterligt ses.

Dette følges af en akut mangel på "software" – det vil sige uddannede kirkelige eller teologiske medarbejdere, præster, kateketer og diakoner, som kan undervise og retlede lokalt i kirkerne. Den voldsomme ekspansion strækker ressourcerne til det yderste, og det er ikke et usædvanligt fænomen, at nye menigheder udvikler sig i retning af egentlige sekter. Det er en udfordring, myndighederne holder skarpt øje med, og der er eksempler på, at denne form for "usund religiøs udvikling" er blevet bekæmpet med hård hånd. Dette kan i sidste ende have negative implikationer for de mere *main stream* orienterede kirker og deres handlefrihed.

Så vidt Peter Phan. Hans bud er udsprunget af mange års erfaring med kirke og samfund i Kina, og jeg tror, han sætter fingeren på afgørende forhold, der vil præge kirkernes fremtid i Kina. Et element vil jeg dog tilføje som et kvalificeret gæt på fremtidens kristne tilstedeværelse i verdens folkerigeste nation: Kirker og kristne vil, som vi allerede har konstateret det i denne artikel, også fremover være at ligne med et kinesisk middagsbord med mange retter på den cirkulært mobile glasplade: Grøntsager. Fisk. Fjerkræ. Kød. Suppe. Stegt. Dampet. Kogt. Friteret. Sprødt. Blødt. Mildt. Stærkt.

Så stor er varieteten blandt Kinas kristne i dag. Vi har bare stiftet bekendtskab med tre mennesker, der hver for sig udviser vidt forskellige forudsætninger og fremstår som uensartede kristne udtryk.

Også her viser kristendommen sig som inkarnationens religion, der bestandigt viser sig fra nye sider og med nye fremtoninger farvet af den sammenhæng, kirken indgår i. Det er Kirken i Kina. Men det er så sandelig også Kina i Kirken.

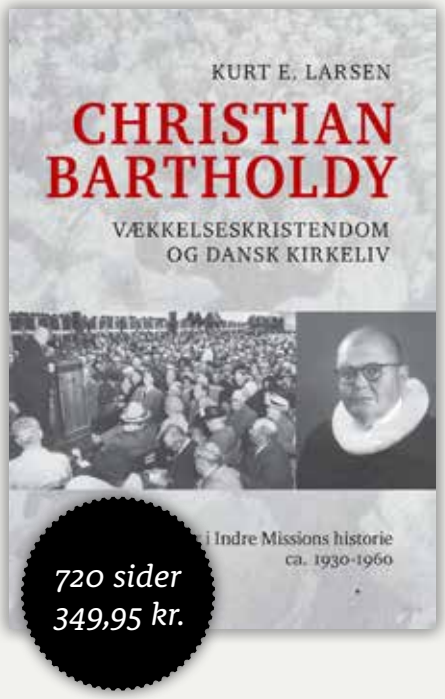
Ingen skal gå umættede fra et kinesisk festmåltid. Her er noget for enhver. Også fremover vil den gode vært i Jesu Kristi – usynlige – Kirke i Kina udvise opmærksomhed og holde øje med, hvor glaspladen nu skal drejes hen.

FORFATTER
Jørgen Skov Sørensen
Bisiddervej 33, 5. tv.
2400 København NV
jorgen@skovsorensen.dk
+45 40 43 68 11

KURT. E. LARSEN

Christian Bartholdy

Vækkelseskristendom og dansk kirkeliv



Studier i Indre Missions historie ca. 1930-1960

Christian Bartholdy (1889-1976) var sognepræst og formand for Indre Mission i Danmark fra 1934-1959.

I den periode var han stærkt involveret i den offentlige debat. Han var i sit samfundssyn præget af et gammelluthersk syn på Danmark som et kristent land. En sand kristen var man dog ikke i kraft af kirkemedlemskab og dåb, men kun igennem en omvendelse.

Vækkelsesbegrebet prægede hans tale om kirkens historie og dogmatiske og praktisk-teologiske emner og var således det styrende centrum i Bartholdys tænkning.

Han tog stilling til de kirkelige, kulturelle og politiske spørgsmål i perioden 1930-1960 på basis af sin vækkelsesteologi, der også bestemte hans holdning til andre kirkelige retninger og muligheden for et eventuelt samarbejde med disse.

»[Kurt E. Larsen] formår at sætte Bartholdy ind i tiden og i tidens spørgsmål og teologiske debatter og retninger. Man bliver således ikke kun klogere på Bartholdy, men også på teologiens bevægelser gennem retninger som grundtvigianisme og tidehverv.«
Præsteforeningens blad

Kolon udgiver teologiske bøger og er anerkendt som et videnskabeligt forlag af Kundskabsdepartementet i Norge og af Forskningsministeriet i Danmark.

Lohse | **LogosMedia** | **Credo** | **Fokal** | **Kolon** | **Refleks**
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@kolon.dk

forlagetkolon.dk

DÅB AF ASYLANSØGERE

Konsulent, ph.d. cand.theol. Krista Rosenlund Bellows

Baggrund

En hel del præster i Folkekirken og frikirkerne har i de senere år givet dåbsoplæring og døbt et antal asylansøgere, flygtninge og andre med muslimsk baggrund. Mange af disse stammer fra Iran og Afghanistan. Med muslimsk baggrund og uden opvækst i en kristen kulturkreds har de behov for grundig dåbsundervisning og kristendomsoplæring. Desuden har de brug for at tilhøre et tæt menighedsfællesskab. I en del tilfælde medfører konversion og dåb mistet kontakt til familie og muslimske venner.

For de døbtes vedkommende, som også er asylansøgerne, kommer konversion og dåb ofte til at indgå som en faktor i deres asylansøgningsforløb. Behandlingen af konvertitter i asylsystemet er genstand for stor opmærksomhed og debat. Praksis viser, at myndighederne ikke anser konversion til kristendommen og dåb i sig selv som tilstrækkelig grund til at opnå asyl i Danmark. I nogle tilfælde afviser asylmyndighederne troværdigheden af den døbtes tro og kristne livspraksis.

Involverede præster og organisationsfolk har konstateret behov for erfaringsudveksling og vejledning om hvad god pastoral og kirkelig praksis er i lyset af disse forhold og udfordringer. Særligt asylansøgerne befinder sig i en kompleks situation og har krav på særlig opmærksomhed og varsomhed.

Studiedage om dåb af asylansøgere

I marts 2013 holdt Tværkulturelt Center og Folkekirkens mellemkirkelige Råd sammen med stiftspræst Niels Nymann Eriksen en studiedag i København om dåb af asylansøgere, med cirka 25 deltagere fra Folkekirken, frikirker og organisationer. Året efter, februar 2014 stod Folkekirkens mellemkirkelige Råd sammen med Evangelisk Alliance og Indre Missions Tværkulturelle Arbejde bag et tilsvarende ar-

rangement i Aarhus. Her deltog omkring tyve præster og organisationsfolk fra Folkekirken, lutherske frimenigheder og fra Baptistkirken, Pinsekirken og Missionsforbundet.

Mellem de to studiedage kom der offentligt fokus på den iranskfødte Massoud Fourroozandehs dåbspraksis og hans menighed Church of Love's tilknytning til Folkekirken. Sagen blev ikke behandlet på studiedagen og berøres heller ikke her.

Studiedagen i februar 2014 fandt sted få uger før det første møde for de asylpræster, Folkekirkens biskopper udpegede i forlængelse af en beslutning om at etablere et netværk af asylpræster. På studiedagen blev der udtrykt mange forhåbninger til etableringen af asylpræstenetværket, ud fra det synspunkt at der er brug for at såvel Folkekirkens ledere som de øvrige kirkesamfunds ledelser ser på problemstillingerne og skaber løsninger.

Artiklen her sammenfatter materiale fra studiedagen i februar 2014 i Aarhus, med det formål at introducere problemstillinger og muligheder og derved bidrage til øget viden og problembevidsthed.

Erfaringer, problemstillinger og spørgsmål, der behøver afklaring

Det blev skønnet på studiedagen, at omkring halvdelen af dem der kommer til kristen tro, kommer til tro i flygtningelejrene via mission fra deres landsmænd. *Erfaringerne* med asylansøgere var at en stor del af arbejdet er sjælesorg og medfølgende bekymring for asylansøgerne fordi de har brudt forbindelsen med deres eget netværk og derfor mangler netværk. Der var også bekymring for at disse flygtninge oplever chikane fra nogle muslimer på danske asylcentre. Man bliver sommetider anbragt i at overveje at tilbyde økonomisk hjælp. Transportudgifter til dåbsundervisning, kirkegang og andre aktiviteter er en udfordring.

Erfaringer med den praktiske tilgang var at bruge Facebook og sms'er til kontakten og at der er brug for tydelige tidsrammer. Når asylansøgere hverken kan dansk, engelsk eller tysk kan Biblen bruges som fællessprog. Oplæringen er ikke slut når dåben finder sted. Der bliver arbejdet med tilhørsforhold til kirke og menighed ved for eksempel at sørge for at asylansøgere får ansvar i kirken og at der er oversættelse ved gudstjenesten. Undervejs dukker spørgsmålet op om i hvilket omfang kulturforskelle er en barriere. Der er arbejdsmæssige, pastorale og liturgiske *problemstillinger* i arbejdet med asylansøgere. Det er ofte en udfordring at skulle prioritere blandt mange grupper og behov. Nogle kirker har gode erfaringer med at inddrage flere danskere i undervisningen. Undervisning til dåb og opfølgningen efter dåb er svær, blandt andet fordi asylansøgere ofte kun opholder sig på et asylcenter i tre måneder før de flyttes. Nogle bruger begrebet transitmission til at beskrive indsatsen. Den korte tidshorisont er et problem, og der skal etableres netværk for opfølgning, sådan at man kan give stafetten videre når asylansøgeren bliver flyttet. Arbejdet indebærer at tage stilling til farerne for de døbte, i form af chikane eller forfølgelse i Danmark og ved hjemsendelse.

Man skal vurdere dåbskandidatens motiv og modenhed, og man skal tage stilling til vores ansvar i relation til den chikane og forfølgelse, dåbskandidaten risikerer i Danmark. Hvor langt går sjælesorg og forpligtelse i tilfælde af afslag på opholdstilladelse? Af hensyn til asylansøgerens sikkerhed skal der tages stilling til graden af offentlighed i forbindelse med dåb. Skal der være fotoforbud ved dåben? Generelt, hvordan rummer vi de døbte og søgende i

gudstjenesten? I Løgstør har taizegudstjenester på to sprog samlet danskere og nydanskere. Er det en løsning at henvise til monoetniske migrantmenigheder? De mest presserende problemstillinger drejede sig om dåb, asylansøgerens motiv for dåb, omfanget og tidslængen af oplæring før dåb, samt dåb og kirkemedlemsskab.

Asylretlige hensyn

Missionær Thomas Høyer fra Indre Mission redegjorde for myndighedernes asylpraksis over for konvertitter, særligt tidligere muslimer fra Iran og Afghanistan. Siden oktober 2012 har konvertitter fra Iran og Afghanistan får opholdstilladelse, forenklet sagt. Men kravene om konversionens troværdighed er blevet skærpet sådan at dåb ikke længere nok. Siden årsskiftet 2013/2014 har mange konvertitter fået afslag hvis konversionen er sket i fase tre, det vil sige efter at de har fået afslag på asyl. Uagtet at konversionen er reel får mange konvertitter afslag, og den eneste begrundelse, der så bruges er konversionens manglende troværdighed.

Det er vanskeligt at sige, hvilken vej kirkelige medarbejdere skal gå i vores fortalervirksomhed for døbte asylansøgere. Nogle, men ikke alle, medier finder området interessant, og måske er det i nogle tilfælde en farbar vej at inddrage pressen.

Vi skal imødekomme asylsøgeres ønske om dåb, men kun efter en grundig undervisning og efter en personlig samtale, der uden at lægge fingre imellem fremholder, at 'det skridt, du er ved at tage, vil bringe dig i et modsætningsforhold til nogle af dine landsmænd, som vil se det som deres pligt at tilbagekonvertere dig eller i sidste ende tage livet af dig. Det skridt, du er ved at tage, garanterer dig ikke opholdstilladelse, ja (ved personer i fase tre) ikke engang en ny asylsag.'

Et eksempel på praksis

Sognepræst Niels Nymann Eriksen fra Apostelkirken på Vesterbro i København beskrev og reflekterede over sin kirkes dåbsoplæringspraksis af tidligere muslimer fra især Iran og Afghanistan. Apostelkirken har resurser og har truffet valg, som er særlige for dem, og som måske kan være til inspiration for andre.

Samarbejde

Apostelkirkens beskæftigelse med emnet begyndte med en ung asylansøger, som efter et afslag på asyl siden opnåede asyl efter tre ugers faste i kirken og medieeksponering. Myndighederne viste sig at mangle viden om problemstillingerne. Vi har en fælles interesse med asylmyndighederne i at dåben ikke bliver misbrugt. Niels Nymann Eriksen stod sammen med andre bag udarbejdelsen af den vejledning om kirkers kontakt med og eventuelt dåb af muslimske asylansøgere, der blev udarbejdet af Mogens Mogensen i 2004. Den blev støttet af Folkekirkens biskopper og udsendt af Danske Kirkers Råd.[1]

Gudstjeneste og undervisning

Der er cirka 30-40 farsitalende til gudstjeneste hver søndag. Kirken har åbent for asylansøgere hver lørdag og søndag. Man kan overnatte i kirken fra lørdag, fordi man ellers ikke kan nå ind til gudstjeneste søndag klokken 10 ude fra nogle af asylcentrene. Det benytter en del asylansøgere sig af. Gudstjenesten er en højmesse, ofte med et indslag af en engelsk salme. Hele gudstjenesten oversættes til engelsk og til farsi, som tales i Iran og Afghanistan.

Efter søndagsgudstjenesten mødes de farsitalende og andre fra klokken 12-14 til international samling på *Mødestedet* http://apostelkirken.dk/53 – stedet ligger tæt på Apostelkirken. Mellem 50-70 del-

tager. Første session er bibelundervisning, på engelsk med simultantolkning til farsi. Der er en halv times undervisning fulgt af samtaler i grupper og så en spørgetid, hvor nerven i samværet ofte er.

Dåbsundervisning og dåb

Processen frem mod dåb i Apostelkirken er denne:

1. En asylansøger opsøger en af præsterne med ønske om dåb.
2. Derefter foregår en samtale med personen.
3. Samtalen kan lede til at personen optages på et dåbshold efter en tid. Der går minimum otte måneder i alt fra en henvendelse om dåb og til dåben finder sted.

I udgangspunktet døber Apostelkirken ikke uledsagede mindreårige. Kirken finder at dåb er en beslutning som kræver ro og overvejelse og modenhed, og man har besluttet, at man ikke vil tage stilling til en vurdering heraf. Det forholder sig anderledes for familier med børn; her er børnene ikke uledsagede. Apostelkirken døber heller ikke folk, som er døbt i forvejen i for eksempel en husmenighed. Kirken tilbyder i stedet konfirmation.

Ved samtalen spørges, 'hvorfor ønsker du dåb?' Svaret er ofte en personlig beretning om hvorfor personen er eller ønsker at blive kristen og blive døbt. Dernæst får den dåbssøgende at vide: du skal komme her i kirken en tid før vi tager dig ind på et dåbshold, som begynder tre gange om året.

Motiver herfor er at Flygtningenævnet lægger stor vægt på det forhold, hvis dåbsprocessen begynder efter at afslag på asyl er givet. Det skaber en atmosfære af mistillid.

Ansøgerens motiver kan være blandede, en kombination af ønske om at lære kristendommen at kende og håb om at det kan hjælpe til asyl. Det er menneskeligt at have blandede motiver, og deltagelse på dåbsholdet bidrager til selvbesindelse og afklaring.

Dåbsundervisningen: En frivillig gruppe på cirka ti danskere er med til at undervise. Forløbet varer seks måneder. De har ikke sat tidsrammen dikteret af stofmængden, som er i alt fjorten til femten lektioner hver anden uge, men fordi dåbsundervisningen ikke alene er oplæring i kundskab, det er også indlemmelse i menigheden. Apostelkirken vil gerne genoplive oldkirkens katekumentanke: Dem der var døbte og de endnu ikke døbte som er del af gudstjenesten. De får ikke nadver, men de får en velsignelse. Dåben er døren til nadverens bord.

Kirken lægger vægt på, at de som er på dåbshold sammen, er på en fælles vandring. De får en fælles historie. Det forventes at de kommer hver søndag formiddag og deltager om undervisningen om eftermiddagen samt deltager i lejre.

Udfordringer

Det sker at en asylansøger forflyttes inden undervisningen er slut. Man prøver at skabe kontakt til en lokalkirke som kan følge op. Andre gange fortsætter de i Apostelkirken på trods af afstanden. Mange afghanere kan ikke læse og skrive. Nogle afslag om asyl er begrundet i ansøgerens manglende paratviden om kristentro – som igen hænger sammen med at deres modtagerpotentiale. Jesusfilmen på farsi er mange afghanere glade for. Man skal undervise visuelt og auditivt for at formidle til den gruppe.

Undervisningsmaterialer

Alfakurset findes på dansk, engelsk og farsi. Apostelkirken bruger materialer af William Miller, formuleret som et brev til en

muslim om Kristus, skrevet af missionær fra Iran i shahens tid.[2]

Dåben

Dåben finder sted efter seks måneders forløb og foregår ved den offentlige gudstjeneste. I tilfælde med reelt behov for at undgå offentlighed har dåben foregået ved en gudstjeneste som ikke offentliggøres. Apostelkirken har den politik, at kun to der er bedt om det, må fotografere. For andre er det forbudt, og forbuddet håndhæves meget konsekvent. Man ved at den iranske ambassade er meget effektiv til at opspore dokumentation. Dåbskandidaterne kommer ind klædt ens i hvidt for at være med til at skabe højtid om dåben. Dåbsritualet er oversat til farsi, så dåben foregår på to sprog, og ellers som dåb i Folkekirken.

Dåbsattest og ledsagebrev

Apostelkirken laver et ledsagende brev til dåbsattesten, hvor det forløb, den døbte har været igennem beskrives. Materialet vil blive læst af jurister, og erfaringen viser at det er væsentligt at være præcis, faktuel og saglig. Derfor skelnes der mellem første og andenhånds information, det vil sige hvad er bevidnet selv, hvad er bevidnet af andre, og undervisningsforløbets længde, omfang, indhold, hvilket materiale er anvendt beskrives. Det er også relevant at nævne, at man har haft fortrolige samtaler med personen, og at det har overbevist om at ønsket om konvertering er ægte.

Udtalelse kan, efter behov, laves fra kontaktens begyndelse. Når en person har fået løfte om at komme på dåbsholdet er Apostelkirkens praksis, at man er parat til at lave en udtalelse, som beskriver den proces dåbsholdet har. En udtalelse kan på den måde blive redigeret flere gange.

Opfølgning

Apostelkirken er kompromisløs om de seks måneders dåbsforløb. Kirken rykker ikke på dåbsdatoer, heller ikke hvis folk kommer i lukket asyllejr. Opfølgning efter dåben er et af de virkelig vanskelige punkter. Nogle statistikker viser, at mange stopper med en kirkelig praksis efter nogle år. Det er forstemmende. Man bliver ikke kulturkristen når man er konvertit. Man har brug for kristent netværk, som kan blive den familie, der erstatter de tab som dåb har betydet. Det kommende asylpræstenetværk kan forhåbentlig bruges til at samle op.

Behov og muligheder: Netværk, materialer og erfaringsudveksling

Studiedagen konstaterede entydigt, at et lokalt netværk for de nye kristne er meget vigtigt, hvis de skal blive ved med at være en del af kirken efter dåbsoplæring og dåb. Det er tilsvarende vigtigt at få givet dem videre til andre kirker, når de flytter eller bliver flyttet til en anden kommune.

Derfor er der markant behov for adgang til et landsdækkende netværk der kan henvise folk når de bliver flyttet til nyt asylcenter. Det kunne have form af en mailingliste, som en aktør vil skulle løbende vedligeholde. Tværkulturelt Center kan i vidt omfang formidle lokale kontakter til at tage over, når folk flytter.[3]

Deltagerne på studiedagen havde mange forventninger til Folkekirkens netop etablerede netværk af asylpræster. Der var ønske om at netværket kommer til at samarbejde bredt, og at det også er åbent for at netværke på tværs af kirkesamfund. En række frikirker og frimenigheder har et omfattende arbejde blandt asylansøgere og har brug for at kunne henvise asylansøgerne til folkekirkelige sognemenigheder, som kan tage imod dem, der hvor de bliver

anbragt eller bosat. Det er værd at se på hvordan forskellige netværk kan få frugtbar kontakt med hinanden.

Det blev foreslået at etablere 10-20 undervisningscentre for dåbsoplæring, som der kan henvises til, når der forskellige steder kun er enkelte personer, der ønsker dåb, sådan at der kan gives et mere grundigt undervisningsforløb end den enkelte sognepræst på landet har mulighed for at gennemføre.

Studiedagen drøftede *Vejledning omkring kirkers kontakt med og eventuelt* dåb af muslimske asylsøgere (se note 1). Der var enighed om at vejledningen er fin men for kort, og at alle punkterne bør udvides. Vejledningen bør dernæst formidles til alle kirker, og den bør nævnes og omtales, når man har lejlighed til det.

Der var ønske om adgang til erfaringsudveksling og materialer, og en mailingliste eller dropbox, blev foreslået, hvor man kan dele erfaringer. Der kunne etableres en database med undervisningsmaterialer. Disse tiltag har behov for et vist omfang af koordinering.

Udblik

Siden studiedagen i februar er spørgsmålet om dåb og udstedelse af dåbsattest i Folkekirken blevet afklaret. Netværket af asylpræster har været samlet. Der er kommet mange flygtninge til landet og oprettet mange nye asylcentre. Således er der fortsat behov for både kortsigtede og langsigtede løsninger for netværk, materialer og erfaringsudveksling. Det kalder på at også de ansvarlige ledere i kirkesamfundene engagerer sig og finder løsninger, fordi disse emner og behov er svære at få ind i eksisterende netværk. Kontaktformidling og yderligere information i forlængelse af studiedagen kan fås ved henvendelse til personerne omtalt i artiklen, arrangørerne af studiedagen, Tværkulturelt Center eller forfatteren.

NOTER

1 Den kan findes på: http://www.religionsmoede.dk/images/religionsmoede/filer/materialer/vejledning-omkring-daab.pdf

2 Udgaven på farsi kan købes hos Internationalt Kristen Center i Bethesda, København. Materialet på engelsk kan downloades gratis fra http://urdusouthasian.org/BELIEFS%20AND%20PRACTICES%20OF%20CHRISTIANS.pdf

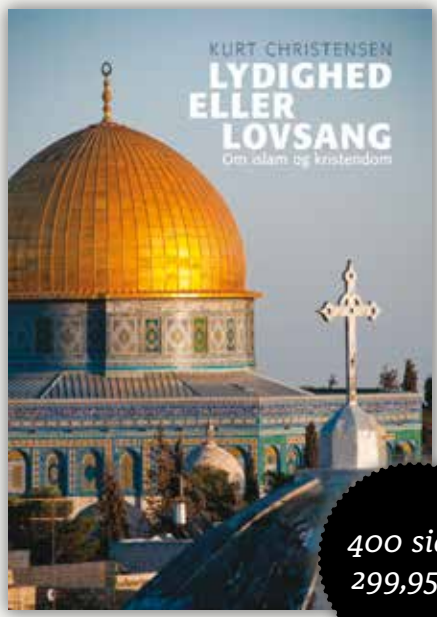
3 Leder af Tværkulturelt Center Birthe Munk Fairwood kender en del steder, hvor man kan hente hjælp lokalt (www.tvaerkulturelt-center.dk).

FORFATTER

Krista Rosenlund Bellows
Birgittelystvej 5, Nim
8740 Brædstrup
konsulent@imta.dk
+45 21 31 34 55

KURT CHRISTENSEN

Lydighed eller lovsang



400 sider
299,95 kr.

Om islam og kristendom

Mange har en mening om islam. Færre har et kvalificeret grundlag at udtale sig på. Kurt Christensen har begge dele.

Han går i denne bog bag om de mange fordomme og rygmarvsreaktioner, som ofte kendetegner den debat, som involverer islam. Han går til kilderne og skaber et langt mere nuanceret billede af islam.

Men han gør mere end det. Han går også til kristendommens kilde – Bibelen – for at skildre de markante forskelle, men også de mange ligheder, mellem de to store monoteistiske religioner.

Bogen er et resultat af mange års arbejde med emnet, og der er vigtig viden at hente for enhver, der søger et dybere kendskab til relationen mellem kristendom og islam.

Fås også som e-bog til 199,95

»Det er virkelig en ordentlig bog, Kurt Christensen har skrevet, læse- og anbefalelsesværdig.«
Niels Henrik Arendt, DTTK

»En veludforsket gennemgang af forskelle og ligheder mellem kristendom og islam [...] en fremragende bog.«
Anne-Katrine Buch, Udfordringen

Kolon udgiver teologiske bøger og er anerkendt som et videnskabeligt forlag af Kundskabsdepartementet i Norge og af Forskningsministeriet i Danmark.

Lohse | **LogosMedia** | **Credo** | **Fokal** | **Kolon** | **Refleks**
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@kolon.dk

forlagetkolon.dk

Teologi og Konsekvens. Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske virke med særligt henblik på bibelsyn, kirkesyn, konfessionskundskab, karismatik og samarbejde på den kirkelige højrefløj i sidste halvdel af det 20. århundrede
Københavns universitet, 2014
Flemming Kofod-Svendsen

Anmeldt af **Børge Haahr Andersen**

Niels Ove Rasmussen Vigilius (1931-2002) har sat et markant præg på de bibel- og bekendelsestro bevægelser i Danmark og var involveret i tilblivelsen af en række institutioner, organisationer og initiativer, som blev til fra 1956-1972. Tolv år efter hans død foreligger en kirkehistorisk ph.d.-afhandling om hans virke. At afhandlingen er forfattet af en anden markant aktør inden for den bibel- og bekendelsestro bevægelse, nemlig Flemming Kofod-Svendsen er ikke mindre bemærkelsesværdig. Kofod-Svendsen har på grund af sit omfattende personkendskab til alle centrale aktører fået adgang til breve, referater og bilag fra et meget bredt persongalleri. Derved er et enestående kildemateriale blevet afdækket.

I 1960 formulerede Vigilius et teologisk dokument, som profilerede det nye kristne studenterarbejde, Kristeligt Forbund for Studerende (KFS), i forhold til de eksisterende bevægelser. Det gjorde han under overskriften: (1) På Ordets grund, (2) på folkekirkens grund og (3) evangeliet i centrum. Arbejdshypotesen (s. 40) er, at her udtrykker Vigilius den teologiske grundposition, som han beholdt livet igennem, og Kofod-Svendsen ønsker at undersøge, hvilke konsekvenser Vigilius i forskellige faser af sit liv drog af denne grundposition. Arbejdshypotesen er endvidere, at Vigilius livet igennem balancerede mellem to hensyn: Faren for teologisk udglidning og faren for kristelig isolation og eksklusivitet. Delkonklusionerne og den endelige konklusion er, at mens Vigilius' grundposition var konsistent, var hans kirkepolitiske konsekvenser ret svingende.

Mit skøn er, at en lidt justeret arbejdshypotese bedre vil kunne forklare Vigilius' teologi og de kirkepolitiske konsekvenser, han udledte af det i de forskellige livsfaser. Mit bud er, at Vigilius livet igennem balancerede mellem to forskellige teologiske pejlemærker: (1) På Bibelens og den lutherske bekendelses grund med evangeliet i centrum (2) Økumenik på sandhedens grund, dvs. kaldet til samarbejde med alle Kristustroende på Bibelens grund, så langt enighed rækker. Justeringen betyder, at det ikke blot er kirkepolitiske, pragmatiske grunde, der får Vigilius til at afvige fra den konsekvente, konfessionelle

lutherske praksis, som for eksempel den lutherske frikirke stod for. Men derimod en bibelsk begrundet enhedsstræben og samarbejdslinje, så langt den teologiske enighed rækker.

Mens Vigilius' formuleringer af bibel- og bekendelsestroskab er relativt velkendte fra artikler og debatter, er hans principielle udredning om forholdet til tværkirkelighed mere ukendt. Her fortjener Kofod-Svendsen ros for at have præsenteret Vigilius' udredning om emnet: Økumenik på sandhedens grund. Denne artikel af Vigilius blev bragt i tre numre af tidskriftet Budskabet. Dette pejlemærke bliver ikke mindst synligt i det lange opgør, Vigilius får med stifteren af det svenske Biblicum i 1973-1974.

I slutningen af 1960'erne og første del af 1970'erne kom en voldsom brydningstid i Vigilius' virke, foranlediget af starten på de to teologiske institutioner Menighedsfakultetet (MF) og Dansk Bibel-Institut (DBI). I forbindelse med en mulig ansættelse som lærer i dogmatik ved MF bad Vigilius om en præcisering af bibelsynet i ortodoks retning. Dette var én stemme fra at få flertal i MF's repræsentantskab. Da Vigilius senere i København stod med samme udfordring og ønske i forhold til teologkredsen, som stod bag DBI's tilblivelse, fik han derimod flertal. Dette er den historiske baggrund for de forskellige formuleringer af DBI's og MF's bibelsyn. Kofod-Svendsen giver en fair og alsidig indføring i de mange mellemregninger og diskussioner og kortlægger og tolker et meget omfattende og hidtil ikke offentliggjort materiale. Studenter og andre ved de to institutioner vil fremover have et fremragende kildemateriale til at introducere emnet bibelsyn.

Kofod-Svendsen mener, at Vigilius' skærpede kritik af det konservative bibelsyn fra sidst i 1960'erne skyldes en påvirkning fra Missourisynodens højrefløj og Biblicum (s. 254). Jeg tror selv, at hovedforklaringen findes i Vigilius' to teologiske pejlemærker. Nok kunne Vigilius finde en fællesnævner mellem ortodokse og konservative i et forkyndende og evangelisende arbejde i KFS og Bibellæserringen, mens det var langt mere kompliceret i opbygningen af en akademisk uddannelse. Selve princippet om *samarbejde så langt enighed rækker* blev truet, når man på en akademisk institution skulle til at arbejde eksegetisk og systematisk med de bibelske tekster. Det er for mig at se forklaringen på, at Vigilius også i disse brydningsår havde et ubrudt samarbejde med repræsentanter for det konservative bibelsyn, mens han i opbygningen af en teologisk uddannelse insisterede på det ortodokse bibelsyn.

I 1960'erne læste Vigilius Martin Lloyd-Jones med glæde, selv om denne var tilhænger af en *second-blessing*-teologi. Men da denne teologi via den karismatiske bevægelse i begyndelsen af 1970'erne kom til Danmark og ønskede at være en fornyelsesbevægelse ind i de gamle vækkelsesbevægelser, blev Vigilius én af de skarpeste kritikere. Sidst i 80'erne fik den karismatiske bevægelse en mere luthersk form og i 1989 en organisatorisk ramme i Dansk Oase. Dette fik nogle af de tidligere kritikere til at nuancere sig og vurdere, at forskellen til vækkelsesbevægelser nu mere handlede om betoninger end om teologi. Vigilius mente derimod, det kun var sprogbrugen, der var ændret. Han fastholdt, at den karismatiske bevægelse kunne føre til sand og ægte tro på Jesus, men at dens hovedstrøm stod i fare for at føre bort fra troens centrum. Vigilius' eftertryk lå på kritikken, men Kofod-Svendsen fortjener ros for at have påvist og fremhævet, at der var væsentlige nuancer i Vigilius' syn.

Vigilius var fra sin ungdom kritisk over for folkekirkens teologiske bredde. Alligevel blev han i 1965 ordineret til et embede som hjælpepræst. De følgende år talte han mere og mere om folkekirkens læremæssige krise, og i 1981 offentliggjorde han i et interview til Kristeligt Dagblad forud for sin halvtredsårsfødselsdag, at han ikke længere mente, det var forsvarligt at lade sig ordinere og markere et åndeligt fællesskab med den sammensatte gruppe af præster, der deltog ved en sådan anledning. Denne folkekirkekritiske holdning fastholdt han resten af sit liv, men forblev medlem af folkekirken til sin død og holdt lejlighedsvis gudstjenester, når han blev bedt om det. Kofod-Svendsen giver en fin indføring både i Vigilius' udvikling på dette punkt og i de markante kritiske reaktioner, denne modtog, selv fra sine nærmeste støtter. Kofod-Svendsen mener, at Vigilius på dette punkt via Lloyd-Jones er præget af den radikale fløj af reformationsbevægelsen (s. 116) og indtager holdninger, der ligner "amerikansk fundamentalisme" (s. 117). Selv tror jeg mere, det var det gamle Calmyergate-princip om *intet frivilligt fællesskab med den, der har brudt med Bibelens autoritet*, der var den primære årsag til, at Vigilius blev kritisk over for ordinationsgudstjenesten. Antallet af præster og biskopper, der på markante områder brød med bibelsk lære og praksis blev efterhånden så stort, at hans skøn var, at gudstjenestefællesskabet ved ordinationen ikke lod sig opretholde.

Det er interessant at sammenligne Vigilius med én af de centrale bipersoner i afhandlingen, nemlig Flemming Frøkjær-Jensen. Af type var de meget forskellige, men i lidenskab for de bibelske og luthersk-rosenianske kerneværdier stod de sammen i årtier i KFS og i DBI's bestyrelse. Begge blev gift ind i familier med rod i Luthersk Mission (LM). For Vigilius førte det til et skifte, sådan at LM's missionhus i Nansensgade resten af livet blev hans primære menighed. Han blev prædikant, bibelskolelærer og på mange måder en teologisk bannerfører for LM. Frøkjær-Jensen forblev derimod i Indre Mission (IM) hele sit liv, blev medlem af IM's hovedbestyrelse en periode og var i sit forfatterskab af en række opbyggelige bøger talsmand for traditionelle indremissionske holdninger.

Begge betonede dåben som nådemiddel, hvorigennem Gud genføder den, der i tro modtager dåben, spædbarn som voksen. Men Vigilius blev under påvirkning af Olav Valen-Sendstad kritisk over for dåbserklæringens ordlyd, at Gud "nu har genfødt dig", og han var bange for, at en sådan formulering indførte en dåbsmagi, hvor nådemidlet blev løsrevet fra troen. Frøkjær-Jensen forstod derimod dåbserklæringen som en sjælesørgerisk tiltale, der var talt til troen og for at kalde troen frem. Ligeledes afstod han fra at bruge ordet genfødsel i forbindelse med døbte menneskers omvendelse i voksen alder.

Når Kofod-Svendsen præsenterer Vigilius' og Olav Valen-Sendstads dåbssyn, så fortegner han efter mit skøn deres position. Han konkluderer, at de har et *reformert præget dåbssyn* og *fornægter genfødslen i dåben* (s. 123, 126). Skal jeg nævne blot et enkelt vidne på, at jeg ikke er den eneste, der oplever det sådan, så kan jeg citere Aksel Valen-Sendstad, som sammenfatter Valen-Sendstads (og Vigilius') position på følgende måde: "Dette synspunkt har intet med reformert tænkning at gøre, forsåvidt både dåpssakramentets nødvendighet til frelse (causalt), barnedåbens nødvendighet og sakramentets virkekraft til gjenfødelse og tro hos barn og voksne (intensjonalt) er grundleggende fastholdt og understreket

hos Olav Valen-Sendstad" (i *Troens fundamenter*, Kolon, 1996, s. 159-160).

Frøkjær-Jensen har et traditionelt indremissionsk kirkeligt embedssyn, hvor prædikenembedet er identisk med den ordinerede præsts embede. Indremissionæren og lægmandsforkynderen varetager en evangelist- eller diakontjeneste. Vigilius opfattede det kirkelige embede i *Confessio Augustana* som bredere end blot præsteembedet. Også den kaldede prædikant i missionshuset og kristne ledelser med et defineret læremæssigt ansvar har del i ordets tjeneste.

Mens begge med bibelsk begrundelse sagde nej til ordningen med kvindelige præster, landede de hver sit sted med hensyn til vurderingen af ikke-ordineredes forkyndertjeneste. Emnet *tjenestedeling* blev genstand for langvarige drøftelser, hvor Vigilius blev talsmand for den mere restriktive praksis, som kendetegner LM og Evangelisk Luthersk Mission, mens Frøkjær-Jensen var åben over for kvindelige forkyndere og bestyrelsesmedlemmer, sådan som IM også er det i dag.

Kofod-Svendsen bliver ret værdiladet i beskrivelsen af Vigilius' position i dette spørgsmål. Han fatter ikke, at Vigilius ikke bøjer sig for Frøkjær-Jensens argumenter: "Han synes ikke af have været villig til at lytte og eventuel lære af en, som han ellers havde samarbejdet med i over 30 år" (s. 131). Kofod-Svendsen synes ikke at have blik for, at det er kirke- og embedssynet, der forklarer forskellen. Han sammenligner Vigilius' syn med det at holde fast i de gammeltestamentlige sabbatsregler (s. 133), kalder Vigilius' syn *lovisk og rigoristisk*, mens Frøkjær-Jensens syn er *evangelisk* (s. 134).

Et sidste eksempel: I spørgsmålet om fraskiltes vielse har Vigilius en lidt større åbenhed end Frøkjær-Jensen over for at vie den "uskyldige" part, hvis forligelsens mulighed ikke mere er tilstede. Normalt spørger Kofod-Svendsen indgående til, hvor Vigilius har sin inspiration fra, men ikke her. At Vigilius her følger Luther, Konkordiebogen og de to store konservative lutherske kirker i USA, bliver ikke nævnt. Heller ikke, at dele af LM i årtier har praktiseret dette syn. Der konkluderes blot, at Vigilius her har en *mere nuanceret holdning, end den kirkelige højrefløj har været kendt for* (s. 135).

I mere end 30 år samarbejdede Frøkjær-Jensen og Vigilius i KFS og på DBI. Begge havde deres markerede teologiske position som hjerteblod og var skriftligt og mundtlig velformulerede. At de kunne bygge bro over disse forskelle og skabe et tillidsfuldt samarbejde og samtidig debattere med stor lidenskab, kom til at præge den yngre generation af ansatte og bestyrelsesmedlemmer, som for manges vedkommende senere blev ledere i IM, LM og KFS. Efter mit skøn har vi her en væsentlig forklaring på, at de gamle vækkelsesbevægelser har lært at samarbejde de sidste årtier.

I min anmeldelse har jeg valgt at fremhæve en række ting, som ikke får megen spalteplads i Kofod-Svendsens afhandling, eller som jeg vurderer anderledes. Kofod-Svendsens eftertryk ligger på Vigilius som solisten, der meget hentede sin inspiration hos forskellige radikale grupperinger, reformationens venstrefløj eller Missourisynodens højrefløj (s. 254). Han portrætterer Vigilius' personlighed som meget skråsikker, når han for eksempel skriver: "*Han mente altid, at han selv læste Bibelen rigtigt, fulgte Bibelen og derfor også havde det rigtige standpunkt eller den rigtige holdning" (*s. 39).

Jeg tror selv, at et udgangspunkt i de to nævnte teologiske pejlemærker kunne have givet et mere alsidigt billede af den

kontroversielle personlighed, som Vigilius var, både mens han levede, og vedblivende er efter sin død. Forståelsen af Vigilius' teologi og i tolkningen af hans bevæggrunde er efter min vurdering for ensidig og kategorisk fremstillet i afhandlingen. Styrken er ikke mindst det omfattende kildemateriale, der lægges frem og analyseres, og som på en fin måde forklarer en række institutioner og bevægelsers tilblivelse i kølvandet af Vigilius' virke.

Et kort uddrag af denne anmeldelse har været trykt i magasinet *DBI-posten*.

Teologi og Konsekvens. Niels Ove Rasmussen Vigilius' teologiske virke med særligt henblik på bibelsyn, kirkesyn, konfessionskundskab, karismatik og samarbejde på den kirkelige højrefløj i sidste halvdel af det 20. århundrede
Københavns universitet, 2014
Flemming Kofod-Svendsen

Anmeldt af **Kurt E. Larsen**

Der er grund til at rose denne afhandling for det betydelige bidrag, som den tilføjer forskningen i nyere dansk kirkehistorie. Der er tilvejebragt og undersøgt en lang række nye kilder. Der er derved tilvejebragt en mængde ny viden om dansk kirkeliv fra 1950'erne til 1990'erne. Det gælder lige fra små til store forhold. Man kan for eksempel nu vide, at de teologiske professorer Prenter, Søe og Skydsgaard godt ville holde prædikener og foredrag i den nystartede forening Kristeligt Forbund for Studerende (KFS), mens Indre Missions mangeårige formand Christian Bartholdy ikke var villig til det. Det er en nyttig oplysning, jeg vil vende tilbage til.

Fordi afhandlingen så minutiøst har gennemgået protokoller og breve og N. O. Vigilius' skriftlige arbejder, har det været muligt for forfatteren at følge dennes engagement i det ikke ubetydelige antal bevægelser, han havde berøring med eller var med til at sætte i værk. Vi får beskrevet mange af de interne forskelle på den kirkelige højrefløj – ned i detaljer, som for eksempel, når det beskrives, hvordan Vigilius havde en anden kritik af skriftet *Kirkens Ja og Nej* fra 1964 end Luthersk Mission, idet Vigilius var imod pjecens bibelsyn, Luthersk Mission imod dens kirkesyn. Det kan lyde som en detalje, men der er perspektiver deri til at arbejde videre med for at forstå den efterfølgende udvikling i dansk kirkeliv.

En særlig styrke ved afhandlingen er dens påvisning af den udvikling, som Vigilius' egne standpunkter gennemløb i løbet af den beskrevne periode. Han blev mere ortodoks i sit bibelsyn, hvilket fremgår af de minutiøse referater af diverse debatter om bibelsyn. Han blev også mere kritisk mod folkekirken og så videre. Og denne udvikling sættes så yderligere i forbindelse med internationale strømninger.

Udblikket til tilsvarende eller ligesindede bevægelser i udlandet er ikke ubetydeligt. Personer som den engelske kongregationalist Martin Lloyd-Jones og amerikanerne John Warwick Montgomery og Robert Preus fra *Lutheran Church-Missouri Synod* hører ikke til det gængse pensum i faget kirkehistorie i Danmark, men nu er det i denne afhandling påvist, at de nævnte personer har været med til at

præge Vigilius' holdninger herhjemme. Et billede af Lloyd-Jones hang endda på hans væg. Samme Lloyd-Jones blev på et tidspunkt kritisk mod den gruppe evangelikale, der valgte at forblive i den anglikanske kirke eller i andre store kirkesamfund, der ikke på alle punkter var retlærende. Han var imod, at man valgte at forblive som evangelikalt mindretal i en lærepluralistisk kirke, i praksis betød det, at man efter hans mening burde danne frimenigheder. Det påvises, at Vigilius gik i samme retning som sit engelske forbillede, dog uden at tage den fulde konsekvens heraf. Det er også et godt udblik at få beskrevet, at han på nogle punkter var på linje med amerikanske fundamentalister, men på den anden side ikke ville være med i den fundamentalistiske organisation *International Council of Christian Churches*.

Afhandlingens hele afsæt er også godt valgt, for når målet med arbejdet er at udforske "nogle af rødderne" til den kirkelige højrefløjs historie i nyere tid i Danmark, så er Vigilius en rigtig skikkelse at slå ned på. Han var en igangsætter. Han fik sat nogle bestemte temaer højt op på dagsordenen på den kirkelige højrefløj: Bibelsynet blev placeret over kirkesyn. Afhandlingens tese er der argumenteret godt for. Vigilius var ikke konsekvent. Det er lederskikkelser sjældent. De helt konsekvente og ubøjelige personer må leve et liv for sig selv. Vigilius afvejede hensyn, på den ene side ville han undgå teologisk udglidning, men på den anden side ville han også undgå isolation i kirkelivet. Derfor manøvrerede han sig frem som andre store lederskikkelser har gjort. Den tese er vel underbygget og dokumenteret i de forskellige cases. For eksempel er det påvist, at Vigilius var for økumenisk indstillet til at blive konfessionel luthersk som *Lutheran Church-Missouri Synod*, og på den anden side for luthersk konfessionel til at gå ind i tværkirkeligt samarbejde herhjemme, det sidste endda i stigende grad. Det gav KFS den mærkelige særstilling at være med i den internationale evangelikale studenterbevægelse IFES på en dispensation som rent luthersk arbejde. Man kan kalde det en kirkelig fodnotepolitik, disse danske lutherske forbehold i internationale tværkirkelige fora. KFUM var i sin tid begyndt på denne fodnotepolitik, og KFS fortsatte den linje. Spændingen i Vigilius' teologi kommer også frem derved, at bibelsynet på den ene side var meget centralt for Vigilius, men på den anden side ikke det eneafgørende, idet det ikke kunne få ham til at gå med i den fundamentalistiske organisation *International Council of Christian Churches*.

Afhandlingen har også sine svagere sider. Trykfejl er der ikke mange af. Men en enkelt vil jeg anholde. Et par steder beskrives den teologiske retning arminianismen, men i afhandlingen staves det armenianisme, som om det havde noget at gøre med det smukke land i Kaukasus. Men det er nu teologen Arminius, der har givet bevægelsen navn.

Ligesom afhandlingens styrke er detaljerne omkring Vigilius og højrefløjens organisationer i ind- og udland, så kommer svagheden frem, når det handler om at sætte emnet ind i en større dansk kirkehistorisk sammenhæng. Der står således noget om KFUM dels i Ricards tid – han døde i 1929 – og dels i forbindelse med bruddet med Indre Mission i 1978, men der savnes stof om den store identitetsdebat, der udfoldede sig inden for KFUM & KFUK i 1940'erne og 1950'erne, da Vigilius som ung var engageret deri. Der er ikke skrevet så meget om det emne, men noget kunne godt være fundet. Afhandlingen giver derimod en grundig beskrivelse af den kristelige studenterbevægelses omskiftel-

se historie og utallige fraktioner. Det er en præstation i sig selv. Afhandlingen sætter også Vigilius i forlængelse af én tradition i denne historie, nemlig Joakim Moltkes forkyndelseslinje, der stod, over for Ricards bredere kulturåbne programlinje. Dette er godt set. Spørgsmålet er dog, om det måske ville have været mere nærliggende at henvise til den debat, der var inden for KFUM & KFUK i Vigilius' ungdom, om forkyndelse og/eller underholdning. Nogle holdt på vækkelseslinjen, mens andre ville have et bredere program. Det gjaldt blandt andet den senere minister Orla Møller i dennes generalsekretærtid, som fandt sted mens Vigilius var ung student. Afhandlingen påpeger selv den teologiske påvirkning, som kom til hans hjem gennem læsning af det værk, som præsten Asschenfeldt-Hansen skrev: FRA GULDGRUBEN. Dette er en blanding af populær bibelkommentar og daglig andagtsbog. Asschenfeldt-Hansen er især kendt for to ting: Dels for at have et ortodoks bibelsyn, og heri fulgte Vigilius arven hjemmefra. Dels i at lægge vægt på genfødelsen i dåben, og heri fulgte Vigilius ham ikke, i hvert fald ikke i længden. Så vidt afhandlingen om Asschenfeldt-Hansen. Der er aldrig blevet lavet nogen egentlig undersøgelse af denne vigtige lægmandsdogmatik. Men når man læser de 5400 sider igennem, fornemmes det, at Vigilius muligvis kan have flere andre af sine synspunkter derfra: Ikke blot i synet på Bibelen, men også i vægten på behovet for personlig tro, vægten på det lutherske, vægten på nåden minder Vigilius om Asschenfeldt-Hansen. Vigilius har også fællestræk med Asschenfeldt-Hansen i modstand mod paven og modstand mod sværmeri. Det kunne altså have været spændende, hvis Vigilius var blevet sat lidt mere ind i sammenhæng med holdningerne i den bevægelse, som han var rundet af hjemme på Fyn, dels Indre Mission, dels KFUM & KFUK.

Afhandlingen påtager sig det møjsommelige arbejde at udrede for danske læsere nogle terminologisk vanskelige begreber. Inden for de evangeliske kirkesamfund i USA findes der fundamentalister og evangelicals; blandt evangelicals er nogle reformerte, mens andre er arminianere. Mange *evangelicals* er altså ikke reformerte. Mange hører til reformerte kirkesamfund uden at være *evangelicals*. Men evangeliske kristne er de, når dette ord forstås som ikkekatolsk. *Evangelicals* kan ikke oversættes til *evangeliske* på dansk, og slet ikke oversættes – som jeg så i en avis – til *evangelisterne*. Afhandlingen holder tungen lige i munden her og beskriver forholdene rigtigt. Med rette knyttes der til ved David Bebbingtons definition af *evangelicalism*, der har slået igennem i international kirkehistorieskrivning. Dog er der et problem et enkelt sted, hvor afhandlingen vælger den forenkling at bruge ordet *Reformert* i bred betydning om alle ikke-lutherske protestantiske kristne. Det ville være mere præcist at kalde dem "ikke-lutherske protestanter". Det er ikke let at oversætte globalt kirkeliv til dansk, men langt på vej er det lykkedes her.

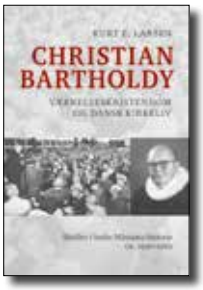
Når man undersøger en persons stillingtagen og ageren i en bestemt sag, så kan hans eller hendes holdning og handling forklares på mange forskellige måder. En af de måder, hvorpå Vigilius' syn på tværkirkeligt samarbejde inden for det internationale *evangelikale* studenterarbejde (IFES) forklares med, er, at det var taktisk klogt – af hensyn til forholdet til Indre Mission – at være restriktiv på dette felt. Afhandlingen beskriver den balancegang, som andre kaldte et dobbeltspil, og når i sammenfatningen frem til, at det kirkepolitisk-taktiske vejede meget tungt i afvis-

ningen af tværkirkeligt samarbejde inden for landets grænser. Den samme forklaringsmodel kunne også være overvejet på andre temaer end det tværkirkelige. Det kunne være overvejet, om det var taktisk begrundet at Vigilius lagde afstand til *International Council of Christian Churches*, fordi folkekirken generelt og herunder Indre Mission var positive over for Kirkernes Verdensråd i 1950'erne. Kirkernes Verdensråd var faktisk teologisk ret konservativ i 1950'erne – modsat 1960'erne – og Indre Mission og danske kirkeliv var endnu ikke kritiske mod Kirkernes Verdensråd. Derfor kunne det være taktisk klogt for Vigilius og KFS ikke at være med i *International Council of Christian Churches*, der var meget kritisk mod Kirkernes Verdensråd. Måske var han ikke (kun) imod *International Council of Christian Churches* qua dets antikommunistiske, amerikanske højrepolitik, men også af kirkepolitisk-taktiske grunde af hensyn til at bevare gode relationer i dansk kirkeliv.

Afhandlingen præsenterer et stort nyt stof, og det er første skridt ind på et område, hvor der skal forskes mere i de kommende år. Her skal antydes en mulig vej at gå for at komme endnu dybere. Afhandlingen peger på en række ind- og udenlandske inspiratorer for Vigilius, men hans egne teologiske lærere opregnes ikke blandt disse. Men kan man forestille sig, at nogen kan gå i et årti på en teologisk uddannelsesinstitution uden at blive præget af det? Vigilius var teologisk student ved det teologiske fakultet i København fra 1951 og igennem 1950'erne. Der gives en introduktion til dette teologiske fakultets lærerkræfter og dansk kirkeliv i samtiden, med Tidehverv, barthianismen og den dialektiske teologi – og det er godt som baggrund. Men det kunne have været spændende at høre mere om Vigilius' forhold dertil og hans eventuelle præg deraf. Der fandtes i 1951 to teologiske fakulteter i landet, og var man fra odenseegnen var der nogenlunde lige langt geografisk. Hvorfor valgte Vigilius at læse i København? Havde det sammenhæng med, at Indre Missions formand et par år tidligere havde kaldt Aarhus-fakultetet for en røverkule? Eller var det positivt sådan, at de kredse, hvori Vigilius voksede op, havde tillid til københavnerteologerne, for eksempel professor N. H. Søe? Søe var i dansk kirkeliv kendt som vækkelsesmand. I Præsteforeningens Blad protesterede en præst over en radioprædiken af Søe: Præsten refererede Søe for at mene, at det ikke er nok med dåbens nåde, at genfødelsen ikke sker i dåben, og at Ånd er noget, der må opleves (Præsteforeningens Blad 1940, 431). Sådan et omdømme kunne jo nok få folk fra vækkelsesmiljøer til at søge til Københavns teologiske fakultet. I Søes udbredte lærebog *Kristelig Etik* i udgaven fra 1951, det år Vigilius valgte at læse i København, skrev Søe, at kirken kun havde et nådemiddel: Guds ord. Søe skrev også, at en forsamling i en stue var lige så meget kirke som dem, der var i en kirkebygning, blot Guds ord lød klart der. Og hvis budskabet om Kristus til frelse ikke lød klart i kirken, så skulle man energisk opfordre folk til at gå i foreningerne, hvor det lød klart frem for i kirke. Disse Søes ord fra 1951 minder meget om anliggender Vigilius havde senere. Det samme gælder også Søes ret stærke ord mod den åbenbart i 1951 udbredte tro på musikkens og det æstetiskes plads i kirken. Det var for Søe en ren afvej, tilbagefald til en menneskelig religiøs, på bekostning af evangeliet og Ordets forkyndelse. Tillid til musikken i moderne protestantisme kaldte Søe i 1951 for "selvklogskab" og "oprør mod den Gud, der kommer i Ordet". Det leder naturligt tanken hen på Vigilius' musiksyn og den meget

markante kritik af rytmisk og pop-præget kristen musik i KFS i 1990'erne, som er beskrevet i afhandlingen. Skyldes dette mon en arv fra hans lærer, Søe, og dermed hele den dialektiske teologi? I afhandlingen er det med rette nævnt, at Vigilius var uenig med Søe i bibelsyn. Men Søe blev dog som nævnt brugt som prædikant i KFS, og Søe var kendt som vækkelsesmand, og havde disse nævnte holdninger, der lå på linje med Vigilius'. Måske kunne det være en frugtbar vej at gå til videre forståelse af Vigilius og den kirkelige højrefløjs historie at sammenligne Vigilius' teologi med Søes, og måske også med Skydsgaards.

Som jeg har anført i denne anmeldelse og i mit oppositionsindlæg ved forsvarshandlingen på Københavns Universitet den 3. september 2014 er afhandlingen spændende og lærerig. Der er ting at arbejde videre med i forskningen, men nu da denne afhandling foreligger, vil det være lettere at gå til den opgave, fordi et solidt grundlag er lagt, og en masse stof er lagt til rette.



Kurt E. Larsen
Christian Bartholdy. Vækkelseskristendom og dansk kirkeliv. Studier i Indre Missions historie ca. 1930-1960
Forlaget Kolon, 718 sider

Anmeldt af **Jes Fabricius Møller**

Kurt E. Larsens disputats om Christian Bartholdy (1889-1976) karakteriseres af forfatteren selv som "et pionerarbejde inden for udforskningen af dansk kirkehistorie på basis af et stort, ubrugt kildemateriale" (s. 29). Sandt er det, at afhandlingen udfylder en lakune i forskningen, idet det er den første videnskabelige undersøgelse af Bartholdys virke.

Kildegrundlaget er Bartholdys eget privatarkiv beroende på Rigsarkivet og hans privat- og formandsarkiv samt IM's foreningsarkiv i Indre Missions Hus i Fredericia. Dertil kommer et par enkelte andre privatarkiver på Rigsarkivet og i privat eje. Men det arkivalske materiale udgør ikke den bærende del af disputatsens kildegrundlag. Larsen har gennemgået en stor mængde af trykt materiale: bøger, aviser samt tidsskrifts-, pamflet- og andagtslitteratur.

Disputatsen er en gennemgang af Bartholdys livsanskuelse sådan som den kom til udtryk i offentligheden, suppleret af oplysninger fra brevkorrespondancen. Det giver god mening at anvende denne tilgang, fordi Bartholdy, der var en forslagen debattør, i høj grad udtrykte sig gennem interviews, prædikener, debatindlæg og andre henvendelser til offentligheden. Privatpersonen Christian Bartholdy interesserer derimod ikke Kurt E. Larsen. Hvad han har at meddele om Bartholdys privatliv i voksenalderen udgøres – citeret in extenso – af følgende sætning: "Christian Bartholdy var ugift og barnløs. Fra 1922 og de følgende mange årtier havde han den samme husbestyrerinde, frk. Bramsen" (s. 47).

Bogen er bygget op systematisk. Første del gennemgår Bartholdys syn på blandt andet frelsesforståelse og nådemidler, embedssynet, kirkebegrebet og ikke mindst vækkelseskristendom. I afhandlingens anden halvdel sættes Bartholdys teologi og livsanskuelse i forhold til andre af Indre Missions store skikkelser samt angloamerikanske vækkelsesbevægelser.

Det er afhandlingens tese, "at begrebet vækkelse var det styrende centrum i Christian Bartholdys tænkning. Vækkelse var det begreb, hvorudfra han forstod kirken i fortid, nutid og fremtid. Vækkelsesbegrebet prægede hans tale om dogmatiske og praktisk-teologiske emner, og det bestemte

hans syn på andre kirkelige retninger og samarbejdet med disse" (s. 19). Dermed lægger Larsen sig i forlængelse af Thorkild Græstholts portræt af Bartholdy i Dansk Biografisk Leksikon, 3. udg. 1979: "B[artholdy] slap aldrig håbet om vækkelse; og alt hvad der i hans øjne rummede mulighed for vækkelse havde hans forhåndssympati" (Græsholts svigerfar var Bartholdys bror).

Men Larsen fælder også dom over Bartholdys prioritering: "Hans teologiske og kirkelige fokus på en svunden vækkelsestid betød, at andre vigtige emner i folkekirkens liv trådte i skyggen. Fokus på […] forkyndelse […] overskyggede helt kirkens undervisning og diakoni, som der måske skulle satses stærkere på i en ny situation" (s. 656).

I den vækkelse, der lå ham så meget på sinde, så Bartholdy en mulighed for nationens frelse. Kort efter 2. Verdenskrigs udbrud skrev han, at "om det Under skulde ske, at vort Folk vendte om for at høre efter Gud, saa turde vi sige, at det har en Fremtid og et Haab, men heller ikke før" (s. 257). På denne måde spillede kristendom og danskhed sammen for Bartholdy. Hans udadvendte og afgjort nationale sindelag under Besættelsen bidrog væsentligt til styrkelse af hans og dermed indirekte Indre Missions renommé. I Indre Missions Tidende i 1942 rettede han en kritik mod regeringen: "Hele vort Lands offentlige Liv smager af Usandhed" og "Vor Regering vedtager Love og udsender Erklæringer, som krænker en paa det dybeste". Bartholdy pådrog sig i den anledning Kaj Munks beundring.

Men denne sammenkædning af kristendom og nation var antagelig betinget af Bartholdys person mere end hans teologi. Grundtvigianerne havde en væsentlig mere teologisk gennemprøvet kobling af danskhed og menighed, men den blev ikke i nævneværdig grad omsat i modstandsvilje og den deraf flydende politiske kapital i de umiddelbare efterkrigsår. Bartholdy derimod høstede megen sympati, som smittede af på IM, for sin stillingtagen under krigen. Andre forsømte ikke at gøre opmærksom på, at han også havde udtalt sig positivt om nazismen.

I Indre Mission var der tidligt i trediverne en modtagelighed for nazismens værdier. I et interview til Aalborg Stiftstidende i 1934 sagde Bartholdy, at "Nazismen har et moralsk Indhold, som jeg mener er værdifuldt". (Citatet har Larsen diskret pakket ned i note 1449. Denne anmelder må indvende, at Hal Koch ikke, som det ellers hævdes i samme note, udtalte sig positivt om nazismen.) Bartholdy er blevet kaldt antisemit, men han delte ikke nazismens syn på jøderne. Hans eget forhold til jøderne var konfessionelt eller måske endda bibelsk bestemt – altså anti-judaistisk – i forening med en forestilling om Danmark som et kristent land, hvor jøderne kun kunne betragtes som gæster. Han tog på det bestemteste afstand fra jødeforfølgelser: "Hvor Jødehad kan trives i et kristent Land, der lever man i en frafalden Kristenhed", som han skrev i Indre Missions Tidende i 1942 (s. 187). Efter krigen bistod han sin bror Georg, der arbejdede ivrigt som støtte for staten Israel. Begrundelsen var bibelsk: "Da Det ny Testamente klart giver jødefolket en forjættelse som folk, Rom 11,25: "og da skal hele Israel frelses, tror jeg, at med dets omvendelse følger, at det får sit land tilbage" (s. 192).

Afhandlingens opbygning giver den nærmest leksikalsk karakter. Noteapparatet er omfattende og samvittighedsfuldt – ikke noget lindhardsk sjusk hér - men den fortløbende nummerering og at så meget brødtekst er lagt ned i noterne giver et

uskønt tekstbillede. Allerede side 232 når noterne op i de firecifrede numre. Et navneregister øger anvendeligheden. Et sagregister ville have bidraget hertil.

Dispositionen af stoffet medfører svagheder. Bogen er hverken en organisationshistorie eller en biografi. Kun indirekte sporer læseren udviklingen i IM's historie som forening, bevægelse og kirkelig retning. Bartholdys formandsperiode strakte sig fra en periode, da IM i mange henseender kunne betegnes som en sejrende retning i Folkekirken til stagnation og begyndende nedgang.

En kronologisk ordnet fremstilling kan langt bedre inddrage kontekst og redegøre for en udvikling. Afgørende begivenheder og relationer lever deres spredte liv rundt om i teksten og ikke sjældent i fodnoterne. En biografisk tilgang til stoffet kan forklare motivationer, sætte handlinger og udsagn i kontekst, vise udviklingen i personlige relationer, familie, fjendskaber og venskaber. Det kan eksemplificeres med en af de mindre pointer i afhandlingen: Bartholdys vigende afvisning af den katolske kirke (s. 449). Larsen overser den mulighed, at denne økumeniske imødekommenhed måske kan skyldes, at Bartholdy blev gode venner med konvertitten, præsten og rejsebogsforfatteren Peter Schindler.

Der er oven i købet uudnyttet arkivalsk materiale til rådighed til at beskrive Bartholdys liv og forholdet til familien, blandt andet i broderen Carls privatarkiv på Rigsarkivet, materiale familien hidrørende på Kolding Stadsarkiv samt et læg med breve på Sydhimmerlands Museums arkiv. Endelig er der hans levnedsskildring indsendt til Ordenskapitlet, og han må også have indsendt et vita til biskoppen i forbindelse med sin første kaldelse som præst.

Forholdet til familien nævnes kun *en passant* i afhandlingen. Bartholdys opvækst i Seest i det daværende grænseland har givetvis – som Græsholt også peger på – præget hans holdning til det nationale spørgsmål, der blev afgørende for hans stillingtagen under besættelsen. Dertil kom, at hans bror Carl var kaptajn i hæren og deltog i træfningen ved Bredevad den 9. april 1940. Mon ikke det har påvirket Bartholdys forsvarsvilje og hans holdning til besættelsen? Heller ikke forholdet til søsteren Olga uddybes nærmere. Hun orienterede sig mod det grundtvigske og virkede på både Askov og Krogerup Højskole.

Kurt E. Larsen skal have tak for sit grundige, saglige og redelige arbejde, der er graden værdig. Forhåbentlig ser vi fra samme forfatters hånd den biografi om Bartholdy, som vi godt kunne bruge.

De to skal være ett. Om ekteskap, skilsmisse og gjengifte
Ragnar Andersen
For Bibel og Bekjennelse 2014
186 sider

Anmeldt af **Torben Kjær**

Der er en stadig debat om, hvad Bibelen siger om skilsmisse og indgåelse af nyt ægteskab. Det gør emnet vanskeligt. På et mere personligt og sjælesørgerisk plan er dette spørgsmål ofte svært, fordi vi har med sårede og dybt ulykkelige mennesker at gøre. Hvis man ønsker at arbejde mere med dette tema, er Ragnar Andersens bog et godt valg. Bogen er opdelt i fire afsnit. Det første handler om ægteskabet og med det overordnede spørgsmål: En ordning vi råder over, eller en ordning som råder over os? Der gives et skitse over opfattelsen af ægteskab gennem tiderne og en god indføring i den bibelske forståelse. Ægteskabet er mellem én mand og én kvinde. Ægteskabet er en skaberordning, og det er et livslangt forhold. Det andet afsnit handler om skilsmisse og med det overordnede spørgsmål: En rettighed eller en dom? Der gives en skitse over opfattelsen af skilsmisse gennem tiderne og en god indføring i skilsmisse i GT og NT. Andersen mener, at skilsmisse er tilladt ved utroskab. Det tredje afsnit handler om indgåelse af nyt ægteskab og med det overordnede spørgsmål: Rigtigt eller galt? Igen får vi en historisk oversigt og så igen en god indføring i synet på gengifte i GT og NT. Andersen mener, at Bibelen siger nej til indgåelse af nyt ægteskab efter skilsmisse. Det sidste korte afsnit handler om muligheden for forsoning.

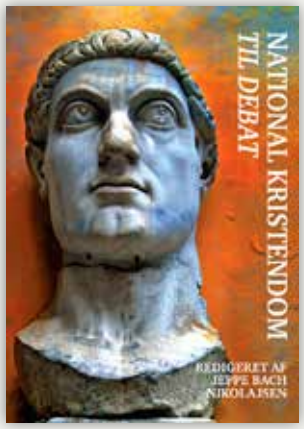
Ragnar Andersen er indlæst på emnet og inddrager de væsentligste bidrag i debatten. Synspunkterne er generelt velargumenterede, og indføringen i de mere komplicerede spørgsmål om utugtsklausulen er kompetent. Det gælder debatten om, hvad utugt betyder, og om utugtsklausulens placering i syntaksen. Er den knyttet til skilsmissen og indgåelsen af nyt ægteskab eller alene til skilsmissen? Ragnar Andersen mener det sidste. Jeg er grundlæggende enig i hans forståelse af ægteskabet og af hans argumentation imod den reformatoriske (erasmianske) tolkning. Svaghederne ved denne tolkning er tydelige. Dog kan jeg ikke følge Andersen i hans ja til skilsmisse ved utroskab. Jeg mener, at Jesus giver et absolut forbud mod skilsmisse, og at vi kun kan tillade skilsmisse som en nødordning og som et valg af det mindste af to onder.

Man kan være enig eller uenig i Ragnar Andersens konklusioner, men alle kan lære af bogen, og jeg kender ikke nogen bedre indføring i dette emne på et nordisk sprog. Den være dermed anbefalet.

Tegn abonnement på udgivelser fra Kolon og spar 35 %

Menighedsfakultetet i Aarhus har i mange år drevet Forlaget Kolon. Nu relanceres forlaget, der samtidig indleder et samarbejde med Dansk Bibel-Institut.

I den forbindelse udkommer antologien »National kristendom til debat« redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen. En række teologer drøfter her, om Danmark er eller bør være et kristent land. Bogen er desuden et bidrag til markeringen af reformationsjubilæet i 2017.



Abonnement med rabat
Du kan købe bogen med 35% rabat, hvis du bliver medlem af Kolons abonnementsordning. Som medlem får du automatisk tilsendt alle nye udgivelser fra Kolon med 35% rabat og 14 dages returret. Efter et års medlemskab kan du til hver en tid melde dig ud.

Hvad udgiver Kolon?
Forlaget udgiver bøger om aktuelle teologiske emner. Der benyttes fagfællebedømmelse, og forlaget er godkendt som videnskabeligt forlag af Kundskabsdepartementet i Norge og Videnskabsministeriet i Danmark.

De kommende år vil Kolon udgive to-fire bøger om året. Bøgerne henvender sig til studerende, undervisere, diakoner, menighedsrådsmedlemmer, præster, forskere og andre med interesse for teologi og kirke.

Tilmeld dig på lohse.dk/kolon-abonnementsordning-indmeldelse eller ved henvendelse til info@forlagetkolon.dk.

Lohse | LogosMedia | Credo | Fokal | Kolon | Refleks
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@lohse.dk

KOLON

PICKWICK *Publications*
An imprint of WIPF *and* STOCK *Publishers*

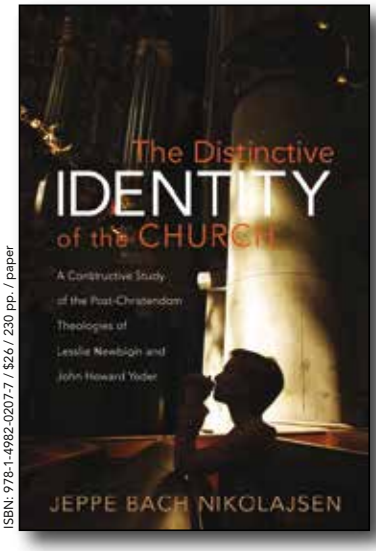
199 West 8th Avenue, Suite 3, Eugene, OR 97401
Tel. (541) 344-1528 • Fax (541) 344-1506
Visit our Web site at www.wipfandstock.com

An increasing number of theologians believe that the Western world has moved from an era of Christendom to an era of post-Christendom. This book goes to the heart of the debate related to this shift, asking, How are we to understand the distinctive identity of the church with special reference to its role in a post-Christendom society? It then presents an analysis of the work of the English Reformed theologian Lesslie Newbigin and the American Mennonite theologian John Howard Yoder, both of whom reflect on how we should understand this important question.

At the end of *The Distinctive Identity of the Church*, the charge of sectarianism is discussed. It is argued that a missionary God sends the church to the world and, consequently, this sending should fundamentally determine its existence in the world. The book argues that the task that lies before the church in the Western world is not to bypass its distinctiveness with accusations of sectarianism, but to recapitulate an understanding of its own distinctiveness that should be seen as a precondition for its engagement in society. Such an ecclesiological position holds important potential for an understanding of the role of the church in pluralistic Western cultures.

The Distinctive IDENTITY of the CHURCH

A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder



ISBN: 978-1-4982-0207-7 / $26 / 230 pp. / paper

JEPPE BACH NIKOLAJSEN

"Nikolajsen's study is a substantial contribution to missional ecclesiology. He demonstrates convincingly how Newbigin and Yoder are crucial and prophetic guides of the church after Christendom. Nikolajsen's work is a remarkable combination of dispassionate research generating passionate theology. His scholarship not only defines the identity of the church but shows what 'missional' properly means."
—**DARRELL GUDER,** Henry Winters Luce Professor of Missional and Ecumenical Theology emeritus, Princeton Theological Seminary

"I can't think of any better theological and missiological guides than Newbigin and Yoder to help us navigate the post-Christendom waters of the 'secular' West. And I haven't found any better analyses of their distinctive ecclesiological visions than the present book. Not merely an analysis, but also a constructive proposal of the distinctive identity of the Christian community, this study should be essential reading for all interested in the role of the church in the third millennium."
—**VELI-MATTI KÄRKKÄINEN**, Professor of Systematic Theology, Fuller Theological Semimary

"Ever since I first read the writings of Lesslie Newbigin I knew there was considerable overlap between his thought and that of Yoder. I also believed that comparing the thought of both could be illuminating. And now Nikolajsen has shown how incredibly illuminating the comparison, and the interweaving, of both is. This book was a great idea and unfolds the central claims with considerable acumen-offering tremendous insight for Christians who desire to be missional in our post-Christendom world."
—**MARK THIESSEN NATION,** Professor of Theology, Eastern Mennonite Seminary

JEPPE BACH NIKOLAJSEN is Adjunct Professor at MF Norwegian School of Theology in Oslo and Associate Professor at Lutheran School of Theology in Aarhus, Denmark. He has edited two anthologies that have appeared in Denmark.

Media, Examination, and Review Copies:
Contact: James Stock
(541) 344-1528, ext 103 or James@wipfandstock.com

Orders: Contact your favorite bookseller or order directly from the publisher via phone (541) 344-1528, fax (541) 344-1506 or e-mail us at orders@wipfandstock.com

POST B
PP DANMARK

INDHOLD

INTRODUKTION

Kirkens rolle i et pluralistisk samfund
Peter V. Legarth 3

ARTIKLER

Menighedens liv med Bibelen
Menighedens som et hermeneutisk fællesskab ifølge John Howard Yoder
Jeppe Bach Nikolajsen 5

Kirkens rolle i et pluralistisk samfund
Jeppe Bach Nikolajsen 19

En postkonstantinsk udvikling?
Folkekirkens ordning fra 1800-tallet og til i dag
Kurt E. Larsen 37

Hvad betyder det for den globale kirke, at kristendommen kan kontekstualiseres ubegrænset?
Kirk Franklin 51

UDBLIK

Kirken i Kina – Kina i kirken
Jørgen Skov Sørensen 63

RAPPORT

Dåb af asylansøgere
Krista Rosenlund Bellows 75

ANMELDELSER

Teologi og konsekvens
Børge Haahr Andersen 82

Teologi og konsekvens
Kurt E. Larsen 88

Christian Bartholdy
Jes Fabricius Møller 92

De to skal være ett
Torben Kjær 95