

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2014 / **03** / 41. årgang

Jeppe Bach Nikolajsen / Filip O. Bodilsen / Hans-Christian Petterson / Daniel Henoeh Rasmusen / Arne Rasmusson / Peter V. Legarth / Arne H. Pedersen / Andreas Østerlund Nielsen



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarthe
Redaktion	Elisabeth Hartman, Leif Andersen, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Brian Hansen, Nikolaj Christensen og Filip Odgaard Bodilsen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Korrektur	Hans Henrik Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	700
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidefoto	©iStockphoto

REDAKTIONSRÅD

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

ABONNEMENTSPRISER

E-abonnement	150 DKK
Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	295 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 peer review, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives fire gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.



INDHOLD

INTRODUKTION

Introduktion Jeppe Bach Nikolajsen	187
---------------------------------------	-----

ARTIKLER - UNG TEOLOGI

Postsekulær politisk ekklesiologi Forestillinger om kirkens offentlighedsdimension Filip O. Bodilsen	189
--	-----

Den lutherske kirke i et postkonstantinsk samfund Hans-Christian Petterson	203
---	-----

Descendit ad Inferos En religionsteologisk undersøgelse Daniel Henoeh Rasmusen	217
--	-----

ARTIKLER - MENIGHEDENS LIV MED BIBELEN

Att leva med Bibeln som berättelse En narrativ och ekklesiologisk hermeneutik Arne Rasmusson	231
--	-----

ANMELDELSER

Invitation to Biblical Interpretation Peter V. Legarth	251
---	-----

How Jesus Became God How God Became Jesus Peter V. Legarth	255
--	-----

Working with Words: On Learning to Speak Christian Andreas Østerlund Nielsen	262
---	-----

Playing God Arne H. Pedersen	264
---------------------------------	-----

Witness is Presence Andreas Østerlund Nielsen	267
--	-----

INTRODUKTION

Dette nummer af Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke behandler ikke ét tema, men rummer tre artikler udarbejdet på baggrund af henholdsvis to bacheloropgaver og en specialeafhandling. Desuden præsenterer Arne Rasmusson en spændende artikel om bibelbrug, som bringer mange nye indsigter i spil i en dansk teologisk sammenhæng. Endelig rummer denne udgivelse fem anmeldelser.

Denne sommer har redaktionen i øvrigt haft glæden af at blive orienteret om, at tidsskriftet nu er blevet anerkendt som et videnskabeligt tidsskrift af Forskningsministeriet i Danmark (det har i et par år haft denne anerkendelse af Kundskabsdepartementet i Norge).

Endvidere glæder redaktionen sig over at have indgået et samarbejde med Hans Henrik Nielsen, som tidligere har været korrekturlæser på Politikens forlag og Jyllandspostens forlag. Hans Henrik Nielsen vil således fremover vil læse korrektur på Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke.

Rigtig god fornøjelse med læsningen!

Jeppe Bach Nikolajsen, ansv. red.

POSTSEKULÆR POLITISK EKKLESIOLOGI

Forestillinger om kirkens offentlighedsdimension



Cand.theol. Filip Odgaard Bodilsen

RESUMÉ: Vores postsekulære tilstand kalder på fornyet refleksion over kirkens offentlighedsdimension og dens politiske karakter. Med udgangspunkt i en aktuell ekklesiologisk strømning, der betragter kirken som en distinkt offentlighed mellem andre offentligheder, belyser artiklen spørgsmålet om kirkens politiske dimension. Som modvægt til en overbetoning af kirkens distinkthed foreslås billedet af en "grotesk" kropslighed som tolkningsnøgle til en forståelse af kirkens relation til andre sociale realiteter.

En postsekulær tilstand

Religion har generobret plads i den offentlige debat. Dette er ganske påfaldende, eftersom sociologer og filosoffer igennem størstedelen af det tyvende århundrede har betragtet de vestlige samfunds modernisering som religionens endeligt, i det mindste som et fænomen med tydelig krop og stemme i det offentlige rum. Den tese, at modernitet og religion er inkompatible med hinanden, er i de seneste årtier blevet væsentligt svækket, og for så vidt den klassiske sekulariseringsteori hævder religionens privatisering og gradvise forsvinden fra samfundet, synes den i dag særdeles skrøbelig. Religion har genvundet sin synlighed – men vel at mærke en synlighed, der adskiller sig markant fra tidligere tiders religiøs vigør. Som

Graham Ward påpeger, indebærer den nye synlighed ikke en tilbagevenden til klassisk teisme og førmoderne religionsudøvelse, men tager form som en flydende religiøsitet med hybride træk (Ward 2009, 131). Ward nævner tre udtryk for religionens nutidige synlighed: (1) opblomstringen af religiøs fundamentalisme, (2) religionens deprivatisering og (3) genmytologiseringen af den vestlige kultur (Ward 2009, 135ff). Jeg vil i det følgende tage afsæt i det andet af disse udtryk, nemlig religionens deprivatisering. Man kunne også kalde det religionens rehabilitering i det offentlige rum.

Som indikator på religionens nye offentligheds karakter hævdes det fra sociologisk, filosofisk og teologisk hold, at de vestlige moderniteter i dag må karakteri-

seres som *postsekulære*. Postsekularitet er imidlertid ikke at forstå som omvendt sekularisering. Ifølge Ola Sigurdson er det postsekulære en pluralistisk tilstand, hvor sekulariserings- og afsekulariseringsprocesser eksisterer side om side, og hvor der i denne komplekse tilstand er skabt rum for, at religion kan antage både social krop og stemme (Sigurdson 2009, 332). Den postsekulære tilstand giver udtryk for en forandring “som inte bara berör en sekularistisk självförståelse utan som i och med en förändrad självförståelse också får konsekvenser för de politiska möjligheterna i det samtida samhället” (Sigurdson 2009, 327). Dermed giver postsekulariteten også anledning til fornyet refleksion over kristendommens politiske karakter.

Mit anliggende i denne artikel er ekklesiologisk. Med den postsekulære virkelighed som ramme ønsker jeg at belyse kirkens politiske karakter. Som hermeneutisk udgangspunkt vil jeg vende mig mod en aktuel politisk-teologisk strømning, som betoner kirkens distinkte offentlighedsdimension. Arbejdet tager form som (1) en præsentation af denne politisk-teologiske strømning, (2) en redegørelse for forståelsen af kirken som en offentlig i sin egen ret, (3) en belysning af spørgsmålet om kirkens relation til andre sociale realiteter ud fra det undersøgte paradigme og (4) en konstruktiv kritik af paradigmets ekklesiologi med henblik på at udbyde forståelsen af kirken som offentlighed.

Teologisk politik

En postsekulær tilstand, hvor religiøse traditioner også ud fra et eksternt perspektiv legitimt kan have offentlig krop og stemme, fordrer altså besindelse på kristendommens sociale synlighed, herunder kirkens politiske karakter. Dermed sagt, at det postsekulære kalder på robuste politiske

teologier, der rodfæstet i den kristne tradition bevæger sig målrettet fremad i senmodernitetens pluralistiske landskab.

I denne sammenhæng må “politisk teologi” forstås bredere end partikulære teologiske strømninger som den kontinentale “politiske teologi” med Jürgen Moltmann og Johann Baptist Metz som foregangsmænd eller den latinamerikanske befrielsesteologi med Gustavo Gutiérrez og Óscar Romero som inspiratorer. En sådan bredere forståelse findes hos Peter Scott og William Cavanaugh, der definerer politisk teologi som “the explicit attempt to relate discourse about God to the organization of bodies in space and time” (Scott og Cavanaugh 2004, 2). Ud fra denne definition er al politisk teologi grundlæggende en refleksion over organiseringen af menneskeligt samfund med den kristne tradition som prisme. Hermed er der givet plads for et helt spektrum af konkrete udtryk. Et typisk udtryk i en sekularistisk kontekst vil være at betragte politik og teologi som distinkte aktiviteter med hvert deres referenceområde. Ifølge Scott og Cavanaugh vil politik her forholde sig til spørgsmålet om offentlig autoritet, mens teologiens genstand er private religiøse erfaringer og semiprivat religiøse forsamlinger. Målet for den politiske teologi bliver derfor at bringe religiøse idéer og værdier i spil i forhold til offentlige problemstillinger uden at overskride grænsen mellem det i strikt forstand politiske og teologiske (Scott og Cavanaugh 2004, 2). Imod et sådant udtryk, der lader en sekularistisk politisk offentlighed sætte dagsordenen for både den teologiske refleksion og kristnes samfundsengagement, har en ny strømning taget form. Udgangspunktet for denne strømning er en definitiv teologisk tolkning – en frelseshistorisk tolkning – af den verdslige, politiske historie. Frelseshistorien *udspiller* sig ikke blot på den poli-

tiske histories scene, men *kvalificerer* også den politiske historie. Gudsrigets virkelighed er ikke blot en parallel virkelighed, der vedrører et åndeligt univers ved siden af vores fysiske, kropslige univers, men derimod en virkelighed, der sætter sig igennem i historien. Således Oliver O'Donovan: "The Kingdom of God is not a mere kingdom, but it is a real kingdom. [...] Earthly events of liberation, rule and community-foundation provide us with partial indications of what God is doing in human history; while, correspondingly, we must look to the horizon of God's redemptive purposes if we are to grasp the full meaning of political events that pass before our eyes" (O'Donovan 1996, 2).

Den sekularistiske modernitets cordon sanitaire mellem teologi og politik må derfor forkastes. Teologi og politik er som fænomener dybt forbundne. O'Donovan fortsætter: "Theology needs more than scattered political images; it needs a full political conceptuality. And politics, for its part, needs a theological conceptuality. The two are concerned with the one history that finds its goal in Christ, the desire of the nations" (O'Donovan 1996, 2).

Denne politisk-teologiske nyorientering har tydelige ekklesiologiske implikationer. Sammenfattende O'Donovans position angiver Cavanaugh et dobbelt pejlemærke for ekklesiologien: "Any adequate ecclesiology must acknowledge the political implications of two crucial theological data: 1) there is no separate history of politics apart from the history of salvation; and 2) the church is indispensable to the history of salvation" (Cavanaugh 2011, 124). Fordi den verdslige, politiske historie er frelseshistorisk determineret, har kirken – qua sin integrerede placering i frelseshistorien – uomgængelig politisk karakter. Kirken er politisk af natur. Kaldet til at være vidne om og forsmag

på gudsrigets præsentiske realitet legemliggør kirken den sande politiske virkelighed (Cavanaugh 2011, 124, 129; Bell 2004, 435). Kirkens primære politiske opgave er ganske enkelt at være kirke. Det er således ikke samfundets sekulære offentlighed, der udgør horisonten for kirkens politiske virke. Den politiske horisont findes så at sige i kirken selv, i dens tradition og liturgi – og dermed fundamentalt i evangeliet.

Grundet den markante teologiske determinering af det politiske betegnes denne strømning undertiden "teologisk politik" (Rasmusson 1995, *passim*; Bell 2004, 435; Sigurdson 2009, 19; Bretherton 2010, 17). Teologisk politik er ikke udtryk for et samlet, homogent teologisk program, men er snarere en specifik tilgang til den politiske teologi, som deles af en række teologer. Strømningen kan således betragtes som et nyt paradigme inden for det politisk-teologiske felt. Med sit tyngdepunkt i ekklesiologien er denne bevægelse repræsentant for "den ekklesiale vending", rehabiliteringen af det kristne fællesskab som teologisk *locus* (Bretherton 2010, 17).

Kirken som offentlighed

Teologisk politik kan anskues som en bekræftelse af og tilslutning til kristendommens deprivatisering i den postsekulære virkelighed. Ud fra denne tænkning kan teologiens deprivatiserende træk belyses fra flere sider; jeg vil i det følgende gøre det ved hjælp af begrebet "offentlighed".

En offentlighed i sin egen ret

I den teologisk-politiske optik kommer kirkens politiske karakter ikke først og fremmest til syne i dens samspil med stat, marked og civilsamfund, men derimod i det sociale liv i det ekklesiale fællesskab. Kirkens politik er ikke at handle i det, der almindeligvis benævnes "samfundet" eller

“offentligheden”, men derimod at agere ud fra den offentlighed, som kirken selv udgør. Det kristne fællesskab må forstås som en offentlighed i sin egen ret.

Som korrektiv til en monolitisk forståelse af et singulært, normativt offentligt rum opererer Reinhard Hütter med, hvad han kalder et “strukturelt” offentlighedsbegreb med fire konstituenters: Et socialt rum konstitueres som offentlighed ved at have (1) et specifikt *telos*, (2) gensidigt bindende principper i form af distinkte normer (*dogma*) og praksisser (*praxis*), (3) en “bevægelig” karakter og (4) frihed (Hütter 2000, 161). Særlig vægt har de konstituerende normer og praksisser. Således definerer Hütter andetsteds en offentlighed som “the space of and for *praxis*, made possible by rules and norms which are precisely not the product of this *praxis* but precede and frame it” (Hütter 1994, 347; original kursivering). En offentlighed er altså en distinkt spatio-temporal forbindelse med politisk signifikans, afgrænset som offentlighed ved specifikke normerede praksisser. I overensstemmelse med det strukturelle offentlighedsbegreb er kirken konstitueret som en synlig offentlighed ved sit *dogma* og sin kernepraxis, med orientering mod sit eskatologiske *telos*. Deprivatiseringen af den kristne tro er derfor for Hütter ikke et spørgsmål om at generobre plads i *det* offentlige rum, men først og fremmest et spørgsmål om at besinde sig på kirkens egenart.

Betoningen af *dogma*, *praxis* og *telos* som konstituenters for den ekklesiale offentlighed indikerer, at gudstjenesten er af vital betydning for kirkens offentlighedsdimension. Dette aspekt udfoldes af Bernd Wannewetsch i hans fremhævelse af den politiske gudstjeneste. Således kan han sige: “In the celebration of worship the congregation is transposed into a particular social order. This is represented in a definitive way in

the shared hearing and proclamation of the Word, in the act of baptism, and also at the Lord’s Table. As the body of the risen Lord, the congregation is the form in which the eschatological *polis* [...] is present in the world. In this city, life is not subject to a self-regulating process in which there is a free play of forces; on the contrary, life in it is ruled. Christ is the head of the Church, and the life of the communities of his people follows the law of his Spirit. In this respect it is inescapably political” (Wannewetsch 2004, 9; original kursivering). Netop som politisk former gudstjenesten kirken som et unikt offentligt rum. Dette indebærer ikke, at kirken kun har offentlig karakter i gudstjenestens moment, men at gudstjenestens regulerede liv er grundlag for de kristnes tilhørsforhold til den kontinuerlige ekklesiale *polis* (Wannewetsch 2004, 7, 10-11).

Genforestilling af politisk rum

Identifikationen af offentligt rum beror mere på konception end på perception. Empiriske strukturer og processer forstås først som politiske, når de bringes i spil i forhold til bestemte forestillinger om det politiske. Med Cavanaugh’s ord er politik “a practice of the imagination” (Cavanaugh 2002, 1).

Gennem en betoning af det politiskes “imaginære” (men absolut ikke uvirkelige!) karakter præciserer Cavanaugh Hütters konception af offentlighed: Et spatio-temporal forbindelse konstitueres som offentlighed som følge af en bestemt spatio-temporal forestilling. Mens Hütters forestilling om det politiske er baseret på det antikke *polis*-begreb, finder Cavanaugh en ressource til en forestilling om ekklesialt politisk rum i kirkens nadverfejring. Eukaristien former kirken både spatialt og temporalt. Spatialt dannes i nadveren et socialt “lege-me” af de deltagende. “Just as eating and drinking together do not merely symbolize

a family, but help to constitute a family, so eating and drinking the body and blood of Christ transform the partakers into a body with a social dimension” (Cavanaugh 2002, 93). Denne sociale entitet er forskellig fra alle andre sociale entiteter. Kirken er i fundamental forstand Kristi legeme og dermed en socialitet *sui generis* (Cavanaugh 2002, 83). Temporalt er kirkens nutid placeret i spændingsfeltet mellem Kristi historiske død og opstandelse og gudsrigets eskatologiske fuldendelse. I nadverfejringen oplever kirken en forsmag på gudsriget. Samtidig indebærer nadveren ligedannelse med Kristi legeme og dermed selvopofrende engagement i denne verdens nød og lidelser (Cavanaugh 1998, 13-14).

Cavanaugh's ærinde er en genforestilling af politisk rum. Forestillingen om den ene, monolitiske offentlighed er ikke adækvat med henblik på at forstå kirkens offentlighedskarakter. En politisk teologi, der “kun” formår at tildele kirken en rolle i *det* offentlige rum, er simpelthen ikke politisk nok (Cavanaugh 2002, 95). Hvad der kræves, er en genuin teologisk forestilling om det politiske, der lader kirkens politiske karakter fremstå i al dens radikalitet, som en “mod-politik” (“counter-politics”) i verden (Cavanaugh 1998, 13).

I lighed med Hütter og Wannewetsch ser Cavanaugh således kirken som en offentlighed i sin egen ret, konstitueret som sådan ved sin *kernepraxis* (Cavanaugh 2002, 90). For Cavanaugh er kirkens offentlighedsdimension ikke blot gudstjenesteligt, men i særlig grad eukaristisk determineret: “To speak of the Church as a public space means, then, that Christians perform stories which transform the way space is configured. The preeminent spatial story is that of the formation of the Body of Christ in the Eucharist” (Cavanaugh 2002, 93). Nadveren former kirken som et offent-

ligt rum, samtidig med at den kvalificerer kategorien “rum”. I lyset heraf tolker Cavanaugh kirkens spatiale dimension som en *performance*. Kirken er en distinkt offentlighed i kraft af sin kreative, dramatiske opførelse af fortællinger – særligt den eukaristiske fortælling – der rummer unikke forestillinger om tid og rum. Det spatiale kvalificeres her af det temporale. Væk er en forståelse af kirkens offentlige rum som et statisk område, afgrænset fra andre tilsvarende statiske områder. “Rum” er i stedet at forstå som en bevægelsens og handlingens sfære, der både spatiale og temporalt lapper over andre sociale sfærer (Cavanaugh 2002, 92). Som offentlighed er kirken således en performance mellem performances.

Kirken og andre offentligheder

Sigurdson ser en dobbelt opgave for den teologiske refleksion over kirkens offentlighedsdimension: “[D]et handlar [...] både om att reflektera över den kristna kyrkan som en oberoende politisk offentlighet och att förstå den som en offentlighet som står i en särskild historisk relation till en annan och mer mångfaldig politisk offentlighet” (Sigurdson 2009, 21). Betonningen af det kristne fællesskab som en offentlighed *sui generis* rejser således spørgsmålet om kirkens relation til andre offentlige sfærer. Hvis kirkens politik i dybeste forstand vedrører ageren inden for den ekklesiale offentlighed, er det ikke umiddelbart entydigt, om denne politiske aktivitet også har implikationer for andre offentligheder end kirken. Et begreb som “mod-politik” tjener naturligvis til understrege, at kirken som social entitet står i en kritisk relation til andre sociale entiteter, men det bidrager i sig selv ikke til en nærmere beskrivelse af denne relation. Tilsvarende formår forestillingen om kirken som en eukaristisk per-

formance blandt andre performances ikke at anskueliggøre interaktionen mellem disse performances. Problematikken vedrører således selve konceptionen af plurale offentlige rum.

En offentlighed blandt plurale offentligheder

I denne sammenhæng præciserer Wannewetsch, at det strukturelle offentlighedsbegreb ikke blot indebærer forskellige offentligheds samtidige eksistens side om side, men også deres indbyrdes relation. Som offentlighed vil kirken således uundgåeligt møde andre offentligheder. Dette møde er imidlertid præget af konflikt, både på grund af modsatrettede interesser, men grundlæggende også på grund af hver offentligheds krav på at repræsentere sand offentlighed (Wannewetsch 2004, 236f). Særligt spændingsfyldt er kirkens stilling i forhold til det sekularistiske samfunds krav om at udgøre en altomfattende, altintegrerende normativ offentlighed. Fordi det er essentielt for kirken at forstå sig selv som en offentlighed i sin egen ret, kan den ikke lade sig socialisere ind i samfundets helhed som et subsystem blandt andre subsystemer, men må udfordre samfundets sandheds- og normativitetskrav (Wannewetsch 2004, 214-215). Dette betyder ikke, at kirken så må afsondre sig fra samfundet i en isoleret eksistensform. Tværtimod må kirken møde samfundet med sin egen offentlighedskarakter, det vil sige sit eget politiske liv, som platform (Wannewetsch 2004, 269). Ekklesial politik har således en gennemslagskraft, der rækker ud over kirken selv. Kirkens politiske liv er en kritik af andre politiske offentligheder.

Wannewetsch skelner mellem kirkens fundamentalt kritiske og dens kritisk-konstruktive funktion. Den fundamentalt kritiske funktion må være rettet mod

enhver totalisering af det politiske, det vil sige ethvert altomfattende krav på politisk normativitet. Hvor kirkens fundamentalt kritiske funktion ofte har været rettet mod totalitære regimer, ser Wannewetsch det som påtrængende for kirken at rette sin fundamentalt kritiske brod mod modernitetens totalisering af politisk eksistens (Wannewetsch 2004, 236). Gudstjenestefejringen udøver en sådan kritisk funktion, både ved at afbryde det ordinære politiske liv gennem helligeholdelse af hviledagen og ved at etablere et alternativt politisk liv. Således fremstår gudstjenesten som en politisk begivenhed, der dekonstruerer samfundets politiske normativitet. "It does not just interrupt labour and 'fabrication'; it also suspends political action in the world. In this way it affords a salutary limitation of soteriologically charged expectations addressed to politics" (Wannewetsch 2004, 127-128). Kirkens liturgiske handlen er en alternativ politik, der på én gang konstituerer kirken som offentlig og i sin fundamentalt kritiske funktion detotaliserer sekularistisk politik.

Kirken har imidlertid også kritisk-konstruktiv (eller kritisk-formativ) signifikans for samfundsoffentligheden. Den politiske gudstjeneste har potentiale til at præge samfundet som helhed. En sådan prægning af samfundet må ifølge Wannewetsch ske gennem tilknytning til andre offentlige rum, særligt staten og civilsamfundet. Hvor staten tidligere har været med- og modspiller for kirken, indtager civilsamfundet i dag en nøgleposition i forhold til kirkens politiske engagement. Civilsamfundet spiller en medierende rolle mellem kirken og samfundet som helhed: "If the church wanted to influence society without undertaking the laborious work of constitution and restitution in the context of civil society, this would be unrealistic (Wan-



**For kirkens vedkommende betyder det, at den
i sit møde med civilsamfundet eksponerer
sig selv for eksterne formative og
integrative kræfter og dermed udsætter sig
selv for at blive absorberet i andre
offentligheders magtspil**



nenwetsch 2004, 273). Både civilsamfundet og kirken står i tjeneste for samfundet som helhed, ikke ud fra en ensidig funktionel betragtning af kirke og civilsamfund, men ud fra en erkendelse af plurale offentligheders kritisk-konstruktive gensidige relation (Wannenwetsch 2004, 274).

Civilsamfundet som politisk rum

Wannenwetsch tager dog stærke forbehold over for forestillingen om civilsamfundet som en fri, værdineutral offentlig sfære. Det frie rum, hvor autonome institutioner og organisationer interagerer med hinanden, er et ideal, der ikke lader sig bekræfte af den empiriske virkelighed, hvor markedsløkkiken har koloniseret den civile sfære (Wannenwetsch 2004, 241). Denne kritik af civilsamfundet føres endnu mere sønderlemmende af Cavanaugh. Også han anfægter forestillingen om civilsamfundet som et frit rum og i særlig grad det aspekt, at den civile sfære skulle være fri for statslig indblanding. Realiteten er, at civilsamfundet fungerer på statens præmisser og bidrager til realiseringen af statens projekt. Skellet mellem stat og civilsamfund er de facto udvisket. Begge indgår som komponenter i et større økonomisk, politisk, socialt og kulturelt kompleks, hvor grænserne mellem stat, samfund og marked er yderst diffuse, og hvor kapitalen med statens hjælp sætter normen for helheden (Cavanaugh 2002, 71, 77ff). Statens (eller samfundets) totalisering af politisk eksistens underminerer civilsamfundets uafhængighed og diskvalificerer dermed kirkens virke som en autonom institution. En henvisning til civilsamfundet som *locus* for aktualiseringen af kirkens politiske karakter resulterer således i en prisgivelse af kirkens offentlighedsdimension til en ekstern normativitet.

Cavanaugh's stærke skepsis med hensyn til civilsamfundets kritiske potentiale

udfordrer på samme tid Wannenwetsch' betoning af civilsamfundets medierende rolle mellem kirke og samfund. I Cavanaugh's optik kan kirken principielt ikke øve indflydelse på staten eller samfundet ved at indgå i civilsamfundets offentlighed, så længe denne offentlighed de facto er integreret i en større normativ offentlighed. Wannenwetsch følger selv dette synspunkt et langt stykke i sin kritik af illusionen om civilsamfundets frihed. Hans forståelse af relationen mellem den ekklesiale offentlighed og den civile sfære er da heller ikke den, at han ønsker kirken assimileret i civilsamfundet. Tværtimod fastholder han den kritiske distance de to imellem og lader således et dialektisk moment forblive i deres indbyrdes relation. For kirkens vedkommende betyder det, at den i sit møde med civilsamfundet eksponerer sig selv for eksterne formative og integrative kræfter og dermed udsætter sig selv for at blive absorberet i andre offentligheders magtspil. Kirken har imidlertid forudsætningerne for at modstå presset: "[W]ho else but people who have come to know a fundamentally different public by worshipping within the church (even though there might be distortions too) would be enabled to resist the forces of powerplay while getting involved?" (Wannenwetsch 1996, 287). Netop denne kirkens bevidsthed om sin egenart, netop kirkens engagement i forhold til andre offentlige rum med sin egen distinkte offentlighedsdimension som platform, sikrer, at kirkens møde med civilsamfundet ikke sker på denne mangesidige offentligheds præmisser alene, men derimod i spændingen mellem modsatrettede krav på sandhed, gyldighed og normativitet.

Wannenwetsch fremhæver kirkens formative betydning. Som en offentlighed *sui generis*, konstitueret ved sit liturgiske liv, udfordrer kirken civilsamfundet til ikke at

lade sig indfange i utilitaristiske relationer til andre offentligheder (Wannenwetsch 2004, 275). Den ekklesiale politik bidrager således i sin kritisk-konstruktive funktion til, at civilsamfundet genvinder en distinkt karakter i relativ uafhængighed fra staten eller samfundet som helhed. En sådan rekonstruktion af et frit civilt rum med kirken som model vil således undvige Cavanaugh's kritiske brod og samtidig udgøre et korrektiv til Cavanaugh's negative vurdering af civilsamfundet.

Postsekulære udfordringer til “kirken som offentlighed”

Vi har ovenfor set, hvordan et teologisk-politisk, postsekularistisk bidrag til forståelsen af relationen mellem kristendom og politik kan tage sig ud. Kristendommens deprivatisering tager her form som en tolkning af kirken som et offentligt rum, en politisk performance, i sin egen ret. Kirken har politisk karakter ved selve det at være kirke, det vil sige gennem sit – i fundamental forstand – liturgiske liv. Imidlertid kan man spørge, om ikke der kan siges mere om kirkens rolle i et pluralistisk samfund, end at kirken er en distinkt offentlighed med både kritisk og konstruktiv relation til andre offentlige rum. Jeg vil i det følgende udfordre en teologisk politik som den ovenfor skitserede i tre tempi: (1) distinkthed i forhold til integritet, (2) forståelsen af social krop og (3) den jeremianske vision.

Integritet og specificitet

Konceptionen af kirken som offentlighed kan betragtes som en konkretisering af den johannæiske formel “ikke af verden, men i verden”. Kirken er forskellig fra verden, men er på ingen måde afsondret fra verden og står derfor i relation til verdslige strukturer. Som allerede antydnet er den teologisk-politiske strømning kendetegnet ved

en “stærk” ekklesiologi med fokus på kirkens distinkthed i forhold til andre institutioner og socialiteter. Anliggendet er uden tvivl at sikre kirkens integritet. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke integritet ofte forveksles med distinkthed, som om det at være autentisk kirke altid kommer til udtryk i en distinkt social etos. Nigel Biggar advarer mod en sådan forveksling: “Integrity [...] is not the same as distinctiveness. One is a virtue; the other is an accident of history” (Biggar 2011, 8). Der vil naturligvis være situationer, hvor kirken lægger krop og røst til et politisk engagement, der adskiller sig markant fra andres praksis. Men det er ikke nødvendigvis tilfældet. Afhængigt af det sociale, kulturelle og politiske miljø, som en lokal kirke befinder sig, vil der være et større eller mindre overlap mellem kirkens etos og omgivelsernes.

I overensstemmelse med Biggars ræsonnement foreslår Luke Bretherton kategorien “specificitet” som et alternativ til “distinkthed”. Inspireret af John Howard Yoder forstår han “det specifikke” som det, der vedrører en bestemt *species*, det vil sige en bestemt art eller slags (Bretherton 2006, 109-110). “Specificitet” ligger i forlængelse af “integritet”. Kirkens politiske specificitet er det politiske liv, der passer til og udspringer af kirkens egen ontologi. Denne ontologi har ifølge Bretherton et dobbelt aspekt: for det første, at kirken er formet ud af verden og derfor er ligesom verden; og for det andet, at den er formet ud fra Guds ord og derfor er forskellig fra verden. Kirkens specificitet er grundlæggende en eskatologisk specificitet, som ikke nødvendigvis kommer til udtryk i det kristne fællesskabs empiriske synlighed, eksempelvis dets praksis, men derimod i dets frelseshistoriske placering. For så vidt man stadig vil tale om kirkens distinkthed, må den forstås som det, at Gud på en særlig måde

er nærværende for og i kirken (Bretherton 2006, 108).

En grotesk kropslighed

Betoningen af kirkens distinkte offentlighedskarakter er, som vi har set hos både Cavanaugh og Wannewetsch, ledsaget af en vis kritisk distance til andre offentlige rum. Det ekklesiale fællesskab kan ganske vist siges at stå i en konstruktiv eller formativ relation til de omgivende (eller overlappende) sociale realiteter, men ikke desto mindre fremstår det ekklesiale fællesskab som en entitet, der er tydeligt afgrænset fra sine omgivelser. Men hvor radikalt kan forskellen mellem kirken og verden konciperes?

Den konceptuelle adskillelse af kirken og verden er umulig at fastholde på det empiriske plan, ikke mindst i en postsekulær, pluralistisk tilstand, hvor tro og ikke-tro bevæger sig ud og ind mellem hinanden, og hvor uformelle, ikke-institutionelle former for religiøsitet trives. Trods sin stærke betoning af kirkens egenart som politisk rum må Cavanaugh indrømme: "Though church is a crucial theological locus, it is by no mean always clear in practice where the boundaries of the church lie. Church and World are often more prescriptive than descriptive terms; in practice, the church is full of the world" (Cavanaugh 2011, 139).

Kirken har social krop, men denne sociale kropslighed er kompleks og tvetydig. Med lån fra litteraten Mikhail Bakhtins typologi skelner Sigurdson mellem en klassisk og en grotesk kropslighed. Den klassiske krop er en afsluttet krop, som befinder sig i en ligeså afsluttet omverden; det er en afgrænset krop, der er lukket om sig selv, afsondret fra sine omgivelser. Som kontrast til den klassiske krop findes den groteske krop. Denne krop er aldrig fuldbyrdet, men

altid i sin vorden. Den overskrider sine egne grænser, fletter sig sammen med andre kroppe og skaber nye kroppe (Sigurdson 2006, 379-380). Sigurdson argumenterer for en grotesk kropslighed, når det gælder kirkens sociale liv (Sigurdson 2010, 188). Som grotesk krop med gennemtrængelige grænser er kirken uløseligt forbundet med andre sociale kroppe. Kirkens sociale kropslighed er konstitueret ikke så meget intersubjektivt som interkorporativt, ikke så meget qua relationen mellem individer som qua relationen til andre sociale realiteter. Kristne tilhører eller parteciperer i en mangfoldighed af sociale sfærer (for eksempel familie, nabolag, arbejdsplads, forening, menighed), og kristen eksistens influeres af alle disse sfærer, ligesom kristen eksistens selv influerer andre sociale rum (Sigurdson 2010, 193). For så vidt kirken betragtes som et fællesskab af kristne, må den i samme moment forstås som en sammentat, kompleks socialitet.

Ekklesiologien bag "kirken som offentlighed" reagerer mod en sekularistisk, monolitisk, normativ samfundsoffentlighed, men risikerer ved denne reaktion at ende i en monolitisk kirkeforståelse, der kun i ringe grad tager højde for den ekklesiale offentligheds heterogenitet og kompleksitet. Skønt den teologisk-politiske ekklesiologi ikke slår til lyd for en – efter Bakhtins typologi – klassisk ekklesial kropslighed, tenderer den mod en underbetoning af det groteske aspekt. Jeg betragter billedet af den groteske krop som en udfordring til en politisk ekklesiologi, der ønsker at tage de pluralistiske, vestlige moderniteter seriøst – og dermed som en opfordring til videre refleksion over forholdet mellem kirken og andre offentligheder.

Et jeremiansk notabene

Hvordan kan nu politisk specificitet for-

enes med en grotesk kropslighed? Tanken om kirken som en social realitet, der altid er i sin vorden, altid overskrider sig selv, og altid er sammenflettet med andre socialiteter, ligger inden for det, vi ovenfor har anskuet som et aspekt af kirkens egen ontologi, nemlig dens kontinuitet med verden. Men politisk specificitet inkluderer også det ontologiske aspekt, at kirken er formet af Guds ord og dermed er forskellig fra verden. Forestillingen om det groteske underminerer derfor ikke etisk integritet, men rejser til gengæld spørgsmålet om, hvordan etisk integritet kan udmøntes i en mangefacetteret praksis. Her virker det for simpelt at hævde, at kirkens primære politiske opgave er at være kirke. Der må kunne siges noget mere om, hvordan kirken *er* kirke i forhold til tilstødende og overlappende sociale rum.

Med Augustin som inspirationskilde ser Bretherton formaningen i Jer 29,7 som en model for kirkens social etos: "Stræb efter lykke om fremgang for den by, jeg førte jer bort til, og bed til Herren for den; går det den godt, går det også jer godt." Augustinsk tolket er denne jeremianske vision et kald til et politisk liv i stræben efter det fælles gode (Bretherton 2010, 4-5). Med Brethertons ord: "The public work of the church is [...] to be an agent of healing and repair within the political, economic, and social order, contradicting the prideful, violent, and exclusionary logics at work in the *saeculum* and opening it out to its fulfillment in Christ" (Bretherton 2010, 210; original kursivering). Fordi kirken er formet ud af verden, ja, selv er en grotesk krop sammenflettet med verden, giver det mening at tale om både det fælles gode og om en *kommensurabilitet* mellem kirkens og verdens sociale og moralske liv, altså en forenelighed mellem kirkens og verdens etos. Al den stund kirken også er radikalt forskellig fra

verden, kan denne kkommensurabilitet dog kun have *ad hoc*-karakter; den er en situationsafhængig overensstemmelse mellem forskellige traditioner, men ikke desto mindre en reel overensstemmelse (Bretherton 2006, 111).

Ifølge Bretherton er gæstfrihed et paradigme for den spændingsfyldte forenelighed mellem kirken og andre offentligheder. Gæstfrihed over for den eller de fremmede indebærer, at der formes et rum for fælles mening og handling, et rum, hvor selv den svage kan komme til orde, og hvor det fælles gode kan søges. Dette motiv har kilder dybt i den kristne tradition og udtrykker dermed etisk integritet. Samtidig rummer gæstfrihed et "grotesk" moment i form af åbenhed og sårbarhed over for "den anden" eller "de andre" (Bretherton 2006, 128). Således fremstår kristen gæstfrihed som et konkret udtryk for kirkens politiske karakter, et udtryk, der giver kirkens offentlighedsdimension kød og blod.

Konkluderende bemærkninger

Målet for denne artikel har været at belyse kirkens politiske karakter ud fra den teologisk-politiske forestilling om "kirken som offentlighed" med det formål at skitsere en postsekulær politisk ekklesiologi. Jeg betragter – med inspiration fra Sigurdson – den postsekulære tilstand som en invitation til kirken om at give sin eksistens offentlig krop og røst. I det omfang postsekularitet er sammenfaldende med pluralisme, må en politisk ekklesiologi som den, jeg søger, forholde sig reflektivt og lyttende til modernitetens pluralistiske strukturer. Forståelsen af kirken som en offentlighed *sui generis*, konstitueret som sådant ved sin praksis (eller performance), yder et vigtigt bidrag til den pågående diskussion om relationen mellem religion og politik ved at hævde kirkens politiske natur. Samtidig

tjener understregningen af praksisdimensionen til at fremhæve kirkens politiske kropslighed.

Som antydnet ovenfor foreslår jeg en udbygning af forestillingen om "kirken som offentlighed" på tre områder: (1) en varsomhed med at overbetone kirkens etiske og politiske distinkthed i forhold til andre socialiteter; (2) en ekklesiologisk opmærk-

somhed på kirkens uløselige forbundethed med sine omgivelser (dens groteske kropslighed); og (3) en besindelse på kirkens politiske liv i stræben efter det fælles gode (den jeremianske vision). En sådan udbygning tjener til at fastholde kirken på et politisk engagement, der stræber efter det gode *i verden for verden*.

LITTERATUR

- Bell, Jr., Daniel M. (2004): "State and Civil Society" i: *The Blackwell Companion to Political Theology*, redigeret af Peter Scott og William T. Cavanaugh. Malden: Blackwell.
- Biggar, Nigel (2011): *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bretherton, Luke (2006): *Hospitality as Holiness: Christian Witness Amid Moral Diversity*. Aldershot: Ashgate.
- Bretherton, Luke (2010): *Christianity and Contemporary Politics: The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavanaugh, William T. (1998): *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Malden: Blackwell.
- Cavanaugh, William T. (2002). *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London: T&T Clark.
- Cavanaugh, William T. (2009): "If You Render Unto God What is God's, What Is Left for Caesar?" i: *The Review of Politics* 71, nr. 4: 607-619.
- Cavanaugh, William T. (2011): *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauerwas, Stanley (1984): *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. London: SCM Press.
- Hütter, Reinhard (1994): "The Church as Public: Dogma, Practice, and the Holy Spirit" i: *Pro Ecclesia* 3, nr. 3: 334-361.
- Hütter, Reinhard (2000): *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice*. Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Donovan, Oliver (1996): *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasmusson, Arne (1995): *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rasmusson, Arne (1997): "Kristen social teologi och modernitetens villkor: Från Ernst Troeltsch til John Milbank" i: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 68, nr. 4: 243-271.
- Scott, Peter, og William T. Cavanaugh (2004): "Introduction" i: *The Blackwell Companion to Political Theology*, redigeret af Peter Scott og William T. Cavanaugh. Malden: Blackwell.

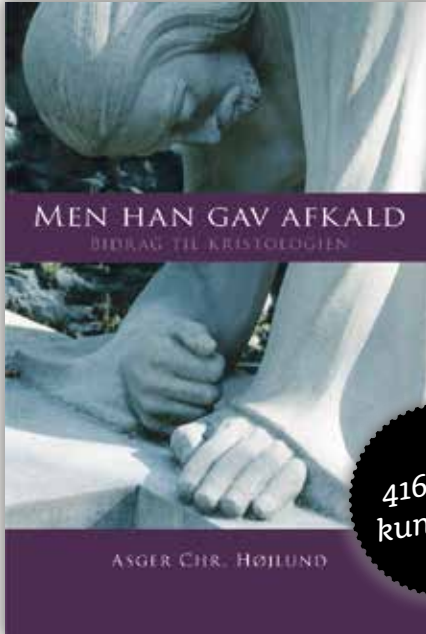
- Sigurdson, Ola (2006): *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta Produktion.
- Sigurdson, Ola (2009): *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta Produktion.
- Sigurdson, Ola (2010): "Beyond Secularism? Towards a Post-Secular Political Theology" i: *Modern Theology* 26, nr. 2: 177-196.
- Wannenwetsch, Bernd (1996): "The Political Worship of the Church: A Critical and Empowering Practice" i: *Modern Theology* 12, nr. 3: 269-299.
- Wannenwetsch, Bernd (2004): *Political Worship: Ethics for Christian Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, Graham (2009): *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*. Grand Rapids: Baker Academic.

FORFATTER

Filip Odgaard Bodilsen
Kalmargade 43, 2.tv.
DK-8200 Aarhus N
filip.bodilsen@gmail.com

ASGER CHRISTIAN HØJLUND

Men han gav afkald



416 sider
kun 149,95

Hvem er Jesus?

»Denne bog beskæftiger sig med det væsentligste spørgsmål i den kristne tro: Hvem er Jesus? Hvad svarede oldkirkens store tænkere? Hvad siger to moderne teologer, der ønsker at formulere sig på den moderne tids præmisser? Og ikke mindst - hvad siger NT selv? Bogen er et vægtigt indlæg i den fagteologiske debat, hvor forfatteren udfordrer til at tænke oldkirken og Ny Testamente med i refleksionen over, hvem Jesus er. Det vil være en relevant og pædagogisk lærebog for teologistuderende. En udfordring til fordybelse for den præstestand, som søndag efter søndag skal prædike om Kristus.

Og en gave til den, der ikke er teolog, men som finder det relevant at arbejde med det spørgsmål, som kirken har nørklet med i 2000 år.«

*Børge Haahr Andersen,
rektor ved Dansk Bibel-Institut*



»Jeg har lært mye av denne bok, og blitt ansporet til videre refleksjon. Den bidrar til frimodighet og tydelighet på vegne av hovedsaken i vår kristne tro. Bedre attest vet jeg ikke å gi en teologisk fagbok.«

*Oskar Skarsaune,
professor eremitus, dr.theol. i DTTK*

»På en forbilledlig måde gennemgår Asger Højlund de intense og eksistentielle debatter i oldkirken om det indbyrdes forhold mellem Faderen og Sønnen. Efter læsningen ser man betydningen af de oldkirkelige bekendelser. Bogens største fortjeneste er, at den så pædagogisk klart gennemgår, hvad Ny Testamente siger om Jesu person og gerning. Højlund taler både til troen og tanken.«

*Flemming Kofod-Svendsen,
fhv. sognepræst og minister*

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfælle vurdering.



DEN LUTHERSKE KIRKE I ET POSTKONSTANTINSK SAMFUND



Stud. theol. Hans-Christian Petterson

RESUMÉ: Den evangelisk-lutherske kirke i Danmark er i vanskeligheder. Disse vanskeligheder har baggrund i, at kirkens selvforståelse blev udviklet i en anden tid og kontekst, hvorfor den er i fare for at blive utidssvarende i en postkonstantinsk virkelighed. I forsøget på at revitalisere sig selv, må den lutherske kirke imødegå udfordringerne ved at genfinde den klassiske, lutherske ekklesiologi og samtidig udvide forståelsen af disse, således at kirken kan finde en bæredygtig selvforståelse i et postkonstantinsk samfund.

1. Introduktion

Den evangelisk-lutherske kirke i Danmark er ved at vågne op til en ny virkelighed. Medlemstallet er faldende. Fremmødet til gudstjenester er lavt. Dette er blot symptomer på en dybereliggende krise, nemlig, at kirken som samfundsinstitution stadig forudsætter en enhedskultur, hvor den har eneret på at inspirere og udfordre folkets religiøsitet, etik og verdensanskuelse. Denne enhedskultur er i mellemtiden blevet afløst af et postkonstantinsk samfund, hvilket er en af hovedårsagerne til, at folkekirken i Danmark er i krise.¹ Fordi samfundet er pluralistisk, og staten er sekulær, giver det den evangelisk-lutherske kirke andre udfordringer end dem, den som institution har været rustet til at varetage. For eksem-

pel er den kristne kirke kun en af mange muligheder for, at mennesker kan få deres religiøse og spirituelle behov opfyldt. Den er kun en af mange udbydere af etiske værdisæt og verdensanskuelser. Den er kun en af mange muligheder for at opleve fællesskab og mening med livet. I denne situation er især folkekirken i Danmark sakket bagud og blevet utidssvarende og dermed irrelevant i flere henseender.

Som følge af den postkonstantinske æras indryk i vestlige samfund er der udviklet ekklesiologier med det formål at genintroducere læren om kirkens egenart og distinkte identitet i forhold til samfundet og samtidig søge at gøre kirken forståelig og relevant. Der er i udlandet blevet udviklet ekklesiologier, som søger at svare på

spørgsmålet: Hvad er kirken? Den britiske missionsteolog Lesslie Newbigin og den amerikanske socialteolog John Howard Yoder er eksempler på teologer, som særligt har imødegået det postkonstantinske samfunds udfordringer til kirken. Disse teologers perspektiver, mener jeg, er revitaliserende for vestlige kirkers selvforståelse, men i en dansk evangelisk-luthersk kontekst har de teologiske mangler, som gør det udfordrende at implementere deres ekklesiologiske bidrag.² Også i danske sammenhænge er der begyndt at komme bidrag til en postkonstantinsk ekklesiologi. De to danske teologer Asger Chr. Højlund og Jeppe Bach Nikolajsen har begge gjort ansatser til en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi. Højlund har koncentreret sig om den lutherske dogmatik i en postkonstantinsk tid, mens Nikolajsen også har gjort dette, men nok i højere er økumenisk orienteret.

Den lutherske postkonstantinske ekklesiologi er altså stadig i sin vorden, og eftersom ingen har koncentreret sig om at sammenkæde luthersk ekklesiologi og allerede fremkommen postkonstantinsk ekklesiologi, rejser det spørgsmålet, om disse overhovedet er forenelige. Det er min tese, at en syntese mellem klassisk luthersk kirkeforståelse og postkonstantinsk ekklesiologi vil være komplimenterende, og det vil derfor være min hensigt at gå i den retning. Jeg har valgt at fokusere på forståelsen af kirken som et folk, samt ordet, sakramenterne, nøglegagten og korset som kirkekendetegn, som jeg regner for særligt centrale aspekter af en luthersk kirkeforståelse. Anliggendet med artiklen er således at påvise, hvorledes centrale aspekter af klassisk luthersk ekklesiologi kan indgå i konstruktionen af en luthersk postkonstantinsk kirkeforståelse.

De primære lutherske kilder, som vil

blive benyttet, er skrifterne "Om koncilierne og kirken" (1539), fortalen til den tyske messe (1526) og den augsburgske bekendelse (1530), fordi disse er nogle af den lutherske ekklesiologis hovedskrifter. Disse vil blive suppleret af andre reformatoriske hovedskrifter såsom "En sermon om dåben" (1519) og "En sermon om Kristi legemes sakramente og om broderskaberne" (1519). Nogle senere lutherske teologers bidrag vil indgå som sekundær litteratur. Yoders og Newbigins ekklesiologiske bidrag er de primære kilder fra ekklesiologier, der imødegår det postkonstantinske samfunds udfordringer. De bruges primært, som de er sammenfattet i Jeppe Bach Nikolajsens afhandling *Redefining the Identity of the Church* (2010). Dele af deres egne ekklesiologiske værker, samt andre teologers relevante bidrag vil indgå som sekundær litteratur. Bidrag fra Luther, Newbigin og Yoder udgør således det primære materiale. Det må medgives, at der er store uenigheder mellem dem på visse områder, for eksempel sakramenteforståelsen, idet Yoder er af den anabaptistiske tradition, og Newbigin er økumenisk orienteret. Det er derfor ikke et krav i min artikel, at alle tre teologers bidrag skal få ligelig indflydelse på alle aspekter af en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi. Samtidig skal det siges, at jeg udelukkende er fokuseret på at sammenholde deres ekklesiologiske bidrag, hvor jeg som tidligere nævnt mener, at de er forenelige og komplimenterende. I brugen af de lutherske ressourcer er jeg desuden opmærksom på, at der er forskel på Luthers kirkeforståelse og luthersk kirkeforståelse, som i lige så høj grad har været påvirket af Melancthon, den lutherske ortodoksi og senere lutherske teologer.

Ambitionen med denne artikel er således at bidrage til udviklingen af en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi, som

vil hjælpe kirken til at forstå sin særlige identitet og at gøre den mere tidssvarende i et postkonstantinsk samfund.

2. Kirken som et folk

Kirken som en bygning, en institution og et rummende fællesskab er efter min mening den fremherskende forståelse af folkekirken i Danmark. Denne forståelse skyldes kirkens tætte forbindelse til staten og ledende funktion i samfundet. Mange af kirkens udfordringer, såsom uenighed om det kristelige budskabs essens, kirkens formål og etiske følger ved at være medlem, beror netop på denne forståelse. Som tidligere antydnet mener jeg, at kirkens udfordringer i dag blandt andet bunder i, at den ikke vil eller kan tilpasse sig sin nye situation som en religiøs minoritet. Denne tilpasning umuliggøres, fordi den dominerende kirkeforståelse ikke rummer et eksklusivt aspekt: at kirken er en distinkt enhed i forhold til resten af samfundet. Men af både pragmatiske og læremæssige årsager bør kirken netop forstå sig selv som en distinkt enhed, nærmere bestemt som et folk.

Kirken skal i en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi først og fremmest forstås som et særligt folk, hvilket indikerer en forskellighed fra alle andre folk i samfundet. Denne særlighed består i, at den er udvalgt, kaldet, hellig og kristelig (Luther 1539, 387). Udvælgelse og kaldelse er midler, som Gud bruger til at føre sin vilje og hensigt med verden igennem (Newbigin 1989, 80). Og kirken bliver i kraft af Guds udvælgelse og kaldelse hans distinkte ejendomsfolk, hvorfor kirken slet og ret kan kaldes Guds folk (1 Pet 2,10). Kirken som et kaldet folk skal forstås således, at den består af mennesker, der er særlig kaldet af Gud til at være hans folk på et overnationalt plan, det vil sige på tværs af etnicitet, kulturer og landegrænser (Nikolajsen 2010, 42).

Kirkens særlighed består også i, at kirken helliges af Gud. Kirken bliver et helligt folk ved retfærdiggørelsen gennem nådemidlerne. Kirken består altså af mennesker, der ved tro og dåb helliges af Gud og indlemmes i et folk. Kirken som et helligt folk skal ikke forstås således, at den er moralsk overlegen, men kirkens hellighed består i, at den af Guds nåde alene indsættes i en frelsende, hellig stand og derfor stadig kan indeholde både syndere og hellige (Grane 2000, 48; 50).

Kirkens særlighed handler også om dens tilhørsforhold til Kristus. En naturlig følge af at blive en del af det kristelige folk og dermed underlægge sig Kristus er, at kirken ønsker at leve efter hans eksempel og forordning. Forståelsen af kirken som Guds særlige, kaldede, hellige, kristelige folk indeholder derfor også en forpligtelse på at leve efter Guds særlige etiske forskrifter og forordnede livsmønstre (Nikolajsen 2010, 147-153). Dette skal ikke forstås som om, at kirken formår at varetage denne forpligtelse, men det bør være kirkens intention at stræbe efter helliggørelse.

Kirken er også et særligt folk ved, at den er et kristeligt folk (Luther 1539, 388). Siden de, der kan kalde sig kristelige er mennesker, der tror og bekender sig til Kristus, så må dette være en økumenisk betegnelse. I en luthersk ekklesiologi må enheden betones. Dette skal den for det første på grund af lydighed mod Ordet – det er Kristi vilje, at hans folk er ét (Joh 17,20-21). For det andet skal kirken af pragmatiske årsager søge enheden. For hvorfor skulle nogen fatte tillid til kirkens budskab, hvis menigheder og kirkeretningers indbyrdes forhold ikke udstråler Guds kærlighed og ønske om genforening? Hvis budskabet, som hele det kristelige folk er udsendt med, skal få den intenderede hensigt, så må kirkens troværdighed genoprettes efter århundreders

splittelse (Nikolajsen 2010, 42-43).

Kirkens særlighed består desuden i, at den som Guds udvalgte folk har et særligt formål i verden. Kirken som et folk bør kvalificeres ud fra sin kaldelse, helligelse, sit kristelige tilhørsforhold og ud fra dens formål. I de gammeltestamentlige skrifter skildres årsagen til Guds folks kaldelse som, at Gud ville velsigne verden gennem dem og lade dem være et lys for folkene (1 Mos 12,1-3; 2 Mos 19,4-6; Es 60). Denne velsignelsesopgave videreføres og præciseres i de nytestamentlige skrifter til, at den nye pagts folk skal udleve og fortælle evangeliet (Matt 28,18-20; Mark 16,14-18).

En følge af, at kirken og samfundet har været gensidigt forbundet og forpligtet, er, at kirken har glemt eller nedvurderet sit missionale eksistensgrundlag (Nikolajsen 2010, 32-33). Men i denne forståelse af kirken som et folk af udsendinge genoptages sammenhængen mellem ekklesiologi og missiologi. Derfor betyder forståelsen af kirken som et folk af udsendinge, at kirken er sendt til at leve som en dynamisk handlende instans, der må være præsent, tilgængelig og synlig i alle afkroge af samfundet (Nikolajsen 2010, 60-61).

Indtil nu er forståelsen af kirken som et folk blevet udfoldet, men kirken skal også kvalificeres som *ekklesia*, en forsamling. Denne forståelse har en vigtig funktion i en luthersk postkonstantinsk kirkeforståelse. Kirken forstået som et distinkt folk er en eksklusiv betegnelse, hvilket har medført bekymring og kritik, idet nogle mener, at denne betoning fører til ekklesial sektarisme. Denne frygt er ubegrundet i en luthersk kirkeforståelse, da kirken ikke blot forstår sig som et distinkt folk, men også som et folk, der forsamles både offentligt og privat. Kirken samles for det første til offentlige forsamlinger, eksempelvis offentlige gudstjenester, men disse forsamlingers

form, indhold og hensigt må genovervejes i de enkelte menigheder, så form og formål stemmer overens.

I en tidssvarende luthersk ekklesiologi skal det atter betones, at de offentlige forsamlinger ikke blot er til opbyggelse for de troende, men derimod har et missionalt sigte (Luther 1526, 78). De offentlige forsamlinger, sådan som også Luther forstod deres hensigt, skal være en "offentlig tilskyndelse til tro og til kristendom" (Luther 1526, 79). De offentlige forsamlinger skal desuden også sikre dialog og meningsudveksling mellem kirken og samfundet, for også sådan at sikre kirken mod sektarisme og samfundet mod at gå glip af vigtige bidrag i den offentlige debat (Stout 2004, 75-77).

Med denne forståelse af de offentlige forsamlinger er det nødvendigt, at kirken også samles til private kristelige forsamlinger (Luther 1526, 79). Disse forsamlinger skal være opbyggende og indeholde forkyndelse, undervisning, bøn, bekendelse og sakramenterne, ligesom nogle af de offentlige forsamlinger vil kunne. Derudover bør man i de private forsamlinger have nøglemagten som indbyrdes ordningsmiddel, der skal sikre, at kirkens forhold bygger på gensidig kærlighed og underlæggelse under hinanden (Luther 1526, 79-80). Disse samlingers indhold bør ikke være hemmeligholdt for at forhindre esoteriske fællesskabers opståen, men på grund af de kontroversielle dele af samlingernes indhold bør de holdes privat.

Jeg mener derfor, at en luthersk postkonstantinsk forståelse af kirken som et særligt folk har et vitaliserende potentiale. Den vil for det første genoprette en selvforståelse, der tager udgangspunkt i de bibelske skrifter, og samtidig bevidstgøre Guds folk om dets identitet og formål. For det andet vil forståelsen af kirken som et særligt folk forandre samfundets syn på kirken fra at være en bygning og en kulturhistorisk

samfundsinstitution til at være en religiøs minoritet og klargøre, hvorledes kirken vil være et rummende fællesskab. Fundamentet for kirken i en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi må derfor være forståelsen af kirken som et folk. Med dette som udgangspunkt vil jeg nu gå videre til forståelsen af de forskellige kirkekendtegn.

3. Ordet

Ordet er det første kendetegn på kirken og udgør som indstiftelsesord, prædiken og bekendelse centrale led for evangelisk-lutherske gudstjenester sammen med sakramenterne. En luthersk postkonstantinsk forståelse af ordet vil derfor knytte an ved den allerede eksisterende forståelse, og udbygge den, for ordet må fortsat være et vigtigt kendetegn på kirken i et postkonstantinsk samfund.

Ordet kan for det første kvalificeres som det ydre ord, der bliver "prædikedet, troet, bekendt og efterlevet" af kirken (Luther 1539, 393). Ordet kan således ikke skilles fra Guds folk, som er dets kontekst, det kan dermed heller ikke blive forkyndt der, hvor Guds folk ikke forkynder (Newbigin, 1954, 47-49; Luther 1539, 393).³

Det ydre ord er altså Guds folks forkyndelse; et ord der både helliger og skaber tro (Luther 1539, 392-393). Dermed har forkyndelsen både et styrkende, levendegørende, oplærende og trostilskyndende perspektiv (Nikolajsen og Iversen 2012, 175-177). Det ydre ord er også bekendelsen, der ligesom forkyndelsen både har en opbyggende og en missional hensigt, idet den både minder om og proklamerer evangeliet (Luther 1539, 393). Derudover har bekendelsen et økumenisk perspektiv, eftersom det er et ord, der samler hele den kristne kirke; Kristus som Guds sendte og samlende ord (Joh 1,1-18). Det ydre ord er ligeså vidnesbyrd. Vidnesbyrd skal her

forstås som den personlige fortælling om Kristus, hvor relationen til tilhørerne betyder, at disse lettere fatter interesse for evangeliets sandhed. Vidnesbyrdet er både til opmuntring for kirken, og et vigtigt missionalt aspekt af det ydre ord, fordi flere i dag er indstillede på at lade sig udfordre af deres kristne venners religiøsitet og reflekterede personlige trosberetning, end at gå til gudstjeneste eller høre forkyndelse. Det ydre ord er indstiftelsesordene. Indstiftelsesordene forkynder sakramenternes tegn og betydning, og dermed er evangeliet både indeholdt i dåbs- og nadverliturgien. Desuden er det i forbindelse med indstiftelsesordene, at Gud skaber sakramentet, altså dåbens retfærdiggørende og syndsudslettende virkning, og Kristi realpræsens under brødet og vinen.

For det andet kan ordet kvalificeres som kirkens grundfortælling. I en tid med mange fortællinger i samfundet, bør kirken også lære denne sprogbrug. Dette er ikke blot et spørgsmål om formidling. Forståelsen af ordet som den kristne grundfortælling minder kirken om, at den er "bogens folk", altså et folk der har de bibelske skrifers fortælling som sin primære nøgle til forståelsen af virkeligheden (Hauerwas 1983, 70). Ordet beretter i denne forståelse om verdenshistorien fra skabelse til genløsning, hvor evangeliet er, at alle, som tror og døbes, kan få deres livsfortælling indpodet i kirkens grundfortælling, der er den samme som Kristi fortælling. Derigennem forandres ens livsfortælling til at være en beretning om Guds frelse. Således bliver ordet noget af det, der gør kirken til en distinkt enhed i verden. Ordet som grundfortællingen har et oplærende og opbyggende aspekt, idet den fortæller evangeliet og former kirkens virkelighedsforståelse (Nikolajsen og Iversen 2012, 137-138). Samtidig rummer denne forståelse også et missio-

logisk motiv, idet ordet netop indbyder til at blive en del i Guds fortælling (Newbiggin 1989, 128).

For den lutherske kirke i et postkonstantinsk samfund vil denne forståelse af ordet kunne bevirke en revitalisering af fordybelsen i ordet. Ordet bliver atter det klare centrum i menigheden og fællesskabet, ikke blot i gudstjenesten. Ordet som grundfortællingen for mennesker og kirkens indbydelse til at høre dette bliver til en mulighed for at blive tildelt en ny fortælling som centrum for sin tilværelse. Dette er afgørende for kirkens missiologiske formål.

4. Sakramenterne

Dåben og nadveren er de bærende elementer i en evangelisk-luthersk gudstjeneste sammen med ordet, men den dominerende forståelse af disse er ofte mangelfuld. For eksempel er forståelsen af dåben som frelsesmiddel og som indlemmelse i Guds folk ikke den mest udbredte. På samme måde er forståelsen af nadveren som realpræsens og dens sendelsesmotiv ukendt for mange. Men dåb og nadver er kirkekonstituerende elementer og har et vitaliserende potentiale for kirkens selvforståelse.⁴

Dåben

Dåben er både et sakramente og indlemmelsen i Guds folk. Dåbsforståelsen indeholder derfor både tegnet, den nye pagts tegn, tegnets betydning som et nådes- og frelsesmiddel, samt troen på dåbens virkning; de kristnes håb (Luther 1519, 114). Disse aspekter af dåben regner jeg for afgørende for en luthersk postkonstantinsk forståelse af dåben.

Dåbens tegn indeholder både, at mennesket neddykkes, og at mennesket drages op af vandet. Siden der i den danske evangelisk-lutherske kirketradition ikke fore-

går fuld neddykning af mennesket længere, så mener jeg, at tegnets klarhed svækkes. Dette betyder ikke, at sakramentet er ugyldigt eller ufuldstændigt.

Neddykningen er tegnet på, at det gamle syndige menneske druknes, og når man drages op af vandet, er det et tegn på det nye hellige menneskes fødsel (Luther 1519, 114). Siden dåben er et sakramente, viser tegnet hen til en virkelig, usynlig, guddommelig frelseshandling. Dåben er også et kendetegn på kirken, idet dåben er synlig indlemmelse i Kristi folk (Luther 1519, 114).

Dåbens tegn viser hen til den konkrete frelseshandling, hvor Gud helliger og retfærdiggør den døbte og indlemmer denne i sit folk. Helligelse og retfærdiggørelse betyder først og fremmest, at Gud indleder skabelsen af et nyt menneske i den døbte, giver Helligånden og begynder dødelsen af den døbtes onde natur og synder (Luther 1519, 117). Ved dåben gives der del i Kristi død og opstandelse og dermed del i den retfærdighed, som Jesus Kristus har sikret. Dåben er således indgangen til en livslang åndelig dåb og begyndelsen på den kristnes liv (Nikolajsen og Iversen 2012, 172-174).

Dåben betyder også, at Gud indgår den samme pagt med den døbte som med alle andre kristne. Dermed bliver den døbte indlemmet i Guds folk, de døbtes fællesskab. Dåben er således indtrædelsen i et nyt samfund, de helliges samfund (Yoder 1992, 32). Gud giver dåben som et tegn på, at dette folk er forbundet til ham, og han knytter frelsesløfter til dette bånd (Mark 16,16). Dåben har dermed et eksklusivt aspekt, idet den døbte bliver en del af et særskilt og distinkt folk.

Dåben betyder desuden, at den døbte bliver medlem på Kristi legeme. Denne forståelse af dåben antyder for det første den frelsende forbindelse til Jesus Kristus, som sker i dåben. For det andet indikerer

forståelsen, at den døbte har et formål, ligesom hvert lem på et legeme har det (1 Kor 12,12-30). Dåben har altså et missionært sigte i den forståelse, at den døbte ved at blive medlem på Kristi legeme dermed bliver medaktør i Guds mission for verden (Newbigin 1954, 173). Derfor betyder Dåben også forpligtelse. Dåben er som allerede nævnt en pagt mellem Gud og den døbte. Denne pagt er dog ikke ensidig. Gud giver løfter om frelse ved dåb og tro, men samtidig forpligter mennesket sig på at fortsætte den livslange indre kamp og ydre kamp, som Gud har indledt (Luther 1519, 118). Løfterne gives altså som udrustning af mennesket i dåben. De skal således skabe frimodighed til at fortsætte kampen trods udfordringer og nederlag. Nåden skal bevare den døbte fra at paralyseres af angst over at fejle i denne kamp, idet Gud har lovet, at tro og dåb er nødvendige til frelse, ikke personlig sejr i kampen mod synden. Gud har, som en del af pagten, lovet ikke at dømme den døbte efter dennes gerninger, men i stedet udslutte synden i den døbte og lade syndens magt i verden møde sit endeligt (Luther 1519, 120).

Troen på dåben indeholder en tro på dens virkning. Denne tro skal fungere som et hvilested, et holdepunkt, en kilde til frihed og kraft for de døbte, fordi den døbte med begrundet håb bliver mindet om, at Gud har vist sin kærlighed i Kristus. Dette er den kristne kirkes håb, tro og styrke, som dåben skal minde om i tider med lidelse, forfølgelse, anfægtelse, tvivl, og når døbte falder i synd.

Nadveren

Nadveren er ligesom dåben et sakramente og et nådesmiddel, der er særligt knyttet til Guds folk. Det er også et måltid, som opretholder fællesskabet med Kristus og styrker Guds folks fællesskab, som indledtes i då-

ben. Nadveren indeholder ligesom dåben både tegn, betydning og tro.

Nadverens tegn indeholder indstiftelsesordene, uddelingen og modtagelsen af brødet og vinen. Indstiftelsesordene er Kristi egne ord og skaber, hvad de siger uafhængigt af hvem, der siger dem (Luther 1539, 394-395). Nadveren som et måltid, der gives og modtages, fastholder de døbte i et fællesskab med hinanden.

Nadveren er dermed både et tegn på fællesskab med Kristus og et tegn på Guds folks fællesskab. Disse to kan ikke adskilles, da fællesskabet med Kristus medfører fællesskab med Guds folk. Men nadveren er som sakramente mere end et tegn på fællesskab med Kristus. Den er reelt fællesskab med Kristus, idet han er virkeligt til stede i nadveren under brødet og vinen. Dermed er nadveren et frelsesmiddel, hvor den der modtager sakramentet bliver forbundet med Kristus selv (Luther 1519, 138).

Nadverens tegn viser ligesom dåbens tegn hen til, at Gud helliger sit folk. Nadveren helliger ved at formidle Guds nåde og forkynde evangeliet. Helligelsen betyder, at nadveren er et retfærdiggørende middel, som Gud bruger til at minde sit folk om deres tilhørsforhold til Kristus. Det er dog ikke blot en påmindelse, men en virkelig handling, hvor den frelsende forbindelse til Kristus knyttes gennem modtagelsen af hans legeme og blod. Ved modtagelsen forenes kristne med Kristus og opretholdes som en del af Guds folk. Nadveren har derfor en særlig plads i Guds folk, fordi den formidler, indprenter og opbygger den enkeltes forhold til Kristus og til Guds folk (Newbigin 1954, 70).

Helligelsen af Guds folk i nadveren betyder, at den er et særligt kendetegn ved Guds folk (Luther 1939, 394). Nadveren må derfor forstås som et fællesskabsopbyggende måltid. Dette måltid skal deles for

at styrke Guds folks fællesskab og samtidig indbyde til at blive en del af dette fællesskab. Hvis nadvermåltidet bruges i de offentlige forsamlinger, bør nadverens betydning for det første forkyndes forinden. For det andet bør man ikke nægte nogen mulighed for at modtage sakramentet, da det ikke er kirkens plads at nægte frelse til de, som kommer og beder om den (Luk 18,16). Hvis man bruger nadvermåltidet i de offentlige forsamlinger, bør man anse enhver, som ønsker at modtage sakramentet efter, at dets betydning er blevet forkyndt, som en, der ønsker at blive forbundet til Kristus. Men siden man i de private kristelige forsamlinger er indstillet på i indbyrdes kærlighed at underlægge sig hinanden, så kan kirketugt i forbindelse med nadveren komme på tale i denne forsamling, så at muligheden for at være en del af nadverfællesskabet udskydes til efter et skriftemål (Luther 1526, 79-80).

Nadverens helligelse betyder også, at Guds folk helliges med et formål, at være Guds udsendinge. Nadvermåltidet både indbyder til fællesskabet med Gud og sender samtidig folket ud med fornyet kraft, styrke og indbyrdes kærlighed (Nikolajsen og Iversen 2012, 175). Nadveren er således et kærlighedsmåltid, der især skal styrke den indbyrdes kærlighed: "Thi den, der vil være med til at nyde, han må også være med til at yde og gengælde kærlighed med kærlighed" (Luther 1519, 131). Mødet med denne kærlighed i nadveren medfører også kærligt tjenersind over for samfundets marginaliserede og mod til at udfordre samfundsledere til at varetage deres gud-givne opgave med at skabe orden og opret-holde retfærdighed (Rom 13,1-6).

Troen på nadverens virkning indgyder håb i Guds folk. Håbet i nadveren består i at fatte tillid til, at det enkelte medlem har del i Kristi stedfortrædende soningsoffer.

Dermed gør troen på nadveren den til en forsmag og foregribelse af den kommende forening med Kristus. Troen på nadveren er i denne forståelse et fællesskabsmåltid som styrker, trøster og sender de troende (Luther 1519, 138-139).

Denne forståelse af dåb og nadver som både sakramente, indlemmelse og fastholdende middel kan have forskellige følger-virkninger for kirken i et postkonstantinsk samfund. Ved at fastholde dåb og nadver som frelsende sakramenter så forbliver kirken luthersk. Samtidig udvides forståelsen af dåb og nadver ved at accentuere den gensidigt forpligtende forbindelse som disse udtrykker. Ved at opprioritere forståelsen af dåb og nadver som indlemmelse og forankring i Guds særlige folk bliver det et middel for samhørighed, fællesskab og håb. Dette håb er ikke kun opbyggende, men også udsendende, idet Guds folk mindes om, at denne verden er på vej mod sit endeligt, og at de udsendes fra dåben og nadveren med et løfterigt og håbefuldt budskab. Således vil en luthersk forståelse af dåb og sakramenter kunne have et revitaliserende potentiale for kirken i et postkonstantinsk samfund.

5. Nøglemagten

Nøglemagten regnes i dag for en kontroversiel forældet ordning og er ubrugt i størstedelen af dansk kirkeliv. En af grundene til, at nøglemagten afvises, er, at formaning forveksles med fordømmelse. Denne misforståelse beror på kirkens fejlagtige brug af nøglemagten og uagtsomme forvaltning. En anden grund til, at nøglemagten forekommer forældet og meningsløs, er, at kirken som en samfundsinstitution i et postkonstantinsk samfund ikke har myndighed og taleret til at udfordre privat etik og livsførelse, men snarere har pligt til at rumme hele samfundet.

Ikke desto mindre er nøglemagten et kendetegn ved det kristelige folk i de bibelske skrifter (Matt 18,15-18), oldkirken (jævnfør artikel på www.denstoredanske.dk) og hos Luther (Luther 1539, 395-396). En luthersk postkonstantinsk ekklesiologi må derfor indeholde en forståelse af nøglemagten som et kirkeligt ordningsmiddel og kirkekendetegn. Denne forståelse af nøglemagten baseres på Kristi påbud til sine disciple om, at de skal løse og binde en broder fra sine synder med hans autoritet (Matt 18,15-18). Nøglemagten skal derfor bruges i indrekirkelige forhold (Bonhoeffer 2006, 214-216).

Nøglemagten som et ordningsmiddel hænger sammen med, at kirken først og fremmest er et særligt, helligt, kristeligt folk. For ligesom lovgivning og samfundsetik er forskellig fra nation til nation, således har også Guds folk en bestemt etik, som de ved indlemmelsen forpligter sig på at følge. Denne etik består af bestemte livsmønstre og forskrifter som Kristus fordrer af alle, der ønsker at følge ham og være hans folk (Jævnfør Matt 5,38-48, Mark 10,42-45, Matt 16,24-26 og Matt 25,34-36). Nøglemagten er således en ordening, der sikrer Guds folks kristelige levevis, ved at de gensidigt forpligter sig på at underlægge sig hinanden i indbyrdes kærlighed. Dermed sikrer nøglemagten, at Guds folk er kendetegnet ved, at de tilgiver, forsoner sig, formaner og irettesætter (Nikolajsen 2010, 148-152).

I denne forståelse af nøglemagten bliver den et helligende redskab for Guds folk. Derfor bør man varetage nøglemagten i de private kristelige forsamlinger, hvor man kender hinanden bedst, og den indbyrdes kærlighed er stærkest, for at nøglemagten ikke skal blive misforstået eller misbrugt som et redskab til fordømmelse (Luther 1526, 80).

Nøglemagtens løsende midler er det private og offentlige skriftemål (Luther 1539, 395-396). Nøglemagtens ordning sigter således ikke til at være straffende, men at genoprette forholdet mellem offer og overgriber (Yoder 1992, 2-3). Altså er nøglemagtens hensigt at genoprette de kristnes indbyrdes forhold og den kristne levevis.

Nøglemagtens bindende middel er kirketugt. Kirketugt er, at den ubodfærdige bindes til sine handlinger gennem afsløring, formaning og irettesættelse. Denne autoritet bruges i tilfælde af, at et medlem nægter at søge tilgivelse, hvad enten det er over for Gud eller et andet menneske. Kirketugten kan få forskellige følger, såsom udelukkelse fra deltagelse i nadvermåltidet indtil denne har angret og bekendt eller udelukkelse af menighedens fællesskab (Bonhoeffer 2006, 215-218). Udelukkelse fra menighedens fællesskab bør *ikke* betyde social udelukkelse eller ukærlig behandling, men at vedkommende ikke længere har myndighed iblandt Guds folk. Vedkommende har umuliggjort, at andre skulle kunne underlægge sig denne ved selv at nægte at følge denne ordening. Udelukkelse fra nadverfællesskab eller af menighedens fællesskab bør i stedet forstås som, at menigheden tager den uomgængelige konsekvens af vedkommendes handlinger. Denne har afskåret sig selv fra fællesskabet ved ikke at ville søge tilgivelse over for den forurettede (Bonhoeffer 2006, 218). Såfremt den der gennemgår kirketugt hører, undskylder og bekender, skal denne offentligt genindsættes og modtages i kirken som en hjemvendt søn og dennes handlinger skal være glemt (jævnfør artikel på www.denstoredanske.dk). I denne forståelse bør nøglemagtens brug og ordening være et synligt kirkekendetegn i en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi.

Denne forståelse af nøglemagten vil

kunne have et revitaliserende potentiale på den lutherske kirke i et postkonstantinsk samfund, idet kirken netop mangler en ordening, der fastholder og sikrer kirkens egenart, selvforståelse, etiske forskrifter og livsmønstre. Samtidig vil denne forståelse være med til at forhindre både antinomisme og legalisme i kirken. Denne forståelse af nøglemagten som et ordningsmiddel blandt Guds folk vil være med til at kendetegne kirken, som et fællesskab der søger at leve i indbyrdes kærlighed, gensidig underlæggelse, tilgivelse, forsoning og respekt.

6. Korset

Korset som kirkekendtegn er ikke en del af den dominerende kirkeforståelse i dag i Danmark, blandt andet fordi kirken hidtil har været forstået som et statssikret tros-samfund. Ikke desto mindre er korset som kirkens grundvilkår og som kirkens villighed et kirkekendtegn i de bibelske skrifter (Matt 5,11-12; Matt 10,16-38; Mark 13,9-13; ApG 7,54-59; ApG 8,1-4). Desuden vil dette kendetegn have betydning for kirkens selvforståelse og dens måde at møde udfordringer på i et postkonstantinsk samfund.

Korset skal først og fremmest forstås som kirkens grundvilkår. Lidelse, uretfærdig behandling og forfølgelse er således ikke et krav fra Gud, men en konsekvens, som Guds folk advares om (Nikolajsen 2010, 152-153). Dette grundvilkår hænger sammen med, at Guds folk er taget ud af verdens herredømme, hvorfor det møder samme grad af fjendskab fra verden, som Gud selv møder (Joh 15,18-21).

Korset som kirkekendtegn må bestå i villigheden til at lide og blive forfulgt for sin tro. Denne villighed hænger sammen med kirkens ønske om at følge Kristi eksempel, fordring, livsmønster og forskrif-

ter. Korset som kirkekendtegn medfører en forpligtelse for det kristelige folk, fordi det skal søge at efterligne Kristi forbillede. Guds folk skal altså møde al uretfærdighed, der gøres mod dem på grund af deres tro, med den samme tilgivelse, kærlighed og tjenersind som Kristus (Luther 1539, 405-406). Så fordi Guds folk ønsker at være til stede i verden, være trofaste, holde fast ved de bibelske skrifter og have Kristus som herre uanset følgerne, så vil det medføre lidelse, uretfærdighed, undertrykkelse og forfølgelse (Nikolajsen 2010, 152). Årsagen til denne villighed må derfor hverken stamme fra helvedsfrygt, enfoldighed eller religiøs hjernevask, men derimod skal det personlige møde med Kristus og det håb, som mødet har affødt være, årsagen til, hvorfor Guds folk vil være udholdende, lydige og håbefulde i lidelse og forfølgelse.

Denne forståelse af korset som et kirkekendtegn vil kunne have forskellige følger for den lutherske kirke i et postkonstantinsk samfund. Det vil være omvæltende for kirkens selvforståelse, når den ikke længere forstår sig som en magtfuld samsfundsinstitution, men som et marginaliseret og svagt folk. Kirken vil i stedet kunne blive kendt som et folk, der er rørende synlige, idet de er villige til at påtage sig lidelse, uretfærdighed og forfølgelse for deres tro (Højlund 2011, 62). Denne villighed vil være tankevækkende og forhåbentlig dragende, idet korset som kirkekendtegn er en modsætning til den dominerende opfattelse af, at religion og spiritualitet er tilvalg, der kan bruges til at forbedre livskvalitet.

7. Konklusion

Anliggendet med denne artikel har været at påvise, hvorledes centrale aspekter af klassisk luthersk ekklesiologi kan indgå i konstruktionen af en luthersk postkon-

stantinsk kirkeforståelse. Formålet har således været at bidrage til udviklingen af en luthersk postkonstantinsk ekklesiologi, som vil hjælpe kirken til at forstå sin særlige identitet og at gøre den mere tidssvarende i et postkonstantinsk samfund. Forudsætningen for dette er, at den lutherske kirke i Danmark har behov for at ændre sig, at tilpasse sig sin nye virkelighed.

Som påvist så har en luthersk forståelse af kirken som et folk, hvis kendetegn er ordet, sakramenterne, nøgлемagten og korset, fortsat en relevant og definerende funktion i en postkonstantinsk ekklesiologi. Disse er afgørende og har et revitaliserende potentiale. Men den klassiske forståelse må suppleres og udvides for at styrke kirkens forståelse af sig selv som en distinkt enhed, et særligt fællesskab, som arbejder og eksisterer i samfundet, men som er grundlæggende anderledes. Ligeledes må den klassiske forståelse suppleres for at fremhæve kirkens missionale formål. Dette finder jeg nødvendigt, fordi den lutherske ekklesiologi blev formuleret i en anden tid, kultur og kontekst, hvor kirken

var en statsinstitution. Denne virkelighed er vi på vej væk fra, hvorfor kirken må tilpasse sig.

Jeg har ikke formuleret konkrete forslag, selvom det er åbenlyst, at denne forståelse af kirken vil kunne medføre en forandring af såvel menighedens fællesskabsformer, dens gudstjenester og dens indbyrdes ordning. Dette har jeg undladt, idet den lutherske kirke i et postkonstantinsk samfund må bevæge sig væk fra den uniformitet som i høj grad kendetegner den i dag. Det er ikke længere en dyd og en nødvendig tryghed, at man overalt i Danmark kan gå til gudstjeneste og opleve den samme liturgi. Gudstjenesteform og liturgi bør understøtte den lokale menigheds behov og virkelighed. Nogle vil med fordel kunne omfavne den højkirkelige gudstjenesteform, mens andre kirker måske vil vælge andre former. Kirkeformer, gudstjenesteformer og fællesskabsformer bør understøtte kirkens mission, dens proklamation og udbredelse af Guds kærlighedsbudskab. I dette aspekt er diversitet og mangfoldighed den sande dyd i et postkonstantinsk samfund.

NOTER

- 1 Med "pluralistisk" mener jeg blot, at der findes mange religioner og virkelighedsanskuelser i samfundet. *Postkonstantinianisme* er ikke et etableret begreb i en dansk kontekst endnu. Siden Konstantins omvendelse og lovgivning af kristendommen i 313 har der været en sammensmeltning af kirke og øvrighed. Postkonstantinianisme betegner et brud med dette, som i høj grad skyldes sekularisering af staten og det pluralistiske samfunds overtagelse af enhedskulturens plads; jf. definitionerne i Asger Chr. Højlund, "Luthers kirkeforståelse i bibelsk og økumenisk lys" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 38 (2011), 55; og Jeppe Bach Nikolajsen, *Redefining the Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder* (Oslo: Menighedsfakultetet, 2010), 9-12.
- 2 Newbigin og Yoders perspektiver på kirkens selvforståelse og rolle i et pluralistisk og postkonstantinsk samfund har forskellige fællesnævner, hvorfor jeg sammenfatter dem i en postkonstantinsk ekklesiologi. Jeg er klar over, at postkonstantinianismen egentlig ikke betegner en ekklesiologisk retning, men er et samfundskvalificerende begreb. Alligevel fastholder jeg at bruge denne betegnelse i mangel af bedre. Denne postkonstantinske ekklesiologi er derfor kendetegnet ved: (1) Kirken forstås som en distinkt social enhed i samfundet. (2) Kirken har en særlig kristelig etik, en særlig virkelighedsforståelse og et særligt formål, som ikke deles af andre i samfundet. (3) Sammenhængen mellem kirke og mission genopdages og fremhæves.
- 3 Jeg bruger "forkyndelse" i stedet for "prædiken", men regner dem for synonymmer.

- 4 I sakramenteforståelsen udfordres syntesen mellem Luther, Yoder og Newbigin, eftersom Yoder har en symbolsk sakramenteforståelse, Newbigin ikke præciserer, hvorledes han forstår sakramenternes natur, og Luther har en sakramental forståelse. Derfor vil Luther være den primære kilde til konstruktionen af en luthersk postkonstantinsk sakramenteforståelse, mens de andre kun vil blive brugt i moderat henseende.

LITTERATUR

- Bonhoeffer, Dietrich (2006): *Efterfølgelse*. København: Credo Forlag.
- Grane, Leif (2000): *Den danske Folkekirkes bekendelsesskrifter*. Frederiksberg: Anis.
- Hauerwas, Stanley (1983): *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: SCM Press.
- Højlund, Asger Chr. (2011): "Luthers kirkeforståelse i bibelsk og økumenisk lys" i: *Dansk tidsskrift for Teologi og Kirke* 38, nr. 3: 53–67.
- Luther, Martin, 2006. *Om den verdslige øvrighed*. På dansk ved Svend Andersen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Luther, Martin (1526): "Den tyske messe 1526" "Martin Luthers Fortale" i: *Luthers skrifter i udvalg: Bind 2: Skrifterne om Kirke og Gudstjeneste*, oversat af J.E. Jensen, 1963. København: Gads forlag: 77-83.
- Luther, Martin (1519): "En sermon om dåben" i: *Luthers skrifter i udvalg: Bind 1: De Reformatoriske Hovedskrifter*, oversat af N.H. Borup, 1962. København: Gads forlag. 113-127.
- Luther, Martin (1519): "En sermon om Kristi legemes sakramente og om broderskaberne" i: *Luthers skrifter i udvalg: Bind 1: De Reformatoriske Hovedskrifter*, oversat af M. Lomholt-Thomsen, 1962. København: Gads forlag: 128-144.
- Luther, Martin (1539): "Om koncilierne og kirken" i: *Luthers skrifter i udvalg: Bind 2: Skrifterne om Kirke og Gudstjeneste*, oversat af O. Nielsen, 1963. København: Gads Forlag: 387-435.
- Murray Stuart (2004): *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World*. Carlisle: Paternoster.
- Newbigin, J.E. Lesslie (1954): *The Household of God*. USA: Friendship Press.
- Newbigin, J.E. Lesslie (1989): *The Gospel in a Pluralist Society*. London: SPCK.
- Newbigin, J.E. Lesslie (1994): "The Cultural Captivity of Western Christianity as a Challenge to a Missionary Church" i: *A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2011): "Den lutherske teologi og det multikulturelle samfund" i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 38, nr. 3: 1-3.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2010): *Redefining the Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*. Oslo: Menighedsfakultetet.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2012): "Den missionale kirke i et pluralistisk samfund" i: *Missional kirke – en introduktion*, redigeret af Jeppe B. Nikolajsen, 2012. Fredericia: Kolon: 127-144.
- Nikolajsen, Jeppe Bach og Lasse H. Iversen (2012): "Mod en missional luthersk ekklesiologi" i: *Missional kirke – en introduktion*, redigeret af Jeppe B. Nikolajsen, 2012. Fredericia: Kolon: 167-178.

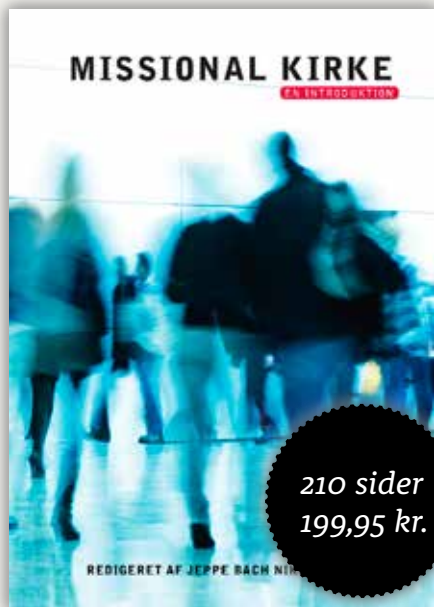
Yoder, John H. (1992): *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*. Scottsdale: Herald Press.

Den Store Danske, *Kirketugt* (set den 16/05/2013)

http://www.denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Religion_og_mystik/Oldkirken/kirketugt

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN (RED.)

Missional kirke - en introduktion



»Med et sprogligt udtryk lånt fra Martin Luther King Jr. vil jeg konkludere, at Jeppe Bach Nikolajsens danske folkekirke både er et termometer, der aflæser tidens tegn, og en termostat, der ændrer på samfundet. Og det er ikke så ringe endda, for nu at sige det på jysk. Læs den bog!«

Anna Marie Aagard,
tidl. docent ved Aarhus Universitet, i DTTK

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

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



»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,
formand for Stiftsudvalget for Mission, Roskilde Stift, og medlem af styringsgruppen for Folkekirken Mission under det Mellemkirkelige Råd

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfællebedømmelse.



DESCENDIT AD INFEROS

En religionsteologisk undersøgelse



Stud. theol. Daniel Henoch Rasmussen

RESUMÉ: Den eksklusivisme, som den romerskkatolske og den lutherske statskirke tidligere har været domineret af, er med tiden blevet mere og mere marginaliseret i Folkekirken i Danmark. Den religionsteologiske diskussion mellem eksklusivisme og inklusivisme bliver let unuanceret, hvis ikke man yderligere opdeler eksklusivismen i en streng restriktivisme, hvor alle uden for kirken og kristendommen med sikkerhed er fortabt og en moderat eksklusivisme, hvor mennesker muligvis kan omvende sig efter døden. Ligesådan er det frugtbart at skelne mellem hård inklusivisme, hvor alle med sikkerhed bliver frelst og en blød inklusivisme, hvor frelsen er en mulighed – også uden for kirken. Grundtvig stod en overgang i opposition til liberaliseringen af teologien herunder de inklusivistiske elementer, men han endte med at bidrage til en inklusiv religionsteologi blandt andet med sin genopdagelse af oldkirkens tradition om Kristi nedfart til dødsriget/helvede for at prædike for de ulydiges ånder. Grundtvigs religionsteologi indeholder på hans ældre dage mange inklusivistiske elementer, men han taler også om muligheden for fortabelse. Grundtvig kan pege på en vej, hvor man kan fastholde Kristus som Sandheden og samtidig anerkende, at der kan findes meget godt og sandt i andre religioner og livssyn. Ved at have en sådan nuanceret religionsteologi, er der håb for, at man både kan bevare kirken som et aktivt og inkluderende fællesskab, der er mission og på samme tid undgå nogle af restriktivismens faldgruber som sekterisme og frygt for verden.

1. Indledning

Der er næppe noget spørgsmål, der er mere påtrængende for os, der lever i en pluralistisk verden og beskæftiger os med Det Nye Testamente og med den kristne kirke, end spørgsmålet om, hvad man skal gøre for at blive frelst. Diskussionen om, hvad

der er sandt og falsk i andre religioner, og om der findes en fortabelse også efter døden, og hvem den i givet fald vil ramme, har altid været aktuel. Alligevel føles den måske ekstra påtrængende i en periode, hvor færre og færre danskere bliver døbt, og vi får større og større minoriteter af mennesker af anden religion.

Den religionsteologiske debat bliver normalt inddelt i en eksklusivistisk, en inklusivistisk og en relativistisk retning. Denne artikel vil især handle om de to første retninger og især spændingsfeltet imellem dem. Jeg vil på baggrund af religionsteologiske artikler analysere på de mest almindelige argumenter, som eksklusivister og inklusivister benytter sig af. I denne artikel vil jeg desuden undersøge Grundtvigs religionsteologi i spændingsfeltet mellem en eksklusivistisk og en inklusivistisk tilgang. Jeg vil undersøge, hvilke forsøg der er gjort på at forme en religionsteologi, der fastholder Guds godhed og ønske om, at alle skal blive frelst, men som ikke fratager menneskene ansvaret for deres valg.

For at komme frem til, hvilke elementer der kan indeholdes i en religionsteologi, der både anerkender Guds vilje til at frelse og forholder sig til de mange udsagn om fortabelse i Det Nye Testamente, vil jeg lave en læsning af N.F.S. Grundtvigs (1783-1872) prædikener og salmer for at se, hvad en af de mest indflydelsesrige lutherske teologer i Danmark mente om sandheder i andre religioner og spørgsmålet om frelse og fortabelse. I forbindelse med Grundtvigs religionsteologi er den gamle kristne lære om Kristi nedfart til dødsriget aktuel, og den vil blive udfoldet i løbet af opgaven ved hjælp af en kort eksegese af de relevante skriftsteder og ved at se på trosbekendelsens udsagn *descendit ad inferos* (han drog ned til *det nedenunder*) og på kirkefædres udtalelser og traditionen. Til slut vil jeg diskutere på hvilken måde, en mere og mere inklusivistisk tilgang til religionsteologien kan påvirke vores tilgang til evangelisering og mission.

2. Den religionsteologiske debat

2.1 Hvad er eksklusivisme?

Eksklusivisme har været regnet som den

ortodokse (rettroende) opfattelse i Middelalderen og reformationstiden (Barrett, 220). Eksklusivisme indebærer, at de kristne dogmer er sande, at andre religioners dogmer er falske, hvis de strider mod kristendommens, og at man kun kan blive frelst gennem Kristus. På de store kirkesamfund og i forskellige biskopper og pavers udtalelser er eksklusivisternes opfattelse af en dobbelt udgang flere gange slået fast som god latin. I den apostolske og i den nikenæno-konstantinopolitanske trosbekendelse tales der om henholdsvis *carnis resurrectionem* (kødets opstandelse) og *resurrectionem mortuorum* (de døde opstandelse) og “[Kristus] venturus est iudicare vivos et mortuos” (Kristus vil komme for at dømme levende og døde).¹ Men der nævnes ikke noget om fortabelse. I den athanianske derimod er der megen tale om fortabelse for eksempel “qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum” (de, som gør godt, skal gå til det evige liv, de som sandelig gør ondt, til den evige ild).² I *Confessio Augustana* fik Melancton også fastslået nogle ganske bastante udsagn om den evige fortabelse, blandt andet *ut sine fine crucientur* (for at de uden afslutning skal pines).³

Den skarpeste udgave af eksklusivismen kalder den amerikanske teolog John Sanders for restriktivisme (min oversættelse). Ifølge denne opfattelse skal man blive døbt til en kristen kirke og bekende navnet Jesus og tro på ham. Derfor er mennesker, der aldrig har hørt evangeliet med sikkerhed fortabte. John Sanders, der selv er inklusivist, anerkender, at der er eksklusivister, der tror på, at mennesker kan blive frelst efter døden (Barrett, 220-221). Jeg vil bruge betegnelsen moderat eksklusivisme om denne opfattelse.

Eksklusivister kan indbyrdes have forskellige opfattelser af på hvilket grund-

lag, man bliver frelst eller dømt. Man kan mene, at frelsen sker på grundlag af tro alene med dåben som en forudsætning (fx Luther), eller man kan mene, at frelsen sker på grundlag af gerninger med tro og dåb som en forudsætning (bl.a. den athanasianske trosbekendelse). Og man kan lægge mere eller mindre vægt på, at man skal være medlem af den "rigtige" kirke. Den oldkirkelige biskop Cyprians berømte og berygtede sentens *extra ecclesiam nulla salus* (udenfor kirken er ingen frelse) og *Symbolum Apostolorum* "credo [...] unam sanctam ecclesiam catholicam" (jeg tror på én hellig almindelig kirke) blev af vestlige teologer i århundreder udlagt som, at kun den ene romerske kirke under paven kunne have sande kristne. Disse væsentlige uoverensstemmelser blandt eksklusivisterne kommer uden for denne opgaves problemområde. I resten af opgaven vil jeg gå ud fra, at den eksklusivistiske opfattelse er, at frelsen fås gennem tro med dåben som forudsætning, og at alle kirker, der anerkender den apostolske trosbekendelse og de nikæno-konstantinopolitanske kirkemøder, kan formidle frelsen.

Der er også forskel blandt eksklusivister omkring, hvordan man forestiller sig fortabelsen. Der er en del teologer, der fastholder, at man kan dele mennesker op i frelste og fortabte, men som udelukkende regner med denne tilværelse. Disse kaldes i nogle lærebøger også for eksklusivister, men jeg synes, det er misvisende at bruge denne betegnelse om personer, der ikke regner med en opdeling efter døden. Andre regner med, at de frelste vil opleve evigt liv, mens de fortabte vil forsvinde. Denne opfattelse kaldes annihilationslæren. En af proponenterne for annihilationslæren var den ellers meget konservative teolog John R.W. Stott. Mange eksklusivister vil dog stadig fastholde, at der også er en evig

fortabelse efter døden. Man kan så enten forestille sig, at de fortabte sjæle får en ny udødelig krop og oplever fysisk pine, eller at sjælen oplever en åndelig smerte ved Guds fravær. I Middelalderen fokuserede man meget på fortabelsen efter døden, og på mange kalkmalerier i kirkerne kan man se billeder af fordømte mennesker, der bliver pint af djævlene i et stort torturkammer under jorden kaldet "Helvede". Der er i dag almindelig enighed om, at det ikke er bibelsk at tale om "Helvede" som et sted, der er ledet af dæmoner. Gud er ansvarlig både for frelsen og fortabelsen, og djævelen har ingen selvstændig magt.

Selv om Karl Barth ofte nævnes som et hovedeksempel på eksklusivisme i religionsteologiske artikler (således bl.a. Nielsen 2004, 31), så er hans fokus meget på det eksistentielle valg i dette liv. Spørgsmålet om frelse og fortabelse efter døden lader ikke til at fylde meget i hans forfatterskab, da han aldrig fik skrevet sit femte dogmatiske hovedværk, der skulle have handlet om forløsning og eskatologi. Barth lader til at have lagt op til, at alle blev frelst til sidst uden dog at ville gøre et lærepunkt ud af det, og derfor er det muligt at diskutere, om han overhovedet er eksklusivist. Jeg vil dog i næste afsnit belyse, hvordan hans hovedanliggende er i modsætning til opfattelsen af, at al religion fører til Gud.

2.2 Argumenter for og imod eksklusivisme

For mange eksklusivister er hovedbegrundelsen, at der er en del nytestamentlige bibelttekster, der synes at tale om en opdeling efter døden i frelste og fortabte (bl.a. Mark 16,16; Matt 7,13-27; Matt 18,21-35; Matt 25; Luk 13,22-30; Luk 16,19-31; Joh 14,6; Rom 2,1-11; Åb 20,11-15). Nogle af disse tekster kan (bort)forklares ved hjælp af tekstkritikken, sammenhængen, som de står i, eller på anden måde, men samlet set

synes de at udgøre et bevis for, at flere nytestamentlige forfattere havde denne opfattelse, og flere af stederne er Jesus-citater. Som jeg vil komme ind på i afsnittet om inklusivisme, kan man også finde steder, der kunne tyde på, at alle vil blive frelst til sidst, men eksklusivisterne kan med en vis ret hævde, at disse skriftsteder er færre og mindre klare end de skriftsteder, der taler om en dobbelt udgang.

I Det Gamle Testamente er fokus meget på dette liv. Der er ikke noget sted i Det Gamle Testaments kanon (uden apokryfer), der klart og utvetydigt taler om en frelse og fortabelse efter døden. Noget af det nærmeste, man kommer det er nok Dan 7,9-14. Daniels bog er formentlig forfattet meget sent (ca. 165 f.kr.). Tanken om et efterliv opstår især i senjødedommens eskatologi måske under indflydelse af blandt andet persisk religion (Lindhardt 1964, 10). I det omfang, man alligevel kan tale om at være frelst eller velsignet i Det Gamle Testamente, så må mange af Det Gamle Testaments hovedpersoner tydeligvis være frelste (Gen 15,6; Gen 28,10.22; Deut 34,10-12; 2 Kong 2,1-14 osv.). Så også eksklusivister må regne med, at man indtil Jesu fødsel kunne blive frelst uden at kende navnet Jesus og uden at blive døbt. Der kan være uenighed blandt eksklusivister, om frelsen efter løftet til Abraham og før Kristi komme kunne fås uden om jødedommen. Melkisedek, Job og Bileam er eksempler på gammeltestamentlige personer, der tilsyneladende har lært den sande Gud at kende uden at være en del af det jødiske folk. Dette synes at være et problem for restriktivismen, da det virker logisk, at det så også må kunne lade sig gøre at lære Gud at kende uden om kirken efter Kristi komme.

Ud over de bibelske argumenter for at fastholde en dobbelt udgang, så argumenterer eksklusivister ofte ud fra, at dom-

men er med til at fastholde vigtigheden af de valg, vi træffer. Er der ikke en frelse og fortabelse efter døden bliver det ifølge nogle eksklusivister ligegyldigt, om vi tror på kristendommen, og også om vi lever et etisk liv. Dette argument synes for det første at forudsætte, at vi frit kan vælge at tage imod evangeliet, hvilket blandt andre Luther ikke troede. For det andet synes det at forudsætte, at der ikke er nogen belønning i dette liv ved at leve som kristen. Eksklusivismen kan derfor i nogle tilfælde have sammenhæng med et sort syn på livet på jorden. Især i perioder, hvor det kan være svært at være kristen, kan det være en trøst og moralsk opmuntring at tænke på en fremtidig belønning og også på en straf for ens plageånder, som for eksempel i efterapostolsk tid blev udfoldet i stor detalje. Nogle af de første kristne forestillede sig tilsyneladende, hvordan de selv skulle få lov at se de ikke-kristne blive pint i evigheden (Lindhardt 1964, 16-17). Også svære materielle vilkår kan gøre det påtrængende at fastholde tanken om en evig frelse og fortabelse. Det gjaldt ifølge kirkehistorikeren P. G. Lindhardt blandt andet for atten-hundredtallets danske fiskere og fattige daglejere på landet, der meget ofte blev trukket af en pietisme med en meget voldsom domsforkyndelse (Lindhardt 1964, 43).

Et tredje argument for eksklusivismen er, at hvis ikke der er frelse og fortabelse, så bliver mission og forkyndelse af det kristne budskab mindre vigtigt. Dette argument bliver taget op i afsnittet "Religionsteologi og Mission".

Et fjerde vigtigt anliggende, som eksklusivismen har, er den gennemgribende forskel på Guds åbenbaring og menneskers religion. Dette anliggende har især den dialektiske teologi med Karl Barth i spidsen fremholdt med stor kraft. Karl Barths dialektiske teologi blev til i et opgør med den

liberale udviklingsoptimisme, som han selv havde stået for i studietiden, hvor kristendommen blev set som en lidt mere veludviklet religion end andre religioner, der dybest set gik ud på det samme. Efter at han havde oplevet Første Verdenskrigs tab af illusioner og arbejdet som sognepræst, kom han frem til, at der er en absolut modsætning mellem al religion – kristen religion inkluderet – og Guds suveræne handling. Guds suveræne handling finder sted i Jesu stedfortrædende død på korset, der gør, at mennesker kan blive frelst af nåde. Al religion er menneskets forgæves forsøg på at opnå, hvad vi kun kan få som gave af Gud (Berentsen 2003, 20-29).

2.3 Hvad er inklusivisme?

Inklusivismen har flere former. Den danske teolog Jørn Henrik Olsen skriver: "I sig selv er [inklusionismen] en bred strøm, og den præges af stor variation i forhold til nutidens kontekster og situationer. Den er åben og afsøgende i forhold til Kristus-sandheden" (Nielsen 2004, 31). Den canadiske teolog Don. A. Carson definerer inklusivisme således: "All who are saved are saved on account of the person and work of Jesus Christ, but that conscious faith in Jesus Christ is not absolutely necessary: some may be saved by him who has never heard of him, for they may respond positively to the light they have received" (Barrett, 221). Carson skelner mellem en blød og en hård inklusivisme, hvor den bløde inklusivisme åbner for muligheden for at nogle kan være frelst uden for kristendommen og den hårde inklusivisme anser frelsen som en kendsgerning (Barrett, 221). Defineret på den måde virker der til at være et overlap mellem den bløde inklusivisme og moderat eksklusivisme, hvor vi har set, at der var moderate eksklusivister, der var åbne over for at nogle kunne blive frelst efter døden.

Forskellen på de to positioner må være, at bløde inklusivister åbner mulighed for, at mennesker, der aldrig har hørt om Kristus, kan være frelst allerede i denne tilværelse, mens moderate eksklusivister først åbner denne mulighed efter døden. Men resultatet synes at være det samme: Der findes både en frelse og en fortabelse, men nogen bliver frelst uden at kende til eller tage imod Jesu person i denne tilværelse. Bløde inklusivister er mere optimistiske end moderate eksklusivister i forhold til både at finde sandheder i andre religioner og at finde mennesker med et sandt forhold til Gud uden for kirkesamfundene.

Helt fra oldkirken har der været teologer, der har argumenteret for alle tings genoprettelse (blandt andre Origenes, død 254) (Prenter 1964, 227). Det har på tidspunkter været en ganske udbredt opfattelse, at Gud til sidst vil frelse alle, men som vi har set, så var det eksklusivismen, der sejrede på de store kirkemøder. I oplysningstiden kom eksklusivismen i defensiven. Tiltroen til fornuften og den generelle optimisme på menneskehedens vegne gjorde det sværere at trænge igennem for dem, der ville fastholde, at Gud ville straffe menneskene i evigheden. Mange katolikker fik sværere og sværere ved at fastholde, at der ikke fandtes genuin kristentro uden for pavekirken. Og den større viden omkring oprindelige folk i fjerne dele af verden, der ikke havde hørt om Jesus og kristendommen, udgjorde også et problem for den eksklusivistiske tankegang indenfor alle kirkeretninger.

Den tidlige liberale teologi i oplysningstiden mente, at den historiske Jesus var åben og inkluderende og måske revolutionær, og at kirken forvanskede hans budskab til at blive lukket, ekskluderende og konservativ for at fremme sine egne interesser. Derfor måtte man forsøge at komme

tilbage den historiske Jesus og skrælle de lag væk, som kirken havde lagt til. Jesusudsagnene om dommedag og frelse og fortællelse så man bort fra og talte helst om "Gud, dyd og udødelighed". I Guldalderens Danmark digtede og argumenterede fremtrædende kulturpersonligheder som for eksempel eventyrdigteren og kunstneren H.C. Andersen (Andersen 338-341, 444-447, 516-522) og forfatteren og poeten B.S. Ingemann imod forestillingen om en evig fortællelse med stor folkelig gennemslagskraft.

Den tyske teolog Rudolf Bultmann gik en noget anden vej, idet han faktisk mente, at den historiske Jesus var en dommedagsprofet og hans verdensbillede eskatologisk. Han mente dog ikke, at moderne kristne kan eller skal fastholde det mytiske verdensbillede, som Det Nye Testamente er gennemsyret af. Han lancerede "afmytologisering" som en metode til at komme bag om de konkrete udsagn i evangelierne og komme ind til det eksistentielle budskab. Bultmann forventer ikke nogen tilværelse efter døden hverken for kristne eller ikke-kristne. Han har dog også nogle udsagn der peger på kristendommen som noget særligt, idet han mener, at Det Nye Testamente mere klart end alle andre religioner og moderne filosofier proklamerede et befriende eksistentielt *kerygma*.

Den katolske kirke har måttet ændre deres syn på andre religioner og på muligheden for at blive frelst uden for kirken i retning af det mere inkluderende, hvilket blev slået fast med det andet Vatikanerkoncil i 1962-65 (Berentsen 2003, 40-49). I dette religionsteologiske skifte er den tyske teolog Karl Rahner en central figur. Karl Rahner fastholdt, at alle mennesker blev frelst gennem Kristus, men han mente, at mange inden for andre religioner var "anonyme kristne" (Berentsen 2003, 50-55).

I dag står inklusivismen stærkt inden for blandt andet den katolske kirke og Folkekirken i Danmark, men den er presset fra begge sider i form af en eksklusivisme, som står stærkt i evangelikale miljøer og i de store vækkelser i for eksempel Afrika og Latinamerika (Nielsen 2004, 21) og af en relativisme, som nok især trives i akademiske miljøer samt i dialogarbejdet med østlige religioner. Relativismen hævder, at alle religioner er lige sande, og at enhver bliver frelst på basis af sin egen religion eller sit eget livssyn og ikke nødvendigvis på baggrund af Kristi forsoning.

2.4 Argumenter for og imod inklusivisme

Inklusivister tager først og fremmest udgangspunkt i Guds universelle frelsesvilje. Den kan begrundes ud fra konkrete skriftsteder (fx 1 Tim 2,4) eller begrundes ud fra skabelsesteologi. Det virker ikke som en kærlig handling af Gud at skabe verden, hvis han vidste, at det ville føre til at hovedparten af menneskeheden skulle gå fortabt i evigheden. Når man parrer Guds universelle frelsesvilje med hans almagt bliver den logiske konsekvens, (som altså kun de hårde inklusivister tager fuldt ud), at alle må blive frelst til sidst.

Også den lutherske og paulinske fokus på, at frelsen sker på grund af nåde og ikke fortjenester, kan bruges som argument for, at alle bliver frelst. Når man laver en opdeling i frelste og fortabte, så må man antage, at der er en forskel på mennesker. Dette vil føre til, at frelsen bliver i hvert fald delvist noget, som vi gør os fortjent til enten ved at gøre noget bestemt eller forholde os på en bestemt måde til evangeliet. Det skal dog understreges, at Luther ikke selv tog denne konsekvens af sin forkyndelse af "nåden alene".

Inklusivister beskylder ofte eksklusivister for at være farisæiske. Den danske

teolog P.G. Lindhardt, der selv voksede op i et Indre Missionsk hjem, men som senere blev berømt og berygtet for blandt andet at sige, at det evige liv ikke skal findes efter døden, beskriver i bogen "Helvedesstrategier", hvordan tanken om helvede er blevet brugt taktisk til at fremme sin egen dagsorden, til selv at føle sig sikker og til at dømme andre ude (Lindhardt 1964).

Inklusivister vil ofte have, men har ikke nødvendigvis, et liberalt bibelsyn. Der er mange skriftsteder i Det nye Testamente, der kan tages til indtægt for, at alle bliver frelst til sidst: For eksempel Luk 15,1-10; Joh 1,29; Joh 3,17; Rom 5,18; Rom 8,31-39; Rom 11,25-26; 1 Kor 15,24-28; Kol 1,12-20; 1 Tim 2,4; 1 Tim 4,10; Hebr 2,5-9; 1 Pet 4,6; 1 Joh 2,2; 1 Joh 4,10.⁴ Mange af disse skriftsteder er enkeltvers, som muligvis taget i deres sammenhæng kan forenes med en eksklusivistisk religionsteologi, men på samme måde vil nogle af de skriftsteder, der synes at tale om en dobbelt udgang, kunne have en alternativ fortolkning læst i deres sammenhæng.

I diskussionen med relativister vil inklusivister fastholde, at Kristi forsoningsdød på korset virkelig er baggrunden for menneskers frelse, uanset om de har kendt til begivenheden eller ej. De vil ligesom eksklusivisterne hævde, at Jesu død var meningsløs, og Bibelens ord er uforståelige, hvis muslimen frelses gennem islam, buddhisten gennem buddhisme, ateisten gennem ateisme osv. I den forbindelse citerer man ofte Joh 14,6: "λέγει αὐτῷ [ὁ] Ἰησοῦς, Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ" (Jesus siger til dem: "Jeg er vejen, sandheden og livet"). Med termen "Εγὼ εἰμι" spiller Jesus på betydningen af Guds navn i Det Gamle Testamente. Dermed knytter han på en gang frelsen til Gud, og understreger sin egen betydning for frelsen. Hvordan dette

udsagn skal forstås er en del af kernen i den religionsteologiske debat.

Relativister som den schweiziske katolske præst Hans Küng og teologiprofessoren Paul F. Knitter angriber inklusivismen og især Karl Rahner for at begå åndelig vold mod de ikkekristnes identitet, når han antager, at de er "anonyme kristne" (Barentsen 2003, 55-57). Mennesker, der ikke ønsker at være kristne, bør ifølge relativister ikke bare antages alligevel at være det. Relativister angriber også inklusivister og eksklusivister for ikke at have et nært kendskab til andre religioner og deres sandheder, men alene at bygge deres opfattelse af andre religioners sandhed på Bibelens og kirkenes forståelse eller manglende forståelse af andre religioner.

2.5 Opsummering

Den traditionelle tredeling af den religionsteologiske debat i en eksklusivistisk, en inklusivistisk og en relativistisk tilgang indfanger ganske vist centrale aspekter ved debatten, men den er meget unuanceret i forhold til, hvor mange forskellige positioner det er muligt at indtage. En del af problemet er, at begrebsapparatet forsøger at indfange både spørgsmålet, om der findes sandhed i andre religioner og spørgsmålet, om der er frelse og fortabelse efter døden. Vi har set, at der kan være ganske stor forskel på restriktivisterne og de moderate eksklusivister, der godt kan forestille sig, at mennesker kan blive frelst uden om kirken, og ligesådan kan der være stor forskel på bløde og hårde inklusivister. For rigtig mange teologers vedkommende tror jeg, at det er mere relevant at tale om eksklusivistiske og inklusivistiske og relativistiske elementer i deres teologi i stedet for at placere dem entydigt i den ene eller den anden eller den tredje skole.

3. Descendit ad inferos⁵

Helt fra kristendommens første tid har der været en udbredt opfattelse af, at Kristus, da han døde, var i dødsriget og prædikede for de afdøde sjæle. Desværre skriver de nytestamentlige forfattere ikke meget om det, men der er dog to referencer til begivenheden i Første Petersbrev. Det første er 3,18b-19, hvor der står om Kristus: “θανατωθεις μεν σαρκι ζωοποιηθεις δε πνεύματι: εν ᾧ και τοις εν φυλακῃ πνεύμασιν πορευθεις εκήρυξεν”. (Han blev dræbt i kød, men levendegjort i ånd. I ånden rejste han til dem, som er i åndernes fængsel, og prædikede). Den fine opstilling med modstillingerne dræbt/levendegjort og kød/ånd gør det sandsynligt, at forfatteren bygger på en hymnisk eller bekendelsesmæssig oprindelse, som har været anerkendt blandt de allerførste kristne (Hallbäck 240). Termen κηρύσσω betyder i almindeligt sprogbrug at “proklamere” noget, men bruges stort set altid i Ny Testamente om at prædike det kristne evangelium – til modtagelse eller afvisning. De ånder, der prædikkes for, eksemplificeres med dem, der afviste advarslerne på Noas tid. Det vil altså sige, at forkyndelsen ikke kun gælder dem, der ikke har haft chancen for at finde frelsen i dette liv, men også gælder de ulydige. Og det er naturligvis ikke kun de ånder, der levede på Noas tid, som prædiken gælder for, men den må gælde for alle dem, der er døde i ulydighed. Ligesom forsoningen i Kristi død er evig er prædiken i dødsriget det også. Det andet sted er 4,6: εις τοῦτο γὰρ και νεκροῖς εὐγγελισθη, ἵνα κριθῶσι μεν κατὰ ἀνθρώπου σαρκί, ζῶσι δε κατὰ Θεὸν πνεύματι. (for derfor blev der evangeliseret også for døde, for at de skal dømmes ifølge mennesker, men leve ved ånden ifølge Gud.) Termen εὐγγελίζομαι viser, at det var et godt budskab, der blev forkyndt for de døde. Der var ikke bare tale om, at Kristus tog ned for at hovere over for de onde ånder, sådan

som nogle har villet fortolke 3,18-20. Der er stadig ting, der er dunkle i disse skriftsteder. Men man må konkludere, at forfatteren og mange af de første kristne har troet på, at der findes et åndernes fængsel, hvor de døde, der ikke har taget imod det gode budskab i livet, befinder sig efter døden. Og at Kristus, da han døde, i ånden drog dertil for at forkynde det gode budskab. Og formålet er, at de døde, der er blevet fordømt, skal leve i ånden. Tager man det for pålydende at selveste Simon Peter er forfatter til brevet, (hvilket slet ikke er umuligt), styrker det selvfølgelig yderligere autenticiteten af læren om Kristus, der prædikede for de døde.

En af de vigtigste kilder til kristendommen er *Symbolum Apostolorum*. I *Symbolum Apostolorum* siges om Kristus: “descendit ad inferos” (han drog ned til “det nedenunder”). “Inferos” refererer til en forestilling, som flere kulturer i antikken var fælles om, om at de døde befandt sig under jorden (i Hades’ rige i græsk tankegang). Det skal næppe tages bogstavelig, at Kristus rejste “ned”, men det bekræfter, at de døde har en form for bevidsthed mellem døden og Kristi genkomst, og at Kristus havde en særlig opgave også mellem sin lidelse på korset og sin opstandelse. *Descendit ad inferos* betyder ikke bare, at han døde, for det er jo allerede sagt i forrige sætning. De, der har forfattet *Symbolum Apostolorum*, har haft Kristi prædiken for ånderne i tankerne, som det er beskrevet i Første Petersbrev.

Kirkefædrene skriver også om begivenheden. Irenæus skriver blandt andet: “Herren kom sine døde hellige i Hu, som hidtil havde været i Gravens Land, og steg ned for at udfri dem” (Irenæus, Adv. Hær. V, 31.8, her efter Larsen 18). Klemens fra Aleksandria (død 215) lærer, at Herren kom for at forkynde godt budskab ikke blot for

hebræere, men også for alle dem af hedningefolkene, der havde levet et sandhedssøgende liv og af Gud var optugtet til Kristus (efter Larsen 18). Man kan undre sig over, at Irenæus kun skriver om de hellige, og at Klemens af Aleksandria kun skriver om de, der havde levet et sandhedssøgende liv, når vi har set, at forfatteren til Første Petersbrev udtrykkeligt skriver, at evangeliet også blev forkyndt for "ulydige". Men citaterne dokumenterer, at det har været en udbredt opfattelse blandt de første kristne, at Kristus rejste til dødsriget, og at det ikke var en ligegyldig begivenhed. Klemens-citatet viser, at der gives en chance for dem, der ikke har hørt evangeliet i dette liv.

I Pilatus-akterne, som er knyttet til Nikodemus-evangeliet, beskrives det, hvordan Kristus ved sin død på korset med magt trænger ind i dødsriget, befrier alle de døde og døber dem i Jordan-floden, hvorefter de drager til Paradis (Lindhardt 1964, 15). Det har været motivet for mysteriespil i blandt andet området omkring Cornwall. I det hele taget har motivet "the harrowing of Hell" spillet en stor rolle i folkelig keltisk og angelsaksisk kristendom. Også i den ortodokse kirke har Kristi befrielse af ånderne i helvede/dødsriget spillet en stor rolle, hvilket kan ses på mange markante ikonmalerier.

Til gengæld lader Kristi nedfart til dødsriget ikke til at spille nogen stor rolle i pavekirken i Middelalderen. Her udviklede man et stort system til at varetage de efterlattes bekymring for deres afdødes frelse. Sjælemesser og afladsbreve fik stigende økonomisk, praktisk og åndelig betydning, og læren om skærsilden blev slået fast. I den forretning, som sjælemesserne og afladsbrevene udviklede sig til, har læren om Kristi nedfart til dødsriget formentlig passet dårligt ind, og det kunne være en forklaring på, at den gled ud af bevidstheden

for hovedparten af de katolske kristne.

Ved reformationen blev der gjort grundt på op med misbruget af sjælemesser og afladsbreve. Blandt andet for at imødegå misbruget af de efterlattes bekymring for deres afdøde udarbejdede Luther læren om sjælesøvn, ifølge hvilken de døde er uden bevidsthed mellem deres død og Jesu komme til dommedag. Men dermed var der ikke noget "dødsrige" for Kristus at prædike i, og Kristi rejse til dødsriget blev glemt også i luthersk kristendom i hvert fald indtil Grundtvig.

Inden for religionsteologien kan denne lære bruges til at argumentere for en moderat eksklusivisme. Så opfattes begivenheden som en prædiken for de ånder, der ikke har hørt evangeliet her på jorden, og ånderne kan stadig vælge enten at tage imod evangeliet og leve "ifølge Gud" eller ikke at tage imod evangeliet og dømmes "som mennesker". Læren kan også bruges til at argumentere for en hård inklusivisme. Så fortolker man det mere som en befrielse af ånderne end en prædiken, og både de, der ikke har hørt evangeliet, og de, der har hørt evangeliet i deres levetid, men som har været ulydige, bliver befriede af Kristus.

3.1 Grundtvigs religionsteologi

Grundtvig gik igennem flere faser i sin forståelse af kristendommen og mennesket. Hans første romantiske vækkelse i 1806 førte til en lidenskabelig interesse for nordisk mytologi. I denne periode kunne han udbryde: "Høje Odin! Hvide Krist, slettet ud er jeres Tvist. Begge Sønner af Alfa-der" (Maskeradeballet i Danmark 1808, Lausten 2004, 217). På dette tidspunkt har han altså ligget tæt på en relativistisk religionsteologi. Kærligheden til den nordiske mytologi bevarede han hele livet. Og dermed var spørgsmålet om, hvor meget sandt

der fandtes uden for kristendommen, og om ikke-kristne kunne blive frelst, altid brændende for ham.

I 1810 oplevede han efter en stor personlig krise en bibelsk-luthersk vækkelse. Efter denne lagde han blandt andet afstand til sin tidligere relativistiske religionsteologi. I den følgende periode var hans teologi meget bibelnær og vækkelsesorienteret, og fronten stod mod de rationalistiske og liberale præster, der prægede oplysningstiden (Lausten 2004, 217-219). Langsomt blev han dog mere fokuseret på kirken og traditionen frem for på Bibelen, og det førte til hans "mageløse opdagelse" i juli 1825, hvor han fik øjnene op for trosbekendelsens betydning, som en mere sand kilde til den oprindelige kristne tro end Bibelen. Grundtvig mente, at *Symbolum Apostolorum* gik helt tilbage til den opstandne Jesus, som skulle have givet den til apostlene, så den var ældre end NT. Det er nok tvivlsomt historisk set, men der er også i dag seriøse forskere, der mener, at den oprindeligt går så langt tilbage som det andet århundrede. I forbindelse med hans studier af blandt andet kirkefædre og gammel angelsaksisk kristendom blev han opmærksom på den glemte lære om Kristi nedfart til dødsriget, som blev et kernepunkt for ham. Han kunne således prædike til Fastelavnssøndag 1825: "skiøndt Jesus egenlig døde for at skaffe os Syndere Adgang til Gud, saa havde hans Død dog tillige den herlige Følge, at Evangelium ogsaa blev forkyndt i de Dødes Rige for dem som ei troede i levende Live" (Thodberg 1983 III, 98). Dette blev så vigtigt for ham, at han anså det for at være et tegn på, om mennesker var sandt kristne, om de troede på nedfarten til helvede/dødsriget (Thodberg 1983 I, 143).

Stærkest slog Grundtvigs genopdagelse af Kristi nedfart til dødsriget igennem, da han i 1837 digtede en salme over et digt

om denne begivenhed skrevet af Kædmon, som levede nær Yorkshire i det syvende århundrede. Grundtvigs salme hedder "I kvæld blev der banket på Helvedes port" og er med i Den Danske Salmebog som nr. 213. Her beskrives helvede som et pine-
sted med djævl, øgler, drager, hugorm og ulv. En "kæmpe" drager ind og nedkæmper alle monstrene, og på tredjedagen skinner "Himmerigs sol" ind, murene revner og portene ryger ad hængslerne. Sjælene byder deres "frelsermand" velkommen. En stemme kalder på Adam, og Eva henvender sig og bekender sin synd. "Guds herligheds glans" kysser sin mor, og Eva opstår "som dronning". "Den Herre" opstiger fra Helvede og "ham fulgte så herlig en skare". Til sidst sidder kun "Død" bedrøvet tilbage" (DDS 213).

Grundtvig har mange inklusivistiske elementer med i denne salme. For det første er det tydeligt, at frelsen sker alene gennem Kristus, men han nævnes ikke ved navn, og mange af de befriede kender formentlig ikke hans navn, men kalder ham "frelsermand". Der er også tale om en syndsbeholdelse fra Evas side, og man kan vælge at underforstå, at også alle de andre befriede bekender deres synder, inden de bliver befriet. Dernæst lægger man mærke til, at nedfarten i denne salme mere er en befrielse, end det er en prædiken for ånderne, og at der ikke gøres noget skel mellem mennesker, men at alle undtagen "Død" bliver befriet. Grundtvig kan ikke siges at benægte, at der er en fortabelse. Hvis man tager salmen bogstaveligt har sjælene også tilbragt lang tid i helvede, indtil "kæmperen" kommer. Men Grundtvig er noget dobbeltydig omkring, hvor vidt den endelige fortabelse kun er for djævl, eller om den også kan overgå mennesker. DDS 291, som også er fra 1837, er en meget optimistisk og smuk pinsesalme. Her beskæftiger han

sig også med denne problemstilling i vers 6: “Saligheds fryd for Genløserens dyd/ times lad mennesker alle!/ Faderens råd og den Helligåndes dåd/ sammen i Frelseren falde./ så af det hele, som Gud har skabt,/ går kun fortabelsens æt fortabt”. Her beder han om at alle mennesker skal opleve “saligheds fryd”, men han konkluderer til sidst, at “kun fortabelsens æt” går fortabt – en henvisning til forræderen Judas (Joh 17,12). Grundtvig tror og håber, at fortabelsen kun overgår de ganske få, men han udelukker den ikke. Uanset at DDS 213 kan tolkes som hård inklusivisme – at alles frelse er en kendsgerning – så tror Grundtvig også i denne periode af sit liv på fortabelsens mulighed. Grundtvig bad for alles frelse, og han var optimistisk med hensyn til alles frelse, men han forkyndte også fortabelsens mulighed både i sine prædikener og i sine salmer.

De inklusivistiske elementer i Grundtvigs religionsteologi kommer klart til udtryk i sangen “I sagnet spejler sig folkets hu”: “Kun én er Guds-helten af menneskebyrd,/ hvis navn må påkaldes her neden,/ som holder på jætter og trolde styr,/ velsigner sit rige med freden.// Men drømmene dybe fra hedenold/ om halvguden, jordisk opkommet;/ om Melkart, Herakles og Tor og Skjold/ på ham dog hensigte forblommet” (Højskolesangbogen 332 v. 6 og 7). Grundtvig fandt referencer til Kristus i gamle folkesagn og hedenske myter. Han var klar i sin betoning af, at kun Kristus frelser. Men han mente godt, at Kristus kunne blive fundet i hedningenes religion.

Grundtvig har altså i løbet af sit liv givet udtryk for flere forskellige syn på religionsteologien. Han startede som relativist, blev efter sin bibelomvendelse formentlig en form for eksklusivist og blev frem imod og efter sin “mageløse opdagelse” i stigende grad inklusivist.

4. Religionsteologi og mission

En af de store bekymringer fra mange eksklusivister er, at de kristne ikke længere vil evangelisere, når kirkerne i højere og højere grad har en inklusivistisk religionsteologi. John K. Barrett giver et typisk eksempel på denne indvending: “Given that the great majority of Christians find evangelism difficult, such a belief [hard inclusivism] would provide a convenient excuse for avoiding the task” (Barrett, 242). For Barrett er evangelisering altså en *task*, som de fleste kristne finder svær. I mange af de evangelikale miljøer er der en tendens til at lukke sig omkring sig selv i kirkesamfundene og undgå at have tæt privat kontakt med de ”verdslige” mennesker. Dette kan meget vel hænge sammen med den eksklusivistiske religionsteologi, idet risikoen ved at involvere sig med de “verdslige” kan være høj, hvis det er den evige salighed, der står på spil. For nogle af de evangelikale er evangelisering dermed blevet et spørgsmål om, at man skal “aflægge sit vidnesbyrd” for fremmede mennesker i deres hjem eller på deres arbejdspladser eller andre steder, hvor mange mennesker befinder sig i deres daglige gøremål. Dette finder et stort flertal af kristne ganske rigtigt “svært”. Hvis det er den eneste eller den bedste måde at evangelisere på, så er det nok rigtigt, at tanken om, at flertallet af de mennesker, man skal i kontakt med, er på vej mod evig fortabelse, kan være en stærk motivationsfaktor. Denne form for evangelisering er yderst sjælden i Folkekirken.

Selv inden for evangelikale miljøer med en eksklusivistisk religionsteologi er der de senere år kommet en stigende kritik af denne måde at se på evangelisering og mission som en særlig opgave, som de kristne må motiveres til ved hjælp af forkyndelse om fortabelse. Et eksempel på dette kan være Newbigins ekklesiologi. For Newbigins

er kirken *missio Dei*, og mission kan aldrig blive en særlig aktivitet, men mission er hele kirkens *esse*: "The church does not have a mission. The church is mission" (Nikolajsen 2010, 47). Newbigins fokus er på kirken som et fællesskab, der er sendt til gavn for verden. Det vigtigste vidnesbyrd for verden er fællesskabet, men fordi fællesskabet i kirken også er korruperet af synden, må kirken også fortælle om Kristus med ord (Nikolajsen 2010, 61). Men selv denne ordforkyndelse, har man indtryk af, skal foregå i kirkens fællesskab eller gennem kristnes private omgang med venner og familie frem for gennem "vidnesbyrd" for fremmede mennesker.

Ifølge inklusivisten Sanders er kristne involverede i mission af følgende grunde: Kristne søger Guds ære, kristne ønsker at dele de personlige og sociale velsignelser, som følger af et personligt forhold til Kristus, og Gud ønsker den modenhed fra mennesker, som følger af et personligt forhold til Kristus, og de kristne ønsker at befri mennesker her og nu fra de negative konsekvenser af deres oprør mod Gud (Barrett, 226). Barrett anerkender, at disse begrundelser også har været en del af begrundelsen for tidligere tiders missionsindsats, men han mener, at bekymringen for hedningenes evige frelse har været missionens vigtigste drivkraft. Han mener, at hvis evig frelse er mulig uden evangelisation, vil det underminere evangeliseringens uopsættelighed (Barrett, 243).

Grundtvig mente, at indsatsen i forhold til hedningene på hans tid både var utilstrækkelig og forfejlet på trods af eller på grund af, at man i lang tid havde forkyndt, at hedningene skulle læse i Bibelen eller høre "de skriftkloge prædike" for at blive frelst (Grundtvig 1901, 222-223). Ifølge Grundtvig er en sådan ord-forkyndelse uden liv, ånd, genfødelse i dåb og fællesskab ikke til gavn for Guds riges udbredelse.

Der findes også eksempler på, at selve den eksklusivistiske religionsteologi har stået i vejen for både missionen blandt hedningene og missionen blandt vesterlændinge uden kontakt med kirken i dag. Når europæiske missionærer er kommet til indfødte i fjerne lande og har fortalt dem, at alle deres forfædre med sikkerhed var i helvede, så er det sket, at de indfødte har fortalt dem, at de hellere ville til helvede med deres forfædre end til Himlen med de kristne. En tilsvarende reaktion kan man meget vel møde, hvis man siger noget lignende til en sekulariseret dansker i dag. Uanset om man har en inklusivistisk eller en eksklusivistisk religionsteologi, så er der meget der tyder på, at man bedst kan overbevise mennesker, hvis man kommer med en positiv dagsorden.

Meget kunne dog tyde på, at eksklusivisterne har ret i, at hvis man laver en fast lære ud af alles frelse, så kan det medføre, at mennesker bliver mindre engagerede i deres kirke. I Folkekirken, der i stigende grad er præget af hård inklusivisme/relativisme, er der i gennemsnit under to procent af folkekirkemedlemmerne, der går i kirke på en given søndag (Nikolajsen 2012, 117). Karismatiske og missionske valg- og frimegheder og karismatiske frikirker med en mere eksklusivistisk religionsteologi har oftest langt højere kirkegang og højere aktivitetsniveau set i forhold til antallet af medlemmer. En af de tydeligste teologiske forskelle mellem de karismatiske/missionske og den liberale del af Folkekirken er religionsteologien. Omvendt har vi set, at en restriktivistisk tilgang til religionsteologi kan føre til en missions- og evangelisationsstrategi, der er forfejlet i forhold til målet. Der er derfor spændende perspektiver også for missiologien i at udforske religionsteologien i spændingsfeltet mellem eksklusivisme og inklusivisme.

NOTER

- 1 Symbolum Apostolorum og Symbolum Nicaenum.
Se <http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Symbola.html>
- 2 Athanasianum punkt 39. Se <http://www.preces-latinae.org/thesaurus/Symbola.html>
- 3 Confessio Augustana XVII. Se <http://www.lutherdansk.dk/Trellix/id38.htm>
- 4 Nogle af skriftstederne har jeg fundet med hjælp fra denne hjemmeside: <http://www.tent-maker.org/books/150reasons.html>
- 5 I de følgende afsnit har jeg fået hjælp af valgmenighedspræst Kim Arne Pedersen (Odde) til blandt andet at finde citater fra kirkefædre og fra Grundtvigs prædikener.

LITTERATUR

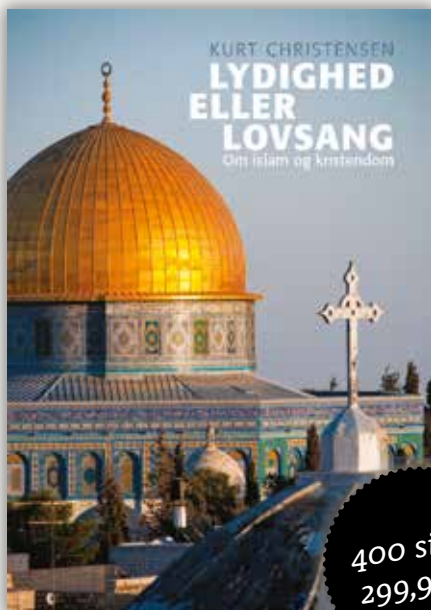
- Andersen, Hans Christian (1992): *Samlede Eventyr og Historier*. Odense: Hans Reitzels Forlag.
- Barrett, John K: *Does Inclusivist Theology Undermine Evangelism*. http://www.theologicalstudies.org.uk/pdf/eq/1998-3_barrett.pdf.
- Berentsen, Jan-Martin: *Det moderne Areopagos*. Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2003.
- Den Danske Salmebog* (2003). København: Det Kgl. Vajsenhus' Forlag.
- Folkkehøjskolens Sangbog* (1965). Femtende udgave. Odense: Foreningens Forlag.
- Grundtvig, Nikolaj Frederik Severin (1901): *Søndagsbogen III*. København: Karl Schønbergs Forlag.
- Hallbäck, G. (1982): *Dåbens betydning i 1. Petersbrevs struktur* i: Sigfred Pedersen (red), *Dåben i Ny Testamente*. Aarhus.
- Larsen, Henry (1903): *Krist og Satan: Nogle Blade af gammel kristelig Digtning særlig hos Angelsakserne (Cædmon)*. Lehmann og Stage.
- Lausten, Martin Schwarz (2004): *Danmarks kirkehistorie*. København: Gyldendal.
- Lindhardt, Poul Georg (1964): *Helvedesstrategi*. Aalborg: Hans Reitzels forlag.
- Nielsen, Harald, red. (2004): *Religionsteologi*. Ny Mission nr. 7. Frederiksberg: Unitas Forlag.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2010): *Redefining the Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*. Oslo: Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2012): "Missional folkekirke? En præsentation og drøftelse af Hans Raun Iversens forståelse af den danske folkekirke som en missional kirke" i: *Missional kirke – en introduktion*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen, 111-125. Fredericia: Kolon.
- Thodberg, Christian, red. (1983): *Grundtvigs Prædikener*. Bind I og III. København.

FORFATTER

Daniel Henoeh Rasmussen
 Bøgeskovparken 211
 8260 Viby
 +45 27 13 68 61
 danielhenoch@email.com

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 mono-teistiske 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

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfælle vurdering.

ATT LEVA MED BIBELN SOM BERÄTTELSE

En narrativ och ecklesiologisk hermeneutik



Professor, dr. theol. Arne Rasmusson

1. Inledning

Hur lever kyrkan med Bibeln? Det finns olika sätt att svara på en sådan fråga. I denna artikel, ursprungligen skriven redan 1987, ska jag formulera ett sätt att se på kyrkans bibelanvändning som just betonar hur förståelse hänger samman med den praktiska användningen av Bibeln i kyrkans gemensamma liv i världen.¹ Ofta tänker man att den primära uppgiften för kyrkans bibelanvändning är att göra dess innehåll begripligt och relevant för en abstrakt förstådd "modern människa". Detta ska göras genom att Bibelns budskap "översätts" till moderna kategorier och till en modern livsvärld. Det ses som i huvudsak en teoretisk process. Läger man istället betoningen på det praktiska livet med Bibeln får vi dock ett annat perspektiv.

Jag diskutera detta framförallt genom att presentera ett sätt att se på teologi och kyrklig bibelanvändning som började slå igenom på 1980-talet, men som sedan har vidareutvecklats i lite olika riktningar.²

Min framställning, som alltså skrevs 1987, är formad av forsknings- och debattläget i mitten av 1980-talet. Sedan dess har såväl diskussionen och mitt eget tänkande om teologisk hermeneutik, om kyrkans bibelanvändning och om Bibeln som berättelse utvecklats. När jag nu blivit erbjuden att få denna tidigare enbart informellt spridda text publicerad har jag dock i huvudsak låtit texten vara som den var 1987 och enbart gjort smärre revideringar. Det har varit frestande att åtminstone uppdatera fotnoterna, men jag har valt att inte göra det.

Bibeln kan, som andra texter, läsas och användas på mer än ett sätt. Bibeltexter kan studeras till exempel som historiska dokument, som "ren" litteratur, som politiska texter eller som uttryck för människors religiösa upplevelser. Sådana tolkningsintressen är alla legitima och värdefulla, men mitt fokus i denna text är den kristna kyrkans bibelanvändning. Även för en sådan användning kan andra perspektiv vara värdefulla, men de står inte i centrum. Oli-

ka användningar åstadkommer inte samma sak.

2. Den kristna trons praktiska natur

Att förstå kristen tro är inte bara en fråga om att veta något om denna tro, utan det handlar också – och framförallt – om att förstå vad denna tro innebär för det personliga och gemensamma livet. Ett sätt att tala om det kristna livet är i termer av lärjungaskap och efterföljelse. Att bekänna Jesus som Herre kan inte skiljas från lärjungaskap. Att använda det kristna språket är ett sätt att leva. Egentligen har all förståelse en praktisk natur. Man visar förståelse först när man kan använda kunskapen ifråga. Förståelse handlar om skaffa sig färdigheter. Att förstå en karta är att kunna använda den för att orientera sig. Om man förstår en integralkalkyl visar sig det i att man kan använda den i en beräkning. Men som jag sa kan man använda en sak på mer än ett sätt, vilket betyder att förståelse är relaterat till användningskontext. En bilförare använder och förstår en karta på ett delvis annorlunda sätt än en kartograf gör. Men båda användningarna är legitima och har givetvis en relation till varandra. Ytterligare en viktig sak är att förståelse inte bara demonstreras genom positiv användning. Man kan mycket väl visa förståelse för en befallning genom att vägra lyda. Det kan i vissa fall visa bättre förståelse än lydnad skulle göra (Wood 1981, 16-20).

Detta klagör ytterligare det jag tidigare sa om att Bibeln legitimt kan användas på mer än ett sätt, och att dessa olika användningar inte får blandas hur som helst. Att förstå Bibeln som kyrkans skrift är inte detsamma som att läsa den som ett historiskt dokument, utan det förra handlar primärt om att kunna använda Bibeln som ett redskap att orientera sig i tillvaron

och leva med. Att förstå vad det är att bekänna Jesus som Herre är att förstå vad det konkret betyder att vara hans lärjunge och att ställas inför utmaningen att följa honom. Att bli kristen är alltså inte bara att ta ställning till det kristna budskapet som en hypotes om verkligheten, utan mer att lära sig se sig själv och världen kristet. Charles Wood visar hur "vissa begrepp som är centrala för den kristna undervisningen är ganska komplexa, existentiellt rotade begrepp vars förvärvande medför speciella sorters moralisk och emotionell tillväxt" (Wood 1981, 24-25). Han pekar på hur en kapacitet för tacksamhet förutsätter ett särskilt medvetande om sig själv och andra, och hur en kapacitet för glädje förutsätter förmågan till omsorg. På samma sätt kräver en rätt användning av begreppet "Gud" inte bara ett bejakande av att ordet har en referens, utan det påverkar också ens förståelse av sig själv och överhuvudtaget hela tillvaron. Därför kan Wood också säga att begrepp som "skapelse", "inkarnation" och "uppståndelse" inte bara är delar av en kristen världsbild, utan de är ingredienser i själva det kristna livet. Begrepp är alltså instrument för förståelse. De hjälper människor att se och handskas med livet. Genom att lära sig nya begrepp får man möjlighet att se tillvaron på nya sätt. Detta sätt att tänka hjälper oss korrigera den intellektualism som så ofta dominerat i den västerländska kristenheten. Kristen tro ger inte bara kunskap, utan den tränar de troende i nya färdigheter.

Det handlar alltså om att Bibeln ger människor ett språk att leva med. När den används i den kristna församlingen i gudstjänstliv, förkunnelse, bibelstudier och enskild andakt, osv, blir den ett redskap som formar församlingens gemensamma och enskilda identitet genom att gestalta, ge näring åt och korrigera ens dispo-

sitioner, övertygelser, attityder, passioner och emotioner. Hur man ser tillvaron och vad man uppfattar som viktigt avgör vad man uppmärksammar och intresserar sig för och hur man möter det som sker. Det är stor skillnad på hur den som domineras av tanken på den egna karriären ser och möter tillvaron i förhållande till den som framförallt är inriktad på att odla goda sociala relationer.

Detta synsätt är relaterat till ett speciellt sätt att se på relationen språk-erfarenhet. Jag har talat om hur de kristna berättelserna och begreppen formar våra erfarenheter. Vi internaliserar, genom berättelser, begrepp, praktiker, ritualer, osv, det språk genom vilket vi erfar verkligheten. Vi erfar varken den "yttre" eller den "inre" verkligheten oförmedlat, utan erfarenheten är språkligt, och därför historiskt och kulturellt, förmedlad. En vanlig uppfattning är annars att religioner är symboliska uttryck för grundläggande mänskliga erfarenheter, till exempel av absolut beroende, av det heliga, av tillit eller av någon form av gränserfarenhet. Alla religioner, säger man, är ytterst olika symboliska tematiseringar av dessa gemensamma universella erfarenheter. I detta synsätt hävdas alltså existensen av någon slags förspråklig, privat erfarenhet. Inte minst Wittgenstein har i sin kritik av tanken på ett privat språk visat på de stora problem en sådan uppfattning möter (se t ex Kerr 1986). Med Lindbeck skulle man kunna säga att det buddistiska medlidandet, den kristna kärleken och den franska revolutionens broderskap inte bara är olika variationer av samma grundläggande mänskliga attityd eller känsla, utan att det också handlar om olika sätt att erfa och vara orienterad mot sig själv, medmänniskan och världen. De affektiva drag man har gemensamt tillhör så att säga råmaterial-

et; de är funktioner av de känslor för de närmast stående som alla människor delar, men de existerar i kulturellt inbäddade former. Olika religioner och kulturer formar därför delvis olika erfarenheter av vad det är att vara människa.³ Det är ett ömsesidigt förhållande, varken språk eller traditioner är statiska fenomen utan förändras hela tiden genom sin relation till nya erfarenheter. Men till detta ska vi återkomma längre fram. Nu ska vi istället övergå till nästa huvudavdelning, som handlar om att förstå Bibeln som en berättelse.

3. Bibeln som berättelse

Narrativ teologi är populärt idag, men detta begrepp står för många olika saker, och jag känner ganska liten sympati för mycket av det. Den primära orsaken till att jag betonar berättelsens roll är emellertid helt enkelt den centrala roll berättelser spelar i Bibeln och att det är lätt att tänka sig hela Bibeln som en lång löst strukturerad berättelse från skapelsen i Genesis till Uppenbarelsebokens nya skapelse. Denna övergripande berättelse består i sin tur av många mindre berättelser. Dessa är mycket olikartade, verkar ibland dra åt olika håll och det kan vara svårt att omedelbart se vilken betydelse vissa av dem har i den större berättelsen. Det viktiga är att alla dessa berättelser faktiskt finns i Bibeln, och att man inte har försökt undertrycka och helt harmonisera denna mångfald, ty just denna mångfald gör Bibelns budskap både mer trovärdigt och mer användbart i det praktiska livet.

Men Bibeln består inte bara av berättelser, utan också av psalmer, böner, liknelser, teologiska utläggningar, etiska råd, och så vidare. Dessa varierande former av material har emellertid sin kontext i och får sin mening från den övergripande berättelsen och tjänar samtidigt till att hjälpa läsarna

att få grepp på den bibliska historien och att göra den till sin egen värld. Teologiska läroformuleringar är inte ett mer exakt sätt att uttrycka vad berättelserna på ett mer primitivt sätt försöker förmedla, utan förstås bättre som redskap som hjälper kristna att bättre berätta den bibliska historien.

Hans Frei hävdar i sin viktiga och briljanta bok *The Eclipse of Biblical Narrative* att en stor del av Bibeln har formen av realistisk berättelse, med vilket han menar en fiktiv eller icke-fiktiv berättelse i vilken berättelsens karaktärer, både i fråga om inre och yttre liv såväl som det som händer dem, är stadigt placerade i en naturlig och framförallt social miljö. Karaktär och yttre omständigheter bidrar ömsesidigt till att återge varandra, och på ett mycket realistiskt sätt. Denna typ av berättelse har sin mening i sig själv. Den pekar inte på något annat utanför själva berättelsen, utan meningen är den värld berättelsen som berättelse skapar.⁴ Freis bok är egentligen en analys av hur man från 1700-talet och framåt förlorade förmågan att läsa dessa berättelser som just realistiska berättelser. Innan dess hade den värld Bibeln presenterar uppfattats som den verkliga världen och som stående i direkt kontinuitet med den egna verkligheten som så att säga inkorporerades i den bibliska. Man tog för givet att Bibelns historielika berättelser också var faktisk historia. Det var inget man på allvar problematiserade. I och med upplysningen blir situationen helt annorlunda. En annan världsbild växer fram där det som är verkligt uppfattas som helt oberoende av Bibeln. Och istället för att, som tidigare, inkorporera den egna världen i Bibelns värld, blir nu det stora problemet hur Bibeln och det den berättar och talar om kan få en plats i den värld vetenskapen tecknar. Samtidigt börjar den framväxande

historisk-kritiska bibelforskningen ifrågasätta historiciteten i en stor del av den bibliska framställningen. Frei visar hur detta ledde till en subtil förändring i hur man läste dessa texter och i hur man uppfattade vad som är bokstavlig förståelse (se också Childs 1977). En texts bokstavliga mening kom att bli liktydig med den ursprungliga och historiska meningen. Textens mening finner man alltså inte i texten själv, utan i den rekonstruerade historia som ligger bakom texten. Det är den situation texten uppkom i och författarens intention som bestämmer meningen i texten, och vad gäller Bibelns berättelser ligger meningen i den historia den refererar till. Eftersom denna ofta ansågs starkt skilja sig från den bibliska framställningen, menade många att man finner Guds uppenbarelse inte i texten som sådan utan i den historiska verklighet som ligger bakom texten. Även konservativa teologer accepterade dessa grundantaganden, men försökte på olika sätt harmonisera det Bibeln berättar med historieforskningens framställning. En helt annan strategi, som kom förbi dessa historiska problem, var att se texten som ett poetiskt eller mytiskt uttryck för ett religiöst medvetande eller för erfarenheten av det gudomliga. Åter andra försökte lägga meningen i de läror eller metafysiska sanningar berättelsen påstås uttrycka. Alla dessa synsätt har det gemensamt att meningen ligger i något annat än i berättelsen själv. Det är inte den värld Bibelns realistiska berättelse skapar som ger nyckeln till förståelse, utan det är istället berättelsens relation till något utanför texten som ger denna nyckel. Man saknade, säger Frei, helt enkelt de kategorier och tolkningsprocedurer som skulle möjliggjort en läsning av dessa berättelser som de realistiska berättelser de är. Och där är vi i stort sätt ännu.

Jag sa att också Bibeln som helhet kan förstås som en slags realistisk berättelse, en berättelse som skildrar eller beskriver en eller flera karaktärer genom dessas interaktion med de yttre omständigheterna i en kronologisk sekvens. Huvudkaraktären i den bibliska berättelsen är Gud, varför man kan säga att Bibeln ger oss en narrativ framställning av Guds identitet. Den talar inte om Gud genom en abstrakt beskrivning av Guds väsen, utan just genom att berätta om interaktionen mellan Guds och människors avsikter och handlanden. Vi finner dock ganska sällan Guds handlingar direkt beskrivna, utan Guds handlande framställs oftast genom en beskrivning av andra aktörers handlingar. I Gamla testamentet beskrivs Gud som både en aktör bland andra och som den som transcenderar berättelsen och som för hela skeendet till sitt bestämda mål. Gud framställs alltså som både transcendent och immanent. Gud är närvarande i det mänskliga skeendet, samtidigt som Gud är en dold Gud. Det är viktigt att se att Gud inte beskrivs som något slags nödvändigt väsen, som tillvarons grund som är åtkomlig i någon form av allmän religiös erfarenhet. Utan Gud beskrivs genom sitt kontingenta handlande som ger Gud en bestämd och unik identitet.

Samma sak ser vi i Nya testamentet. Här beskrivs Guds direkta agerande mycket sällan. Istället finns Gud dold bakom Jesu handlande. Jesus framställs som agerande å Guds vägnar och ju längre berättelserna om Jesus framskrider desto tydligare blir konvergensen mellan Jesu handlande och Israels Guds handlande. Denne Gud är också Jesu Fader. Och genom att lära känna Jesu identitet lär man känna vem Gud är. För att veta vad Gud avser måste man se på Jesu liv, död och uppståndelse såsom det berättas i evangelierna (Thie-

mann 1985, 82-91, 112-140). Också här är det viktigt att se att Jesusberättelsen inte är en symbol för någon slags allmänmänsklig erfarenhet. Det är, säger Hans Frei, ett kategorimisstag att beskriva evangeliernas Jesuskildringar som mytologiska representationer för någon allmän sanning (Frei 1975, 53-84). Jesus är ingen Kristusfigur, utan en specifik individ med en unik historia och karaktär. Det är Jesu historia som ger titlar som Messias och Guds Son sitt innehåll, och inte tvärtom. Poängen här är alltså inte graden av fiktion i evangelierna, utan om de beskriver en mytologisk frälsarfigur eller en person med en unik identitet. Det är samma distinktion som Karl Barth gör mellan myt och sägen.⁵ Enligt Barth är i myten berättelsen bara en form genom vilken tidlösa sanningar om den mänskliga existensen uttrycks, medan sägnen berättar just om en särskild unik händelse eller händelsekedja som inte kan reduceras till allmänna sanningar. Att tala om bibliska berättelser som sägner betyder emellertid bland annat att man är öppen för att de har, i varierande grad, fiktiva element. Ibland handlar det om historiska berättelser som författaren har satt sin prägel på, ibland kanske det inte finns någon direkt historisk bakgrund. Det kan dock också vara så att de berättar om något som av olika skäl inte kan beskrivas som "vanlig" historia, trots att det som berättas inte är fiktivt, utan verkliga "händelser", såsom skapelsen och Jesu uppståndelse. Poängen här är emellertid att de alltid berättar om ett unikt skeende. Deras litterära form är den realistiska berättelsen.

Detta har stor teologisk betydelse. Bibeln skapar sin egen värld och det är denna som ger ramarna för att förstå den kristna trons innehåll. Vi kan inte beskriva Guds identitet genom att filosofiskt reflektera över begreppet Gud och dess relation till

mänsklig erfarenhet, utan Guds identitet lär man känna genom de bibliska berättelserna och då först genom Jesu liv, död och uppståndelse, såsom det skildras i evangelierna (och inte i en eller annan historisk rekonstruktion). På samma sätt är det de bibliska berättelserna som ger innehåll åt talet om skapelse, försoning och frälsning. Dessa begrepp är inte självdefinierande utan får sin mening från de sammanhang, de berättelser de är insatta i. Om man förstår dem utifrån en annan kontext får de också ett annat innehåll. Det är just det som sker i mycket av samtida teologi, där man vill visa den kristna trons relevans utifrån en modern verklighets- och livsförståelse. Om det ska vara möjligt att hävda den kristna trons meningsfullhet och sanning måste, säger man, den kunna ges en plats i denna förståelse av verkligheten. Den måste kunna översättas till det språk den så kallade moderna människan talar. Men om den bibliska berättelsens mening måste kunna beskrivas i termer av en av den oberoende verklighet betyder det att kristna begrepp som skapelse, synd och frälsning kommer att förstås åtminstone delvis i ljuset av denna andra referensram. Texten separeras från dess egen narrativa kontext och sätts in i en eller annan modern meningskontext. Försynstanken kan till exempel beskrivas som ett symboliskt uttryck för förtroende för livets krafter trots att tillvaron ser ut som den gör. Beskrivningen av Gud som domare kan ses som ett symboliskt sätt att säga att om mänskligheten bryter ekologiska och sociala "lagar" kommer den att drabbas av dessa brotts konsekvenser. Tal om frälsning kan vara ett uttryck för en tro på att det finns möjligheter till förnyelse och förändring i det biologiska och sociala livet, och det messianska gudsriket kan ses som en symbol för framtidshopp. Även sådana som

bekänner sig till en mycket konservativ bibelsyn gör ofta liknande saker, till exempel när man beskriver Jesus som bibellärare, psykolog eller lärare i positivt tänkande, när man psykologiserar saligprisningarna, när man beskriver de andliga skeendena i termer av andliga lagar, eller när man läser Bibelns inledningskapitel som en vetenskaplig beskrivning. I alla dessa fall, om än på mycket olika sätt, ser vi hur de kristna begreppen får sin mening inte från de bibliska berättelserna, utan från en utombiblisk kontext.

Det synsätt jag utvecklar i denna artikel hävdar istället att de kristna lärorna får sin primära mening utifrån det nätverk av övertygelser och praktiker som har skapats och skapas i kyrkans liv, i en föränderlig värld, med Bibeln. Försynstanken blir då inte ett uttryck för ett allmänt förtroende för livets krafter, utan talar om ett konkret förtroende för Jesu Kristi Fader. Guds rike ska på samma sätt inte förstås som en symbol för framtidshopp, utan hoppet är messianskt, ett hopp som har sin grund i Jesu historia. Och vad Guds allmakt innebär definieras inte genom en abstrakt filosofisk reflektion utan av berättelsen om Jesus och då speciellt av relationen mellan hans korsdöd och uppståndelse.

Det sätt att läsa Bibeln som berättelse som jag försökt beskriva kräver naturligtvis lika rigorösa analytiska redskap som har utvecklats till exempel inom den historisk-kritiska forskningen. Och ett problem har länge varit att sådana redskap som passar realistiska berättelser varit så dåligt utvecklade. Men på senare tid har denna situation förbättrats.⁶ Dessutom kan vi för den teologiska reflektionen ha nytta av den typ av analyser av intention-handlingsspråk som utvecklats inom modern filosofi, där man just säger att en persons identitet konstitueras av de intentioner hon för till



**Det synsätt jag utvecklar i denna artikel
hävdar istället att de kristna lärorna får sin
primära mening utifrån det nätverk av
övertygelser och praktiker som har skapats
och skapas i kyrkans liv, i en föränderlig
värld, med Bibeln**



handling. Identitetsbeskrivningar kan därför ses som beskrivningar av karaktäristiska intention-handlingsmönster över tiden. Med hjälp av dessa kategorier kan man på ett sammanhängande sätt beskriva Guds identitet som den kommer fram i de bibliska berättelserna.⁷ Bland annat Hans Frei och Ronald Thiemann har givit stimulerande konkreta analyser av Jesusberättelsen utifrån det här perspektivet (Frei 1975 och Thiemann 1985).⁸ Dessutom kan man på ett mycket belysande sätt förstå Karl Barths bibel användning och teologiska metod på detta sätt, som David Ford har visat (Ford 1981).⁹ Det är emellertid viktigt att komma ihåg att användningen av dessa analytiska redskap bara är ett moment i den hermeneutiska processen, vilken inte kan reduceras till en strikt metod.

4. En praktisk narrativ teologi

Jag har talat om den kristna trons praktiska natur och om hur man kan se Bibeln som en berättelse som återger Guds identitet. Nu ska vi försöka förena dessa två teman och något utveckla vad det innebär att inkorporera det egna livet i den värld Bibeln beskriver.

Ronald Thiemann har försökt visa hur denna bibliska berättelse med sitt centrum i Jesusberättelsen kan beskrivas som ett berättat löfte (Thiemann 1985, 92-156). Det handlar inte bara om en beskrivning om något som hänt, utan evangelierna kan ses som löfte och kallelse som inbjuder till gensvar i form av tro och lärjungaskap. Evangelierna är så uppbyggda att läsarna får följa lärjungarnas väg från förvirring till tro och bekännelse och läsarna inbjuds att dela deras bekännelse. Matteus slutar med Jesu ord "Åt mig har givits all makt i himlen och på jorden. Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn och lär dem

att hålla alla de bud jag har gett er. Och jag är med er alla dagar till tidens slut." Jesus ger här sitt löfte som gäller alla läsare till tidens slut. Den läsare som ger sitt gensvar i tro införlivas därmed i denna berättelse som fortsätter genom den kristna kyrka som skapats genom detta berättade löfte. Den värld berättelsen skapar öppnas alltså mot läsaren. Den Gud som identifierats inom evangelieberättelsen riktar nu sitt löfte om frälsning och sin kallelse till lärjungaskap till läsaren. De Guds löften som framställts i texten blir löften till den som står utanför texten. Bibeln identifierar en Gud som ger löften, som är trofast, och som gång på gång förnyar och fullbordar sina löften. Detta fullbordande och förnyande av löfterna ser vi allra tydligast i Guds uppväckande av Jesus från de döda. Och det är i mötet med dessa löften läsaren får tillfälle att bedöma verkligheten av den Gud som ger dessa löften och sanningen i löfterna. Det är i denna kontext frågor om referens och sanning uppstår. För att kunna svara bejakande måste läsaren erkänna att den Gud som ger dessa löften existerar och att Gud faktiskt meddelar sig med henne genom texten.

Thiemanns framställning bygger här bland annat på en vidareutveckling av John Austins teori om språkhandlingar.¹⁰ Det är svårt att beskriva denna teori kort. Men låt oss ta som exempel utsagan "det regnar" riktat till en person som har tvätt ute. För att en sådan utsaga ska fungera måste den uppfylla vissa villkor som själva yttrandet av utsagan ger upphov till. För det första måste det finnas vissa för talar och den tilltalade gemensamma lingvistiska konventioner som till exempel gör att den nämnda utsagan uppfattas som en uppmaning. För det andra måste den referera till ett specifikt icke-lingvistiskt sakförhållande, det måste regna. För det tred-

je måste utsagan, om den ska vara framgångsrik, leda till att den tilltalade hämtar in tvätten. Vi gör alltså något genom språkhandlingar, vi påverkar både personer och omständigheter. Detta betyder att man vid en analys av försvarbarheten av ett yttrande eller en övertygelse måste ta hänsyn till alla dessa villkor, vilka kan kallas primära, representativa respektive affektiva, och inte bara exempelvis till de representativa. Om jag i ovanstående situation säger att det regnar beskriver jag inte primärt ett sakförhållande, även om detta är en förutsättning, utan jag uttalar en uppmaning som avser påverka en persons handlande.

Evangeliet betraktat som berättat löfte kan förstås just som en språkhandling. Och det betyder att frågor om Guds existens och evangeliets sanning inte kan ställas isolerat från språkhandlingens hela kontext. Man kan inte skilja det representativa villkoret från de övriga, eftersom det är "den bibliska berättelsens mening, dvs dess mönster för identifikation och predikation, som ger strukturen för berättelsens referentiella anspråk, dvs dess sätt att binda språket till världen" (Thiemann 1985, 144). Thiemann hävdar utifrån detta att man kan säga att man har kunskap om Gud i meningen att: (1) Man kan ge en berättelsebaserad beskrivning av Gud som identifierar Gud som Jahve som uppväckt Jesus från de döda. (2) Man kan visa det sätt på vilket läsarna av Bibeln uppfattar Gud som existerande och som löftesgivare. (3) Man kan hävda att om Guds karaktär är sådan som Bibeln framställer den måste man erkänna att dessa löften är sanna. Med andra ord, den Gud Bibeln beskriver är värd att lita på. Det ligger ju i ett löftes karaktär att det inte kan fullkomligt bekräftas förrän det fullbordas och intill dess måste mottagaren göra sin bedömning utifrån löftesgivarens visade karaktär. Bibeln beskriver Gud som

den som håller sina löften trots allt som hotar uppfyllelsen. Men eftersom Bibeln gör anspråk på att beskriva den värld alla människor lever i måste människor erfara denna Guds karaktär tillräckligt exemplifierad i sin egen värld för att de ska kunna uppehålla förtroendet för Gud. Alla tycker sig inte göra det och tar därför avstånd från den kristna tron. En annan anledning till att inte bejaka kallelsen är naturligtvis att man likt många aktörer i evangelierna inte alls ser att det är Gud som handlar i Jesus. Detta är ju en möjlighet texten själv räknar med (Thiemann 1985, 154).

Men att svara ja på evangeliets budskap innebär ett beslut att leva i enlighet med Guds löfte om frälsning och kallelse till lärjungaskap. Man låter Bibelns värld bli sin egen värld. Man inkluderar sina egna liv i den berättelse Bibeln framställer. Detta är viktigt eftersom människors personliga identitet är narrativt bestämd. När vi ska beskriva vem vi är gör vi normalt det i form av en berättelse – ibland i mycket kort form, var jag kommer ifrån, vad jag gör, etc, och ibland i form av att utförligt berätta vår livshistoria. Dessa livshistorier finns dock inte i ett vakuum, utan får sin struktur och sina kategorier utifrån de övergripande berättelser som det samhälle och de sociala grupper vi lever i berättar. Dessa berättelser ger oss redskap med hjälp av vilka vi kan tolka och förstå våra egna liv. Det är alltså inte något specifikt för den kristna kyrkan att vara konstituerad av berättelser, utan det gäller allt mänskligt liv. Att vara kristen är emellertid att låta den kristna berättelsen (eller berättelserna) vara primär(a). Att bli kristen handlar då om att konfrontera den berättelse man berättar om sig själv med den bibliska berättelsen med dess löften och kallelse. Svarar man ja betyder det att man införlivar sin egen historia i den histo-

ria kyrkan berättar, vilket tvingar fram en rekonstruktion av den egna historien. Man blir omvänd. Man ser sitt liv och tillvaron i allmänhet på ett nytt sätt. Man får nya redskap att leva med. Ens kontakt med verkligheten förmedlas genom ett nytt språk. Den bibliska texten blir inte bara ett objekt man ska förstå, utan snarare något man ska förstå livet *igenom*. Kristna lever med och i det bibliska budskapet och berättelserna. De lever sina liv och förstår verkligheten utifrån den bibliska framställningen i berättelserna om Israel och Jesus av Guds identitet och karaktär.

Men det är viktigt att inse att det handlar om att inkludera sitt liv och världen i den bibliska berättelsen. Det jag beskriver är alltså inte en slags traditionalism vars mål är att överföra en oföränderlig och "ren" tradition från generation till generation. Eftersom det bibliska budskapet inte bara är ett objekt man ska förstå, utan främst ett redskap att leva med, betyder det att den kristna tron hela tiden är relaterad till människors konkreta erfarenhet, till deras liv i den värld de lever i. Därför är den kristna traditionen inte en statisk storhet, utan en dynamisk och levande verklighet, precis som ett naturligt språk inte heller är något statiskt. Och situationen för människor i Korint på Paulus tid, bland bönder i Småland på 1700-talet, för en Stockholmsbo och en indian i Amazonas på 1980-talet är ju inte precis densamma, men det är i dessa i vissa avseenden mycket olika världar människor har levt och lever troget som kristna. Det betyder att den kristna tron och det kristna livet kan se mycket olika ut, trots – eller snarare just därför – att man i dessa olika situationer försökte eller försöker vara trogna samma Gud, den Gud som är Jesus Kristi Fader. Och Bibeln själv ger ju sitt bidrag till denna legitima mångfald genom sin egen vari-

ation och mångfald. I olika situationer lägger man betoningen på skiftande aspekter av den bibliska framställningen av Guds identitet och karaktär. Och det finns alltid profetiska personer som speciellt starkt inser när stelnade traditioner, inte minst när de tillämpas i nya kontexter, utvecklar anomalier som får negativa effekter. De upptäcker också hur tro och praktik behöver förnyas och omformas för att dessa anomalier ska övervinnas (Lindbeck 1984, 39). Men hela tiden handlar det om att vara trogen den Gud som kallat kyrkan och om att se verkligheten genom de bibliska berättelserna, vilket är något annat än att försöka inkludera Bibeln i de berättelser som den omgivande kulturen berättar. Det är givetvis så att kristna också formas av andra berättelser. Den kristna församlingen är inte den enda sociala gemenskap kristna lever i. De kan vara svenskar eller danskar och kan tillhöra olika sociala, ekonomiska, politiska och kulturella sammanhang, vilket har betydelse för deras sätt att leva och tänka. Men trohet mot Jesus Kristus innebär att ge den kristna berättelsen en viss organiserande prioritet och att förstå de andra utifrån den.

Bibeln och den kristna traditionen står alltså i en ömsesidig dialektisk relation till varandra. Kristna läser inte Bibeln i ett vakuum, utan som människor som lever i en viss social gemenskap och tradition. Bibeln har genom historien fungerat i denna ömsesidiga relation med den kristna kyrkan och det är i denna levande tradition, som är ett resultat av deras föregångares försök att vara trogna i sin tid, som de nu möter det bibliska budskapet. All förståelse kräver det Michael Polanyi kallar "tyst kunskap", en bakgrundskunskap som man sällan tänker på eller är medvetna om (Polanyi 1966). Det är sådant som man normalt tar för givet och som är grunden för

att förstå och resonera om andra saker. Det är ju den dialektiska relationen mellan bakgrundskunskap och objektet för studiet, i vårt fall bibeltexten, som man brukar tala om som "den hermeneutiska cirkeln". När kristna läser Bibeln som auktoritativ skrift läser de den utifrån den dialogiska situation som bestäms av deras existens i den kristna kyrkan. Och då är läsningen av Bibeln inte bara en rent teoretisk aktivitet, utan är insatt i församlingens gudstjänstliv och lärjungaskap. Det är primärt i denna relation till kyrkans liv som Bibeln som auktoritativ skrift har sin mening (Newbiggin 1986, 55-58). Men denna relation är inte helt symmetrisk. Thiemann talar om en dialektisk men asymmetrisk relation (Thiemann 1985, 148). Om man uppfattar den bibliska berättelsen som Guds Ord har den alltid en kritisk funktion i förhållande till tradition och praxis. Bibeln är inte bara en del av eller början på en tradition, utan den källa och kritiska norm som den övriga traditionen lever av och kontrolleras mot. Läsningen av Bibeln kan inte separeras från kyrka och tradition, men vi måste göra en åtskillnad mellan den och traditionen.

Det handlar också om, för den kristna kyrkan, att lära sig se på verkligheten på ett sätt som i olika avseenden kan komma i konflikt med det rådande samhällets dominerande rationalitet och traditioner. Ett folk som hävdar att de lär känna Gud i berättelserna om Jesu liv, död och uppståndelse får en annan förståelse för vad makt och svaghet är, för hur man uppfattar relationen mellan framgång och trohet, för hur man ser på lidande och död. Man har sitt eget sätt att förstå historien. Man är bärare av ett minne som ifrågasätter de maktbärandes rationalitet. Man har resurser att se på verkligheten på ett annat sätt än historiens segrare gör (Yoder 1984, 92-99).

Walter Brueggemann utvecklar detta

tema i en intressant artikel som utgår från berättelsen om assyriernas belägring av Jerusalem på Hiskias tid i Andra Kungaboken kapitel 18-19 (Brueggemann 1985). I denna text förs det två samtal: ett vid muren mellan den assyriske ambassadören och israeliska ledare och ett innanför muren mellan kung Hiskia och profeten Jesaja. Och Brueggemann visar att om inte ett annat språk användes och ett annat samtal fördes bakom muren skulle man inte ha haft någon möjlighet att motstå det bedrägliga talet vid muren om att Israels Gud inte kunde rädda dem. Vid muren var det imperiets till synes oemotståndliga rationalitet som bestämde samtalet. Och på dess villkor fanns det inget att invända emot assyriernas argument. Men bakom muren talade Jesaja ett annat språk som hade sin rationalitet i minnet av Guds handlingar med sitt folk, av hur Gud befriat dem från ett annat imperiums förtryck och hur Gud lett dem vidare genom historien. Det är endast därför att detta egna språk fanns som man kunde se igenom imperiets påstådda universella språk, och se att det inte alls var universellt utan provinsialt och intressebundet. Hade det i Jerusalem funnits "översättningsteologer" som försökt översätta Jesajas tal till imperiets rationalitet hade den rationalitet Jesaja talade utifrån underminerats inifrån.

Stanley Hauerwas har i en diskussion om föreställningsförmågans ("imaginativens") betydelse för den teologiska etiken tagit Markus evangelium som exempel (Hauerwas 1985, 55-59). Kristna upptäcker i Markus framställning Guds rike som en "imaginativ" möjlighet i den utsträckning de genom lärjungaskap mognat till att se att Guds nya ordning har kommit genom Jesu kors. Även om de i inledningen av evangeliet får lära sig hemligheten med Jesu identitet så tränas de genom berättel-

sen att se lärjungarnas och myndigheters blindhet för Guds vägar. Lärjungarna är fascinerade av Jesu makt, men de måste ändå kämpa för att följa honom eftersom de inte kan föreställa sig att ge upp sina egna liv eller att bli tjänare. Och auktoriteterna är på grund av sina olika traditioner blockerade från att i Jesu ord höra Guds röst, och ser bara våldet som medel för att trygga ordningen och den egna verklighetsförståelsens dominans. Men Jesus själv mötte döden i förtroende för sin Fader. Eftersom han aldrig föreställt sig att hoppet låg i något annat än i beroendet av Gud gav han upp sitt liv istället för att försöka använda sin makt till att rädda det. Och Markus visar att det endast är genom att följa Jesu väg till korset som lärjungarna kan inse Guds Sons sanna karaktär. För det tillhör själva rikets disciplin att lita tillräckligt på Gud för att förlora sig själv när man tjänar de många små. Kristna är människor vars föreställningsförmåga har blivit utmanad av en Gud som inbjudit dem till ett rike som de inte annars kunde ha föreställt sig. Eftersom de har blivit kallade att bli en del av den nya tidsålderns sociala gemenskap har de blivit förmögna att tänka oss det oföreställbara: förlåtelse av fienden ända till döden, ett tjänande i kärlek som inte känner några gränser, förtrostan på den oändliga kraften i Guds fred. De kan riskera sina liv för denna vision endast därför att de tror att den berättelse Markus ger är en sann berättelse om verkligheten. På grund av att de tror att Gud själv kommit i Jesus Kristus tror de att Guds rike inte bara är ett ideal utan en närvarande möjlighet. Och Hauerwas säger att det kanske inte finns någon allvarligare kristen förbrytelse än att inte ta till vara den kristna imaginationens möjligheter, att överge eller glömma de resurser Gud har givit dem genom de bibliska berättelserna.

Detta visar ju också vilken betydelse detta perspektiv har för den kristna etiken. Hur kan Bibeln fungera som en resurs för den kristna etiska reflektionen? Inte sällan har Bibeln behandlats som en källa till uppenbarade etiska regler. Är man lite mer sofistikerad har man istället ofta utgått från bibliska begrepp eller centrala motiv som till exempel kärlek, eller från någon slags "biblisk teologi". Resultatet blir ofta att man ur detta drar allmänna principer som får en att undra varför Bibeln överhuvudtaget från början var nödvändig. Dessutom är det dominerande sättet att se på etik, där utgångspunkten är etiska problem och det isolerade etiska beslutet, problematiskt. Utifrån det perspektiv jag har försökt peka på kan man se att Bibelns primära etiska roll inte är att förse med etiska regler och principer, utan istället att forma människor och ge dem ett sätt att se på tillvaron. Hur deras dispositioner, övertygelser, attityder, passioner och emotioner är formade bestämmer i stor utsträckning vilka etiska frågor de ställs inför, hur de uppfattar dem och hur de handskas med dem. De moraliska frågeställningarna finns inte där som neutrala fakta, utan de bestäms av den sociala gemenskap människor lever i och den tradition som denna är en bärare av. Och redan i definitionen av frågan har mycket bestämts. Det är i detta perspektiv man kan tala om en specifikt kristen etik. Detta gör givetvis inte de etiska avgörandena lätta eller självklara, men det ger de konkreta etiska frågorna och ställningstagandena ett sammanhang. Det handlar om att kunna lokalisera sina handlingar och det som händer en i den kristna berättelsen och i den sociala gemenskap som denna är buren av. Och det hjälper kristna att komma ifrån problematiska påståenden om Bibelns enhet och om Bibelns syn på den ena eller andra frågan. Denna typ av etisk reflektion

är inte heller skild från kristnas konkreta erfarenhet och tar också hänsyn till utombiblisk kunskap. Det handlar om att kunna inkorporera denna erfarenhet och kunskap i den bibliska berättelsen.¹¹ Moral är dessutom inte bara en fråga om att veta vad som är rätt, utan än mer om att ha kraft och mod att handla på rätt sätt. Bibeln ger inte bara information, utan den bidrar till att forma kristnas karaktärer och affektiva identitet. Den andra sidan av detta är att kristnas förståelse av och deras sätt att berätta de kristna berättelserna inte kan skiljas från själva lärandet av hur de ska leva sina egna liv. Hermeneutik är också en etisk och moralisk fråga. Teoretiska metoder kan inte i sig själva garantera att de berättar Jesu historia på ett troget sätt, utan de måste också vara ett sådant folk som vågar och har de förmågor som krävs för att leva med dessa berättelser.¹²

5. Ekklesiologiska implikationer

En genomgående sak som lär ha blivit allt tydligare ju längre jag kommit i min framställning är hur det presenterade hermeneutiska synsättet har tydliga ekklesiologiska implikationer. Kyrkan är den sociala gemenskap som har låtit sig konstitueras av den bibliska berättelsen, samtidigt som den är bärare av denna berättelse. Berättelsen lever inte för sig själv utan är socialt buret, även om budskapet är primärt i förhållande till denna gemenskap. Och vi har talat om den starkt praktiska karaktären av bibelanvändningen och av hur man lär sig förstå begrepp. En kristen läsning av Bibeln äger alltså inte rum i ett vakuum, utan sker i samband med en kristen församlings konkreta liv i gudstjänst, bön, lärjungaskap och tjänst i världen. Och det är i denna kontext man lär sig det kristna språket och lär sig leva med Bibeln. Det är i kyrkans gemensamma liv i världen som

människor lär sig berättelserna och ser hur begreppen används av andra och hur det formar deras handlande och sätt att tala om och se på livet. Om begrepp förstås som färdigheter behöver man se andra som praktiserar dessa färdigheter. Man lär sig inte begrepp abstrakt, för att man sedan eventuellt ska kunna använda dem vid lämpliga tillfällen, utan man lär sig dem i situationer där det finns behov av dem. Det är alltså i den kyrkans konkreta liv som de kristna berättelserna och lärorna får konkret mening. Människor behöver leva i en social gemenskap där Bibeln praktiskt används och där andra människor kan vara exempel, för att de själva ska kunna förstå och använda Bibeln i sina egna liv.¹³ Nicholas Lash har använt en ofta citerad liknelse: kyrkans kallelse är att gå på gång, men alltid annorlunda, sätta upp Skriften, såsom man på ständigt nya sätt sätter upp en Shakespearepjäs (Lash 1986). I båda fallen krävs mer än bara historikerns färdigheter. Kyrkan är kallad att leva Bibeln, följa Jesus Kristus, i de sammanhang den finns i. Läsningen är tillämpningen och det finns inte bara ett sätt att leva texten och det finns inte bara ett sätt att förstå den. Man skulle kunna tala om en slags kristen Midrash, en ständig nyläsning och tillämpning av Skriften i nya situationer. Denna process skapar en ständigt växande lästradition. Om det inte finns kristna församlingar som praktiskt lever med Bibeln kan inte de mest sofistikerade hermeneutiska procedurer göra Bibeln meningsfull och relevant.

Tanken på översättningens nödvändighet har inte minst att göra med att allt färre lever i sociala gemenskaper där Bibeln fungerar på det sätt som beskrivits. Men dessa översättningar fungerar sällan som man tänkt sig och gör lite intryck på andra människor efter som det är svårt att

se någon mening i dem abstraherat från deras användning i sociala gemenskaper. Dessutom, ju längre den moderna kulturen fjärrar sig från sina religiösa rötter, desto svårare blir det att göra dessa översättningar. De tenderar ständigt bli mer komplicerade och ansträngda, och kommunicerar allt mindre (Lindbeck 1984, 129-130). Vid ett tillfälle råkade jag samtidigt läsa Martin Luthers *En kristen människas frihet* [1929] och Adolf von Harnacks *Kristendomens väsen* [1904]. Vad som då slog mig var hur föråldrad och irrelevant Harnacks bok kändes, medan Luthers flera hundra år äldre bok fortfarande kändes relevant, även om det är tydligt att den är skriven i en annan tid. En förklaring till detta fenomen tror jag just är att Harnacks intresse var att översätta den kristna tron, göra den begriplig och meningsfull för bildade människor i allmänhet vid sekelskiftet 1900 (och för Harnack tenderade Tyskland och akademien utgöra de primära praktiska gemenskaperna). Luther tänkte inte på detta sätt. Han är naturligtvis en del av sin konfliktfyllda tids kyrkliga, politiska och kulturella verklighet. Men han levde i ett sammanhang där läsningen av Bibeln var inbäddad i det pågående gemensamma kristna livet. Hans intresse var inte så att säga riktat "utåt", utan in emot trons och det kristna livets centrum som en praktisk verklighet. Han utövade en form av kristen Midrash. Just därför fick hans teologi ett så stort genomslag.

6. Den kritiska frågan

Jag ska som avslutning kort säga något om två frågor eller problemkomplex som det föregående oundvikligen ger upphov till. Den första gäller hermeneutiken som en kritisk uppgift och den andra är frågan om den bibliska berättelsens sanningsanspråk. När jag här talar om den kritiska

uppgiften menar jag inte den kristna trons kritiska roll i förhållande till samtida samhälle och kultur, utan om en kritisk läsning av den kristna traditionen själv. För det första borde det vara uppenbart vilka stora skillnader som finns mellan en pre-kritisk läsning och det post-kritiska synsätt jag försvarar. Vi är till exempel nu, på ett sätt som inte var fallet före utvecklandet av moderna historiska metoder, förmögna att göra en distinktion mellan en realistisk berättelse och en historisk beskrivning i modern mening. Alla Bibelns historielika berättelser är inte faktisk historia. Men precis som en liknelse kan beskriva Guds identitet kan en i varierande grad fiktiv berättelse göra det. Det betyder dock inte att den historiska fakticiteten är betydelselös. Om kristendomen ska vara sann måste den ha en historisk grund i Jesu faktiska liv. Det måste finnas en kontinuitet mellan historiens Jesus och evangelieberättelsernas Jesus. Här kan naturligtvis den historisk-kritiska forskningen ge sina bidrag, även om man kan ha olika uppfattningar om hur långt man kan komma. Det finns inte något sätt att exakt avgöra var gränsen går mellan icke-fiktion och fiktion. Men detta faktum är inte av någon avgörande betydelse för en kyrka som tror att Gud talar till människor genom dessa berättelser som beskriver Jesu historia från ett efter-påskperspektiv, ett perspektiv som – om den kristna tron är sann – är mer sant än en begränsad historisk-kritisk analys kan vara.¹⁴ De historisk-kritiska metoderna, liksom andra metoder som används inom den moderna bibelforskningen, ger naturligtvis också mer direkta bidrag till den typ av litterär analys jag har pekat på. En historisk-kritisk exeges kan dessutom i sig själv vara en rik källa till teologisk reflektion. Det viktiga är att man vet vad man gör och att man inte hur som helst blandar

olika sätt att arbeta med Bibeln.

En annan fråga rör Bibelns mångfald och flertydighet. Detta problem är inte lika akut utifrån det perspektiv som utvecklats i denna artikel som det blir när man uppfattar Bibelns primära mening som liggande i dess teologiska utsagor och läror. Men fenomenet finns naturligtvis kvar. Man kan inte läsa varje del för sig isolerat från helheten som auktoritativ skrift för den kristna kyrkan. Dessutom kan inte heller Bibeln som helhet förstås som summan av dess delar. Läser man Bibeln som en slags lång berättelse får de olika delarna sin mening i sin relation till helheten, men inte på ett enkelt harmoniserande sätt. Olika delar står i spänning med varandra, men just denna spänning kan vara mycket fruktbar för den teologiska och praktiska reflektionen. En följd av detta är naturligtvis att det inte finns några enkla metoder för att komma fram till *den* riktiga tolkningen. Detta gäller ju emellertid tolkningen av all text, inte minst beroende på dess så kallade semantiska autonomi. Till skillnad från direkt tal har en texts mening distanserat sig både från författarens intention och från varje speciell läsare. Det skapar utrymme för olika tolkningar, vilket som vi har sett långtifrån endast är något negativt (se vidare Wood 1981, 106-120).

Läser man Bibeln som en samling gudomliga propositioner som alla har samma auktoritet kan man hamna var som helst. Bibeln och den kristna traditionen kan användas på ett sätt som tystar Guds tilltal, tjänar egna intressen och förtrycker andra människor. Detta ger historien många exempel på. Och det finns delar av den bibliska traditionen som, i ljuset av den kanoniska berättelsen som helhet, måste kritiseras. Men det är viktigt att den *primära* normen är inom-biblisk och att inte andra nutida berättelser fungerar som pri-

mär norm. Visst har kyrkan stor nytta av utom-kristna insikter och av olika kritiska och ideologikritiska metoder, men de måste underordnas det bibliska budskapet om Jesus Kristus. Det finns inte någon neutral ståndpunkt utifrån vilken man kan bedriva sin kritik. Denna inre kritik är dock inte ett modernt påfund, utan vi finner redan i både Gamla och Nya testamentet exempel på hur man utifrån den egna tron kan kritisera förvrängda och falska användningar av ibland korrekt teologi. Den bibliska traditionen själv har alltså resurser för en sådan självkritik.¹⁵

7. Sanningsanspråket

Detta sätt att tänka, som numera brukar betecknas som epistemologisk "fundamentism" (och som finns i "mjukare" och "hårdare" former), har speciellt under de senaste decennierna utsatts för en intensiv och förödande kritik i modern filosofi och vetenskapsteori.¹⁶ Jag ska istället försvara ett "icke-fundamentistiskt" synsätt och jag ska framförallt göra det med hjälp av George Lindbecks bok *The Nature of Doctrine*.¹⁷ En "icke-fundamentist" accepterar att ens argument alltid är beroende av bakgrundsövertygelser, vilka kan skilja sig åt mellan olika filosofiska, kulturella och religiösa traditioner. När man argumenterar för olika kristna ståndpunkter (till exempel hur man ska ställa sig till våldsanvändning eller vad frälsning innebär) gör man det utifrån det nätverk som kristna berättelser och övertygelser bildar, ett nätverk av övertygelser som i sig redan har inkorporerat och ständigt på nytt inkorporerar kunskap från olika håll. Det handlar alltså inte om en teologi som isolerar sig från kunskapsanspråk som kommer från andra källor, såsom forskning eller andra religiösa och moralisk-politiska traditioner. Lindbeck säger att man kan se den kristna tradi-

tionen "som ett historiskt utsträckt, socialt förkroppsligat argument" (MacIntyre 1981) som teologin för vidare och deltar i inom ramen för det samtal som förs inom traditionen, och inte från någon privilegierad position utanför. Konsekvensen av detta blir att det är den kristna traditionen som helhet som måste försvaras. Lindbeck skriver därför att "en religion kan ses som en enda gigantisk proposition" (Lindbeck 1984, 51). Men han förnekar att detta leder till fideism och radikal relativism. Det finns en väg bortom objektivism och relativism, för att tala med Bernstein. Trots avsaknaden av ett allomfattande tolknings-schema kan olika synsätt söka områden av överlappning och likheter som kan fungera som utgångspunkter för fortsatt diskussion. Det betyder inte att man kommer att finna slutgiltiga argument som avgör diskussionen, men det handlar inte heller om godtycklighet. Vi har talat om hur världen kan inkorporeras i den bibliska berättelsen, och Lindbeck menar att den kristna trons förnuftighet framförallt är en funktion av dess assimilativa förmåga, dess förmåga att ge en meningsfull tolkning i sina egna termer av den verklighet (inklusive kunskapsanspråk) människor möter, vilket inte är så annorlunda från hur allmänna vetenskapliga teorier (till skillnad från specifika hypoteser) testas. Detta betyder att processen, vad gäller den kristna tron, inte kommer att vara avslutad förrän den sista församlingen har försvunnit, eller, om tron överlever, vid historiens slut. Man måste acceptera att man innan dess inte kommer att finna några slutgiltiga bevis eller helt avgörande argument, och att man därför måste ta ställning utifrån sin position mitt i historien. Och här är en kumulativ resonemangsmodell, där olika goda men var för sig inte avgörande argument tillsammans bedöms ge anledning att hävda den ena el-

ler den andra ståndpunkten, fruktbarare än en "fundamentalistisk" och evidentiellt inriktad modell.¹⁸

Vad betyder då detta för hur man uppfattar vad sanning är? Vi nämnde Lindbecks tanke om att den kristna tron kan ses som en enda gigantisk proposition. Frågan om trons referens eller korrespondens till något bortom den själv är då en funktion av denna totalitet snarare än av dess enskilda delar. Denna totalitet består både av det kristna tänkandet och av den kristna praktiken. Lindbeck skriver att denna gigantiska proposition "är en sann proposition så långt dess målsättningar är internaliserade i och utövade av grupper och individer på ett sådant sätt att de i viss mån blir, i sina varierande dimensioner av sin existens, likformade till den yttersta verklighet och godhet som tillhör tingens hjärta" (Lindbeck 1984, 51). Detta betyder att för kristen tro är överensstämmelse med Guds vilja den primära innebörden i sanning som korrespondens. Inom ramen för denna mer omfattande korrespondens kan man också tala om enskilda begrepps och utsagors korrespondens till verkligheten, men inte sedda isolerat för sig själva, utan endast som "en funktion av deras roll i konstituerandet av en livsform, ett sätt att vara i världen som korresponderar till" Gud och Guds vilja (Lindbeck 1984, 65). Detta synsätt är förstas inte problemfritt. Men det pekar på en väg värd att undersöka vidare.

Det sagda klargör också varför dialoger och diskussioner med andra inte behöver utgå från någon slags neutral utgångspunkt, utan man kan starta där man befinner sig mitt i historien, till exempel i gemensamma praktiska intressen eller i omstridda frågeställningar och försöka visa hur respektive övertygelser kastar ljus över eller ger grund för visst handlande el-

ler vissa ståndpunkter. Och man kan arbeta för att finna överlappningar i respektive perspektiv som hjälper olika traditioner att föra samtalet vidare.¹⁹ Att som kyrka leva

med Bibeln i sitt gemensamma praktiska liv innebär också att leva med Bibeln i möten med andra.

NOTER

- 1 Texten bygger på en föreläsning på *Tro och Livs* symposium om hermeneutik, Lidingö 1987.
- 2 Se bl a följande publikationer: Frei 1974 og 1975; Lindbeck 1984; Kelsey 1975 og 1980; Childs 1979 og 1984; Thiemann 1985; Wood 1981; Hauerwas 1981 og 1983; McClendon 1986; Tracy 1984; och Werpewowski 1981 og 1986. Dessa teologer intar långt ifrån identiska positioner, men det finns en viss familjelikheter i deras sätt att tänka. Min framställning här är dock inte en direkt presentation av denna "hållning", utan är istället mitt eget sätt att med hjälp av dessa (och andra) teologer formulera den hermeneutiska uppgiften.
- 3 Se Lindbeck 1984, 40-41 och mer allmänt 19-45; se vidare t ex Berger och Luckmann 1979 och Clifford Geertz 1973.
- 4 Han följer bl a Erich Auerbachs inflytelserika analys; se Auerbach 1953. Ordet "realism" har många olika användningar i olika kontexter. Här syftar det på en litterär form och inget annat. Det har alltså inget i sig att göra med epistemologi. Det jag talar om får inte heller blandas samman med det Anton Fridrichsen kallade "realistisk bibelutläggning".
- 5 Se Barth 1932, 342-351, och id. 1945, 83-103. Jfr också David Fords intressanta diskussion av relationen mellan litteratur och historisk sanning i Alexander Solsjenitsyns romaner; se Ford 1981, 67-69.
- 6 Se t ex Alter 1981. Alter hävdar att denna typ av litterära analyser inte leder till osäkrare, utan istället till mer precisa och intersubjektivt mer prövbara läsningar, eftersom man håller sig på textnivån och inte behöver samsla med de ganska spekulativa gissningar om bakgrund, intention och traditionshistoria som en historisk-kritisk forskare drivs till; se Alter 1981, 21.
- 7 För en stimulerande diskussion om hur denna typ av analyser kan användas teologiskt se Tracy 1984.
- 8 För ett försök göra en liknande analys av de gammaltestamentliga berättelserna se Patrick 1981.
- 9 Se också Lindbeck 1986 och Thiemann 1986.
- 10 Se bl a Austin 1962 och James McClendons och James Smiths vidareutveckling av denna teori i McClendon og Smith 1975, spec side 49-83. McClendon använder denna teori på ett konkret sätt i sitt försvar för en narrativ etik; se McClendon 1986, 334-346.
- 11 Jfr McClendons försök att hålla samman tre sätt att formulera den kristna etiken som har att göra med att kristna (1) tillhör den naturliga ordningen, dvs är biologiska varelser; (2) är delar av en social värld och därför är sociala varelser; och (3) som bärare av vittnesbördet om Jesu uppståndelse tillhör Guds eskatologiska rike; se McClendon 1986.
- 12 Se t ex Hauerwas 1981; Hauerwas 1983; McClendon 1986; och Birch and Rasmussen 1976.
- 13 På liknande sätt är t ex en historisk-kritisk läsning en färdighet som man lär sig och som speciellt odlas i den sociala kontext som universitetet utgör.
- 14 Se vidare Rasmusson och Spjuth 1986, 37-87 för en diskussion om dessa frågor.
- 15 Se vidare Rasmusson och Spjuth 1986, 162-164 och dessutom Brueggemann 1985, 24-29.
- 16 Litteraturen här är överflödande. Man behöver ju bara nämna namnen på t ex sådana vetenskapsteoretiker som Michael Polanyi, Thomas Kuhn och Paul Feyerabend. Två senare speciellt kraftfulla och i debatten mycket centrala angrepp på "fundamentistiskt" tänkande är emellertid Rorty 1980, och vad gäller moralfilosofi MacIntyre 1981. Richard Bernstein behandlar på ett fruktbart sätt dessa problem och debatten kring dem och visar också på konvergensen mellan den anglo-amerikanska postempiriska filosofin och den kontinentala hermeneutiska traditionen; se Bernstein 1983 och 1986. Vad gäller teologi finns en givande diskussion om dessa frågor i Thiemann 1985. Dessutom kan t ex följande böcker nämnas: Wolterstorff 1984; Plantinga och Wolterstorff 1983; C. F. Delaney 1979 och McClendon och Smith 1975.

- 17 Jag kommer i stort följa Michael Roots 1986 strukturering av Lindbecks något spridda resonemang.
- 18 Se Mitchell 1973 för ett utförligt försvar för ett sådant synsätt.
- 19 Se Werpehowski 1981 och 1986 för både allmän diskussion om detta och för konkreta exempel. Det sagda borde också visa varför den vanliga kritiken att den typ av ståndpunkt som jag har försvarat leder till en sekteristisk förståelse av kristendomen, i den meningen att kyrkan och teologin drar sig undan det offentliga samtalet, är missvisande. Många av de teologer jag nämnt är själva exempel på motsatsen. Och det är inte svårt att argumentera för att en teologi som arbetar på det sätt jag beskrivit även utanför kyrkan uppfattas som intressantare och relevantare än olika "översättningsteologier" gör; se Placher 1985.

LITTERATUR

- Alter, Robert (1981): *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books.
- Auerbach, Erich (1953): *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Austin, John (1962): *How To Do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barth, Karl (1932): *Kirchliche Dogmatik I:1*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1945): *Kirchliche Dogmatik III:1*. Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Berger, Peter, och Thomas Luckmann (1979): *Kunskapssociologi*. Stockholm: Wahlström and Widstrand.
- Bernstein, Richard (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard (1986): *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press.
- Birch, Bruce, och Larry Rasmussen (1976): *Bible and Ethics in the Christian Life*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Brueggemann, Walter (1985): "II Kings 18-19: The Legitimacy of a Sectarian Hermeneutic" i: *Horizons in Biblical Theology* 7: 1-42.
- Childs, Brevard (1977): "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem" i: *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli zum 70. redigeret af H. Donner, R. Hanhart och R. Smend. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 80-93.
- Childs, Brevard (1979): *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press.
- Childs, Brevard (1984): *The New Testament as Canon: An Introduction*. London SCM Press.
- Delaney, C. F., red. (1979): *Rationality and Religious Belief*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Ford, David (1981): *Barth and God's Story*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Frei, Hans (1974): *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Frei, Hans (1975): *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Harnack, Adolf von (1904): *Kristendomens väsen*, Stockholm: Seligmann.
- Hauerwas, Stanley (1981): *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

- Hauerwas, Stanley (1983): *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, Stanley (1985): *Against the Nations: War and Survival in a Liberal Society*. Minneapolis: Winston Press.
- Kelsey, David (1975): *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press.
- Kelsey, David (1980): "The Bible and Christian Theology" i: *The Journal of the American Academy of Religion* 48, nr. 3: 385-401.
- Kerr, Fergus (1986): *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lash, Nicholas (1986): "Performing Scripture". *Theology on the Way to Emmaus*. London: SMC Press: 37-46.
- Lindbeck, George (1984): *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK Press.
- Lindbeck, George (1986): "Barth and textuality" i: *Theology Today* 43, nr. 3: 361-376.
- Luther, Martin (1929): *Om en kristen människas frihet*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- McClendon, James William, Jr. (1986): *Systematic Theology. Vol 1: Ethics*, Nashville: Abingdon.
- McClendon, James, och James Smith (1975): *Understanding Religious Convictions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mitchell, Basil (1973): *The Justification of Religious Belief*. London: Macmillan.
- Newbigin, Lesslie (1986): *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*. London: SPCK Press.
- Patrick, Dale (1981): *The Rendering of God in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press.
- Placher, William (1985): "Revisionist and Postliberal Theologies and the Public Character of Theology" i: *The Thomist* 49, nr. 3: 392-416.
- Plantinga, Alvin, och Nicholas Wolterstorff, red. (1983): *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Polanyi, Michael (1966): *The Tacit Dimension*. Garden City: Doubleday.
- Rasmusson, Arne, och Roland Spjuth (1986): *Kristologiska perspektiv: Om möjligheter och återvändsgränder i modern teologi med speciell referens till Edward Schillebeeckx, Wolfhart Pannenberg och Walter Kasper*. Örebro: Libris.
- Root, Michael (1986): "Truth, Relativism, and Postliberal Theology" i: *Dialog* 25, nr. 3: 175-180.
- Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Thiemann, Ronald (1985): *Revelation and Theology: The Gospel as Narrated Promise*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Thiemann, Ronald (1986): "Response to George Lindbeck". *Theology Today* 43, nr. 3: 377-382.
- Tracy, Thomas (1984): *God, Action, and Embodiment*. Grand Rapids: Erdmans.
- Werpehowski, William (1981): "Divine Commands and Philosophical Dilemmas". *Dialog* (20): 20-25.
- Werpehowski, William (1986): "Ad Hoc Apologetics" i: *Journal of Religion* 66, nr. 3: 282-301

Wolterstorff, Nicholas (1984): *Reason within the Bounds of Religion*. Grand Rapids: Erdmans.

Wood, Charles (1981): *The Formation of Christian Understanding: An Essay in Theological Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster Press.

Yoder, John Howard (1984): *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

FORFATTER

Arne Rasmusson

Professor

Göteborg Universitet

Renströmsgatan 6

SE-40530 Göteborg

arne.rasmusson@lir.gu.se

+46 31 78 61 710

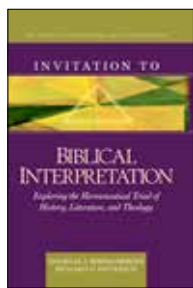
Arne Rasmusson

Adjungeret professor

Stellenbosch University

Private Bag X1, Matieland, 7602

Stellenbosch, South Africa



Invitation to Biblical Interpretation
Exploring the Hermeneutical Triad of History,
Literature and Theology
Andreas J. Köstenberger
Richard Patterson
Kregel Publications, 2011

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

Jeg har til tider i min undervisning nævnt, at hvis man ikke ved, hvad man skal svare på et spørgsmål, kan man altid sige, at det er et hermeneutisk problem. Det lyder flot, men i virkeligheden siger man ikke ret meget, for hvad er hermeneutik? Det er et lidt flagrende begreb, som kan defineres på flere måder, og det hører i øvrigt hjemme i både teologi, litteratur, psykologi og musikvidenskab.

Bibelfortolkningen er på mange måder ramt af den postmoderne relativisme. Kristne mennesker kommer frem til særdeles divergerende forklaringer af de bibelske tekster; man kan få fornemmelsen af, at teksterne kan tages til indtægt for et hvilket som helst synspunkt. Dertil kommer, at man i enhver diskussion kan sætte sin modpart til vægs med en bemærkning om, at vi jo ikke skal være fundamentalister og bogstavtrælle. Når det er sagt, kan man behændigt skyde de bibelske tekster ud på et sidespor eller spænde dem for sine egne yndlingsideer. Jeg vil påstå, at vi alle står i fare for sådanne selvkredsende tendenser. Bibelfortolkning er en vanskelig kunst, men der er hjælp at hente i adskil-

lige fremstillinger. En af de nyeste og meget omfangsrige er *Invitation to Biblical Interpretation: Exploring the Hermeneutical Triad of History, Literature, and Theology* af Andreas Köstenberger og Richard Patterson fra 2011.

Geometriske figurer er tidligere blevet benyttet i den hermeneutiske debat. Man har anvendt en hermeneutisk cirkel eller en hermeneutisk spiral. Köstenberger og Patterson opererer tilsvarende med en hermeneutisk trekant: (1) historie, (2) litteratur og (3) teologi. Pointen er, (1) at Gud har åbenbaret sig i historien, (2) at vi har vidnesbyrd herom i den bibelske litteratur, og (3) at vi lærer derved åbenbaringsens indhold at kende og kan drage teologiske følgeslutninger. Som det fremgår af underrubrikken er Köstenberger og Pattersons fremstilling bygget op omkring disse tre elementer: History, Literature, Theology. Det hedder hos Köstenberger og Patterson: "Since Christianity is a *historical* religion, and all texts are historically and culturally embedded, it is important that we ground our interpretation of Scripture in a careful study of the relevant historical setting.

Since Scripture is a text of *literature*, the bulk of interpretive work entails coming to grips with the various literary and linguistic aspects of the biblical material. Finally, since Scripture is not merely a work of literature but inspired and authoritative revelation from God, the goal and end of interpretation is *theology*" (66). Det er fortjenstfuldt, at forfatterne fra starten redegør for deres evangelikale udgangspunkt. Ifølge Köstenberger og Patterson er Bibelen "the inerrant, inspired Word of God" (26).

Ved fortolkningen af den bibelske litteratur begynder Köstenberger og Patterson ikke med detaljen og udvider perspektivet. Tværtimod bevæger Köstenberger og Patterson sig fra det almene til det specielle, fra en skildring af kanon og via en beskrivelse af de forskellige genrer i Bibelen for på den basis at sætte fokus på de enkelte ord, sproget etc. Konsekvensen er, at bibelfortolkningen kommer til at bestå af en proces i syv trin: (1) Preparation, (2) History, (3) Literature: Canon, (4) Literature: Genre, (5) Literature: Language, (6) Theology, (7) Application and Proclamation (27).

Fremstillingen er bygget særdeles pædagogisk op. Det enkelte kapitel indledes med en bestemmelse af kapitlets formål (*objectives*) og kapitlets indhold (*outline*), og det illustreres grafisk, hvorledes indholdet af det enkelte kapitel indgår i den hermeneutiske trekant. Kapitlet afsluttes med nogle repeterende guidelines. Key words bliver forklaret, og ved hjælp af spørgsmål og opgaver (*study questions + assignments*) hjælpes læseren i tilegnelsen af stoffet. Kapitlerne afsluttes med en bibliografi. Forfatterne gør dermed deres yderste for, at vi som læsere skal være i stand til at tilegne os stoffet. Dette viser sig også i den sproglige form. Köstenberger og Patterson udtrykker sig klart og let forståeligt, og de mange illustrationer, introduktioner og op-

summeringer gør det til en nydelse at læse denne bog.

I den første del af fremstillingen rettes opmærksomheden imod Bibelens historisk-kulturelle kontekst. Dette studium er vigtigt, fordi vi jo lever i en helt anden kontekst end den bibelske. Skal vi ikke misforstå de bibelske tekster og deres anliggende, er det naturligvis vigtigt, at vi kender den historiske situation, som de hører hjemme i. Köstenberger og Patterson anfører en kort, men detaljeret bibelsk kronologi, en opstilling hvis detaljer naturligvis altid kan diskuteres. Kan man virkelig datere Abraham så præcist som år 2167-1992 f.Kr. (102)? Er Galaterbrevet skrevet før apostelmødet (109)? Og så videre.

Om arkæologien hedder det, at den generelt har suppleret og bekræftet, hvad vi allerede ved fra Skriften om personer, steder og begivenheder (114). Forfatterne præsenterer desuden det store kildemateriale i de nærorientalske tekster (Ancient Near Eastern Literature = ANE), men reserverer sig med rette over for en misbrug af disse tekster, en misbrug der ytrer sig på den måde, at komparative studier kommer til at kontrollere og dominere vores forståelse af de bibelske tekster. så at bibelteksternes unikke karakter bliver problematiseret (94, 119).

I bogens anden del rettes spotlys imod bibelteksterne som litteratur. I denne sammenhæng behandles i første omgang Bibelen som kanon. Når det gælder Det Nye Testamente, drøfter Köstenberger og Patterson først loven, dens transmission og applikation i en kristen menighed og dernæst Exodus-begivenheden og pagtsbegrebet. Med rette hedder det, at Moses-pagten har en basal konditionel karakter (177, 186), modsat Abraham-pagten (179, 186).

Analogt diskuteres den nytestamentlige kanon, idet fokus rettes imod den teo-

logiske betydning af evangelierne, ApG, brevene og Apokalypsen. Det overordnede princip er, at de enkelte dele (bibelteksterne) skal interpreteres i lyset af helheden (kanon) (227).

Köstenberger og Patterson forklarer derefter bibellitteraturens mange genrer. Redegørelsen er udførlig og strækker sig over 232 sider. Det er af gode grunde vigtigt at kende de enkelte genrer i Bibelen. Hvis man misforstår bibeltekstens genre, misforstår man bibeltekstens ærinde. I Det Nye Testamente udgør evangelierne en vigtig genre. Köstenberger og Patterson argumenterer for, at evangeliegenren ikke er *sui generis* eller at sammenligne med den græsk-romerske biografi; derimod kan evangelierne og ApG bedst ses som en historisk fortælling med paralleller i Det Gamle Testaments historiske fortællinger (372). De fire evangeliers litterære og teologiske karakteristika bliver fremhævet, blandt andet ved hjælp af sondringen mellem den virkelige forfatter, den implicite forfatter og narratoren (386-391). Det overordnede synspunkt er følgende: "The Gospels are historically accurate and reliable" (382). I et særskilt kapitel behandler Köstenberger og Patterson lignelserne som genre.

Brevgenren bliver genstand for en udførlig drøftelse. Det hedder, at Paulus' breve ikke skal tolkes som mundtlige taler, men som breve. Paulus følger ikke spillereglerne for den antikke retorik, men for den antikke epistolografi (468). Også Paulus' anvendelse af Det Gamle Testamente og hans inddragelse af kristne traditioner behandles på en overskuelig og kortfattet måde. Der er meget at hente i Köstenberger og Pattersons fremstilling, som også omfatter den øvrige brevlitteratur i Det Nye Testamente, idet det blandt andet afvises, at 2 Pet er pseudonymt (486-488). Særlig værdifuld er i dette kapitel afsnittet

om brevene som lejlighedsskrifter på den ene side og som normative tekster på den anden side. Hvorledes uddrage de teologiske anliggender af tekster, der i den grad er situationsbestemte (491-496)?

Endelig redegør Köstenberger og Patterson for apokalyptikken som genre. Særlig interessant er her fremstillingen af Åbenbaringsbogens brug af Det Gamle Testamente. Med inspiration fra Richard Hays sonder Köstenberger og Patterson mellem forskellige typer af allusioner og ekkoer (543). Ligeledes giver Köstenberger og Patterson retningslinjer for fortolkningen af symboler i Åbenbaringsbogen. Der er meget stof at hente her. Man bliver godt informeret ved læsningen af denne bog. Opstillingen i punkter og hyppige kursiveringer letter tilegnelsen af stoffet.

Bogens anden del slutter med en grundig fokusering på den sproglige side af Bibelen. De særlige kendetegn ved de bibelske sprog udredes, og mange aspekter af grammatik, syntaks og diskurs-analyse bliver diskuteret. Köstenberger og Patterson behandler disse emner på en måde, så at også personer uden forudgående kendskab til græsk og hebraisk kan drage nytte af fremstillingen.

Semantikken beskæftiger sig med ordenes betydning, og Köstenberger og Patterson slår fast, at de bibelske begreber må fortolkes og forstås i lyset af den sammenhæng, som de er en del af. Dermed distancerer forfatterne sig fra den fejlslutning, at et ords grundbetydning er afgørende for dette ords anvendelse overalt (631-633). Ja, Köstenberger og Patterson opstiller ikke færre end tolv faldgruber, når man skal bestemme et ords betydning (630-653). Her er i sandhed meget at hente for den seriøse ekseget og prædikant. Det samme gælder afsnittet om billedsprog.

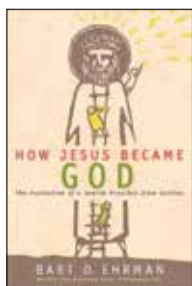
Bibelsk teologi udgør den tredje side i

den hermeneutiske trekant. Det faglige arbejde med Bibelens historiske kontekst og med Bibelen som litteratur har ikke et formål i sig selv, men målsætningen er: bibelsk teologi. Bibelsk teologi er teologi udløst af Bibelen. Bibelteologi er teologi, der er bibelsk (694). Köstenberger og Patterson redegør i den forbindelse for bibelteologiens metode og forskningshistorie og orienterer om fem forskellige måder at opbygge en bibelsk teologi henholdsvis nytestamentlig teologi (701-703).

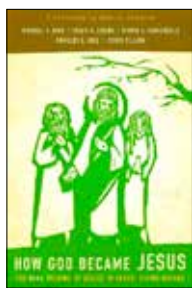
I et afsluttende kapitel rettes opmærksomheden imod applikation og proklamation. Köstenberger og Patterson giver her en række konkrete råd til den, der vil studere Bibelen og prædike over de bibelske tekster. Köstenberger og Patterson foreslår konkrete leksika, kommentarer, bibelprogrammer og så videre. Köstenberger og Patterson hævder i den forbindelse, at

den retoriske struktur i en prædiken over en fortælling fra Bibelen skal følge den litterære struktur i Bibelens egen fortælling (743), hvilket der gives flere eksempler på. Fremstillingen afsluttes med et appendiks med forslag til anbefalelsesværdig litteratur inden for de eksegetiske fag.

Min konklusion er, at dette er en anbefalelsesværdig bog. Visse detaljer kan man stille sig spørgende overfor, og der er aspekter, som man savner, for eksempel en behandling af læserens rolle ved fortolkningen og en drøftelse af samspillet mellem forfatter, tekst og den oprindelige tilhører. Man kunne her og der ønske sig en mere udførlig behandling af dette og hint, men det er på den anden side klart, at bogen med sine 800 sider er stor nok i forvejen. Man bliver med denne bog hjulpet særdeles godt på vej, når det gælder bibelfortolkningens metodiske principper.



Bart D. Ehrman
How Jesus Became God
The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee
 HarperOne, 2014



Michael F. Bird, red.
How God Became Jesus
The Real Origins of Belief in Jesus' Divine Nature
 Zondervan, 2014

Anmeldt af **Peter V. Legarth**

To mænd har oplevet en personlig udvikling, der går i stik modsat retning. Bart Ehrman er vokset op i et pietistisk miljø med et fundamentalistisk bibelsyn. Teologistudiet vendte imidlertid op og ned på Bart Ehrmans synspunkter, og han endte med at forlade den kristne tro og kalder sig nu agnostiker. Derimod voksede Michael Bird op i et mere eller mindre sekulariseret miljø, men engang i 1990'erne oplevede han en gennemgribende omvendelse til den kristne tro. Begge de to personer er i dag særdeles indflydelsesrige teologer. Begge er flittige og dygtige skribenter. De tager del i den offentlige debat i deres respektive hjemlande.

Bart Ehrman er professor i Religious Studies ved The University of North Carolina og Michael Bird er en inkarneret australier. Jeg mødte ham ved et besøg på "Menighedsfakultetet" i det nordlige Skotland, Highland Theological College i Dingwall, men han er nu tilbage i Australien og er Lecturer in Theology ved Ridley College i Melbourne. Michael Bird deltog i The Annual Meeting i Society of Biblical Studies (SBL) i Baltimore i november 2013. Jeg tror, at vi ved disse konferencer i SBL-regi har at gøre med verdens største bogsalg inden for teologisk litteratur. Det er her, man mødes. Forlaget HarperOne annoncerede, at man i marts 2014 ville udgive en vigtig

bog af Bart Ehrman. Michael Bird fik fat på manuskriptet hos Bart Ehrman selv, og han allierede sig straks med nogle nøglepersoner inden for den evangelikale NT-eksegese.

Med noget, der ligner en kraftpræstation, lykkedes det inden for meget kort tid at affatte en antologi under redaktion af Michael Bird. Man var så hurtigt i vendingen, at de to bøger udkom samme dag i marts 2014. Bart Ehrmans bog havde titlen *How Jesus Became God*, og det evangelikale svar var: *How God Became Jesus*. Det skal understreges, at Bird-bindet ikke er en slagordsagtig afvisning af Bart Ehrmans bibelkritik, men der er i stedet tale om nøje granskning af Bart Ehrmans dokumentation for hans opfattelse af udviklingen af kristologien i kirkens første fire århundreder. Man ønsker på historisk, arkæologisk og eksegetisk basis at vise, at Bart Ehrman ikke har belæg for det billede, som han tegner af udviklingen i synet på Jesus.

Bart Ehrman er kort sagt af den opfattelse, at Jesus var helt og aldeles menneske uden at være Gud eller guddommelig i nogen henseende (44). Jesus var en apokalyptisk profet, som proklamerede Gudsrigets snarlige komme. De første kristne blev overbevist om, at han var opstået fra de døde, og de skabte en "Exaltation Christology", idet man mente, at Jesus i opstandelsen var ophøjet til Guds højre hånd. Jesus blev Guds Søn ved opstandelsen, mente man. Men efterhånden udviklede den opfattelse sig, at Jesus var blevet Guds Søn tidligere, i dåben eller sågar gennem undfangelsen eller endda fra evighed. Langsomt blev der dermed tale om en "Incarnation Christology". Bart Ehrman mener at kunne spore denne udvikling i Det Nye Testamente. Den nye bog redigeret af Bird er udtryk for en radikal afvisning af Bart Ehrmans beskrivelse af den ældste kirkes kristologi. De

forskellige forfattere viser, at Bart Ehrman fejlfortolker de data, som foreligger. Bird-bindet er opbygget således, at de enkelte kapitler korresponderer med de respektive kapitler i Ehrman-bindet. Jeg vil i det følgende redegøre for Bart Ehrmans tolkninger og for Bird-bindets svartolkninger. Lidt forenklet kan Bart Ehrman efterspore en udvikling fra den oprindelige lavkristologi til en højkristologi (Nikæa), hvorimod det er et fælles synspunkt i Bird-bindet, at den tidligste kristologi var en højkristologi.

Et kontinuum mellem guddommeligt og menneskeligt?

Bart Ehrman argumenterer for, at der i det gamle Grækenland og Rom fandtes en forestilling om et kontinuum mellem guddommeligt og menneskeligt. Der var mange guder, og der var forskellige grader af guddommelighed. Bart Ehrman beskriver forholdet som en pyramide med Zeus / Jupiter øverst og graduerende lavere former for guddommelighed nedad i pyramiden. Bart Ehrman ønsker at vise, at det samme mønster gjorde sig gældende i den antikke jødedom. Selvom jødedommen var mono-teistisk, finder man også her et kontinuum mellem menneskeligt og guddommeligt; der er guddommelige mennesker og menneskelige guder. Bart Ehrman refererer til magter og myndigheder, til ærkeengle og så videre (54). Den jødiske monoteisme hindrede ikke muligheden af en graduering af guddommelighed, men man må i den forbindelse altid spørge: I hvilken betydning havde de pågældende en guddommelighed? Sådan er det også med Jesus. De første kristne bekendte hurtigt efter hans død, at han var Gud. Men spørgsmålet er: I hvilken betydning eller hvilke betydninger var han Gud (84)?

Michael Bird svarer, at de første kristne mente noget andet med Gud end samtidens

jøder og grækere. Michael Bird hævder, at de første kristnes tro på Gud var en revideret udgave af den jødiske monoteisme, en kristologisk monoteisme (28). "It's like God was Jesified and Jesus was Godified" (28). Ifølge Michael Bird var den jødiske monoteisme strikt; den ene Gud står over enhver anden virkelighed. Forbindelsen mellem den jødiske monoteisme og den nytestamentlige kristologi er ikke at finde i de mange mellemvæsener mellem Gud og verden, men i den kristologiske monoteisme. Det er nemlig værd at erindre, at Jesus bliver tilbedt på en måde, som man aldrig ville tilbede disse mellemvæsener. Tilbedelsen af Jesus er ikke en form for engletilbedelse, men er en analogi til tilbedelsen af Gud selv (33). Bart Ehrmans parallelisering mellem Jesus og mellemvæsenerne holder med andre ord ikke stik. Konklusionen er, at Bart Ehrman ikke har ret i, at Jesus ifølge Det Nye Testamente er guddommelig på samme måde som konger og engle er guddommelige. Bart Ehrman har ikke blik for, at tilbedelsen af Jesus indebar en gennemgribende redefinition af monoteismen, og det er denne redefinition, der forklarer de kristnes tilbedelse af Jesus som Gud.

Hævdede Jesus at være Gud?

Bart Ehrman gør sig til talsmand for den opfattelse, at den historiske Jesus var apokalyptiker. Jesus proklamerede, at Menneskesønnen meget snart ville komme til dom og frelse. Men hvad sagde Jesus i den forbindelse om sig selv? Bart Ehrman svarer, at der er gode grunde til at antage, at Jesus sagde, at han er Messias. Jesus hævdede, at han skulle være konge i det rige, som Menneskesønnen snart ville oprette, og Pontius Pilatus dømte jo faktisk Jesus, fordi han var jødernes konge. Jesus var det ganske vist i en anden betydning end den

politiske. Med andre ord påstod Jesus ikke, at han var Gud eller guddommelig eller Menneskesønnen, men Jesus lærte, at han skulle være konge i det kommende Guds Rige – "the messiah of God yet to be revealed" (128).

Michael Bird svarer, at Israels genoprettelse stod i centrum i Jesu forkyndelse. Israel var sendt i eksil, men på et tidspunkt ville Gud genoprette de tolv stammer, besejre fjenderne, gøre en ende på eksilet, etablere et nyt kongedømme (Es 40-55). Gud ville vende tilbage til Zion. Michael Bird argumenterer for, at Jesus så sit virke og sin person som udtryk for, at Gud var ved at vende tilbage til Zion (57). Michael Bird giver en række eksempler på, at evangelierne fremstiller Jesus som den, i hvem Israels Gud manifesterer sit komme til Zion. "Jesus returns to Jerusalem intending to enact, symbolize, and personify the climactic hope of YHWH returning to Zion" (61). Jeg vil her føje til, at det ikke er vanskeligt at genkende N.T. Wright i disse formuleringer.

Jesu opstandelse fra de døde

Der var ifølge Bart Ehrman mange apokalyptiske profeter i den antikke jødedom, men det, der adskilte Jesus fra dem, var påstanden om, at Jesus var opstået fra de døde (131).

Bart Ehrman betoner i første omgang, hvad vi ikke kan vide om Jesu opstandelse. Han hævder, at det er usandsynligt, at Jesus blev begravet. Han argumenterer for, at det var normal romersk praksis, at de korsfæstede som en del af ydmygelsen blev hængende på korset og blev føde for vilde dyr eller gik i forrådnelse på korset (156-160). Hvis de blev begravet, blev de kastet i en fælles grav (160f). Bart Ehrmans pointe er nu, at hvis ikke der var en grav, var der selvsagt heller ikke en tom grav (164-165).

Bart Ehrman påpeger derefter, at det, vi i denne forbindelse kan vide, er følgende:

(a) Nogle af disciplene troede på Jesu opstandelse fra de døde.

(b) Nogle af disciplene havde haft visioner efter Jesu korsfæstelse.

(c) Denne tro på Jesu opstandelse førte disciplene til en tro på, at Jesus i en vis forstand var Gud.

Det er en kendsgerning, at nogle af disciplene troede, at Jesus var opstået fra de døde. Bart Ehrman stiller dog spørgsmålet, hvornår denne tro opstod. Det ved vi faktisk ikke. Det skete ikke på tredjedagen, hvor disciplene efter alt at dømmes var på vej hjem til Galilæa (175). Disciplenes tro på Jesu opstandelse skyldes én bestemt ting: visioner. Bart Ehrman formoder, at alene Peter, Paulus og Maria Magdalene (og måske Jakob, Jesu broder) havde visioner. Resten havde ikke, men de tvivlede, og det gjorde de ganske enkelt, fordi de ikke havde haft visioner. Disciplene kom til tro på Jesu opstandelse fra de døde, og denne tro forandrede deres syn på Jesus. Under Jesu jordeliv havde de opfattet Jesus som et særligt menneske, men altså blot som et menneske. Men med troen på Jesu opstandelse fra de døde skete der en forandring i deres syn på Jesus. Nu var de overbevist om, at Jesus i en eller anden henseende var Gud. De troede på, at Jesu opstandelse betød, at Jesus var ophøjet til himmels og sad ved Gud Faders højre hånd. Dermed var det klart for disciplene, at Jesus var en guddommelig person.

Det er Craig Evans, der skriver det modsvarende kapitel i Bird-bindet. Craig Evans viser, at Bart Ehrman tager fejl, når det gælder begravelse af korsfæstede personer. Det er rigtigt, at det er eksempler på, at korsfæstede personer ikke blev begravet, men der er også mange eksempler på det modsatte. Dertil kommer, at romerne

generelt set respekterede traditioner i de besatte folkeslag, og dette kunne udstrække sig til korsfæstede mennesker. For jøderne var det ifølge Deut 21,22-23 vigtigt, at den korsfæstede blev begravet inden solnedgang. Ellers ville hele Israel blive forbandet. Bart Ehrman ikke har ret i, at romerne normalt ikke tillod begravelse af korsfæstede personer. Craig Evans inddrager arkæologisk materiale, der bekræfter, at henrettede (inkl. korsfæstede) efter al sandsynlighed blev begravet. Mest berømt er den stenkiste, hvor naglen fra en korsfæstelse var bevaret (84), men der er også andre vidnesbyrd.

Konklusionen er, at det er højst sandsynligt, at Jesus blev begravet i en kendt grav. Traditionen om den tomme grav er gammel, og vidnesbyrdet om den tomme grav førte sammen med tilsynekomsterne de første kristne til en vished om, at Jesus legemligt var opstået fra de døde.

Kristologiens spæde start: Kristus ophøjet til himmels

Bart Ehrman urgerer, at synspunktet i de ældste traditioner ikke er, at Guds Søn blev sendt fra himlen til jorden. Tanken er i stedet, at Jesus var et menneske, som blev ophøjet til himlen ved opstandelsen fra de døde. Som ophøjet blev Jesus Guds Søn; han blev guddommelig (218).

Bart Ehrman mener at kunne dokumentere denne tolkning med en henvisning til traditionen i Rom 1,3-4. Det fremgår her, at Jesus blev ophøjet ved opstandelsen fra de døde, og det var ved denne ophøjelse, at Jesus blev Guds Søn. Samme tankegang findes i ApG 13,32-33 og indgår også i ApG 2,36; 5,31. Denne tidlige udgave af kristologien kalder Bart Ehrman "Exaltation Christology".

Efterhånden skete der dog en "backward movement" i kristologien. Man nåede

til den opfattelse, at Jesus allerede i dåben blev Guds Søn (Mark), og siden, at Jesus blev Guds Søn ved fødslen (Matt og Luk), men ingen af synoptikerne forestiller sig, at Jesus havde en eksistens forud for sit jordeliv.

Simon Gathercole responderer i Bird-bindet, og han argumenterer for, at der findes en tanke om præeksistens i de synoptiske evangelier. Hen henviser blandt andet til udsagnene: *Jeg er kommet for at* (Mark 2,17; Matt 5,17 osv.) (97). Pointen er, at Jesus hævdede at have haft en eksistens forud for sin jordiske tilværelse.

Bart Ehrman hævder, at Jesus i synopsen i en eller anden forstand fremstilles som guddommelig, men Jesus deler ikke Israels Guds identitet. Simon Gathercole afviser denne opfattelse og viser, at Jesus tværtimod i de synoptiske tekster er beskrevet som en, der har de samme privilegier som JHWH. Jesus siger og gør ting, som kun Gud siger og gør ifølge Det Gamle Testamente. Simon Gathercole henviser for eksempel til, at Jesus tilgiver synd, udvælger tolv disciple, gør undere på søen, sender profeter, har en overnaturlig viden. Det er da også karakteristisk, at Jesus bliver anklaget for blasfemi af modstanderne, og at han bliver tilbudt af disciplene (101). Jesus er på Guds side af den klare og skarpe grænse mellem skaber og skabning. Ergo: "He shares the identity of the God of Israel" (102).

Jesus som den inkarnerede Gud

Ifølge Bart Ehrman udviklede den opfattelse sig efterhånden, at den ophøjede Jesus skulle tolkes som Herrens engel, en himmelsk formidlerskikkelse. Men herfra var skridtet ikke stort til at opfatte Jesus som en, der oprindeligt var sendt fra himlen til jorden. Dermed opstod en "Incarnation Christology". Og denne udviklede sig

derhen, at man mente, at Jesus ikke blot var Herrens engel, men var Gud selv, der var kommet til verden (251). Det første led i denne udvikling er som nævnt, at Jesus bliver tolket som Herrens engel (Gal 4,14). "As the Angel of the Lord, Christ is a pre-existent being who is divine; he can be called God; and he is God's manifestation on earth in human flesh" (253). Tanken om præeksistens findes også i Fil 2,6-11; denne tekst omhandler ikke Jesus som Adam (Dunn), men Jesus som "a pre-existent being" (261). Pointen er nu, at Jesus havde en guddommelig identitet forud for jordelivet. I sin præeksistens var Jesus ifølge Fil 2,6-11 imidlertid ikke lige med Gud. Men efter Jesu død og opstandelse ophøjede Gud Jesus højt og skænkede ham navnet over alle navne. Nu blev Jesus skænket lighed med Gud. Vi har dermed at gøre med en inkarnationskristologi, der er forbundet med en ophøjelseskristologi.

I de johannæiske skrifter går forfatteren et skridt videre. Han hævder, at Logos forud for jordelivet var lige med Gud, ja, var Gud selv. Det var denne Logos, som blev menneske (Joh 1,1-18). En karakteristisk forskel på Paulus og Johannes er, at Jesus ifølge Fil 2,6-11 fik navnet over alle navne ved sin ophøjelse, men ifølge Johannes havde allerede den jordiske dette navn, det vil sige jeg-er-navnet.

Det er Chris Tilling, der i Bird-bindet tager stilling til disse tolkninger hos Bart Ehrman. Ifølge Bart Ehrman er det vigtigt at sondre mellem "Exaltation Christology" og "Incarnational Christology". Bart Ehrman mener at kunne spore en udvikling fra den ene til den anden form for kristologi, og han benytter udsagn om Kristi præeksistens som en nøgle til at sondre mellem dem. Men Chris Tilling afviser, at Kristi præeksistens kan spille en sådan rolle ved tolkningen af kristologierne i Det

Nye Testamente. Det afgørende spørgsmål er derimod, i hvilken grad Jesus har del i den "transcendent uniqueness", som er karakteristisk for Israels Gud (121). Chris Tilling vil vise, at Kristus hos Paulus er helt og aldeles guddommelig i den mening, at Kristus har del i den ene Guds unikke transcendens. Ifølge Chris Tilling er Shema vigtig i denne sammenhæng. Det, der adskiller Gud fra andre, er Shema, der afdækker det unikke forhold mellem Israel og JHWH. Når Paulus skal beskrive forholdet til Jesus Kristus, sker det netop i lyset af Shema. Paulus indbefatter Kristus i Shema, ikke blot i 1 Kor 8,4-6, men overalt i sine breve. Paulus' beskrivelse af forholdet til Kristus korresponderer med Det Gamle Testaments beskrivelse af JHWH's forhold til Israel. Kristus bliver på den måde indbefattet i Guds identitet (144). "Paul's Christ is therefore fully divine, sharing the transcendent uniqueness of the one God of Israel" (144). Med andre ord giver Bart Ehrman en fejlagtig beskrivelse af Paulus' syn på Jesus Kristus. Chris Tilling afviser også Bart Ehrman's tolkning af Fil 2,6-11. Bart Ehrman plæderer for, at traditionen i Fil 2,6 hævder, at Kristus i præeksistensen ikke var lige med Gud (oversættelse: *did not regard being equal with God something to be grasped after*; 254). Men Paulus siger det modsatte (oversættelse: *he did not consider this equality as something to be used for his own advantage*, 147). Ergo: "Ehrman's entire explanatory project, therefore, fails" (148).

Udviklingen efter Det Nye Testamente

Bart Ehrman vil beskrive de Kristus-tolkninger, som tabte kampen i kirken og blev såkaldt hæretiske / heterodokse. Opfattelser, som oprindeligt blev betragtet som ortodokse, blev senere erklæret hæretiske

(289). For eksempel blev tilhængere af "Exaltation Christologies", som hævdede, at mennesket Jesus blev ophøjet til Gud, oprindeligt opfattet som ortodoks, men senere som hæretisk. Man havde i kirken det synspunktet, at den oprindelige kristendom var ortodoks, og alle hæresierne var nyskabelser. Men det var altså en vrangforestilling. Konklusionen er, at Bibelen ifølge Bart Ehrman indeholder mange forskellige syn på Kristus, men de ortodokse forsøgte at holde dem sammen i et paradoks: Kristus var både Gud og menneske og var som sådan ikke to, men ét væsen. Men det er og bliver ifølge Bart Ehrman et paradoks, et forsøg på at sammentænke hinanden modsatte opfattelser. Med Nikæa-bekendelsen blev det endeligt slået fast, at Kristus er af samme væsen som Faderen. Kristus har altid eksisteret. Kristus er lige så evig som Gud Fader. "Jesus had now become fully God" (352). Dermed var man nået til en opfattelse, der lå milevidt fra det synspunkt, som den historiske Jesus selv havde gjort gældende. Om Nikæa-symbollets kristologi kan Bart Ehrman derfor udtale: "This God Christ may not have been the historical Jesus. But he was the Christ of orthodox Christian doctrine, the object of faith and veneration over centuries" (371). Den kristne tro var med andre ord kommet langt bort fra dets ophav. De første kristne troede på et menneske, der blev Gud, og udviklingen endte med en tro på, at en Gud, der blev menneske.

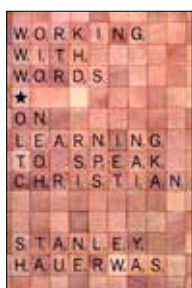
Svarartiklen i Bird-bindet er affattet af Charles E. Hill. Bart Ehrman lader ane, at det er et stort problem, at den kristne tro rummer paradokser. Det skal være udtryk for selv-modsigelser. Charles E. Hill svarer, at den kristne tro indeholder paradokser, og det skammer ingen kristne sig ved. Det er ikke et intellektuelt problem. I øvrigt er disse paradokser ikke sene "opfindelser" (i

fx 1 Joh – Jesus som både Gud og menneske), men de findes fra begyndelsen i de nytestamentlige skrifter. Det er ikke et synspunkt, som senere er blevet ortodoks.

Et godt eksempel på et misforhold i Bart Ehrmans fremstilling findes i hans beskrivelse af udviklingen fra “Exaltation Christology” til “Incarnational Christology”. Han finder “Exaltation Christology” i de førpaulinske traditioner i 1 Kor 15,3-5 og Rom 1,3f; men i Fil 2,6-11 og 1 Kor 8,6 findes også førpaulinske traditioner, men disse repræsenterer “Incarnational Christology”, og Bart Ehrman bliver derfor nødt til at konkludere, at traditionerne i 1 Kor 8,6 og Fil 2,6-11 er senere. Men Charles E. Hill spørger: Hvad er dokumentationen for denne konklusion (182)? Bart Ehrman fremstiller det som en konklusion, men det er i stedet en forudsætning, som han baserer sin fremstilling på. Og det er en forkert

forudsætning, at udviklingen foregik fra en lavkristologi til en højkristologi.

Michael Bird fortjener stor ros for at have sat dette vigtige projekt i værk. Hvis man kender lidt til forskningen i NT-eksegese, vil man vide, at Bart Ehrmans ord har vægt; der bliver lyttet til ham; dette har også at gøre med, at han formulerer sig klart og tydeligt og med pointer, der er til at forstå. Når man har læst antologien fra Bird og de øvrige forfattere, bliver man på den anden side klar over, at Bart Ehrman befinder sig på tynd is. Der står store ting på spil i dette opgør. Hvis Bart Ehrman havde ret i sin fremstilling, måtte kirken erkende, at den i en forkyndelse, der er baseret på de oldkirkelige symboler, havde mistet forbindelse til den historiske Jesus og til de synoptiske evangelier. Men Bart Ehrman har heldigvis ikke ret!



Working with Words: On Learning to Speak Christian
Stanley Hauerwas
Cascade Books 2011
322 sider

Anmeldt af **Andreas Østerlund Nielsen**

Stanley Hauerwas betegner selv i forordet denne samling af taler, prædikener og artikler som en "køkkenvask-bog" (s. x). Den udgør ikke et samlet argument, og dog er den indre sammenhæng, som Hauerwas udtrykker håb om det, tydelig. *Working with Words* kan da også bedre beskrives som vellagret vin fra den modne Hauerwas (Hauerwas gik sidste år som 73-årig på pension fra sin stilling som professor i teologisk etik ved Duke University, men er fortsat særdeles aktiv). Det er derfor heller ikke nødvendigvis en bog for begyndere udi det Hauerwas'ke univers. Her er ikke mange af tidligere tiders "bobler" med harske udfald mod liberalisme, Amerika og kompromitterede Christendom-kirker (og dog slutter bogen med en sønderlemmende sarkastisk respons på kritik). Til gengæld rummer samlingen en række anerkendende og særdeles tankevækkende teologiske refleksioner over en bred vifte af temaer og forfatterskaber.

Hauerwas fortsætter i *Working with Words* sit livsprojekt med at bringe John Howard Yoders teologi i diskussion indenfor hans eget enorme vidensfelt, som dækker

etik, teologi, filosofi, politik og samfundsforhold. Den stadig tilbagevendende pointe er, at verden og tilværelsen ikke kan forstås i abstraktion, men altid kun i relation til det konkrete liv og levede praksisser, hvilket vil sige: kirken. Kirken og de kristne praksisser er forudsætningen for erkendelse af sandhed og erhvervelse af godhed. Sådan er argumentet for eksempel i en grundig drøftelse af Charles Taylors konceptualisering af *immanens* og *transcendens* i hovedværket *A Secular Age*.

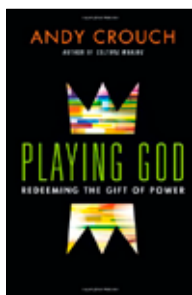
I *Working with Words* er det konkrete i særlig grad sproget og ordene (Wittgenstein er til stede mellem linjerne). Det er afgørende at være omhyggelig med ordene, for betydningen ligger i sproget selv, mere end i det, som siges. At blive formet som kristen, er derfor ikke *ligesom* at lære et sprog; det *er* at lære et nyt sprog: At tale og skrive *kristent*. Det er det, Hauerwas med erfaren dybde gør, når han skriver om grådighed, ondskab, kærlighed, korset, krop, godhed og nød. Det gør han med balance, når han siger til en flok unge studerende "I do not want to make Christianity easy. I want to make it hard" (s. 116), og

samtidig i artiklen om godhed endnu engang refererer til stifteren af L'Arch-fællesskaberne, Jean Vanier's livshistorie og slår fast, at vi alle må erkende, at vi er "fattige," for "Jesus came to bring Good news to *the poor* not those who *serve* the poor" (s. 76). Nåde og sandhed går smukt hånd i hånd.

De akademiske artikler i denne samling er ikke letlæste, eftersom Hauerwas til stadighed refererer til en mængde personer indenfor mange fagfelter. Der er dog mange "lavthængende frugter", ikke mindst i bogens sidste del, hvor Hauerwas (og vekslende medforfattere) leverer overblik over Charles Taylors *A Secular Age*, H. Richard Niebuhrs etik, Alasdair MacIntyre og Thomas Aquinas' dydsetikker, katolsk sociallære og metodismens teologiske etik.

En ekstra glæde for denne anmelder er, at Hauerwas i to af bidragene er mere eksplisit end vanligt med sin forståelse af vidnesbyrd som mission. Prædikenen "Sent: The Church Is Mission" bygger således på Hauerwas' bidrag ved en missionsteologisk konference i Aarhus i 2010, udgivet i bogen *Walk Humbly With the Lord*.

Working with Words kan anbefales alene på grund af det brede og højest interessante felt af primært etiske forfattere og problemstillinger, som her behandles. Derudover anlægger Hauerwas et – for mange af dette tidsskrifts læsere givetvis nyt – inspirerende perspektiv i alle sine drøftelser. Og så skriver Hauerwas fortsat infamt godt.



Playing God: Redeeming the Gift of Power
Andy Crouch
IVP Books 2013
288 sider

Anmeldt af **Arne H. Pedersen**

At magt korrupperer, og at fuldstændig magt korrupperer fuldstændigt, gjorde Lord Acton os opmærksom på for nogle hundrede år siden. Derfor kom det også som noget af en overraskelse, da jeg læste undertitlen på Andy Crouchs (redaktør på Christianity Today og medlem af bestyrelsen hos Fuller Theological Seminary) seneste bog, *Playing God: Redeeming the Gift of Power*. Hvordan kan magt være en gave? Andy Crouchs projekt med bogen er intet mindre end at forløse magten fra sit destruktive image, og genindsætte den som det, den er: En gave fra Gud.

Lord Actons pessimistiske syn på magt finder sikkert resonans hos de fleste, for magt forekommer altid at være et nulsumsforetagende i denne verden. Hvis min magt øges, må en andens magt uvægerligt blive mindre. Min magt øges på *bekostning* af andres magt. Ifølge Crouch er filosofen Friederich Nietzsche en af de fremmeste fortalere og fremelskere af dette syn på magt. Det kommer blandt andet til udtryk gennem Nietzsches postulat om, at alle mennesker – bevidst eller ubevidst – stræber efter almægtigheden. Dette må

nødvendigvis ske på bekostning af andre mennesker, da disse andre mennesker jo naturligvis stræber efter det samme.

Andy Crouchs diagnosticering af ophavet for vor tids magtsyge forekommer mig præcis og velovervejet. Når man læser dissekeringen af Nietzsches magtsyn, er det ikke svært at relatere det til det ene konkrete eksempel efter det andet – både på den storpolitiske scene såvel som den hjemlige; for ikke at tale om de helt almindelige dagligdags eksempler, man også uden tvivl kommer i tanke om undervejs.

Men når vi skal finde ud af, hvad magt er ifølge Bibelen, og hvordan magt kommer til udtryk som gave, skal vi ifølge Crouch ud i en helt anden definition: "All true being strives to create room for more being and to expend its power in the creation of flourishing environments for variety and life, and to thrust back the chaos that limits true being. In doing so it creates other bodies and invites them into mutual creation and tending of the world, building relationships where there had been none: thus they then cooperate together in creating more power for more

creation. And the process goes on” (s. 51).

Sand bibelsk magt går ud på at skabe. Sand magt – magt inficeret med kærlighed – er ikke et nulsumsforetagende, men tværtimod en drivkraft for andre menneskers udfoldelse og opblomstring. Sand magt skaber rum for andre mennesker til at udleve deres fulde potentiale, som det er givet dem af Gud – nemlig at være bærere af hans billede, som vi alle er skabt i. Når mennesker bruger deres magt til at skabe afguder eller uretfærdighed er det et resultat af et forvrænget billede af magt – et forvrænget billede, som ultimativt forvrænger den gudbilledlighed, vi alle er bærere af.

Det er forunderlig læsning, når Crouch behændigt og uproblematisk navigerer igennem hele Bibelen, for at argumentere for sine pointer. Det er stringent og solidt underbygget, samtidig med at det er formidlet klart, spændende og tydeligt.

Lidt kritik skal der naturligvis også være plads til – særligt når det forekommer mig, at Crouch ikke helt tager konsekvensen af sit eget syn på magt. Når sand magt skaber – så må al falsk magt *ødelægge*. Det konstaterer Crouch også, når han skriver, at vold er den ultimative forvrængning af magt. “Violence is the worst way that power can go wrong,” skriver han. Og videre: “Violence is the last refuge of frustrated god players and idols gone bad, lashing out at those that will not bend to their demands and give in to their quest for control” (s. 137).

Det er en meget præcis analyse på, hvad vold er. Vold er den ultimative for-

vrængning af magt, for kærligheden findes ikke i den frygt, som volden medfører. Den krænkelse, som vold er – den ødelæggelse vold medfører, kan aldrig gøres hel igen. Crouch skriver: “A door can be replaced. But innocence can never be replaced, and innocence is always lost, along with many other infinitely precious things, in the wake of violence” (s. 134). Uskyld er altid tabt i voldens kølvand. Alligevel synes Crouch ikke helt at turde tage konsekvenserne af dette, for han taler stadig om, at vold kan retfærdiggøres. Denne tilsyneladende modsætning uddyber han desværre ikke yderligere.

Selvom toregimentelæren ikke nævnes i *Playing God*, mener jeg stadig, at bogen er yderst relevant i en diskussion af Luthers gamle lære. For ligesom Crouchs bog handler toregimentelæren ultimativt om, hvordan vi skal forholde os til den magt, som vi kan konstatere, vi har over hinanden – om det så er mellemmenneskeligt eller institutionelt. Måske kunne fyrsten, som gjorde Luther bekendt med sine bekymringer, mærke, at magten gjorde noget dårligt ved ham, så han behøvede vejledning. Luthers svar var en differentiering mellem to regimenter. Crouchs vejledning synes at have et noget mere positivt fortegn: Magt er godt, for magt er gudvillet. Men magten må altid ledsages af kærlighed til næsten.

Valget står heldigvis ikke mellem enten Luther eller Crouch, for de bidrager hver for sig til en øget forståelse af, hvordan Gud vil, vi skal forholde os til den magt, *han* har givet os.

en god bog fra KOLON

LEIF ANDERSEN

Teksten og tiden - bind I & II

KOLON



En midlertidig bog om forkyndelse

»... Det er lang tid siden, jeg har læst så god en bog om den kunst, det er at prædike... At bogen så samtidig er skrevet i en personlig essayistisk stil med den frækhed og det engagement, der skal til, for at den bliver medrivende, det gør ikke overraskelsen mindre. Andersen har simpelthen skrevet en perle af en bog.«

Anders Kjærsg, Fyns stifttidende



»... Homiletikker kan man ikke have nok af - og de forældes hurtigt. Det kan være en mangel, men også en fordel, tegn på, at der er liv i teologien. Leif Andersen's homiletik er både aktuel, nutidig og rodfæstet i en traditionel teologi. En udfordring til postmoderismen, og dog også præget af den. En grundholdning, der forbinder begge dele, at kunne være gammeldags og moderne på en gang. En bog, fyldt med materiale, skrevet i en levende personlig stil, meget at hente også for den, der teologisk står et andet sted. Den er både let at læse og dog fyldt med tung teologi.«

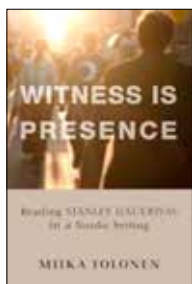
Eberhard Harbsmeier, Rektor for Teologisk Pædagogisk Center, professor i praktisk teologi

»...Lige præcis lidenskab, hjertelighed, varme, glæde, indelighed og kropslighed bobler det med i denne bog.«

*Biskop Sten Skovsgaard,
Kristeligt Dagblad*

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfælle vurdering.





Witness is Presence
Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting
Miika Tolonen
Resource Publications 2013

Anmeldt af **Andreas Østerlund Nielsen**

I den stadig pågående danske diskussion om nye kirkestrukturer og menighedsformer i og uden for folkekirken argumenteres der oftest ud fra spørgsmål om mission, kulturel tilpasning, gudstjenesteform og ret lære. Miika Tolonen viser med sin publicerede ph.d.-afhandling *Witness is Presence: Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, at etik også bør indgå som en central del af denne diskussion – etik ikke forstået som *hvilke holdninger kirken bør have til bestemte moralske spørgsmål*, men som *hvordan kirken kan muliggøre, at kristne kan leve et kristent liv og dermed være et vidnesbyrd om Guds mission i verden*.

Afhandlingen er, hvad den giver sig ud for: En læsning af tekster af Stanley Hauerwas i en nordisk kontekst. Tolonen lykkes efter min vurdering glimrende med at læse et centralt tema i Hauerwas' forfatterskab, nemlig *witness*. Koblingen til den nordiske kontekst forekommer imidlertid mere usikker. Dette beror muligvis på det lidt suspekke udgangspunkt, at Tolonen som erklæret pinsekirkelig teolog anvender den metodistisk-mennonitisk-episkopale Hauerwas til en kritik af de lutherske folkekirker. Det er derfor tvivlsomt, om Tolonen vil komme igennem med sin sag til andre end dem af os, der på forhånd kan identificere

os med Tolonens teologiske udgangspunkt i kristocentrisme, kirke som fællesskab og en forskel på tro og vantro. Enhver, der kan se en pointe i, at der er sammenhæng mellem menighedsformer og muligheden for at leve et kristent liv i en postsekulær kontekst vil imidlertid have stor nytte af at stifte bekendtskab med Hauerwas' tankeunivers gennem Tolonens læsning af dette.

Tolonen tilslutter sig indledningsvis betegnelsen *postsekulær*, der angiver at kulturen på én gang er præget af både sekularisering og religionernes øgede synlighed (1). Denne kulturelle udvikling stiller de nordiske (folke)kirker i en ny situation og overfor nye udfordringer. Uden monopol og magtbesiddelse bliver det gamle kristne begreb *witness* igen vigtigt. Dette gør ifølge Tolonen Hauerwas' teologiske perspektiv relevant også i en nordisk kontekst. Tolonen vil derfor gennem en systematisk præsentation af Hauerwas' forståelse af *witness* levere "a feasible account of Christian witness that pays regard to the altered conditions for the use of religious language" (5).

Tolonens læsning falder i tre dele: (1) Kirken er en *socialetik*, (2) legemliggørelse er forudsætning for det sande og (3) ikke-vold er alternativet til det konstantinske

paradigme. Hauerwas' ofte citerede dictum "the church does not have a social ethic; the church is a social ethic" er omdrejningspunktet for første del (27). Kristendom er for Hauerwas "a way of life" og ikke kun "a way of thinking" (56). Kirken som en socialetik er derfor "an ongoing attempt of a community to learn to live faithfully in the world that has opened up to them in or thorough their convictions" (56). Dette leder frem til næste del om forholdet mellem legemliggørelse og sandhed. Hauerwas fremhæver den konkrete troskab (*truthfulness*) fremfor en abstrakt sandhed (*truth*). Troskab er "a life of embodied convictions learned through initiation into a particular tradition," og det er den kristne tradition (59). Dette indebærer også, at evangeliet kun kan forstås af de, som gennem en sådan initiering har lært at se; at modtage evangeliet forudsætter derfor transformation (64). Af disse to første dele følger, at det kristne liv ikke er et "folkeligt" fænomen, men skiller sig ud fra det omgivende samfund. Hauerwas er følgelig (i kølvandet på John H. Yoder) i et frontalt opgør med den såkaldte konstantinianisme, et begreb som dækker over ethvert forsøg på at fremme kristendom og tro gennem brug af (politisk) magt. Tolonen giver en udmærket introduktion til dette begreb og præsenterer Hauerwas' tanker om *non-violence* som det nødvendige alternativ. Tolonen henviser endvidere til Yoders påpegnings af, at netop *vidnesbyrd* er en tvangsfri kommunikationsform (121).

I bogens anden del søger Tolonen at forbinde disse læsninger til den nordiske kontekst. Det er ikke Tolonens ambition, at en hauerwask teologi skal erstatte den lutherske, men han vil vise, at Hauerwas bibringer vigtige korrektiver for en nordisk, luthersk, folkekirkelig teologi. Tolonen er bevidst om, at han adresserer en bred og

mangfoldig gruppe, så han tager fat i eksempler på, hvad han finder er typisk for nutidig, nordisk etisk og teologisk diskurs (130). Tolonens billede af det aktuelt lutherske er reduceret til de områder, hvor Hauerwas i særlig grad udgør et korrektiv. Hauerwas' perspektiver kunne med fordel anvendes mere konstruktivt med udgangspunkt i en positiv beskrivelse af det lutherske, for eksempel i form af de syv kirkekendetegn og *sola*-principperne. Et pluralistisk samfund nødvendiggør således anskuet, at menigheder er bevidste om at legemliggøre kirkens centrale kendetegn og de centrale lutherske principper gennem et kristent fællesliv, som udgør en distinkt social etik. Det rejser spørgsmål som: Hvad må de sociale følger være af at være døbt til at tilhøre et Guds folk? Hvad bør de økonomiske følger være af sammen at bede "giv os i dag vort daglige brød" og derpå at dele ét brød i nadveren? Og hvad betyder *nåden alene* for den måde, som vi organiserer vores menighedsfællesskaber, og som vi omgås hinanden ved kirkekaffen og menighedsrådsmødet?

Tolonens afhandling peger på betimeligheden af en – hauerwask om man vil – reformation af de nordiske folkekirker. Luther stod frem for at bekæmpe misbrug i den daværende romerkirke og først og fremmest for at sikre friheden til at tro. Der er i dag behov for at stå frem og pege på menighedsfællesskabet som mulighedsbetingelse for at *leve* kristent i et pluralistisk samfund. Folkekirkerne skal give plads til og fremme menighedsformer, der muliggør at kristne sammen kan leve et *kristent* liv af luthersk støbning i et postsekulært samfund. Netop sådan er de til velsignelse for de samfund, som de indgår i. Det er Tolonens fortjeneste at have anført dette i en nordisk kontekst.



International kapacitet gæster TORVET i Aarhus

I slutningen af oktober i år aflægger den anerkendte missionsteolog Vinoth Ramachandra besøg i Aarhus. Der er mulighed for at møde ham og en lang række andre spændende oplægsholdere ved to seminarer på TORVET i Aarhus.

Kristen etik i et pluralistisk samfund

Mandag den 27. oktober, kl. 9.00-15.00

Hvordan skal vi leve som kristne i et samfund, hvor en mangfoldighed af sekulære og religiøse livsanskuelser gør sig gældende? Det er det påtrængende problem, som bliver taget op på dette stort opsatte dagseminar.

Udover Ramachandra deltager lektor i etik, dr.theol. Ulrik B. Nissen og professor i etik og medlem af etisk råd, ph.d. Thomas Ploug og en række reflekterede praktikere fra skole, sundhedsvæsen og kirke.

Seminarer er arrangeret i et samarbejde mellem Evangelisk Alliance og Menighedsfakultetet.

Den lokale kirke og integreret mission

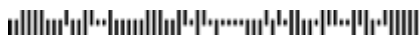
Onsdag-torsdag den 29.-30. oktober

Integreret mission er på dagsordenen både i missionselskaberne og i relation til det diakonale arbejde. På dette todages læringsseminar får præster og frivillige mulighed for at arbejde aktivt med, hvad integreret mission kan indebære i en dansk, lokal kirkelig sammenhæng.

Udover Ramachandra deltager blandt andre Jonas Jørgensen, Niels Nymann Eriksen og Jens Fischer-Nielsen.

Seminarer er arrangeret i et samarbejde mellem Dansk Missionsråd, Dansk Missionsråds Udviklingsafdeling og TORVET.

Info og tilmelding på teologi.dk/ramachandra



INDHOLD

INTRODUKTION

Introduktion Jeppe Bach Nikolajsen	187
---------------------------------------	-----

ARTIKLER – UNG TEOLOGI

Postsekulær politisk ekklesiologi Forestillinger om kirkens offentlighedsdimension Filip O. Bodilsen	189
---	-----

Den lutherske kirke i et postkonstantinsk samfund Hans-Christian Petterson	203
--	-----

Descendit ad Inferos En religionsteologisk undersøgelse Daniel Hnoch Rasmusen	217
---	-----

ARTIKLER – MENIGHEDENS LIV MED BIBELEN

Att leva med Bibeln som berättelse En narrativ och ekklesiologisk hermeneutik Arne Rasmuson	231
---	-----

ANMELDELSER

Invitation to Biblical Interpretation Peter V. Legarth	251
---	-----

How Jesus Became God How God Became Jesus Peter V. Legarth	255
--	-----

Working with Words: On Learning to Speak Christian Andreas Østerlund Nielsen	262
--	-----

Playing God Arne H. Pedersen	264
---------------------------------	-----

Witness is Presence Andreas Østerlund Nielsen	267
--	-----