

Sendt til verden



En analyse af Lesslie Newbigins ekklesiologi og udfoldelsen af denne i den missionale kirke, samt en vurdering af den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng.

**Stud. theol. Jakob Søe Esmarch
Årskortnr: 20000698
Speciale
Afleveret juni 2007
Vejleder: Lektor Johannes Nissen
Missionsteologi, Afdeling for Systematisk Teologi
Det Teologiske Fakultet, Århus Universitet**

Indholdsfortegnelse

1. INDLEDNING.....	3
1.1 Motivation.....	3
1.2 Problemfelt.....	3
1.3 Afgrænsning og metode.....	4
1.4 Terminologisk afklaring	5
1.4.1 Missional ekklesiologi.....	5
1.4.2 Evangeliet og kulturen.....	7
1.5 Struktur.....	7
2. LESSLIE NEWBIGINS MISSIONALE EKKLESIOLOGI.....	9
2.1 Introduktion	9
2.2 Ekklesiologiens fundament og natur.....	10
2.2.1 Trinitarisk ekklesiologi og <i>missio Dei</i>	10
2.2.2 Gudsriget og kirkens missionale identitet.....	12
2.3 Kirken og moderne vestlig kultur	14
2.3.1 Kontekstualisering.....	15
2.3.2 Moderne vestlig plausibilitetsstruktur og kirkens ”udfordrende relevans”	16
2.4 Aspekter af Newbigins ekklesiologi i praksis.....	20
2.4.1 Menigheden som evangeliets hermeneutik.....	20
2.4.2 Kirkens vidnesbyrd som samlet og spredt – om gudstjenesten og lægfolket	22
2.5 Temaer for den missionale kirke.....	24
3. DEN MISSIONALE KIRKE.....	25
3.1 Introduktion	25
3.2 Missional identitet: Kirken som sendt.....	26
3.2.1 <i>Missio Dei</i> og kirken som Guds mission.....	26
3.2.2 Opsamling: Kristus i centrum	28
3.3 Sendt – men hvordan forholde sig til sin kontekst?.....	28
3.3.1 Kontekstualisering som oversættelse.....	29
3.3.2 Kristenheden i GOCN’s optik.....	30
3.3.3 Et reduceret evangelium og kirken som kontrastfællesskab.....	31
3.3.4 Opsamling: Overaccentueret modkultur?	34
3.4 Kirkens mål og grænser.....	35
3.4.1 Kirken som pilgrimsfolk og pagtsfællesskab.....	35
3.4.2 Spørgsmålet om medlemskab	37
3.4.3 Opsamling: En udfoldelse af Newbigins ekklesiologi	37
3.5 Missional ekklesiologi i praksis.....	38
3.5.1 Strukturen tjener målet.....	38
3.5.2 Fællesskabet som vidne om gudsriget	39
3.5.3 Den lokale kirke og det almindelige præstedømme	40
3.5.4 Gudstjenesten og mission	42
3.5.5 Opsamling: Vidne som samlet eller spredt?	43
3.6 Delkonklusion om forholdet mellem Newbigins og GOCN’s ekklesiologi.....	44

4. MISSIONAL EKKLESIOLOGI I DANSK TEOLOGI.....	46
4.1 Introduktion	46
4.2 Luthersk ekklesiologi og det missionale	46
4.2.1 Luthers fokus på kirkens kendetegn	47
4.2.2 Prenter og Aagaards behandling af <i>nota ecclesiae</i> og kirkens væsen	48
4.3 Berøringsfladen mellem luthersk og missional ekklesiologi.....	50
4.3.1 Luther som missional resurse.....	50
4.3.2 Kirken som folket Gud virker <i>i og ved</i>	51
4.3.3 Den hellige og almindelige kirke som alternativt og sendt fællesskab	51
4.3.4 Et liv i frihed til tjeneste	52
4.4 Opsamling: I retning af en luthersk missiologi.....	53
5. MISSIONAL EKKLESIOLOGI I DANSK PRAKSIS	55
5.1 Introduktion	55
5.2 Paradigmeskift og pluralisme som grundvilkår	55
5.3 Traditionstab og ændringer i det religiøse billede.....	56
5.3.1 Sekularisering og danskernes gudstro	56
5.3.2 Danskernes religiøse adfærd og forhold til kirken	58
5.3.3 Danmark som ”missionsmark”.....	59
5.4 Den Danske Folkekirke og arven fra kristenheden.....	60
5.4.1 Folkekirken - en konstantinsk kirke	60
5.4.2 Folkekirkes mål og struktur i en ny situation.....	62
5.5 Opsamling: Folkekirkens udfordringer og den missionale kirkes relevans i dansk sammenhæng	63
6. KONTURER AF EN MISSIONAL EKKLESIOLOGI I DANSK SAMMENHÆNG...65	65
6.1 Introduktion	65
6.2 Folkekirken som åben og selvbevidst	65
6.3 Replikker til implementering af missional ekklesiologi i dansk sammenhæng.....	67
6.3.1 Kirkens missionale identitet.....	68
6.3.2 Det almindelige præstedømme.....	69
6.3.3 Vandringsfællesskabet der bekræfter og udfordrer	70
6.3.4 Gudstjenesten som mission.....	71
6.3.5 Nytænkning af Folkekirkens struktur.....	71
7. KONKLUSION	73
Abstract	77
Litteraturliste	79

1. INDLEDNING

“As the Father sent me, so I send you” defines the very being of the Church as mission. In this sense everything that the Church is and does can be and should be part of mission. Lesslie Newbigin, 1977 (i Goheen, 190)

1.1 Motivation

En af de mest indflydelsesrige missionsteologer i anden halvdel af det 20. århundrede, James Edward Lesslie Newbigin sætter, efter sin hjemkomst til England, den kirkelige situation i perspektiv, når han om Vesten skriver: ”Here, surely, is the most challenging missionary frontier of our time” (1986, 20). Med sit synspunkt udfordrer han kirkerne i Vesten til en missional selvbesindelse.

For en umiddelbar betragtning synes hans karakteristik ikke at gælde en dansk kontekst, hvor befolkningen overvejende er medlemmer af Den Danske Folkekirke. Imidlertid kan Hans Raun Iversen beskrive Folkekirken dobbelttydigt, som ”verdens svageste monopolkirke” (1995a, 16). Befolkningens lave religiøse engagement og tab af kristen tradition synes også i Danmark at udfordre til en kirkelig selvbesindelse. Motivationen for nærværende speciale grunder i en opfattelse af, at kirken i Vesten er udfordret og derfor behøver en missional refleksion over kirkens væsen, opgave og forhold til sin kontekst.¹

1.2 Problemfelt

Der er stor enighed om, at global kristendom har fået nye centre. Drivkraften er flyttet til Afrika, Asien og Sydamerika, så man i dag taler om ”mission in reverse” og forsøg på at genkristne Europa (jf. Mortensen 2005, 124).

Jeg ønsker med specialet at gå ind i dette problemfelt igennem et arbejde med en missiologi for Vesten. Dette vil jeg konkret gøre ved at analysere den missionale ekklesiologi i Newbigins sene forfatterskab, med særlig henblik på kirkens natur, kontekstualisering og praksis. Jeg vil desuden undersøge og vurdere udfoldelsen² af

¹ Mine erfaringer fra fem års menighedsrådsarbejde i Skt. Lukas kirke i Århus bekræfter, at der også lokalt er behov for refleksion over kirkens væsen og opgave.

² Termen ”udfoldelse” signalerer, at den missionale kirkes temaer allerede findes hos Newbigin, men også at de udvikles.

Newbigins ekklesiologi i den missionale kirke, med særlig interesse for forholdet mellem centripetale og centrifugale ekklesiologiske accentueringer, for med denne problemstilling, at sætte fokus på kirken som sendt. Med det i problemformuleringen anvendte begreb ”den missionale kirke” – med bestemt artikel ”den” – tales der snævert om den missionale ekklesiologi, der findes i det nordamerikanske ”The Gospel and Our Culture Network” (GOCN), med Darrell L. Guder som central figur (3.1).

Fra Newbigins og Guder henter specialet overvejende sine problemstillinger til drøftelse og analyse. Den ovenfor skitserede analyse af Newbigins og GOCN’s ekklesiologi leder over i en vurdering af den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng. Dette behandles ved at undersøge dels den teologiske plausibilitet og anvendelighed i dansk luthersk ekklesiologi, dels den missionale ekklesiologis aktualitet set i lyset af den danske kontekst og Folkekirkens situation.

Med specialetitlen *Sendt til verden* ønsker jeg at signalere kirkens væsen og opgave som mission, hvilket Newbigins understregede stærkt efter 1974, hvor han hjemvendt fra Indien fandt en i hans øjne post-kristen kultur og en kriseramte kirke. Specialet er overordnet et argument for, at kirken – også i en dansk kontekst – må se sig som mission. Formålet med specialet er at analysere den missionale ekklesiologi for at bidrage til en styrkelse af kirkens bevidsthed om at være sendt til verden. Specialet fungerer dermed som begrundelse for en missionale ekklesiologi.

1.3 Afgrænsning og metode

Metodisk foretager jeg en synkron læsning af de brugte kilder og inddrager kun i ganske få tilfælde diakrone læsninger. Den primære metode i brugen af kilderne er således systematisk-teologisk.

Den missionale ekklesiologi placerer sig i et område mellem flere teologiske fag. Udgangspunktet er missionsteologien, men specialeafhandlingen trækker både på den systematiske og praktiske teologi. Jeg betragter i specialet mission som et ekklesiologisk tema og tilslutter mig Iversens udsagn om, ”at *ret mission primært er det rette menighedsliv i den givne kontekst*” (1995b; 153; jf. Ahonen, 22).³ Samtidig er synsvinklen

³ Med min missionale tilgang har jeg ikke fundet det nyttigt med en bred beskrivelse af ekklesiologiske modeller (se hertil Iversen 1995b, 103-114).

dansk, hvilket giver en naturlig afgrænsning i forhold til mere specifikke amerikanske problemstillinger.

Udgangspunktet for min undersøgelse er Newbigins ekklesiologiske bidrag til udvikling af en missiologi for Vesten. Der kunne vælges andre tilgange til den missionale ekklesiologi, fx en eksegetisk, med Johannesevangeliet og Paulus som udgangspunkt,⁴ eller en systematisk, med Karl Barth som indfaldsvinkel.⁵ I forhold til min tilgang, der ønsker at behandle den missionale ekklesiologi i relation til en nutidig sammenhæng, er Newbigins og arvtagerne i GOCN dog de mest relevante, centrale og gennemslagskraftige repræsentanter (jf. Mortensen 2005, 188f).⁶

I min vurdering af den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng er mit fokus teologisk styret (jf. Miland, 74f).⁷ Jeg behandler den missionale ekklesiologi dels i dansk teologi, med Regin Prenter og Anna Marie Aagaard som udgangspunkt, dels i dansk praksis, med fokus på danskernes gudstro og Folkekirken.⁸ Min teologiske tilgang gør det naturligt at bruge empiri og analyser fra folk med et teologisk udgangspunkt, som fx Viggo Mortensen og Hans Raun Iversen.

1.4 Terminologisk afklaring

1.4.1 Missional ekklesiologi

Jeg forudsætter i specialet, at der kan tales om mission som en legitim og aktuel kirkelig livsyttring og om en – trods fejl og mangler – synlig kirke. Dette synes i god forlængelse af

⁴ Johannes Nissens udleder af NT, fx i bogen *I Kristus - Et nyt fællesskab*, flere missionale fokusområder: Menighedens kendetegn som tegn på gudsriget (85f; 101f), kontrastmenigheden der tjener (87f), kontekstualisering (128) og gudstjenesten som mission (133-143).

⁵ I *Die Kirchliche Dogmatik*, band IV, 3. Teil anslår Barth temaet med kapitlet "Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde". Newbigins henviser i øvrigt hyppigt til Barth, hos hvem bl.a. Bosch finder en missional ekklesiologi (jf. Bosch, 372; Nikolajsen, 29).

⁶ Fx Pete Ward med *Liquid Church* (2002) og Eddie Gibbs og Ryan K. Bolger med *Emerging Churches* (2006) har givet og samlet væsentlige bidrag til en ekklesiologi, der er sensitiv i forhold til senmoderniteten. Bl.a. deres radikale kritik af institutionel kirketænkning vanskeliggør dog dialogen med en folkekirkelig sammenhæng.

⁷ Jeg tilslutter mig Newbigins tese om, at den teologiske forståelse er primær i forhold til den – vigtige – sociologi (1977, 110). Jeg anvender derfor først et teologisk greb (kapitel 4) for dernæst at inddrage sociologien (kapitel 5).

⁸ Jeg har undladt en specifik beskrivelse af sen- (Giddens) eller postmodernismen (Baumann), for i stedet at rette mit fokus mod kirkesociologiske områder som danskernes tro og religiøse adfærd (kapitel 5; jf. Iversen 1995b, 66). Sociologi og samfundsanalyse er vigtige temaer for en kontekstuel ekklesiologi.

NT, der taler om sendelse (Matt 28; Joh 20,21; ApG 1,8), og hvor fx Paulus skriver til konkrete, synlige menigheder.

Mission betyder at sende (jf. latin *missio*) og er i Bibelen udtryk for Guds handling, hvilket bl.a. fremgår af den kontekst termerne *apostellō* og *pempō* indgår i (jf. Joh 20,21; 2.2). Mission har traditionelt været brugt om ekspansion og overskridelse af geografiske grænser. I nærværende speciale tales om mission i en vestlig kultur. Fokus er således ikke på geografiske, men kulturelle grænser (jf. Goheen, 1f).

Begrebet ”missional” har sit betydningsmæssige udgangspunkt i den af Guder redigerede bog *Missional Church* (1998), der bl.a. har givet navn til bevægelsen ”den missionale kirke” (3.1). Ordet ”missional” blev taget i brug for at undgå den flertydighed og de negative konnotationer ordet ”mission” eller ”missionerende” har fået, men også for at signalere et fokusskift: Mission er noget kirken er, ikke blot noget den gør. Ordet har allerede fået en vis flertydighed, men i denne opgave bliver det brugt i overensstemmelse med den teologiske betydning, det var tiltænkt, nemlig ”den overbevisning, at den kristne kirke ved selve sin natur er et instrument og middel for Guds mission” (Guder 2004, 8f; jf. Roxburg, 4f; Guder *et al.*, 3f; Joh 20,21). Det missionale handler grundlæggende om kirkens natur som sendt. Newbigin bruger ikke termen ”missional”, men taler indholdsmæssigt kongruent med GOCN om, at kirken er mission (jf. 2.2). Jeg benytter derfor også betegnelsen ”missional” i min analyse af Newbigins kirkeforståelse. Når jeg i behandlingen af den danske sammenhæng taler om ”den missionale ekklesiologi” refererer dette bredt til den ekklesiologiske tradition fra både Newbigin og GOCN.

Termen *ekklesia* rummer en dobbelthed, idet både den lokale og universelle menighed er inkluderet, om end termen i NT primært bruges om den lokale forsamling (jf. Skjevesland, 167f; 2.2.2). *Ekklesia* refererer til en forsamling af mennesker og er dermed et mere præcist udtryk end det danske ”kirke”, der ofte bruges synonymt med ”kirkebygning”. I specialet bruger jeg betegnelsen ”kirke” i betydningen *ekklesia*. Kirken er et ”gudsfolk”, hvis hensigt det er at vidne om evangeliet (Guder 2004, 10; jf. Skjevesland, 269). *Ekklesia* suppleres i NT af termerne *oikos*⁹ og *koinonia*. Kærlighedsfællesskabet (*koinonia*) der manifesterer sig i lokalmenigheden står centralt i Newbigins missiologi (jf. 2.4.1).

⁹ Hos Paulus hentyder det især til en åndelig bygning (fx 1 Kor 3,16f; jf. 1 Pet 2,5).

1.4.2 Evangeliet og kulturen

Evangeliet, kirken og kulturen er blevet kaldt ”Newbigins treklange” og forstås langt på vej ens af Newbigins og Guder (jf. Guder 2004, 10).

Guder taler om *evangeliet* som ”den gode nyhed om Guds helende kærlighed til hele skabningen (...) den gode nyhed om helbredelse og nyt liv” (2004, 10; jf. Newbigins 1986, 3f). I forhold til en luthersk forståelse, der har en tendens til snævert at fokusere på syndstilgivelse, viser citatet mere holistiske konnotationer.

Kulturen forstås af Guder som ”menneskelige foretagender, som sørger for at give struktur og indhold til fælleslivet” (2004, 10). I tråd med dette udtrykker Newbigins: ”Culture (...) includes the whole life of human beings” (1983; 5). ”Kultur” udtrykker således en livstotalitet, der omfatter materielle, sociale og trosmæssige aspekter, der både formes af lokale og globale kræfter (jf. Skjevesland, 118f; Ahonen, 168). I denne brede betydning bruges udtrykket i nærværende speciale,¹⁰ hvor jeg særligt fokuserer på menings- og trosforestillingerne, uden dog at lukke øjnene for de øvrige aspekter. I specialet bruges desuden ordet ”kontekst”, hvis betydning modsvarer den brede definition af ”kultur” (jf. Ahonen 163). Kontekstualisering drejer sig grundlæggende om forholdet mellem evangeliet og kulturen.¹¹

1.5 Struktur

Med specialet vil jeg fremstille og vurdere den missionale ekklesiologi hos Newbigins og GOCN, samt undersøge relevansen af denne menighedsforståelse i dansk sammenhæng.

Først skildres i kapitel 2 Newbigins missionale ekklesiologi for Vesten. Der vil her blive redegjort for Newbigins syn på kirkens natur, kirkens forhold til kulturen og kirkens praksis.

For det andet skildres og diskuteres i kapitel 3 den missionale kirke, som en udfoldelse og udvikling af Newbigins ekklesiologi. For at øge klarheden og undgå gentagelser foretages de sammenlignende drøftelser af GOCN’s udfoldelse af Newbigins ekklesiologi

¹⁰ På dansk opfattes termen generelt snævert om kultursektoren forstået som segment blandt samfundets øvrige områder.

¹¹ Termen ”kontekstualisering” blev første gang anvendt af S. Coe i 1972 for at beskrive det kristne budskabs og fællesskabs relation til hele den religiøs-kulturelle kontekst. Newbigins overtager hurtigt termen med en kontekstualiseringsmodel, der ”suggests the placing of the gospel in the total context of a culture at a particular moment” (1986, 2; jf. Goheen, 331f). I øvrigt betragtes kirken som multikulturel og enhver kultur pr. definition som ”et kar for evangeliet” (Guder 2004, 10f; jf. Newbigins 1986, 4).

efter de enkelte afsnit. Afslutningsvis sammenholdes resultaterne, for at vise de generelle tendenser i GOCN's brug af Newbigin.

For det tredje vil jeg, på baggrund af de foregående kapitler, vurdere den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng. Dette vil ske ved i kapitel 4 at diskutere den missionale ekklesiologis anvendelighed i forhold til dansk teologi. Dernæst vil jeg i kapitel 5 vurdere relevansen af missional ekklesiologi i forhold til danskernes gudstro og Folkekirken. Endelig perspektiveres i kapitel 6 ved at tegne konturer af en missional ekklesiologi i dansk kontekst. Afslutningsvis opsamles resultaterne i kapitel 7.

2. LESSLIE NEWBIGINS MISSIONALE EKKLESIOLOGI

2.1 Introduktion

I det følgende analyseres Lesslie Newbigins missionale ekklesiologi, der uden sammenligning er den mest betydningsfulde forudsætning for den missionale kirke, som undersøges og vurderes i kapitel 3 (jf. 3.1).¹² Newbigins var bosat i Indien som missionær, præst og biskop i perioden 1939-1974, dog afbrudt bl.a. i 1961-1965, hvor han var associeret generalsekretær i Kirkernes Verdensråd (WCC). Fra 1974 til sin død i 1998 var han bosat i England, hvor han virkede som forelæser, præst og forfatter (jf. Goheen, 12-114). Hans store indflydelse på missionsteologien kan vanskeligt bestrides. Jeg vil fremhæve temaer fra Newbigins missionale ekklesiologi vha. skrifter forfattet efter 1974, hvor han særligt arbejdede med en missiologi for Vesten. Udvalget af Newbigins skrifter er således foretaget ud fra et kriterium om deres relevans for en vestlig og forholdsvis nutidig sammenhæng (jf. Guder *et al.*, 3).¹³

Karakteristisk for Newbigins missiologi er ekklesiologiens centrale placering (Goheen, 9; 63). Newbigins havde desuden altid de aktuelle praktisk-teologiske udfordringer som horisont og så sig selv som ”a pastor who wanted to bring the light of the gospel to bear on the urgent issues of the day” (Goheen, 6). Med disse udfordringer varierer også hans ekklesiologiske temaer og accentueringer (7).¹⁴ Med bevidsthed om Newbigins kontekstuelle tilgang vil jeg i det følgende behandle hans ekklesiologi systematisk. Dette finder jeg bl.a. adækvat, fordi Newbigins selv betragtede kirkens natur som konsistent (jf. Goheen, 6f). Analysen i kapitel 2 behandler kirkens identitet og forhold til kulturen, samt de praktiske implikationer dette har for kirkens struktur, gudstjeneste og lægfolk. Kapitlet danner desuden baggrund for drøftelsen af forholdet til GOCN i kapitel 3.

¹² Der kan peges på andre betydningsfulde personer og begivenheder (jf. Guder *et al.*, 8). I den økumeniske bevægelse sker der generelt en udvikling i retning af at se kirken som mission. Newbigins blev selv påvirket af denne udvikling, men var også katalysator for den (jf. Goheen, 47-52).

¹³ Sekundært benyttes bl.a. Michael W. Goheens doktorafhandling ”*As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*”: *J. E. Lesslie Newbigins Missionary Ecclesiology*. Newbigins har i øvrigt skrevet to ekklesiologiske monografier: *The Household of God* (1953) og *One Body, One Gospel, One World* (1958) der begge præsenterer en økumenisk ekklesiologi. Pga. affattelsestidspunktet og nærværende speciales fokus, inddrages de ikke direkte (jf. Goheen, 53-59).

¹⁴ Newbigins sene ekklesiologiske arbejde styres fx af hans syn på moderne vestlig kultur som hedensk (jf. 1986, 20).

2.2 Ekklesiologiens fundament og natur

2.2.1 Trinitarisk ekklesiologi og *missio Dei*

I løbet af 1900-tallet blev der i den økumeniske bevægelse konsensus om, at mission overordnet skulle forstås som Guds mission (*missio Dei*). Det nærmere indhold af *missio Dei* var der dog uenighed om (Goheen 121; Newbiggin 1978, 9f; Ahonen, 42-45). For at påvise, hvad der ligger til grund for Newbiggins syn på kirken som sendt og del af Guds mission, præsenterer jeg i det følgende, med udgangspunkt i bogen *The Open Secret*, Newbiggins udfoldelse af en trinitarisk ekklesiologi.

Den unge Newbiggins ekklesiologi udfordres af den økumeniske tradition, særligt fra 1952 og frem. Det fører til, at han fra 1963 kritiserer sin hidtidige ekklesiologi for at være for snæver kristocentrisk og for kirkecentreret, med manglende blik for at kirken bestemmes af relationen til Gud og verden. Han fremhæver derfor nu kirken som del af *missio Dei* og forstår Guds mission i verden i lyset af treenigheden: "It is in Trinitarian terms that we have to understand the nature and authority of the mission in which we are called to share" (Newbiggin i Goheen, 116; jf. 115; 119; 418).

Newbiggins revurdering indebærer, at han ser den skabte verden som del af Guds mission. Rammen for *missio Dei* er universalhistorien, hvilket ifølge Newbiggin fremgår af Bibelens grundrids af en sådan (1978, 33; jf. 1994a, 109f). Guds mission drejer sig om Faderens rige, som Jesus proklamerer og gør præsent ved i sin person at legemliggøre gudsriget (1978, 44f). Jesu mission placeres dermed i Faderens kontekst, hvilket indebærer at mission betragtes som dynamisk i forhold til Faderens værk. Guds genløsning begynder ikke med Kristus, men kulminerer med ham (jf. Goheen, 129-136).

Selv om Faderen og Guds rige fremhæves, er det karakteristisk, at Newbiggin behandler første trosartikel ud fra spørgsmålet: "Who is Jesus?" (1978, 20f). Udgangspunktet er tydeligvis kristologisk, trods det trinitariske svar: "He is the Son, sent by the Father and anointed by the Spirit" (26). Ekklesiologiens grund er Jesus, som ifølge Newbiggin bevidst sendte kirken (1978, 49-54; jf. Joh 20,21).¹⁵ Med den historiske Jesus kommer gudsriget nær. Efter Jesu bortgang videreføres gudsrigets nærhed i historien igennem hans menighed, der repræsenterer Jesus i verden (jf. 1978, 51; 58). Guds rige er ikke blot nær gennem

¹⁵ Newbiggin bruger Joh 20,21 til at vise dette. Mange tolker Johannesevangeliet individualistisk og finder her ikke noget kirkebegreb. Newbiggin udfordrer samtidig med sit synspunkt den traditionshistoriske skole, der ser Jesu sendelse af disciplene/kirken som en menighedsteologisk konstruktion.

proklamation, men også ved at kirken ”bear in its own life the presence of the Kingdom” (53f). Newbigin mener ikke, at det kristne fællesskab som bærer af gudsriget skal forstås triumfalistisk eller moralistisk: ”The reign of God is present under the form not of power, but of weakness” (1978, 38; jf. 2.2.2). Guds magt manifesteres i et fællesskab af syndere, hvor Gud er nær som kærlighed udgydt iblandt ukærlige (60f; jf. 1994b, 4). Kirkens mission afhænger af og defineres af Jesu mission og soning på korset (1994b, 3; 5). Korset skaber et folk, der deler Kristi liv (jf. 1994a, 37; Goheen, 149-153).

Newbigin fremhæver endelig mission som Helligåndens værk, der både ændrer kirken og verden med sit løfte om fornyelse af vores personlighed og befrielse af skabningen (1978, 70; jf. 66). Newbigin betragter ApG 10 som et paradigme, da det her fremgår, at Helligånden gives før Cornelius’ omskærelse, dvs. før kirkens aktion (71; jf. 65). Newbigin pointerer imod et rendyrket socialt evangelium, at dette ikke betyder, at Helligåndens virke kan løsrives fra kirken eller Kristus (jf. 1994c, 52; Goheen, 156). Men kirkens svaghed betyder, at det ikke er kirken, men Helligånden, der er nøglen til forståelse af Guds visdom (jf. 1 Kor 1f). Kirken som mission er ikke menneskers præstation, men en gave. Vidnesbyrdet er grundlæggende Helligåndens og det er Helligånden, der er førstefrugt og pant på den proleptiske eskatologis realitet (Newbigin 1989, 119; jf. Ahonen, 116; Goheen, 182f; 185). Helligånden leder kirken i mission: ”The spirit is himself the witness who goes before the church in its missionary journey” (1989, 68). Kirkens opgave er trofast at følge ham, der går foran. Gudsriget og kraften er således grundlæggende Helligåndens (1978, 69-71).

Newbigin understreger, at den trefoldige forståelse af kirkens mission er nødvendig: Mission er *universel* proklamation af gudsriget. Det er gudsrigets *partikulære* nærhed i Jesus og kirken. Og endelig går Helligånden foran (*prevenience*) kirken, som forsmag på gudsriget. Isoleres et af aspekterne medfører det ifølge Newbigin forvrængninger (1978, 72).

Trods denne fremhævelse virker Newbigins trinitet udfoldet, og man kan i en dansk kontekst, med skabelsesteologer som N.F.S. Grundtvig og K.E. Løgstrup, kritisk indvende, at skabningen underbetones (jf. Goheen, 136; 156f). Newbigins udgangspunkt er Sønnen, mens fx Løgstrups udgangspunkt er første trosartikel (jf. Goheen, 158). Newbigin ville sikkert medgive, at hans trinitariske ekklesiologi kan udfoldes og nuanceres, men samtidig fastholdt han, at der er fare forbundet ved at gøre sociologiske områder sakrale, hvilket

implicit rummer en kritik af fx Løgstrup (jf. Newbigins 1994c, 52; Goheen, 160). I en diskussion med Konrad Raiser, generalsekretær i WCC, om den trinitariske forståelse, pointerer Newbigins: "A Trinitarian perspective can be only an enlargement and development of a Christocentric one and not an alternative set over against it" (1994b, 2).¹⁶ Newbigins kritiserer endvidere Raiser for at glemme korset som soning, ligesom han hos Raiser savner en distinktion mellem kirken og verden (1994b, 2-5; jf. Ahonen, 43-45; Goheen, 427-434). Raiser replicerer, at Newbigins ikke accepterer, at der er sket et paradigmeskift, når han vil fortsætte en kristocentrisk universalisme (50). Selvom Newbigins trinitariske forståelse af *missio Dei* kan karakteriseres som uudfoldet, falsificerer dette ikke hans kristologiske udgangspunkt (jf. Goheen, 429). Det synes således berettiget, når han kritiserer et snævert fokus på Guds mission i den profane verden, hvor man finder: "God's redeeming action almost everywhere except in the preaching of the Gospel" (1994c, 52). Goheens benævnelse af Newbigins missionale lære om kirken som "Christocentric-Trinitarian ecclesiology" (60) synes derfor både præcis og teologisk velbegrunderet.

2.2.2 Gudsriget og kirkens missionale identitet

Kirkens missionale identitet¹⁷ er et gennemgående tema i Newbigins forfatterskab og sættes som vist ind i en trinitarisk forståelsesramme. Men kirkens bevidsthed om sin natur er mangelfuld. Der kan identificeres i hvert fald tre faktorer, som efter Newbigins opfattelse har svækket kirkens bevidsthed om sin missionale identitet. For det første det konstantinske princip, hvor stat og kirke er en enhed, og hvor der lyder et "kom" uden et "gå" (1966, 105f).¹⁸ For det andet privatiseringen af kristendommen, der har medført, at kirken i dag svigter at være tegn for gudsriget (1983, 26f; 1988, 140f). For det tredje dikotomien mellem mission og kirke, der indirekte er forårsaget af oprettelsen af

¹⁶ Diskussionen mellem Raiser og Newbigins findes i *International Bulletin of Missionary Research* 18-1 og 18-2. For plausibiliteten af Newbigins kristologisk-trinitariske position taler det lutherske *solus Christus*, der betoner Kristus som (hermeneutisk) fortegn. Eberhard Jüngel leverer i *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Centrum des christlichen Glaubens* (1999) grundig argumentation for, at dette ikke kun bør være et luthersk, men også et fælleskirkeligt fortegn.

¹⁷ Synonymt med "identitet" bruger Newbigins termerne "karakter" og "natur" (jf. Goheen, 165).

¹⁸ Jeg benytter som fx Mogens Mogensen termen "kristenhed" (Christendom) om den konstantinske konstellation, der står i modsætning til en positivt forstået "kristendom" (Christianity) (25f).

missionselskaber, der betød, at det eksisterende kirkelegeme (for)blev indadvendt (Goheen, 192-200; 322f; jf. Mogensen 2004, 24-29).

Når Newbigin fx i artiklen ”On Being the Church for the World” positivt beskriver kirkens natur, tager han sit udgangspunkt i Bibelen og understreger med hovedvægt på Joh 20,19-23, at kirken deltager i den treenige Guds mission (1988, 131f). Det betyder, at menigheden er et fællesskab, der er sendt af Jesus og fortsætter hans mission, hvilket bestemmer kirkens natur: ”The Church’s being is in that sending” (Newbigin i Goheen, 178; jf. Joh 20,21). Kirkens missionale væren præciserer Newbigin gennem kirkens relation til hhv. Gud og verden. Newbigin finder denne dobbeltrelation udtrykt i det nytestamentlige *ecclesia tou Theou*: Menigheden tilhører Gud og er separeret fra verden (*tou Theou*).¹⁹ Samtidig understreges kirkens offentlighedskarakter med termen *ecclesia* – der i hellenistisk sprogbrug var udtryk for den offentlige forsamling – som indebærer, at kirken ikke er til for sine medlemmer, men til for verden (1988, 132-134; 1994a, 51-53; jf. Joh 3,16).²⁰ Opsamlende skriver han: ”The Church does not exist for itself but for God and for the world” (1994a, 53). Mission konstituerer dermed kirken og kan ikke gøres valgfri (jf. Ahonen, 27; 150).

Helt central for Newbigins bestemmelse af kirkens natur er gudsriget, hvis nærhed er målet for Guds mission (1988, 137; jf. Goheen, 121). Newbigin taler både om kontinuitet og diskontinuitet mellem kirken og Guds rige (1986, 117; jf. 1994a, 77). For nærmere at bestemme forholdet betegner Newbigin kirken som tegn, forsmag (eller førstefrugt) og instrument for gudsriget (jf. Goheen, 172).²¹

They [Christians in Madras] are to be a *sign*, pointing men to something that is beyond their present horizon but can give guidance and hope now; an *instrument* (not the only one) that God can use for his work of healing, liberating, and blessing; and a *firstfruit* – a place where men and women can have a real taste now of the joy and freedom God intends for all (1994a, 33; jf. 60-63).

Triaden fastholder gudsrigets reelle nærhed og afviser et indadvendt fokus: ”The Church is sign, instrument and foretaste of God’s reign *for that place*” (1988, 138; min understregning). Når kirken, med Helligånden i centrum, betegnes som forsmag, betyder

¹⁹ Jf. betydningen af *kyriakos* som ”det, der hører Herren til”.

²⁰ Dobbeltheden fremgår også af, at kirken som tegn, forsmag og instrument for gudsriget både betyder separation fra og solidaritet med verden (jf. Goheen, 134).

²¹ *LWF Documentation 42* nævner triaden (22). En parallel findes desuden i *Lumen Gentium*, der taler om kirken som sakramente, tegn og instrument (jf. Bosch, 371-376).

dette ontologisk *allerede* at have del i Guds liv (1994a, 61; jf. 1988, 139).²² Først med baggrund i denne væren kan kirken forstås som instrument til retfærdighed, fred og frihed (1988, 140). Sagt med en vis brod mod dele af den økumeniske (befrielses)teologi, understreger Newbigin, at kirken aldrig kan defineres rent funktionel (1994a, 61). Kirken er håbstegn på gudsriget og ikke instrument til etablering af et jordisk gudsrige. Kirken er et tegn, der muliggør tro (1988, 140). Kirkens identifikation med Guds rige rummer således også et *endnu ikke*.²³ Dette ”allerede” og ”endnu ikke” viser en foreløbig, men dog reel inkorporation i Kristus og hans mission: ”The Church is the provisional incorporation of mankind into Jesus Christ” (1977, 111; jf. 1994a, 53; Bosch, 377).

Grundlæggende forstår Newbigin kirken, dvs. fællesskabet (*koinonia*) som sendt (jf. Joh 20,21; Iversen 1995b, 103). Kirken defineres dermed ikke institutionelt eller indadvendt, men i relationer til Gud, som sender, og til verden, som kirken er sendt til.²⁴ Forholdet til verden indebærer både identifikation og separation (1988, 134). Hvordan Newbigin nærmere vurderer den kultur kirken er sendt til, skal nu undersøges.

2.3 Kirken og moderne vestlig kultur

Newbigins vigtigste tema efter hjemkomsten til England var en missiologi for Vesten, centreret om forholdet mellem evangeliet og kulturen (jf. Goheen, 371f). Udfoldelsen af dette skete mest prægnant med *The Other Side of 1984*, hvis temaer senere blev uddybet i *Foolishness to the Greeks* og i Newbigins vel vigtigste bog *The Gospel in a Pluralist Society* (jf. 1993, 252-256). Bøgerne er blevet betragtet som snæver kulturkritik. Goheen vurderer dog med rette, at: ”A faithful missionary Church remained central to his [Newbigins] endeavours” (108). Konteksten er vigtig, da kirken, ifølge Newbigin, bl.a. bestemmes i forhold til verden. Men hvordan vurdere den kultur, man selv er del af? Newbigin fandt, efter nogen tids overvejelser, sit udgangspunkt for en vurdering i studier af oplysningstiden, vha. hvilke han mente at kunne påvise synkretisme inden for både det

²² Den ontologiske understregning er i god tråd med Den Ortodokse Kirke og nyere finsk lutherforskning, hvilket fx fremgår af C.E. Braaten og R.W. Jensons *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther* (1998).

²³ Den proleptiske eskatologi kan iagttages i NT (fx Rom 8; Mark 6,10; 12,28). Hos Prenter findes samme dobbelthed: Kirken er som eskatologisk fællesskab ikke identisk med gudsriget, samtidig er kirken allerede et frembrud af den kommende verdens herlighed (1955, 557f; 565f; jf. 4.3.3).

²⁴ Samme sag fremgår af Newbigins skelnen mellem kirkens missionale *dimension*, der peger på kilden og kirkens *intention*, der dirigerer udad i samfundet og understreger det konkrete vidnesbyrd om Kristus (jf. Ahonen, 46; Bosch, 373; Mogensen, 33).

historiske, erkendelsesteoretiske og teologiske felt (1993, 250f; jf. Ahonen, 22; Goheen, 377-397).²⁵

2.3.1 Kontekstualisering

Ændringerne i Vestens kultur betyder, at kirken har fået nye vilkår, hvilket aktualiserer spørgsmålet om kontekstualisering (Newbigin 1986, 2f). Samtidig er forholdet mellem evangeliet og kulturen et vedvarende aktuelt tema, da det handler om kirkens troskab mod sin missionale natur (1989, 154; jf. Goheen, 340f).

I hvert fald to faktorer er vigtige i Newbigins refleksion over kommunikation af evangeliet i kulturen: Sproget og kulturens underliggende og trobaserede verdenssyn (1986, 3; 1989, 185; 1994a, 107). Det er ikke nok blot at gentage Bibelens ord: ”The effort must be made to interpret the text in the language and thoughtforms of our culture” (1983, 53). Samtidig må kirken være bevidst om evangeliets udfordrende karakter (1986, 5f).²⁶

Kirken lever i en spænding mellem trofasthed i forhold til evangeliet og relevans i forhold til kulturen: ”In the attempt to be ”relevant” one may fall into syncretism, and in the effort to avoid syncretism one may become irrelevant” (1986, 7). Newbigin påpeger dermed to faldgruber: Dels ukritisk at acceptere kulturen (synkretisme), dels ikke at forstå kulturen (irrelevans). Dette får ham til at fremhæve en model, der inspireret af Johannesevangeliet²⁷ beskrives som ”udfordrende relevans” (Goheen, 337; 358f; Bevans, 120). Kulturen må anskues gennem Bibelens evangelium, hvis grundlæggende ”fortælling” står i modsætning til og udfordrer den vestlige kulturs ”fortælling”. Kirken står i mødet mellem de to ”fortællinger” som evangelium og kultur er udtryk for, og er altid både for og imod kulturen (Newbigin 1989, 195; 1994, 99; 109f; jf. Bevans, 121; Goheen, 352). Selvom evangeliet ifølge Newbigin er primært i forhold til menneskers behov, implicerer kirkens trofasthed over for verden også relevans (1989, 149; 153f; jf. Goheen, 352; Beavens, 119).²⁸ Kirken fejler således, hvis dens struktur og form er importeret fra en

²⁵ Desuden var han godt hjulpet af sit lange ophold i Indien, der gav ham mulighed for at betragte Vesten med nye øjne.

²⁶ Omvendelse fremhæves som Guds værk, hvilket kirken må være bevidst om i sit kontekstualiseringsarbejde (Newbigin 1986, 5f).

²⁷ Jeg mener med Newbigin, at der i Johannesevangeliet både kan identificeres sproglige tilnærmelser til og stærke udfordringer af gnosticisismen, hvilket fx fremgår af, at johannesprologen både har en *logos*-terminologi og inkarnationstanke (Joh 1,14).

²⁸ Samstemmende taler Bosch om evangeliet som *norma normans* (430).

anden kultur eller anden tid, ligesom den fejler, hvis den blot er konform med verden (Goheen, 192). Newbigins fremhæver, at der ikke findes et "rent" evangelium, som ikke er legemliggjort i en kultur. Kristendommen er grundlæggende inkarnatorisk og multikulturel, men vil samtidig altid udfordre enhver kultur (1989, 144; 184; jf. Bevans, 120).

Når Newbigins uddyber, hvordan evangeliet kontekstualiseres eller vækkes til live i en partikulær kontekst, må det bemærkes, at han ser dette tema i snæver sammenhæng med ekklesiologien (1989, 152; jf. Goheen, 364):

True contextualization happens when there is a community which lives faithfully by the gospel and in that same costly identification with people in their real situations (1989, 154; jf. 141; 147).

Hvis der skal lyttes, må evangelisering komme ud af et menighedsfællesskab, der viser omsorg (1994a, 34). Dette genereres af trofast efterfølgelse af Jesus og vil foranledige synlige tegn på det usynlige gudsrige (1983, 37). Menighedens liv er således tegn på gudsriget og viser evangeliet som meningsfuldt (jf. 2.4.1).

2.3.2 Moderne vestlig plausibilitetsstruktur og kirkens "udfordrende relevans"

I det følgende vil jeg nærmere behandle implikationer i Newbigins kontekstualiseringsmodel, ved først at undersøge Newbigins vurdering af moderne vestlig kultur og epistemologi (2.3.2), for dernæst at betragte den praktiske ekklesiologi (2.4).

Både epistemologi (videnskab) og handlinger (politik) står centralt i Newbigins kritiske vurdering af moderne vestlig kultur.²⁹

Når Newbigins skal karakterisere den største vanskelighed efter hjemkomsten til Europa, taler han om "håbets forsvinden" (1983, 1; jf. 1989, 223). Oplysningens drøm om at skabe lykke uden Gud, vha. social organisering og teknologi, er mislykket. Meget tyder derfor på, at punktet er nået, hvor en kultur nærmer sig sin død (1983, 3).

²⁹ Opdelingen fremgår bl.a. af kapitel 4 og 5 i *Foolishness to the Greeks* (jf. 1994, 104). Viggo Mortensen erklærer sig i øvrigt i 1984 "helt enig" i Newbigins analyse og "tiltalt" af hans projekt (75f). Mortensens bidrag tages op i 5.3; 5.4 og 6.2.

Newbiggin mener endvidere, at Vestens sprog og kultur viser et ikke-neutralt verdenssyn, som på flere måder står i modsætning til det kristne.³⁰ ”Myten” om det sekulære samfund er attraktiv pga. sit løfte om fred mellem religionerne, men neutralitet er umuligt (1989, 215; 1983, 40f). Det får ham til at karakterisere vestlig kulturs offentlige filosofi som ateistisk, idet den virkelige verden forklares uden Gud (1986, 65; 67).

[Western society] is a pagan society, and its paganism (...) is far more resistant to the gospel than the pre-Christian paganism with which cross-cultural mission have been familiar. Here, surely, is the most challenging missionary frontier of our time (Newbiggin 1986, 20).

Newbiggin finder, at de europæiske kirker har levet i ”en illegitim synkretisme” med Vestens hedenske kultur.³¹ Det får ham til at fremhæve kirken som kontrastkultur (1983, 31; jf. 1994,67; Goheen, 335f). Inspireret af Peter L. Bergers sprogbrug udfordrer han således kirken til at leve i en alternativ plausibilitetsstruktur, da en ny forståelsesmodel må til, ”as the basis for a radical renewal of our culture” (1983, 27; jf. Goheen, 388). Newbiggin taler i forlængelse af Thomas S. Kuhn og Alasdair MacIntyre om paradigmeskift. Han mener, at der er behov for et skift, en omvendelse,³² til en ny plausibilitetsstruktur, der må baseres på tro, mens plausibiliteten af strukturen må erfares i den trofaste menighed (1986, 6; 61-64; 1994a, 107f; jf. 2.4; Bosch, 183-185). Evangeliet er således kilde til en ny rationalitet, der bygger på dogmerne om inkarnation og treenighed (1986, 90; 103).³³

I do plead that the Church recognize with fresh clarity that it is the community entrusted with a ”fiduciary framework” which offers a new starting point for understanding and coping with experience (1983, 31; jf. Bosch, 359f).

Newbiggin gør den rigtige, men også noget generelle, iagttagelse, at den moderne vestlige kulturs plausibilitetsstruktur bygger på fakta (facts), hvor ”human hopes, desires, and

³⁰ Det betyder ifølge Newbiggin, at bibelsk forskning må erkende, at neutralitet allerede er ”a decision against the faith which the text intends to evoke” (1983, 44). Men det er spændingsfyldt: Bibelen må læses med troens øjne uden at isoleres fra modernismens syrebad (1986, 54f; 58; 1983, 47f).

³¹ Synkretismens alvor viser sig ved, at Paulus ikke taler om at evangelisere, men i stedet advarer mod synkretisme i form af kompromis med de regerende (Newbiggin 1989, 137).

³² Omvendelse er af menneskets ”mind”, men får også sociokulturelle konsekvenser; det implicerer sendelse, adlydelse og inkorporation i fællesskabet (jf. Newbiggin 1986, 6). Newbiggin er i øvrigt mere fokuseret på kirkens centrum end dets grænser. Alligevel mener han ikke, at grænserne kan negligeres, da der er tale om en historisk og synlig kirke (jf. 3.4.3; Hunsburger, 156-158;160f; 173; 177f)

³³ Fokus på ”dogma” er hentet fra Augustin, hvis tanker Newbiggin med god ret er blevet kritiseret for ukritisk at overtage (Goheen, 279ff). Senere nuancerer han da også sin brug af termen (jf. Newbiggin 1994, 75).

purposes have no place” (1986, 77), og hvor modstrid med disse fakta betragtes som hæresi (16). Religion underkastes dermed den ”moderne videnskabelig metode” med den følge, at kristendom marginaliseres og fortrænges fra det offentlige rum (18). Der er således opstået dikotomi mellem det offentlige rums fakta og privatsfærens værdier (values), hvilket Vestens kirker har accepteret (18f).³⁴ Newbiggin er kritisk: ”A private truth for a limited circle of believers is not truth at all” (117). Den ene (verdens)historie kan forstås enten teistisk eller ateistisk, hvilket nødvendiggør ”a missionary encounter between a scriptural faith and modern culture” (1983, 47), hvor kirken må fastholde Bibelens sande fortælling, som tolkning af universalhistorien (1994a, 152; 109f).

Kristendommens offentlighedskarakter, det at Kristus er herre over hele livet, er afgørende for den missionale dialog med kulturen og medfører et kald til at konfrontere myndigheder, der tjener løgnen (1983, 32-37; 1986, 133; 100; 1989, 220f). Newbiggin nævner her, at man ikke for hurtigt skal dømme den konstantinske kirke, der dog var offentlig. Samtidig består synkretismen netop i arven fra denne kirkes illegitime forhold til staten, hvor kirken bindes (1986, 100f; 124ff; jf. Goheen 435). Også regeringerne er under Kristi styre og står til regnskab over for Gud (1986, 115; 129f). Selvom bestemte politiske mål eller ideologier ikke kan identificeres med Guds vilje (116f; 1989, 138; 129) – adskillelse mellem stat og kirke er vigtig – er troen afgørende for staten (jf. 1986, 129f): ”Faith working through love is the foundation of justice, and without justice there is no commonwealth” (1986, 104). Dikotomien mellem fakta og værdier har imidlertid medført at teologi, med fokus på etik og formål, er blevet udelukket fx fra områder som natur- og økonomividenskab (30f; 34). Det kritiserer Newbiggin, da teologi og etik ikke bør udelukkes fra diskussionen om markeds kræfter og kapitalisme, der henter deres kraft fra begærlighed (106-113).

Ifølge Newbiggin skal kirken endvidere udfordre vestlig kultur ved at fremholde menneskets afhængighed af fællesskab (jf. Iversen 1995, 103; Bosch, 362). Det særegne ved mennesket er interdependens (1986, 83-90). Det fundamentale i Guds hensigt med mennesket og verden er ikke individualisme, autonom frihed (jf. kapitalisme) eller lighed (jf. socialisme), men gensidig kærlighed og lydighed (1986, 118f). Unikke menneskelige behov er kærlighed, respekt og ære, der eksisterer i forpligtende relationer og ikke kan

³⁴ Newbiggin betragter dikotomien mellem fakta-værdi, offentlig-privat, årsag-formål og subjekt-objekt som en trussel mod den missionale kirke. Han fører dikotomien mellem videnskabens fakta og subjektive værdier tilbage til Kants skelnen mellem praktisk og ren fornuft (jf. Ahonen, 171f; Goheen, 390-397).

kræves som rettigheder (1986, 120f; jf 26f; 1983, 56-59). Det er derfor nødvendigt med et kontrastfællesskab, der bygger på ægte gensidighed og forpligtelse. Et fællesskab der viser, hvad mennesket er skabt til.

Sammenfattende kan det siges, at Newbigins projekt er at befri kirken fra kulturens fangenskab. Kirken må dels afsløre den moderne vestlige kulturs ikke-neutrale struktur, der er imod evangeliet, dels vise, at den kristne tro giver en alternativ struktur baseret på tro og tillid. Newbigins er bevidst om, at evangeliet altid er legemliggjort i en konkret kultur, men han fremhæver oftest, at evangeliet vil udfordre kulturen (1986, 21; jf. Bosch, 297). Newbigins hovedvægt er dermed på kirken som kontrast- eller modkultur. Dette forklares i nogen grad af den sammenhæng han stod i med den vestlige kirkes synkretisme og den økumeniske traditions understregning af solidaritet uden separation. Hans udfordring af kulturen har dog medført kritik, idet flere mener, at Newbigins har en for negativ vurdering af kulturen, så det antitetiske fremhæves uden fokus på positive sider (Graham & Walton; Goheen, 349f; 366). Det må da også medgives, at Newbigins ikke har en bibelsk vægt på skabens godhed, ligesom han kan kritiseres for manglende accentuering af kirkens positive rolle i kulturen (jf. 2.2.1; Goheen, 350).³⁵ Der kan dermed observeres modkulturelle træk. Stephen Bevans betegner derfor også, i *Models of Contextual Theology*, Newbigins kontekstualiseringsmodel som ”modkulturel”, men tilføjer nuancerende, at det ikke betyder ”antikulturel” (117f). Dermed modgår han Graham og Waltons positionering af Newbigins som værende ”against our culture” (2).³⁶

Newbigins udtrykker da også værdsættelse af kultur (fx 1986, 124; 137) og lader sig bl.a. inspirere fra en mere postmoderne kontekst med tænkere som MacIntyre og Berger. Det viser sig, at Newbigins ikke grundlæggende er imod kultur, men at han særligt kritiserer modernitetskulturen (jf. Nikolajsen, 48f). Også her kan han dog udtrykke anerkendelse angående oplysningstidens positive bidrag, som fx befrielse af samvittighed og intellekt,

³⁵ Kritikken finder støtte hos Grundtvig og Løgstrup, i forhold til hvem man dog kan fremhæve Newbigins radikale understregning af, at det offentlige rum ikke kan være tomt eller neutralt, men enten bestemmes af Kristus eller en afgud (1986,115). Newbigins distinktion mellem skabte og religionsdefinerede strukturer i kulturen mangler dog klarhed (jf. Goheen, 367-370; 3.3.4).

³⁶ Divergerende vurderinger af Newbigins fremgår også af hhv. S. Griffioens og G. Hunsburgers tolkninger af *Foolishness to the Greeks*. Griffioen ser i første del af bogen kritik, mens anden del inkluderer det positive. Hunsburger, der er med til at tegne GOCN, mener i stedet Newbigins kulturkritik er dominerende igennem hele bogen (jf. Goheen, 349f; 439; 3.3.4).

samt videnskabens og teknologiens landevindinger (1983,15f; 1986, 124; 137). Overordnet udtrykker han:

From within the plausibility structure that is shaped by the Bible, it is perfectly possible to acknowledge and cherish the insights of our culture (1986, 63).

Newbigins fremhæver endvidere, at kirken er *for* verden, hvilket Jesu gerning, med centrum i påsken, viser. Det betyder, at Gud "sustains the created world, and the world of human culture in being" (1989, 194).

Dermed er det for unuanceret at karakterisere Newbigins som en snæver modkulturel teolog, og yderligere problematisk, som Graham og Walton, at karakterisere ham som "antikulturel" (2; jf. Nikolajsen, 52). Hos Newbigins findes et ønske om at bekræfte Guds skabelse, samtidig med at misbruget og syndefaldets korrupsion af skabelsen må modarbejdes (jf. 1989, 194-197). Newbigins understreger selv balancegangen: "We have to say both "God accepts human culture" and also "God judges human culture"" (1989, 195; jf. 188; 1994a, 54). Mere dækkende end "modkulturel"³⁷ er det derfor at tale om Newbigins kontekstualiseringsmodel som "udfordrende relevans", der særligt udfolder sig som modernitetskritik.

2.4 Aspekter af Newbigins ekklesiologi i praksis

Spørgsmålet er nu, hvordan en missional kirke i praksis ser ud i en kultur, der er konstitueret ved en anden tro (jf. 1986, 124). Newbigins påpegnings af, at kristenhedens kirke befinder sig i et kulturelt fangenskab, får ham til at fokusere på menigheden som evangeliets hermeneutik og på behovet for "a declericalizing of theology" (1994a, 73; 66f; jf. Goheen, 229f). Disse områder skal nu undersøges, og tages desuden op til senere drøftelse i 3.5.

2.4.1 Menigheden som evangeliets hermeneutik

Særligt i de sidste 20 år af sit liv understregede Newbigins menigheden som evangeliets hermeneutik: "The only hermeneutic of the gospel, is a congregation of men and women

³⁷ Termen er upræcis, fordi den ikke medtager Newbigins positive accentueringer af kultur.

who believe it and live by it” (1989, 227; jf. 1994a, 42; Goheen, 175). Jesus skrev ikke en bog, men formede et folk, som gør evangeliet begribeligt. Newbigin sætter hermed ekklesiologien i centrum når det gælder formidling og tolkning af evangeliet (1989, 227; jf. Ahonen, 155).³⁸

På baggrund af sin tese om vestlig kulturs modstand mod evangeliet mener Newbigin, at kirken må tage et grundlæggende nyt initiativ. Men kirkelig privatisering, kristenhedsstruktur eller endeløs protest er illegitime svar (Goheen, 397-400; jf. Bevans, 117). I stedet mener Newbigin, at kirken må vise en ny plausibilitetsstruktur, som bliver troværdig ved, at menigheden selv er del af evangeliets fortælling (1989, 232; 1983, 55). Menigheden bliver dermed den linse, der muliggør forståelse af Jesu død og opstandelse. Udgangspunktet for mission og ændring af samfundet er dermed den lokale kirke (1994a, 156; jf. Goheen, 321; 405).³⁹

Newbigin konkretiserer sjældent, hvordan en hermeneutisk menighed ser ud. I *The Gospel in a Pluralist Society* nævner han dog seks karakteristika: 1) Den ophøjer og takker Gud uden fokus på rettigheder, da livet er en gave. 2) Den er et sandhedsfællesskab. 3) Den er dybt involveret i sin kontekst. 4) Den er et præsteskab, der ikke udøves inden for kirkens mure, men i dagliglivet i verden. Udrustning og nådegaver står derfor centralt. 5) Den accentuerer det gensidige ansvar og modsætter sig individualismen. 6) Den er et håbssamfund, en ny plausibilitetsstruktur, der skabes af Guds fortælling (1989, 228-232). Overordnet karakteriseres den hermeneutiske menighed dermed af sit fokus på Gud og sit engagement i verden gennem lægfolket (jf. 2.4.2).

Newbigin mener endvidere kirkens struktur er et udtryk for evangeliet og vigtig for det kristne liv (1977, 108). Ofte er kirken struktureret efter geografisk skema, hvilket sjældent er missionalt, pga. dets irrelevans for et differentieret og sekulariseret samfund (jf. Goheen, 232f; 338; 6.2.5).⁴⁰ Dette betyder ikke (nødvendigvis) en afvisning af sognekirken, da det geografiske stadig kan have en vis relevans, men grundlæggende må kirken bestemmes af relationen til Gud og af de sekulære realiteter (1994a, 53). Afgørende er det, at kirkens institutionelle struktur, dets lederskab og gudstjeneste alt sammen formes efter kirkens missionale natur, så kirken er relevant, og så fællesskabet støttes og udrustes som vidner

³⁸ Dette står i spænding til lutherdommens fokus på ”ordet alene” (jf. kapitel 4).

³⁹ Både den lokale (jf. New Delhi, 1961) og universelle kirke er grundtemaer i hele Newbigins forfatterskab (jf. Goheen, 231).

⁴⁰ Newbigin ser overvejende den eksisterende kirkes struktur som en barriere (jf. Goheen, 263f; 270; 273).

(jf. Goheen, 274; 311f). Grundlæggende afviser Newbigin en absolutering af bestemte strukturer. I stedet er der behov for fleksibilitet for at være relevant (1977, 109; jf. Goheen, 239; 430). Kirkens eksistens for et bestemt sted eller netværk får konsekvenser og betyder, at det er nødvendigt med forskellige menigheder, der relaterer til forskellige ”steder” (1977, 113; 122f). Newbigin sætter dermed fokus på behovet for ændringer i sognestruktur og forsamlingsform, uden dog rigtigt at udfolde et alternativ.

Newbigin angiver desuden to principper til bedømmelse af kirkens struktur: ”Leadership on the way of the Cross” og ”care for the marginal” (1977, 119). Endvidere advarer han mod forkerte måder at anskue den lokale kirke på: At målet alene er kirkevækst, at den lokale kirke udtrykker lokalsamfundets folkereligiøsitet, og at kirken snævert ses som redskab for retfærdighed, fred og frihed (1994a, 58f; jf. 5.4.1).⁴¹ Overordnet mener Newbigin, at den lokale kirkes missionale natur får synlige konsekvenser for kirkens struktur, fællesskab og engagement i samfundet.

2.4.2 Kirkens vidnesbyrd som samlet og spredt – om gudstjenesten og lægfolket

Newbigins fokus på den konkrete kirke leder over i spørgsmålet om kirkens centripetale og centrifugale kraft. Hvordan er forholdet mellem kirkens vidnesbyrd som samlet til fx gudstjeneste og spredt i hverdagen? Newbigin søger at sammenholde de to sider og dermed dels undgå en ensidig introvert og medlemsfikseret kirke, dels en ren ekstrovert kirke, hvis evangelium indsnævres til social handling. Gudstjenesten er afgørende for fortsat tilegnelse af Kristi liv, der er et liv i mission i verden (jf. 1994c, 52; Goheen, 258-262). ”It is precisely for the sake of the mission to the world that these two things [worship life and social effort] must not be allowed to fall apart” (Newbigin i Goheen, 259).

Den kristne forsamling, der virker som hermeneutik for evangeliet, er rodfæstet i Jesu ord og gerninger (1989, 227). Kristus kommer nær i ordet og sakramenterne, som udruster menigheden til dens eksistens for ikke-medlemmerne (1989, 233). Ordet og sakramenterne, som kritikere karakteriserer som indadvendte, er således helt afgørende for mission. I modsætning til kristenhedens sakramentesyn ser Newbigin således NT’s

⁴¹ Advarslerne har tydelig brod mod hhv. kirkevækstbevægelsen, en folkereligøs kirke og et rendyrket socialt evangelium.

sakramentesyn som dynamisk, så dåb og nadver hhv. er forpligtelse til og fortsat inkorporation i Jesu mission (jf. 4.3.4; Goheen, 268).

Newbigins primære fokus i gudstjenesten er dens udrustende funktion. Han kan dog også beskrive gudstjenesten som vidne⁴² og derfor understrege vigtigheden af en relevant gudstjeneste med spontanitet, variation og glæde. Men det afgørende er den udrustende funktion, hvor kirkens indre liv er nært knyttet sammen med det ydre liv:

What matters is the presence of congregations living the life – the daily dying life – of the crucified and risen Jesus, in worship, Word, and sacrament, and in the life of the city, the factory, the trade union, the school; the life of hope in action (1994, 39).

Newbigin fremhæver endvidere lægfolket og ser en deklerikaliseret teologi som afgørende for kirkens offentlighed og missionerende møde med kulturen (1986, 141). Lægfolket vitaliserer evangeliet:

The witness of the Church in respect of public issues will depend more upon the day-to-day behaviour of its members than on its official words and actions (1983, 41; jf. 1989, 230).

Af citatet fremgår også, at Newbigin ser handlinger som vigtige. Gerninger formet af gudsriget rejser nemlig spørgsmål, der kræver forklaring og således lydhørhed for prædikenen (1989, 132). Den lokale kirkes vidnesbyrd, der både implicerer ord og gerning, gives primært igennem den kristne i det offentlige rum (1989, 230; jf. Goheen, 191; Ahonen, 153). Newbigin fremhæver dermed lægfolket og dets kald til i hverdagen at være ”sekulære vidner” om Guds herrevælde (1989, 222; jf. 230): ”The primary action of the Church in the world is the action of its members in their daily work” (1994a, 154). Samme sag – og hans syn på kirken som et folk – fremgår endvidere af hans ord til en nyomvendt inder: ”Now you are the Body of Christ in this village (...) *you* are now the Mission” (i Goheen, 199). Fremhævelsen af lægfolket synes ikke at være udtryk for egalitarisme, da Newbigin både ser klerikalisme og antiklerikalisme som fejltagelser (jf. 1989, 235). Uden at negligere præst og institution accentuerer Newbigin hele kirkens kald til at være ”et kongeligt præsteskab”. Hermed sætter han kirkens menige repræsentanter i centrum og

⁴² Et eksempel findes fx i hans omtale af friluftsgudstjenester i Indien. Goheen diskuterer, hvorvidt Newbigin er konsistent, når han pludselig fokuserer på samlingen som mission. Der synes at være spændinger, men overordnet må det fastholdes, at Newbigin gør op med en forståelse, der kun ser kirken som samlet og ikke som spredt og sendt til verden (jf. 3.5.5; Goheen 207f).

understreger i forlængelse heraf behovet for præsteligt lederskab, der kan udruste det almindelige præstedømme. Discipelskab og lederskab hører tæt sammen (jf. 1989, 240f).⁴³

Newbigins mener, at discipelskab både behøver en centripetal (gudstjenesten) og en centrifugal (i verden) kraft. Overordnet må både struktur, gudstjeneste og lederskab forstås i lyset af kirkens missionale identitet. Selvom der hos Newbigins kan registreres en vis inkonsistens i brugen af ”Church” – han bruger det nogle gange snævert om institutionen (jf. Goheen, 432; 329) – må det konkluderes, at han netop ikke reducerer kirken til institution eller til den forsamlede menighed, men understreger kirkens eksistens uden for institutionens mure (1989, 230). Kirkens grundudtryk er således det kongelige præsteskab involveret i verden. Lægfolket betragtes således som primært for kirkens missionale vidnesbyrd i samfundet (1989, 240f). Dette aspekt drøftes yderligere i 3.5.

2.5 Temaer for den missionale kirke

Newbigins tanker har på flere måder været epokegørende. Hans største bidrag har været en model for kontekstualisering i en vestlig kontekst, hvor et særkende er kirkens alternative plausibilitetsstruktur. Kirken betragter han som mission, som sendt til verden og dermed som del af den treenige Guds mission (*missio Dei*). Denne identitet får konsekvenser for kirkens struktur, for gudstjenesten og synet på lægfolket.

Et gennemgående træk, som bl.a. Goheen med rette påpeger, er at flere af Newbigins temaer, både hans trinitariske ekklesiologi, fokus på kirken, pneumatologiens plads i relation til hhv. kirken og verden, underbetoningen af solidaritet med kulturen, hans epistemologi og hans tanker om kirkens struktur, mangler yderligere udfoldelse og nuancer (jf. Goheen, 163f; 223; 225; 424). I det kommende kapitel vil den missionale kirkes udfoldelse af nogle af disse temaer blive analyseret og vurderet.

⁴³ Ledelse er selv at følge Jesus, dvs. være discipel, og gå foran andre. Jesu ”følg mig” (fx Joh 1,43) – samt Paulus’ efterfølgelse af Kristus som forbillede (1 Kor 11,1) – er ifølge Newbigins forståelsesnøgle til ledelse af menigheden (1977, 118f; 1989, 240f).

3. DEN MISSIONALE KIRKE

3.1 Introduktion

Newbigins udfordring til et missionalt møde med vestlig kultur finder et direkte svar i det nordamerikanske ”The Gospel and Our Culture Network”, som ønsker at videreføre og udvikle en missional ekklesiologi, der er sensitiv i forhold til den missionskontekst, vi i dag befinder os i (Guder 2000, xii; jf. Goheen, 417).⁴⁴ Hvad dette svar indebærer vurderes i nærværende kapitel ved at undersøge GOCN’s ekklesiologi og i opsamlende afsnit løbende sammenligne den med Newbigins.

Antologien *Missional Church* er skrevet af folk fra GOCN og nævner afhængigheden af Newbigin, hvis ekklesiologi bogen grundlæggende må betragtes som en udfoldelse af (Guder *et al.*, 3). Min analyse vil bl.a. behandle de accentueringer og nuancer denne udfoldelse får i den missionale kirke. I undersøgelsen, der behandler kirkens identitet og forhold til moderne vestlig kultur, samt aspekter af den missionale kirkes praktiske teologi, forventer jeg bl.a. at kunne påvise centripetale tendenser i GOCN’s udfoldelse af Newbigins ekklesiologi. Kapitel 2 og 3 danner desuden en naturlig baggrund for den senere vurdering af den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng.

Hovedsageligt to bøger skrevet i GOCN, med Darrall L. Guder som hhv. redaktør og forfatter, danner udgangspunkt for nærværende kapitel. *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America* er et hovedværk inden for nyere missionsteologi⁴⁵ og beskriver GOCN’s officielle ekklesiologi og kirkens missionale karakter (Barrett *et al.*, ix).⁴⁶ Bogens hovedtemaer er kirkens fælles vidnesbyrd, kirken som

⁴⁴ Newbigin var med bogen *The Other Side of 1984: Questions for the churches* selv ophavsmand til GOCN’s engelske udgave (jf. Newbigin 1993, 252-256). Grundlæggende må Newbigin anses for ”fader” til den missionale kirke (jf. K. Jørgensen 2004b, 36). Alan Roxburgh nævner da også Newbigin som den samlende faktor i GOCN (3; jf. Guder *et al.*, 5). Påvirkningen fra Newbigin fremgår endvidere af, at Guder efter 1960 havde Newbigin som mentor (Guder 2000, xi), mens George Hunsberger har skrevet afhandling om Newbigin og opfordret af Newbigin tog han initiativ til GOCN i Nordamerika (jf. Bevans, 127).

⁴⁵ Bogens indflydelse viser sig bl.a. ved, at begrebet ”Missional Church” (den missionale kirke), i dag – som i nærværende speciale – kan benyttes specifikt om den missionale bevægelse GOCN er generator for (jf. hjemmesiden Missionalkirke.dk).

⁴⁶ Bogen og folkene bag har relationer til evangelikale kredse, hvor udgangspunktet er Skriften som normativ og autoritativ (Guder *et al.*, 10). Bogen er skrevet i et samarbejde mellem Darrell L. Guder, Lois Barrett, Inagrace Dietterich, George Hunsberger, Alan Roxburgh og Craig van Gelder. Desuden har Stanley Hauerwas, Justo Gonzales, Douglas J. Hall og John H. Yoder været brugt som hjælpsomme diskussionspartnere i arbejdet med bogen (8). Da forfatterne fremstår som et samlet ”vi”, henvises der til dem som Guder *et al.*

modkultur, samt den negative arv fra kristenheden (jf. Goheen, 412; 435). Afsnittets anden hovedkilde er *The Continuing Conversion of The Church*, hvis udgangspunkt er kirkens mission som ”inkarnatorisk” (vii).⁴⁷ Bogen indeholder temaer om *missio Dei*, oversættelse af evangeliet til kulturen og de konkrete ændringer kirkens kontinuerlige omvendelse vil medføre (143f).

3.2 Missional identitet: Kirken som sendt

Et afgørende udgangspunkt for GOCN’s ekklesiologi er synet på Vestens kirke som marginaliseret og i krise. For at modgå krisen er det ikke nok med nye metoder. I stedet må der fokus på kirkens væsen. I en kultur, der glorificerer handling og strategi, anføres dette i bogen *Treasure in Clay Jars*, der er redigeret af Louis Y. Barrett, som ”modkulturelt” (151).⁴⁸ Overordnet må menigheden skabes af at høre og respondere evangeliet, men samtidig formes med bevidsthed om den kultur kirken er del af og virker i (Guder *et al.*, 86f; Guder 2000, 15). Grundlæggende er problemstillingen teologisk og angår kirkens natur og kald. Hovedspørgsmålet, som kirkens krise positivt giver anledning til refleksion over, er ifølge Guder: ”Who we [the church] are and what we are for” (2000, 3; jf. 1998, 3; Ahonen, 137).

Guder *et al.* taler i den forbindelse for nødvendigheden i et skift fra synet på kirke som sendende, til at være sendt (1). Det understreges således, at mission ikke er noget kirken gør, men noget den er (81f; jf. Mogensen, 27-32; Bosch, 372). Dette betyder endvidere, at kirken ikke er mål i sig selv, men den er til for verdens skyld (Guder 2006 I, 6; jf. Ahonen, 145f).

3.2.1 Missio Dei og kirken som Guds mission

I løbet af det 20. århundrede er en teocentrisk missiologi blevet fremherskende. Den sydafrikanske missionsteolog David Bosch⁴⁹ skriver i *Transforming Mission*, at mission må ses “in the context of the doctrine of the Trinity, not of ecclesiology or soteriology”

⁴⁷ I bogen skelner Guder plausibelt mellem mission og evangelisation (2000, 25). Alligevel inkluderer jeg, grundet specialets fokus, evangelisation som del af en mere bredt defineret missiologi (jf. Bosch, 411f; Ahonen, 244f).

⁴⁸ Bogen er foranlediget af GOCN for at konkretisere antologien *Missional Church*.

⁴⁹ Bosch var ikke direkte involveret i GOCN, men har bredt inspireret nyere missionsteologi, bl.a. med påpegningen af tidens paradigmeskift (jf. Ahonen, 18f; 24; 5.2).

(390), da Fader, Søn og Helligånd sender kirken til verden. Kirken er et sendt folk, hvis mission er ”derived from the very nature of God” (Bosch, 390; jf. Guder *et al.*, 4). Der synes efterhånden konsensus om, at mission er del af Guds – og kirkens – natur.

Også Guder ser kirkens identitet i sammenhæng med *missio Dei* og præciserer, at Guds mission, motiveret af Guds medlidenhed med verden, resulterede i sendelsen af Jesus (2000, ix; 18f; 33; Guder *et al.*, 4).⁵⁰ Jesus ses af Guder ”within the larger context of God’s action in history from creation onward to now and into the future” (2000, 30). Grundlæggende er Jesu mission Guds mission (34).⁵¹ Guder fremfører med god ret, at mange moderne mennesker påskønner det gode budskab om Guds præsentiske kærlighed, mens kristendommens kerne om den korsfæstede Jesus, der døde stedfortrædende for vor synd, vækker anstød. Men kernen må fastholdes (40f; jf. 1 Kor 1,22). *Missio Dei* kulminerer med Jesus, der accepterer korsfæstelsen som ”the final step in God’s mission for the saving of creation”, mens opstandelsen stadfæster Jesu mission som Guds mission (43f). Guders forståelse af *missio Dei* må karakteriseres som kristocentrisk, men at det skulle miskende den trinitariske integritet afviser han kategorisk (48). Trods den mulige plausibilitet af dette (jf. 2.2.1) må det kritisk noteres, at fx Guders behandling af det teocentriske, kristocentriske og pneumatologiske vidnesbyrd er kortfattet og udfoldet (jf. 2000, 63-65).

Ifølge Guder er kernen i *missio Dei* ”the communication of the gospel”, der kontinueres ved, at Guds sendelse af Jesus følges af Jesu sendelse af disciplene (2000, 49; jf. Joh 20,21). Er kirken da et statisk-frelst folk eller et dynamisk folk udvalgt til en opgave? Guder:

The church must be understood primarily and centrally in terms of its mission as God’s people. This is the reason it exists (2000, 51f).

Mission, ikke frelsthed, definerer og konstituerer ekklesiologien. Det uddyber Guder *et al.* ved, med Newbigin, at se kirken som tegn, forsmag og instrument for Guds rige. Mission

⁵⁰ Guds mission er ifølge Guder gode nyheder om Guds kærlighed, der ved sin historicitet gælder universelt. I forlængelse af Newbigin gør Guder således op med synspunktet, at Bibelen blot skulle være en samling af universelle ”ideer” (2000, 28f; 65f; jf. Ahonen, 77).

⁵¹ Bosch præciserer trinitarisk: “Christ has not ”fulfilled” the Old Testament, but ”ratified” it” (196).

er dybest set at repræsentere gudsriget (101f).⁵² Kirken er grundlæggende kaldet til i sin kontekst ”to be, to do, and to say witness to Jesus Christ as Savior and Lord” (Guder 2000, 207). Den kristne kirke er ikke mål i sig selv, men er ved selve sin natur et holistisk instrument for Guds mission (2004, 9).

3.2.2 Opsamling: Kristus i centrum

Guder beskriver, i forlængelse af Newbigins, kirken som et sendt folk, der fortsætter Guds mission. Kirkens kontekst er *missio Dei*, hvor Jesu rolle accentueres, mens første og tredje trosartikel kun nævnes sporadisk. GOCN’s kristocentriske accentuering står dermed i forlængelse af Newbigins, hvis trinitet er udfoldet, uden at han dog mister blikket for skabelsens verden (jf. 2.2.1). Det må bemærkes, at den missionale kirke ikke udfolder et af de områder, der står svagt hos Newbigins. Tværtimod synes GOCN at indsnævre fokus yderligere i kristocentrisk retning, hvilket kan forvrænge synet på verden og dermed påvirke kirkens udadvendte virke (jf. Goheen, 429). Den missionale kirke må kritiseres for, at der mangler udfoldelse af den skabelsesteologiske dimension af *missio Dei*, og at der mangler en reflekteret distinktion mellem skabelse og genløsning (jf. 3.3.4; Andersen, 211-218). Nuancerende må det dog understreges, at den kristocentriske accentuering ikke betyder, at fokus indsnævres til eskatologisk frelse, da vidnesbyrdet drejer sig om gudsriget, der må ses som udtryk for evangeliets holistiske karakter (jf. 3.3.3).⁵³

3.3 Sendt – men hvordan forholde sig til sin kontekst?

”A missional ecclesiology is contextual”, udtrykker Guder *et al.* (11). En kirke der er trofast over for sit kald søger at være relevant for en specifik sammenhæng (18). Der må således være dynamisk interaktion mellem evangeliet, der aldrig artikuleres i et vakuum, og kulturen.

⁵² Guder ser både kontinuitet og diskontinuitet mellem kirken og gudsriget. Gudsriget er både præsens og futurisk, ligesom discipelskab både er ”authentic and sinful” (2000, 92; 36; jf. Guder *et al.*, 97-100; Luk 11,20).

⁵³ GOCN knytter med god grund gudsriget til Jesus (jf. Mark 1,15). Igennem Jesus står Guds rige i forlængelse af Guds generelle skabelse og den almene glæde i verden (jf. Mark 1,15). GOCN’s tale om gudsriget fremstår dermed ikke som et tema, der er direkte afledt af første trosartikel (jf. Guder *et al.*, 87-109).

Kirken må kende sin kontekst dels for at kunne oversætte evangeliet, dels for ikke at fanges af den ikke-neutrale kultur og dermed blive utro mod evangeliet (14; 18; 232; Guder 2000, 162). Hvad disse to aspekter indebærer for Guders kontekstualiseringsmodel og GOCN's vurdering af kristenhedens kirke behandles i det følgende.

3.3.1 Kontekstualisering som oversættelse

Guds mission sker ifølge Guder i en kontekst af – og vha. vidner – der er *simul creatus et peccator* (2000, 74). Hermed understreges to ting: Dels en bibelsk realisme angående synd, dels at Gud bevarer menneskets *imago Dei*, så alle kulturer er potentielle modtagere af evangeliet (74f; 84; jf. Ahonen, 32; 176f).⁵⁴

”Translation”⁵⁵ er et hovedord i Guders kontekstualiseringsmodel og betragtes som et grundtræk ved *missio Dei*, eksemplificeret ved inkarnationen og den første pinses pluralitet af tungemål (2000, 78f). Guder konstaterer: ”The joyful message was intended from the very outset to be infinitely translatable and multicultural” (79). Dette er både en udfordring og risiko for kirken (79-81; jf. 148; 231f). Oversættelse drejer sig ikke blot om sprog, men også om kulturel translation. Vidnesbyrdet om den historiske Jesus som nærværende Herre og frelser indbefatter fx, at discipelskab i modtagerkulturen formes på nye måder (83; jf. 92). Oversættelsen er endvidere en vedvarende proces, fordi kulturer udvikler og forandrer sig (93). Med brod mod bl.a. statskirkelighed understreger Guder:

When it [continuity with the past] degenerates into mere aesthetic or historicist fascination with days and customs gone by, then it is no longer missionary translation (2000, 96).

Kirken må forholde sig kritisk til sin egen kultur, da tilpasning af evangeliet til kulturen altid rummer en fristelse til at gøre evangeliet håndterligt (97). Kirken behøver kontinuerlig omvendelse, hvilket fx kan ske i mødet med andre kulturformer ”as mutual affirmation, correction and challenge” (92; jf. 89).

⁵⁴ Guder beskriver synd som menneskets og kulturens forsøg på kontrol over Gud (2000, 76). Fremhævelsen af *imago Dei* synes her at vise større overensstemmelse med Grundtvig (fx *Sang-Værk*, bd. 4, Kbh., 1984, 236) end Luther, der mener gudbilledligheden med syndefaldet er ødelagt og blevet til *imago Diaboli* (WA 42,47,21f).

⁵⁵ Trods terminologisk sammenfald med Bevans ”Translation Model” kan de ikke ses som identiske modeller. Bevans placerer da også GOCN under ”the Countercultural Model” (127-132).

Kontekstualisering betyder ifølge Guder, at enhver kultur både bliver æret og udfordret af evangeliet (2000, 69; jf. 85; 89). Den missionale kirkes kontekstualiseringsmodel synes dermed afbalanceret ved både at værdsætte og afvise elementer i kulturen (85). Men hvordan vurderes mere specifikt vestlig kultur?

Guder *et al.* fremfører, at sekulariseringen i Vesten er øget med moderniteten, så det nu bl.a. betegnes som ”a truism to speak of North America as a mission field” (2).⁵⁶ Med relativisme og pluralisme som hovedtermer argumenteres der endvidere for, at der i dag kan tales om et (paradigme)skift til postmodernisme (40-43). Mennesket i Vesten er optaget af rettigheder og frihed, det er forbruger, konstruerer selv sin identitet, har mange tekniske muligheder og er mere optaget af oplevelser end mening (26-31). Med en rammende tvetydighed beskrives de som ”spiritual secularists” (44f), hvilket indikerer, at tidens tendenser både rummer kritiske udfordringer og betydningsfulde muligheder for kirken (44; jf. 31). Imidlertid er GOCN’s vurdering af Nordamerikas og dermed Vestens kultur overvejende fokuseret på udfordringerne, så positive muligheder stort set ikke fremhæves. Man ser en kirke, der er blevet marginaliseret og bundet af kulturen, og iagttager et samfund baseret på ”objective scientific truth and the construct of the autonomous self”, der, med Newbigin, betegnes som ”one of the most resistant to the Christian gospel” (Guder *et al.*, 25).⁵⁷ Forholdet til vestlig kultur viser sig overvejende som kritisk, hvilket bl.a. grunder i vurderingen af kristenhedens problematiske forhold til kulturen.

3.3.2 Kristenheden i GOCN’s optik

Kejser Konstantins omvendelse betød et skift i kirkens position i samfundet. Minoritetskirken blev således statskirke og kristendommen derefter eneste tilladte religion i det vestlige samfund. Ud af kirkens privilegerede stilling voksede en monokultur mht. tro, kristen adfærd og stort set alles tilhørsforhold til kirken. Som statens allierede var kirkens indflydelse stor, men alliancen betød samtidig, at kirken blev bundet af staten og kulturen (Ahonen, 18; Mogensen, 25f; Mortensen 2005, 18).

⁵⁶ Hvorvidt denne grundtese er holdbar i en dansk kontekst diskuteres i 5.3.

⁵⁷ Oplysningstiden ses, i overensstemmelse med Newbigin, som starten på en intellektuel skepticisme i forhold til Bibel og kristendom (Guder 2000, 16).

Kristenhedens institutionelle kirke, der stadig er fremherskende i Vesten, er i dag blevet destabiliseret pga. den religiøse pluralisme og individualiseringen, så kirken som normsætter og påvirkningskraft fx angående etik og uddannelse er blevet gradvis mindre (jf. Guder 2000, 6f; 5.2). Hovedproblemet finder Guder imidlertid i kristenhedens teologiske kompromis med oplysningens rationalisme og dens dybe indvikling i moderniteten, der som andre kulturer ikke er neutral og har taget evangeliet til fange (2006 I, 3; 7f; jf. 2000, 15; 84-86; 140; Guder *et al.*, 47-60; jf. Ahonen, 121; 152; Bosch, 291). Problemet viser sig fx i kristenhedens manglende bevidsthed om sin natur. Mission blev glemt eller betragtet som ”outward expansion of the Christian culture” (2000, 9f; 18).

Problemstillingen har i GOCN ledt til en genovervejelse af ekklesiologien og et opgør med den tusindårige kristenhestænkning, som grundlæggende betragtes som utro kontekstualisering (Mogensen, 30; jf. Ahonen, 137). Samtidig konstateres at kristenheden er døende, og at kirken i dag i Vesten, som på NT’s tid, er marginaliseret og må indstille sig på denne situation (Barrett *et al.*, x). Kristenheden og dermed Vestens kirke vurderes således grundlæggende negativt, idet: ”Neither the structures nor the theology of our established Western traditional churches is missional” (5).⁵⁸

Vurderingen får Guder *et al.* til at udfordre til en revurdering af bl.a. Europas kirker, hvor der identificeres et behov for missional omvendelse (Guder 2006 II, 8f; jf. 48-60). Krisen rummer således positive muligheder for besindelse på, hvorvidt kirkens struktur passer dels med dens natur, dels med tiden og stedet, hvor vi i øjeblikket lever (Guder *et al.*, 77-79). Dette fokus leder over i spørgsmålet om, hvordan en trofast og dermed selvkritisk kontekstualisering udfolder sig.

3.3.3 Et reduceret evangelium og kirken som kontrastfællesskab

Guder mener evangeliet i Vesten befinder sig i et kulturelt fangenskab, der betyder, at kirken grundlæggende må forholde sig kritisk til vestlig kultur (2000, 17). Oversættelse medfører uundgåeligt reduktion af evangeliet, en reduktion som aldrig kan gøres absolut eller normativ (100).

Som eksempel på reduktion nævner Guder ”frelse”, der i Vesten er fremhævet som noget statisk, individuelt og eskatologisk, på bekostning af NT’s mere holistiske

⁵⁸ Trods den radikale kritik kan Guder sige, at Gud ikke var fraværende i kristenheden (2006 I, 6).

soteriologi (2006 I, 11). Med den konstantinske kirke blev frelsesbudskabet adskilt fra forkyndelsen af gudsriget, hvilket betyder, at nytten (the benefits) af frelsen i dag er separeret fra den egentlige grund til modtagelsen af Guds nåde, nemlig kraften til at være Kristi vidner (2000, 109; 120). Der er opstået en fatal dikotomi mellem nytte og mission, så det overses, at kirken ikke består af de specielt privilegerede, men af de med et specielt ansvar (120f; jf. 129f; 2006 I, 12; K. Jørgensen 2004a, 54).⁵⁹

Guder *et al.* udtrykker endvidere, at reduktionismen har medført en falsk forventning til kirken som ”sælger” (83f). GOCN understreger i stedet kirken som et sendt folk, og kritiserer medlemmers og andres forventninger til kirken som sælger (vendor) af religiøs service, der skal møde folks selv-definerede behov (84f).⁶⁰

Overordnet vurderer Guder den vestlige kirkers oversættelse af evangeliet som inadækvat og konstaterer, at med oplysningens individualisering af evangeliet og den i dag overvejende agnostiske offentlighed er reduktionismen fuldendt (2000, 118). I Guders kontekstualiseringsmodel for Vesten er det afgørende fokus dermed på oversættelsens reduktioner, hvor kirken har givet køb på evangeliet og er blevet taget til fange af kulturen (194).⁶¹ Guders kontekstualisering har således grundlæggende et kritisk og indadvendt fokus på kirkens problematiske oversættelse af evangeliet.

Dagsordenen er dog ikke kun kritiserende og negativ udfordrende, men handler også om kirkens bevidsthed om sin opgave og kontekst:

The church exists as community, servant and messenger of the reign of God in the midst of other kingdoms, communities, and powers (Guder *et al.*, 110).

⁵⁹ Kritikken rammer særligt evangelikale og fx danske vækkelsesbevægelseres frelsesforståelse. Samtidig må man med Bosch overveje, om ikke reduktionen i en folkekirkelig sammenhæng mere består i at frelsen gøres snæver horisontal og dennesidig, som det fx kom til udtryk i diskussionen rejst af P.G. Lindhardt om det evige liv (jf. Bosch, 397f). Der kan for mig at se findes en holistisk mellemvej ved at fastholde spændingen mellem gudsrigets allerede og endnu-ikke (jf. Ahonen, 85f; Bosch, 399f; fx Luk 4,18).

⁶⁰ Derfor afviser Guder *et al.* også amerikanske kirkers indoptagelse af marketingsteknikker, som distancerer medlemmer fra kaldet til mission (85f).

⁶¹ Som eksempel på kirker fanget af kulturen nævner Guder kirker præget af ”American business”, men også fx den tyske ”Volkskirche”, der på flere punkter har ligheder med den danske kirkekonstellation (2000, 194-196; jf. 5.4.1).

For at imødegå reduktion og for at vidne pointerer Guder, at kirken må være ”counter-cultural” (jf. 2006 I, 5),⁶² men samtidig at kirken overordnet befinder sig i en bikulturel spænding:

Conversant in the language and customs of the surrounding culture and living toward the language and ethics of the gospel (Guder *et al.*, 114).

Kirken er engageret i, men ikke kontrolleret af, kulturen.⁶³ Kirken er kaldet til at demonstrere en alternativ kultur i efterfølgelse af Kristus (119; 131; Barrett *et al.*, 76f). Den alternative kultur viser sig på flere områder: Fx i en alternativ økonomi med fokus på behov frem for fortjeneste. I en alternativ ikkevoldelig og tilgivende magtforståelse. Og i det kristne fællesskab, hvor fokus er på at bære hinandens byrder, hvilket står i kontrast til tidens individualistiske fokus på behov (Barrett *et al.*, 74-83; Guder *et al.*, 121-123; jf. 148; Gal 6,2). Guder fremhæver kirken som et alternativt kontrastfællesskab (2006 II, 11),⁶⁴ hvor tro og livsstil hører sammen:

The church is a social reality that continually engages in the practices that cultivate a people of truth, peace, wholeness, and holiness (Guder *et al.*, 153).

Ind i tidens voksende desillusion, bekymring og kynisme er kirken kaldet til at skabe fred og håb (176). Derfor må det være et velkommende og inkluderende fællesskab med åbenhed og rum for den anderledes og udstødte (177-180).

For kirken gælder dermed ifølge GOCN: ”To be different from another and yet to stay in relationship” (Guder *et al.*, 129). Jesu helbredelser,⁶⁵ forkyndelse af gudsriget og undervisning om borgerskabet der,⁶⁶ må den missionale kirke fortsætte (133-141). Men det er svært, fordi efterfølgelse af Kristus er imod samfundstrenden, hvor det er fint at kalde sig kristen, men ifølge Guder: ”Not at all respectable to take it seriously” (2006 II, 11; jf. 5.2).

⁶² Det er interessant, at Guder bruger Barth (fx 2000, 121-131), som også for Newbigin er vigtig (jf. 1994, 228). Inspirationen kan bl.a. anes i de modkulturelle accentueringer (fx Guder 2000, 17).

⁶³ Niebuhrs relationsopdeling mellem Kristus og kulturen afvises som inadækvat. Den missionale kirke ønsker ikke at dominere kulturen, men at demonstrere Guds nye samfund (Guder *et al.*, 115f).

⁶⁴ Guder *et al.* afviser, at ”alternativt” skal forstås som ”sektarisk” (126), og det pointeres, at ”kontrasten” er mht. generøsitet, ikke antikultur. Kontrastfællesskabet kan ikke være sand missionalt, hvis den bliver separeret, ghettoiserede eller dømmende (Guder 2000, 94; Barrett *et al.*, 78).

⁶⁵ Dette inkluderer ifølge Guder *et al.* at skabe fred og retfærdighed i verden (135)

⁶⁶ Et eksempel på dette er fx saligprisningerne (Matt 5,3-10), der taler modkulturens sprog angående lykke.

3.3.4 Opsamling: Overaccentueret modkultur?

Guders udfoldelse af kontekstualisering som oversættelse, hvor der både må være fokus på troskab og relevans, samt øje for evangeliets multikulturelle karakter, er i god overensstemmelse med Newbigin.

Kristenheden vurderer GOCN entydig negativ som udtryk for utro kontekstualisering. Dette må anses for en ensidig udvikling af den ambivalens, der findes hos Newbigin, der både nævner kristenhedens negative og positive sider (jf. 2.3.2). GOCN's kirkeligt indadvendte opgør med kristenhedens reduktioner betyder, at nuancerne hos Newbigin tabes med en tendens til at trække i en kritisk-introvert retning.

Både Newbigin og Guder *et al.* fremhæver, at kulturen både rummer muligheder og udfordringer for kirken, ligesom begge på bekostning af fokus på mulighederne accentuerer udfordringerne i modernitetskulturen og betragter Vesten som en missionsmark med stor modstand over for evangeliet. I forhold til Newbigins lidt uklare forståelse af kulturen som ikke-neutral, og samtidig med både positive og negative sider (2.3.2; jf. Goheen, 369f; 424), præciserer Guder, at enhver kultur er *simul creatus et peccator*.⁶⁷ Trods Guders omtale af *creatus* og *imago Dei* forbliver Newbigins uudfoldede tema om kulturens positive sider uudviklede hos Guder, hvis omdrejningspunkt er kulturen som *peccator*, der vil kontrollere evangeliet. Det betyder, at kirkens positive muligheder i postmodernismen og den vestlige kultur overskygges af kulturens farer. Hermed sker der, i forhold til Newbigin, en yderligere indsnævring af fokus på kirken som modkultur (jf. 2.3.2). GOCN må derfor kritisk spørges, hvor kirken positivt skal knytte til kulturen. Hvor er dialogen, anfægtelsen og kulturens positive bidrag? (jf. Andersen bd 2, 88). Bøgerne fra GOCN giver kun sporadiske svar, mens projektet centrerer om afvisningen af kristenhedens kulturbegrundede reduktioner. Ved ikke at uddybe kulturens positive sider får den kritiske tilgang slagside og øger – uden at være påtrængende – den af Bevans påpegede risiko for, at der kan udvikles mere antikulturelle og separatistiske tendenser (125f).

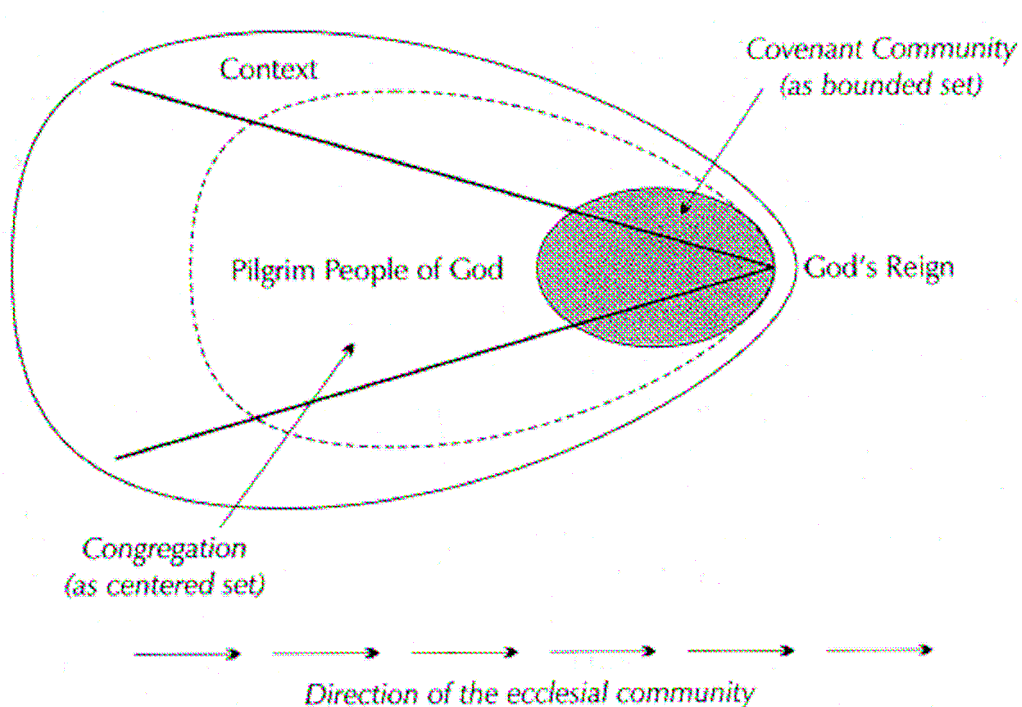
⁶⁷ Trods præciseringen er der stadig uklarheder hos Guder, som fx Leif Andersen forsøger at klargøre vha. en luthersk skelnen mellem skabelse og genløsning: "Gud er der allerede i den anden religion, i ateisten, i postmodernismens bedste sider. *Som skaber*. Men lige så afgørende er det, at han endnu ikke har været der *som genløser*" (bd 2, 93; jf. Ahonen, 147).

3.4 Kirkens mål og grænser

3.4.1 Kirken som pilgrimsfolk og pagtsfællesskab

Kirkens marginalisering og tabte placering som normdanner i samfundet må ifølge GOCN føre til genovervejelse af både kirkens identitet og praksis. Helt grundlæggende er kirken vigtig: "Individual Christian existence is only possible and meaningful within such a community" (Guder 2000, 68). Men hvordan skabe missionale fællesskaber af Vestens "individual consumers", spørger Guder *et al.* (200f). Hvis kirken struktureres efter tidens fokus på individuelle behov, vil dette generere en "sælger-ekkesiologi", hvor de fleste af kirkens resurser bliver brugt på aktiviteter, der skal imødekomme brugernes behov. En sådan strategi bevirker dermed en individ- og behovsfokuseret menighedsmodel, der ifølge Guder *et al.* bliver statisk og må anses for inadækvat (202f). Individuelle behov er ikke det primære, da kirken altid er mere end sin kontekst (204).

Guder *et al.* er i stedet fortaler for en dynamisk menighedsforståelse, hvor kirken betragtes missionalt, og hvor hovedspørgsmålet er, hvad Gud ønsker af fællesskabet (204). Figur 1 illustrerer denne dynamiske forståelse, hvor kirken ses som et pilgrimsfolk, der vandrer i og mod gudsriget.



(Figur 1; Guder *et al.*, 213)

Sociologisk betegnet må kirken forstå sig i en ”centered set”-struktur, hvor kirken er defineret af sin retning i stedet for ved sine grænser (204).⁶⁸ Målet (gudsriget) er således bestemmende for den missionale menighed som helhed (centered set). Men hermed er ikke alt sagt. Pilgrimsrejsen ”calls for commitments to practices of the reign of God” (207) og leder dermed ind i et pagtsfællesskab med grænser (bounded set): ”The mission community is a bounded set within a centered-set organization” (209).⁶⁹

Den missionale menighed er bestemt af retningen og målet. Fokus på gudsriget medfører derfor et skift fra mission som rekruttering til ”an invitation (...) to travel with them as co-pilgrims” (97). Menigheden er et fællesskab af disciple, der har en centrifugal opmærksomhed på kirkens kontekst og dér inviterer med på vandring og vidner bl.a. gennem pagtsfællesskabets alternative livsstil. Invitationen gælder en vandring under et andet paradigme end det i samfundet herskende. Det betyder, at deltagerne udfordres til at tage forpligtende skridt i efterfølgelsen af Jesus (210f). Modellens anliggende er dobbelt, dels at der tages skridt i retning af pagtsfællesskabet og gudsriget, dels at der fortsat vidnes i den større kontekst.⁷⁰

Imidlertid betragtes moderniteten af Guder *et al.* som ”designed for a settled, church culture” ledet af præster med ”pastor-teacher”-gaver til blot at fortsætte det eksisterende (216; jf. Newbiggin 1989, 234). Dette mener Guder *et al.* må reformeres, så det missionale kommer i centrum.

Det kan iagttages, at det dynamiske bud på en ny model domineres af et modkulturelt fokus, hvor tanken om kirken som et pagtsfolk ”critiques as inadequate the assumptions of Western individualism” (70f). Dette desavouerer ikke modellen, men kritisk må det igen spørges, om strukturen repræsenterer en reel bikulturel tænkning (jf. 114), når der ikke i større grad findes positive tilknytningspunkter i forhold til den kultur, der nok skal udfordres, men samtidig udgør en præmis for den konkrete menighed.

⁶⁸ Guder *et al.* ser konturer af denne forståelse i Bibelen, dels ved NT’s dynamiske gudsrige-forståelse (allerede, endnu-ikke), dels ved fokus på discipelskab som en stadig proces, åben for alle (206).

⁶⁹ Miland fokuserer også på det kristne vandringsfællesskab, der både er åben for alle og har grænser, der er afgørende for identitet og tryghed. Hans menighedsmodel kombinerer dermed også ”centered set” og ”bounded set” og peger på vigtigheden af initiation (50-64; jf. 6.2).

⁷⁰ Modellen kan fx praktiseres som kateketen på vej mod dåb eller – hvis man er døbt, men uafklaret – konfirmation, som indgang til pagtsfællesskabet (210). I kirkefonden havde man, med templet som forbillede, øje for både det åbne fællesskab (forgården) og pagtsfællesskabet (de hellige områder i templet). Det danske eksemplet står dog tydeligst som en advarsel om, at grænserne nemt kommer til at dominere (jf. Iversen 1995b, 102f). GOCN’s fokus på pagtsfolket rummer samme fare, hvilket Guder *et al.* er klar over, hvorfor det understreges, at kirken overordnet må betragtes som et pilgrimsfolk (246; jf. 3.4.2).

3.4.2 Spørgsmålet om medlemskab

Tanken om pagtsfællesskab implicerer, at områder som initiation, medlemskab og omvendelse må gennemtænkes. Arven fra kristenheden betyder, at mission ofte betragtes som en form for medlemsrekruttering, hvor medlemskab forstås statisk som ”frelst”, og hvor der kan tales om ”nominelle kristne”, der ikke har integreret kaldet til mission (2000, 170; Guder *et al.*, 244; jf. 3.3.3). Guder afviser disse konnotationer af termen medlemskab. I stedet må det ”organiske” medlemskab, hvor mennesker er tjenende lemmer på legemet, accentueres (2004, 20f; jf. 1 Kor 12,27). Ifølge Guder kan kristenhedens inadækvate forståelse overvindes af ”centered set”-strukturen, der fremhæver initiationsprocessen og gør spørgsmålet om medlemmer irrelevant (2000, 245; jf. 3.3.3).⁷¹ Kirken må gå fra at gøre medlemmer til at gøre disciple af Jesus, der tager medansvar for kirkens mission (2000, 173; 176; jf. Matt 28, 19f). Dybest set synes problemstillingen at grunde i en misforstået soteriologi, hvor Guder kritiserer, at der er sket ”a separation of the gospel message of salvation from the gospel message of the kingdom of God” (2000, 190). Omvendelse implicerer discipelskabets alternative livsstil med Jesus som både herre og frelser.

3.4.3 Opsamling: En udfoldelse af Newbigins ekklesiologi

Hunsberger påpeger i *Bearing the Witness of the Spirit*, at det umiddelbart er fremmed for Newbigin at fokusere på kirkens grænser. Det er centrum, der accentueres. Samtidig taler Newbigin om omvendelse som en form for paradigmeskift, og at menigheden lever i en, i forhold til Vestens offentlige filosofi, alternativ plausibilitetsstruktur (fx 1986, 6). Omvendelse indebærer ifølge Newbigin sendelse, lydighed og inkorporation i et fællesskab med fokus på både modalitet og soliditet. Hunsbergers tematisering af Newbigins grænsetænkning har således gode grunde for sig (Hunsberger, 156-178; jf. Guder 2000, 185).

Ud fra ovenstående synes GOCN’s syn på menigheden, som primært et pilgrimsfolk⁷² (centered set) der sekundært rummer et pagtsfællesskab (bounded set), i god overensstemmelse med Newbigin. Modellen må derfor vurderes som en plausibel og relevant udfoldelse af Newbigins menighedsforståelse, hvor fællesskabet er på vej mod

⁷¹ Guder *et al.* mener ikke medlemstermen er brugbar om pagtsfolket, da dette folks identitet står i diametral modsætning til det, at man i kristenheden kan være passiv ”medlem” (245).

⁷² Newbigin benytter også denne terminologi om kirken (jf. Goheen, 80f).

gudsriget (endnu ikke) og fungerer som tegn på dette (allerede) og desuden viser den plausibilitetsstruktur, der har evangeliet som udgangspunkt. Guders kritik af brugen af medlemstermen synes desuden i god forlængelse af Newbigins fokus på, at Jesus må være herre og bevirke en ny livsstil.

3.5 Missional ekklesiologi i praksis

Guder *et al.* fremhæver fem forhold, der må gælde for en ansvarlig missional ekklesiologi: Den må være bibelsk, historisk,⁷³ kontekstuel, eskatologisk-dynamisk og sidst, men ikke mindst må den være praktisabel (11). Jeg har i 3.4.1 fremhævet GOCN's bud på en praktisabel missional menighedsmodel og vil i det følgende yderligere uddybe udvalgte sider af den praktiske ekklesiologi.

Overordnet fremhæver Guder *et al.* kirken som synlig og afviser dikotomien mellem en synlig og usynlig kirke som en for NT fremmed tanke (13).⁷⁴ Kirken forstået som mission bestemmer strukturen: "Christ's definition of the church as his witnesses, must guide the formation of every Christian church in every culture" (Guder 2000, 86). Selvom Guder mener, at kirkens krise grundlæggende handler om tro, ånd og omvendelse, mener han også, at en besindelse på kirkens identitet får synlige konsekvenser (150-152; Barrett *et al.*, 59f). Spørgsmålet er nu, hvad det konkret betyder for den lokale kirke, det kristne fællesskab og gudstjenesten.

3.5.1 Strukturen tjener målet

Bosch påpeger, at der i den tidlige kirke fejlagtigt skete en transformation fra bevægelig til institutionel kirke (53). Den missionale kirke fastholder behovet for struktur, men tager samtidig Boschs påpegnings alvorlig og pointerer, at organisatoriske former må: "serve, not determine the nature of the church" (Guder *et al.*, 71f; jf. 224; Guder 2000, 188). Kirker, der alene bruger resurser på selvopretholdelse, må derfor kritiseres.

Our purpose defines our organizational structures – which means that our mission challenges us to re-form our structures so that we can be faithful in our witness (Guder *et al.*, 236; jf. 229f; 266).

⁷³ Den må både tage højde for traditionen og den verdensomspændende, multikulturelle kirke.

⁷⁴ Se hertil 1.4.1 og note 99.

Endvidere betyder troskab mod kirkens missionale natur ifølge Guder *et al.*, at konteksten virker formende på strukturen uden at bestemme den. Derfor medfører sensitivitet i forhold til konteksten også, at kirkens ene mål udfolder sig forskelligt i forskellige kulturer, da kirken er multikulturel (75f; 204; 227; 239; Guder 2000, 184; 193f).⁷⁵ Guder *et al.* mener således ikke, at der findes én sand kirkeform, men en prøvesten er, om strukturen “enable the community to carry out its mission” (226).

Guder angiver i forlængelse heraf nogle retningslinier for en missional struktur: Den vil være inkarnatorisk vidne. Den demonstrerer kongruens mellem evangeliet den prædiker og kirkens praksis. Den søger at finde sine reduktioner og er åben for fortsat omvendelse (2000, 202; jf. 190-192; 2006 II, 2f). Retningslinierne udfordrer, som vi skal se i kapitel 5, bl.a. Den Danske Folkekirke, og har betydning for kirkens autenticitet i en institutions skeptisk tid.

3.5.2 Fællesskabet som vidne om gudsriget

Kirkens strukturerende mål er at vidne, udtrykker Guder, og understreger, at vidnesbyrdet involverer hele det kristne liv og fællesskab og må forstås som både ”being”, ”doing” og ”saying” (2000, 70; jf. 53-55). Med kritisk brod mod den reformatoriske fremhævelse af oral proklamation, centreret om kirkebygningen og præsten, skriver Guder:

The Spirit-empowered witness that is *fare more* than particular oral messages. It is the demonstration in the life and activity of God’s people” (2000, 62).⁷⁶

Vidnesbyrdet er ifølge Guder om gudsriget.⁷⁷ Men hvordan repræsenterer kirken konkret dette rige? Guder *et al.* fremhæver tre facetter, hvori gudsriget viser sig: For det første i kirken, hvor ”the reign-of-God-produced community” er kendetegnet ved kærlighed og enhed (103f). Dernæst i den kristnes autoritet som medlidende ”tjener”, med fokus på fred, retfærdighed og glæde (104-106; jf. Guder 2000, 138). Endvidere i kirken som

⁷⁵ Hermed mener Guder *et al.* ikke, at kirker snævert kan organiseres ud fra etnicitet, social status, traditioner, alder m.m.: ”The church be not just a vehicle for people to associate with others who are socially the same” (70).

⁷⁶ Guder påpeger plausibelt, at *martyr*-ordgruppen i NT både omfatter *kerygma*, *koinonia* og *diakonia*. Vidnesbyrdet er respons på Guds handling, det er om den inkarnerede Kristus, det er eskatologisk og demonstrerer gudsrigets nærhed (2000, 53; 63-67; jf. 4.3.4).

⁷⁷ Mission praktiseres ifølge Guder som: ”The form of the kingdom of God” (2000, 46). NT taler om at modtage og gå ind i gudsriget og omkalfatre i øvrigt verdens kriterier for adgang, da toldere og prostituerede skal gå først ind i Guds rige (jf. Matt 12,28; 21,31; Luk 12,32).

”budbringer”, der forklarer tegnene på gudsrigets nærhed (106f). De tre facetter tegner overordnet kontrastfællesskabets livsstil, der vidner om og er tegn på gudsriget (jf. Barrett *et al.*, 126-129). Samtidig anses de af Guder *et al.* som væsentlige bidrag til at besvare centrale spørgsmål for nutidens kirke (108). Med rette fremhæves det således, at fællesskabet står i kontrast til tidens individualisme, at tjenerrollen udfordrer ”public principles and loyalties”, og at fokus på budbringeren udfordrer til at tale med ”post-kristenheds accents” i den postmoderne verden (108f). Den lokale kirkes liv anses dermed som et vigtigt og konkret tegn på gudsriget (jf. 108; Guder 2006 I, 5; Ahonen, 148).

3.5.3 Den lokale kirke og det almindelige præstedømme

Den afgørende konkretisering af en missionalt udformet struktur sker ifølge Guder *et al.* i den lokale kirke, der er basis for oversættelse af evangeliet og som inkarnerer vidnesbyrdet i den partikulære kontekst (67; 222; 233; 239; Guder 2000, 95; 145f).⁷⁸ Lokalt må Guds formål definere den missionale menighed. Dette får GOCN til at påpege flere indsatsområder.

Kristenhedens steddefinerede sogne udfordres og er ifølge Guder inadækvate pga. Vestens samfundsstruktur (2000, 146; jf. Ahonen, 151f). Øget mobilitet har i både USA og Danmark betydet, at man i modsætning til tidligere, rejser efter fx job, uddannelse og kirke. Kirken som trofast vidne er inviterende, men ikke (nødvendigvis) med fokus på kirkebygning og gudstjeneste. Guder *et al.* udfordrer således kirken til at antage en non-geografisk struktur (234; 238f; jf. Miland, 299).

Endvidere udfordrer Guder *et al.* lokalmenigheden, der nemt fanges af stagnation, til at være i en reformproces. Kirken er mission og ikke mål i sig selv, hvilket underkender ”vedligeholdelse” som argument (239-241; jf. Barrett *et al.*, 63-65). Guder *et al.* fremhæver ligesom Newbigin, at den lokale kirke vedblivende må formes “kulturelt tosproget”, så den både bruger troens og kontekstens sprog og dermed kan virke inkarnatorisk (237; Guder 2000, 146f; jf. 2.3). Lokalmenigheden konkretiserer således kirkens kontrastfællesskab. Konkretiseringen involverer det almindelige præstedømme og leder over i spørgsmålet om, hvordan GOCN ser på lægfolket.

⁷⁸ Fokus på det partikulære gudsfolk ekskluderer ikke det universelle. Ifølge Guder *et al.* er interdependens en hovedsag, der bl.a. fremgår af kanon-processen og de oldkirkelige bekendelser (248-255; 260-265).

Den finske missionsteolog Risto A. Ahonen fremhæver i *Mission in the New Millennium* lægfolket som en hovedsag: ”Genuine communality also requires that the priesthood of all believers be revived” (153). Guder *et al.* udfolder kun i mindre omfang dette aspekt, men taler dog om kirken som ”a body of people sent on a mission” og ikke ”the place where” (80f; jf. Bosch, 467-474; 3.4.1). Endvidere nævner Guder, at kirken skal understøtte medlemmerne i at gå ud og ikke kun invitere, og at kristne som individ, familie og gruppe skal ”seek out the specific shape of their ministry” (2000, 176-179; 2004, 19f).⁷⁹ GOCN’s hovedfokus er imidlertid på det missionale lederskab, hvis opgave det er at forme missionale identitet, samt udruste og guide Guds pilgrimsfolk som tegn og vidne (Guder *et al.*, 185).⁸⁰ Lederskab forudsætter dog et lægfolk og implicerer bl.a. kritik af klerikalisme og professionalisering, som underminerer det almindelige præstedømme (195; 200; Guder 2000, 12f; 134; 164).⁸¹

Overordnet fremhæver Guder *et al.* vigtigheden af den lokale kirke. Endvidere viser GOCN sig at have øje for det almindelige præstedømme, hvilket står i modsætning til Goheens konklusion om, at GOCN ikke inddrager lægfolket (jf. Goheen, 436). Kirken forstås som et folk, men tendensen, som Goheen overaccentuerer, er, at fokus flyttes fra det almindelige præstedømme til kirkens ledelse. Den konkrete fremstilling af menigheden og den enkelte kristne i samfundet forbliver dermed generel og ukonkret, hvorfor kirkens offentlighedskarakter fremstår noget uformidlet (jf. Ahonen, 153; Goheen, 436).⁸²

⁷⁹ Guder kan tale om et ”lægapostolat” (2004, 19), men udfolder ikke at kirken, repræsenteret ved det almindelige præstedømme, er til stede i hverdagen på fx arbejdspladser.

⁸⁰ Guder *et al.* karakteriserer lederskabets forskellige epoker: Kristenhedens klerikalisme, med fokus på ordination, reformationens pædagogisk-lærende ledere og professionaliseringen af lederskabet efter oplysningen (190-195). En kritisk reaktion på disse profiler har i dag medført antropologisk definerede ledere i form af rådgiveren, manageren og teknikeren, som af Guder *et al.* alle kritiseres for deres effektivitetsfokuserede operationelle ekklesiologi (196-198).

⁸¹ *Confessio Augustanas* (CA) præstefokus ser Guder som udtryk for kirkens klerikale binding (2000, 11), hvilket kan synes plausibelt i lyset af CA’s virkningshistorie. Luther kunne dog fremhæve fx ”husfaderen” i *Den lille katekismus* og tale om alle døbte som et ”helligt præsteskab” (jf. 4.2; 4.3).

⁸² Barret *et al.*’s feltarbejde råder i nogen grad bod på dette ved også at behandle gudsfolkets offentlighedskarakter.

3.5.4 Gudstjenesten og mission

Efter at have undersøgt GOCN's syn på struktur, fællesskab, den lokale kirke og det almindelige præstedømme, vil jeg gå til en undersøgelse af gudstjenestens⁸³ missionale betydning.

Guder betragter gudstjeneste som en missional begivenhed: "Public worship is the first and central form of witness to the world" (2000, 157; jf. 96). I bogen *Missional Church* pointeres, at den fælles gudstjeneste dels må være pagtsfællesskabets møde med den sendende Gud, dels et offentligt vidnesbyrd, hvor "the unbounded centered community" må få kirken til at overveje relevant kommunikation og "rum" til, at pilgrimmene kan være forskellige steder på deres vandring (241-243).⁸⁴

Grundlæggende mener Guder, at gudstjenesten er Gud-centreret og demonstrerer Guds realitet. Samtidig taler han om, at formen, uden at være primær, dog er vigtig i formidling af det autentiske vidnesbyrd (2000, 157; jf. Guder *et al.*, 172; Barrett *et al.*, 100). I gudstjenesten kan fx nadver, dåb og bøn dog ikke altid være forståeligt, men Guder skriver: "Even as they [the watching world] do not understand, they will witness the difference that the presence of God makes in the midst of this community" (2000, 158). Overordnet er gudstjeneste og sakramenter ifølge GOCN kultivering af og udtryk for det alternative fællesskab (Barrett *et al.*, 107f). Dåben, der ses som inkorporation i Kristi legeme, gør således den døbtes liv til "an ecclesial event" (Guder *et al.*, 161), der konfronterer tidens individualisme og diversitetslovprisning og udfordrer til interdependens. Nadveren påmindelse om håb og solidaritet og ses som en åben invitation – med Jesu bordfællesskab med syndere som forbillede – til fællesskab (164-166; 181).⁸⁵

Et andet aspekt af GOCN's forståelse af gudstjenesten er sendelsen til lokalområdet (153), dvs. en genopdagelse af det liturgiske *ita, missa est*, der påmindelse den kristne om missionærrollen i dagliglivet (2006 II, 7; 10-12; jf. 2000, 135). Vidnesbyrdet, der begynder i gudstjenesten, fortsætter i den enkeltes liv (jf. Barrett *et al.*, 113).

Overordnet sætter Guder gudstjenestesamlingen i centrum, først og fremmest som missional event og sekundært som sendelse og udrustning til mission (2000, 160-162; jf.

⁸³ Både "worship" og "service" (læst i den rette kontekst) er i det følgende oversat med "gudstjeneste".

⁸⁴ Folkekirken synes god til at skabe et åbent rum, mens spørgsmålet er, om deltagerne i tilstrækkelig grad udfordres til at tage skridt (5.4; jf. Miland, 281f).

⁸⁵ Pointeringen har brod mod kirketugten ved alterbordet. Guder kritiserer desuden en reducerende brug af sakramenter, der har karakter af administration af tingsliggjort frelse mere end forberedelse til opgave (2000, 112; 133f).

Goheen, 436). Fokus synes således hovedsageligt og lidt paradoksalt at være på gudstjenestens missionale ”kom”, hvilket medfører et fokus på gudstjenestens sprog, kommunikationsform, musik, symbolisme og liturgi (jf. Guder 2000, 96). Sekundært, og uden at det accentueres, betragtes gudstjenesten som sendelse (gå).⁸⁶

3.5.5 Opsamling: Vidne som samlet eller spredt?

Udgangspunktet for GOCN’s tale om kirkens strukturelle praksis er en identitetsmæssig understregning af, at kirken ikke er mål i sig selv, men instrument for det overordnede missionale formål, der må bestemme strukturen. Dette udgangspunkt er helt identisk med Newbigins, som GOCN også følger nøje angående forståelsen af kirkens sammenhæng med gudsriget og i fokuset på kirkens holistiske og inkarnatoriske vidnesbyrd. Begge understreger også den lokale kirke som kontrastfællesskabets udgangspunkt, mens Guder *et al.* dog mere stringent end Newbigin afviser en geografisk bestemt kirke.

Når det gælder lægfolket og gudstjenesten er der større diversitet. Newbigin taler om kirken, der vidner som samlet fællesskab, men det primære for Newbigin er vidnesbyrdet i hverdagen i form af de troendes liv, der tolker evangeliet (1989, 137-139; jf. 2.4.2). Lægfolket fremhæves ikke i samme grad af GOCN, hvis hovedfokus i stedet er på lederskabet og på samlingen til gudstjeneste, der identificeres som det primære vidnesbyrd, mens gudstjenestens udrustende og sendende funktion kun nævnes mere sporadisk. Der kan dermed iagttages en forskydning: Mens Newbigin primært understreger menigheden som spredt i samfundet, fremhæver Guder *et al.* primært menigheden som samlet.⁸⁷ Der er tale om forskelle i accentueringen, ikke om egentlige modsætninger, men det er forskydninger, der paradoksalt nok synes at bringe GOCN i retning af kristenhedens institutionelle ”kom-struktur”, som de kraftigere end Newbigin afviser (jf. Guder 2000, 135).

⁸⁶ Barrett *et al.* fremhæver, at gudstjenesten primært må være ”God-directed” (100). Generelt er fokus hos Barrett *et al.* samtidig – i højere grad end i GOCN’s tidligere udgivelser – på gudstjenesten i hverdagens offentlige liv, så dikotomien mellem samling og sendelse overvindes (jf. 103-106; 113-116). Fx Roxburgh fremhæver gå-dimensionen, hvilket viser, at aspektet ikke helt er overset i GOCN (6).

⁸⁷ Tendensen står i forlængelse af den tidligere påviste forskydning, hvor understregningen af modkulturen var stærkere og mere ensidig i den missionale kirke end hos Newbigin (3.3.4).

3.6 Delkonklusion om forholdet mellem Newbigins og GOCN's ekklesiologi

Overordnet kan det konstateres, at GOCN er direkte arvtager af Newbigins ekklesiologiske grundforståelse af kirken som sendt. Ligeledes er de centrale temaer, hvormed Newbigin og GOCN udfolder dette, identiske.

Begge parter ser kirken som del af *missio Dei*, dvs. som instrument for Guds mission. Både Newbigin og GOCN står endvidere for en kristocentrisk-trinitarisk ekklesiologi. Mens man kunne forvente, at triniteten, der står som et udfoldet element hos Newbigin, ville være udviklet af Guder *et al.*, sker der her en yderligere kristologisk koncentration på bekostning af skabelsesteologien.

Når det gælder kontekstualisering, med fokus på troskab og relevans, er indholdet langt på vej identisk, om end Guders syn på kulturen som *simul creatus et peccator* virker afklarende i forhold til Newbigin. Begge parter nævner evangeliets muligheder i kulturen. Mulighederne overskygges dog af fremhævelsen af kulturens farer og kristenhedens utro kontekstualisering. Også den missionale kirkes fremhævelse af kontrastfællesskabet sker i forlængelse af Newbigin, som dog dels er mere nuanceret, dels mere inkonsistent. Newbigin kritiserer kristenheden, men kan også tale positivt om dens offentlige engagement, og han udtrykker i højere grad end GOCN en værdsættelse af kulturen. Den generelle tendens er således, at inkonsistensen hos Newbigin i GOCN udfoldes med et temmelig ensidigt fokus på kristenhedens og kulturens udfordringer og negative sider.⁸⁸ Denne ensidighed øger – uden at den er overhængende – den af Bevans påpegede fare for antikulturelle tendenser i GOCN.

Angående den praktiske udfoldelse af en missional ekklesiologi er der stor overensstemmelse mellem GOCN og Newbigin. Samtidig har GOCN på flere punkter klagende præciseringer, fx angående det at kirkens missionale formål må definere og forme den multikulturelle kirke, og det at de udfolder kirkens alternative plausibilitetsstruktur som et pilgrimsfolk (centered set) der rummer et pagtsfolk (bounded set) med retning mod gudsriget. Når det gælder den missionale forståelse af gudstjenesten og lægfolket er det karakteristisk, at GOCN's fremhæver det samlede

⁸⁸ Det må med Goheen påpeges, at accentueringen langt på vej er naturlig og plausibel qua de aktuelle udfordringer den nordamerikanske kirke står overfor (411f; 438; jf. 3.3).

gudstjenestefællesskab som vidne, mens Newbigins særligt fremhæver kirken som et spredt (læg)folk, der vidner i hverdagens offentlighed.

Dermed kan det konkluderes, at GOCN fortsætter og udfolder Newbigins ekklesiologi, men samtidig undlader og indsnævrer sider af hans missionale forståelse af kirken. Generelt kan der i GOCN's udfoldelse iagttages tendenser til at trække Newbigins ekklesiologi i en centripetal retning med mindsket fokus på kristendommens offentlighedskarakter. Dette ses bl.a. i den kristocentriske indsnævring, der rummer fare for at miste et ekstrovert blik for verden. Det ses i det øgede fokus på modkultur og i den entydigt negative vurdering af kristenheden. Det tydeliggøres ligeledes i fremhævelsen af gudstjenestesamlingen som vidnesbyrd med ringe syn for vigtigheden af de troendes liv i kulturen. Jeg har hermed påpeget flere centripetale tendenser i den missionale kirkes udfoldelse af Newbigins ekklesiologi. Dette må bevidstgøres for ikke at ende i en yderligere indsnævring, der kan have negative følger for udfoldelsen af kirkens missionale identitet, som GOCN plausibelt – og af stor vigtighed for den ekklesiologiske diskurs – fremhæver.

4. MISSIONAL EKKLESIOLOGI I DANSK TEOLOGI

4.1 Introduktion

I kapitel 4 og 5 vurderes den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng.⁸⁹ Dette vil ske ved i kapitel 4, med en systematisk-teologisk tilgang, at vurdere den missionale ekklesiologis teologiske muligheder og tilknytningspunkter i dansk ekklesiologi, hvor jeg har valgt at koncentrere mig om det lutherske pga. Folkekirkenes dominerende position. Dernæst vil jeg i kapitel 5, med en praktisk teologisk tilgang, vurdere relevansen af missional ekklesiologi i dansk praksis, med særlig fokus på danskernes gudstro og Folkekirken.

Målet i det følgende er, med bevidsthed om spændinger, at vurdere den missionale ekklesiologis aktualitet og anvendelighed i reformatorisk ekklesiologi, for dermed at bringe en diskussion, der primært er foregået blandt reformerte, ind i en dansk luthersk sammenhæng. For at ridse baggrunden op bruges Luther, men mit metodiske omdrejningspunkt er to mere nutidige danske teologer, der i anden halvdel af det 20. århundrede har arbejdet med luthersk ekklesiologi. Regin Prenter repræsenterer her, hvad man kan betegne som en klassisk dansk luthersk kirkeforståelse, med inspiration fra bl.a. Grundtvig og Barth, mens Anna Marie Aagaard repræsenterer en mere økumenisk orienteret forståelse.⁹⁰

4.2 Luthersk ekklesiologi og det missionale

Umiddelbart synes det vanskeligt at applicere missional ekklesiologi på det lutherske, da den missionale tænkning er brudt frem i en ikke-konstantinsk og multikulturel kontekst og desuden kritiserer en statisk – bl.a. luthersk – ekklesiologi (jf. Peterson, 82-84). Spørgsmålet er derfor, om det er muligt at sammentænke en dansk luthersk ekklesiologi med en missional kirkeforståelse.

⁸⁹ "Missional ekklesiologi" bruges som samlet betegnelse for inspirationen fra Newbigin og GOCN.

⁹⁰ Mit interessefelt er ikke Luthers egen kontekst, men en mere nutidig dansk sammenhæng. Fokus er ikke på forskelle mellem Prenter og Aagaard, men på temaer med forbindelse til det missionale. Det skal dog nævnes, at Prenter må betragtes som "modernitetsteolog" (jf. Mortensen 2005, 36). Selv om Aagaard var elev af Prenter kan det samme ikke siges om hende.

4.2.1 Luthers fokus på kirkens kendetegn

Der er ikke konsensus om, hvad luthersk ekklesiologi er, men udgangspunktet er der rimelig enighed om. Jeg vil derfor som baggrund skitsere reformatorisk ekklesiologi ud fra *Confessio Augustana* (CA) 7 og 8 og Luthers *Von den Konziliis und Kirchen*, samt hans forklaring til tredje trosartikel i *Großer Katechismus*.

CA 7 har to hovedpunkter. For det første at kirken er *congregatio sanctorum*, dvs. en forsamling, der i CA 8 karakteriseres som bestående af *vere credentium*.⁹¹ Luther udtrykker i relation til dette tema, at kirken efter sit væsen er en troende og bekendende menighed, et folk, der også i hverdagen lever i overensstemmelse med troen (1539, 585-587; jf. Bosch, 242).

For det andet nævner CA 7 to kirkekendetegn (*nota ecclesiae*): ”evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta”. Reformatorerne vurderede, pga. tidens kirkelige forvirring og splittelse, at troen behøvede kendemærker for at vide, *hvor* kirken var og for at kunne skelne mellem sand og falsk kirke (jf. Aagaard 1993, 255; 1991, 18).⁹² Karakteristisk for luthersk ekklesiologi er derfor arbejdet med *nota ecclesiae*, som skulle vise, hvad der legitimerer kirken og hjælpe til at identificere den kirke Nikænum beskriver som ”eis mian, hagian, katholiken kai apostoliken ekklesian” (Nørgaard-Højen, 16).⁹³ I *Von den Konziliis und Kirchen*, arbejder Luther med syv kirkekendetegn efter dekalogens første tavle (606), hvor det vigtigste er Guds ord ”predigen, gleuben, bekennen vnd darnach thun” (591). Luther nævner desuden dåb, nadver, nøglemagten, kaldelse til embedet, bøn og korset som kendetegn, der kan besvare, hvor kirken er (590-597; 604-606; jf. Aagaard 1993, 256).

Syv sekundære kendetegn efter dekalogens anden tavle drejer sig om, at helliggørelsen manifesterer sig i kærlighed til næsten i hverdagen uden for kirkebygningen (jf. 606).⁹⁴ Handlingsaspektet står også centralt i Luthers udlægning af tredje trosartikel i *Großer Katechismus*, som han giver overskriften ”Von der Heiligung” (WA 30I, 187).

⁹¹ Jeg citerer CA efter Nørgaard-Højen.

⁹² Dette pointeredes, ligesom det unødvendige i ensartede menneskelige riter (CA 8), imod et paveligt organisations- og ceremonifokus (jf. WA 19,73).

⁹³ Jeg mener, med fx Pannenberg, at CA gør krav på kontinuitet med katolsk tro (jf. Aagaard 1991, 30f).

⁹⁴ Aagaard påpeger, i lighed med Newbigin, at ret praksis (helliggørelse) er afgørende som kendetegn for at undgå dikotomi mellem kærlighed til Gud og kærlighed til næsten, mellem frelse og skabelse og mellem Fader, Søn og Helligånd (1993, 258-263).

Bekendelsens *communio Sanctorum*⁹⁵ ser han desuden som tro på ”ein heiliges Häuflein und Gemeine ... unter einem Häupt, Christo” (WA 30I, 190). Livet med Kristus som Herre er afgørende i Luthers ekklesiologi, hvor kirken ikke ses som mål i sig selv, men som redskab for Helligånden: ”dazu er verordnet eine Gemeine auf Erden, dadurch er alles redet und tuet” (WA 30I, 191; jf. 188; Mortensen 2003, 203f).

Fremhævelse af kirken som folk og af kirkens kendetegn, hvor tro og efterlevelse er inkluderet, synes at stå centralt hos Luther.⁹⁶ Samtidig må det nævnes, at de lutherske *nota* er formet i reformationens særlige situation, hvor de aktuelle problemstillinger fik Luther til at rette fokus indad mod kirken som samlet (jf. 4.2.2).⁹⁷ Dette har givet anledning til den kritik, som bl.a. Karl Barth har fremført, at reformatorerne ikke arbejdede med kirkens essens som ”sendt”.⁹⁸

4.2.2 Prenter og Aagaards behandling af *nota ecclesiae* og kirkens væsen

Cheryl M. Peterson nævner i sit essay ”Using Luther as a Resource for Lutheran Ecclesiology of Mission: A hermeneutical and Contextual Proposal” to fremherskende forståelser af de lutherske kirkekendetegn: Dels en ”ontic-*communio ecclesiology*”, der ser kirken som en form for sakramente, og dels en ”functional proclamation ecclesiology”, der ser kirken som begivenhed, når Ordet prædikes (80f). Kritisk bemærker hun, at ingen af positionerne placerer mission som central kirkedefinition, da fokus er på den samlede kirke (81; jf. Barth). Hvordan placerer Prenter og Aagaard sig nu i forhold til disse kategorier?

I *Kirkens lutherske bekendelse* fremhæver Prenter, med brod mod Tidehverv, at forkyndelse og sakramenter er kendetegn på kirken, der er allerede eksisterende (1978, 79-81). Prenter afviser, at kendetegnene kan opfattes ”institutionelt som funktioner”, da troen er medtænkt (89f), ligesom han med fremhævelsen af det almindelige præstedømme og sendelsesdimensionen udvider det snævre fokus på, *hvor* kirken er (4.3.2; 4.3.3).

⁹⁵ Althaus mener *communio*-tanken hos den sene Luther træder i baggrunden, hvilket dog modsiges af Peura m.fl.. Termen *communio* synes at konvergere med *koinonia* i NT (jf. Ahonen, 140f).

⁹⁶ I dansk sammenhæng ville fx Tidehverv anfægte et sådant udsagn. Det må da også medgives, at Luther talte om kirken som skjult (jf. note 99).

⁹⁷ Dette fokus blev, mere end hos Luther selv, tydeligt i den lutherske ortodoksi (Bosch, 248f). *LWF Documentation 42* udfordrer til at komme ud over den ofte indadskuende menighedsform (24).

⁹⁸ Karl Barth; *Die Kirchliche Dogmatik*, band IV, 3. Teil, 2. Hälfte, Theologischer Verlag Zürich, 1979, 877f.

For Aagaard er kirkekendetegnenes sammenhæng med helliggørelsen vigtig (1991, 19; jf. Prenter 1964, 194; 1978, 89). I *Identifikation af kirken*, i et afsnit der behandler korset og dekalogens anden tavle som kendetegn, der gør kirken synlig,⁹⁹ fremhæver hun kirkens alternative og korporative livsstil (1991, 17-23). Aagaard forholder sig dog også kritisk til Luthers *nota*, som hun mener har medført en accentforskydning i forhold til den Nikænske bestemmelse af kirkens væsen, hvor fx sendelsen fremgår af termen *apostoliken* (1991, 27; 1993, 257; Iversen 1995b, 115; Ahonen, 145f). Reformatorerne – det samme gælder for Prenter – talte kun lidt om dette *apostoliken* eller forstod det i snæver sammenhæng med embedet (jf. Gelder, 54f; 57; 123-126; Prenter 1964, 202-216). Aagaard påpeger, at der overordnet er sket en forskydning fra Nikænums *hvem* til et reformatorisk *hvad* (1991, 35f), hvilket Craig van Gelder præciserer ved at se det som en forskydning fra, hvad kirken *er*, til hvad den *gør*. Gelder noterer sig desuden, at forskydningen ikke var reformatorernes intention (57).

Selvom vigtige elementer hos Prenter divergerer med en missional understregning af kirkens væren som sendt, kan han ikke uden videre placeres i Petersons kategorier. I Prenters korrektioner til en institutionel kirkeforståelse og i hans fokus på lægfolk og mission findes tilknytningspunkter for den missionale ekklesiologi. Trods spændinger synes der ikke at være tale om en egentlig modsætning til lutherdommen. Den lutherske missiolog Ahonen synes da også helt at overse spændingen og nævner i sin bog ingen forbehold over for de lutherske *nota* (142-145). Aagaards kritik af den ovenfor omtalte accentforskydning, samt hendes pointering af, at vi i dag har flere og andre ekklesiologiske problemer end reformatorerne, viser, at heller ikke hun kan positioneres med Petersons kategorier, der beskriver kirken som samlet (jf. Aagaard 1993, 264). Kendetegnene nuanceres, og der vises åbenhed for missionale temaer.

Prenter og Aagaards fremhævelser viser endvidere, at flere af den missionale kirkes korrektiver fx omkring et snævert kirkeligt fokus indad på embedet og institutionen,¹⁰⁰ findes latent inden for en dansk luthersk sammenhæng. En sammentænkning synes mulig og vigtig, hvis luthersk ekklesiologi skal have den nikænske kirkeforståelse som

⁹⁹ Ifølge Prenter er kirken *skjult*, da troen er usynlig, men *åbenbar* pga. de synlige kendetegn, der er ord og sakramenter, samt troens frugter (1955, 567-572; 1978, 88f). Dette er i god forlængelse af Luther, hvis accentuering af de to sider er varierende (jf. Peterson, 83). Gennemgående ser Luther kirken som en forsamling af folk, ikke en bygning (WA 30I, 189), men Gelder pointerer med rette, at betoningen af prædiken og sakramenter i praksis har medført et institutionelt og embedsorienteret fokus (55; 58).

¹⁰⁰ Det er denne indadskuen der problematiseres, mens kirken samlet om Kristus, der er kilden til mission, ikke står i modsætning til kirken som sendt (jf. Ahonen, 142).

omdrejningspunkt, men også for at luthersk ekklesiologi mere overordnet kan fastholde sin plausibilitet i en ny multireligiøs og multikulturel kontekst (jf. 5.2).

4.3 Berøringsfladen mellem luthersk og missional ekklesiologi

Som påpeget ovenfor er der lutherske temaer, der muliggør dialog og sammentænkning med missional ekklesiologi. Disse berøringsflader vil jeg i det følgende uddybe ved, med Peterson, at betragte Luther som resurse for en missional ekklesiologi. Derefter vil jeg med udgangspunkt hos Prenter og Aagaard behandle lægfolket og kirken som sendt, før jeg afsluttende fremhæver den lutherske frihedstænkning.

4.3.1 Luther som missional resurse

Peterson bringer med førnævnte essay en ekklesiologi- og missionsdiskussion, der hovedsageligt er foregået i reformerte miljøer som GOCN (80), ind i en luthersk sammenhæng og spørger: ”How Martin Luther might help us think missionally about the doctrine of the church” (79; jf. Mortensen 2003, 203).¹⁰¹ Hun problematiserer en ren historisk tilgang til Luther, som vanskeliggør applikation af hans indsigter i en post-kristenhedskontekst. I stedet benytter hun Luthers skrift-hermeneutik som redskab til, via skriften, at forstå kirkens narrative og missionale identitet som ”a people called by God for mission” (83f; jf. 89).

Peterson mener luthersk ekklesiologi determineres af kirkens forhold til Kristus, hvoraf ydre forhold først dernæst udledes. Desuden fremhæver hun, at kirkens identitet vedblivende må reflekteres, og at alle kristne udgør et åndeligt præsteskab (87-89; jf. 1 Pet 2,9f). Opsummerende fremhæver hun, at Luthers hermeneutik viser kirken som et åndeligt fællesskab skabt af Ordet, og at kirkens mission i et postkristent samfund er at udleve det nye liv givet af Helligånden (93).¹⁰² Petersons indlæg viser således, ud fra en luthersk læsning af skriften, flere missionale temaer. Hun anskueliggør dermed, at Luther positivt kan bruges som missional resurse (jf. 4.3.4; 4.4). Hvordan Prenter og Aagaard i dansk sammenhæng kan bruges som tilknytningspunkt for en missional ekklesiologi, skal nu undersøges.

¹⁰¹ Bl.a. Bosch kan referere til Luther som ”a creative and original missionary thinker” (244).

¹⁰² Den snævre sammenhæng mellem Åndens virke og Ordets forkyndelse er en klassisk luthersk pointering.

4.3.2 Kirken som folket Gud virker i og ved

Prenter taler i *Kirkens tro. En kristenlære for lægfolk* om ”de troendes kongelige præstedømme” der betyder, at lægfolket som lytter til evangeliet selv skal vidne og virke (217-220).¹⁰³ Det missionale syn på kirken som et sendt folk er således ikke fremmed for Prenter, der fx pointerer, at Kristus udøver sin gerning ”i sit folk”, men også ”ved sit folk” (217). Lægfolket placeres dermed som operativ basis for *missio Dei* (jf. Bosch, 472). Aagaard fremhæver ligeledes, at ordinerede ikke befinder sig i en anden *ordo* end lægfolket og påpeger kritisk, at det almindelige præstedømme aldrig blev strukturerende princip i den lutherske kirke, hvor ordination ofte blev set som det, der kvalificerede til tjeneste (1991, 55; 73f; 90-101; jf. Ahonen, 138; Bosch, 469; Gelder, 143).

Selvom Prenter og Aagaard accentuerer kirken som folk og lægfolkets aktive rolle, kan det iagttages, at de, i forlængelse af Luther, hovedsageligt er optaget af helliggørelsen og mindre af den paulinske legemstanke og nådegaveforståelse, som er afgørende for en missional ekklesiologi (jf. 1 Kor 13 og 14). At der i en dansk luthersk tradition arbejdes med det almindelige præstedømme betyder dog, at den missionale tænkning her kan knytte til med inspiration og (bibelske) korrektiver.¹⁰⁴

4.3.3 Den hellige og almindelige kirke som alternativt og sendt fællesskab

I *Skabelse og genløsning* fremhæver Prenter kirken som *hellig* og dermed anderledes end verden. Kirken er som Guds folk under Jesu regimente, men står i fare for verdsliggørelse når statsmagt eller folkeopinion bliver dens herre. Denne fare fremmes ifølge Prenter af folkekirkemedlemmers forbehold for discipelskab (1955, 582f; 1964, 187; 194). Trods fare ser han også missionsmuligheder i Folkekirkens store berøringsflade (1955, 586).¹⁰⁵ Prenter fremhæver endvidere kirken som *almindelig*, da kirken som kærlighedens forsamling gør en indsats i menneskelivet og kulturen (580f; 587; 1964, 196f). De to aspekter hører sammen: ”[Den] hellige kirke sendes fra nadverens gudstjeneste ud blandt mennesker i kærlighedens offertjeneste (...) Den er *almindelig*” (1955, 558). Prenter kan

¹⁰³ Prenter vægter embedet, men afviser klerikalisme og understreger at både ordinerede og troende/døbte lægfolk er ”udøvende præster” (1955, 575; 1964, 219f; jf. Aagaard 1991, 44).

¹⁰⁴ Andre, fx embedsmæssige, korrektioner kan anføres at gå den modsatte vej. Dette desavouerer dog ikke lægfolkets afgørende plads i luthersk og missional ekklesiologi.

¹⁰⁵ Prenter synes som Newbiggin både at have syn for positive og negative sider af kristenheden.

også, med inspiration fra Barth der fremhæver diskontinuitet, skrive: ”Kirken er sendt til jordens mennesker med *Guds* nåde, og ikke med alt muligt og umuligt menneskeværk” (1964, 199). Han pointerer endvidere, i lighed med den missionale kirkes tale om troskab og relevans, at luthersk ekklesiologi både må sige ”nej til en sekterisk isolering af kirken fra verden og en verdslig laden kirken gå under i verden” (1955, 556).

Et af Aagaards hovedbidrag er synet på kirken som et ”anderledes” fællesskab. Hun fremhæver korset, et af kirkekendetegnene, som ”den livsstil, der er en konsekvens af Guds folks ligedannelse med Kristus” (1991, 18) og mener, at kirkens korporative livsstil vil ”komme i konflikt med omgivelserne i et samfund, der har andre værdier og andre prioriteter for tilværelsen end Guds folk” (21). Hun pointerer desuden, at kirken må indrettes, så den tjener evangeliet og afviser, at kirkeordningen skulle være adiaphoron, da et sådant synspunkt lader ”fremmede principper” overtage (42; 47; 51).¹⁰⁶ Endelig fremhæver hun kirkens offentlighedskarakter (45; 70; jf. Prenter 1955, 581). Både kirkens indre ordening og funktion udadtil i samfundet må normeres teologisk (Aagaard 1991, 53).

Prenters syn på kirken som alternativt og sendt fællesskab af disciple, med fare for verdsliggørelse, og Aagaards tale om en teologisk normeret kirkeordning og kirkens Kristus-inspirerede og offentlige livsstil har lighed med kernepunkter i den missionale ekklesiologi. Den missionale offentlighedstænkning, kristenhedskritik og tale om kontrastfællesskab kan dermed både finde tilknytningspunkter og resurser i Prenter og Aagaards fremhævelser udledt af en luthersk tradition.

4.3.4 Et liv i frihed til tjeneste

Ovenfor har jeg vist tilknytningspunkter for den missionale ekklesiologi i dansk sammenhæng. Men der er også spændinger.

Et reformatorisk kernepunkt er ”Ordet alene” (*solo verbo*). Mennesket involveres i retfærdiggørelsen ved at høre Ordet i tro (jf. Luther 1520, 268f).¹⁰⁷ Det talte Ord kan dermed fra luthersk side karakteriseres som en suprakontekstuel accentuering (jf. Andersen bd. 1, 199; 138; Ahonen, 102). Ordet er her ikke blot *nota*, der viser, hvor kirken er, men gudsfolkets bærende og livgivende grundlag. Dette lægger op til en sammentænkning af

¹⁰⁶ Pointeringen forekommer i forbindelse med en omtale af Barmenerklæringen III, som Aagaard ser som ”en nutidig præcisering af CA VII” (42).

¹⁰⁷ Ifølge reformatorerne er retfærdiggørelse af tro *articulus stantis et cadentis ecclesiae* (Bosch, 241; jf. 247; *LWF Documentation* 42, 14).

centripetale og centrifugale aspekter. Ahonen fremhæver da også ord og sakramenters missionale signifikans og understreger overbevisende, at den centripetale og centrifugale kraft i den kristne tro er komplementære elementer (102-105; 142; jf. 2.4.2).¹⁰⁸

Også den missionale kirke understreger Ordet, men her forstået som Bibelens fortælling, der fortsættes af den hermeneutiske menighed. Her er det således det historisk funderede narrativ, der kan karakteriseres som suprakontekstuel (jf. Newbigin 1989, 195; 232; Bosch, 423).¹⁰⁹ Peterson integrerer imidlertid kirkens narrative identitet i en luthersk tænkning, hvilket må betragtes som et eksempel på, at en sammentænkning er mulig, så menigheden også i luthersk sammenhæng kan ses dynamisk, som et folk kaldet og sendt af Gud (jf. 82).

Fra luthersk side betragtes den kristne livspraksis som en følge af retfærdiggørelsen. Forstået sådan danner retfærdiggørelsen og den lutherske frihedstænkning baggrund for kirkens kald til mission og alternativt fællesskab (jf. Ahonen, 93f). *De libertate christiana's* prægnante og paradoksale bestemmelse af det kristne menneske som både den frieste herre (*dominus*) og den mest forpligtede slave (*seruus*) kan inspirere og udfordre til en missional tænkning (Luther 1520, 264; jf. WA 19,72). Vi er som kristne befriet, men det er en befrielse til tjeneste, til mission. Den reformatoriske frihedstænkning udgør dermed både et frisættende fortegn og et radikalt kald til efterfølgelse og mission.

4.4 Opsamling: I retning af en luthersk missiologi

Det har været debatteret, hvorvidt Luther har en missiologi, da reformatorerne kun indirekte beskæftigede sig med mission og bl.a. manglede syn for kirkens *esse* som sendt (jf. Bliese, 26; 4.2.). Reformatorernes mangelfulde missiologi forklares delvist af, at deres agenda var reform og kamp for overlevelse (jf. Bosch, 245; Ahonen, 128f). I reformationens enhedssamfund kunne man dog med god ret hævde gudstjenesten som offentlig og dermed som mission (jf. WA 19,74). Luther skriver i *Deutsche Messe* om gudstjenesten, at den skal foregå, som hvis vi holdt den ”mitten under den turchen oder heyden auff eym freyen platz oder felde”, fordi der her endnu ”viel sind, die noch nicht

¹⁰⁸ Dette fremgår også af et af de i Folkekirken anvendte ord efter nadveren: ”Gå med fred, tjen Herren med glæde”, men kontrasteres af Hylleberg, der som baptist fremhæver ord og sakramenter (og barnedåb), som udtryk for en statisk kirketanke (69f; 72).

¹⁰⁹ En parallel spænding kan identificeres mellem et luthersk fokus på ret lære (ortodoksi) og et missionalt fokus på ret praksis (ortopraksi) i den ”hermeneutiske menighed” (jf. Mortensen 2005, 107f). Grundlæggende behøver ortopraksi og ortodoksi dog hinanden og kan vanskeligt anses for alternativer (jf. Bosch, 424).

gleuben odder Christen sind” (WA 19,74). Udsagnene indikerer, at Luther var bevidst om mission. Richard H. Bliese pointerer dog med rette i sit bidrag til *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, at mission ofte har været overset i lutherdommen, hvor hermeneutikken har været fortidsorienteret og missiologien mere reaktiv end innovativ (12-14). Han udfordrer derfor til, at der arbejdes med en luthersk teologi med vision for mission (18-20; 29f). Et sådant arbejde kan med fordel lade sig inspirere af den missionale ekklesiologi (jf. Bliese, 28; *LWF Dokumentation 42*, 22-24).

Nærværende kapitel har, vha. Prenter og Aagaard, vist tilknytningspunkter for missionale ekklesiologi i en dansk luthersk sammenhæng, der bl.a. har korrektioner til en institutionel kirke, og som fremhæver kirken som et folk med en Kristus-inspireret livsstil og med et almindeligt præstedømme, der tjener og sendes. Der er samtidig udfordringer. En missionale tænkning ønsker at korrigere et indadrettet luthersk fokus for i stedet at pointere kirkens væsen som sendt. Ligeledes er der en missionale kritik af, at skellet mellem klerikale og lægfolk ikke reelt er ophævet, hvilket har en hæmmende effekt på kirkens muligheder for at nå ud over sig selv.¹¹⁰ Tilknytningspunkterne hos Luther, Prenter og Aagaard taler dog for, at den missionale kirke kan tænkes ind i en luthersk sammenhæng, og at der endda kan argumenteres for, at en missionale forståelse er vigtig for fx at fastholde en luthersk forståelse af kirken som et folk (jf. Peterson, 93). Jeg kan således konkludere, at missionale ekklesiologi kan anvendes sammen med en dansk luthersk ekklesiologi.

Professor Viggo Mortensen trækker i *Kristendommen under forvandling* et andet forhold frem: ”Hvis [lutherdommen] holder op med at bekende og missionere, så vil den blive et relikv af en døende religion, som er bestemt til at ende på historiens askedyng” (2005, 172). Dette motiv tages op i det følgende kapitel, hvor det vurderes, hvilken relevans den missionale tænkning har for nutidens danske kontekst.

¹¹⁰ Den pentekostale kirkes store vækst kan bl.a. ses som resultat af en tradition, der har sat lægfolket fri til at være præster.

5. MISSIONAL EKKLESIOLOGI I DANSK PRAKSIS

5.1 Introduktion

I kapitel 4 har jeg, i forlængelse af Prenter og Aagaards forståelse af luthersk teologi, vist, at det er muligt at tænke den missionale ekklesiologi ind i dansk luthersk teologi.

I det følgende vil jeg med en praktisk-teologisk tilgang behandle spørgsmålet: Er den missionale tese om Vestens afkristning og kirkens kulturelle fangenskab dækkende for en dansk sammenhæng (3.3; jf. Bosch, 370)? Gennem dette ønsker jeg at vurdere den missionale kirkes relevans i dansk kontekst. Jeg vil kort skitsere pluralismen, der, som et nyt vilkår for kirken, ansporer til fornyet ekklesiologisk refleksion, mens afsnittets hovedfokus er på kristendommens og kirkens stilling i Danmark. Vurderingen grunder på en deskriptiv tilgang, der fører over i en bedømmelse af Folkekirken og dens aktuelle udfordringer.¹¹¹

5.2 Paradigmeskift og pluralisme som grundvilkår

Boschs *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* står som et hovedværk inden for nyere missionsteologi. Bosch taler her, med udgangspunkt i bl.a. Kuhns paradigme-tænkning, om 6 epoker i (teologi-) historien og observerer i dag tydelige tegn på ”The Emergence of a Postmodern Paradigm” (349).¹¹² Det nye paradigme, der er en bærende antagelse i Newbigins og GOCN’s ekklesiologi, og som Bosch ser Barth som første teologiske eksponent for, rummer bl.a. kritik af oplysningstiden og kirkens teologiske afhængighed af modernismen (Bosch, 353f). Paradigmeskiftet lægger således op til ekklesiologisk nyformulering.

Lars Qvortrup karakteriserer i *Det hyperkomplekse samfund* bredt, men rammende, en bevægelse gennem tre samfundsepoker fra et deocentrisk, til et antropocentrisk og videre til et i dag polycentrisk samfund (30). Hermed pointeres det, at vi ikke længere lever i en kristen enhedskultur, men i et samfund med mange centre. Samfundet er præget af pluralisme, når det gælder information og forbrugsvarer, men også mht. etniske grupper,

¹¹¹ Mit fokus indsnævres til Folkekirken, hvor ca. 83% af danskerne er medlemmer.

¹¹² At der i dag må tales om sen- eller postmodernisme er der stor konsensus om (jf. Riis og Andersen, 76).

kultur og religioner.¹¹³ Samfundet kan således betegnes som ”hyperkomplekst”, hvilket giver nye betingelser og strukturer for individ og fællesskaber (91f; 291-303). Mortensen, der bl.a. er inspireret af missional kirke-tænkning, understreger, at ”vi er inde i en udvikling fra mono til multi”, og at pluralismen har givet idealet om en kristen enhedskultur grundstødet (2005, 195; Mortensen m.fl., 73; jf. Qvortrup, 302f).¹¹⁴ Heraf følger at den traditionelle kirkeinstitutionens autoritet svækkes, da den i dag befinder sig på et religiøst marked med en stigende religiøs og kulturel mangfoldighed (Mortensen 2005, 33; 143f; Riis og Andersen, 77).¹¹⁵

Pluralismen tegner en af de afgørende konturer i det sen- eller postmoderne paradigme og viser, at kirken i Vesten ikke længere befinder sig i et enhedssamfund, men i en ny situation med nye vilkår for kirken.

5.3 Traditionstab og ændringer i det religiøse billede

Den missionale bevægelse karakteriserer Vestens samfund som hedensk og mener, at kirken i Vesten er i krise (2.3; 3.3; jf. Iversen 2005, 103-109). Jeg vil i det følgende vurdere, hvorvidt disse grundantagelser er rammende for en dansk sammenhæng. Vurderingen grunder dels på religionssociologisk empiri fra antologien *Gudstro i Danmark* og dels på Hans Raun Iversens og Viggo Mortensens tolkninger af situationen.¹¹⁶

5.3.1 Sekularisering og danskernes gudstro

Chefredaktør Erik Bjerager påpeger, at der i Europa har været tendens til at beskytte staten mod religionens overgreb, mere end at beskytte religionen mod statens overgreb, hvilket har ført til, at kristendommen er blevet fortrængt fra det offentlige rum (170). Bl.a.

¹¹³ Jeg taler her om pluralisme som deskriptiv mangfoldighed og ikke som ideologisk holdning (jf. Mortensen 2005, 7).

¹¹⁴ Mortensens tese problematiseres af Hans Hauge og Johannes Adamsen der hhv. mener velfærdsstaten og individualiseringen er hovedårsag til kirkens nye situation (Mortensen m.fl., 31-37; 55-66). For mig at se nuancerer synspunkterne tesen uden at ryste den (jf. 103f). Flere vigtige prædikater kan beskrive kirkens nye vilkår: Fx globalisering, hvoraf pluralismen kommer, individualisme, forbrugerisme, større mobilitet og ændringer i familie- og netværksmønstre (jf. Cray, 1-10; Mortensen 2005, 91).

¹¹⁵ Pluralismens udfordring til kirken kan både ansues som en fare, der vil svække religionens stilling, eller en berigelse, der øger den religiøse konkurrence og kvalitet (Andersen og Riis, 80f).

¹¹⁶ 5.3-6.3 bygger i høj grad på artikler, fordi empirien er fremlagt i antologier og fordi missional ekklesiologi i nordisk kontekst stadig er i sin vorden. Både Iversen og Mortensen har, som den missionale tænkning, øje for kirkens udfordringer. Jeg er bevidst om, at særlig folk der forsvare ”servicekirken” som en plausibel kirkemodell, tolker situationen anderledes positivt (jf. 5.4.1; 5.5).

statsminister Anders Fogh Rasmussen har ekspliceret dette ved flere lejligheder, og tendensen får Bjerager til at tale om en tiltagende ”sekularisme” i Danmark, hvor religion nærmest bekæmpes (10; 62-64). Politikeren Birthe Rønn Hornbeck påpeger da også, at statsmagten ”har en trang til at ville frelse sjælene fra religionen” (Mortensen m.fl., 21; jf. Bjerager, 33f). Multireligiøsitet og multikultur har erstattet den kristne enhedskultur, og samtidig er kristendommen, imod sin natur, blevet fortrængt fra det offentlige rum. Det kan desuden iagttages, at fx skoler og forskellige sociale institutioner i 1900-tallet er blevet løsrevet fra kirken, hvilket kan karakteriseres som social sekularisering (Mortensen 2005, 36; 141).¹¹⁷

Ole Riis behandler spørgsmålet om personlig sekularisering i ”Religiøs forandring i Danmark i slutningen af det 20. århundrede” og finder bl.a. en stigning efter 1981 i danskere, der bekræfter at ”tro på Gud”, så ca. 60% har denne selvsvurdering i 1999 (253f; jf. Lüchen, 36).¹¹⁸ Selvom kirkegangen og tilslutningen til den kristne tros lære ifølge Peter Andersen og Ole Riis i ”Religionen bliver privat” er faldet i det 20. århundrede til et i dag ”udpræget lavt niveau” (76), finder de ikke støtte til en sekulariseringstese, der forventer religiøsitetens forsvinden. I stedet anfører de overbevisende, at der er sket en privatisering af troen, så der må tales om et skifte fra konventionel til ikke-konventionel tro.¹¹⁹ Den bredeste tilslutning er således til den ”indre gud”, og flere tror på reinkarnation og Gud som ”åndelig kraft” (90-94; jf. Lüchau, 38f; 51-55; Højsgaard og Iversen, 21; Bjerager, 141-163). Ligeledes er der en tendens til, at Guds legitimitet måles ud fra senmoderne værdier, så Gud betragtes som en slags ”upersonlig humanist” (Gilhus, 83; 96).

Danskernes tro kan endvidere ifølge Højsgaard og Iversen karakteriseres som ”gudstro med forbehold”, der er ”meget vag og ufokuseret”, og som mere viser sig som en form for kultur end som kristendom (13; 18; 27; Iversen 2005, 114f; 1999, 19f; jf. Riis, 245; 256).¹²⁰ Mortensen taler i tråd med dette om en ”udbredt kristelig analfabetisme” hos døbte danskere og om, at vi lever i en ”postkristen kultur med hukommelsestab” (2005, 176; 148).

¹¹⁷ Der skelnes mellem social og personlig sekularisering (jf. Mortensen 2005, 36f). Sekularisering kan i øvrigt betragtes som en befriende frugt af kristendommen. Set fra kirkens side forudsætter denne positive vurdering, ”at kristendommen som religion og livsyttring er intakt og levende i folket” (147f).

¹¹⁸ Der er sket en stigning i tro på ”Gud som åndelig kraft” (til 38%), mens andelen der tror på en personlig Gud er stabil (ca. 25%).

¹¹⁹ En variant af sekulariseringsteorien, som jeg inkluderer i min brug af den ofte flertydige terminologi, forventer dette skifte som også kan betegnes som et skifte fra kirkelig til individuel tro (Iversen 2006, 778-783; Riis, 259; jf. Lüchau, 33f; Gilhus, 84; 95).

¹²⁰ Cecilie Rubow påpeger, at dette også ofte gælder præsternes tro (211; 220).

Der kan dermed tales om et traditionstab blandt danskere og om, at troen er blevet privatiseret og kvalitativt forandret. Traditionstabet giver nye og – som ”sekularisme” – trange vilkår for kirken. Tendenserne i en dansk sammenhæng synes således at konvergere med den missionale kirkes vurdering af kristendommens stilling i Vesten, selvom en karakteristik af samfundet som ”resistent overfor evangeliet” virker mere præcis i forhold til sekularismen end danskernes ukonventionelle tro.

5.3.2 Danskernes religiøse adfærd og forhold til kirken

Danskerne er overvejende medlemmer af Folkekirken, hvis medlemstal kun er faldet moderat fra 89,3% i 1990 til 83,1% i 2005.¹²¹ Faldet skyldes indvandring, men også nedgang i dåbsprocenten blandt etniske danskere (*Betænkning 1477*, 9; jf. Mortensen 2005, 88-92). Samtidig er kirkegangen lav og er fra 1900 til 1975 faldet fra 10% til 2% pr. uge og har herefter stabiliseret sig.¹²² Danskernes religiøsitet udfoldes altså hovedsageligt i den private sfære (Iversen 2006, 779).

Tilknytningen til kirken har stor betydning for arten af gudstro, da kirkerne ifølge Iversen er de ”mest aktive leverandører af refleksionsrammer og plausibilitetsstruktur for gudstro” (2005, 114). Traditionstabet og den lave kirkegang tyder på, at Folkekirken kun i ringe grad har fungeret som livs- og evangelietolkende fællesskab.

Iversen fremhæver i den forbindelse mindretallet af ”kirkekristne” som afgørende, dels fordi kirken uden dem bliver en ceremonianstalt, og dels fordi de udgør ”evangeliets nødvendige forståelseshorisont” (1999, 25; 34; jf. Miland, 308). Det må således bekymre, at der i denne gruppe kan observeres en markant lavere tillid til Folkekirken, mens den øgede tillid til Folkekirken blandt sjældne kirkegængere muligvis kan ses som et udtryk for, at kirken i højere grad imødekommer den civile religion end besinder sig på sin teologisk definerede natur (Andersen og Riis, 86; jf. 89). Det synes således plausibelt, når Iversen taler om, at Folkekirken fungerer godt ”for folk, der helst ikke vil have en kirke” (1999, 12).¹²³

¹²¹ www.stift.dk/medlem_stat.html.

¹²² Faldet kan bl.a. begrundes med manglende socialisering ind i kirken og øget skepsis i forhold til institutioner (Iversen 1995a, 14; Riis, 249).

¹²³ Forholdet mellem formel og reel tilslutning til kirken ses i *Kulturkristendom og kirke* som problematisk, mens dikotomien i monografier som *Den fjerne kirke* (J. I. Jensen) og *Den dobbelte kristendom* (N. H. Gregersen) anses for nødvendig.

Andersen og Riis anfører, at kirken overvejende betragtes som religiøs service- og kulturinstitution af danskerne (91).¹²⁴ Skal kirken imidlertid fungere som tegn og instrument for gudsriget, må begrebet ”gudsfolk” få et reelt indhold for fællesskabet og den enkelte i Folkekirken (jf. Hylleberg, 61; jf. 5.4).

5.3.3 Danmark som ”missionsmark”

Newbiggin taler om Europa som en ”missionsmark”, der er ”resistant to the gospel” (1986, 20). Det empiriske materiale om danskernes gudstro og religiøsitet i et sen- eller postmoderne samfund både bekræfter og nuancerer dette. I den af Bjerager fremhævede sekularisme er der klare tendenser, der må tolkes som modstand mod evangeliet. Ligeledes støtter Mortensens tale om en ”postkristen kultur” (2005, 148) Newbiggins tese. Modstanden mod evangeliet er dog ikke entydig, da åbenheden i forhold til en diffus og ikke-radikal religiøsitet er øget. Grundlæggende må danskernes vage, ukonventionelle og privatiserede ”gudstro med forbehold” dog tolkes som et udtryk for traditionstab, synkretisme og endda afkristning, hvilket viser behovet for en missional selvbesindelse i kirken, hvor dialog og undervisning må stå centralt (jf. Mortensen 2005, 161-164; Bjerager, 221). Folkekirkens store kontaktflade rummer her muligheder, men også udfordringer, da kirken som evangelietolkende og identitetsskabende fællesskab står svagt. Dette forhold må virke motiverende for arbejdet med en missional ekklesiologi, der vil fremme en struktur for medvandring mod gudsriget (jf. 3.4; Hegstad, 109f).

Ifølge Peter la Cour er danskernes religion, i forhold til andre moderne vesterlandske kulturer som fx USA’s,

kendetegnet ved, at guds billedet i højere grad er ukonkret, at tros livet er uden kognitive eller mytologisk klare strukturer, (...) at der findes lavere tendens til religiøs tolkning af verden, lavere frekvens af bøn og religiøst intensive perioder (77).

Denne velunderbyggede vurdering betyder, at en missional ekklesiologi synes relevant i en dansk sammenhæng, endda i højere grad end i GOCN’s nordamerikanske kontekst. Om end lidt aparte synes det dermed plausibelt at tale om Danmark som ”missionsmark”.

¹²⁴ Dette bekræftes af en fælles nordisk undersøgelse, hvoraf det fremgår, at befolkningen mener kirkens vigtigste opgave er at vedligeholde bygninger, mens gudstjenesten og budskabet findes mindst vigtig (jf. Nygaard, 62).

5.4 Den Danske Folkekirke og arven fra kristenheden

I det følgende undersøges Folkekirkens situation, der vurderes forskelligt alt efter fx bedømmelsen af servicekirkens plausibilitet (jf. note 123).

5.4.1 Folkekirken - en konstantinsk kirke

Iversen karakteriserer i sit bidrag til *Vinduer til Guds rige* danskernes kristendom som ”kirkeløs”, hvilket han mener får ekklesiologiske konsekvenser: Kirkeordningen sekulariseres, og der hersker en strukturel sikret konservatisme. Endvidere passiviseres evangeliet, da det afgørende bedømmelseskriterium er, at den danske ”stamme” ikke stødes (23-27). De nævnte konsekvenser synes at vise, at Folkekirken er udfordret, hvilket gør det nærliggende, med GOCN, at tematisere reduktionismen i en konstantinsk statskirkeordning.

Iversen kan som nævnt betegne Folkekirken som ”verdens svageste monopolkirke” (16): Gudstjenestedeltagelsen er svag og folket påskønner ”den fjerne kirke”. Samtidig viser medlemstallet, at kristendommen er ”det danske folks traditionelle religion” (16; jf. 1999, 9-12; 14; Mortensen 2005, 39f). Danskerne har sjældent identitet af at være ”gudsfolk”, men er i stedet ”fejningskristne” ved livets overgange (Mortensen 2005, 92f; jf. Hylleberg, 61). Iversen påpeger derfor med rette:

Vi mangler næsten total sans for ”ekklesia”, d.v.s. evne og lyst til at lade os kalde ud på torvet i samlet flok for i fællesskab for Guds ansigt (...) at tage stilling til, hvad der er vigtigt for os som mennesker og folk (1995a, 16f).

Folkekirkekonstruktionen har rødder i en konstantinsk kirketænkning, hvor staten sætter dagsordenen (jf. Iversen 1995a, 20). Det får Mortensen til at referere til Folketinget som en form for synode, der principielt lovgiver om alt vedrørende kirken (2005, 42f). Det tætte forhold til staten får ham til, i forlængelse af missional ekklesiologi, kritisk at spørge, om ”evangeliets modkulturelle elementer” og ”evangeliet som offentlig sandhed” kan opretholdes (100).¹²⁵ Folkekirken lever tydeligvis i en identitetsmæssig spænding mellem at være administrativt statsligt servicesystem og som kirke at være Guds folk (jf. 28).

¹²⁵ Harbsmeier mener ikke Folkekirken kan opretholdes, hvis den er i modsætning til befolkningen (52-55). Selvporetholdelse kan dog problematiseres som teologisk begrundelse (jf. Guder *et al.*, 239-241).

Else Marie Wiberg Pedersen fremhæver i artiklen ”Folkekirken. Mellem tomrum og rummelighed”, kirkens identitetskrise, der gør det svært at håndtere den religiøse pluralisme. Hun efterlyser derfor en ekklesiologi, der indeholder en teologisk analyse af kirkens hvem eller hvad (11, 17). Formelt er Folkekirken grundlag bl.a. Bibelen, de oldkirkelige bekendelser og CA, men reelt er dens kendetegn bestemt af folks forventninger til den om at være dansk og rummelig (24). Det har ført til en indholdstømning, som Pedersen portrætterer gennem fire billeder, der alle viser ”den tomme kirke” (17-24).¹²⁶ Opsummerende skriver hun:

Kultstedet for den kristne tro er blevet et kulturmuseum for mistro og vantrø (...)
Ingen er kirke, og ingen vil være kirke (24; jf. Hylleberg, 61).

Den manglende teologiske identitet har gjort kirken til nationalt serviceorgan (25).¹²⁷ Iversen taler om, i sit bidrag til *Kulturkristendom og kirke*, at kirken ikke kan hvile i ”en fælles dansk kultur”, men qua sin identitet og den postmoderne kontekst må ”tage ansvar for sin egen kulturelle skikkelse og overveje, om den kommunikerer kristendom eller noget helt andet” (35).¹²⁸ Er kirken mere end blot kultur, vil den ”gøre Kristus kendt og troet” (37). Iversen udtrykker, trods problemerne, tro på, at Folkekirken kan være med til at holde et Kristusbillede levende i befolkningen og ”gøre disciple” (37f).¹²⁹ I ”Gudstro i den danske religionspark” påpeger han dog kritisk, at ca. 80% af danskerne konfirmeres med henblik på at gøre til kirkekristne og disciple, men at resultatet ”notorisk er, at de bliver kulturkristne” (114).

Sjældent leder kirkens goodwill i folket til en styrket identitet som ”gudsfolk”. Andersen mener desuden Folkekirken har ”vedtaget et missiologisk moratorium over for sin egen kontekst” (bd 2, 88; jf. Iversen 1995b, 150), mens Kaj Bollmann i ”På sporet af en bedre Folkekirke!” påpeger, at der lettere tales om ”bevarelse af kristendommen” end om

¹²⁶ Billederne er ”Den stedfortrædende kirke”, ”Præstekirken”, ”Den æstetiske kirke” og ”Den museale kirke” (19-24). Karakteristikken synes i mange tilfælde plausibel, selvom den divergerer med Harbsmeiers beskrivelse af fem mindre indholdstomme kirkeidealer (58-70).

¹²⁷ En gennemgående kritik i *Gudstro i Danmark* er, at Folkekirken nationale dimension er overordnet den religiøse. Folkekirken afstiver det nationale, mens kun enkeltindivider i kirken har modsigelsens mulighed (31; 35; 40; 44; jf. T. Jørgensens, 222-224).

¹²⁸ Som Newbiggin taler han om kirken som alternativ kultur.

¹²⁹ Iversen fremhæver Folkekirken missionale styrke som ”samtalestation” mellem kulturkristne, kirkekristne og karismatiske kristne (1999, 30-38). Lokalt fungerer det dog kun sporadisk, da de fleste samtaler er med præsten og ikke grupperne imellem (jf. Dahlmann, 84).

det ”grænsesprængende budskab” (Bollmann 1999, 33). Selvom terminologien ikke er afgørende, må det erkendes, at der ofte kun er lidt at bevare.

Er Folkekirken ikke blot en statsfunktion, men et sendt folk, er det relevant med kritik af de konstantinske og statiske træk, hvor kirkens *nota* reduktionistisk defineres af staten og af folkets forventninger om service, danskhed og rummelighed. Den konstantinske kirkemodells muligheder i en pluralistisk og dynamisk situation er svækket. Et kirkeligt identitets- og målsarbejde kan vise nye veje og medføre øget bevidsthed om kirkens sendelse og opgave samt justere kirkens struktur fx angående rollefordelingen mellem præster og lægfolk og mellem stat og kirke (jf. Hylleberg, 72; Bollmann 1999b, 45; Mortensen, 189; Pedersen, 16). Den missionale kirkes pointering har dermed stor relevans for områder, hvor Folkekirken står svag og udefineret.

5.4.2 Folkekirkes mål og struktur i en ny situation

Kristendommens ændrede og marginaliserede position udfordrer til en missional reevaluering af ekklesiologien, hvor kirken defineres og formes af sit formål (jf. Ahonen, 137f). I en pejling af, hvordan Folkekirken reagerer på de nye vilkår, er de igangværende strukturændringer interessante. Motiveret af kommunesammenlægningerne igangsatte regeringen i 2005 et kirkeligt strukturarbejde, der har resulteret i *Betænkning 1477* (5f). Heri defineres Folkekirkens mission og formål, som det ”at forkynde Kristus som hele verdens frelser” (7). Betænkningen synes i øvrigt inspireret fra Sverige, hvor menighederne udarbejder lokale målsætninger om gudstjenesteliv, undervisning, diakoni og mission. Disse områder nævnes af arbejdsgruppen (8; 14; jf. Bollmann 2004, 67-70; Mortensen, 74; 178). Omtalen af kirkens mål og nye vilkår¹³⁰ – og at dette må bestemme strukturen – må ses som et nybrud og et ønske om at gå fra regel- til målstyring (jf. 7-11).

Selvom behovet for at forholde sig til kirkens identitet og nye vilkår erkendes, udfoldes det ikke (10). Betænkningen fastholder endvidere temmelig uanfægtet sognestrukturen som Folkekirkens fundament og udgangspunkt, ligesom ændringerne i sidste ende overvejende begrundes med selvopretholdelse, så fx kirkens udgifter skal holdes nede for ikke at miste medlemmer (8; 10; jf. Bollmann 2004, 72-75). En sådan

¹³⁰ Mortensen mener de nye vilkår indebærer, at Folkekirken, som har sit udgangspunkt i en monosituation, befinder sig på et religiøst marked og derfor ikke længere er en selvfølgelighed (2005, 143-146). Dette er ikke præciseret eller bevidstgjort i betænkningen, hvilket må kritiseres.

argumentation synes teologisk tvivlsom og fjern fra missionsbefalingens *matheteusate* (Matt 28,19) og betyder, at der kun i ringe grad er fokus på en struktur, der fremmer discipelskab. *Betænkning 1477* rummer flere nybrud, men grundspørgsmålet om, hvordan kirken nu og i fremtiden kan være i overensstemmelse med sin natur og sit missionale formål tages ikke op til grundig revision (jf. Pedersen, 25; Ahonen, 19f).

5.5 Opsamling: Folkekirkens udfordringer og den missionale kirkes relevans i dansk sammenhæng

Lars Tjalve afslutter sin anmeldelse af *Gudstro i Danmark* med at konstatere, at ”det er svært (...) at bevare nogen form for pessimisme på Folkekirkens vegne” (jf. Lodberg, 51-58).¹³¹ Mortensens vurdering er kontrær. Når han spørger, hvordan det går med at være kirke i dagens pluralistiske og multireligiøse samfund, svarer han: ”Ikke så godt” (2005, 174).¹³² Han ser flere krisetegn: Traditionstabet, rod i den kirkelige økonomi, kernemenigheden svinder ind, kirken holdes i et kulturelt fangenskab, privatreligionen vokser, og der mangler begejstring i de kristne miljøer (177f; jf. Bollmann 2004, 61f). Udfordringerne må ses i øjnene, da fx kirkeministerens overoptimistiske ”det går ufatteligt godt i Folkekirken” (Bollmann 2004, 113f) hindrer, at krisen positivt kan bruges til missionale selvbesindelse og nødvendige reformer.

Betænkning 1477 viser kun en ringe grad af bevidsthed om Folkekirkens situation, som udfordrer til et teologisk identitetsarbejde og et opgør med kirkens kulturelle fangenskab. Folkekirken må være bevidst om den nye situation for at kunne være tro over for evangeliet, men også for at være kontekstuel og forståelig (Ahonen, 21; jf. Arendt 2006, 37f; Hegstad, 108).

Det kan konkluderes, at der i Danmark kan tales om pluralisme, sekularisering, spirende sekularisme og traditionstab. Trods kristne værdier og Folkekirkens høje medlemstal taler meget således for, at Danmark kan betragtes som et post-kristent

¹³¹ Kristeligt Dagblad, 1/12 2005.

¹³² Uenigheden om analysen gør det svært at finde en fælles retning for Folkekirken (jf. Mortensen 2005, 195). Samtidig skulle kirkens missionale natur – som der dog også er uenighed om – være begrundelse nok for et missionalt fokus (jf. Hegstad, 111).

samfund.¹³³ Samtidig er det påpeget, at staten og befolkningen i høj grad definerer Folkekirken, så der kan tales om en form for ”kulturelt fangenskab”. Hermed bekræftes den missionale kirkes grundtese om situationen i Vesten og om behovet for mission og kirkelig selvbesindelse. Overordnet betyder dette, at den missionale ekklesiologi må anses for relevant, både som kritisk instans og konstruktiv medspiller i Folkekirken arbejde med sin identitet, mål og struktur.

¹³³ Empirien tolkes dog forskelligt. En unuanceret karakteristik af Vesten som hedensk (Newbigan 1986, 20) kan da også resultere i en tænkning ud fra kategorierne ”dem-os”, hvilket virker ødelæggende for en dynamisk måls-orienteret ekklesiologi, med fokus på medvandring (jf. Hegstad, 108-110).

6. KONTURER AF EN MISSIONAL EKKLESIOLOGI I DANSK SAMMENHÆNG

6.1 Introduktion

Ovenfor er der med fokus på hhv. teologi og praksis argumenteret for den missionale ekklesiologis tilknytningsmuligheder og relevans i dansk sammenhæng. Men hvordan implementere og fremme en missional ekklesiologi med udgangspunkt i Folkekirken? Det er hovedspørgsmålet i det følgende, hvor Morten Miland og Viggo Mortensens bidrag fremhæves, og hvor der endvidere gives bud på områder, der må begunstiges for i Folkekirken at fremme en missional bevægelse.

6.2 Folkekirken som åben og selvbevidst

Morten Milands hovedtema i Ph.D-afhandlingen *Kristent fællesskab i storbyen* er fællesskabets vilkår og missionariske potentiale (13). Hans ekklesiologi har tydelige missionale anliggender: ”At være døbt er at være discipel. At være discipel er at være sendt. At bekende sig til den treenige Gud (...) er at være deltager i Guds mission” (22). Miland konkluderer på baggrund af sit feltarbejde og i tråd med, hvad jeg argumenterer for:

De empiriske indsigter aktualiserer nødvendigheden af en *missionarisk ekklesiologi*, et kirkesyn med evangelieforkyndelse, kreativ gudstjeneste og tjeneste for medmennesket” (316).

Miland ser det kristne fællesskab som proleptisk *tegn* på Guds nærvær. Konkret betyder det, at ”tilgivelsens fællesskab” og fællesskabets ”økologiske og politiske stewardship” er inkarnatoriske tegn for verden (68f). Samtidig understreger han, at fællesskabet som salt og lys er *redskab* for Guds eskatologiske riges fremtræden. Dette viser sig i det profetiske, der kritiserer undertrykkelse, i det almindelige præstedømmes forskellige nådegaver og i nadveren (70). Fællesskabet må bevidstgøres om denne rolle som tegn og redskab for gudsriget (70f; jf. 161f; 244f; 285).

I Milands udkast til menighedsstrategier understreger han vigtigheden af visioner og lokale målsætninger (288f). Menighedens indhold (trosfællesskabet), form (vekselvirkningen mellem organisation og organisme) og funktion (mission) må gennemtænkes (290). Når han skal finde en samlende model, tager han udgangspunkt i funktionen: ”Menighed er mennesker, sendt af Gud til verden” (291).¹³⁴ Det betyder, at menigheden er sendt til at fejre *gudstjeneste*, som må karakteriseres ved åbenhed og vedblivende udvikling (jf. 6.2.4).¹³⁵ Et indadvendt fokus på gudstjenesten er dog ikke nok, da kirken så reduceres til en ”kom-struktur” (292f; jf. 312; Matt 28). Menigheden er også sendt til at *tjene* andre, med en udadvendt og relationelt baseret diakoni, og for at *vidne* (293-294).¹³⁶

Angående strukturen konkluderer Miland ud fra sine observationer i storbymenigheder, ”at sognegrænser ikke har nogen praktisk betydning”, da folk ”soger derhen, (...) hvor stil, kultur og teologi giver mening” (299). I stedet understreger han, at vi er sendt til mennesker, hvor vi møder dem i ”netværkene” (300; jf. 6.2.5), og accentuerer:

Fællesskabets form må gøres til genstand for en strategisk praktisk teologisk overvejelse, for at den ikke skal blive mål i sig selv og stå i vejen for at mennesker går ud i Guds mission (303).

Kan Folkekirken være en måde at tænke ”menigheden som mission” (308)? Ja, svarer Miland, men hverken som ”stammekirke” eller ”den fjerne kirke”, da kirken er Herrens ejendom og et reelt fællesskab (308f). Menigheden ser han som ”hermeneutisk proces” og ”disciples rejsefællesskab”. Heraf fremgår, at hans menighedsmodel er dynamisk, med tydelig retning og inkluderende bredde (311-314; jf. 130-132; 155f; 302; Iversen 1995b, 112f). Miland foretager ikke et paradigmatisk brud, men vil fremme en dynamisk og missional menighedsmodel inden for traditionens rammer.

¹³⁴ Milands fællesskabsfokuserede term for menigheden er ”det åbne venskab”, et venskab med Kristus og hans venner (19; 30; 300).

¹³⁵ Miland fremhæver kontekstualisering, dels som tradition med kvalitet, dels som assimilation (293). Med det første aspekt synes han delvist at sprænge kontekstualiseringsbegrebet (jf. Guder 2000, 96).

¹³⁶ Tøyenkirkens missionale diakoni viser, ifølge Miland, at tjenende identitet betyder, at kirken bliver ”mere inkluderende og kulturelt bredspektret” (293).

Også Mortensen overvejer kirkens strategi i den nye situation, og hvordan en missional og dynamisk ekklesiologi fungerer i Folkekirken (2005, 180; 189). Han ser forskellige fremtidsscenarier, men betragter en udvikling hen imod ”kirken som salt og lys” (181), dvs. kirken som ”åben” for alle og samtidig ”selvbevidst” (187f), som den mest løfterige. Dette kræver en fornyelsesbevægelse, som den missionale kirke ifølge Mortensen er det mest gennemslagskraftige bud på.

Fornyelsen indebærer, at kristendom i statisk-konstantinsk form må erstattes af en dynamisk-missional form, der passer til situationen (189f). Samtidig kræver den pluralistiske situation tydelighed, hvilket betyder, at medlemskab må tages alvorligt, og at der må ske en strukturel nyordning af kirken (192). Mortensen vurderer, at udviklingen vil gå i to retninger, dels i form af et stærkere servicekoncept, dels i form af fornyelse og klarere profil.¹³⁷ Hvorvidt de to scenarier kan rummes inden for samme folkekirkeordning finder han tvivlsomt (192- 194).

Både Miland og Mortensen understreger nødvendigheden af en missional og dynamisk kirkemodell. Denne erkendelse er afgørende forudsætning for en konkretisering af kirken som åben og selvbevidst. Miland anfægter ikke folkekirkerammen, mens Mortensen er i tvivl om, hvorvidt Folkekirken kan rumme en dynamisk kirkemodell (188f; 194). Uden direkte at forholde mig til dette spørgsmål, betragter jeg grundlæggende en missional ekklesiologi som mere afgørende end hensynet til, om fornyelsesbevægelsen på sigt kan rummes inden for folkekirkeordningen (jf. Mortensen, 188f; 194). Jeg vil derfor i det følgende, bl.a. inspireret af ovennævnte temaer hos Miland og Mortensen, give bud på områder en folkekirkelig fornyelsesbevægelse må behandle for at implementere en missional og dynamisk ekklesiologi.

6.3 Replikker til implementering af missional ekklesiologi i dansk sammenhæng

Kirkens udfordringer giver anledning til dybere ekklesiologisk refleksion og kreativitet. I det følgende vil jeg perspektiverende fremhæve nøgleområder, der for mig at se må behandles og begunstiges, hvis en fornyelsesbevægelse i Folkekirken skal fremme en missional og dynamisk ekklesiologi. Replikkerne har karakter af forslag til refleksions- og

¹³⁷ I England synes den sidste tendens at være fremherskende (jf. Hanssen, 26-29)

indsatsområder mere end konkrete anvisninger. Jeg henter inspiration dels fra artikler om missional ekklesiologi i dansk sammenhæng,¹³⁸ dels fra Church of England, der med den officielle rapport *Mission-shaped church* viser erkendelse af plausibiliteten og relevansen af missional ekklesiologi.¹³⁹

Replikkerne er holdt i generelle vendinger. Skal de have gennemslagskraft lokalt og regionalt, må de konkretiseres. Dette kan med fordel gøres gennem udarbejdelsen af en rapport, med *mission-shaped church* som forbillede. Et sådant officielt projekt vanskeliggøres dog dels af forskelle i bispekollegiets teologiske og sociologiske vurderinger, dels af Folkekirkens diffuse ledelsesstruktur (jf. Mortensen 2005, 40f; Bjerager, 221-224). En missional ekklesiologi kan derfor mere realistisk fremmes gennem drøftelser og undervisning i lokale menigheder, fx hjulpet på vej af Kirkefondet.

6.3.1 Kirkens missionale identitet

Ekklesiologien må være rodfæstet i Guds væren og gøren (missio Dei). Kirken må dermed bevidstgøres om sin missionale identitet, som skal reflekteres i kirkens liv.

Kirken er udfordret af missionssituationen og fristes til at fokusere på, hvilke tiltag situationen kræver. En missional tænkning starter imidlertid med teologisk at spørge: Hvad er kirkens væsen? Hvad er kirken til for? (Cray, 27; jf. 33; Nygaard, 65f; K. Jørgensen 2006, 32). Arbejdet med kirkens identitet og mål er en hovedsag for Folkekirken, der må bevidstgøres om sin natur for at kunne reflektere denne (jf. Hanssen, 29).

Kirken er en frugt af *missio Dei* og samtidig agent for den treenige Guds mission. Kirkens væsen kan således plausibelt karakteriseres som missional, hvilket udfordrer en institutionaliseret ekklesiologi fokuseret på selvopretholdelse (Cray, 81-85; jf. 2.2; K. Jørgensen 2004a, 63f). Folkekirken kan ikke uanfægtet forblive i en konstantinsk kirketænkning, men må spørge: Hvordan være en kirke der er mission?¹⁴⁰ Kirken er ikke

¹³⁸ Artiklerne er fortrinsvis forfattet af personer med evangelikal-karismatiske relationer.

¹³⁹ Rapporten er udarbejdet af en arbejdsgruppe med biskop Graham Cray som formand (ix). Der er forskelle mellem dansk og engelsk samfund, kultur og kirkelig organisation. Alligevel er rapporten relevant pga. sit udgangspunkt i en traditionel statskirkelig struktur og ved at erkende udfordringerne i det lave religiøse engagement og den ændrede kontekst (Cray, 1-14; 36-41; jf. Hanssen, 32f; Hegstad, 113f).

¹⁴⁰ Inspiration fra kirker i fx Afrika, Sydamerika og Asien kan korrigere Vestens kulturelle reduktion af evangeliet og give inspiration, hvad angår engagement, vitalitet i gudstjenester, kontekstualisering, at fungere

mål i sig selv. Målet er gudsriget, som kirken er tjener og tegn for (Cray, 81f; 93; Hanssen, 30). Bevidsthed om at kirken er et sendt folk må fremmes, ligesom den missionale identitet må afspejles i menighedens praksis.

6.3.2 Det almindelige præstedømme

Kirken er et folk, der er sendt og virker som evangeliets hermeneutik og som tegn og redskab for gudsriget. Det almindelige præstedømme er derfor kirkens grundstruktur.

Den missionale kirkes struktur er relationel og har gudsfolket i centrum. Skal dette fremmes i Folkekirken, må frivillige gives ansvar og blive mere synlige medspillere (Cray, 82; 135; jf. Bosch, 467ff; K. Jørgensen 2004a, 63-67).¹⁴¹ Kirken kan kun i form af mennesker udtrykke et erfaret forhold til det guddommelige og med ord, handlinger og livsstil tolke evangeliet og fungere som tegn på og redskab for det nærværende gudsrige (jf. Mortensen 2005, 117; K. Jørgensen 2004a, 65; 2006, 33; Willer og Østergaard, 172; Hegstad, 113f).

Kristendommens inkarnatoriske natur betyder, at sandheden tager kulturel og offentlig skikkelse, i form af gudsfolket der både ”repræsenterer og præsenterer” det kristne frihedsbudskab (Arendt 2006, 40; Mortensen 2005, 188; Iversen 1999, 33f). Dette sker, når fællesskabet samles, men også gennem fællesskabet og den enkelte kristne i hverdagen. Der må således fokus på ”hverdagslivets spiritualitet” (Mogensen, 34; jf. Nygaard, 66; Mortensen 2005, 166).

Overordnet må den statiske kirkeordning revurderes. Der må arbejdes for, at flere forankres dybere i en kristen identitet som kirke, ligesom det almindelige præstedømme må styrkes for at fremme kirkens karakter af dynamisk organisme (jf. Dahlmann, 85; Iversen 1999, 34).

som minoritet og overordnet omkring en mere relationel og dynamisk ekklesiologi (Olesen, 235-237; 241f; 245; Mortensen 2005, 125; K. Jørgensen 2004a, 59).

¹⁴¹ *Betænkning 1477* taler om ”samvirke” mellem præst og menighedsråd (16, 20). Anliggendet er vigtigt, men bør radikaliseres, hvis et identitetsskabende fællesskab skal fremmes.

6.3.3 Vandringsfællesskabet der bekræfter og udfordrer

Pluralismen og afvikling af enhedskulturen tydeliggør, at kirken må arbejde med kontekstualisering som "kontekstuel modkultur". Kirken som et pilgrimsfolk synes at være en brugbar model for både åbenhed og discipelskab.

Folkekirkens berøringsflade er enestående, og mange døbes og konfirmeres. Samtidig er det kirkelige engagement svagt, hvilket medfører at kun et fåtal hjælpes til et liv i efterfølgelse af Kristus.

Skal danskerne udfordres til discipelskab og kirken samtidig være åben, må der være bevidsthed om samfundets forskellige segmenter og de nye vilkår for kirken (jf. 5.2; 5.3). Der er behov for nye former og for et skift fra en "kom-struktur" til en "gå-struktur" (Cray, 1; 11f; 35; 39-41; jf. Hanssen, 33; Miland, 291f; 312). At kirken er sendt medfører, at den må være modtagerorienteret, som det fx er rendyrket i ungdomskirken i København og Tøyenkirken i Oslo. Fællesskaberne i den enkelte kirke må spørge: Hvem kan vi være kirke for og sammen med? (jf. Cray, 80f; 90f; 106f; 115f; Mortensen 2005, 66f; 99-101; Miland, 238f; Cray, 80f; 90f; 106f).

Der er grundlæggende behov for at lytte til både kulturen og evangeliet, så kirken kan være "kontekstuel modkultur", dvs. både relevant og trofast (Cray, 104f). Kirken må bekræfte kulturen og engagere sig i den. Samtidig må kirken udfordre samfundet og den enkelte ved at fastholde evangeliets modkulturelle elementer (jf. xii; 81f; 87; Mortensen 2005, 100f; Mogensen, 34).

En dynamisk discipelskabs- og menighedsmodel der både inkluderer, bekræfter og udfordrer findes i kirken som et pilgrimsfolk med fokus på målet, hvor også "pagtfolkets" betydning som medvandrere og hermeneutisk fællesskab må fastholdes (3.4.1; jf. Cray, 94; Miland, 313; Willer og Østergaard, 165-168). Kirken må påskønne danskernes elementer af kristen tro, bøn og samfundsengagement, men samtidig udfordre til medvandring og fællesskab der kan korrigere privatreligiositeten (jf. Hegstad, 112).¹⁴²

¹⁴² Dette kunne fx ske gennem en revurdering af katekumenatet (jf. Dahlmann, 85).

6.3.4 Gudstjenesten som mission

Der er behov for at gennemtænke gudstjenesten i forhold til kirkens situation, kontekst og formål, så kirkens missionale natur også her kommer til udtryk.

Thor Strandenæs tematiserer gudstjenestens centripetale og centrifugale dimension i artiklen ”Gudstjeneste som mission” (8-13).

For at styrke gudstjenesten kommunikativt er der behov for re-kontekstualisering, da en gudstjeneste der skiller sig meget ud fra lokalkulturen og målgruppen skaber fremmedhed (28; jf. Hanssen, 32; Miland, 291). Det synes bl.a. afgørende at arbejde med en mere holistisk virkelighedserfaring og en mere inkarnatorisk stil end det gudstjenesten oftest udtrykker (Strandenæs, 33; jf. K. Jørgensen 2006, 28f). Milands kritik af at der i den danske gudstjenestes liturgiske rammer ikke er fundet plads til fællesskabets dimension synes desuden plausibel (43; jf. 218). Der må være elementer i og omkring gudstjenesten, der kan hjælpe mennesker til at integreres i kirkens fællesskab.

Vigtig er også gudstjenestens centrifugale dimension. Samlingen må fungere som kilde og udrustning af gudsfolket til hverdagslivet (jf. Strandenæs, 7). På den måde bliver gudstjenestens centripetale og centrifugale dimensioner komplementære elementer i mission. Gudstjenesten må både være inviterende (kom) og sendende (gå). Særligt det sidste aspekt udfordrer Folkekirken (jf. Miland, 291f; 312; Ahonen, 105f).

6.3.5 Nytænkning af Folkekirken struktur

For at en missional ekklesiologi kan udfoldes behøves en identitets- og formålsbestemt struktur, som må afspejles i Folkekirken resurse-mæssige prioriteringer.

En dynamisk og missional menighedsmodel, der fokuserer på kirkens identitet, formål og kontekst, udfordrer Folkekirken geografiske struktur, da samfundet i stigende grad er bygget op omkring netværk (jf. Cray, 4-6, 94).

I England har den største ændring hen imod en missional kirke været at påskønne netværks- og målgruppebaserede menighedstyper i erkendelse af den geografiske strukturs mangler som missionsstrategi (Cray, xi-xii; 12; 143; jf. Hanssen, 28). Selv om der i Folkekirken eksperimenteres med fx gudstjenesteformer, er kontekstualiseringen endnu

ikke slået igennem (jf. Hanssen, 33; Mortensen 2005, 113; Willer og Østergaard, 162f). Med udviklingen i retning af et mere netværksbaseret samfund synes det således relevant, med Bollmann, at udfordre til en strukturel nytænkning, som bl.a. indebærer ressourcemæssige prioriteringer af nye menighedstyper (2004, 72-76; jf. Cray, 5ff; 148). Der er således behov for et skifte, fx efter engelsk model, fra vedligeholdelse af eksisterende struktur til mission (Hanssen, 27; 33; Cray, 101; 138).

Mortensen ser to tendenser i Folkekirken: Dels udbygges servicekirken, dels virker en fornyelsesbevægelse ved at etablere valg- og frimenigheder og ved, at sognekirker får ”valgmenighedspræg” (194).¹⁴³ Jeg mener med Mortensen, at det er tvivlsomt, om de to tendenser kan forblive samlet. Men en missional selvbesindelse, som synes afgørende i dansk sammenhæng, kommer vanskeligt udenom at skabe bedre vilkår for forskellige måder at være kirke på (jf. K. Jørgensen 2004, 64). Mulighederne for nye menighedstyper findes i Folkekirkens frihedslovgivning, som dog bør revurderes, så kreative kirker ikke marginaliseres, men påskønnes som vigtige måder, hvorpå menighedens missionale formål kan udledes (jf. Cray, 123; 148).

¹⁴³ Det sidste udspiller sig fx i ”Århus valgmenighed”, ”Bykirken” og i flere sognekirker i København.

7. KONKLUSION

I specialet *Sendt til verden* har jeg gennem analyser af Newbigins og GOCN's ekklesiologi argumenteret for en forståelse af kirken som mission og peget på relevansen af dette i en dansk sammenhæng. Min undersøgelse af den missionale ekklesiologi er foretaget med særlig henblik på kirkens natur, kirkens forhold til kulturen og kirken i praksis, hvilket jeg vurderer giver et dækkende billede af den missionale kirkeforståelse.

Analysen af den missionale ekklesiologi i Newbigins sene forfatterskab viser, at kirken betragtes som del af den treenige Guds mission, hvilket overordnet peger på en naturlig sammenhæng mellem kirke, mission og kontekst. Newbigins kristocentrisk-trinitariske ekklesiologi synes teologisk plausibel, om end hans manglende udfoldelse af Faderens plads i *missio Dei* må problematiseres, ved ikke, som hjælp til missiologien, at påpege evangeliets positive anknætningspunkter i kulturen. Grundlæggende bidrager Newbigins til at se kirken som mission, at kirken ikke er til for sig selv, men til for Gud og verden.

Disse missionale fremhævelser får ham til særligt at arbejde med kontekstualisering og forholdet mellem evangeliet og vestlig kultur. Newbigins vurderer, at Vestens kirke lever i en illegitim synkretisme med en kultur, der har marginaliseret kristendommen. Kirkens manglende troskab mod evangeliet får ham derfor til at fremhæve kirken som kontrastkultur. På baggrund af dette positionerer Newbigins sig som "modkulturel" teolog. Selvom Newbigins kan kritiseres for et manglende fokus på kulturens positive sider, viser jeg, at han ikke grundlæggende er imod kultur. Newbigins kontekstualiseringsmodel kan dermed bedre karakteriseres som "udfordrende relevans" eller som specifik modernitetskritik. Overordnet peger Newbigins på et behov for at nyformulere Vestens ekklesiologi og virker således formende for en vestlig missiologi, der tager udgangspunkt i menigheden som både trofast og relevant.

Newbigins fremhæver menigheden som hermeneutik for evangeliet og behovet for at udruste menigheden til at være mission. Hans primære fokus viser sig at være på kirkens centripetale kraft i form af lægfolket, der vitaliserer evangeliet i kulturen uden for institutionens mure. Hermed leverer han, trods det at hans ekklesiologi på flere punkter mangler udfoldelse og nuancer, en relevant pointering af, hvordan kirken kan fungere som mission i en postkristen vestlig offentlighed.

Min analyse af den missionale kirkes aktuelle udfoldelse af Newbigins ekklesiologi viser en generel tendens til, at hans kirketænkning trækkes i en centripetal retning.

Ifølge GOCN, med Guder som central figur, er kirken i Vesten marginaliseret og i krise med manglende bevidsthed om sin missionale natur og formål. Også GOCN repræsenterer en kristocentrisk-trinitarisk ekklesiologi, men det må kritisk noteres, at Newbigins uudviklede trinitet ikke udvikles. I stedet sker der en yderligere kristocentrisk indsnævring med ringe vægt på skabelsesteologien.

Guder taler om kontekstualisering som vedvarende ”oversættelse”, hvor enhver kultur både æres og udfordres. Særligt udfordringerne i det postkristne Vesten fremhæves, hvilket grunder i opfattelsen af, at kristenheden har reduceret evangeliet, som nu befinder sig i et kulturelt fangenskab. Kritikken af Vestens kultur og kirke synes langt på vej rigtig og kan ses som et vigtigt bidrag til kirkens opgør med det fangenskab den befinder sig i. Dog argumenterer jeg for, at kritikken får slagside, så kontekstualisering nærmest udelukkende omtales negativt, som indadvendt kristenhedskritik. I forhold til Newbigins ambivalens accentuerer GOCN mere ensidigt de modkulturelle aspekter. Det kan derfor konkluderes, at den af Bevans påpegede fare for separatisme og antikultur, uden at være overhængende, er mere nærliggende hos Guder end hos Newbigin. Dette må i GOCN ansprende til større opmærksomhed på kirkens ”gå-struktur”.

Angående kirkens praktiske udfoldelse bidrager GOCN til at se kirken dynamisk som et pilgrimsfolk, der bestemmes af sin retning mod gudsriget. Kirken må invitere med på vandring og kalde ind i pagtsfællesskabet. Det modkulturelle fokus synes igen at medføre en skævhed, men overordnet viser pilgrimsmodellen sig som en holdbar udfoldelse af Newbigins tale om fællesskabet på vej mod gudsriget, som det allerede er tegn på. Desuden synes modellen relevant som en nyformulering af den ofte statiske ekklesiologi i Vesten. Kirkens missionale identitet og formål må, ifølge GOCN, være udgangspunkt for praksis, hvorfor selvopretholdelse ikke kan være en hovedsag. Kirken må formes af og for konteksten. GOCN forudsætter her det almindelige præstedømme, men udfolder det ikke. Jeg nuancerer dermed Goheen, der mener, at den missionale kirke negligerer lægfolket. Dog må det medgives, at GOCN’s syn på kirken som vidne primært drejer sig om gudstjenestesamlingen, så jeg lidt paradoksalt kan påvise et større fokus på det inviterende ”kom” end det sendende ”gå”. Her er diversitet i forhold til Newbigin, der mener vidnesbyrdet primært sker via menigheden som spredt ud i hverdagens offentlighed.

Analysen viser dermed stor tematisk overensstemmelse mellem Newbigins og GOCN's ekklesiologi. Men i den missionale kirkes øgede fokus på kulturens farer, kristenhedskritik og samlingen som primært vidnesbyrd og et tilsvarende manglende syn for den generelle skabelse og gudsfolket spredt i kulturen, er der tendenser der generelt trækker Newbigins ekklesiologi i en centripetal retning. Dette må bevidstgøres i GOCN, for at den missionale kirkes vigtige bidrag til at se kirken som sendt ikke afspores med negative konsekvenser for mission til følge.

Vurderingen af den missionale ekklesiologis relevans i dansk sammenhæng er foretaget med et ønske om at bringe en diskussion, der primært er foregået blandt reformerte, ind i en dansk og luthersk kontekst.

Med en systematisk-teologisk tilgang har jeg derfor overvejet anvendeligheden af missional ekklesiologi i forhold til en luthersk kirketænkning. Prenter og Aagaard arbejder i dansk sammenhæng med luthersk ekklesiologi og har fx fremhævet det almindelige præstedømme, kirkens alternative livsstil og Guds sendelse af og virke ved sit folk, ligesom de nævner flere af den missionale kirkes korrektioner til kristenheden. Der er således i dansk teologi tilknytningspunkter for den missionale kirkeforståelse, men også udfordringer, da fx et luthersk fokus på helliggørelse kun i ringe grad reflekterer lægfolket som del af "legemet" (jf. 1 Kor 12). Trods forskelle viser jeg, at den lutherske frihedstænkning også omfatter et radikalt kald til tjeneste og dermed mission, og at det centripetale og centrifugale ud fra en luthersk forståelse frugtbart kan betragtes som komplementære størrelser. Grundlæggende kan det konkluderes, at missional ekklesiologi er anvendelig i en dansk luthersk kontekst, og at missional ekklesiologi endda kan betragtes som essentiel for at fastholde og vitalisere reformatorisk ekklesiologi.

De ændrede vilkår, som bl.a. pluralismen er udtryk for, ansporer endvidere til fornyet ekklesiologisk refleksion. Gennem spørgsmålet om, hvorvidt den missionale tese om afkristning og kirkens krise i Vesten også gælder en dansk sammenhæng, påpeges det, at kristendommen i Danmark er sat under pres af en frembrydende sekularisme og at danskernes gudstro er blevet ukonventionel og privat. Danskernes syn på Folkekirken afspejler endvidere en servicekirketænkning, som definerer kirkens *nota* som dansk og rummelig, mens gudsfolket og kirken som tegn og redskab for gudsriget står udefineret i den konstantinske struktur. Det synes dermed plausibelt at anskue Danmark som et

postkristent samfund med en Folkekirke, der er udfordret og på flere punkter i krise. Det missionale fokus på kirkens identitet og formål og justering af forholdet mellem præst og menighed og mellem stat og kirke har således stor relevans i forhold til områder, hvor Folkekirken, trods strukturarbejdet i *Betænkning 1477*, står svag og udefineret. Den missionale ekklesiologi har dermed stor relevans både som kritisk instans og konstruktiv medspiller i forhold til det danske folk og kirke.

På baggrund af dette synes det relevant at fremhæve Miland og Mortenses bud på en fremtidig missional, åben og selvbevidst kirke. De repræsenterer således kræfter, der, med udgangspunkt i Folkekirken, ønsker at fremme en missional ekklesiologi. Som et bidrag til dette – og bl.a. inspireret fra Church of England – finder jeg det relevant perspektiverende at fremsætte replikker til implementering af missional ekklesiologi i dansk sammenhæng. Jeg påpeger behov for at (gen)opdage: En missional identitet, det almindelige præstedømme, kirken som vandringsfællesskab, den missionale gudstjeneste samt vigtigheden af at nytænke Folkekirkens struktur. Der er således argumenteret for, at det er muligt og relevant at anvende en missional ekklesiologi i dansk sammenhæng.

Samlet set udgør specialet et bidrag til at se kirken som sendt til verden, hvilket rummer afgørende perspektiver for en dansk kontekst og kirke.

Abstract

Sent to the World: An Analysis of Lesslie Newbigin's Ecclesiology and its Development in the Missional Church, and an Assessment of the Relevance of the Missional Ecclesiology in a Danish Context.

My thesis is structured as follows: Firstly, I analyse Lesslie Newbigin's missional ecclesiology in his late writings. Newbigin emphasizes the church as sent and part of *missio Dei*, and he stresses the importance of contextualisation as "challenging relevance". His Trinitarian ecclesiology and his countercultural connotations are discussed, the conclusion of which is that he is not against culture as such. I demonstrate that Newbigin's "church as mission" has practical consequences for the congregation, which he names as "hermeneutic of the gospel". Newbigin primarily emphasizes the centrifugal witness of the church through the scattered congregation. I claim that Newbigin's missiological influence is significant, but his ecclesiology needs maturing.

Secondly, the development of Newbigin's ecclesiology in the Missional Church is analysed. "The Gospel and Our Culture Network" (GOCN) sees the church as mission and expresses that every culture must be both honoured and challenged. However, GOCN focuses on the challenges in the post-Christian society, at the expense of honouring it. I argue that their model of contextualisation is too critically defined, in spite of their reasonable Christendom-critique. Then GOCN's purpose-oriented church-structure is examined. This structure I see as a reasonable development of Newbigin's ecclesiology. I discuss the role of laity and claim that GOCN generally draws Newbigin's ecclesiology in a centripetal direction.

Thirdly, I assess the relevance of Missional Ecclesiology in a Danish context. There are theological similarities with the Lutheran theologians Regin Prenter and Anna Marie Aagaard in their emphasis on laity, the alternative life of the congregation, and God's sending of and working through his people. I further claim that the Lutheran thinking of freedom includes a call to serve and thereby to be in mission. Then I assess the relevance of Missional Ecclesiology, analysing the theory of de-christianization and the crisis of the churches in Denmark. The belief of the Danes may be characterized as unconventional, and studies show that the population defines the "Folk Church" as a service-church.

Therefore, I conclude that the theory of de-christianization is valid generally spoken and that the Missional Church is relevant also in a Danish context. This causes me to perspective highlight five areas which encourage Missional Ecclesiology: A Missional mind, the Royal Priesthood, the church as a pilgrim people, worship and fresh expressions of the “Folk Church”.

In general my results show, that the Missional Church’s emphasis on the church as sent to the world is genuine, and that it has relevance for the Danish context and church.

Litteraturliste

- Ahonen, Risto A. 149
 2006 *Mission in the New Millennium*, The Finnish Evangelical Lutheran Mission, Helsinki, 12-49; 71-181.
- Andersen, Leif 67
 2006 *Teksten og tiden. En midlertidig bog om forkyndelsen*, Kolon, Fredericia, bd. I, 159-161; 211-247; bd. II, 77-103.
- Andersen, Peter B. & Ole Riis 23
 2002 ”Religionen bliver privat”, *Danskernes værdier 1981-1999*, Hans Reitzels Forlag, København, 76-98.
- Arendt, Niels Henrik 15
 1999 ”Danskernes komplekse forhold til kirke og kristendom”, Jørn Henrik Olesen, *Kulturkristendom og kirke*, Ny Mission nr. 1, Unitas Forlag, Valby, 44-51.
 2006 ”Visioner for fremtidens folkekirke”, *Ichtyis* 33-4, 37-43.
- Barrett *et al.*, Lois Y. 69
 2004 *Treasure in Clay Jars. Patterns in Missional Faithfulness*, The Gospel and Culture Series, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, vi-xiv; 59-83; 100-116; 126-138; 149-153.
- Betænkning fra Arbejdsgruppen om ændring af den kirkelige struktur 56
 2006 *Betænkning 1477. Opgaver i sogn, provsti og stift* (sammenfatning), Kirkeministeriet, København, 1-56.
- Bevans, Stephen B. 16
 2002 *Models of Contextual Theology*, Revised and Expanded Edition, Orbis Books, Maryknoll, New York, 117-132.
- Bjerager, Erik 91
 2006 *Gud bevare Danmark. Et opgør med sekularismen*, Gyldendal, Danmark, 9-12; 28-64; 141-184; 219-224.
- Bliese, Richard H. 20
 2003 “Lutheran Missiology: Struggling to Move from Reactive Reform to Innovative Initiative”, Viggo Mortensen, *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, Center for Multireligiøse Studier, Århus, 11-30.

- Bollmann, Kaj 89
- 1999a ”Menigheder i et nyt århundrede”, Jørn Henrik Olesen,
Kulturkristendom og kirke, Ny Mission nr. 1, Unitas Forlag, Valby,
80-93.
- 1999b ”Folkekirken – en kirke i Europa...”, Else Marie Wiberg Pedersen,
Gudsfolket i Danmark. Om kirkesyn og kirkeforståelse, Forlaget ANIS,
Frederiksberg C, 27-45.
- 2004 ”På sporet af en bedre folkekirke!”, *For Folkekirkens skyld – at forny
for at bevare*, Unitas Forlag, Frederiksberg, 59-114.
- Bosch, David J. 127
- 1991 *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis
Books, Maryknoll, New York, 4-6; 181-189; 239-261; 291-298; 349-
400; 409-432; 467-474.
- Cray, Graham; m.fl. 121
- 2004 *Mission-shaped church. Church planting and fresh expressions of
church in a changing context*, Report from a working group of the
Church of England’s Mission and Public Affairs Council, Church
House Publishing, London, vii-xiii; 1-44; 80-149.
- Dahlmann, Keld 11
- 2002 ”Missionale folkekirke – muligheder og udfordringer...”, *Ichtyis 29-2*,
76-86.
- Gilhus, Ingvild Sælid 18
- 2005 ”Gudstro smurt tyndt udover”, Morten Thomsen Højsgaard & Hans
Raun Iversen, *Gudstro i Danmark*, Forlaget ANIS, København, 83-
100.
- Goheen, Michael W. 439
- 2000 *As the Father Has Sent Me, I Am Sending You: J. E. Lesslie
Newbiggin’s Missionary Ecclesiology*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1-
439.
- Graham, Elaine & Heather Walton 7
- 1991 ”A Walk on the Wild Side: A Critique of The Gospel and our Culture”,
Modern Churchman 33-1, 1-7.
- Guder, Darrell L. 261
- 2000 *The Continuing Conversion of the Church*, The Gospel and Culture
Series, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids,
Michigan, vii-xvi; 1-208.
- 2004 ”Den missionale kirke efter kristenheden”, Harald Nielsen, *Kirke i
mission*, Ny Mission nr. 6, Unitas Forlag, Frederiksberg C, 8-23.
- 2006 ”Mission in a Pluralistic Society – Why and How?”,
Missionskonference, Nyborg Strand, Presentation I, 1-13; Presentation
II, 1-14.

- Guder *et al.*, Darrell L. 284
 1998 *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, The Gospel and Culture Series, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, v-viii; 1-280.
- Hanssen, Ove Conrad 10
 2004 "Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England", *Halvårsskrift for praktisk teologi* 21-2, 26-35.
- Harbsmeier, Eberhard 23
 1995 "Kirkeforståelsen i folkekirkelig praksis", Hans Raun Iversen, *Vinduer til Guds rige. Seksten forelæsnings om kirken*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 51-73.
- Hegstad, Harald 8
 2004 "Misjonerende folkekirke. Selvmotsigelse eller mulighet?", *Ichtyis* 31-3, 107-114.
- Hunsberger, George R. 38
 1998 *Bearing the Witness of the Spirit. Lesslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*, The Gospel and Culture Series, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 156-193.
- Hylleberg, Bent 18
 1999 "Gudsfolket – og forholdet mellem kirker i mission", Else Marie Wiberg Pedersen, *Gudsfolket i Danmark. Om kirkesyn og kirkeforståelse*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 59-76.
- Højsgaard, Morten Thomsen & Hans Raun Iversen 15
 2005 "Gudstro med forbehold", Morten Thomsen Højsgaard & Hans Raun Iversen, *Gudstro i Danmark*, Forlaget ANIS, København, 13-27.
- Iversen, Hans Raun 145
 1995a "Den kirkeløse kristendom i Danmark. Dens baggrund og konsekvenser", Hans Raun Iversen, *Vinduer til Guds rige. Seksten forelæsnings om kirken*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 13-31.
 1995b "Kirkesyn: Den kristne kirkes selvforståelse" & "Martyria: Mission og menighedsliv", Eberhard Harbsmeier & Hans Raun Iversen, *Praktisk teologi*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 97-157.
 1999 "Kulturkristendom, kirkekristendom og karismatisk kristendom. Kristendomsformernes baggrund og samspil i folkekirken", Jørn Henrik Olesen, *Kulturkristendom og kirke*, Ny Mission nr. 1, Unitas Forlag, Valby, 6-43.
 2005 "Gudstro i den danske religionspark", Morten Thomsen Højsgaard & Hans Raun Iversen, *Gudstro i Danmark*, Forlaget ANIS, København, 103-123.

- 2006 ”Sekulariseringer, sekulariteter og sekularismer”, *Præsteforeningens blad* 96 – 40, 778-783.
- Jensen, Mogens 8
1999 ”Missional kirke”, Jørn Henrik Olesen, *Kulturkristendom og kirke*, Ny Mission nr. 1, Unitas Forlag, Valby, 44-51.
- Jørgensen, Knud 42
2004a ”Trenger kirken omvendelse? På vei mot en misjonal ekklesiologi”, Tormod Engelsviken & Kjell Olav Sannes, *Hvad vil det si å være kirke. Kirkens vesen og oppdrag*, Tapir Akademisk Forlag, Trondheim, 51-68.
2004b ”Lesslie Newbigin: Fader til en bevægelse”, Harald Nielsen, *Kirke i mission*, Ny Mission nr. 6, Unitas Forlag, Valby, 36-47.
2006 ”Missiologien udfordrer teologien”, *Ichtyis* 33-4, 25-36.
- Jørgensen, Theodor 15
1995 ”Har Folkekirken en fremtid som ekklesiologisk model? Om det protestantiske kirkebegreb, det pluralistiske samfund og Provooerklæringen”, Hans Raun Iversen, *Vinduer til Guds rige. Seksten forelæsninger om kirken*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 217-231.
- La Cour, Peter 23
2005 ”Danskernes Gud i krise”, Morten Thomsen Højsgaard & Hans Raun Iversen, *Gudstro i Danmark*, Forlaget ANIS, København, 59-81.
- Lodberg, Peter 12
1999 ”Dansk kirkeforståelse og kirkens enhed”, Else Marie Wiberg Pedersen, *Gudsfolket i Danmark. Om kirkesyn og kirkeforståelse*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 47-58.
- Luther, Martin 37
1520 *De libertate christiana*, Studienausgabe Band 2, Evangelische Verlagsanstalt Berlin (1992), 263-269.
1526 *Deutsche Messe*, Weimarer Ausgabe (WA) 19,72-78.
1529 *Großer Katechismus*, Weimarer Ausgabe (WA) 30I, 187-192.
1539 *Von den Konziliis und Kirchen*, Studienausgabe Band 5, Evangelische Verlagsanstalt Berlin (1992), 585-597; 604-607.
- Lüchau, Peter 28
2005 ”Danskernes gudstro siden 1940’erne. Sekularisering eller individualisering?”, Morten Thomsen Højsgaard & Hans Raun Iversen, *Gudstro i Danmark*, Forlaget ANIS, København, 31-58.
- Lutheran World Federation (LWF) 17
1997 ”Toward a Lutheran Understanding of Communion”, Heinrich Holze, *The Church as Communion. Lutheran Contributions to Ecclesiology*, LWF Documentation no. 42, 13-29.

- Miland, Morten 297
 1998 *Kristent fællesskab i storbyen*, Ph.D. afhandling ved Institut for Systematisk Teologi, Københavns Universitet, 13-73; 86-321.
- Mogensen, Mogens S. 12
 2004 ”På vej mod en missional folkekirke”, Harald Nielsen, *Kirke i mission*, Ny Mission nr. 6, Unitas Forlag, Frederiksberg C, 24-35.
- Mortensen, Viggo 235
 1984 “Mod en post-moderne teologi. Kommentar af Viggo Mortensen”, *Med 1984 i bakspejlet. Spørgsmål til kirkerne af Lesslie Newbigin*, DMS-Forlaget, Hellerup, 75-78.
 2003 “The Role of Mission and the Future of Lutheran Theology”, Viggo Mortensen, *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, Center for Multireligiøse Studier, Århus, 203-218.
 2005 *Kristendommen under forvandling. Pluralismen som udfordring til teologi og kirke i Danmark*, Forlaget Univers, Højbjerg, 5-219.
- Mortensen, Viggo; m.fl. 83
 2005 *Er kristendommen under forvandling? En debatbog om kirken og det multireligiøse*, Viggo Mortensen, Center for Multireligiøse Studier i samarbejde med Forlaget Univers, Højbjerg, 19-84; 97-113.
- Newbigin, Lesslie J.E. 542
 1966 *Honest Religion for Secular Man*, SCM Press LTD, London, 100-122.
 1977 “The Form and Structure of the Visible Unity of the Church”, *One in Christ nr. 13*, 107-126.
 1978 *The Open Secret. Sketches for a Missionary Theology*, SPCK, London, 20-72.
 1983 *The Other Side of 1984. Questions for the churches*, World Council of Churches, Geneve, 1-63.
 1986 *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1-150.
 1988 “On Being the Church for the World”, Paul Weston, *Lesslie Newbigin. Missionary Theologian. A reader*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (2006), Grand Rapids, Michigan, 130-142.
 1989 *The Gospel in a Pluralist Society*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 116-154; 184-197; 211-244.
 1993 *Lesslie Newbigin. Unfinished agenda. An updated autobiography*, Saint Andrew Press, Edinburgh, 226-261.
 1994a *A Word in Season. Perspectives on Christian World Missions*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 33-79; 98-112; 148-176.
 1994b “Ecumenical Amnesia”, *International Bulletin of Missionary Research*, 18-1, 2-5.
 1994c “Reply to Konrad Raiser”, *International Bulletin of Missionary Research*, 18-2, 51f.

- Nicolajsen, Jeppe Bach 41
 2007 *En fremstilling og drøftelse af temaer i Lesslie Newbigins sene forfatterskab*, Specialeafhandling, Det teologiske Fakultet, Århus, 12-52.
- Nissen, Johannes 73
 1986 *I Kristus – et nyt fællesskab. Om Ny Testamente og mission*, DMS-Forlag, 75-147.
- Nygaard, Birger 8
 2001 ”Missionalt opbrud for en døende vestlig kristenhed”, *Ichtyis* 28-2, 61-68.
- Nørgaard-Højen, Peder 8
 2000 *Den Danske Folkekirkes bekendelsesskrifter. Tekst og oversættelse*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 14-17; 50-53.
- Olsen, Jørn Henrik 15
 1995 ”På vej mod en afrikansk ekklesiologi”, Hans Raun Iversen, *Vinduer til Guds rige. Seksten forelæsninger om kirken*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 233-247.
- Pedersen, Else Marie Wiberg 16
 1999 ”Folkekirken. Mellem tomrum og rummelighed”, Else Marie Wiberg Pedersen, *Gudsfolket i Danmark. Om kirkesyn og kirkeforståelse*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 11-26.
- Peterson, Cheryl M. 20
 2003 “Using Luther as a Resource for Lutheran Ecclesiology of Mission: A Hermeneutical and Contextual Proposal”, Viggo Mortensen, *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, Center for Multireligiøse Studier, Århus, 79-98.
- Prenter, Regin 85
 1955 *Skabelse og genløsning*, 2. udgave, Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 556-588.
 1964 *Kirkens tro. En kristenlære for lægfolk*, Lohses Forlag, København, 187-221.
 1978 *Kirkens lutherske bekendelse*, Udvalget for konvent for kirke og teologi, Lohses Forlag, Fredericia, 77-93.
- Qvortrup, Lars 42
 2000 *Det hyperkomplekse samfund. 14 fortællinger om informationssamfundet*, Gyldendal, København, 29-31; 71-92; 287-303.

Raiser, Konrad 1994	”Is Ecumenical Apologetics Sufficient? A Response to Lesslie Newbigin’s “Ecumenical Amnesia””, <i>International Bulletin of Missionary Research</i> , 18-2, 50f.	2
Riis, Ole 2002	”Religiøs forandring i Danmark i slutningen af det 20. århundrede”, Curt Dahlgren, Eva M. Hamberg, Thorleif Pettersson, <i>Religion och sociologi. Et fruktbart möte, Religio 55</i> , Teologiska institutionen, Lund, 245-261.	17
Roxburgh, Alan J. 2007	”What is Missional Church. An introduction to the missional Church conversation”, Allelon Publishing, Eagle, 1-9.	9
Rubow, Cecilie 2005	”Medieringer af gudstro i pastoral praksis i Den Danske Folkekirke”, Morten Thomsen Højsgaard & Hans Raun Iversen, <i>Gudstro i Danmark</i> , Forlaget ANIS, København, 207-223.	17
Skjevesland, Olav 1993	<i>Huset av levende steiner. En teologi for menighedsoppbygning</i> , Verbum, 118f, 167f, 269f.	6
Strandenæs, Thor 2001	”Gudstjeneste som mission”, Mogens S. Mogensen, <i>Gudstjeneste som mission</i> , Ny Mission nr. 1, Unitas Forlag, Frederiksberg C, 6-31.	26
Van Gelder, Craig 2004	<i>The Essence of the Church. A Community Created by the Spirit</i> , Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 53-58; 123-126; 142-146.	15
Willer, Thomas & Søren Østergaard 2004	<i>Jeg tror på det hele - Gud, skæbnen og de syv bud! – et studie i danske unges forhold til tro, kirken og søgen efter mening</i> , Unitas Forlag, Frederiksberg, 155-174.	20
Aagaard, Anna Marie 1991 1993	<i>Identifikation af kirken</i> , Forlaget ANIS, Frederiksberg C, 15-105. ”Kirke i tiden”, Niels Henrik Gregersen, <i>Fragmenter af et spejl. Bidrag til dogmatikken</i> , 2. udgave, Forlaget Anis, Frederiksberg C, 250-264.	106
Samlet pensum:		3997