

Indhold

INDHOLD	1
1. INDLEDNING	3
1.1. Præsentation af problem	3
1.2. Metode	3
1.3. Disposition	4
1.4. Begrebsafsnit	4
1.4.1. Mission, et legitimt anliggende	4
1.4.2. Mission er <i>Missio Dei</i>	5
1.4.3. Kirke og mission, sider af samme sag	6
1.4.4. Mission og kontekst. Kristendommens oversættende natur	8
2. SAMTIDSANALYSE	10
2.1. Det postmoderne – post eller moderne?	10
2.2. Det modernes frembrud – opgøret med det præmoderne	11
2.3. Det postmodernes frembrud – opgøret med det moderne	12
2.4. Zygmunt Bauman – den flydende modernitet	14
2.4.1. Fast vs. flydende modernitet	14
2.4.2. Hvor kom vi fra? – den faste modernitets karakteristika	15
2.4.3. Øjebliksbilleder af det flydende moderne	16
2.5. Opsamling – fremtidens fællesskaber?	20
3. EKKLESIOLOGISKE UDKAST	22
3.1. Genopdagelsen af Vesten som missionskontekst	22
3.2. Lesslie Newbigin	23
3.3. Missional Church	25
3.3.1. Baggrund – kirkens krise	26
3.3.2. Kirken som et sendt folk.	27
3.3.3. Historie og kontekst	28
3.3.4. Eskatologi	29
3.3.5. Et modkulturelt fællesskab	31
3.3.6. Helligåndens værksted	32
3.3.7. Struktur	33
3.3.8. Ledelse	34
3.4. Emerging Church	38
3.4.1. Baggrund	39
3.4.2. Identifikation med Jesus	41

3.4.3. Transformation af det sekulære rum	43
3.4.4. Menighedens fællesskab	44
3.4.5. Afledt praksis	46
3.5. Opsamling	49
3.5.1. Missional Church	49
3.5.2. Emerging Church	50
4. DISKUSSION OG VURDERING	52
4.1. Teologi	52
4.2. Praksis	54
4.3. Samtidsrelevans	56
5. MISSION OG FOLKEKIRKE I DET 21. ÅRHUNDREDE	60
5.1. Folkekirken	60
5.1.1. Historisk	60
5.1.2. Aktuelt	61
5.2. Danskernes Gudstro	63
5.3. Udfordringer	66
5.4. Opsamling	68
5.5. Folkekirken fremtid – missional? emerging? eller...?	69
6. KONKLUSION	72
ABSTRACT	76
LITTERATUR	77

1. Indledning

1.1. Præsentation af problem

Kirke og mission i det 21. århundrede.

Store dele af den vestlige kirke, ikke mindst Den danske Folkekirke, står overfor afgørende udfordringer, fordi den på sæt og vis er levn af et enhedssamfund, hvor den fungerede som statens religiøse foranstaltning. Det er tydeligt i den danske befolkning, at der er et stort traditionstab ift. kristendom og kirke, og stadig flere vælger kirken fra.

Jeg tror derfor, det er tid til nyorientering indenfor kirken. For det første er det vigtigt, at den frigør sig fra tidligere tiders kulturelle arv, ikke sådan at alt forkastes af princip, men så det er muligt frit at gå i dialog med samtiden. Som kirke må vi lære kulturen at kende, for at kunne nå mennesker, som er produkter af den. Vi må forstå, at situationen ikke længere er en monokultur, hvor kirken har en selvfølgelig central plads, men derimod en postmoderne multikulturel og pluralistisk kultur. Skal vi gøre os håb om at nå mennesker her, må vi lære at tale forståeligt i denne sammenhæng.

For det andet tror jeg, det er afgørende, at kirken finder tilbage til et nytestamentligt paradigme for kirke og mission. Kirken opfattes i manges bevidsthed som et sted. Man har en geografisk forståelse. Denne betvivles her, idet det fremhæves, at kirken må forstås som Guds folk, deltagere i den guddommelige mission. Kirken er af 'levende stene', den er menigheden, ikke bygninger, statsligt religionsvæsen eller lignende.

For at tilnærme mig en forståelse af samtiden, samt muligheden for at være kirke i den, har jeg i det følgende valgt, først vha. primært Zygmunt Bauman, at søge en forståelse af tid og kultur. Siden inddrages hhv. *Missional* – og *Emerging Church*, idet det vurderes, om disse kan siges at være relevante og legitime bud på kirke og mission i det 21. århundrede, ikke mindst i en dansk folkekirkelig kontekst.

1.2. Metode

For at nå til afklaring ift. opgavens problem inddrages hovedsageligt teoretiske overvejelser af samtidsanalytisk, missionsteologisk og ekklesiologisk art. Særligt sammenstilles, diskuteres og vurderes overvejelserne indenfor *Missional Church* med overvejelserne indenfor bevægelsen *Emerging Church*. Disse vurderes endvidere ift. samtidsanalysen, idet det er

grundlæggende for opgaven, at en missional ekklesiologi også må være kontekstuel. Endvidere inddrages forskellige debatoplæg, særligt i indkredsningen af Den danske Folkekirkes situation og udfordringer, og opgavens tidlige konklusioner benyttes til at belyse og om muligt svare på disse.

Opgavens litteraturhenvisninger forekommer parentetisk i teksten. Hvor der henvises til samme værk flere gange i træk, står forfatternavnet nævnt første gang, herefter er kun de aktuelle sider angivet. Kommenterende og uddybende noter forekommer i form af fodnoter.

1.3. Disposition

Opgaven er disponeret som følger: Først et indledningsafsnit, med præsentation af problem, metodeovervejelser, disposition, samt et begrebsafklarende afsnit. Andet hovedafsnit indeholder samtidsanalysen, som danner baggrund for den senere vurdering af de to ekklesiologiske missionsmodellers samtidsrelevans. Disse, hhv. *Missional* – og *Emerging Church*, fremstilles i tredje hovedafsnit, hvorefter modellerne sammenstilles, diskuteres og vurderes i fjerde hovedafsnit, hvor også deres samtidsrelevans overvejes. Afsnit Fem indeholder en bestemmelse af den danske folkekirkelige situation, en indkredsning af stående udfordringer, samt et tentativt svar på disse, idet pointerne fra opgavens tidligere afsnit inddrages. Afsnit seks består af den afsluttende konklusion.

1.4. Begrebsafsnit

Før opgavens næste hovedafsnit, samtidsanalysen, er det på sin plads at skitsere de grundlæggende antagelser, som nærværende bygger på.

1.4.1. Mission, et legitimt anliggende

Det er mit udgangspunkt i denne opgave, at mission er et legitimt anliggende, hvilket for mig at se er i overensstemmelse med Det Nye Testamente (NT). Der er de senere år kommet fornyet fokus på, at NT grundlæggende er et missionsskrift, og at det kun forstås ret, hvis det læses som sådan. Dvs. et skrift, der er skrevet som mission, altså for at vidne om Kirkens Herre, og for at udruste den kristne menighed til at være i mission. Et faktum som blandt

andre Guder og Bosch stærkt understreger. Guder redegør for, at Helligåndens udgydelse (Acta 2) var den begivenhed, som gjorde de kristustroende til et missionalt folk, med kraft til og bud om at gå til alle folkeslag (jf. Matt. 28). Fra pinsen og frem må kirken primært forstås i kraft af den betroede apostolske mission, den er grunden til, at den eksisterer, og til at Ånden blev udgydt over den. Mission er ganske enkelt kernen i de nytestamentlige fællesskaber. Kirken må derfor også, for at være sand kirke (jf. 1.4.3.), fortsat lade sig udruste til at være i mission (Guder 2000, 50-52; jf. Bosch, 54f).

1.4.2. Mission er *Missio Dei*

Missionshistorien afspejler de skiftende syn på mission, som har gjort sig gældende op gennem kirkens historie. Særligt udviklingen i det 20. årh. er bestemmende for missionssynet bag denne opgave, hvor man fremhævede, at mission aldrig kan forstås som kirkens egen aktivitet, men i stedet må ses som et grundlæggende træk ved Gud selv, hvilket også markant understreger mission som grundlæggende for kirkens væsen, i tråd med NT (jf. 1.4.1; 1.4.3.).

I kirkens første århundreder var kirke og mission to sider af samme sag (jf. afsnit 1.4.3.). Kirken var kirke i mission, dens eksistens afhang – og var defineret af den grænseoverskridende mission. Disse eksistensvilkår ændredes imidlertid markant i den epoke som ofte omtales: kristenheden. Med indførelsen af kristendommen som statsreligion i Romerriget (i det 4. årh.) blev kirken sat i en situation med vidtgående privilegier. Kirke og stat legitimerede nu gensidigt hinanden. Der var nærmest sammenfald mellem samfund og kirke, og mission var praktisk talt ikke eksisterende, fordi alle ansås som kristne. Mission fandtes i denne periode kun i de forskellige kirkelige ordener, og var ikke længere den enkelte menigheds center og livsbetingelse.

Sidst i 1700-tallet var William Carey, fader til den moderne missionsbevægelse, stærkt medvirkende til genopdagelsen af mission. Kolonisering og opdagelsesrejser havde skabt nye missionsmuligheder, og han opfordrede til, at man dannede frie missionselskaber i stedet for at vente på, at kirken skulle tage initiativer i den retning. Etableringen af disse selskaber gjorde, at man fik en kirke *med* mission, mission som kirkelig aktivitet, men bevirkede også, at mission og kirke begyndte at blive opfattet som to adskilte størrelser (Mogensen, 25-27).

Udviklingen i det 20. årh. har særligt været præget af opgøret med den ekklesiocentriske forståelse af mission som kirkelig aktivitet. Allerede i 1932 fremkom Karl Barth, som en af de første, med antagelsen af, at mission i sit udgangspunkt er teocentrisk, mission er *missio Dei*, et fundamentalt træk ved Gud selv. Mission kan i denne forståelse ikke være en af kirkens aktiviteter, og heller ikke udbredelse af en bestemt kultur, den gør al teologi til missionsteologi, og understreger, at der er kirke, *fordi* der er mission (Guds egen mission) ikke vice versa. At være kirke er at deltage i *missio Dei*. Guds mission startede med kaldet til Israel, og udfoldede sig op gennem historien, og nåede sit klimaks i Kristi mission, men fortsatte i udgydelsen af Ånden, for at kirken kan vidne om gudsrigets 'allerede - endnu ikke' i kraft af den. Gud er en missionarisk Gud og kirken derfor et sendt folk. ”Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer” (Joh 20,21).

Hele denne missionale reorientering skyldes if. Guder en nylæsning af Skriften, og følgelig forståelsen af, at mission ikke først og fremmest hører til i ekklesiologiens eller soteriologiens kontekst, men treenighedens. Mission har at gøre med det klassiske dogme *missio Dei*, om at Faderen sender Sønnen og Sønnen sender Ånden, men udvidet med Faderen, Sønnen og Åndens sendelse af Kirken ud i verden. Denne accentuering tydeliggør kirken som instrument for Guds mission og behovet for, at den vestlige kirke gør op med de strukturer, som hindrer den i at leve i sit kald. Kristenheden¹ hverken kan eller skal definere kirkens mission (Guder 2000, 19f; Guder et al. 3-7, 82; Bosch 389-93; Bevans 286ff).

1.4.3. Kirke og mission, sider af samme sag

En for denne opgave helt afgørende præmis er, at mission og ekklesiologi er to sider af samme sag. I denne sammenhæng er Acta en væsentlig kilde og et vægtigt argument for, at kirkens natur er missionarisk². Her er det tydeligt, hvordan menigheden formes i takt med, at den accepterer og forstår sin mission som universel (jf. Acta 1,8). Evangeliet er at videregive de

¹ jf. eng. *Christendom*, en betegnelse der dækker den vestlige institutionaliserede kirke som produkt af, at Konstantin kristnede Romerriget i d. 4. årh.. Kirken eksisterede fra da af som statskirke med vidtgående privilegier, og var i lange perioder eneste tilladte religiøse institution. Denne særstatus gjorde, at kirken mistede sit fokus på at være et sendt folk, og i stedet blev en hierarkisk institution, som i høj grad var sit eget mål. Kirken var integreret del af en vestlig enhedskultur, den var statens udbyder af religiøsitet. Følgelig var opfattelsen af mission, at det drejede sig om udbredelsen af den vestlige kirke, incl. vestlig kultur, fordi disse fungerede under et og gensidigt sanktionerede hinanden.

² eng: missionary by its very nature (Bevans, 13). Jeg har valgt at oversætte til “missionarisk af natur”, dette udtryk dækker meningen bag det oprindelige og samtidig er den term, som Guder et al. bruger om samme.

gode nyheder, leve dem i mødet med stadigt nye kulturer. Kirken må for at være evangelisk leve i grænseoverskridende mission (Bevans, 10f).

Ud fra en læsning primært af Acta viser der sig forskellige stadier, som den første menighed måtte gennemgå i erkendelsen af sin missionale identitet, noget som også missionsteologerne Bevans og Schroeder påpeger³. Jeg følger dem her i deres hovedanliggende, at vise, hvordan den tidlige kirke over tid opdagede sin missionale identitet.

Jesu egen mission er først og fremmest rettet mod det jødiske folk (14). På pinsedagen (Acta 2) er alle de forsamlede, også folkeskarerne, jøder og Peter prædiker om, hvordan udgydelsen af Ånden sker som opfyldelse af de jødiske profetier. Hele scenariet er i høj grad jødisk, og endnu er der ingen konnotationer af evangeliets universalitet (17f).

I Stefanus' forsvarstale i Acta 7 er det tydeligt, at Lukas forbereder læseren på, at evangeliets rækkevidde er større end blot Jerusalem. Argumentationen i forsvarstalen er, at Gud ikke begrænser sit nærvær til et partikulært sted eller folk (19). Forsvarstalen medførte steningen af Stefanus, og forfølgelse af Jerusalem menigheden, og dermed evangeliets komme til Samaria. Fra Acta 8 og frem giver Lukas eksempel efter eksempel på, at kirkens evangelium ikke er forbeholdt jøder, og ultimativt ikke er afhængigt af overholdelsen af jødedommens religiøse krav. Samaritanere modtager evangeliet, og siden omvendes den etiopiske eunuk (21f). Det helt eksplicite udtryk for evangeliets universalitet gives i kap. 10, hvor Peter i et syn belæres om, at *hvad Gud har erklæret for rent, må du ikke kalde vanhelligt* (Acta 10,15). Peter prædiker for Cornelius, hvis husstand omvendes, og som en stærk understregning af den guddommelige accept af hedningerne skriver Lukas om, hvordan Ånden kommer over alle tilhørerne, endnu mens Peter taler, altså ikke formidlet ved jøden Peter, men skænket direkte, og af Gud selv (24f). Fra 11,19 og frem fortæller Lukas om hedningemission. Evangeliet forkyndes nu ikke kun i de jødiske randområder, men også så langt væk som Cypern og Antiokia. Missionen til hedningene var nu ikke længere sporadisk og bestående af måske unikke enkeltomvendelser, men en fuldstændig åben virksomhed, som foregik med også Jerusalem menighedens accept. Acta kap. 12-28 giver et billede af den stadigt ekspanderende hedningemission, særligt er det Paulus' missionsrejser som Lukas beretter om. Jeg skal i denne sammenhæng blot nævne kap. 15, hvor der fortælles om apostelmødet i Jerusalem, hvor det vedtages, at hedningekristne ikke behøver at overholde jødiske religiøse forskrifter, og evangeliets universalitet derved igen fremhæves (27;29).

³ Steven B. Bevans og Roger P. Schroeder, Constants in Context, A Theology of Mission for Today, 10ff

Det er sammenfattende tydeligt, at Acta giver en stærk basis for den tese, at kirkens natur er missional, at evangeliet ganske enkelt kun kan leves i mission. At være kirke er at være i mission, og at være i mission er at bringe evangeliet til stadigt nye steder og kulturer. Uanset hvilken kontekst kirken befinder sig i, så bliver den Kirke med stort, når den svarer på Guds kald til mission. Evangeliets dynamik er transcenderende, kirken er i sit væsen ikke missionens mål, men dens middel, den må, for at forblive i sit kald, hele tiden søge den grænseoverskridende mission (30f).

1.4.4. Mission og kontekst. Kristendommens oversættende natur

Kristendommen har helt fra sin begyndelse været en oversættelsesbevægelse. Oversættelse har altid været en vigtig del af kirkens dagsorden. Allerede i Acta er det tydeligt, hvordan kirkens praksis i mødet med den hellenistiske kultur måtte antage nye former, for at give mening i den nye kontekst (jf. 1.4.3.). Det er bl.a. missionsteologen Lamin Sanneh, som har påpeget ovenstående, han siger videre:

...without translation there would be no Christianity or Christians. Translation is the church's birthmark as well as its missionary benchmark... (Sanneh, 97)

Det er denne opgaves udgangspunkt, at kontekstualisering er et ufravigeligt princip i mission. At kende en given kultur er afgørende for at kunne formulere og udleve evangeliet forståeligt, uanset om det gælder afrikanske stammekulturer eller postmoderne urbane subkulturer. Det faktum, at kristendommen altid har været en oversættende religion, placerer Gud i centrum af enhver kultur, avancerede såvel som marginaliserede, intet sprog og ingen kultur kan hævdes at have primat (105f). Vi kan derfor heller ikke antage, at den kristne praksis som vi er en del i Vesten, skulle være den rigtige i fx Afrika, eller at den institutionaliserede vestlige kirkes form, med rødder i et forgangent kristent enhedssamfund, møder det postmoderne vestlige menneske.

Også Guder understreger oversættelsens fundamentale karakter og nødvendighed. Inkarnationen er udtryk for *missio Dei*, og oversætter Guds kærlighed til skabningen (Guder 2000, 78). Jesus er Faderens tolk (jf. Joh. 1,18). Hans eksempel viser, at evangeliet ikke er for den smalle elite, men for enhver (fx Luk. 5,29f; 15,1f; 19,1-10; Joh 4,1-42; 8,1-11) (84).

Oversættelse af evangeliet er ikke kun et spørgsmål om sprog, men har med kultur som helhed at gøre, altså kontekstualisering. Det handler om den udfordring, det er, ved

åndens kraft, at vidne om Kristus og videreformidle kaldet til tro og efterfølgelse. If. Guder illustrerer spørgsmålet om omskærelse i NT forskellen på blot sproglig oversættelse og kulturel transformation. Mange jødiske kristne troede oversætteligheden havde en grænse, men for Paulus betød evangeliets oversættelighed, at discipelskab i den modtagende kultur måtte antage nye former, det betød at skabe en korresponderende praksis i den modtagende kultur, hjertets omskærelse (jf. Rom. 2,29) (82f)⁴.

Oversættelsesprocessen er interaktiv. Når evangeliet videreformidles, vil den modtagende kulturs indoptagelse af kristendommen kunne bidrage til at belyse sider af evangeliet, som kirken har svigtet. Ikke kun den modtagende kultur, men også kirken selv, må forvente at omvendes i det missionerede møde. Kirken må leve i fortsat omvendelse, den må korrigere sin opfattelse, når områder, hvor den ikke har været tro, åbenbares. Som kirke bringer vi ikke Kristus til en given kultur, han er allerede til stede, sådan som Paulus fremhæver det i sin tale på Areopagos (Acta 17). Enhver oversættelse af evangeliet bidrager således til at korrigere, udvide og udfordre alle andre vidnesbyrd i den kristne kirke (85; 89f).

⁴ Spørgsmålet behandles i Galaterbrevet, hvor Paulus kontant fastholder, at omskærelsen ikke er en nødvendig praksis for galatermenigheden. Samme spørgsmål er grunden til apostelmødet i Acta 15, hvor konsensus bliver, at omskærelsen ikke er nødvendig for hedningekristne.

2. Samtidsanalyse

Opgavens andet hovedafsnit, samtidsanalysen, skal lægge grunden til den senere vurdering af de to ekklesiologiske missionsmodeller, som præsenteres i afsnit tre. Jeg vil her først kort diskutere, hvorvidt der hovedsageligt er tale om sammenhæng eller brud imellem det moderne og det postmoderne. Derefter skitserer jeg to skift, hhv. fra det præmoderne til det moderne og fra det moderne til det postmoderne. Slutteligt præsenteres dele af Zygmunt Baumans tanker om det postmoderne vestlige samfund. Bauman kalder tiden for den 'flydende modernitet', et udtryk som jeg overtager i beskrivelsen af hans tanker, men i opgaven i øvrigt har jeg valgt at bruge begrebet 'postmoderne' om samtiden. Bauman bruger udtrykket 'flydende moderne' af to grunde: 1) fordi 'flydende', dvs. omskiftelig, er rammende for vores tid, 2) fordi det understreger forbindelsen til det moderne, idet vi i høj grad lever af det moderne samfunds vindinger. At dette er tilfældet anfægtes ikke her, men jeg benytter begrebet 'postmoderne' fordi det vægtlægger bruddet i højere grad, retter fokus på det, som ikke er som i det moderne samfund, hvilket netop er det interessante for denne undersøgelse.

2.1. Det postmoderne – post eller moderne?

Det er en stående diskussion, hvordan man skal forholde sig til begrebet postmodernitet. Det er alment anerkendt, at der de seneste ca. 200 år har været to skift, først fra det præmoderne til det moderne, og siden til det nye vi nu står midt i. Nogle fortolkere taler ikke om post-, men om senmodernitet, eller flydende modernitet, idet de hævder, at samtidens karakteristika er en logisk følge af det moderne, de understreger en vis sammenhæng, mens andre betoner bruddet, reaktionen imod det moderne. Alle synes dog at være enige om, at samtiden er udtryk for noget nyt, noget andet end det moderne.

Zygmunt Bauman taler som anført om den flydende og lette, modsat den faste og tunge modernitet. Han understreger altså en vis sammenhæng. Vi er på mange måder stadig i det moderne, hele vores samfund er stort set et produkt af det moderne, hvad angår økonomi, administration, forskning etc., men samtidig er der livsvilkår, som i dag er afgørende anderledes, end for bare nogle få årtier siden (Bauman, 1-4; 28).

Andre taler om det postmoderne som modmodernitet, fx Leif Andersen i *Teksten og Tiden*⁵, en reaktion imod det moderne projekt, et nyt paradigme. Pointen er, siger Andersen i en antagelse, som egentlig minder om Baumans, trods deres forskellige betoning, at vi på postmoderne vis bevæger os imellem de forskellige paradigmer. På mange måder er vi postmoderne, vi hævder umuligheden af sikker erkendelse og behovet for anfægtelse. Men i hverdagen lever vi i høj grad i det moderne, vi har grundlæggende tillid til, at vores sansning gengiver virkeligheden, ellers fungerer hverdagen ganske enkelt ikke, og når vi er presset bevæger vi os over i det præmoderne paradigme, med hævdelser af absolutter, som vi nærer ubetinget tillid til (Andersen, 48-54). Også Stanley Grenz ser, ligesom Andersen, det postmoderne som en reaktion mod det moderne, en ny epoke, der gør op med det moderne (Grenz, 2).

Jean-Francois Lyotard understreger også både sammenhæng og brud. Dog beskæftiger han sig særligt med bruddet, med det nye paradigme. Hans hovedpointe, metafortællingernes⁶ sammenbrud, understreger, at der for ham er tale om en ny tid, hvor vi søger efter ny legitimitet som erstatning for metafortællingernes tabte mening (Lyotard, 25-29).

Uanset betoningsforskelle synes der blandt de fremhævede at være en enighed om, at vi i dag befinder os i en tid, som på en del punkter adskiller sig fra det moderne paradigme, men på samme tid ofte repræsenterer en pragmatisk modernitet. Det postmoderne er altså både post og moderne, for nu at trække på afsnittets overskrift. Det er post, dvs. efter og dermed noget andet end det moderne, samtidig er det netop i umiddelbar forlængelse af og i forbindelse med det moderne, og dermed til dels også karakteriseret af levn herfra.

2.2. Det modernes frembrud – opgøret med det præmoderne

Det moderne er et bredt begreb, som samfundsvidenskabeligt henter sin betydning fra 1700-tallets oplysning. Dyrkelsen af 'det nye', 'fremskridtet', er det karakteristika, som i særlig grad adskiller det moderne fra det præmoderne. Tidsmæssigt indsnævrer man typisk en periode på ca. 200 år frem til midten af det 20. årh. (Grenz, 2; 57-59; Pedersen, 459).

⁵ *Teksten og tiden, en midlertidig bog om forkyndelsen, bind 1*, Forlaget Kolon 2006. Homiletik, hvor forfatteren bl.a. arbejder indgående med samtidsanalyse.

⁶ Overordnede fortællinger, som forsyner den menneskelige tilværelse med mål og mening, fx religion.

Med oplysningen⁷ blev fokus rettet mod individet som verdens center. Det var Descartes, som lagde den filosofiske grund, med sin 'metodiske tvivl', mens Newton, gennem sit virke, gav den videnskabelige ramme. Oplysningens projekt var kort og godt at knække naturens gåder, for at kunne beherske den til menneskets fordel, og skabe en bedre verden, som alene byggede på fornuften. Man ville ud over de krige og konflikter, man mente var et resultat af de religiøse dogmer, som havde været bestemmende for det præmoderne. Det hævdedes, at verden kan ses som den virkelig er – objektivt – og det præmodernes afhængighed af religiøse forklaringsmodeller afvistes følgende.

Religionen måtte se sig selv fortrængt fra samfundets center, som den bagvedliggende sammenhængskraft, til periferien. I det præmoderne var et religiøst funderet verdensbillede det bredt accepterede udgangspunkt, men i oplysningen fik empirien efterhånden forrang, metafysikken måtte vige pladsen til fordel for fysikkens granskning af naturens orden. Religiøs tro virkede suspekt, fordi den hvilede på en ekstern autoritet frem for på fornuften.

Det moderne var altså, samtidig med, at det indvarslede ny viden, nye metoder og nyt verdensbillede (antropocentrisk frem for teocentrisk), et opgør med det præmodernes tiltro til eksterne (guddommelige) autoriteter. I fuldt udviklet udgave kan det sammenfattende siges, at det moderne var kendetegnet ved fremskridtstro, troen på, at historien vha. videnskaben og teknologien leder mod det gode samfund. Det præmodernes metanarrativ om en skabende og opretholdende Gud, som basis for åbenbaret sandhed, blev over tid erstattet af fortællingen om fremtiden. Det moderne legitimerede sig i idéen om frie individer i demokratiske samfund i fredelig sameksistens. Menneskehedens historie var historien om stadigt fremskridt (Grenz, 2-4; 44f; 60-81; Guder et al., 18-25; Pedersen, 460f).

2.3. Det postmodernes frembrud – opgøret med det moderne

Postmoderniteten fik, trods tidligere tendenser, ikke bred opmærksomhed før 1970'erne, hvor man talte om tendensen i bl.a. arkitektur og filosofi. Jean-Francois Lyotard slog i 1979 det postmoderne fast på det intellektuelle verdenskort, med rapporten "La condition postmoderne". Lyotards hovedanliggende er hævdelser af metanarrativernes undergang. Det præmoderne var præget af samlende og legitimerende fortællinger, med baggrund i det

⁷ Oplysningen varede fra ca. 1650-1800, if. visse historikere afgrænset af tredivårskrigens slutning 1648 og Kants publicering af: "Critique of Pure Reason" 1781, (Grenz, 60)

guddommelige. I det moderne afviste man disse myter, men, påpeger Lyotard, kun for at erstatte dem med nye metanarrativer, om fremgang og frihed vha. videnskaberne, indoptagelsen af ny viden var i sig selv en værdi, et vidne om en løfterig fremtid. Efter Anden verdenskrig mistede dette metanarrativ sin troværdighed. Ophobningen af ny viden havde ikke ført til en bedre verden. Troen på sandheden i absolut forstand var væk, og man begyndte nu i stedet at måle verden med performative briller, dvs. viden er god, hvis den er nyttig, ditto materiel og mennesker.

Det postmoderne er, som ordet antyder, en reaktion mod det moderne. Det som forener de i øvrigt forskellige postmoderne strømninger er, at oplysningens epistemologi betvivles. Richard Rorty, en af tidens tænkere, fremhæver, at vi må opgive vor søgen efter objektiv sandhed og stille os tilfredse med fortolkning. Netop denne opdagelse af, at det modernes fremskridt kun har forøget kompleksiteten, og at vore opdagelser gør det stadigt mere klart for os, at vi er ude af stand til udtømmende at forklare virkeligheden, har bevirket, at optimisme er blevet erstattet med pessimisme. Man er ikke længere overbevist om, at menneskeheden er i stand til at løse verdens store problemer. Det modernes erobringstrang, både geografisk og videnskabeligt, har haft store konsekvenser, i form af økologisk ubalance, udvikling af stadigt mere grusomme våben til undertrykkelse af svage nationer, ulige fordeling af verdens resurser etc..

Postmoderniteten understreger en holistisk tilgang til virkeligheden. Konsekvensen af, at viden ikke længere kan opfattes som sikker og udelukkende fornuftsmæssig, er hævdelser af, at der er andre mulige erkendelsesveje end menneskets fornuft, fx følelser og intuition. Endvidere beskrives det nye som et skift fra objektivisme til konstruktivisme, dvs. vi konstruerer vores virkelighed gennem vore erfaringer, det er vores eneste mulighed, for der gives ikke objektiv erkendelse. At menneskelig erfaring er subjektiv, medfører videre antagelsen af virkeligheden som relativ og udestimeret. Følgelig kan ingen absolut sandhed hævdes i det postmoderne, sandhed opfattes som relativ, sandhed er lokal, erfarings- og fællesskabsbaseret. Det postmoderne markerer således enden på et universelt verdenssyn, og repræsenterer i stedet pluralitet, en respekt for det anderledes, en fejring af det lokale og partikulære (Grenz, 2-15; 39-49; Lyotard, 25-30; 89-93; Pedersen 458-62).

2.4. Zygmunt Bauman – den flydende modernitet

Som tidligere nævnt ligger det i enhver missional ekklesiologi, at den må forholde sig til samtiden, forsøge at læse den. Jeg vil i dette afsnit arbejde for yderligere at indkredse nogle af tidens karakteristika for siden gensidigt at kunne lade tid og teologi belyse hinanden. Bauman er bredt anerkendt for sin evne til at læse tiden, og samtidig er en af hans hovedteser: fællesskabets død. Dette gør ham til et oplagt valg i denne sammenhæng, idet hans antagelse særligt belyser en helt grundlæggende del af kirkens væsen – koinonia – fællesskabet. Har Bauman ret, rejser det umiddelbart en række alvorlige spørgsmål om muligheden for at være kirke i samtiden.

2.4.1. Fast vs. flydende modernitet

Bauman ser, jf. of., i høj grad tiden som en fortsættelse af det moderne. Samfundet er stadig moderne, ja i lige så høj grad nu, som for 100 år siden, blot er vi nu i den flydende modernitet, en logisk konsekvens af den tidligere faste ditto (Bauman 28). Det fremhæves, at man ikke derfor skal undervurdere konsekvenserne af det flydende moderne, som meget vel kan vise sig større end ved skiftet fra præmodernitet til modernitet (126).

Bauman reflekterer i *Liquid Modernity* over det faste og flydende⁸. Metaforer, han mener, rammende beskriver vigtige karakteristika ved hhv. tidligere tiders modernitet og nutidens. Faste stoffer har stor sammenhængskraft, ændres ikke nemt, og er derfor uafhængige af tid. Derimod er denne faktor helt afgørende for det flydende stof. Væsker ændrer hele tiden form, og kan derfor kun beskrives i øjebliksbilleder, ergo er tid altafgørende. Det flydende er, if. Bauman, videre kendetegnet ved lethed, vægtløshed, mobilitet og foranderlighed, alt sammen begreber, han mener, passer på samtiden.

Nok har moderniteten fra sin begyndelse været præget af opløsningen af det faste, fx opgøret med det religiøst funderede samfund, men dette skete i første omgang ikke for, så at sige, at afskaffe det faste, men for at skaffe plads til nye og forbedrede faste stoffer⁹. Men opløsningen af det faste og solide har fået ny betydning i den flydende modernitet. Tiden er nemlig kendetegnet ved, at den forbliver flydende, fragmenteret og uforudsigelig.

⁸ Eng.: hhv. ”solid” og ”liquid”.

⁹ Jf. 2.2. I det moderne gjorde man nok op med det præmoderne, men man erstattede, med Lyotards termer, de religiøse metafortællinger med moderne, som understregede videnskab og fornuft som vejen til Utopia. Metafortællingen om fremskridtet blev det nye legitimerende.

Opløsningen af faste institutioner i samfundet er nået helt ned på det individuelle niveau. I den flydende modernitet har systemer og institutioner ikke bydende magt over den enkelte, som derfor heller ikke opnår den deraf følgende tryghed, idet der tages et vist ansvar for individet. Samfundet kan ikke længere klandres for den enkeltes fiasko, vi er overladt til os selv, vi definerer, former og performer os selv. Denne tendens har på mange måder bevirket kollektivets sammenbrud. Vi har ikke længere noget fælles projekt (1-8).

2.4.2. Hvor kom vi fra? – den faste modernitets karakteristika

Det moderne projekt havde frigørelse øverst på dagsordenen. Erobringstrang, stræben efter fremskridt og uafhængighed skete alt sammen i frihedens navn. Mennesket skulle være uafhængigt og derfor beherske naturen og frigøre sig fra guddommelige imperativer (18f).

Den tunge modernitet var en tid, hvor stort var godt og større bedre, vækst var målestokken for succes. Større maskiner, fabrikker og skibe, længere jernbaner etc.. Effektivitet var kendetegnende, samtidig med, at man ville erobre. Det var den territoriale æra, rigdom målt i naturalier og land, imperier havde global udstrækning. Man udforskede det ukendte og påberåbte sig land, som ingen (vestlig) magt før havde proklameret som sit. Naturen skulle udforskes og overvindes – betvinges, den opdagelsesrejsende var tidens helt. Fremskridt var ensbetydende med vækst og rumlig ekspansion (113-16).

Paradoksalt nok, så bruges 'fordismen'¹⁰ af Bauman som metaforisk model for den faste og tunge modernitet, med kendetegn som: urokkelighed, immobilitet, soliditet og rutinepræg. Her var menneskelig aktivitet reduceret til rutinemæssige og forudsigelige handlinger, dikteret ovenfra. Kapital og arbejdskraft var bundet livslangt til hinanden, idet de gensidigt var hinandens livsvilkår. Det var en tid, hvor enhver havde sin plads, hvor man overlod styringen til andre, og hvor ledere tog ansvar for menig mand, fordi de vidste bedre. Arbejderens liv var reguleret, der var noget man skulle, og andet man ikke skulle, konformitet var et nøgleord. Arbejderen var et redskab til at nå det overordnede mål: frigørelse, men først i den flydende modernitet har arbejderen oplevet sin delvise frigørelse (25-27; 56-59; 76).

¹⁰ Afledt af Henry Ford, grundlæggeren af Ford fabrikkerne.

2.4.3. Øjebliksbilleder af det flydende moderne

Frigørelse

Hovedprojektet i det moderne var menneskets frigørelse i enhver henseende. Den tidlige modernitet havde en latent trang til homogenitet, hvilket kaldte på frigørelse, menneskelig autonomi. Frigørelsen er nu komplet. Ingen overordnede principper eller eksterne autoriteter kan længere binde os sammen som mennesker. Vi er i frihedens navn overladt til selvidentifikation uafhængigt af ydre fællesskaber af enhver art. Troen på fremtiden som et endegyldigt mål, hvor det gode liv venter, er kollapsede. Vi tror ikke længere på universelle principper, og heller ikke samfundet kan definere hvem vi er, vi er blevet helt frie og overladt til os selv (synes Bauman at understrege). Uanset hvad man i dag vil hævde eller forsvare, må det gøres ud fra individet, som er det eneste, der tilbyder legitimitet, om end denne er subjektiv, og hvis samlende kraft derfor må betvivles på det kraftigste. Samtidens fællesskaber er postulerede og kunstige dele af individualitetens selvdefinerende arbejde.

Spørgsmålet bliver i dette lys, hvorvidt den vundne frihed er en velsignelse eller en forbandelse. Problemet er nemlig, at når ingen eksterne autoriteter dikterer vores handlinger, må vi også selv regnes for helt og aldeles ansvarlige for vores egen lykke. Her går det ikke at hævde samfundets eller nogen anden instans' skyldighed, en kendsgerning, som skaber utryghed. Vi er overladt til en uafsluttelig søgen efter vished, efter den trygge havn, som formår at fjerne usikkerheden fra landkortet (18-22).

Individualitet

Det flydende moderne samfund gør borgere til individer, og identitetsdannelsen bliver følgelig ens egen sag. Individualisering er en omformning af identitet fra noget givet, til en opgave, som aktøren selv må løse og svare for konsekvenserne af (31f). Individualiseringen er en skæbne ikke et valg. Når vægten i udpræget grad lægges på det individuelle valg, er unddragelse ganske enkel umulig. Der findes ikke længere kollektive problemer, det eneste, som forener individer med hinanden er, at de alle har problemer, som de hver især selv må løse. Dette bevirker, if. Bauman, opløsningen af borgerskabsbegrebet. Der findes ikke længere borgere, som defineres af et specifikt samfund, kun individer, som bringer deres individualitet ind i den offentlige debat, som mest synes at være optaget af en snagen i andres

selvfølgelig private anliggender. Fællesskab bliver i denne kontekst til ”knage-fællesskab”, styret af individets ønske om at se, at andre løser deres problemer på lignende vis, og kun opsøgt i takt med den enkeltes følte behov, hvilket understreger disses flygtige karakter. For individet er det offentlige rum en projicering af det private. Man ser andre private, at de forholder sig på samme måde som en selv, og fortsætter så sin ensomme vandring (34-37).

Shopping et eksorcistisk ritual? – om forbrugerisme

Forbrugerismen er et af de vigtigste karakteristika, når Bauman beskriver den flydende modernitet. Nutidens forbrugerisme handler ikke om at tilfredsstille behov, men begær. Den vestlige forbruger mangler ikke, men har alt, hvad der kræves til livets opretholdelse og mere til. Forbrugerismen har derfor gradvist fjernet sig fra at tilfredsstille behov, som næres af et realitetsprincip, til at skabe og imødegå begær og ønsker, som er uden for realitetens indflydelse. I forbrugerkapløbet bevæger målet sig hurtigere end løberen, den fortsatte deltagelse bliver derfor det væsentlige og vanedannende. Begæret bliver sit eget formål. Listen af ønsker er endeløs, og det eneste vi ikke kan finde anvisninger for er at springe af karrusellen (72-76).

I den nye tid er det valget af mål, der fylder, ikke hvordan de nås, da man antager at kunne nå et hvilket som helst mål. Vi er som forbrugere stillet uendelige goder i udsigt, og vores værste udfordring består i fravalget af muligheder, fordi vi selvsagt ikke magter alt. I den flydende modernitet er der ingen ’rigtige’ valg, og dermed heller ikke det modsatte. Man kan så at sige ikke fejle, men prisen for dette ’privilegium’ er en blivende uvished, fordi vi som konsekvens heller aldrig ved, om vi valgte rigtigt, og begær der ikke kan tilfredsstilles, fordi ingen kan fortælle hvordan (61-63).

Det postmoderne samfund forholder sig i stigende grad til sine medlemmer som forbrugere, ikke producenter som tidligere. Et liv som producent er reguleret, der er noget man skal kunne, og noget man ikke bør. Forbrugeren har derimod ikke noget normativt at forholde sig til. Producentensamfundet havde sundhed som norm, det var vigtigt, at man var arbejdsduelig. Forbrugersamfundet har fitness som norm, et flydende begreb. At være ”fit” er det samme som at være klar til at kaste sig over nye sansninger. Fitness handler om at bryde alle grænser i jagten på endnu ukendte mål. Jagten på fitness er kendetegnet ved konstant selvransagelse og selvbejdelse, idet man er usikker på, om man står mål med udfordringen.

Shopping er et ritual, som skal uddrive nattens mareridtsvisioner, ikke at det faktisk virker, men, idet ritualen udføres, giver det en kort tilfredsstillende og ro. Shopping er den perfekte 'gør det selv eksorcisme', når man søger at løbe fra usikkerheden, der opstår i kraft af, at intet er givet og intet kan vurderes (76-82).

I det flygtige og flydende samfund bliver shopping, dvs. friheden til at vælge og vrage, vejen til opfyldelsen af identitetsfantasier. Reklamerne fortæller om masseproducerede varer, som gør os 'unikke'. Men spørgsmålet er, om vi er frie, eller om vi er i massemediernes vold. Produkter er med overlæg gjort ustabile, den ydre verden er ustabil, derfor må vores identitet også blive det, og fleksibilitet bliver et nøgleord. I en omskiftelig, forgængelig og usikker tid ses det at kunne vælge som frihed, men det er en negativ frihed, vi er bundet til valget, der gives ingen mulighed for ikke at vælge, eller at lade andre vælge for os (82-88).

Usikkerheden gør at vi ser verden, og alt i den, som noget der kan forbruges og smides væk med det samme, også menneskelige partnerskaber ses med forbrugsbriller på. Det afgørende bliver, om et forhold tilfredsstiller mine behov, 'i lyst og nød' bliver meningsløst, jeg må søge min øjeblikkelige tilfredsstillende, og hvis den ikke umiddelbart ligger i det forhold, jeg er i, må jeg søge andre veje. Denne narcissistiske indstilling skaber uvægerligt ensomhed. Ikke engang i parforholdets 'trygge havn' kan jeg vide mig sikker, men må hele tiden søge den andens tilfredsstillende og overveje min egen (160-65).

"Instant living" – om tid og fællesskab

Den solide modernitet var præget af varighed, hvorimod den flydende er præget af det kortsigtede. Øjeblikkeligheden er blevet gjort til det endegyldige ideal. Ting skal konsumeres i nuet, og så forsvinde, for at gøre plads til lige så flygtige ting. Tidens øjeblikkelighed ændrer afgørende menneskers sameksistens, idet nuet bliver det foretrukne, uden tanke på virkning og konsekvens (125-29). Fundamentet for det moderne samfund var udskydelsen af behovstilfredsstillende. Denne udskydelse gav tilværelsen mål og mening, arbejderen måtte slide i det, for at nå et givent mål. I og med overgangen til den flydende modernitet er afstanden mellem begær og tilfredsstillende nærmest forsvundet, den er ikke tiltrækkende længere. I en omskiftelig verden synes kun nuet at have overbevisende kraft, vi ved ikke hvad morgendagen bringer, derfor ønsker vi umiddelbar belønning, nuets ekstatiske sekund foretrakkes. Fleksibilitet er kodeordet i en verden, der tænker kortsigtet, og som tidligere

nævnt, bliver denne selvcentrerede kortsigtethed nærmest til selvopfyldende profeti ifm. parforhold og fællesskaber generelt (157-163).

I dag har vi ikke fælles problemer, men problemer ved siden af hinanden, vi kan se på andre, og måske få ideer til at løse egne problemer. Offentligheden er blevet koloniseret af det private, fællesskaber bliver som nævnt ”knagefællesskaber”, hvor individer hver især ’hænger’ deres individuelle oplevelser, og betragter andres, i en selvcentreret søgen efter nye sider, som kan bidrage til egen identitetsdannelse. Dette giver selvsagt skrøbelige og kortlivede fællesskaber, som kun består så længe den enkelte føler han får noget ud af det (37).

Bauman mener videre, at den fornyede interesse for fællesskab, han ser i tiden, er forventelig. Det fokus der er kommet på behovet for fællesskab, skyldes den tiltagende usikkerhed. Men fællesskaber består kun på baggrund af individuelle valg fra de involverede, og er derfor postulerede, de indtræffer efter det individuelle valg ikke før.

Sociologisk set er kommunitarismen¹¹ en forventelig reaktion på samfundets flydende karakter. En reaktion på den voksende usikkerhed, som den fuldstændige frigørelse har medført. Den samlende faktor er løftet om en ”sikker havn” i en usikker tid. Men, bemærker Bauman, kommunitaristiske fællesskaber er i virkeligheden den enkeltes jagt på identitet. Det kommunitaristiske fællesskab fremstilles som et konsistent altomfattende system, en ’fuldkommen’ verden, hvor udenforstående dæmoniseres, men de er udtryk for jagten på identitet, provokeret af den voksende usikkerhed (168-72).

I det flydende moderne er værdier og livsstil privatiserede størrelser, privat præference, derfor må identiteter nødvendigvis forekomme skrøbelige og midlertidige. Kun jeg kan opretholde min identitet, derfor er det heller ikke mærkeligt, at mange søger at tilvejebringe vilkår, så de undgår at leve med usikkerheden. Men det eneste disse pseudofællesskaber tilbyder, er falsk tryghed i kraft af en postuleret enshed (178f).

¹¹ Her under bl.a. religiøse fællesskaber. Bauman mener med denne term: Fællesskaber, som tilbyder en konsistent virkelighedstolkning, noget som if. Bauman ikke findes, dvs. har forklaringsmodeller for alt, og ikke er åbne for kritisk spørgen til grundlag, værdier mv.. Hertil må det vel føjes, at nok passer nogle religiøse fællesskaber på denne beskrivelse, men ikke alle. Mennesker som overgiver sig til denne form for fællesskaber er if. Bauman svage og usikre, de har brug for, at andre tager ansvaret fra dem, at succes, identitet etc. ikke alene afhænger af dem selv.

2.5. Opsamling – fremtidens fællesskaber?

Fremtiden ser umiddelbart dystert ud, set med baumansk optik, den menneskelige frigørelse er total, kun individet står tilbage, fællesskaber kan ikke længere definere den enkelte, og vi er dermed overladt til os selv, hvilket har givet grobund for en tiltagende usikkerhed. Ingen kan undsige sig individualiseringen, den er så at sige ikke et valg, men en konsekvens af den totale frigørelse. Mennesket er frit til at vælge hvad som helst - når som helst, men ikke frit til ikke at vælge.

Usikkerheden har skubbet samfundet ud i endeløs forbrugerisme. I jagten på trykthed søger vi hele tiden at stille vores begær. Forbrugerismen bliver dermed til en art selv-eksorcisme, hvor vi konstant søger et øjeblik fortrængning, for det næste at gøre det hele om igen. Da individet er målestok i endelig forstand, er rigtige og forkerte valg ikke en mulighed, derfor bliver det afgørende i den omskiftelige og usikre verden nuet. Øjeblikkelig tilfredsstillelse og kortsigtethed lokker. Et faktum, som blot forstærker den onde forbrugscirkel. Selv menneskelige relationer og parforhold har kun individet som målestok. Er jeg ikke tilfreds, kan jeg heldigvis, sløret af forbrugerismens briller, droppe eksisterende til fordel for andre og (for en kort tid) bedre. Det er ikke mærkeligt, at Bauman fremhæver ensomheden som en uundgåelig følge af disse mønstre.

Fællesskaber i den flydende modernitet er en umulighed, i hvert fald i den "gamle" forstand, hvor mennesker definerer sig selv, og legitimeres i kraft af fællesskaber. Fællesskab i det flydende moderne sker altid på baggrund af (og efter) det individuelle valg, og kan til enhver hver tid fravælges. Selv familien kan skrøttes, for frigørelsens kraft (forbandelse?) er stærkere end blodets bånd. Bauman citerer Alain Touraine idet han fastslår, at samfundets tilstand er:

The end of definition of the human being as a social being, defined by his or her place in society... (178).

og at grundlaget for fællesskab findes i:

...the individual, and no longer in social institutions or universalistic principles (179).

Når talen falder på fællesskab er det tydeligt, at Bauman ikke mener, at mennesker, gennem fællesskaber, kan sætte sig ud over tidens tendenser. Kommunitaristiske fællesskaber er pseudofællesskaber, som dæmoniserer udenforstående og tilbyder en konsistent virkelighedstolkning, med udgangspunkt i menneskets iboende fællesskabstrang. Men, siger Bauman, den 'sikre havn', som disse fællesskaber tilbyder, er en illusion. Sikkerhedens pris er

friheden til kritisk at spørge til grundlag og eksistens, og følgelig fortrængning af virkeligheden (182). En anden type fællesskab, som også if. Bauman er postuleret fællesskab, er de kortvarige interessebaserede. Mennesker som søger disse, er ikke i samme grad svage og fornægter virkeligheden, som i de førnævnte. Her er udgangspunktet individets søgen efter vejledning, man ønsker at bekræftes i, at andre løser deres problemer på nogenlunde samme vis, som en selv. Der er altså tale om forbrugsfællesskaber, som fastholdes så længe deres pragmatiske værdi er intakt, og siden forkastes til fordel for andre. Det er tydeligt, at Bauman ikke anser disse samlinger som fællesskab, da de ikke i egentlig forstand bygger på det fælles - tværtimod, og deres kortsigtethed har tendens til at efterlade den enkelte i ensomhed (jf. 2.4.3.).

Sammenfattende er det altså tydeligt, at Bauman ikke ser nogen måde, hvorpå tiden kan undviges, fællesskabets legitimerende og formative kraft er en saga blot. Hvad så med fremtiden, er vi overladt til den fuldstændige individualisme og følgelig ensomhed? Baumans svar på dette spørgsmål er: både ja og nej. Ja, fordi det ligger i tiden, at individet på alle måder definerer sig selv, sammenstykker sin egen identitet via valg, som i øvrigt står udenfor bedømmelse, men dog ikke kritik. På den anden side må svaret være nej, da Bauman i Aristoteles' beskrivelse af 'den gode polis' ser et bud på en holdbar enhed, som netop forudsætter, at samfundet er pluralistisk, som ser forskelligheden som en force, noget der udvider menneskets horisont, og giver mulighed for en bæredygtig samhørighed. En samhørighed, som skabes via konfrontation, forhandling og forsoning. Dette, siger Bauman, er den eneste realistiske form for enhed, vi kan håbe på i den flydende modernitet, hvor alt er blevet privatiseret, hvor værdier og livsstil mv. er op til den enkelte. Dette faktum, at vi og kun vi skaber vores egen identitet, står ikke til at ændre, her er der kun at forlige sig, at lære at leve med kendsgerningen. Konsekvenserne af den totale frigørelse hverken kan eller skal vi undsige os (177-81).

At fællesskabet, som vi kendte det, er dødt, fastholdes altså, men som bud på vejen frem anvises det, man måske kunne kalde samvær, til forskel fra fællesskab. En enhed, som bygger på enkelt individers tilvalg og ikke på bestemte teser, som skal accepteres, for at man kan være en del af fællesskabet, og heller ikke på skarpe "dem-os" skel. En enhed, som ikke lover os "trygge havne", tværtimod er alt til debat. Frigørelsens usikkerhed er et livsvilkår i den flydende modernitet.

3. Ekklesiologiske udkast

Efter at have indkredset nogle væsentlige karakteristika for samtiden, vil jeg nu vende mig mod to ekklesiologiske missionsmodeller, som tager udgangspunkt i kirkens missionale og kontekstuelle natur. Det er dermed udkast, som deler de, for denne opgave, grundlæggende antagelser om mission. Dvs., at mission er legitim og en uadskillelig del af det at være kirke Jf. 1.4.3.. Endvidere, at kontekstualisering er et ufravigeligt princip i mission, hvorfor det er afgørende at kende sin tid og kultur, for at kunne kommunikere relevant og forståeligt i den.

Disse pointer hænger særligt sammen med genopdagelsen af vesten som missionskontekst, der i særlig grad skyldtes Leslie Newbigins. Jeg vil i dette afsnit først kort skitsere den proces, som genskabte forståelsen af den bibelske kobling mellem kirke og mission, at det at være kirke er lig at være i mission og vice versa, og herunder også give en kort introduktion til Lesslie Newbigins teologi. Jeg vil derefter beskæftige mig med to forskellige ekklesiologiske udkast, som jf. 1.4.4. tager samtiden seriøst, forsøger at tale et sprog, der er forståeligt i det 21. århundrede, og samtidig være tro mod skrift og tradition.

3.1. Genopdagelsen af Vesten som missionskontekst

Det var på International Mission Council's (IMC) konference i Tambaram i 1938, at den traditionelle opdeling af verden i en kristen og en ikke kristen del første gang blev opgivet. Det betød, at også Europa og Nordamerika nu måtte anses for områder, hvor der var behov for mission. Det var ligeledes i denne forbindelse, at man så småt i IMC regi begyndte at genoverveje synet på mission som noget, der hører uløseligt sammen med det at være kirke. Men først ifm. Willingen-mødet i 1952 vandt man for alvor den indsigt, at kirken hverken kan være missionens udgangspunkt eller mål, men at Guds frelsende handling, *missio Dei* (jf. 1.4.2.), er forudsætningen både for kirke og mission. *Missio Dei* definerer, og er forud for, *missiones ecclesiae*. I 1958 afholdt IMC det følgende møde i Ghana under overskriften 'The Christian world mission is Christ's, not ours', og Leslie Newbigins opsummerede efterfølgende mødets konsensus i tre punkter:

- 1) 'the church is the mission'
- 2) 'the home base is everywhere'
- 3) 'mission in partnership'

ad 1: Kirke og mission er samme sag jf. *missio Dei*.

ad 2: Enhver kristen kirke er i mission, vestlig eller ikke vestlig.

ad 3: Der kan ikke være nogen overordnede kirker, nogen rangorden (typisk vestlige over ikke vestlige) kirkerne imellem.

På dette tidspunkt havde man allerede taget beslutning om at integrere IMC i World Council of Churches (WCC), hvilket skete i 1961, som et udtryk netop for, at kirke og mission ikke kan adskilles (Bosch 369-71; Jensen, 104f).

3.2. Lesslie Newbigin

Lesslie Newbigin kan på mange måder anses som fader til den missionale tænkning i anden halvdel af det 20. årh.. Newbigin var i 35 år missionær i Indien, og opdagede, da han i 1974 vendte tilbage til England, at det land han havde forladt årtier forinden, i mellemtiden i vid udstrækning, var blevet sekulært. Han viede følgende resten af sit virke til at arbejde med at beskrive kristendommens muligheder som marginaliseret minoritet i et pluralistisk samfund. Som nævnt understregede han, i forlængelse af *missio Dei* tanken, at mission og kirke ikke kan adskilles, og at kirkens 'homebase' er overalt. I ethvert samfund må kirken, hvis den vil være sand, være missional, alle kirker står i en missionssituation. Newbigin understregede ligeledes behovet for at behandle samspillet mellem evangelium, kirke og kultur. Kirken må læse evangeliet i lyset af kulturen og lade sin praksis afspejle, at der leves og prædikes i en specifik kultur (Guder 2004, 12; Mogensen, 29f). I løbet af de efterfølgende år blev Newbigin ophavsmand til "The Gospel and Our Culture" bevægelsen, hvor han bl.a. i 80'erne var med til at forberede året 1984, igennem debatoplægget *The Other Side of 1984, Questions for the Churches*¹² (1983), hvor han første gang beskriver den vestlige kultur som den sværeste af nå med evangeliet. Denne bog, samt *Foolishness to the Greeks* (1986), var for alvor med til at sætte gang i "The Gospel and Our Culture", først i England, men siden også i Nordamerika, Australien, New Zealand og Sydafrika. Også i WCC blev tematikken taget op under titlen "Gospel and Culture" (Jørgensen, 37f).

Det var ikke nyt, at Newbigin var en afgørende missionsteologisk figur, fra 1959-65 spillede han en hovedrolle inden for hhv. IMC og WCC. Men det var særligt efter sin hjemkomst til England, at Newbigin fik øjnene op for den store udfordring, det er at nå

¹² Jf. George Orwells fremtidsroman "1984" fra 1949, hvor han beskriver fremtiden som en dyster mareridtsvision af totalitarisme og ufrihed (Newbigin 1983, 64).

Vesten med evangeliet, hvorfor det også blev et hovedtema i hans senere forfatterskab¹³ (Jørgensen, 39).

I *The Other Side of 1984* konstaterer Newbiggin, at vi i Vesten i høj grad har mistet håbet. Oplysningstidens fremtidstro og optimisme er erstattet af pessimisme, videnskaben indgyder frygt snarere end håb, fordi dens landvindinger har vist sig lige så vel at kunne anvendes destruktivt, som det modsatte (1983, 1f; 17). Oplysningen bidrog bl.a. med at sætte videnskabens empiri i stedet for Gud, og erstattede længslen efter det himmelske med en ditto efter et jordisk utopia (1983, 11; 13). Håbet er forsvundet sammen med meningen. Videnskaben tilbyder årsagsforklaringer, ikke mening. Samtidig er tro blevet en privat sag, helt separeret fra det offentlige rum. I oplysningens kølvand er kun det videnskabeligt beviselige levnet plads i det fælles rum. If. Newbiggin var de protestantiske kirkers reaktion på oplysningstiden at acceptere denne tvedeling, tilbagetrækning til den private sektor, for i det det mindste at have nogen indflydelse.

Det er ind i denne situation, at Newbiggin kommer med et opråb til kirken om at være et alternativ, genlancere den kristne tro som legitim livstolkning, en vej til forståelse og mening, og med krav om, at Kristus alene skal være Herre (1983, 11; 26f; 1986, 15-20). Han påpeger videre, at i arbejdet med dette må man søge at undgå to oplagte faldgruber. 1) Ikke at forstå kulturen og derfor være irrelevant, 2) At acceptere kulturen ukritisk og dermed miste evnen til radikalt at udfordre den, hvilket fører til synkretisme. Han understreger, at den katolske kirke, med sin undsigelse af oplysningen, i lang tid befandt sig i den første, og at den øvrige vestlige kirke generelt er skyldig i den anden, synkretisme, uden brod og evne til at kalde til omvendelse. I bestræbelserne på at være relevant kan man blive synkretistisk og i forsøget på at undgå synkretisme kan man blive irrelevant, begge dele må undgås (1983, 22f; 1986, 7).

Foolishness to the Greeks (1986) behandler samme problemstillinger i udvidet form. Newbiggin understreger her bl.a. kontekstualiseringens nødvendighed. Kirken i Vesten er i tilbagegang, modsat Afrika og Asien, Vesten er den mest genstridige missionskontekst kirken står overfor, hvorfor det er vigtigt, at der arbejdes indgående med kontekstualisering (1986, 3). Tre pointer understreges særligt: 1) Kommunikation af evangeliet må ske i et for modtageren forståeligt sprog for overhovedet at give mening. Skal vi gøre os håb om at nå Vesten med evangeliet, må vi i langt højere grad end det er tilfældet være i dialog med

¹³ For liste over Newbiggins hovedværker se: Jørgensen, 46f.

kulturen. 2) Samtidig må mission også altid indebære modsigelse og kald til omvendelse. Evangeliet knytter sig til det gode i en kultur, og afviser det, som ikke er brugbart (jf. Acta 17). 3) Omvendelse skyldes alene Guds indgriben, det er ikke noget, som kirken hverken kan eller skal forsøge at afstedkomme (1986, 5f).

Newbigin behandler videre kirkens kald til et missionerende møde med den nutidige vestlige kultur, og som et gennemgående tema står kirkens offentlighedskarakter. Kirken skal ikke forsøge at genoplive tidligere tiders kristenhed, men har som ansvar at tale Guds ord overfor magthaverne, og opfordre dem til at regere i overensstemmelse hermed. Adskillelsen mellem kirke og stat skal opretholdes, men kirken må holde fast i, at også staten har sit mandat fra Gud (1986, 124f; 129f). Et missionerende møde med den vestlige kultur må gøre kristendommen gældende på det offentlige såvel som det private plan. Kirken må udfordre status quo, hvor der handles imod gudsrigets værdier (1986, 132f).

I praksis opfordrer Newbigin til at holde fast i skriften som vejleder og, på trods af fortidens fejl, holde fast i fx en værdi som frihed, som en positiv lektie lært af oplysningen (1986, 137), men samtidig også være klar over, at evangeliet må forkyndes under egne forudsætninger, som oplysningens ”videnskabelighed” ikke nødvendigvis vil acceptere. Videre skal Lægfolkets rolle i mission genopdages, mennesker er forbindelsesleddet mellem det private og det offentlige rum, og er derfor et væsentligt redskab til at nedbryde skellet herimellem (1986, 141-43). Kirkernes manglende enhed ser Newbigin som utroværdig i mødet med kulturen, hvorfor kirkens økumeniske indsats må opprioriteres (1986, 144). Sluttelig understreges det endnu engang, at missionens subjekt er Gud, kirken må holde for øje, at den er medarbejder og deltager, ikke subjekt og mål (1986, 149).

3.3. Missional Church

Jeg vil i det følgende give en fremstilling af *Missional Church (MC)*, med udgangspunkt i Guder *et al.*'s¹⁴ tanker, som især er at finde i udgivelsen af samme navn fra 1998. Bogen er et resultat af et treårigt studie- og forskningsprojekt indenfor det nordamerikanske *Gospel and Our Culture Network*, som særligt, i lyset af blandt andre Newbigins teologi, er motiveret af

¹⁴ Bogen er redigeret af Darell L. Guder, men er en antologi med bidrag af seks forskellige forfattere. Guder selv, Lois Barrett, Inagrace T. Dietterich, George R. Hunsberger, Alan J. Roxburgh og Craig Van Gelder. Jeg vil i min gennemgang henvise til de enkelte forfattere bortset fra, når der henvises til bogens kollektive afsnit, hvor bogen selv omtaler sig med et kollektivt ”vi”, her benyttes termen: 'Guder *et al.*'.

at genopdage Nordamerika som missionsmark, og på den baggrund overveje hvordan kirke og teologi vil tage sig ud, hvis dette tages alvorligt (Mogensen, 32f).

Guder *et al.* redegør i bogens indledning for en omfattende inspiration fra Newbiggin. Bl.a. nævnes *The Other Side of 1984: Questions for the Churches*, analysen af Vesten som postkristen eller endog antikristen, og den stærke understregning af *missio Dei* (jf. 1.4.2.). Kirken har gennem historien været Europa-centreret, og kirker andre steder i verden har ofte haft vestligt kulturelle udtryk. Mission blev, som nævnt, tidligere forstået ekklesiocentrisk, men initieret af Karl Barth, og siden stærkt understreget af blandt andre Newbiggin, forstås mission nu teocentrisk, som værende del af Guds egen karakter. Treenighedens egen dynamik er, at Faderen sender Sønnen, og Faderen og Sønnen sender Ånden, og den samlede Guddom sender kirken til verden. Derfor er mission grundlæggende ikke kirkens, men Guds. Behovet for at komme ud over kristenhedens funktionelle kirke (mere herom senere), som hverken i sin struktur eller teologi er missional, er ufravigeligt. Kirken må begynde at forstå sig selv som sendt, ikke som sendende, mission er dens hjerte, ikke en aktivitet på linje med andre, men dens værens grund (Guder *et al.*, 4-6).

3.3.1. Baggrund – kirkens krise

Baggrunden for *MC* er, at det er blevet stadigt mere tydeligt, at kristendommen i Nordamerika ikke længere indtager den centrale og dominerende plads i samfundet som tidligere, og at indflydelsen dermed også er på retur. Religiøsiteten i samfundet er blevet pluralistisk, individualistisk og privat. Kirkerne er som regel fortrængt til samfundets periferi, hvorfor det også er tydeligt, at talen om Nordamerika som missionsmark er oplagt, og kirkens respons på dette påkrævet. Guder *et al.* lægger stor vægt på, at kirkens krise ikke blot kan løses med strukturændringer, nye former eller lignende, der skal en teologisk nyorientering til. En revideret teologi, med den missionale kirke i centrum (1-3).

Craig Van Gelder understreger, at samfundsudviklingen har bevirket det han kalder: en funktionel kirke og kristendom. Den forhenværende enhed mellem magthavere og kirke gjorde, at kirken opnåede vidtgående privilegier i samfundet, og havde omfattende indflydelse på den offentlige moral og stor politisk magt. Den såkaldte kristenhed var resultatet af ovenstående, en tilstand, hvor kirke og samfund gensidigt støttede hinanden, og hvor kirke og kultur ansås som sider af samme mønt. Men i løbet af det 20. årh. er der

gradvist sket et omfattende skift, som har medført kirkens marginalisering. For det første blev kirke og stat fuldstændig adskilte størrelser i Nordamerika, og oplysningens ideal om tanke- og religionsfrihed slog igennem (46-50). For det andet oplevede man en ny og gennemgående individualisering af samfundet, særligt fra 1960'erne og frem, hvilket medførte individet som altings målestok, og at kristendommen følgende måtte tage til takke med en rolle som privatreligiøs talerør for interesserede (54). Gelder beskriver videre hvordan antallet af nominelle kristne i Canada er steget markant, i kølvandet af ovenstående. Den aktive deltagelse i kirkens liv er dalende i takt med, at medlemmerne ikke længere identificerer sig med især kirkens moral. Mange opretholder deres medlemskab af kirken af historiske grunde, men i praksis søger det individualiserede menneske efter religiøse svar, hvor de måtte forekomme at være, hvilket i lige så høj grad, om muligt højere, vil sige udenfor som indenfor kirken. Tilbage står den funktionelle serviceinstitution, kristenhedens kirke, med manglende aktiv tilslutning, marginaliseret og privatiseret, uden evne til for alvor at præge den offentlige mening, og hvad værre er ofte uden vilje dertil. Det er derfor heller ikke overraskende, at man i de sidste ca. 50 år stadigt oftere har set, at idealistiske og aktive kristne har sluttet sig sammen i parakirke organisationer, en udvikling som udgør et betydeligt problem, fordi der ufravigeligt sker en reduktion af evangeliet, når kirke og mission adskilles (59f).

Guder *et al.* gør opmærksom på, at eftersom samfundet hele tiden ændrer sig, vil det at være kontekstuel kirke også hele tiden være noget, der kræver fornyet refleksion over forholdet mellem evangelium og kultur (14). Problemet med den vestlige institutionelle kirke er, at dens strukturer er nedarvet fra kristenheden. Man er kirke på en måde, som ikke længere kan anses som missional, da kirkens ydre form og til dels teologi er et levn fra tidligere tider (5). Hunsberger fremhæver, at behovet for at genopdage kirkens rolle og væsen i lyset af den postmoderne samtid er tydeligt. Når discipelskab nærmest er blevet til borgerskab, kristendom til kultur, må kirken nødvendigvis genoverveje sin teologi og praksis, dvs. genlæse skrift og kontekst, for at fastslå, hvad det grundlæggende vil sige at være kirke i det 21. årh., og følgelig søge at leve dette i praksis (78).

3.3.2. Kirken som et sendt folk.

Reformatorerne har, sikkert utilsigtet, efterladt os med en geografisk kirkeforståelse. Kirken som:

...”a place where certain things happen” (Hunsberger in Guder *et al.*, 79)

Muligheden for at identificere den sande kirke hang for reformatorerne sammen med kirkens ydre kendetegn, at evangeliet blev ret forkyndt og sakramenterne ret forvaltet. Denne opfattelse kan sagtens have været missional i det 16. årh., men resultatet er opfattelsen af kirken som et sted, et hus, hvor særlige aktiviteter er knyttet til. Denne opfattelse forsømmer at understrege kirken som fællesskab, og dette fællesskabs rolle. Opfattelsen har også forstærket opdelingen mellem lægfolk og klerus, mellem de som benytter sig af stedets udbud, og de som udbyder.

I det 20 årh. opkom, som tidligere nævnt, en ny forståelse af mission og kirke (jf. 1.4.2.) fremført af bl.a. Newbigin og den sydafrikanske missionsteolog David Bosch. *Missio Dei*, med dets skift fra ekklesiocentrisk til teocentrisk missionsforståelse, blev med tiden et udbredt synspunkt, som også deles af MC, ligesom den deraf følgende opfattelse af kirken, som et folk sendt til verden, som deltagere og medarbejdere på den guddommelige mission (79-81).

Problemet er, anfører Hunsberger, at den vestlige kirke kun i ringe grad har ladet denne erkendelse transformere praksis. Den geografiske opfattelse er så indgroet en del af vores arv, at hele kirkens liv er centreret omkring aktiviteter, der har med det særlige *sted* at gøre. Der er brug for at gøre op med denne opfattelse, og inkorporere en teocentrisk forståelse af kirke og mission. Evangeliet må genlæses, så den vestlige kirke kan finde tilbage til NT's grundantagelser om kirken (83; 85-87).

3.3.3. Historie og kontekst

En missional ekklesiologi er historisk. Ekklesiologi formes altid i mødet med kultur, derfor skal det historiske ikke blot forstås inkarnatorisk, at Gud blev menneske, men at kirken til enhver tid er del af en historisk virkelighed. Kirkens opgave har til alle tider været at forme sin kommunikation, så den var forståelig i den historiske kontekst. Dette ses fx tydeligt i formuleringen af det fjerde evangelium, som på mange måder bruger sprog, som alluderer til det gnostiske, samtidig med at hovedbudskabet modsvarer de andre evangelier. I udformningen af en missional ekklesiologi, må kirken se til søsterkirker i andre dele af verden og konsultere kirkehistorien, for at blive bevidst om, hvordan der bedst muligt svares på evangeliets udfordring.

Ovenstående går hånd i hånd med Guder *et al.*'s antagelse af, at en missional ekklesiologi nødvendigvis må være kontekstuel. Der findes kun én måde at være kirke på, nemlig i den konkrete kontekst. Kirkens kald er som instrument for, at evangeliet inkarneres i verdens utallige partikulære kontekster. Derfor skal evangeliet også til enhver tid oversættes, både dets ord og praksis (11).

3.3.4. Eskatologi

En missional ekklesiologi er eskatologisk. Kirken lever i spændingen mellem det 'allerede' nærværende, men 'endnu ikke' fuldbyrdede gudsrige. Jesus proklamerede, at Guds rige var kommet nær, at det i kraft af ham brød igennem. Dette evangelium fik disciplene at gå med, da de blev sendt ud (jf. Matt. 10,7), ligesom det var den første kirkes, og følgelig også nutidens evangelium (86-89). Det er helt tydeligt i NT, at gudsriget var centralt i den tidlige kirkes forkyndelse (fx Acta 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23, 31), men Hunsberger påpeger to tendenser, som historisk set ændrede dette.

- 1) Adskillelsen af de gode nyheder, om gudsrigets nærvær, fra budskabet om frelsen. Dette har bevirket en personlig, privatiseret opfattelse af frelse, adskilt fra gudsrigets helbredende komme til verden.
- 2) Kirken har gennem historien søgt at definere sig selv på måder, som ikke relaterede til gudsriget. Det var Jesu forkyndelse af gudsriget, som samlede kirken, var dens ophav. Derfor må kirken også alene definere sig med gudsriget som referencepunkt.

Guder uddyber i *The Continuing Conversion of the Church* (2000)¹⁵ denne problemstilling. I Guders forståelse er det fatalt, at kirken har reduceret evangeliet ved i praksis at adskille frelsens gave fra dens opgave, at proklamere gudsrigets 'allerede' – 'endnu ikke'. Denne reduktion må konfronteres, hvis kirken skal være sand missional kirke.

Den første store oversættelse af evangeliet var fra den jødiske verden til den hellenistiske. Man hentede her meget i hellenistisk filosofi, som var brugbart i oversættelsen. Men det betød også en vægtforskydning. NT's fokus på gudsriget, som det nærværende og kommende, erstattedes af vægten på evangeliet som sandhedssystem. Der skete en bevægelse fra event (historie, dynamik) til system (dogmatik). Dette gjorde, at frelsen efterhånden

¹⁵ Darel L. Guder, *The Continuing Conversion of the Church*, Wm. B. Erdmanns Publishing Co., Michigan, 2000, En del af: "The Gospel and our Culture Series", bogen ligger sig umiddelbart i forlængelse af *Missional Church*, og kan derfor, efter min overbevisning, problemfrit sammenstilles med denne, som udtryk for missional kirke tænkningen.

mistede sit nutidsfokus, og blev til noget den kristne ejede, som administreredes af kirken. Frelsen var fremtid, fokus var på Himlen, og ikke på Guds nærvær i verden. Kampen for at blive i frelsens lade blev det altafgørende, og erstattede den bibelske forståelse af frelse, som kaldet til vidnesbyrd og mission. Skriften blev ikke længere set som et missionskrift, men som helligtekst, der skulle guide den kristne til forbedring, og discipelskab blev reduceret til overholdelse af etiske regler og liturgiske krav. Kirken blev samfundets administrator af religiøs mening, fællesskab blev til geografi og hierarki, lægfolket blev glemt, og mission erstattedes til dels af tvungen kristianisering (Guder 2000, 107-9; 111-113).

I dag står vi if. Guder, i Vesten, tilbage med et individualiseret og privatiseret evangelium, idet reformationen ikke grundlæggende formåede at ændre dette. Frelsens gave er blevet separeret fra dens opgave, hvilket kalder på kirkens omvendelse, fordi det er en begrænsning af Guds arbejde i os og vor omverden, fremhæver Guder (116-20; 131f).

Både Hunsberger og Guder understreger altså, at den vestlige kirke har brug for at finde tilbage til udgangspunktet, gøre op med arven fra kristenheden, og i stedet vende tilbage til en evangelisk forståelse.

Gudsriget kan aldrig være kirkens værk, det er guds gave som kirken må vælge at træde ind i, i forventning om engang at skulle arve det fuldt og helt. I dette interim er kirkens opgave at deltage i *missio Dei*, som er forkyndelsen af gudsriget ved Helligåndens kraft (Guder *et al.*, 94-97). Kirken repræsenterer gudsriget, som dets tegn og forsmag, den er tegnet på, at gudsriget er brudt igennem, en forsmag på det kommende, men kirken er også agent og instrument, sat til at gøre rigets gerninger, og tale dets sag. Når kirken skal genopdage sin opgave i denne sammenhæng, må den finde sit forbillede i Guds sendelse af Jesus, og i Jesu levede liv.

Hunsberger understreger tre aspekter, som vigtige for den missionale kirke, i denne proces:

- 1) Kirkens væren. Det må genopdages, hvad det vil sige at være fællesskab defineret af gudsrigets værdier. Fællesskabet er den afgørende hermeneutik, herigennem erfares i brudstykker det kommende rige. Kirken må helt lade sig definere af riget, også hvor det kolliderer med den omgivende kultur.
- 2) Kirkens gerninger. Det er kirkens opgave, som repræsentant, at gøre gudsrigets gerninger. Kirken må række ud til samfundets svage og udstødte, må

vise i handling, at retfærdighed og barmhjertighed er rigets sag. Kirken går ikke i egen kraft, men med gudgiven autoritet, og må derfor frimodigt konfrontere samfundets destruktive strukturer mv.

3) Kirkens tale. Opgaven er at tale om det som kirken er og gør, forklare det, så det er forståeligt i konteksten. Kirken må vidne om sin Herre, også i tale, stædigt kæmpe de udstødtes sag, fortælle om den alternative virkelighed, som er brudt igennem, og om det eskatologiske endemål den sigter imod (101;108f).

3.3.5. Et modkulturelt fællesskab

Den missionale kirke er sendt til verden, men er ikke af verden. Den er midt i verden både geografisk og kulturelt, men har som oftest ikke samme værdier eller samme adfærd som den. Den missionale kirke er anderledes, modkulturel, fordi den er defineret af gudsrigets teologi og ikke af denne verdens strukturer og magthavere. NT taler om magter og myndigheder i denne sammenhæng, hvilket kan forstås både om strukturer i samfundet, om åndemagter, magthavere mv.. Kolossenserbrevet taler om, at Kristus gennem sin opstandelse har besejret disse, og at de er blevet sat til skue (Kol. 2,15). Kirken bør altså ikke frygte undertrykkende strukturer eller magthavere og onde åndemagter, men frimodigt konfrontere dem, fremhæver Baret (110-11).

If the church is truly apostolic, it must see itself as participating in God's victory over evil (113).

Den trofaste kirke må bekræfte de dele af kulturen, som ikke strider mod evangeliet, men samtidig være på vagt over for punkter, hvor kulturen er uevangelisk. Det er afgørende for kirkens apostoliske vidnesbyrd (114f).

I Romerbrevet (12,2) taler Paulus om, at de troende ikke skal tilpasse sig denne verden, men lade deres sind fornys, så de kan vurdere hvad der er Guds vilje. Kirken er kaldet til at være et fællesskab, som ikke er kontrolleret af, hvad der er alment anerkendt af det omgivende samfund, men til at følge Kristus efter, til at lade sig forme af de værdier, han levede sit liv på. Kirken må søge at helliggøres, fordi Gud er hellig (116f). Kirken kan derfor heller ikke forstås som samfundets formidler af religiøs mening, som det ofte har været tilfældet i Vesten, hvor stat og kirke traditionelt har haft tætte bånd. Baret understreger, at kirken i sig selv er politisk, den er en nation blandt nationer. NT taler i politisk sprog om Guds *rige* (særligt evangelierne), Jesus kaldes *konge* og *kongernes konge* (Matt. 21,5; 27,11;

Joh. 1,49; 18,37; 1. Tim. 6,15; Åb 17,14; 19,16). Også titlen *Kyrios*¹⁶ (jf. 2. Thess. 1,8; 3,6.16.18; 2. Tim. 1,8; Hebr. 1,10; 7,14; 1. Pet. 1,3) er politisk, en titel som var reserveret den romerske kejser, ligesom termen *ekklesia*¹⁷ er hentet fra græsk terminologi, hvis betydning er folkeforsamling og, siger Baret, ofte forstået som en beslutningstagende politisk forsamling. Når den kristne menighed er forsamlet i lovprisning af Gud, er der altså tale om en politisk handling, fordi menigheden her anerkender og proklamerer at Jesus er *Kyrios*, hans liv og lære er definerende for fællesskabet, og intet andet (119).

Kristenhedens kirker har i høj grad i dag mistet evnen til apostolisk vidnesbyrd, til at sætte en alternativ dagsorden, der taler om tjenende autoritet, magt der aldrig tvinger, økonomisk redelighed, omsorg for de svage og fattige mv. (124f).

Med denne tale om kirken som kultur, som nation og lignende, kunne man tro, at eneste mulighed for kirken var at blive anti-kulturel, at være kirke mod kulturen. Dette er dog, if. Baret, ikke tilfældet. 1) Fordi kirken altid må søge at bekræfte og knytte til ved det gode i enhver kultur, 2) fordi kirkens apostoliske vidnesbyrd altid har som mål at nå mennesker med evangeliet, at vidne for de som endnu ikke tror. Derfor er det også altid kirkens sag og ansvar at søge at formidle evangeliet så forståeligt og tilgængeligt som muligt. Dog vil der altid være anstødssten. Dele af kristendommen giver kun mening fra indersiden, fra den troendes synsvinkel, og kan kun modtages, når man i tro træder ud der hvor forståelsen ikke kan redegøre for det rationelle i valget (119-20).

3.3.6. Helligåndens værksted

Det er karakteristisk for den missionale menighed, at man fastholder en forståelse af Ånden som skabende og opretholdende. Menigheden bliver ikke til og handler ikke ved egen kraft, men ved Guds kraftgivende nærvær gennem Helligånden. Ånden er fællesskabsformende, hvilket udfordrer os til at bevæge os væk fra den udbredte opfattelse, at Åndens virke primært har at gøre med det enkelte menneskes frelse. Ånden fornyer rigtig nok menneskers liv, men er også skaber af alt liv. Dette er ikke ny erkendelse, det har været kirkens lære fra begyndelsen af. Men ofte har den vestlige kirke forbundet Ånden med kærlighed og nåde, snarere end med det skabte. Det har flyttet forventningen til Åndens virke over til

¹⁶ Græsk: Herre

¹⁷ Græsk: Kirke. Ordets bogstavelige betydning er "at kalde ud", i normal græsk terminologi blev ordet brugt i betydningen: folkeforsamling, men blev også benyttet af de kristne, deraf betydningen: kirke. Valget af dette ord understreger i øvrigt den bagvedliggende ekklesiologi, kirken som et folk.

ekstraordinære individuelle åndelige oplevelser, og væk fra, at Ånden skulle virke i historien både konkret, og som opretholder af alt skabt. Det bibelske vidnesbyrd har en langt bredere forståelse af Helligånden. Her er Ånden livgiver, Guds kontinuerlige nærvær, den som fornyer og forandrer liv og fællesskaber, anfører Dietterich (142-44).

Paulus fremhæver det kristne fællesskabs særlige karakter ved at sætte 'kødets gerninger' overfor 'Åndens frugt' (jf. Gal. 5,16ff). Dette skal ikke forstås som en skelnen mellem det naturlige og overnaturlige, for Paulus er disse termer eskatologiske. De markerer et før og efter Kristus, et liv i overensstemmelse med de værdier som korset fordømte, og et liv inspireret netop af korset, opstandelsen og Åndens gave. Fordi de to virkeligheder overlapper hinanden lever menigheden i spændingen 'allerede - endnu ikke'. Når Ånden former det kristne fællesskab, forvandler liv og praksis, så Åndens frugt bliver stadig mere tydelig, er det, for Paulus, udtryk for en bevægelse mod en løfterig fremtid, gudsrigets fuldendelse. Helligåndens rolle er at forme kærlighedsfællesskaber, som vidnesbyrd om hvem Gud er. Ved Åndens kraft formes de troendes fællesskaber med en missional rettet mod omverdenen. Fællesskabet er kaldet til at give krop til en alternativ social orden (146-49). Kirken kan aldrig være en forsamling af individer, som samles for deres egen skyld, men vil altid, hvis den lever i Åndens kraft, og under dens vejledning og formation, være et vidnesbyrd for omverdenen om Guds rige. Det er altså en afgørende fejl, hvis kirken opfattes organisatorisk, individualistisk, eller generelt som noget andet end et Åndens fællesskab (158f).

3.3.7. Struktur

En missional ekklesiologi har naturligvis en organisatorisk form. Det er altafgørende, at denne tjener kirkens væsen og kald, og ikke i sig selv bliver definerende. En kirkes organisatoriske form er en væsentlig del af dens vidnesbyrd, og det gælder her, ligesom i andre spørgsmål, at Skriften er autoritativ, og derfor må være guide, i alt hvad den kristne menighed foretager sig. Det er vigtigt, igennem Skriften, at finde ind til Guds plan for kirken, deltagelsen i *missio Dei*, virket som tegn og forsmag, agent og instrument for gudsriget, og så forsøge at opbygge strukturer, som tjener dette formål. Det ses tydeligt i Acta, at der er forskellige måder at være kirke på i forskellige kontekster, særligt er apostelmødet interessant i den sammenhæng (jf. Acta 15). Den missionale kirke må afvise enhver form for organisatorisk fundamentalisme.

Strukturer må aldrig være deres egne mål, kirken eksisterer ikke for sin egen opretholdelses skyld (228f). Hvis en kirke påberåber sig at være den eneste sande kirke, og at den har nået institutionel perfektion, må der på det kraftigste protesteres. På samme måde forholder det sig der, hvor en kirke ser sig selv som værende gudsriget, at der skulle være fuldstændigt sammenfald mellem kirken og gudsriget. Kirkens strukturer skal hjælpe menigheden til at øve trofast vidnesbyrd, og disse må derfor til stadighed revideres i et samspil mellem tekst og kontekst (230f).

Dén organisatoriske form, som de fleste vestlige kirker har, er formet af kristenheden, dvs. med hierarkisk struktur, inspireret af den romerske samfundsform, som var kirkens kontekst, da Konstantin gjorde den til statskirke. Det er også her man finder grundlaget for den geografiske sogne model, som den dag i dag er toneangivende i kirken. Denne model tjente tidligere tiders immobile bondesamfund godt, men ikke tager højde for nutidens store bevægelighed, og deraf følgende mulighed for at vælge frit i enhver sammenhæng, herunder også når det gælder valg af kirkeligt tilhørsforhold¹⁸ (234f).

Det er afgørende, at kirken bliver villig til at opgive strukturer, som ikke længere er missionale, og i stedet i samspil mellem skrift og kontekst forsøger at finde frem til nye former, som kan virke til troværdigt vidnesbyrd. I praksis vil vi i fremtiden formodentlig se en pluralitet af former, frem for den uniformitet, som tidligere har været kendetegnende, da samfundet netop indeholder en pluralitet af livsformer. Derfor bliver lokalmenighedens rolle også vigtigere end tidligere, at menigheder begynder at leve missionalt, forsøger at oversætte evangeliet til deres kontekst og tid, er afgørende.

3.3.8. Ledelse

Kristologisk ledelsesmodel.

Ånden giver visse personer gave til at lede, vise vejen, ved selv at gå den. Ledelsesmodellen i den missionale kirke er baseret på tydelig ledelse, hvor lederen går foran menigheden.

Paulus beskriver i Efeserbrevet kap. 4 en model for, hvordan forskellige tjenester er nødvendige, for at lede menigheden. Apostle, profeter, evangelister og hyrde-

¹⁸ Her skinner den amerikanske kontekst igen noget igennem. Den form for kirkelig konkurrence, som præger Nordamerika findes ikke i samme udstrækning i Danmark. Dog er der tendenser i de større danske byer, som er sammenlignelige, idet mange denominationer og kirketyper findes her.

lærere er givet menigheden, for at Kristi legeme kan opbygges, så enheden bliver tydelig for enhver, til vidne om Kristus (183-85).

Missional ledelse er altid kristologisk orienteret, dvs. finder sin inspiration fra Jesu eksempel. Jesus var Gud inkarneret, og viste, at Guds formål med sin skabning er forsoning. Han proklamerede gudsrigets gennembrud, besejrede ved sin død magter og myndigheder (jf. Kol 2,15), anviste en ny vej, og nye værdier (jf. bjergprædiken Matt. 5-7). Jesus viser også, at ledelse i gudsriget kun kan ske ud af lydighed overfor Faderen, derfor kan der heller ikke blot være tale om tillærte færdigheder. Lederen må have en levende og dynamisk relation til Faderen.

Jesu opgave var apostolsk, dvs. som udsending med evangeliet til verden. Som afgørende led i sin apostolske tjeneste samlede han disciple omkring sig, som han gennem både ord og handling oplærte. Lederens plads må, i lyset af det, derfor være foran menigheden, som en eksemplificering af, hvad det vil sige at være Guds folk. Missional ledelse kan ikke kun ske igennem prædiken og undervisning, det handler om at gå foran i både ord og handling. Samtidig er solus-pastor-modellen¹⁹ ukendt for den missionale menighed. Jesus handlede aldrig på egen hånd, men altid som del af treenigheden, han handlede altid i overensstemmelse med Faderens vilje (jf. Joh. 5,19). Også Paulus understreger i Efeserbrevet kap. 4, at Gud har givet menigheden forskellige mennesker til at varetage forskellige tjenester (jf. 4,11). I stedet for én leder må vi regne med en pluralitet af ledere, med forskellige tjenester, så Kristi legeme kan bygges op (185-87).

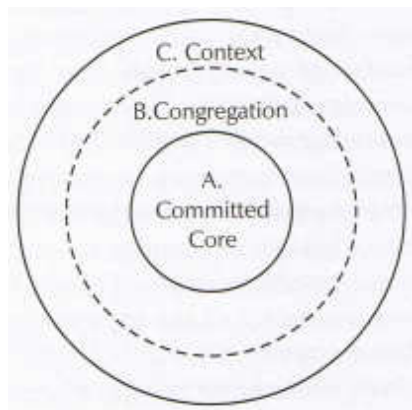
Missional ledelse i praksis

Kirkens marginaliserede position kalder på en ledelsesmæssig fornyelse. Roxburgh bruger eksilet som billede på kirkens situation i Vesten, som gør, at det er nødvendigt at finde helt anderledes måder at være kirke på, end de som gjorde sig gældende under kristenheden. Efeserbrevet kap. 4 giver brugbar hjælp ind i denne situation. At lede en kirke fra samfundets periferi kræver ledere, som anviser en alternativ livsstil. Der er hårdt brug for, at kirken begynder at leve i overensstemmelse med gudsrigets værdier, i stedet for at flyde med samfundets strøm. Midt i forbrugerismen, individualismen og voluntarismen må kirken begynde at leve i sit kald, dvs. som pagtsfællesskab, hvor individet må give plads for

¹⁹ Solus pastor – præsten alene – en opfattelse, som understøtter den skarpe opdeling mellem klerus og lægfolk, som regner med, at menigheden kan ledes fra prædikestolen primært. Kritikken rammer altså i høj grad også Den danske Folkekirke, hvor den enkelte kirke er præget af én leder, præsten, og ikke af modellen fra Ef. 4.

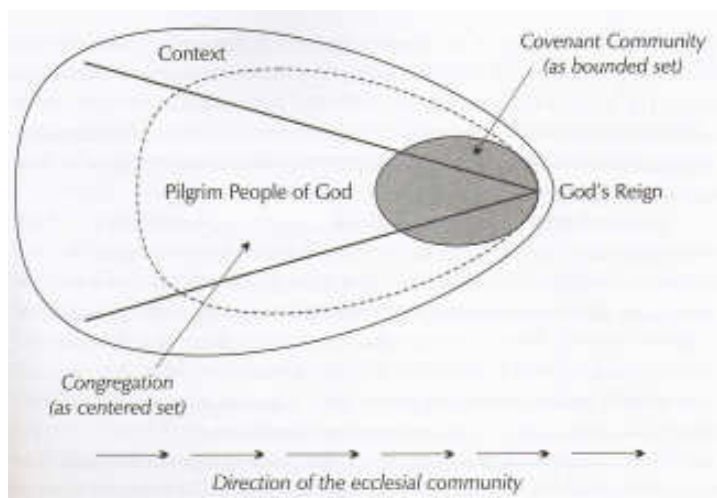
helheden, hvor de andres ve og vel er ligeså vigtigt som mit, og hvor den fælles afhængighed af Guds velvilje er i centrum. Roxburgh er helt overbevist om, at det kun kan ske, hvis solus-pastor-modellen overvindes. Ledelsesmodellen i de missionale menigheder må være fællesskabsbaseret, i Åndens kraft, som beskrevet i Ef. 4. Det er altafgørende at komme ud over skellet mellem lægfolk og præster, enhver troende er ved sin dåb ordineret til tjeneste, kaldet til mission, og udrustet af Ånden hertil (199f).

Figur 1:



Roxburgh beskriver flertallet af de nordamerikanske kirker, ud fra tre koncentriske cirkler (jf. figur 1). Cirkel A repræsenterer kernen, dvs. de som lever som overbeviste og bevidste kristne, og ser sig selv som bærere af evangeliet. Disse bruger det meste af deres tid på at arrangere og afholde arrangementer for sig selv, og de som blot deltager, dvs. er løse knyttet til kirken. Cirkel B er kendetegnet ved deltagere, som forventer kirkelige aktiviteter, men ikke selv har ejerskab eller engagement i kirken. Ledere bruger meget af deres tid til at respondere på denne gruppes behov, og i øvrigt på at forme strategier, for at disse træder ind i cirkel A. B's grænse er stiplede, fordi der ikke er nogen specifik distinktion mellem B og C. Cirkel C er de ikke-kirkelige, søgere mv. Megen kirkelig aktivitet handler om at overbevise C om at nærme sig centrum. Hele denne struktur giver splittede ledere, som, i forsøget på at forøge A, bruger det meste af deres tid på B og C, og A bliver målet, som når det er nået mere eller mindre overlades til at opfylde egne og B's behov for program. Roxburgh fremhæver, at cirkelstrukturen er antropocentrisk, idet den fokuserer på de individuelle menneskelige behov, og søger at møde dem. Dette udgangspunkt er forfejlet, kirken eksisterer ikke for sin egen vækst, som udbyder af religiøs mening til interesserede. Kirkens mål, dens retning, må altid være gudsriget, hvilket, hvis det er tilfældet, ufravigeligt sætter sig igennem i ekklesiologien (202f).

Figur 2:



En ledelsesmodel, som tager udgangspunkt i, at kirken er et pagtsfællesskab, som har med gudsriget at gøre, er påkrævet. Kirken kan ikke beskrives med statiske termer. Den er Guds pilgrimsfolk på vandring mod gudsriget. Menneskelige behov er ikke det primære for menighedens ledere. Det er derimod gudsriget, både som nærværende og kommende realitet. Menigheden er gudsrigets tegn og forsmag, og har samtidig retning mod det, jf. figur 2 (det liggende V markerer dette). Denne eskatologiske forståelse er bibelsk og et altafgørende grundlag, understreger Roxburgh. Kontekstualisering, menneskelige behov etc. er alt sammen underordnet dette primære kald, ikke som dets modsætning, med som elementer affødt netop af dette fokus på gudsrigets virkelighed.

Roxburgh indfører videre to termer, som han har hentet fra sociologien, hhv. *centered* og *bounded set*. *Bounded set* har at gøre med grænsedragning (jf. eng. boundaries), dvs. identifikation af, hvad det vil sige at være med i fællesskabet eller det modsatte. *Centered set* handler derimod om centrum og retning, her er grænserne flydende, med andre ord er der tale om et åbent fællesskab. Menigheden skal være begge dele. Den må være et *centered set* fællesskab, idet den inviterer enhver med på pilgrimsfærden, med retning mod fællesskabets center i dobbelt forstand, idet der både sigtes til gudsrigets eskatologiske dimension, noget fremtidigt, og til menigheden, som pagtsfællesskab, der lever i lyset af gudsrigets værdier og i forventning om dets stadige komme til verden. Men kirken kan ikke bare være *centered set*-fællesskab, der inviterer mennesker til at vandre i samme retning, det må også som pagtsfællesskab praktisere en alternativ livsstil. Pagtsfællesskabet er et *bounded set*, som kræver forpligtelse og overgivelse, at man aktivt vil leve sit liv som del af gudsrigets

missionale fællesskab. Samtidig tolker pagtsfællesskabets fælles liv pilgrimsfærdens mening for dem, som endnu ikke har del heri (204-08). Ledere må fokusere særligt på formationen af menigheden som *bounded set*, på samme måde, som Jesus koncentrerede sig om disciplene. Pagtsfællesskabet har en missional opgave ift. menighedens *centered set*. For den samlede menighed gælder det, at bevægelsen går fra *centered* til *bounded set*. På den enkeltes og fællesskabets vej er der steder, hvor man ikke kan fortsætte uden at påtage sig praksisser, som er unikke for det kristne liv. De ledendes opgave er netop at understøtte denne overgang, fra at være søgende, til at blive en del af det forpligtende pagtsfællesskab, hvor udforskningen af karismer, kald og missional identitet foregår (209f). Udenom de to ellipser har Roxburgh en tredje, som illustrerer *konteksten*, idet menigheden til stadighed er kaldet som gudsrigets vidne for omverdenen. Menigheden er altså først og fremmest kendetegnet ved rettedheden mod gudsriget. Dernæst ved en bevægelse mod stadig større forpligtethed, for som missionalt folk at nå *konteksten* (211f).

Oplæringen af ledere må, efter Jesu forbillede, ske i lærlingeforhold, med vægt på at lære og leve gudsrigets værdier. Ledere i missionale menigheder går foran, er forbilleder, og deres fokus er nok splittet, forstået sådan, at opgaverne er mange og delte mellem *centered set*, *bounded set* og *kontekst*. Men hovedfokus må altid være formationen af menigheden til vidner om gudsriget. Menighedens samlede mål er at leve i sin missionale kaldelse, at følges med mennesker, så de oplever gudsriget i praksis, og at oplære dem, som ønsker dette livsgrundlag, sådan at ringen til sidst sluttet, idet de oplærte igen selv møder mennesker, følges med dem, oplærer dem etc.. Ledelse må endvidere ske med udgangspunkt i teams og være gavebaseret, jf. Ef 4. Dvs. at enhver leder tjener ud af de karismer Ånden har tildelt ham, og er bevidst om, at han er en del af legemet på lige fod med andre (214f).

3.4. Emerging Church

Jeg vil i dette afsnit præsentere en anden og nyere bevægelse, *Emerging Church (EC)*, som er en samlebetegnelse for kirker, der i høj grad søger at tage højde for den postmoderne kontekst, som er deres. Disse kirker er de senere år blomstret op i Vesten, på begge sider af Atlanten, og i Australien, samt på New Zealand. Udgangspunktet for disse kirker er, at mange af de traditionelle måder at være kirke på ganske enkelt ikke er gangbare i det postmoderne. De forsøger derfor at gøre op med kristenheden og det modernes praksis, uden helt at vide

hvor det fører hen, ingen har, mener man, endnu et helt klart billede af, hvilke konsekvenser postmoderniteten får for kirken. Dog er man ikke i tvivl om, at tidligere tiders paradigme ikke længere er dueligt, og at man derfor ikke har andet valg end at kaste sig over udforskningen af et nyt og endnu ufærdigt paradigme. *EC* har derfor i praksis hovedsageligt form af små pionerfællesskaber, som dog også gør en pointe ud af at være overskuelige og personlige fællesskaber, da de mener det møder det postmoderne menneske bedst (Gibbs, 28f).

Der er ikke udgivet meget litteratur på akademisk niveau om emnet, men et værk skiller sig ud, idet det er baseret på reel forskning. Eddie Gibbs og Ryan K Bolger har, på baggrund af interviews med flere hundrede *EC* ledere, lavet en samlet fremstilling af bevægelsen. Jeg vil derfor i denne fremstilling tage mit udgangspunkt her.

3.4.1. Baggrund

EC er en græsrodsbevægelse, et løst netværk af uafhængige menigheder, som bruger betegnelsen 'emerging' eller 'emergent' (disse termer bruges synonymt i denne opgave) om sig selv. Det er derfor også vanskeligt at sige præcist hvornår bevægelsen opstod. Websitet EmergingChurch.org blev oprettet i 1999, af Karen Ward, en luthersk kristen, som oplevede forskellige frustrationer ift. at være kristen i sin samtid. Men Ward kunne selvsagt ikke vide, at denne betegnelse siden skulle blive samlebetegnelse for en hel bevægelse (30).

Fra sidst i 80'erne opstod de såkaldte 'Gen-X' kirker, særligt i USA, som regel som ungdomskirker, og som underafdelinger af større menigheder. Disse formåede til dels at tænke nyt, men var for de flestes vedkommende stadig underlagt moderkirkerne, hvilket i praksis betød, at der var grænser for hvad man kunne og ikke kunne. Følgelig var det også hovedsageligt en overfladisk forandring, disse kirker præsterede, nye former, men uden nytænkning af hvad det vil sige at være kirke i det postmoderne. Dog var det bl.a. indenfor disse cirkler, at flere nuværende *EC* ledere på daværende tidspunkt befandt sig.

Menighedsleder Tod Hunter beskriver sin personlige opdagelse af situationens alvor, dybde og behovet for forandring således:

My big 'aha' moment was when it hit me: Everything I know about church is about Christendom and modernity... (Hunter in Gibbs, 32).

Derfor, mener han, er nye metoder ikke nok, hvis blot man indfører nye former, vil man ikke lykkes, fordi selve udgangspunktet er utilstrækkeligt.

For *EC* handler det om at være kristen på en ny måde, hvilket, oversat til dansk, er titlen på en af Brian D. McLarens udgivelser i denne sammenhæng²⁰. Dette behov oplevedes allerede da Gen-X kirkerne opstod, affødt af oplevelsen af, at tiden så at sige er løbet fra den traditionelle kirke, løsningen viste sig bare at være en anden og mere radikal end først antaget. En postmoderne tid kræver postmoderne kirker og kristendom.

EC kirkerne er svære at kategorisere indenfor de kendte kirkelige fraktioner. Nogle kalder sig postevangelikale, postdenominational, postprotestantiske mv. for at understrege det nye paradigme. Dette giver dog ikke rigtig nogen fornemmelse af, hvad kirkerne så positivt forstået er. Simon Hall skriver dog således om sin menighed:

My main aim for the community is not to be 'post' anything but to be 'and' everything. We are evangelical and charismatic and liberal and orthodox and contemplative and into social justice and into alternative worship (Hall in Gibbs, 39).

Halls udsagn understreger noget af det mest karakteristiske for *EC*, nemlig den holistiske tilgang. Tidligere har man forbundet kirkens venstrefløj med socialt engagement og højrefløj med bekymringen for menneskers frelse. Dette er en falsk og uevangelisk opdeling.

Gibbs og Bolger når i deres undersøgelse frem til tre hovedpraksisser samt nogle deraf afledte, som de finder, er kendetegnende for *EC*. Det er med overlæg at ordet praksis bruges, idet der er tale om noget, som læres ved at leves jf. lærlingens forhold til sin mester. De tre hovedpraksisser er: 1) Identifikation med Jesus, 2) Transformation af det sekulære rum, 3) Menighedens fællesskab. Ad 1) Herved forstås, at inspireres af Jesu liv, ikke mindst bjergprædikenen (Matt 5-7). Gudsrigesforståelsen kommer følgelig i fokus med dens dobbelte eskatologi. I praksis betyder det i høj grad en genopdagelse af den dennesidige dimension, idet mange kommer fra traditionel evangelikal baggrund, hvor man har koncentreret sig om frelsen som redning fra posthum fortabelse. Ad 2) Moderniteten bidrog bl.a. med frembringelsen af et sekulært rum, en del af samfundet reserveret for menneskelig fornuft og ræsonnement. I det postmoderne er denne skelnen gradvist ved at opløses, afløst af pluralisme. Kirkerne ønsker i deres stræben efter holistisk kristendom at nedbryde modernitetens opsplitting af tilværelsen og gøre kristendommen gældende på alle livets

²⁰ Originaltitlen er: *A new Kind of Christian: a tale of two friends on a spiritual journey*, Jossey-Bass inc., San Francisco, 2001. Brian D. McLaren er bevægelsens mest kendte skikkelse og forfatter til en del populærlitteratur om emnet.

områder. Ad 3) At leve fælles liv som udvidede familier er afgørende, ja vigtigere end traditionelle kirkemøder. Denne form for liv er gudstjeneste i sig selv (Gibbs, 43-45).

Når man i *EC* sammenhæng sammenligner sig med eksisterende denominationer og kirkelige fraktioner, ser man næsten i enhver form for kristen levevis noget, der inspirerer og er værd at holde fast ved, men også afgørende mangler. Jeg vil i det følgende nærmere komme ind på de 3 hovedpraksisser og nogle af de deraf afledte i forsøget på nærmere at indkredse, hvad *EC* er for en størrelse (45f).

3.4.2. Identifikation med Jesus

I *EC* tager man afstand fra religion, forstået som institutionel foranstaltning under bestemte former og på bestemte steder. I stedet ser man til Jesu eksempel, som den der formidle gudsrigets gennembrud i verden. Man mener, at kirken gennem århundreder har reduceret evangeliet til personlig frelse, et spørgsmål om at komme i himlen. Genopdagelsen af gudsrigets vigtighed, af at følge Jesu model, skyldes bl.a. fornyet læsning af evangelierne. I den vestlige kultur har man vel altid vidst at Jesus var for de svage og marginaliserede, men kirken har forsømt dette, og i stedet koncentreret sig om at dømme mennesker inde eller ude. Nylæsningen af skriften og den kritiske vurdering af kirkens historie skyldes, if. bevægelsen selv, bl.a. inspiration fra N.T. Wright²¹, Dallas Willard²², David Bosch og Lesslie Newbigin (48).

For at forstå bevægelsens opfattelse af Jesus, er det nødvendigt først at klarlægge forståelsen af *missio Dei* (jf. 1.4.2.). Guds mission er forud for kirken, og har en centrifugal struktur, hvilket kirken må tage ved lære af. I stedet for en 'kom-kultur', hvor de, som er udenfor kirken, opfordres til at komme til kirken, må der være en 'gå-kultur', kirken må opsøge verden udenfor (50f). Kirken bringer ikke Gud til verden, *missio Dei* betyder, at den i stedet må søge Gud, hvor han allerede er og arbejder i kulturen, og deltage i dette arbejde. Denne vinkel præger også forståelsen af evangelisation, som ikke er at rive

²¹ N.T. Wright er Biskop af Durham i England, og har gennem adskillige år været ledende indenfor den nytestamentlige forskning i England. Han er blandt andet kendt for at være en del af "den nye Paulus forskning", som bl.a. ser på traditionel jødedom, i forsøget på at forstå Paulus. Han er ligeledes kendt for sin kritik af kirken for sit ensidige fokus på enten social retfærdighed, eller posthum frelse. Wright argumenterer for, at evangeliet handler om gudsrigets komme til jorden her og nu, dog uden afvisning af det eskatologiske. Det er særligt denne pointe *EC* har overtaget fra Wright (jf. http://en.wikipedia.org/wiki/N.T._Wright)

²² Dallas Willard er professor i filosofi på University of Southern California i L.A., særligt har han gjort sig bemærket med bogen *The Divine Conspiracy: Rediscovering our hidden life in God*, hvor hovedtesen er, at evangeliet primært handler om at være discipel (jf. <http://www.dwillard.org/biography/default.asp>)

mennesker *ud* af deres verden, men i stedet at møde dem *i* deres verden, og opdage på hvilke måder Gud allerede arbejder i den enkeltes liv. *Missio Dei* er Guds genoprettende virke i og for verden, som *EC* søger at deltage i (53).

For *EC* er evangeliet er ikke først og fremmest, at Jesus døde for at tilgive synder, men at Guds rige er brudt igennem, og at alle er inviteret til at deltage i Guds genoprettelse af verden. Evangeliet har i mindre grad med individets evige skæbne at gøre, og i langt højere grad med livet før vi dør (54). Ofte har kristne levet med evangeliet som en instruktion i at dø og ikke set, at det handler om livet her og nu. Evangeliet er invitationen til at leve på en ny måde, og mission er følgelig ikke blot et spørgsmål om, at mennesker omvendes, men om at demonstrere det nye liv, vandre sammen med mennesker, så de må se hvem Jesus er.

More than simply offering a message of personal salvation, Jesus invited his followers to participate in God's redemption of the world. Emerging churches have adopted this restored understanding of the gospel, and it has dramatically transformed the way they train both new and not so new Christians in the faith (56).

At være kirke er at følge Jesus efter, at deltage i Guds genoprettelse af verden. Jesus kaldte sine disciple til mission, en forpligtende og krævende mission, som krævede ofre, en mission, som forvandlede deres liv for altid. At være disciple af Jesus er at stå i lære som missionær. At være *EC* er at forsøge at leve som fællesskab, der udtrykker gudsriget i alt hvad det gør (59).

Jesus skabte fællesskaber omkring sig, som gav hans budskab krop. Han var sammen med udstødte, toldere, prostituerede mv.. Mange fulgte ham, og begyndte et nyt liv, fordi gudsrigets virkelighed forandrede dem. Jesus dannede ikke kirke eller institution, men fællesskab. På samme måde er det vigtigste for *EC* ikke at plante kirker, at have en særlig organisatorisk form. Hovedfokus er relationelle fællesskaber, hvor man søger give gudsriget krop, i kraft af et liv efter Jesu forbillede. Jesus mødte sin samtid forståeligt, det samme søger man at gøre i dag, derfor har kirken heller ikke én bestemt form, men form og struktur bør afspejle det omkringliggende samfund. Vil man møde sin kontekst med budskabet om Guds genoprettelse af sin skabning, må der tales i termer, der er forståelige i tiden. Generelt er der i *EC* sammenhæng sket en forskydning, fra at være institutionel kirke centreret om gudstjenesten, til at være gudsriges-fællesskab, hvor gudstjenesten ikke er mere kirke (men heller ikke mindre) end omsorgen for de fattige, eller kaffen hos naboen (61).

Samtidig fremhæves det, at Jesu evangelium ikke er letkøbt, ikke blot kan vedrøre enkelte områder af menneskers liv. Den nye livsstil er altomfattende, griber ind i ethvert tænkeligt forhold i livet. Dette søger man ikke at skjule i *EC*, tværtimod tager man skarpt afstand fra, at man skulle forsøge at lokke mennesker til, ved at præsentere et let evangelium, som passer i folks kram, ønske at få dem til at føle sig godt tilpas. Kirken må kommunikere forståeligt, men radikalt i samtiden, for gudsrigets virkelighed er radikal. Kirkens fællesskab vil på mange måder stå i stærk kontrast til samfundet (57).

3.4.3. Transformation af det sekulære rum

Det er magtpåliggende for *EC* at bryde med den opfattelse, at der skulle være steder, tider og aktiviteter, som er sekulære. Opsplitningen af verden, i en sfære uden Gud, og en med, er en moderne ide. Før det moderne var alle livets 'arenaer' åndelige, men med det modernes gennembrud fulgte en opdeling mellem det empirisk erfarbare og det spirituelle, mellem det rationelle/fornuftige og det religiøse. Båndet mellem religion og det offentlige liv forsvandt, og mange dualismer opstod på den baggrund: naturligt vs. overnaturligt, offentlig vs. privat, krop vs. sind, tro vs. fornuft etc., men det er falske og ubibelske alternativer. If. *EC* er hele livet helligt, gudstroen ophæver enhver skelnen mellem det sekulære og sakrale. Troen kan aldrig blot være en sag, som hører til i den private sfære, evangeliet vedrører hele livet (66f).

Moderniteten forviste i høj grad kirken til at være samfundets privatreligiøse foranstaltning, en position som kirken langt på vej accepterede. Kirken indrettede sig med forholdene, tilsluttede sig ideen om en opsplitning af verden og dens følgende perifere plads i samfundet. Det betyder, at mens samfundet siden har flyttet sig, er blevet postmoderne og på mange måder religiøst søgende, står kirken tilbage, og fastholder sin traditionelle plads og rolle. Men *EC* insisterer på en holistisk spiritualitet, som bunder i troen på Kristus, og som ikke accepterer kun at gøres gældende på nogle få af livets områder (71f).

Generelt gøres der op med modernitetens tankesæt, som opererer i alternativer. I det førmoderne anså man Gud for værende både transcendent og immanent, men som følge af moderniteten opstod opfattelsen af, at disse to begreber er modsætninger. Konservativ kristne lagde vægt på Guds transcendens, og liberale på hans immanens. Det har i moderne evangelikale kirker betydet, at man har søgt væk fra verden, isoleret sig og forsøgt at nærme sig Gud igennem særlige åndelige oplevelser. På den anden side har de Liberale søgt efter

Gud i verden, gennem socialt engagement mv., men ofte helt glemt Guds radikale kald til efterfølgelse, og tillægger ikke Guds forsoning særlig betydning, de længes efter en bedre verden, men glemmer, at Jesus ikke bare var eksempel og forbillede, men den transcendent Guds søn.

EC ønsker at leve i spændingen mellem de to positioner, de ønsker at lede efter Gud i verden, møde ham gennem fattige, udstødte mv.. Samtidig ønsker de helt og holdent at fastholde Guds usynlige nærvær. Da mange i Emerging Church har baggrund i den evangelikale del af kirken, er det særligt genopdagelsen af det immanente, som er i fokus. Kirken må fastholde Guds relevans og nærvær i begge dimensioner, Gud er 'både og' ikke 'enten eller' (72-74).

En anden konsekvens af den holistiske tilgang er, at *EC* ikke ser sig selv i opposition til kulturen, men søger at tage livtag med den samtidig med, at de forbliver tro mod evangeliets budskab. Der er ikke tale om, at lade kulturen forme troen, men om, at tro altid må have et kulturelt betinget udtryk (75). Hvis kristendommen skal give mening for postmoderne mennesker, må den skabe forbindelse til, snarere end adskillelse fra, kulturen. Kirken må altid søge at se Gud i kulturen, finde ud af, hvad der er brugbart i kommunikationen af evangeliet. Evangelisation er for *EC* følgelig ikke events, som skal rykke mennesker ud af deres kontekst, men at evangeliet leves ud i den enkeltes liv, og at andre inviteres til at vandre med (79f).

3.4.4. Menighedens fællesskab

I *EC* er der en stærk bevidsthed om, at kirken er Kristi legeme på jord. De kristne må leve i fællesskaber, som afspejler dette, de må forsøge at finde frem til et fælles liv, som følger Jesu eksempel på alle områder.

...the most powerful demonstration of the reality of the gospel is a community embodying the way, the truth, and the life of Jesus. Healthy community is the life of Jesus living in us and through us (Cambell in Gibbs, 89).

Kirken er et folk frem for et sted, en bevægelse frem for en institution, og i lyset af ovenstående, at det ikke kun er særlige steder og tider, som er reserveret for religion, men ethvert sted og enhver tid, er det at være kirke ikke noget, der blot finder sted søndag formiddag, men 24 timer i døgnet året rundt.

...after spending hours with her at the Living Room, the church's cafe, a guest asked Karen Ward "When is your church service?" "You just had it," replied Ward (Gibbs, 89).

Denne kirkeforståelse hænger tæt sammen med gudsrigesforståelsen. Forholdet mellem kirken og gudsriget er komplekst. På den ene side er de to helt forskellige, og på den anden er der et betydeligt overlap. Gudsriget er forud for kirken, og vil erstatte den når det fuldendes ved Kristi genkomst. Kirken er rigets tegn og tjener, og må derfor altid vise hen til sin Herre, den er ikke sit eget mål. Kirken er altid ved at blive til, på vandring mod det fuldendte rige, og samtidig en del af riget, en spænding, som ikke før Kristi genkomst ophæves. Den opstandne Kristus virker ved Helligånden gennem kirken, men også udenfor den. Kirken er et produkt af *missio Dei* og samtidig dens medarbejdere (90f).

At leve som Kristi discipel kræver fuld overgivelse til Kristus. Menigheden må, for at skabe plads for gudsrigets fortsatte komme, opgive loyaliteten overfor denne verden. Nationalisme, individualisme, forbrugersisme må opgives. Overgivelsen til Kristus forandrer den troende, som fortsat må dø fra sig selv, og opdage den nye identitet som del af Guds familie. At være kristent fællesskab i tiden, dvs. et fællesskab som lever ud af gudsrigets værdier, med Kristus som eksempel og nærværende Herre ved Helligånden, er en af den vestlige kirkes største udfordringer. Vi er opfostret med uafhængighed, individuelle rettigheder, privilegier mv., uden nogen videre kollektiv bevidsthed, og ofte samtidig uden helt at forstå i hvilken grad vi er blevet individualiserede og privatiserede.

Med en overtagelse af Baumans pointer ser *EC*, hvilke vilkår der gives for fællesskabet i det postmoderne. Fællesskab er i høj grad i dag pseudofællesskab, hvor individer side om side forbruger deres goder. Fællesskab er at føle sig som en del af flokken, i kraft af at følge moden. Mange, især amerikanske kirker, fungerer på lignende vis, idet de forsøger at tilfredsstille den enkelte forbrugers forestillede behov. *EC* afviser denne forståelse af fællesskab. Den bibelske forståelse af begrebet er langt fra en individuel forbrugers synspunkt (92f). Små nære fællesskaber er essentielle, alle må deltage som lemmer på legemet. Succes er ikke, at den enkelte får sine behov dækket, men at Guds rige bryder i stadig højere grad igennem (94). Det er ikke vigtigt hvordan eller hvor fællesskabet er sammen, men at gudsriget får krop igennem det fælles liv (96). Menighedens fællesskab er som en familie, dvs. relationer, som ikke er baseret på valg, men på fælles ophav. En families fælles liv er ikke primært defineret af bestemte steder eller ritualer, men af relation. At være *EC* betyder at forpligte sig på fællesskabet og på forholdet til Gud. At være kirke er, at tilhøre

et netværk af mennesker, med Gud som livgiver og Fader. Denne type fællesskab står i skærende kontrast til forbrugersismens krav om tilfredsstillelse (97; 99).

Treenigheden selv er al fællesskabs arketype, derfor må kirkens kerne være det relationelle. Gudstjenester, møder mv. er til for at støtte fællesskabets liv og vækst, men de *gør* ikke et fællesskab. I *EC* er man meget bevidste om denne organiske forståelse. Kirke er, hvor to eller tre er forsamlede i Jesu navn²³. Man er modstander af ensretning, at særlige former skulle være normative, og ifølge eget udsagn er der mange *EC* kirker, som mødes naturligt, fungerer netop som en slags udvidede familier, uden skemalagte aktiviteter. Kirke handler ikke om struktur, men om at søge gudsriget, det er en rytme ikke skemalagte aktiviteter. Denne løse struktur rejser spørgsmålet om, hvordan man vil håndtere eventuel vækst. Her svares der ikke entydigt, dog siges det, at størrelse ikke er det afgørende, men menighedens fokus på gudsriget. Et andet oplagt spørgsmål er, om kirke blot er et andet ord for venskabsrelationer, hertil svares der klart nej. Venskab er gudgivet, sundt og nødvendigt, men kirken er kun kirke i og med dens fokus på gudsriget (102-04).

Mission er ikke ét satsnings område blandt andre for *EC*. Kirken er Guds folk på mission. Evangeliet må leves ud i hverdagen, evangelisation er en livsstil, hvor man kontinuerligt introducerer mennesker til fællesskabet, og gennem sit liv viser hen til Kristus. Ofte er det netop den særlige livsstil, som mest overbevisende kommunikerer evangeliet (108f).

3.4.5. Afledt praksis

Jeg vil i dette afsnit skitsere dele af den praksis, som de tre hovedkendetegn afføder indenfor *EC*.

Menighedens aktive deltagelse

I det nye testaments skildring af menighedernes sammenkomster og liv (jf. fx 1 Kor 14) er det tydeligt, at udgangspunktet er, at alle bidrager aktivt. Dette er vigtigt for *EC*, og samtidig en svær opgave. Ofte anser vi i Vesten kirken for det sted, hvor vores åndelige behov skal mødes. Denne opfattelse må revideres, opfattelsen af menigheden som modtagere, frem for aktive deltagere, er ikke frugtbar, da den skelner skarpt mellem klerus og lægfolk, hvilket er

²³ jf. Matt 18,20.

ubibelsk. Hvis menigheden forstås som et pilgrimsfolk, guds medarbejdere, og det er vigtigt, at skellet mellem det sakrale og sekulære rum nedbrydes, er det afgørende, at den enkelte tænker sig ind som deltager, ligesom også 1 Kor 14 lægger op til. Det kristne liv er forskelligt fra forbrugers. Livet som kristen kan ikke grundlæggende være for den enkeltes egen skyld. Kaldet til lyder altid til at deltage i *missio Dei* (158).

Dette må også konkret give sig udslag i menighedens fælles liv, i gæstfrihed, gavmildhed og ikke mindst i Gudstjenesten. Derfor er mange indenfor *EC* også tilhængere af forholdsvis små fællesskaber, hvor der er plads til at den enkelte aktivt deltager ved hver enkelt gudstjeneste. At dele liv er en vigtig del af gudstjenesten, at den enkelte får mulighed for at fortælle om, hvordan Gud virker til opbyggelse for fællesskabet. Man bruger heller ikke én fast prædikant, men adskillige, og gør i det hele taget i høj grad op med den monologiske prædikenform. Gudstjenestens budskab er ikke kun det talte ord, det kan ligeså vel være i form af stationer i kirkerummet, som udlægger dagens tema, lystænding, nadver, information om samfundets svage og marginaliserede med mulighed for at støtte dem økonomisk mv.. Der kan også foregå en dialog mellem de tilstedeværende, hvor hver især for lov til at dele sine tanker om en bibeltekst, og der er stor vægt på, at der på en eller anden måde er praktisk mulighed for at respondere på det kald, som lyder ifm. gudstjenesten. Det kan være at forpligte sig på at vise fattige personlig eller økonomisk omsorg, at vise gæstfrihed, overgivelse til gudsrigets virkelighed og liv mv. (162f).

Det er åbenlyst, at denne åbenhed for alles deltagelse i gudstjenesten medfører sårbarhed, idet der ikke er kontrol med, hvad den enkelte kunne tænkes at bidrage med. Denne sårbarhed er dog ikke et argument for at ændre praksis. For det første er de forsamlede i fællesskab ansvarlige for at retlede, hvis en person udtrykker sig i modstrid med gudsrigets værdier og livsstil. For det andet er det bibelske vidnesbyrd om menighedens liv og sammenkomster tydeligt. Derfor ser man en ufravigelig opgave i at skabe rum for dette (168).

Ledelse

I *EC* tager man afstand fra ledelse baseret på kontrol og magt. I Gudsriget er tjenende ledelse et ideal. Lederens udfordring er derfor at søge gudsriget, og motivere andre til at gøre det samme, uden brug af kontrol. Menighedens ledelse må være konsensusledelse og uden hierarki. Treenigheden fremholdes som model, her er alle lige, alle tjener hinanden. I et ikke-

hierarkisk fællesskab er det vigtigt, at alle har mulighed for at være med i beslutningsprocesser, udformning af vision mv. (192-94).

Nogle af kirkerne har sågar eksperimenteret med en struktur uden ledere, i opposition mod karismatiske selvbestaltede ledere, som står udenfor enhver mulig kritik. Dog vil de fleste mene, at det er at gå et skridt for langt, idet ledelse i en eller anden form er uundgåelig (196f; 199). I stedet lægger man vægt på, at ledelse må ske på baggrund af nådegaver, derfor kan der heller ikke være tale om én person, som leder for alle aktiviteter. Nådegavebaseret ledelse kræver, at man giver plads til andre, idet man ser egne begrænsninger; den er opgavebaseret snarere end baseret på position/hierarki. De som bliver ledere i *EC* er ofte dem, som har passion herfor og som genkendes af den øvrige menighed som ledere. Dvs. dem som har en historie i fællesskabet, og er kendt for deres gode eksempel. En leder får i høj grad sin status fra gruppen, ikke fra en institution el. lign.. Dette er kendetegnende for en postmoderne forståelse af autoritet, som noget man gives af dem, som vælger at underlægge sig én, ikke som hierarkisk magtposition (199-201). Ledelsen i kirkerne må endvidere anlægge en åben stil, ofte kendetegnet ved, at enhver kan deltage i planlægning af aktiviteter, uanset om vedkommende er fast del af fællesskabet, eller helt ny. Lederens rolle bliver da som facilitator, dvs. en art hjælper, som kan vejlede, og ellers blot grundlæggende sørge for at holde den enkelte ansvarlig ift. gudsrigetets værdier, som alt kirken er og gør, skal være i overensstemmelse med (202; 204). Som tidligere nævnt fungerer kirkerne mere som udvidede familier end som organisationer. Ledelse har derfor en stærk relationel karakter, lederen er en art åndelig guide (208).

Spiritualitet

Det er kendetegnende for *EC*, at man søger at overvinde en individualistisk tilgang, hvor det drejer sig om, at den enkeltes behov skal mødes (219). Der hentes megen inspiration fra den tidlige kirke, idet den daværende verden ikke, som senere, var præget af opsplittningen af det offentlige og private, det sekulære og sakrale.

Der lægges stor vægt på fælles spiritualitet, idet man tager afstand fra den individualisme, som præger mange vestlige kirker. I denne sammenhæng benytter man gerne forskellige liturgier, hvis de taler forståeligt og klart i nutiden. Der er i mange vestlige karismatiske kirker en aversion mod liturgi, fordi det sættes i forbindelse med stivnet, irrelevant og upersonlig spiritualitet. Denne holdning deler *EC* ikke, de ønsker derimod at

genoplive gamle liturgier, reformulere dem, så de bliver forståelige i konteksten (223f). Denne åbenhed overfor det liturgiske skyldes bl.a., at man finder stor inspiration i den monastiske spiritualitet, pga. dens stærke fællesskabskarakter og holistiske tilgang, modsat den moderne fragmentering af mennesket (227f). Medlemmer af kirkerne opfordres til at have åndelige discipliner som integreret del af deres liv, idet man forstår lovprisning som 'liv der leves for Gud og efter hans agenda', snarere end blot en 'verbal handling'. Her finder man igen god hjælp i den monastiske tradition, med tidebønner, personlige mentor relationer og en fællesskabsbaseret livsstil (230f).

Samtidig med denne tilbageskuen arbejder man konstant med at give spiritualiteten sprog og udtryk, som er forståeligt i en postmoderne kultur. Man ser en længsel efter det spirituelle i nutidig vestlig kultur, som kirkens traditionelle strukturer og sprog ikke møder. Det er derfor magtpåliggende for *EC* at leve gennemsigtigt, være eksempler for kulturen på, hvor menneskers åndelige længsel finder sit mål. Dog bliver det aldrig til leflen for kulturen, idet fornemmelsen af at være modkultur, samtidig med, at man ønsker at kommunikere forståeligt, er stærk (232; 234).

3.5. Opsamling

3.5.1. Missional Church

Det skinner visse steder igennem i ovenstående, at *MC* er blevet til i en nordamerikansk kontekst, som ikke på alle måder er sammenlignelig med en dansk. Dog ligner store dele af fx canadisk kirkeliv det danske, med en dominerende kirke med høj medlemsprocent og lav aktiv tilslutning. Men den, særligt i USA, udbredte indbyrdes konkurrence kirkerne imellem og den deraf følgende forretningstilgang til vækst, at det handler om at hverve medlemmer, som kan skæppe i kassen, er ikke umiddelbart genkendelig.

Alligevel mener jeg der er mange fælles vestlige træk, som gør bevægelsen yderst relevant også i en dansk kontekst. Beskrivelsen af kirkens krise, oplevelsen af kirken som funktionel udbyder af religiøs service, mener jeg, er rammende, og må motivere til fornyet arbejde med, hvad det vil sige at være kirke bibelsk og kontekstuel, frigjort af arven fra kristenheden.

Jeg mener videre, at afgørende dele af teologien bag *MC*, ikke kan afvises som et amerikansk fænomen. Indsigten vundet af Bath, Newbigin mfl., at kirke og mission handler

om deltagelsen i *missio Dei*, og at kirken følgende er et sendt folk, har for mig at se tungtvejende bibelsk belæg, og kan derfor ikke overses. På samme måde mener jeg, at hævdelser af kirkens kontekstuelle natur er afgørende og kræver, at der arbejdes med, hvordan man er kirke i samtiden, herunder, mener jeg, at understregningen af kirken som modkultur er vigtig i en vestlig, ikke mindst dansk, sammenhæng, hvor kirken ofte har mistet sin evne til at sætte en alternativ dagsorden, fordi den har accepteret sin rolle som samfundets udbyder af religiøsitet. Videre mener jeg understregningen af lokalmenighedens rolle, som afgørende missionel enhed er vigtig, ligesom den gennemtænkte menigheds og ledelsesmodel udfordrer kristenhedens kirketænkning.

3.5.2. Emerging Church

EC deler mange grundlæggende antagelser med *MC*, men er mere bevidste om opgøret med det moderne. Kritikere hævder, at bevægelsen først og fremmest er et opgør med moderne evangelikale megakirker, dette synes dog ikke at være tilfældet, selv om det er åbenbart, at mange af bevægelsens ledere kommer fra dette miljø, og man i høj grad ønsker at genopdage træk, som særligt denne del af kirken har forsømt. Men uanset bevæggrund, mener jeg, at *EC* i hovedsagen har en holistisk bibelsk tilgang, som for mig at se repræsenterer et legitimt anliggende. Endvidere er bevægelsen også udbredt i England, hvor disse kirker ikke spiller nogen nævneværdig rolle. Jeg mener at flere af *EC*'s hovedpointer grundlæggende rammer svage punkter i mange vestlige kirker, herunder også folkekirken. Ønsket om en holistisk tilgang er muligvis affødt af den evangelikale baggrund, men pointeringen er ikke ensidig, så kun genopdagelsen af det dennesidige betones, derimod hævdes det også, at evangeliet ikke er letkøbt, at discipelskab er radikal efterfølgelse af Jesus, og at det netop er dét evangeliet i hovedsagen drejer sig om. Jeg mener den holistiske tilgang er væsentlig for enhver kirke at holde sig for øje, fordi den understreger, at kirken er kaldet til at række ud til verden, være i den, som agenter for det guddommelige evangelium, den understreger både gudsrigets 'allerede' og dets 'endnu ikke', har blik for, at netop *missio Dei* giver det dennesidige mening og mål.

Der er for mig at se ingen tvivl om, at de tre hovedpraksisser repræsenterer punkter, hvor de fleste vestlige kirker har meget at lære, ikke mindst understregningen af evangeliets offentligheds karakter og menighedens fællesskab synes at ramme majoritetskirker

som Den danske Folkekirke, fordi man her ofte har mistet evnen til at gøre evangeliet gældende uden for den private sfære, idet man har stillet sig tilfreds med rollen som statslig serviceinstitution, hvilket for sin del ofte har bevirket, at lokale menigheder ikke praktiserer en fællesskabsbaseret livsstil. Samtidig er den overbeviste postmoderne tilgang til kristendommen udfordrende, hvor ortopraksi frem for ortodoksi understreges, og hvor menighedens struktur og hierarki afspejler det i samtiden relevante.

4. Diskussion og vurdering

Opgaven i dette afsnit er på baggrund af ovenstående, at sammenstille, vurdere og diskutere hhv. *Missional – og Emerging Church*, herunder særligt deres relevans i samtiden. Jeg vil gribe opgaven således an, at jeg først vil søge at skitsere, diskutere og vurdere teologi, siden praksis og slutteligt samtidsrelevans. Der er stort sammenfald mellem de to bevægelser, hvilket også til dels vil fremgå af nedenstående, men der synes alligevel at være forskelle, som er værd at hæfte sig ved. Når modellernes samtidsrelevans undersøges trækkes der på afsnit to, særligt inddrages Baumans synspunkter.

4.1. Teologi

Grundlæggende hersker der ikke tvivl om, at der er tale om beslægtede modeller. Begge bevægelser bygger på indsigter fra bl.a. Barth og Newbiggin, og vægten ligger på den deraf følgende nye missionsforståelse. *Missio Dei* er grundlæggende udgangspunkt for både *MC* og *EC*, opfattelsen af kirken som folk, ikke geografisk sted, fokus på gudsrigets virkelighed, at være modkulturel kirke, og understregningen af vigtigheden af discipelskab er alt sammen fælles guds. Pointerne formuleres nok forskelligt, men der er i høj grad tale om enighed. Gudsrigesforståelsen falder hos *MC* under det eskatologiske, mens dette ikke modsiges i *EC*, men blot falder under den første hovedpraksis, identifikation med Jesus. Her kan dog alligevel spores en forskel på de to bevægelser. Mens *MC* taler i mere dogmatiske termer, mere klassisk teologisk, så har *EC* helt overtaget, hvad de mener, er en postmoderne tilgang. *EC* vil ikke tale om dogmer, men om at følge Jesu eksempel, det narrative er i centrum, fortællingen som skaber identifikation. Derfor lader *EC* sig heller ikke kategorisere på hverken højre- eller venstre fløjen i kirken. Den omtalte 'både – og' tilgang finder sit udgangspunkt i identifikationen med Jesu liv og lære. *MC* er for mig at se ikke grundlæggende uenige, men er blot mere præget af det modernes trang til at kategorisere og generelt af kirkens dogmatiske tradition. Man ønsker her ligeså vel en gudsrigesbaseret livsstil, en holistisk tilgang, så man ikke overser den dennesidige dimension af eskatologien, og man har vægt på den fejl man mener det var, at kirken skilte budskabet om frelsen fra evangeliet om gudsriget.

Et andet område, hvor der er betoningsforskel, er i *EC*'s understregning af evangeliets offentlighedskarakter. Igen er der for mig at se ikke tale om grundlæggende uenighed. Begge bevægelser er enige om, at evangeliet ikke kun kan gøres gældende på det

private område, at kirken derfor må være modkulturel og anvise en på nogle områder markant anderledes livsstil. Der er også enighed om, at Helligåndens virke ikke kan begrænses til kirken, *missio Dei* betyder, at kirken ikke har patent på Guds virke, Ånden virker også udenfor kirken, hvorfor menigheden må søge Gud også i kulturen. Alligevel forekommer det mig, at *EC* har en mere radikaliseret profil i kraft af afvisningen af de sekulære rum. Evangeliets offentlighedskarakter understreges kraftigt, ligesom også det modkulturelle, trods det, at man er meget åben for at låne udtryk i kulturen, som underbygger evangeliet. Det modkulturelle bliver derfor på ingen måde til en pietistisk indesluttethed, med skarpt skel mellem det verdslige og sakrale. Tværtimod ønsker man at vinde hele skabningen tilbage til skaberen. Der er en næsten paradoksal åbenhed overfor kulturen, og samtidig en stærk bevidsthed om at være modkultur. Igen er det det narrative element, som rummer dette. Jesu forbillede indeholder en tilgang til virkeligheden, som ligner. Han mødte enhver og proklamerede gudsriget for dem. Han anviste en radikal livsstil, som netop var bygget op omkring at række ud til mennesker, hvor man ikke forventede et møde med Gud selv (jf. fx Joh 4,1ff; 8,1ff; Matt 8,5ff; Luk 7,1ff; 36ff).

Det er min vurdering, at begge bevægelser bidrager med afgørende indsigelser mod kristenhedens funktionelle kirke. *Missio Dei* er for mig at se en betydningsfuld erkendelse, og må ligge til grund for enhver sund missionsteologi. Den følgende understregning af kirken som *folk* er, for mig at se, også af stor vigtighed, fordi den repræsenterer et ønske om at vende tilbage til et bibelsk paradigme for kirke og mission. Samtidig er det nok noget af det sværeste at implementere i en vestlig kristenhedskontekst, men valget er umiddelbart ikkeeksisterende. Ønsker man at være kirke i bibelsk forstand er det afgørende at komme ud over den geografiske kirkeforståelse. Det er ligeledes min vurdering, at den bagvedliggende gudsrigesforståelse, og at dette ikke kan adskilles fra budskabet om den enkeltes frelse, er en vigtig pointe. Det er tydeligt, at store dele af den vestlige kirke har behov for at genopdage, for højrefløjens vedkommende, gudsriget dennesidige dimension, og for venstrefløjens, efterfølgelsens radikale karakter og frelsens hinsidige dimension. Også understregningen af kirken som modkultur udfordrer. Kirkens fællesskab har sin helt egen logik. Her er den mindste den størst og den enfoldige salig (jf. Matt 6). Der er behov for, at kirken begynder at leve ud af sin egen dagsorden, som advokat for marginaliserede i enhver forstand.

Samlet set mener jeg det er afgørende for kirkens fremtid, at den finder tilbage til en bibelsk ekklesiologi. Dvs. at kirken lever i gudsrigets virkelighed, som medarbejdere på sin Herres mission. Han er 'allerede' nærværende ved Ånden, men menigheden har samtidig retning mod det 'endnu ikke' fuldbyrdede gudsrige. På denne vandring må kirken øve trofast vidnesbyrd igennem fællesskabets karakter. Her formes den enkelte i overensstemmelse med rigets værdier, og herfra rækkes ud til samfundets svageste. Riget må gøres gældende på alle livets og samfundets områder, idet man er bevidst om, at Gud er hele skabningens Gud, efterfølgelse af ham involverer alle områder af livet. Hvis kirken skal finde tilbage til sin identitet som sendt folk på mission, med værdier der gør, at man, på særligt det etiske område, må gøre kraftige indsigelser mod den offentlige mening, er det afgørende, at man overvinder forståelsen af kirken som kulturelt serviceorgan. Teologisk set mener jeg at de to bevægelser bidrager med at troværdigt kald til den vestlige kirke, til at reorientere sig og til at gennemtænke primært sin teologi og siden sin praksis.

4.2. Praksis

For MC's vedkommende lægges der vægt på, at der ikke findes én særlig struktur, som opfylder menighedens missionale kald. Man afviser organisatorisk fundamentalisme og regner med, at kirken, for at være missional, lokalt må have vidt forskellige udtryk.

Det vigtigste kirken kan gøre er at undersøge, hvorvidt dens struktur og udtryk tjener dens inderste væsen, som medarbejder på *missio Dei*. Sagen kan ikke blot gribes an ved at forny kirkens former. At være kirke i tiden og til tiden kræver, at man først og fremmest revurderer sin teologi i lyset af det bibelske vidnesbyrd.

Det er væsentligt, at kirken ikke tænkes som geografisk sted, serviceinstitution, kulturarv eller lignende. Kirken er et levende pilgrimsfolk, der er til, ikke for sin egen, men for sin omverdens skyld. Får man først tag om denne grundlæggende tænkning, er det Guder *et al.*'s påstand, at kirkens struktur og aktivitet vil forandres, så den er i overensstemmelse hermed.

I EC er man for så vidt enig i, at grundlaget er afgørende, blot bevirker det mere postmoderne tilsnit, at man taler om identifikation med Jesus, og ikke om teologi. Jesu eksempel er det man ønsker at efterfølge og tage ved lære af.

Her er der endvidere først og fremmest tale om små pionerfællesskaber, lokalmenigheden er den grundlæggende enhed. Det er gennem den lokale menighed, at evangeliet bevidnes. Man understreger, at kirke er der, hvor guds folk er forsamlet. Kirkens liv kan derfor ikke fastlægges til et særligt sted søndag formiddag. Fællesskabet, og den enkelte i det, er til stadighed kirke.

Der er på mange måder stort overlap mellem de to bevægelers forståelse af, hvordan man er kirke i praksis. For mig at se, er *MC*'s mest afgørende bidrag, deres fastholdelse af, at denne springer ud af en teologisk forståelse af *missio Dei*. Også deres syn for lokalmenighedens vigtighed er af stor betydning, en pointe som deles med *EC*, hvis største bidrag, jeg mener, er deres insisteren på, at man er kirke uophørligt. Man vil her ikke acceptere det moderne skel mellem det sekulære og det religiøse. Den kristne spiritualitet vedrører ethvert område af virkeligheden.

Begge bevægelser vægtlægger endvidere fællesskabets betydning, hvilket, jeg mener, er en afgørende pointe. Fællesskabet er sat til at være tegn på og vidne om gudsriget, hvilket indebærer, at undertrykkende strukturer, forfejlet etik mv. må afvises.

Dog er der også væsentlige forskelle på de to bevægelser på det ledelsesmæssige plan. Generelt gøres der op med solus-pastor-modellen, og menighedens ledelse opbygges som nådegavebaseret og derfor også i teams. Så langt er der for så vidt enighed. Men hvor *MC* opererer med ledelse fra front, dvs. tydelige ledere, som viser vejen og går foran menigheden, så afviser *EC* denne model som hierarkisk. Her arbejder man med en meget mere flad struktur, hvor enhver kan deltage i menighedens planlægning af aktiviteter, og ledere er dem, som menigheden genkender som sådanne. Man er i denne sammenhæng vældig præget af en postmoderne tankegang, hvor autoritet netop kun kan opnås og opretholdes, når og hvis mennesker vælger at underlægge sig.

Spørgsmålet er, om *EC*'s model kan fungere i større menigheder? De formår ikke selv at forholde sig til, hvad man skal gøre i tilfælde af vækst. Dog gør de en pointe ud af hele det relationelle felt, hvorfor der må være en naturlig grænse for størrelsen af en menighed. Jeg vil også mene, at hvis oplæringen af nye kristne skal kunne fungere i en så løs struktur, som der lægges op til, er det afgørende, at menighederne ikke er større end de kan overskues af det ledende team.

Jeg ser en vis risiko ved denne løse model, idet man i ret høj grad beror på menighedens evne til at vurdere hvad der er i overensstemmelse med evangeliet, og hvad der

ikke er. Hvis lederen kun har sin autoritet i kraft af, at han anerkendes bredt i menigheden, kan man vel ende i, at alt hvad flertallet synes er kirke, i den enkeltes menigheds tilfælde, må accepteres. Dog synes der i *EC* at være stor opmærksomhed omkring det bibelske vidnesbyrd, og identifikation med Jesus er jo som nævnt en hovedpraksis.

Styrken ved modellen er det dialogiske, alt foregår i relation og dialog. Måske, det er sikkert hvad *EC* ville hævde, er den ovenstående frygt et udslag af moderne tankegang, dvs. affødt af det modernes trang til ortodoksi, og dermed kontrol. If. *EC* er denne tilgang ikke længere gangbar, hvorfor man ikke har andet valg, end relation og dialog, som middel til at vejlede og retlede hinanden. Man ville godt kunne lave strukturer, som giver visse personer autoritet, men mennesker lader sig ikke længere definere af andre, blot fordi de måtte have denne eller hin position, og det ville derfor være omsonst.

Forcen ved *MC*'s model, mener jeg, er deres udtalte vilje til discipelskab. Der er stor vægt på, at ledere med egne liv viser vejen for resten af menigheden. I forlængelse heraf er der fokus på menighedens retning mod gudsriget, både som nærværende og kommende realitet, dvs. at den enkelte mere og mere bliver del af menigheden som *bounded set*, oplæres efter lærlingeprikket, så han igen kan oplære nye, og at man lever i forventningen om rigets fuldendelse.

På det praktiske område er der altså en vis uenighed mellem de to bevægelser, man vil grundlæggende det samme, men tilgangen er forskellig, hvilket, jeg vurderer, særligt er affødt af, hvor postmoderne et tilsnit de hver især er udtryk for. Det er min vurdering af *EC* på mange måder er mere præget af det postmoderne end *MC*, noget jeg vil komme nærmere ind på i det følgende afsnit.

Videre er det min vurdering, at begge bevægelser på de nævnte områder udgør et særdeles væsentligt bidrag til forståelsen af en missional praksis, i overensstemmelse med den konsekvens *missio Dei* nødvendigvis må have for ekklesiologien, herunder kirkens praksis.

4.3. Samtidsrelevans

Når det skal vurderes hvorvidt bevægelserne er relevante i samtiden og i hvilken grad, er det vigtigt først at overveje samfundets karakter. Som omtalt i afsnit to er der uenighed om, hvor afgørende forskellig den nuværende virkelighed er fra det moderne samfund. Hovedvægten

blev her lagt på Baumans analyse, som påpeger, at vi på mange måder lever på moderne vilkår, bare på flydende vis, dog understreger Bauman også, at konsekvenserne af det flydende moderne sagtens kan tænkes at være mere vidtgående end konsekvenserne af det tidligere skift fra det præmoderne til det moderne (jf. 2.1.; 2.4.1.).

Baumans hovedteser er, at den frigørelse som drev menneskeheden frem i den moderne tidsalder nu er total. Der er ikke længere noget overordnet, som kan definere hvem vi er som mennesker, og vi er som følge heraf overladt til selv at skabe vores identitet. Individet er det eneste, som tilbyder legitimitet, men har ingen fællesskabsdefinerende kraft, grundet sin subjektivitet. Denne tilstand skaber ensomhed, og driver os ud i forbrugerisme, hvor alt bruges, så længe det synes at give den enkelte noget, og siden smides væk, for at erstattes af andet, hvilket også gælder for parforhold og menneskeligt fællesskab generelt.

Fællesskabet i traditionel forstand er i Baumans optik dødt. Religiøse fællesskaber stemples som kommunitaristiske forsamlinger, kendetegnet ved virkelighedsflugt og ansvarsforflygtigelse. Fællesskabet i traditionel forstand, med identitetsskabende kraft og følgende tryghed kan ikke genoplives (jf. 2.4.3.).

Jeg tror langt på vej, at Baumans analyse af samtiden rammer plet. Vi lever af det modernes frugter, men samtidig helt frigjorte og overladt til det individuelle valg, med forbrugerismen, som dulmende (og afhængighedsskabende) fænomen. Dette gør sig uden tvivl også gældende i vores forhold til religiøse fællesskaber. Vi kan frit vælge, forbruge og kassere igen. Spørgsmålet bliver da, om det overhovedet er muligt at være kirke i denne kontekst? Her mener jeg der er flere ting, som må tages i betragtning, før der svares.

Indledningsvis må det understreges, at det i afgørende forstand ikke er muligt at være kirke, hvis ikke man, som både *MC* og *EC* gør, trods et indgående ønske om relevans og forståelig kommunikation, tager sit udgangspunkt i, hvad NT siger om at være kirke. Kirken kan aldrig defineres af det omgivende samfund, den er sin egen virkelighed, og har sin egen logik, som er Gudgiven. Kirken er kaldet til at knytte til ved det gode i en kultur, men også til at være modkultur. På dette punkt er der ingen slingrekurs hos nogen af bevægelserne, de anerkender kirkens kald til at være gudsrigets vidner, også hvor det kan få stærk polemisk karakter.

Når dette er vilkåret for kirken, kan den så på nogen måde gøre sig håb, om at nå det individualistiske og frit vælgende menneske? Ja, vil jeg mene, af flere grunde. Det er korrekt, at kirkens vilkår i det postmoderne er menneskers frie valg, den kan vælges til og fra

på lige fod med alt andet. Men vælges den til, tilbyder den at sætte mennesker fri fra at skulle skabe egen identitet, og tilskriver i stedet den enkelte guddommelig identitet og uendelig værdi. Samtidig kræver den forpligtelse, den enkelte forpligter sig på fællesskabet, og sættes dermed i nogen grad fri fra tidens usikkerhed, fri fra narcissistisk selvoptagethed og til at kere sig om sin næste, ikke kun om sig selv. Dog ligger det vel i tiden, at det man har valgt kunne tænkes at være utilstrækkeligt, og Bauman rammer derfor ikke helt forbi, når han beskriver tidens usikkerhed som et grundvilkår.

Grundlæggende mener jeg altså, at kirken i høj grad har noget at tilbyde også det postmoderne menneske, men da den har sin egen gudgivne logik, kan den ikke andet end at stå i opposition til Baumans stempling af den som kommunitaristisk virkelighedsflugt.

Derimod godtager den, at mennesker, som søger kirkens fællesskab er svage, har behov for at defineres af noget udenfor sig selv, og befries for de endegyldige konsekvenser af eget liv. Dette ser kirken dog, modsat Bauman, som ethvert menneskes vilkår, ikke blot de, som ikke kan klare tidens usikkerhed og ensomhed.

Det må som nævnt understreges, at kirken ikke grundlæggende kan defineres af sin samtid, hvilket både *MC* og *EC* anerkender. Når det er sagt, har begge bevægelser et udtalt ønske om at være relevant kirke i tiden. For *MC*'s vedkommende lægges der vægt på, at kontekstualiseringen er en kontinuerlig opgave. Evangeliet selv er udtryk for kontekstualisering, Gud blev historisk menneske, følgelig må kirken altid forsøge at antage samtidsrelevante former og udtryk. Erkendelsen af lokalmenighedens rolle er af afgørende vigtighed i denne sammenhæng. I et samfund, som i øvrigt er præget af pluralisme, bliver det lokale og partikulære afgørende, også selv om man hævder at være vidne om noget universelt. *Missio Dei* betyder, at Guds virke ikke er begrænset til kirken, men at han må opsøges også i kulturens former og udtryk, hvilket i udgangspunktet giver en positiv holdning til kultur, som muligt sted for Guds nærvær.

Hovedsagen for *MC* er bevidstheden om at være missional kirke, det er her vægten lægges. Enhver form må tjene dette formål. *MC* er moderne i sin tilgang til teologien, hvor ortodoksi er det afgørende, og der er stor vægt på menigheden som *bounded set*, hvilket i praksis gør, at der, for mig at se, let kan blive tale om en antikulturel model, selv om dette ikke er hensigten.

Alligevel anser jeg *MC* for at være et yderst relevant bidrag til debatten om muligheden for at være kirke i samtiden. Særligt er den teologiske tænkning vigtig, ligesom ledelsesmodellen og blikket for lokalmenighedens rolle giver stof til eftertanke.

EC må på mange måder anses for en umiddelbar slægtning og efterfølger til *MC*, men der er alligevel stor forskel på i hvor høj grad de to bevægelser er præget af det postmoderne. *EC* organiserer sig med flad ledelsesstruktur, anerkender, at i det postmoderne er autoritet givet af den som underlægger sig, man har fokus på relation og narrativitet, i erkendelsen af, at legitimitet, sandhed om man vil, i samtiden er erfaret, idet eksterne autoriteter ikke anerkendes i sig selv. Mission bliver derfor relation, og der er følgelig stor vægt på det levede liv, på ortopraksi, fordi alene dét har overbevisende kraft i en postmoderne kontekst. I stedet for de vante kategorier i evangelikal sammenhæng, som hhv. personligt troende og søgende eller lignende betegnelser (jf. *MC*'s *bounded* og *centered set*), går man i emerging church en helt anden vej, idet man i højere grad fokuserer på identifikation med Jesu liv og lære, at leve som ham, tilegne sig samme spiritualitet.

Dog må det være et åbent spørgsmål, om man kan undgå en vis skelnen mellem, med *MC*'s termer *bounded* og *centered set*, dvs. de som er forpligtede medlemmer af pagtsfællesskabet og de som ikke er, når man er menighed i praksis. Ligesom kristendommen vel altid har ultimative krav om overgivelse, om fuldstændig autoritet og endegyldig sandhed, alt sammen noget, som skærer i ørerne på det postmoderne menneske, hvis vi skal tro Bauman.

Alligevel mener jeg, at der i *EC* er stor inspiration at hente for den vestlige kirke. Bevægelsen består af postmoderne mennesker, som ikke længere formår at finde mening i den moderne kirketænkning, men som samtidig ønsker at fastholde Jesus som guddommelig identifikationsfigur. De går meget langt i deres 'postmodernisering' af det kristne budskab, men tydeligvis med et bagvedliggende ønske om at være kirke i mission efter Jesu model. Det er udfordrende nyheder for traditionelle kirker, som for manges vedkommende er halvtomme, uden evne til at gribe mennesker i samtiden, måske fordi de er levn af en forgangen tid.

5. Mission og folkekirke i det 21. århundrede

Efter at have overvejet de to bevægelers generelle relevans, ikke mindst i samtiden, vil jeg i det følgende fokusere på beskrivelsen af den danske kontekst, herunder en kort indføring i hhv. Den danske Folkekirke og danskernes gudstro. Dette for at udpege nogle af de udfordringer som dansk kirkeliv, særligt folkekirken, står i, og overveje hvorvidt *Missional* – samt *Emerging Church* positivt kan bidrage til en løsning.

5.1. Folkekirken

5.1.1. Historisk

Folkekirken går som institution tilbage til grundloven, 5. juni 1849, hvor den overgik fra at være enevældens statskirke til den nuværende stilling. Denne overgang betød dog på ingen måde løsrivelse fra staten. Folkekirken nævnes allerede i lovens § 4, blandt de indledende paragraffer, som nævner de forskellige institutioner, der er del af statens styrelse af landet. Kirken regnes således for den fjerde på linje med den øvrige tredelte magt (lovgivende, dømmende og udøvende) (Mortensen, 25f).

Loven indeholder endvidere den såkaldte 'løfteparagraf', ”§ 66: *Folkekirkens forfatning ordnes ved lov*”, som aldrig er blevet opfyldt, hvorfor den lovgivende magt for kirken, som for samfundet generelt, er folkettinget. Kirken har på intet tidspunkt opnået en selvstændig styrelse og man kunne derfor spørge, om der ikke de facto stadig er tale om en statskirke? Dog findes der visse udviklinger som nuancerer billedet en smule, bl.a. loven om sognebåndsløsning og om valg- og frimenigheder (hhv. 1855 og 1868/73), og siden menighedsrådenes indførelse i 1903. Disse var alle tiltag, som skulle øge friheden indenfor kirken, og dels gøre den mere demokratisk, men da man aldrig er nået videre end til lokalt at kunne vælge menighedsråd og regionalt biskopper (som for øvrigt kun har magt indenfor eget stift), står billedet af den politisk ledede kirke stadig ved magt (27).

Endvidere sikrede grundloven den enkelte religionsfrihed (dog undtaget landets regent, som skal tilhøre folkekirken), om end den ikke indførte religionslighed, folkekirkens stilling var og er fortsat særligt privilegeret, idet den, jf. § 4, understøttes af staten (26).

Der er flere grunde til, at vi i dag har, hvad man har kaldt 'verdens svageste monopolkirke'. Ikke at folkekirken har de jure monopol, jf. of., men de facto har den gennem

tiden ikke reelt været udfordret, i hvert fald ikke før i nyere tid, hvilket er en blandt flere grunde til, at danskernes forhold til deres kirke, for de flestes vedkommende, i dag er meget distanceret. Dette skyldes endvidere, for det første, at Danmark som det eneste land i verden i snart 500 år ikke har haft borgerkrige, revolutioner, kulturkampe mv., som har kunnet udfordre kirken til at udvikle en selvstændig identitet ift. staten og folket (15). For det andet har de fleste danskere ikke, grundet den manglende udfordring, taget stilling til eget standpunkt, men henviser til folkekirken som en del af deres kulturarv, en instans de fortsat ønsker at være medlemmer af, men ikke i øvrigt engagere sig i, eller konfronteres med (17).

5.1.2. Aktuelt

Resultatet af ovenstående er, at der trods en vis tilbagegang, stadig generelt er stor opbakning til folkekirken. I begyndelsen af 2002 var 84,3 % af befolkningen medlemmer. Selv om dette kunne lyde som en overvældende opbakning, så er det procentvise medlemstal støt faldende, i gennemsnit ca. 0,5 % pr. år. Dette skyldes ikke kun, at kirken mister medlemmer, men lige så meget, at befolkningsandelen af mennesker med anden religiøs overbevisning end den kristne er stigende. En anden faktor er den øgede urbanisering, og samtidig at byerne generelt er mere sekulariserede end resten af landet. Alt i alt tegner der sig en negativ tendens, som, hvis den fortsætter, på sigt vil gøre folkekirken til minoritetskirke, modsat den nuværende situation, hvilket formentlig også vil udfordre den særligt privilegerede situation, som kirken besidder (Mortensen, 87-90; Iversen, 10f).

I udviklingen frem mod nutidens folkekirke har tærsklen til kirken aldrig været særlig høj, det eneste medlemskrav er dåb. Der er stor mangfoldighed inden for kirkens rammer, således taler man ofte om flere 'menigheder' indenfor kirken. Denne tale er affødt af de mange passive medlemmer, som ikke ønsker at stå udenfor kirken, men samtidig ønsker en fjern kirke, som de selv kan vælge til og fra, når det synes belejligt. Viggo Mortensen betegner kirkens situation på følgende vis: 80 % medlemmer, 10 % der kerer sig om det, og 2 % som rent faktisk bruger kirken regelmæssigt. Konsulterer man den ellers sparsomme kirkestatistik, er det tydeligt, at folkekirken står stærkt i livets overgangsfaser, dåb, konfirmation, vielse og begravelse. Her gør medlemmerne i udpræget grad brug af kirken (Mortensen, 92). Dette, sammenholdt med åndelige tendenser i samtiden, får Mortensen til at tale om fire menigheder, som i øvrigt vel kan tænkes repræsenteret i samme sogn. Disse

benævnes hhv. *kernemenighed*, *servicemenighed*, *associeret menighed* og *patchworkmenighed* (102).

Kernemenigheden udgør de 10 % som lægger vægt på deres kirkemedlemskab, de deltager i menighedens liv under en eller anden form, og udgør typisk rekrutteringsgrundlag til fx menighedsrådene. Servicemenigheden er de, som primært benytter kirken ifm. livets overgangssituationer, de ser kirken som en ritualanstalt, der skal bidrage på passende vis ved disse lejligheder. Den associerede menighed overlapper til dels servicemenigheden, og er karakteriseret ved, at man ikke benytter kirken, men heller ikke ønsker at melde sig ud. Patchworkmenigheden repræsenterer i høj grad den postmoderne privatreligiøsitet. Man mener frit at kunne sammensætte sin egen religion, hvori kristendommen vel kan tænkes at bidrage med sine elementer. Det er blandt andet denne gruppe, som særligt benytter sig af fx natkirkens tilbud om stilhed og meditation (102-05).

Når Hans Raun Iversen skal beskrive samme virkelighed, bruger han følgende beskrivende kategorier: kulturkristendom, kirkekristendom og karismatisk kristendom, idet han ønsker at tage udgangspunkt i positive prædikater, frem for en negativ stempling af mennesker som frelste, ikke-frelste, firhjulskristne, døbte hedninger eller lignende (Iversen, 19).

Med kulturkristendom menes ikke, at den danske kultur er kristen, if. Iversen er dansk kultur ikke gennemtrængt af evangelisk kristendom, men dog af kristne værdier. Mange danskere kalder sig kristne netop på denne baggrund, danskhed og kristenhed smelter sammen. Ikke sådan forstået, at danskerne generelt tror på Kristus som Guds søn, dette er nemlig ikke tilfældet for den kulturkristne, han/hun tilslutter sig nogle for samfundet fælles kristelige værdier, heri ligger vedkommendes kristendom. Fx er næstekærlighedsbudet anerkendt som en værdi der giver den enkelte og fællesskabet (samfundet) retning. En typisk udmelding i denne kreds kunne, if. Iversen, være "*jo, jeg er da kristen, på min egen måde naturligvis. Men kristen er jeg da*" (Iversen, 22), hvis en og anden afkræves at redegøre for sit åndelige ståsted, hvilket man i øvrigt helst undgår (20-22). Hvor kulturkristne er afvisende overfor troen på Jesus som frelser, accept af Bibel og bekendelser, samt tilslutning til kirkens aktiviteter, er de kirkekristne i modsætning hertil positive overfor dette. De godtager alle tre præmisser, og er på mange måder den gruppe, på mellem 5 og 10 %, som gør, at kirken er en kirke, og ikke blot en tom ceremonianstalt uden menighed, idet de regelmæssigt, eller af og til, deltager i gudstjenester mv. (25). Betegnelsen karismatisk bruges af Iversen bredere, end

traditionelt forstået. Kernen er, at disse mennesker har et personligt fromhedsliv, har taget personlig stilling til deres tro, og er åbne for en bibelsk forståelse af kirken. Disse kan være de mest trofaste kirkegængere i nogle tilfælde, dem som holder sognets arbejde i gang, mens de i andre slutter sig sammen i egne (lukkede) fællesskaber. De er særdeles aktive i kirken, når de føler sig rummet, ofte i kraft af en tydelig forkyndelse. Men det er også en gruppe, som kritisk bedømmer og tager konsekvensen, fx ved at søge andre præsters forkyndelse, hvis de finder det nødvendigt.

5.2. Danskernes Gudstro

Efter overordnet at have givet et billede af folkekirken, vil jeg i det følgende forsøge at indkredse danskernes tro lidt nærmere.

Generelt er antallet af danskere, som selv siger de tror på Gud over de seneste 50 år faldet med 20 % fra 80 til 60 %. Fordelingen mellem kønnene er nogenlunde uændret, således er der 20 % flere kvinder end mænd der tror på Gud (Højsgaard, 36f). Over de seneste ca. 20 år (1981-99) kan man endvidere spore en ændring i gudssynet. Andelen af mennesker som tror på Gud som en åndelig kraft er steget fra godt 20 til knap 40 %, samtidig er der en svag stigning i andelen af danskere, som tror på en personlig Gud til ca. 25 %. Derimod er andelen af tvivlere samt ikke-troende faldet en anelse til lige under 20 % for hver gruppe (38). Det er videre interessant, at kun ca. 40 % af befolkningen anser sig selv som religiøse (45), mens omkring 80 % af kvinderne og godt 60 % procent mændene i Danmark anser sig selv som troende (48).

Sammenfattende kunne det altså tyde på, at der er sket en ændring i sprogbrugen omkring det åndelige. Færre tror på Gud end tidligere, og samtidig er gudssynet nu overvejende upersonligt. Få betegner sig som religiøse, mens en del flere ser sig selv som troende. Der er altså sket en forskydning i retningen af det flydende og udefinerede, på dette område, en ændring som giver god mening i lyset af det postmodernes individualisering og udprægede grad af frit valg for den enkelte (jf. 2.4.3.), en tendens, som både Viggo Mortensen og Hans Raun Iversen påpeger, som det er udtrykt i det følgende.

Viggo Mortensen sporer en drejning mod subjektet i samtiden. Man fokuserer i dag på selvudvikling og personlig tilfredshed, man tager hvad man kan bruge og kasserer resten, også i åndelig henseende. For kristne betyder det, at der er langt mindre vægt på

ortodoksi, end på ortopraksi. Dogmernes tid er forbi, fastslås det (Mortensen, 106f). Det postmoderne menneske oplever ikke at dogmerne har forpligtende betydning, og heller ikke at de fungerer som videreformidlere af kristendommen. Langt snarere opleves fortællinger og historier, personlige vidnesbyrd, som virksomme og troværdige i den henseende. Denne drejning betyder også, at konfessionelle skillelinjer vil blive mindre betydningsfulde i fremtiden, hvorimod fromhed og personlighedstyper, som man anser for værd at følge efter, vil få stadigt større appel (108-10).

Disse tendenser udfordrer naturligt kirken, for hvis ikke den formår at imødekomme menneskers behov, vil de søge andre steder, ikke mindst i nyreligiøse strømninger. Derfor anser Mortensen det for positivt, at tiltag med ændrede gudstjenesteformer, fx inspireret af Taizé²⁴, er blomstret op de seneste år, fordi det møder den individuelle søgende (113). Videre konstaterer Mortensen, at det som efterspørges i tiden hovedsageligt er et erfaret møde med det guddommelige, og her er en tilbagevenden til de første menigheders erfaringer en vigtig inspirationskilde (117).

Hans Raun Iversen noterer i sit bidrag til antologien ”*Gudstro i Danmark*” (2005) også vendingen mod subjektet, sådan at forstå, at det postmoderne menneske i høj grad selv må finde et troværdigt livsgrundlag. Fællesskaber opleves ikke i samme grad som tidligere at have formativ funktion og autoritativ kraft. Dog mener Iversen, at de sandheder der vælges imellem, for de flestes vedkommende, ligger inden for visse kendte rammer. I den sammenhæng opstiller han syv religiøse modeller, som han mener, er rammene for danskernes religiøse liv (Iversen i Højsgaard, 117). Den første model der opstilles, kaldes *banal religion* og karakteriseres ved trangen til at give personlige oplevelser religiøs mening. Der er ikke tale om en bestemt tolkning, blot henvises der til følelsen af noget højere end én selv (111). Anden model kaldes *folkereligion* og tager sit udgangspunkt i folkets egne behov for at fastholde og fejre særlige tider og steder, fx overgangssituationer som fødsel og død. Mange danskere bruger folkekirken i denne sammenhæng, men kirken er af sekundær betydning, hvorimod folkets følte behov for tolkning og støtte er primært. Det er først og fremmest kirkens lange historie i Danmark, som gør den til den flittigst benyttede institution (111f). Tredje model benævnes *nyreligiøsitet og nyåndelighed*. Iversen mener, at kernen her er den samme som i folkereligiøsiteten, her har man blot valgt inspiration fra østens

²⁴ Fransk økumenisk kloster med spiritualitet præget af meditation, eftertænksomhed, enkle sange mv.

religioner, som dog er stærkt europæiserede, hvorfor troen på fx reinkarnation ikke indeholder muligheden for genfødsel på lavere niveau (112f).

Her mener jeg, det må overvejes om ikke det nyreligiøse virker attraktivt for mange, fordi det indebærer en noget mere holistisk tænkning, end folkekirken ofte evner. Således at religionens rolle er den samme som i folkereligiøsitet, men at der er en specifik grund til, at det nyreligiøse alternativ virker tiltalende i samtiden. Også tidens søgen efter personlige forbilleder, troværdige 'rejsevejledere', ikke fasttømret dogmatik, er et træk ved det nyreligiøse, som, jeg tror, kan virke tillokkende på mange.

Kirkekristendom er den fjerde model. Iversen uddyber ikke denne model meget, måske fordi han regner den som kendt stof, dog efterspørger han nye undersøgelser på området. I denne sammenhæng er begrebet dog også behandlet ovenfor. *Kulturkristendom*, som er den femte model, har jeg også tidligere nævnt. Den er kendetegnet ikke ved sin gudstro, men ved antagelsen af værdier, som har rod i kristendommen. Sjettes model er *civilreligion*, Iversen ser en begyndende tendens til en sådan, bl.a. ifm. kongehusets kirkefester, og når der holdes særlige gudstjenester ifm. fx 11. sep. 2001 eller tsunamien i Thailand dec. 2005. Civilreligion kendetegnes af en omnipotent Gud, som belønner det gode menneske, respekterer samfundets orden, og belønner i form af landets stabilitet og velfærd. Slutteligt nævnes Islam, som har omkring 200.000 tilhængere i Danmark, og er en stadig voksende gruppe (113-16).

Generelt anser Iversen danskerne for at være religiøse, men hver på sin måde, med meget forskellige udtryk og med forskellig forståelse af Gud, moral og efterliv. Men tendensen er, at få danskere ikke på noget tidspunkt gennem livet kan identificere sig med en af ovenstående modeller.

Dette er selvfølgelig en stor udfordring for kirken, som ellers har været så vant til en mono-situation, hvor den var den selvfølgeligste og i øvrigt nærmest eneste udbyder af religion. Sådan er virkeligheden ikke længere, kirken er en spiller på markedet ligesom andre, og nutidens mennesker lader sig ikke sætte i bås, men vælger selv til og fra. Skal kirken møde danskernes religiøse søgen, må den udvikle sig til at være multi-kirke, ligesom samfundet er et multisamfund, med en pluralitet af udtryk.

5.3. Udfordringer

Jeg vil i det følgende, i forlængelse af ovenstående, ved inddragelse af Arendt, Wiberg Pedersen og Mortensen, søge at lokalisere nogle af de særlige udfordringer folkekirken står overfor i samtiden, for i næste afsnit tentativt svare på, hvordan disse udfordringer mødes.

Biskop i Haderslev stift, Niels Henrik Arendt, giver i et kortere indlæg i *Ny mission*, sin vurdering af den folkekirkelige situation. For mig at se er indlægget en desværre alt for typisk lokalisering af visse udfordringer, men uden vilje til for alvor at tage nogen konsekvens heraf. Holdningen synes i store træk at være, at folkekirken jo trods alt formår at være kirke, at den har brugere, og at evangeliet har 'løb' i det danske folk (Arendt, 46). Arendt godtager ikke kategorierne brugt ovenfor, da kulturkristne, for ham at se, ofte kan aktiveres, hvis fx de vælges ind i et menighedsråd eller lignende. Holdningen minder lidt om Roskilde biskop Jan Lindhardts betegnelse af danskerne som skrabelodskristne, kristendommen er tilstede i den enkelte, om end latent (48).

Arendt forsvarer endvidere sognestrukturen som billede på det kristne fællesskab, som forener rig og fattig, gammel og ung, og det til trods for, at han erkender, at danskerne i dag generelt lever som en art nomader, der hovedsagelig indgår i fællesskaber, som ikke er geografisk bestemt. Dog mener Arendt, at dette behov til dels imødegås af de forskellige funktionspræster inden for folkekirken. Arendt mener videre, at kirkens undervisning udfylder sin opgave, selv om der generelt er tydelige tegn på stort traditionstab, hvad angår de bibelske fortællinger og klassisk kristendom. Det anerkendes som et problem, at kristendommen i mange danskeres øjne er diffuse ideer eller værdier, men igen spores der ingen vilje til reelt at nytænke kirkens praksis. Dog efterspørges fornyet refleksion over forholdet mellem kristendom og kultur, da samfundet har ændret sig fra mono- til multikulturelt (48-50).

En noget mere alvorlig tone finder man i Else Marie Wiberg Pedersens bidrag til antologien *Gudsfolket i Danmark*. Hun mener grundlæggende, at folkekirken står i en identitetskrise grundet dens tilhørsforhold til staten, hvor det ofte glemmes, at Kristus er kirkens hoved, at han grundlæggende må definere, hvad en kirke er og skal være (Pedersen, 11f). Kirken er af 'levende stene', den er menigheden. Hverken institution, bygninger eller lignende er i sig selv kirke (13f).

Status quo i Danmark kalder på fornyet ekklesiologisk overvejelse, en genopdagelse af det bibelske paradigme for kirken. Danskernes forhold til kirken er en

paradoksal kombination af selvfølgelighed og fjernhed. Kirken tages for givet, som serviceinstitution, der stedfortrædende forventes at tro på folkets vegne. Men uden fokus på menigheden, bliver kirken en lige gyldig institution, hvor hjulene holdes i gang, tilslutning eller ej.

Folkekirkens stilling som del af det statslige forvaltningsvæsen er problematisk, og stiller spørgsmål ved, hvorvidt der er tale om et trossamfund, eller en folkelig 'festautomat'. Politikerne vil blande sig i kirkens anliggender, men frabeder sig indblanding den anden vej rundt. Holdningen om, at kirken udelukkende er til for folket, at der ikke er nogen gensidig forpligtelse, noget fællesskab, gør det problematisk overhovedet at tale om kirke, konstaterer Wiberg Pedersen (19-21).

Der er en generel tendens til, at sætte kirkerum over menighed, millioner af kroner bruges på at vedligeholde og restaurere bygninger, mens kun alt for få midler bruges på selve menigheden. Samtidig er der en problematisk tradition for, at dele af den potentielle menighed, gennem særlige forsamlings, sætter sig selv uden for kirkens fællesskab²⁵ (22).

Wiberg Pedersen udtrykker i øvrigt sin pointe på følgende vis:

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

Der efterlyses en fornyet bevidsthed om kirkens teologiske fundament. Folkekirken er snart sagt ikke længere kendetegnet ved andet end rummelighed og danskhed. Man har sammenblandet den grundlovssikrede ret til religionsfrihed med folkekirkens rummelighed, hvilket selv sagt er galt. Kirken hverken kan eller skal acceptere medlemmer, som bekender sig til andet end bibel og bekendelse. Rummelighed forudsætter at der findes et rum, og at dette rum har en grænse (24-26).

Viggo Mortensen peger, når det gælder aktuelle udfordringer for folkekirken, på særligt to ting, hvis kirken skal gøre sig håb om overlevelse på sigt. For det første på en styrkelse af den indholdsmæssige profil, sådan forstået, at det forventes, at folkekirkens medlemmer tager deres medlemskab seriøst. Fremtiden kalder på autenticitet. For det andet er en af de helt store udfordringer for folkekirken, at dens struktur afspejler den monokulturelle tid, den er produkt af. Der er behov for at nytænke strukturen, så den i højere grad tager højde for den multikulturelle og pluralistiske samtid (Mortensen, 192).

²⁵ Der hentydes til missionsfolkene og deres missionshuse.

Hvis ikke kirken handler på udfordringerne, er der stor fare for at ende som institution uden appel og i fuldstændig modsætning til kulturen. Mortensen mener ikke at kirken skal forsøge at være alt for alle, det er ikke løsningen, det vil i stedet give en kirke, som kastes hid og did af opinionen, og altid vil være to skridt efter de nyeste trends, som den må følge for at markedsføre sig selv. Der må i stedet satses på fællesskab, mener Mortensen, idet han bl.a. nævner *MC* som en mulig løsning, selv om han tydeligt ser kirkens nuværende struktur, og politikernes formodede uvilje til forandring, som en hindring (186-89).

5.4. Opsamling

Skal man tage ovenstående for pålydende, hvilket jeg tror der er god grund til, idet selv Arendt, som ikke ønsker de store ændringer, lokaliserer alvorlige problemer, må følgende stå som afgørende udfordringer for folkekirken.

1) Hovedparten af medlemmerne er kulturkristne, med stort traditionstab. If. Wiberg Pedersen er det spørgsmålet, om man overhovedet kan tale om kirke i denne sammenhæng, idet hun understreger, at menigheden er det, som gør en kirke, ikke institutionen selv.

2) Der efterspørges en besindelse på kirkens grundlag, hvad er kirke og hvad ikke? Fremtidens kirke har behov for tydelighed. Kirken er ikke kulturel festautomat, men kristent fællesskab.

3) Der efterspørges mennesker, som rent faktisk ønsker at være menighed. Det er afgørende for menighedens vidnesbyrd, at den lever et fællesskabsbaseret liv, som tager hånd om den enkelte, og kommunikerer evangeliet troværdigt.

4) Sognestrukturen er utidssvarende, den møder ikke det postmoderne menneskes behov for selvvalgte interessefællesskaber. Kirken kan selvfølgelig ikke agere udelukkende i overensstemmelse med den enkeltes ønsker, men det er samtidig afgørende, at den antager en form, som svarer på menighedens missionale kald. Mortensen understreger endvidere, at fremtiden vil kræve en pluralitet af strukturer og former, fordi samfundet har ændret sig til et pluralistisk og multikulturelt samfund. Samtidig vurderer han, at kun autentisk fællesskab kan være den samlende faktor under disse vilkår.

5) At kirken fortsat har tætte bånd til staten og er politisk styret er selvsagt et stort problem. Ikke mindst når fx Mortensen forudsiger politikernes formodede uvilje mod de, efter hans mening, nødvendige forandringer.

5.5. Folkekirken fremtid – missional? emerging? eller...?

Med en lokalisering af ovenstående udfordringer bliver spørgsmålet da, om hhv. *MC* eller *EC* helt eller måske delvist ligger inde med svaret på disse?

Det er vigtigt i denne sammenhæng at tage højde for, at især *MC* ikke rummer forståelse for en dansk folkekirke kontekst, da der primært er tale om en model, som er blevet til i nordamerikansk kontekst. Som tidligere nævnt mener jeg dog på ingen måde, det diskvalificerer størstedelen af deres tanker, blot er det vigtigt at være opmærksom på, hvor den danske kontekst er så forskellig fra den amerikanske, at det bør lede til alternative konklusioner. For *EC*'s vedkommende er der tale om en model, som rent faktisk har slået rod i den engelske statskirke, idet man har åbnet op for ikke-geografiske sogne, en struktur, som gør, at disse kirker rummes trods deres postmoderne tilsnit.

Der gives, for mig at se, ikke noget umiddelbart svar på den udfordring den store skare af kulturkristne medlemmer udgør for folkekirken. Der er flere mulige tilgange til afklaring på dette område. For det første kan man se det som missional mulighed, disse mennesker har dog en eller anden form for tilknytning til kirken, og anser sig, for manges vedkommende, som kristne. Videre mener jeg, at der selvfølgelig er visse muligheder via kirkens undervisning, men her er det min opfattelse, at der må sættes mere gennemgribende ind. Wiberg Pedersen gør ret i at understrege, at menigheden gør en kirke, ikke vice versa. Bestod kirken kun af kulturkristne, uden interesse i at være del af missionale fællesskaber, måtte det altså på det kraftigste betvivles, hvorvidt man vedblivende kunne tale om kirke.

Jeg mener følgelig at nøglen til, at kirken fortsat kan rumme kulturkristne, og se det som missional mulighed, at disse har en, om end perifer, tilknytning til kirken, er, at folkekirken for det første besinder sig på sit grundlag, og for det andet satser på fællesskabsbaserede menigheder. Og hvor de to modeller ikke direkte giver hjælp til førstnævnte udfordring, så står de begge som yderst samtidsrelevante bud på de to sidstnævnte.

Begge bevægelser understreger grundlæggende kirken som sendt folk på mission, hvilket, mener jeg, er en helt afgørende erkendelse. Endvidere understreges det fra *MC's* side, at skriften har autoritet, at den må definere kirkens og kristendommens indhold og fokus, og *EC* vægtlægger på postmoderne vis identifikationen med Jesu liv og lære. Tilgangen er forskellig, og sidstnævnte tilgang er formentlig stadig mere gangbar i samtiden, men begge bevægelser vil grundlæggende det samme, nemlig holde skriften som ultimativt grundlag, hvilket jo er i overensstemmelse med folkekirkenes bekendelsesskrifter, men til dels synes at være en glemt praksis for i hvert fald visse af kirkens præster.

Endvidere taler begge bevægelser for holistiske menigheder, som udlever evangeliet, og på den måde deltager i *missio Dei*, og gør op med både højre- og venstrefløjens reduktioner. Kristendommen gøres gældende for hele mennesket og hele livet, noget jeg tror, virker til autentisk vidnesbyrd i samtiden. Det er min overbevisning, at netop denne pointe er helt afgørende for kirkens fremtid. Her har kirken noget unikt at tilbyde, et guddommeligt sanktioneret fællesskab, som virker modkulturelt i samtiden, idet det understreges, at den enkeltes identitet og værd ikke afhænger af vedkommende selv, og idet der tages hånd om svage og marginaliserede. Ja kirken tilbyder vel ikke blot et sådan fællesskab, dette er ganske enkelt kirken.

I praksis, ikke mindst ledelsesmæssigt, afviger de to bevægelser, som jeg tidligere har redegjort for, fra hinanden. Jeg ser umiddelbart fordele ved begge modeller, som sikkert heller ikke skal forstås som endegyldige produkter, gudsfolket er et pilgrimsfolk på vandring mod det fuldendte rige også i den forstand. Om man derfor tror mest på *MC's* model med tydelig ledelse, eller på *EC's* med en noget løsere struktur, er for mig at se ikke afgørende, måske kan denne forskellighed netop være en pointe i sig selv. Samfundet er et multisamfund, de ældre generationer lever givet vis mest på moderne vis, mens yngre og helt unge formentlig vil vise sig at være udprægede postmoderne i tankegang og levevis. Kirken kan, for mig at se, sagtens afspejle denne forskellighed i kraft af måden at organisere sig - og opfatte sig selv og verden på. Dog tror jeg på sigt, at vi vil se det narrative og ortopraksien få større vægt, hvorfor særligt *EC's* pointer omkring fællesskabet forekommer mig relevante. Disse har også vist sig levedygtige i en Engelsk statskirke kontekst, hvorfor der også burde være en chance i folkekirken.

Det er dog åbenlyst, at ovenstående kræver vidtgående strukturændringer indenfor Den danske Folkekirke. Den geografiske sognemodel er ganske enkelt ikke

fyldestgørende længere, man ser da også allerede, i stadigt højere grad, at valg og frimenigheder inspireret af bl.a. de to bevægelser, skyder frem. Det er fx tilfældet i Århus, Kolding og Ålborg. Dog er der også menigheder indenfor folkekirken, som viser, at det også her er muligt, at være samtidsrelevant fællesskab, med meget nytænkende former og struktur. Det er fx tilfældet for Bethlehemskirken i København og i Karlslunde Strandkirke.

Det er ikke nødvendigvis løsningen for folkekirken fra den ene dag til den anden at opgive enhver kendt form for struktur, i nogle landsogne er det muligt, at den geografiske model endnu har en vis berettigelse. Men idet mindste bør man åbne op for nytænkning, så man kommer til at kunne rumme alternative menighedsfællesskaber i højere grad, også selv om disse fungerer under helt andre former, end de i folkekirken kendte. Jeg tror ganske enkelt det er nødvendigt, hvis ikke det danske folk helt skal fremmedgøres ift. kirke og kristendom, at der findes menigheder med kommunikation, struktur og fællesskabsformer, som ikke er levn af kristenhedens kirke, men bud på samtidsrelevante postmoderne kristne menigheder.

Det er en blivende udfordring, at Den danske Folkekirke er politisk ledet, og dermed i høj grad styret af en kulturelt betinget opfattelse af kirken. *MC* kvier sig, grundet deres ophav, ved en sådan tanke, hvorimod *EC* tilsyneladende fungerer under sådanne forhold. Det er dog min opfattelse, at begge bevægelser i udgangspunktet ikke mener, at kirken bør være en politisk styret organisation, hvilket, for mig at se, er indlysende og korrekt. Kirken skal øve trofast vidnesbyrd, og dermed tilnærme sig kulturen, være samtidsrelevant, men altid med udgangspunkt i hvad den selv er.

6. Konklusion

Opgaven for nærværende var, at vurdere hvorvidt to ekklesiologiske missionsmodeller, hhv. *Missional* – og *Emerging Church*, er anvendelige i samtiden generelt, samt i en dansk, primært folkekirkelig, kontekst.

Jeg fandt det først vigtigt at fastslå nogle for opgaven grundlæggende antagelser, at mission er et legitimt anliggende, at den må forstås som *Missio Dei*, at ekklesiologi og mission må forstås som sider af den samme sag, og slutteligt at mission er kontekstuel, da kristendommen af natur er oversættende.

I andet hovedafsnit lagde jeg gennem en samtidsanalyse grunden til den senere vurdering af de to ekklesiologiske missionsmodeller. Særligt var det Baumans pointer, som blev fremhævet, med hovedtesen om fællesskabets død, som udfordrer kernen i det at være kirke. Bauman ser den menneskelige frigørelse som total, og samfundets individualisering som uundgåelig følge, fordi det er op til den enkelte at definere og skabe egen identitet. Denne tilstand skaber usikkerhed og leder mennesker ud i forbrugerisme. Også Baumans forståelse af fællesskab som enten interessebaseret og kortlivet, eller kommunitaristisk og uden frihed til kritik, blev fremstillet, idet det understregedes, at Bauman mener at fællesskabet i traditionel forstand er dødt. Sluttelig blev det understreget, at for Bauman er individualismens usikkerhed uafslædig, et samtidsvilkår, og man kan i fremtiden, for ham at se, kun håbe på samvær efter den Aristoteliske polismodel.

I tredje hovedafsnit redegjorde jeg først for det 20. århundredes genopdagelse af Vesten som missionskontekst og Leslie Newbigins rolle i denne sammenhæng, som fundamental for størstedelen af nutidig vestlig missionsteologi.

I det følgende fremstilledes de to ekklesiologiske missionsmodeller, hhv. *MC* og *EC*, idet det understregedes, at de begge deler de for opgaven grundlæggende antagelser.

Ifm. *MC* redegjorde jeg først for baggrunden for bevægelsen, den vestlige kirkes krise og fortrængning til samfundets periferi; følgelig for forståelsen af *Missio Dei* og den deraf afledte forståelse af kirken som et sendt folk. Videre fremstillede jeg bevægelsens gudsrigesteologi, og forståelsen af at være modkultur, deres pneumatologi, samt deres syn på struktur og ledelse.

Ifm. *EC* blev særligt de tre hovedkendetegn beskrevet. Identifikation med Jesus med vægt på en narrativ tilgang, frem for en dogmatisk, transformation af det sekulære rum, hvor en holistisk tilgang blev fremført som bevægelsens hovedpointe, og sidst den

fællesskabsbaserede livsstil, hvor det afspejler sig, at kirken er Kristi legeme på jord. Også dele af menighedens praksis blev berørt, herunder forventningen om aktive og deltagende menigheder, og bevægelsens tanker om ledelse, struktur og spiritualitet.

I tredje hovedafsnits opsamling, konkluderedes det, at *MC* på visse punkter er præget af den nordamerikanske baggrund, men at både beskrivelsen af den vestlige kirkes krise, og forsøget på at afhjælpe denne, er udtryk for vigtige indsigter, som udfordrer også en dansk folkekirkelig kontekst. Jeg understregede særligt arbejdet med en bibelsk ekklesiologi, frigjort af kristenhedens arv, og videre *Missio Dei*, kirkens kontekstuelle natur, kirkens modkulturelle natur, og den gennemtænkte ledelses- og discipelskabsmodel, som punkter, jeg mener, er ufravigelige, og derfor kalder på kirkens respons.

Det konkluderedes videre i opsamlingen, at *EC*, for mig at se, ikke kun er et opgør med moderne evangelikale megakirker, selvom der er stor skepsis over disse. Jeg lagde vægt på, at *EC* repræsenterer et legitimt anliggende, hvor man ønsker at genopdage sider af evangeliet, som modernitetens kirke har forsømt, og jeg konkluderede, at de tre hovedpraksisser, alle repræsenterer stående udfordringer for traditionelle kirker, som fx Den danske Folkekirke.

Fjerde hovedafsnit indeholdt diskussion og vurdering af hhv. *MC* og *EC*. For det første af teologi, hvor det konkluderedes, at de to bevægelser er nært beslægtede og dermed har mange fælles indsigter ift. ekklesiologi og mission. Det var her min vurdering, at den største teologiske forskel på de to er, at *EC* er af et noget mere postmoderne tilsnit end *MC*, idet man vægtlægger en narrativ tilgang, og klart nedtoner vigtigheden af de traditionelle dogmer, som virksomme trosformidlere i det postmoderne.

For det andet konkluderedes, ifm. kirkens praksis, igen det store sammenfald mellem bevægelserne. Begge understreger de lokalmenighedens vigtige rolle, og gør op med solus-pastor-modellen. Men det blev også fastslået, at der er betydelig forskel på de to bevægelseres ledelsesmodel. *MC* arbejder med tydelig ledelse, og *EC* med en flad struktur. Jeg konkluderede i denne sammenhæng, at begge bevægelseres praksis udfordrer den vestlige traditionelle kirke, og derfor må tages seriøst.

Ifm. bevægelsernes samtidsrelevans, som var det tredje jeg berørte, erklærede jeg mig enig i Baumans beskrivelse af samfundet som individualistisk, med en følgende usikkerhed og forbrugerisme som resultat. Dog konkluderede jeg, at de to bevægelser, med rette, må afvise Bauman, når han erklærer fællesskabet for dødt, da det alene er evangeliet,

som kan definere kirkens fællesskab. På den baggrund konkluderede jeg videre, at de to bevægelser har meget at bidrage med i samtiden, da de tilbyder livstolkning, identitet og fællesskab, som til dels befrier den enkelte for tidens usikkerhed. I min vurdering af hvilken af de to bevægelser, der er mest relevant i samtiden fremførte jeg, at *EC* sikkert vil blive stadigt mere gangbar, da den er mere postmoderne i sin forståelse af narrativitet og erfaret autoritet som vigtigt i tiden. Men jeg understregede videre, at der for mig at se ikke er noget til hinder for, at de to skulle kunne eksistere side om side, og nå forskellige grupper i samfundet, af mere eller mindre postmoderne tilsnit.

Opgavens femte hovedafsnit behandlede de danske forhold, idet jeg her beskrev folkekirkens til stadighed tætte forhold til staten. Endvidere berørte jeg det forhold, at store dele af folkekirkens medlemmer er passive, hvilket har affødt talen om flere menighedstyper inden for kirken.

I afsnittet om danskernes gudstro påvistes en tendens til en mere upersonlig og udefineret holdning til det guddommelige, en generel drejning mod subjektet, og en stærkt forøget pluralitet.

Herefter opstillede jeg på baggrund af hhv. Arendt, Wiberg Pedersen og Mortensen følgende udfordringer, jeg mener, folkekirken har behov for at forholde sig til og svare på. 1) De mange kulturkristne, som er passive medlemmer. 2) Den manglende besindelse på hvad der er kirke og hvad ikke. 3) Efterspørgslen efter mennesker som reelt ønsker at være menighed. 4) Den utidssvarende sognestruktur. 5) Kirken, som fortsat politisk styret.

På baggrund af de nævnte udfordringer gav jeg et bud på, hvori jeg ser folkekirkens fremtid, herunder om jeg ser de to beskrevne bevægelser som væsentlige bidrag til denne fremtid. Her understregede jeg, at kulturkristne kan ses som missionale muligheder, men at man dog, for at kunne tale om kirke, må besinde sig på sit grundlag, og satse på fællesskabsbaserede menigheder, og at de to bevægelser, for mig at se, har meget at give i den sammenhæng.

De understreger, hver på sin måde, at det er vigtigt at holde skriften som autoritet/Jesus som guddommelig identifikationsfigur. Endvidere taler begge bevægelser stærkt for holistiske menigheder, som kan vidne autentisk i samtiden, og understreger det kristne fællesskabs vigtighed. Man finder både i *MC* og *EC* brugbare modeller for, hvordan menighedens ledelse og struktur kan opbygges, om end *EC*'s model formentlig i fremtiden vil

være den mest gangbare. Samtidig fastslog jeg, at det kan blive en stor udfordring, at inkorporere dette i folkekirken, da det vil kræve vidtgående forandringer, selvom der dog allerede findes valgmenigheder og få sognemenigheder, som har indoptaget en lignende struktur, hvorfor disse står som positive eksempler.

Jeg konkluderede til slut, at det, for mig at se, er bydende nødvendigt, at Den danske Folkekirke indlader sig på forandringer som foreslået, hvis ikke kirken helt skal miste de aktive menigheder, og det danske folk helt fremmedgøres ift. kirke og kristendom. Herunder påpegedes den afgørende fejl, jeg mener, det er, at kirken er politisk ledet.

Abstract

An analysis of Western society and culture, a presentation of two ecclesiological models of mission, i.e. Missional - and Emerging Church, and an estimation of these models concerning their use and relevance in general, and in the context of the Danish folk Church.

First the analysis of Western society and culture, based on particularly Bauman, is presented, concluding that the post-modern society is significantly individual. Nothing external defines us as human beings. There is no longer any normative authority aside from ourselves, which in effect leaves us in solitude, and leads to consumerism. Human community as defining power is no longer a possibility, since we always enter such based on personal choice.

Two ecclesiological models of mission is described, first *Missional Church* underlining that great parts of the Western church are in a significant crisis, since they are heirs of Christendom. A new missional paradigm is argued as necessary for the church, primarily based on the understanding of mission as *missio Dei*, and in consequence of the church as the people of God, agent and instrument for, and sign and foretaste of the reign of God. Second *Emerging Church*, holding a similar understanding of *missio Dei*, and emphasising the life of the reign of God, which they summarize in three core practices, identification with Jesus, rejection of the sacred-secular split, and community living.

On this basis it is concluded that both models of mission are relevant and challenging to the traditional Christendom church. There is a significant overlap between the two even though *Emerging Church* is more post-modern in shape, and therefore probably more durable. The models differ strongly from Bauman's conclusions on community, since they can only hold the gospel as defining and normative authority.

The Danish folk Church is presented, its lasting ties to the state, and its standing challenges, identified as: passive members, need for true ecclesiology, need for living and active congregations, need for structural reformation, and independence from the state.

The two models present a relevant, though tentative, answer to a number of these challenges, underlining the importance of biblical foundation and holistic congregations living community based lives, that in themselves is mission. They differ in their view on leadership, and my estimation is, that Emerging Church presents the most time-relevant view. But the models might appeal to different groups of people and therefore both be useful for the Danish church.

Litteratur

- Andersen, Leif 127s
 2006 *Teksten og tiden – En midlertidig bog om forkyndelsen, Bind 1,*
 Kolon, Fredericia. 1-127.
- Arendt, Niels Henrik 9s
 1999 *Danskernes komplekse forhold til kirke og kristendom,*
Ny mission nr. 1, Jørn Henrik Olsen (red.),
 Unitas, Frederiksberg. 44-52.
- Bauman, Zygmunt 224s
 2000 *Liquid Modernity,* Blackwell Publishing Ltd., Oxford.
- Bevans, Stephen B.; Roger P. Schroeder 309s
 2004 *Constants in Context, A Theology of Mission for Today,*
 Orbis books, New York. 1-98; 239-419; 437-66.
- Bollmann, Kaj 15s
 1999 *Menigheder i et ny århundrede,*
Ny mission nr. 1, Jørn Henrik Olsen (red.),
 Unitas, Frederiksberg. 80-94.
- Bosch, David J. 235s
 1991 *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission,*
 Orbis books, New York. 1-55; 181-189; 349-519.
- Gibbs, Eddie; Ryan K. Bolger 335s
 2006 *Emerging Churches,*
Creating Christian Community in Postmodern Culture,
 Society for Promoting Christian Knowledge, London.

- Grenz, Stanley J. 196s
 1996 *A Primer on Postmodernism*,
 Wm B. Erdmans Publishing Co., Michigan.
- Guder, Darell L. 208s
 2000 *The Continuing Conversion of the Church*,
 Wm. B. Erdmans Publishing Co., Michigan.
- 2004 *Den missionale kirke efter kristenheden*, 16s
Ny mission nr. 6, Oversættelse: Knud Ochsner,
 Harald Nielsen (red.), Unitas, Frederiksberg. 8-23.
- Guder, Darell L. et al. 268s
 1998 *Missional Church*,
A Vision for the Sending of the Church in North America,
 Wm. B. Erdmans Publishing Co., Michigan.
- Højsgaard, Morten Thomsen; Hans Raun Iversen (red.) 79s
 2005 *Gudstro i Danmark*, Anis, Frederiksberg. 1-58; 103-123.
- Iversen, Hans Raun 38s
 1999 *Kulturkristendom, kirkekristendom og karismatisk kristendom*.
Kristendomsformernes baggrund og samspil i folkekirken,
Ny mission nr. 1, Jørn Henrik Olsen (red.),
 Unitas, Frederiksberg. 6-43.
- Jensen, Mogens 9s
 1999 *Missional kirke*,
Ny mission nr. 1, Jørn Henrik Olsen (red.),
 Unitas, Frederiksberg. 102-110.

- Jørgensen, Knud 12s
 2004 *Lesslie Newbigin: Fader til en bevægelse,*
Ny mission nr. 6, Harald Nielsen (red.),
 Unitas Frederiskberg. 36-47.
- Lyotard, Jean-Francois 115s
 1986 *Det POSTMODERNE forklaret for børn,*
 Akademisk forlag, København.
 Original udgave: 1986, *Le Postmoderne expliqué aux enfants,*
 Éditions Galilée, Paris.
- Mogensen, Mogens S. 10s
 2004 *På vej mod en missional folkekirke, fra en kirke uden mission,*
over en kirke med mission, til en kirke, der er mission,
Ny mission nr. 6, Harald Nielsen (red.),
 Unitas, Frederiksberg. 24-35.
- Mortensen, Viggo 223s
 2005 *Kristendommen under forvandling,*
Pluralismen som udfordring til teologi og kirke i Danmark,
 Forlaget Univers, Århus.
- Newbigin, Lesslie 75s
 1983 *The other side of 1984: Questions for the Churches,*
 World Council of Churches, Geneva, Switzerland.
- 1986 *Foolishnes to the Greeks, The Gospel and Western Culture,* 150s
 WCC Mission series no. 6,
 Wm. B. Erdmans Publishing Co., Michigan.

Pedersen, Poul P.	21s
2000	<i>En Postmoderne Nutid?, Klassisk og Moderne Samfundsteori,</i> Heine Andersen & Lars Bo Kaspersen (red.), Hans Reitzels Forlag, København. 458-78.
Pedersen, Else Marie Wiberg (red.)	46s
1999	<i>Gudsfolket i Danmark. Om kirkesyn og kirkeforståelse,</i> Anis, Frederiksberg. 1-46.
Sanneh, Lamin	130s
2003	<i>Whose Religion is Christianity, The Gospel beyond the West,</i> Wm. B. Erdmans Publishing Co., Michigan.
Ialt:	2850s