

Kirker i frembrud



Fænomenet 'Emerging Church' som ekklesiologisk missionsmodel

Stud. Theol. Poul Nyborg

Årskortnr.: 19983234

Speciale, afleveret juni 2007

Vejleder: Prof. Viggo Mortensen

Missionsteologi

Afdeling for Systematisk Teologi

Det Teologiske Fakultet

Århus Universitet

Indholdsfortegnelse

Indholdsfortegnelse	1
1. Indledning	5
1.1. Formål og metode	5
1.2. Terminologi	6
2. Den kulturelle baggrund for tilblivelsen af kirker i frembrud	8
2.1. Fra modernitet til postmodernitet.....	9
2.1.1. Stanley J. Grenz – Postmodernismen som en modreaktion.....	10
2.1.1.1. Modernismens paradigme	11
2.1.1.2. Postmodernismens paradigme	12
2.1.1.3. Afrunding	14
2.1.2. Leif Andersen – modernitet og modmodernitet	14
2.1.2.1. Den postmoderne vantro overfor metafortællingerne.....	16
2.2. Christendom-modellens sammenbrud.....	17
2.2.1. Kirken som sponsor for staten	18
2.2.2. Kirkens fremtidige forhold til kulturen	19
3. Karakteristika for kirker i frembrud.....	21
3.1. Definitioner af kirker i frembrud	22
3.2. De ni praksisser	24
3.3. At identificere sig med Jesus	24
3.4. At transformere det sekulære rum.....	27
3.5. At leve som menighedsfællesskab	30

3.6. De seks variable praksisser	33
3.6.1. At byde den fremmede velkommen	33
3.6.2. At tjene gavmildt	34
3.6.3. At deltage som producenter	34
3.6.4. At skabe som skabte væsener	35
3.6.5. At udøve lederskab som legeme	36
3.6.6. At forene ældgammel og nutidig spiritualitet	37
3.7. Opsummering	37
3.8. Postfoundationalisme	38
3.8.1. Foundationalisme	38
3.8.2. Postfoundationalisme og evangelikales kritik heraf	39
4. Teologien bag kirker i frembrud	41
4.1. N.T. Wright og Gudsriget	41
4.1.1. Jesu egen kontekst – den jødiske kultur i det første århundrede	42
4.1.2. Afsløringen af Guds plan	44
4.1.3. Eksilets ophør	45
4.1.4. Kaldelsen af det fornyede folk	45
4.1.5. Katastrofe og retfærdiggørelse/bekræftelse	46
4.1.6. Konklusion: N.T. Wright, Gudsriget og kirker i frembrud	47
4.2. Dallas Willard og 'Discipelskab'	49
4.2.1. Højrefløjens evangelium	49
4.2.2. Venstrefløjens evangelium	50
4.2.3. Evangelier om 'management af synd'	51
4.2.4. Evangeliet <i>er</i> discipelskab	52
4.2.5. Hvad indebærer discipelskab?	52
4.2.6. Konklusion: Dallas Willard, discipelskab og kirker i frembrud	53
4.3. Lesslie Newbigin og missional kirke	54
4.3.1. Missiologi for vestlig kultur	55

4.3.2. Newbigins epistemologiske nyorientering.....	56
4.3.2.1. Newbigins opgør med foundationalistisk absolutisme	56
4.3.2.2. Newbigins opgør med foundationalistisk subjektivisme	57
4.3.2.3. Newbigins opgør med foundationalistisk universalisme	57
4.3.3. Newbigins missionale ekklesiologi	58
4.3.4. Konklusion: Lesslie Newbigin, missional kirke og kirker i frembrud	59
5. Kirker i frembrud som ekklesiologisk missionsmodel	60
5.1. Church of England som 'Mission-shaped Church'	60
5.1.1. Church of England's kulturelle kontekst anno 2004	62
5.1.2. Teologisk ramme for alle menigheder i Church of England.....	64
5.1.2.1. Frelseshistorien.....	64
5.1.2.2. Pagtsfolket.....	65
5.1.2.3. Kirkens fire kendetegn.....	66
5.1.2.4. Anglikanske kendetegn.....	66
5.1.3. Opsummering.....	67
5.2. Mission-shaped Church som udfordring til Folkekirken	67
5.2.1. Den fleksible sognemenighed	67
5.2.2. Forholdet mellem kirke og samfund i Danmark	70
5.2.2.1. Fire fremtidsscenarier for Folkekirken	70
5.2.2.2. Er Folkekirken missional?.....	71
5.2.2.3. Kan Folkekirken blive missional?	72
5.3. Konklusion.....	74
5.3.1. Kirker i frembrud og Church of England	74
5.3.2. Kirker i frembrud og Folkekirken	75
5.3.3. Udblik	76
Abstract	78
Litteraturliste	80

1. Indledning

It is too early to call [Emerging Church] a renaissance, but the tectonic plates of church are on the move. (Moynagh 2004:15)

'Emerging Church' er den hyppigst brugte betegnelse for et kirkeligt fænomen, som over de sidste ti år, med større og større momentum, har bredt sig i den vestlige verden. Fænomenet kan bedst beskrives som en græsrodsbevægelse af nye kirkeformer, der spontant og uden koordination er begyndt at bryde frem som alternativer til de etablerede kristne kirkesamfund. Der er ikke tale om en ny konfession eller en ny 'kirke', men derimod en lang række meget forskellige og oftest ganske små menigheder, som dog har nogle markante fælles kendetegn. Fænomenet har dannet grobund for megen teologisk debat og refleksion, og der findes allerede mange både videnskabelige og mere populære bøger om emnet. Meningerne om Emerging Church er mange og delte, men de fleste er enige om, at med bevægelsen følger store og vigtige udfordringer til alle etablerede kristne kirkesamfund i Vesten. Emerging Church repræsenterer både brud og nybrud. På den ene side er fænomenet et kirkeligt og teologisk brud med moderniteten og en erkendelse af postmoderniteten, som den nuværende kontekst for både kirken og teologien. På den anden side repræsenterer det en praksisorienteret ekklesiologisk missionsmodel, som på ny kan bringe evangeliet ind i en kultur, der har mistet troen på kirken, og på de kristne i den. Emerging Church er et forsøg på at finde en autentisk måde at være kirke og kristen på, midt i en både sekulariseret og postmoderne verden.

1.1. Formål og metode

Emerging Church er endnu ikke et velkendt fænomen i dansk kontekst. Denne opgaves formål er, på den baggrund, at undersøge, præsentere og vurdere Emerging Church som ekklesiologisk missionsmodel. Med den formulering er et af de fundamentale kendetegn ved Emerging Church allerede antydnet: Det er forsamlinger af kristne, der som små og uafhængige kirkesamfund finder deres identitet i at være sendt af Gud til den verden, de lever i. Det vil nærmere bestemt sige det postmoderne og, efter manges vurdering, postkristne Vesten. Vurderingen foretages på baggrund af en dansk, folkekirkelig kontekst. Tre spørgsmål ligger til grund for den metode, som opgaven er besvaret ud fra: Hvad er

Emerging Church, hvor kommer det fra og hvad kan vi bruge det til? Opgaven er i forhold til disse grundlæggende spørgsmål struktureret som følger:

- 1) En gennemgang af den kulturelle baggrund for tilblivelsen af Emerging Church
- 2) En præsentation af Emerging Church
- 3) En gennemgang af tre af de teologiske strømninger, som danner baggrund for Emerging Church
- 4) En vurdering af Emerging Church som ekklesiologisk missionsmodel for den danske folkekirke

1.2. Terminologi

Opgaven beskæftiger sig i vid udstrækning med materiale, som ikke findes på dansk og i nogle tilfælde med ord og begreber, hvis oversættelse, der endnu ikke findes nogen konsensus omkring. Det skyldes ofte, at begreberne rummer en betydning på engelsk, som vil gå tabt i en 'direkte' oversættelse, fordi det danske sprog ikke rummer de samme nuancer som det engelske. Følgende nøgleord og begreber skal derfor kort præsenteres:

Emerging Church er, som specialets titel angiver, oversat med 'kirker i frembrud', frem for en gengivelse af det engelske begreb. Endvidere benyttes forkortelsen 'KIF'. I megen af den litteratur om emnet, som findes i både bøger og på diverse hjemmesider, bruges verbalsubstantivet *emerging* som adjektiv til forskellige ting. Fx kan en person være *emerging*, hvormed der menes, at han er tilhænger af, eller en del af den bevægelse, der betegnes Emerging Church. I denne opgave bruges forkortelsen KIF på lignende vis. Ledere indenfor bevægelsen kaldes fx for KIF-ledere osv.

Christendom. Dette begreb, der bredt i den engelsktalende teologiske verden er kendt som betegnelse for det tætte parløb mellem stat og kirke, som begyndte med Konstantins indførelse af kristendommen som officiel statsreligion i romerriget, savner en dansk oversættelse. 'Kristendom' (modsvaret af 'kristenhed') kan vanskeligt anvendes. Den danske oversættelse af Rodney Clapps bog 'A Peculiar People' (Clapp 1996) – 'Et særligt folk' – undlader beklageligvis at introducere begrebet på dansk, men illustrerer i øvrigt

problemerne ved slet og ret at oversætte med 'kristendom'. Følgelig bruges begrebet i denne opgave på engelsk.

(Post)foundationalism. Begrebet, som er opstået i de seneste år, vil blive nærmere behandlet i afsnit 3.8. og i afsnit 4.3.2. 'Fundamentalisme', som er den direkte oversættelse betyder noget andet på dansk, og kan ikke bruges. Kurt Christensen gengiver begrebet i dets engelske form (Christensen 2005:136), men da den engelske endelse '-ism' indsat i en dansk sætning virker klodset uden et 'e', anvendes anglicismen '(post)foundationalisme' i denne opgave.

The kingdom bruges på engelsk om begrebet 'Guds rige', som Jesus proklamerer. Af forskellige grunde er det en fordel at trække de to ord sammen til et, så man på dansk får begrebet 'Gudsriget'. Begrebets betydning og relevans behandles i hhv. afsnit 3.3. og 4.2.

Discipleship oversættes i denne opgave til 'discipelskab'. Ordet bruges som en betegnelse for det at leve og betragte sig selv som en, der er discipel af mesteren Jesus Kristus.

Ord, begreber og forkortelser, som ikke er medregnet her, introduceres løbende.

2. Den kulturelle baggrund for tilblivelsen af kirker i frembrud

“The transition from the modern era to the postmodern era poses a grave challenge to the church in its mission to its own next generation. Confronted by this new context, we dare not fall into the trap of wistfully longing for a return to the early modernity that gave evangelicalism its birth, for we are called to minister not to the past but to the contemporary context, and our contemporary context is influenced by postmodern ideas.” (Grenz 1996:10)

I dette hovedafsnit følger en kort redegørelse for det kulturelle skifte, som det vestlige samfund befinder sig i på flere forskellige niveauer, og for de kirkelige konsekvenser heraf: Overgangen fra det moderne til det postmoderne og Christendom-modellens efterfølgende sammenbrud. Det er urealistisk for en opgave af dette omfang at give en uddybende beskrivelse endside foretage en grundig analyse af de væsentligste kilder.¹ Opgavens formål er ikke primært at undersøge og fortolke kulturens strømninger, men derimod at undersøge KIF som en kristen kirkelig respons på disse strømninger. Derfor står opgaven i høj grad på skuldrene af andre, som er gået dybt i deres undersøgelser og analyser. Afsnittet benytter sig således af tre forskellige teologers analyse af hhv. samtiden og kirkens position i samtiden: Stanley J Grenz², Leif Andersen³ og Rodney Clapp.⁴

¹ Af bredt anerkendte og ofte citerede postmoderne filosoffer kunne nævnes Michel Foucault, Richard Rorty, Jacques Derrida og Jean-Francois Lyotard. For en mere analytisk tilgang kunne sociologerne Zygmunt Bauman og Anthony Giddens' kommentarer på postmoderniteten have været anvendt.

² Stanley J. Grenz, professor ved Carey Theological College i Vancouver, død 2005. Grenz stod i den evangelikale tradition og er kendt for sit arbejde med kontekstualisering – hvordan evangelikal kristendom bedst kunne relatere til kulturen jf. <http://www.stanleyjgrenz.com/bio/bio.html> (set 22.01.07).

³ Leif Andersen, lektor i praktisk teologi ved Menighedsfakultetet i Århus. Andersen er kendt i Skandinavien blandt evangelikale, ikke mindst for sin bog 'Gud, hvorfor sover du?' fra 1987, som er oversat til både norsk, svensk og finsk. Hans bog 'Teksten og tiden', fra 2006 er blevet bredt anerkendt i dansk kirkeliv som en både aktuel og en teologisk relevant homiletik.

⁴ Rodney Clapp er forlagsredaktør for Brazos Press i Michigan og teologisk kommentator om end ikke uddannet teolog. Clapp er kendt for bøgerne 'A Peculiar People' og 'Families at the Crossroads', som er hans bidrag til debatten om kirkens rolle i det postmoderne samfund. Clapp er konstruktivt kritisk i forhold til sin egen evangelikale tradition og læner sig meget op ad de anabaptistiske teologer Yoder og Hauerwas. 'A Peculiar People' blev i 2004 oversat til dansk af forlaget Boedal under titlen 'Et særligt folk'.

Opgaven vil ikke gå ind i en videre vurdering af disse kilder eller holde dem op imod andre. De skal ikke ses som repræsentative for en bred tolkning af kulturens udvikling og dens udfordringer. Tværtimod er de netop udvalgt på baggrund af deres teologiske synsvinkel – for Grenz's vedkommende også på baggrund af dennes popularitet hos KIF-ledere.⁵ Ovenstående citat af Grenz udtrykker nemlig meget godt, hvad mange KIF-ledere ser som kirkens store udfordring, og hvad de ser som deres kald: at bryde med kirken som moderne kulturarv for at være postmoderne kirke i en postmoderne kultur. Grenz, Andersen og Clapp udmærker sig alle ved en åben og imødekommende vurdering af postmodernismens udfordringer til både kirken, teologien og hele den vestlige verdens modernistiske arv.

2.1. Fra modernitet til postmodernitet

I forbindelse med en gennemgang som denne, er det nødvendigt at være bevidst om hvilken terminologi, man vil følge. Ord som 'senmodernitet', 'postmodernitet' og 'postmodernisme' forklarer ikke nødvendigvis sig selv, og der findes ingen overordnet konsensus om begrebernes brug. Nærværende opgave vil overtage Leif Andersens terminologi⁶ fra 'Teksten og tiden':

- *"Senmoderniteten" betegner epoken. Den sidste fase i oplysningstidens store projekt (eller, om man så behager: renæssancens store projekt!). Senmoderniteten kunne være tiden fra første verdenskrig til nu. Men udtrykket indeholder ingen bestemt tolkning af epoken: om den skal tolkes som modernitetens sammenbrud eller modernitetens forlængelse.*

⁵ En af frontfigurerne i KIF, Brian McLaren, havde et nært venskab til Grenz på baggrund af flere års kollegialt fællesskab som populære talere ved diverse konferencer og lignende jf. http://emergent-us.typepad.com/emergentus/2005/03/brian_mclaren_r.html (set 22.01.07).

⁶ Der er blandt sociologer og andre samfundsforskere bred uenighed omkring terminologien, når der tales om tidens strømninger. Der ligger i ordet *postmoderne* den tolkning, at vi lever i tiden efter det moderne. Mange fortolkere mener ikke, at der er tale om et brud, men at den nye tids karakteristika er en logisk konsekvens af det moderne, hvorfor vi, for så vidt, stadig lever i moderniteten. Det er bare en anderledes modernitet. De bruger ord som 'senmodernitet' eller 'flydende modernitet' (Bauman).

- *"Postmoderniteten" betegner senmodernitetens epoke, tolket som modmodernitet, som en opløsning af modernitetens projekt: Det moderne projekt, den store søgen efter en sekular sandhed, er brudt sammen. Relativismen har sejret. (...)*
- *"Postmodernismen" betegner ideologien. Det postmoderne som livsholdning, som filosofi. Selv om postmodernismen ofte markedsfører sig selv som antiideologisk, så har den tydelige ideologiske og endda absolutistiske træk. (Andersen 2006:53-54 – egne understregninger)*

Endvidere kræves en terminologisk afklaring i forhold til 'modernitet' og 'modernisme'. I forlængelse af Andersens sontring, vil denne opgave bruge 'modernitet' til at betegne den samfundstype, der voksede ud af oplysningstiden, og 'modernisme' til at betegne ideologien bag.⁷ Vha. Andersens sontring kan man tale om det postmoderne både som epoke og paradigme. Skiftet fra modernisme til postmodernisme er netop et paradigmeskifte. Som med andre paradigmeskifte sker det først, når det gamle paradigme går i stykker – når man er nødt til at finde et nyt sted at stå, fordi den sikre klippe man stod på revner og styrter sammen.

2.1.1. Stanley J. Grenz – Postmodernismen som en modreaktion

"Whatever else it might be, as the name suggests, postmodernism signifies the quest to move beyond modernism. Specifically, it involves a rejection of the modern mind-set, but launched under the conditions of modernity. Therefore, to understand postmodern thinking, we must view it in the context of the modern world that gave it birth and against which it is reacting."
(Grenz 1996:2)

Som så mange andre, påpeger Grenz det indlysende, at postmodernismen må forstås i forhold til modernismen, som den er en reaktion imod. Kun ved at holde sig modernismens

⁷ Slår man op under 'modernisme' i et almindelig leksikon, står der, at ordet betegner en række eksperimenterende retninger indenfor musik, kunst og kultur. Denne opgave har imidlertid behov for et ord, der kan modsvare 'postmodernisme' som ideologi, og her synes 'modernisme' det mest logiske valg. I daglig tale bruges 'modernisme' alligevel allerede af mange til at betegne netop modernitetens ideologi.

ideologiske paradigme for øje, ses postmodernismens ideologiske paradigme i det rette lys. Postmodernismen er dybt afhængig af modernismen, som den definerer sig selv på baggrund af og som modpol til. Derfor først en ganske kort skitsering af modernismens paradigme.

2.1.1.1. Modernismens paradigme

Grenz tager tre store tænkere til indtægt for modernismens mest centrale lærepunkter. Den første er Francis Bacon (1561-1626), som grundlagde den videnskabelige metode 'observation og eksperiment', der stadig bruges i dag, og stod i spidsen for den videnskabelige revolution. Bacon fremførte, at mennesket kan komme til at beherske og kontrollere naturen ved at opdage naturens hemmeligheder – viden er magt (Lübcke 1983:42-44). Den anden er René Descartes (1596-1650), der definerede menneskets natur som en tænkende substans og det menneskelige individ, som et autonomt rationelt subjekt. Descartes's rationalistiske filosofi bestod i, at mennesket ved at finde erkendelsens sikre fundament, gennem logiske slutninger kunne nå til sikker viden (Lübcke 1983:82-87).⁸ Endelig nævner Grenz Isaac Newton (1643-1727), som systematiserede den klassiske mekanik,⁹ og dermed lagde grunden for den opfattelse, at mekanikken dækkende og udtømmende kan beskrive og forklare alt i naturen (Lübcke 1983:311-312). Med disse tre tænkere som udgangspunktet definerer Grenz herefter 'det moderne menneske' som *Descartes's autonome, rationelle subjekt i mødet med Newtons mekanistiske verden* (Grenz 1996:3). Det er modernismens menneskelige ideal – det autonome, rationelle, rolige og lidenskabsløse menneske, der har utilsløret indsigt i sandheden.¹⁰

⁸ Når Grenz og andre taler om foundationalisme, så er det lige netop den kartesianske idé om sikker viden på baggrund af et sikkert fundament.

⁹ Den klassiske mekanik er en samlet betegnelse for de naturlove, heriblandt tyngdeloven, som Newton optegnede i sit hovedværk: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*.

¹⁰ I litteraturen findes mange eksempler på personificering af modernismens menneskelige ideal – ikke mindst i kriminalroman genren. En af de første, og måske største, af disse er Sir Arthur Conan Doyle's Sherlock Holmes, der deduktivt angriber enhver kriminalgåde som et videnskabeligt problem, hvorved han afslører den logiske sandhed, der gemmer sig bag menneskers ofte overtroiske forklaringer, som det fx er tilfældet i den mest berømte Sherlock Holmes roman: *The Hound of the Baskervilles* fra 1902.

Descartes's rationelle tænkende subjekt og Newtons mekanistiske univers banede vejen for Bacons mission – det som Jürgen Habermas kaldte 'oplysningens projekt': At afsløre universets hemmeligheder og derved opnå herredømme over naturen til menneskets fordel, og skabe en bedre verden. Oplysningens projekt byggede på baggrund af (bl.a.) Bacons, Descartes's og Newtons tænkning imidlertid på nogle helt grundlæggende epistemologiske formodninger. Udgangspunktet var, at det er muligt at opnå en viden, som er både *sikker*, *objektiv* og *god*. Det moderne menneske har principielt *adgang* til denne viden. Logikken, den rationelle tanke, er prøvestenen på alt. Oplysningens projekt bygger, med andre ord, på en absolut tro på menneskets rationelle egenskaber. Denne absolutte tro koblet med Newtons mekanistiske univers fører til modernismens tro på, at fremskridt og udvikling er uundgåelig. Den videnskabelige forskning og menneskers fortsatte uddannelse vil i sidste ende fri os fra vores sårbarhed overfor naturen og fri os ud af enhver social trældom.

2.1.1.2. Postmodernismens paradigme

På baggrund af modernismens tankesæt repræsenterer postmodernismen en afvisning af oplysningens projekt såvel som de grundlæggende epistemologiske formodninger, det blev bygget på. Den postmodernistiske modreaktion startede for alvor if. Grenz i 1970'erne blandt intellektuelle¹¹ med *dekonstruktionismen* som litterær teori. Dekonstruktionismen var en modreaktion på den litterære teori, strukturalisme.¹² Dekonstruktionismen hævder, at der ikke findes nogen naturligt iboende mening i en tekst. Meningen opstår først når tekstens fortolker går i hermeneutisk dialog med teksten. Tekstens mening er derfor afhængig af den enkelte fortolkers perspektiv. Der findes dermed ligeså mange forskellige meninger i teksten, som der findes fortolkere af den. De postmoderne intellektuelle begyndte at anvende dekonstruktionismens relativistiske teksttolkning på verden som helhed. De så på oplevelsen af virkeligheden, som dekonstruktionisterne så på fortolkningen af en tekst. Det resulterer i en verden uden en naturligt iboende mening. Der

¹¹ Grenz fremhæver Jacques Derrida, Michel Foucault og Richard Rorty.

¹² Strukturalister mener, at sproget er en social konstruktion, og at mennesker udvikler litterære dokumenter, i.e. tekster, i et forsøg på at lave meningsstrukturer, der kan hjælpe dem til at få mening ud af meningsløsheden i de oplevelser og erfaringer, de gør sig. If. strukturalismen anskaffer vi os kategorier igennem litteraturen, som kan hjælpe os til at organisere og forstå vores oplevelse af virkeligheden. Strukturalister hævder, at alle kulturer og samfund besidder en fælles uforanderlig struktur. (Grenz 1996:5-6)

findes ikke én mening og ikke noget transcendent centrum for virkeligheden. Der findes kun forskellige synspunkter og perspektiver. Det er derfor også svært at tale om postmodernismens ideologi på samme måde, som vi kan tale om modernismens ideologi. Alle synspunkter er lige rigtige, og det giver ikke mening at nå til nogen fælles definitioner af virkeligheden. Postmodernismen køber ikke Descartes' 'erkendelsens sikre fundament.' Der er dog nogle fælles holdepunkter, som forener postmodernismen. Disse træder frem i postmodernismens opgør med modernismen, og i opgøret med modernismens epistemologiske formodninger om menneskets direkte adgang til sikker, objektiv og god viden. Postmodernismen er således, i det mest centrale, skarpt defineret af modernismen.

Postmoderne mennesker er ikke længere overbevist om, at viden i sig selv nødvendigvis er noget godt. De tror ikke længere på, at menneskeheden vha. viden vil blive i stand til at løse verdens problemer. De ser derimod menneskelivet som noget skrøbeligt, og tror at menneskets fortsatte eksistens er afhængig af, at mennesker begynder at samarbejde i stedet for at erobre. Postmoderne mennesker lægger stor vægt på holisme. Det hænger nøje sammen med afvisningen af modernismens formodning om at mennesket rationelt kan opnå sikker og sand viden. For det postmoderne menneske er sandhed ikke begrænset til dens rationelle dimension. Menneskets intellekt kan ikke være dommer over sandheden. Der findes andre veje til sandheden som fx følelser og intuition. Selve tanken om objektiv viden, eller sandhed, er uacceptabel for det postmoderne menneske. Postmodernismens sandhedsbegreb knytter sig til fællesskabet. Det vi anerkender som sandt, er afhængigt af det fællesskab, vi er en del af. Ligesom dekonstruktionister ser på en tekst, sådan ser postmodernister på sandheden. Det er ikke kun vores tolkning af sandheden, der er relativ; også selve essensen af sandheden er relativ. Der findes ingen absolut sandhed. Sandheden relaterer til det fællesskab, vi er en del af, og sandheden i det fællesskab relaterer til de leveregler, der medfører at fællesskabet har det godt. Set ud fra denne synsvinkel er det postmoderne samfund et fællesskabssamfund – et samfund, hvor man vælger et fællesskab, som man kan være fælles om at fortolke virkeligheden med. Descartes' autonome, rationelle, rolige og lidenskabsløse menneske, der står på sidelinien og har indsigt i sandheden, er blevet utroværdig – en utopi.

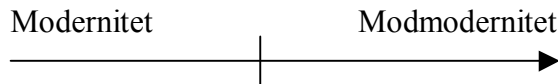
2.1.1.3. Afrunding

Oplysningens projekt – at afsløre universets hemmeligheder og derved opnå herredømme over naturen til menneskets fordel, og skabe en bedre verden – er med postmodernismen kuldsejlet. Den vestlige verden står nu med ét ben i modernismen og det andet i postmodernismen, og prøver på at finde mening og sammenhæng i tilværelsen, mens fundamentet under den skrider. Modernismen havde et universelt verdensbillede. Det modernistiske Vesten var med andre ord ét stort fællesskab, som havde samme fortolkning af virkeligheden. Med postmodernismen forsvinder det ene universelle verdensbillede – det store fællesskab. I dets sted har vi partikularitet, hvor hver enkelt vælger sit eget fællesskab og derigennem fortolker virkeligheden.

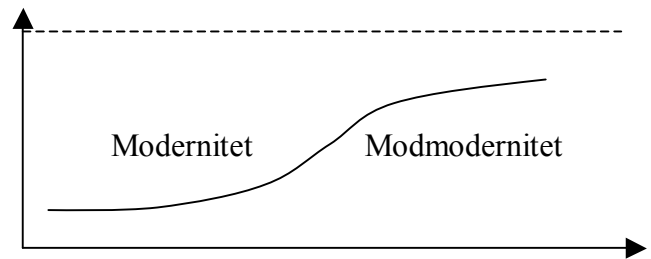
2.1.2. Leif Andersen – modernitet og modmodernitet

I sin bog 'Teksten og tiden', som er en prædikenlære, har Leif Andersen nogle betragtninger over den postmoderne tid og det postmoderne menneske. En af hans pointer om vores samfund er, at vi i dag lever med en sammenblanding af modernitet og det han kalder modmodernitet. Modmoderniteten har været indbygget i moderniteten siden modernitetens fødsel. Det er den, vi fra 1970'erne og til i dag ser springe ud i fuldt flor og betegner som postmodernitet. Dens indhold er, som beskrevet i ovenstående, en reaktion imod moderniteten og oplysningens projekt. At modmoderniteten er indbygget i moderniteten kommer tydeligt til udtryk i en af modernitetens grundlæggende læresætninger, det kartesianske *de omnibus dubitandum est* – der bør tvivles om alt. Moderniteten ender lige netop med at betvivle *alt*, også sit eget rationelle grundlag. Set ud fra denne optik ligger modernitet og modmodernitet ikke i forlængelse af hinanden, sådan at modmoderniteten under betegnelsen postmodernitet afløser moderniteten (model 1). Derimod har modmoderniteten hele tiden stået overfor moderniteten, og først i løbet af de sidste tredive-fyrre år fået overtaget som den mest fremherskende i kulturen (model 2).

Model 1)



Model 2)



Model 2 beskriver virkeligheden langt bedre end model 1. Forskellige befolkningsgrupper i samfundet kan sagtens leve i forskellige 'tidsepoker'. Vi befinder os bare der, hvor modmoderniteten har fået overtaget under navnet postmodernitet. Post/modmoderniteten har *i overvejende grad* erstattet moderniteten. Fra selv at være trængt af moderniteten, er modmoderniteten gået over til at skubbe moderniteten tilbage. Kampen mellem ideologierne er ovre og post/modmodernismens paradigme har sejret.¹³ Det er en almindelig opfattelse, at postmodernismen er blevet så bærende en del af vores tankesæt, at den knap står til debat længere. Vi befinder os ikke længere i moderniteten. Men vores samfund og vores kultur lever fortsat med den og kan ikke løsrive sig fuldstændig. Andersen nævner som eksempel følgende hypermoderne træk i vores ellers postmoderne kontekst: Stor videnskabsdyrkelse på trods af en udbredt videnskabs skepsis; foruroligende behov for stærke førerskikkelser midt i tidens store autoritetsopgør; absolutistiske modstrømme i en ellers relativistisk hovedstrøm; den "retro-modernistiske" kritik af islam, at den ikke (som kristendommen) har gennemgået nogen 'oplysningstid'. Hvad der for teologien – og i forhold til KIF – er mere interessant er, at denne dobbelthed ikke kun findes i kulturen, men også i det enkelte menneske. Vi krydser alle i praksis frem og tilbage mellem at være moderne og postmoderne, alt efter hvad vi har brug for i den enkelte situation. Vi kan på den ene side udtrykke os *postmoderne*, fragmenteret og subjektivt, når vi taler om umuligheden af sikker erkendelse og anfægtelsens

¹³ Der findes mange forskellige fortolkninger af postmodernismen. Hvad er det? Hvornår startede det? Er vi stadigvæk i postmodernismens epoke? Hvad med udviklingen i kølvandet på angrebet mod World Trade Center? Denne opgave forsøger ikke at give et bud på den bedste tolkning eller at afdække begrebet. Pointen er alene at skitsere modernismens sammenbrud og de nye vilkår, som kirken dermed står i. Denne pointe falder sammen med såvel Grenz's som Andersen's, hvorfor deres analyser er valgt.

nødvendighed. På den anden side har vi også en pragmatisk *moderne* tillid til, at vores sansning og tolkning er pålidelig. Det er vi nødt til, hvis vi vil fungere sammen med andre mennesker. Vi kan oven i købet også reagere *præmoderne* naivt og absolutistisk, hvis vores bedste værdier og overbevisninger bliver trængt op i en krog.

2.1.2.1. Den postmoderne vantro overfor metafortællingerne

Andersen læner sig op ad Jean-Francois Lyotards¹⁴ definition af det postmoderne som ”vantroen over for metafortællingerne.” Modernismens sammenhængende livssyn, der gav mening til tilværelsen er brudt sammen. Hele den store historie, der kunne oplyse tilværelsen og stilles op imod andre livssyn, fortællingen, der var så værdifuld at kæmpe for – selve oplysningens projekt – er blevet gennemskuet som undertrykkende og håbløs.¹⁵ Tilbage er den lille historie, der måske nok ikke oplyser hele tilværelsen, men som dog kan kaste lys over den enkeltes lille område af livet. De store historier, de samlende livssyn, ideologierne og de store religioner, der havde forklaringer på alting, er blevet afsløret som utroværdige. Ikke fordi de ikke kan rumme noget af sandheden. Det kan de sagtens. Men deres indbyggede *eksklusivitet* er blevet forkastet. Og sammen med eksklusiviteten forkastes også deres alvor. Det postmoderne menneske har aflagt sig de store fortællingers alvor. Dets åndelige søgen er uærbødigt og ualvorligt. Der er en uovervindelig distance mellem det postmoderne menneske og metafortællingernes alvorlige forhold til livets store spørgsmål. Alvorligheden er blevet afløst af sin modsætning. For postmodernismen definerer måske nok sig selv som en protest imod al ideologi – forstået som en protest imod alle metafortællingerne og deres eksklusivitet – men den har dog en ”ideologisk” grundholdning: *Respektløsheden*. Andersen kalder denne respektløshed for et af de få uomtvistelige fakta i, noget så usikkert som, samtidshistorisk kulturanalyse. Alle ideologierne, som for det postmoderne menneske er blevet undertrykkende, afslører sig selv ved deres egen selvhøjtidelighed. Respektløsheden er postmodernismens reaktion på,

¹⁴ Jean-Francois Lyotard var en fransk filosof og litteratur teoretiker, kendt for sin formulering af postmodernismen som de store fortællingers kollaps jf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Lyotard> (set 02.02.07).

¹⁵ Bl.a. første og, ikke mindst, anden Verdenskrig, og dermed atombomben, har været med til at gennemhulle troen på oplysningens projekt. Fremskridtet og menneskets forskning førte ikke en bedre verden med sig, men derimod en verden i ruiner.

at den selvhøjtidelige modernisme er blevet afsløret som en illusion. Denne udvikling har betydelige konsekvenser for kirken. Andersen konkluderer:

”Og da kirken selv har udstedt ganske mange dækningsløse checks på bedre samfund, gladere liv, vestlig overlegenhed, tavshed overfor misbrug og udbytning, regulær støtte til undertrykkende magthavere osv., så måtte postmodernismens vantro over for metafortællingerne ramme dén med. Uanset om kirken selv mente at rase imod modernismen eller at bøje knæ for den! Hvordan skulle man i løbet af det 20. århundrede overhovedet kunne andet end blive kynisk og skeptisk over ideologernes selvfede tro på egne idealer?” (Andersen 2006:75-76)

Med andre ord spiller kirken fallit i sin mission til det postmoderne menneske, i det omfang kirken af det postmoderne menneske opfattes som en del af hele det modernistiske paradigme. Det postmoderne menneske har gjort op med modernismens metafortællinger. Som metafortælling står kristendommen, som kirken har repræsenteret den, dermed i overhængende fare for at blive afvist af det postmoderne menneske.

2.2. Christendom-modellens sammenbrud

Siden reformationen har kirken gået hånd i hånd med den moderne kultur.

Reformatorenes protestantiske teologi og oplysningstidens filosofi formede en kultur og en kirke, der gik godt i spænd. Den protestantiske kirke var direkte behjælpelig med at forme modernitetens meget skriftorienterede kultur. Dels ved reformatorenes store fokus på netop Skriften – sola scriptura – og den helt rigtige udlægning heraf,¹⁶ og dels ved omdelingen af den nye trykpresses masseproducerede kirkelige skrifter, ikke mindst

¹⁶ Luther skrev og udgav en mængde skrifter, som rationelt begrunder reformatorens teologiske standpunkter. Med Bibelen som sin ’erkendelsens sikre fundament’ resonerer Luther, ganske som modernismens filosoffer, ved at bygge videre ovenpå sit sikre fundament (foundationalisme). På den måde kan enhver udlægning af Skriften måles og vejes ved at gå et trin ned og se, om den stemmer overens med det lag, den bygger ovenpå. Og på den måde kan Luther nå til sikker viden om fx den rette lære om Kristi nærvær i nadveren. Tankegangen bag denne måde at lave teologi på er ligeså modernistisk, som tanken bag Newtons måde at lave videnskab på.

Bibelen. Den amerikanske kristne forlagsredaktør Rodney Clapp, er en af efterhånden mange, som har kommenteret på forholdet mellem kirken og det modernistiske samfund. Clapp påpeger imidlertid en dybere sammenhæng mellem kirke og samfund, som går meget længere tilbage end reformationen.

2.2.1. Kirken som sponsor for staten

Med kejser Konstantins indførelse af kristendommen som Romerrigets statsreligion, i starten af det fjerde århundrede, indledtes et parløb mellem kirke og stat, som har fortsat op gennem århundrederne. Dette parløb har bestået i, at kirken har optrådt som 'sponsor' for staten. Clapp skriver:

"Western civilization has been so powerful economically, militarily, technologically and culturally that the church, in sponsoring it, has seemed close to the center not merely of a few men's and women's lives but of history itself." (Clapp 1996:17)

Netop ved at indgå i et sponsorat med staten, har kirken opnået at stå centralt i Vesten op igennem verdenshistorien. Denne kirkemodel er kendt som 'Christendom'. Et godt billede af, hvordan Christendom-modellen fungerer, finder vi i kirkens og statsmagternes samarbejde under koloniseringen.¹⁷ Kirken og staten havde fælles interesser i at kolonisere. Staten udbredte sit territorium og dermed sine ressourcer og sin magt, mens kirken kunne følge i kølvandet på soldaterne ud til nye missionsmarker, for at døbe og oplære mennesker i den kristne tro. Det var imidlertid kendetegnende for denne type mission, at missionærernes oplæring rummede mere end bare den kristne tro – den var samtidig en oplæring i vestlig kultur og tankegang, ofte helt på bekostning af lokalbefolkningens kultur.¹⁸ Reformationen ændrede ikke på den konstantinske Christendom-model. Den var et opgør med kirkens manglende bibelske grundlag i sin forkyndelse og teologi, men i forhold til staten fortsatte den protestantiske kirke sit sponsorat. På trods af de mange

¹⁷ Jf. Bevans 2004:171-203

¹⁸ Mange forskellige strategier for mission blev anvendt under koloniseringen. En af de tilgange, der bedst illustrerer Christendom modellen, er *tabula rasa*. Tanken bag *tabula rasa* er netop den, at en lokalbefolkning ikke kunne blive kristen, før dens kulturs religiøse tro og praksis var blevet ødelagt – ofte, men ikke altid, med magt. (Bevans 2004:178)

grimme historier op igennem kirkehistorien, som fx missionærernes ødelæggelse af indfødtes kultur under koloniseringen, eller de mange krige og forfølgelser, som kirken har sanktioneret, så har sponsoraftalen virkelig givet kirken stor magt og indflydelse – og dermed også en plads i historiens centrum. Kirken har på en afgørende måde været med til at forme den vestlige kultur. Problemet er, if. Clapp, at i takt med at den vestlige demokratiske og kapitalistiske verden vinder land og bliver den mest magtfulde og eftertragtede samfundsmodel, bliver kirkens sponsorat unødvendigt og uønsket. Staten har ikke længere brug for kirkens støtte. Parløbet er ikke længere jævnyrdigt, og kirken er ved at blive en klods om benene på staten. Følgelig har staten i stigende grad frigjort sig fra kirken for at begynde at stå på egne ben. Tilbage er en kirke med en identitet og en struktur som statens medspiller, og med en kultur og en teologi, som er udsprunget af reformationens og oplysningstidens fælles front imod en præmoderne hierarkisk kirke- og statsstruktur.

2.2.2. Kirkens fremtidige forhold til kulturen

Clapp hævder, at den konstantinske sponsormodel med postmodernitetens gennembrud endelig er brudt sammen. Kirken kan ikke vende tilbage til sin tidligere position som statens religiøse formidler. Fremtidens vestlige samfund er pluralistisk, og alle religioner må kæmpe på lige vilkår om det postmoderne menneskes gunst. Kirken står lige nu midt i bruddet, og må vælge hvordan den vil gribe den radikalt nye tid an. I sin analyse af situationen karakteriserer Clapp, hvad han ser som de to måske mest typiske reaktionsmønstre. På den ene side den teologisk liberale præst, som indrømmer, at kirken ikke længere har så meget at give ind i den postmoderne vestlige kultur. Han erkender at kirken ikke rigtig har nogen funktion i samfundet længere. I afmagt forsøger han at tilpasse kirken efter samfundets behov, så der måske fortsat vil være nogen, der kan bruge kirken til noget. Indholdsmæssigt udvandes kirkens budskab så meget, at det kun er de religiøse former og det religiøse sprog, der adskiller kirken fra al mulig anden snak om livet. Kirken fortsætter kun, fordi mange alligevel synes, det er synd at skille sig af med et stykke kulturarv. Clapp kalder denne reaktion '*sentimental capitulation*' (19). Præsten kapitulerer men fortsætter med at udfylde de ceremonielle roller. På den anden side står den teologisk konservative præst. Han fornægter, at kirken er blevet overflødig i forhold til det postmoderne samfund, og kæmper for at kirken må generobre sin plads som sponsor for

staten. Her er reaktionen ikke kapitulationen men derimod skyttegravene. Kampen går ikke så meget på at lave kirken om, men mere i retning af at forsvare kirkens tradition og kultur. Hvis der er noget, der skal laves om, så er det samfundet, som trænger til at formes så det passer til kirken, ligesom det gjorde før i tiden. Clapp kalder denne reaktion for '*retrenchment*' (20). Begge præster hænger fast i Christendom-modellen i deres forståelse af, hvad kirken er, og begge ender med at forsvare en specifik kultur, der engang var en del af samfundets kultur, men nu er en helt alternativ kultur i sig selv. Om end denne karakteristik kan synes grovkornet, så er Clapps formål og ærinde redeligt nok. Det er det samme som KIF's ærinde, nemlig at pege på en alternativ måde at være kirke på. Clapp foreslår selv en *radikal* vej, som bygger på den anabaptistiske tradition, hvor kirken opgiver sit forsøg på at tækkes kulturen og i stedet udnytter sin marginaliserede plads i samfundet til at blive et helt anderledes alternativ til kulturen. Clapp punkterer i sit forsvar for denne model sekt-begrebet, som ellers ligger lige for, idet han påpeger, at en anderledes specifik (religiøs) kultur kun ses som en sekt, fordi den skiller sig ud fra ens egen specifikke (religiøse) kultur. Derfor giver det kun mening, hvis ens egen kultur kan ses som universel, hvad Clapp med postmodernismen afviser. KIF foreslår en anden vej end Clapp, som det skal vises i det følgende, idet de rejser spørgsmålet: Eksisterer kirken kun som en selvstændig (mod)kultur, eller kan den krydse kulturbarrieren og blive kirke i kulturen og forkynde evangeliet *ind i* kulturen (Gibbs 2006:16).

3. Karakteristika for kirker i frembrud

Formålet med dette tredje hovedafsnit er, at give en karakteristik af hvad KIF er i praksis. En tur rundt på nogle af de mest populære hjemmesider¹⁹ blandt KIF-folk vil hurtigt vise, at Eddie Gibbs og Ryan K. Bolger's²⁰ bog 'Emerging Churches' er uomgængelig for enhver, der ønsker at sætte sig ind i, hvad KIF er. Bogen er skrevet på baggrund af forskning i KIF-kulturen og talrige interviews med ledere indenfor bevægelsen²¹ i USA og England over en periode på fem år. Bogen anbefales både af KIF-bevægelsens fortalere og af dens kritikere. Styrken ved bogen ligger primært og afgørende i den grundige forskning, på baggrund af hvilken den er skrevet, men derudover udmærker den sig ved sin objektive og åbne præsentation (jf. McKnight 2006:7). Som forfatterne selv siger om de KIF-ledere, hvis udtalelser bogen bygger på: *"It is important that their voices be heard with a minimum of intrusive comment"* (Gibbs 2006:11). 'Emerging Churches' giver dermed en god præsentation af, hvad KIF er for noget, hvordan det ser ud i praksis, og hvad bevægelsens mange ledere selv tænker om det. En svaghed ved bogen er, at den udelukkende præsenterer KIF-bevægelsen på baggrund af forskning i USA og England. Et af målene for denne opgave er netop at undersøge KIF som mulig inspiration for en specifik *dansk* folkekirkelig kontekst. Dansk kultur har dog i store træk mange lighedspunkter med både amerikansk og engelsk kultur, hvorfor denne svaghed skønnes at være af mindre betydning for opgavens vurderingsgrundlag. Afsnittet rundes af med en kort introduktion til postfoundationalisme og den teologiske udfordring det repræsenterer.

¹⁹ En af de mest populære KIF-hjemmesider redigeres af Andrew Jones, som bruger dæknnavnet Tall Skinny Kiwi. Andrew Jones vurderer 'Emerging Churches' til at være den bedste bog på markedet om KIF jf. http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2006/06/the_50_books_on.html (set 12.04.07).

²⁰ Eddie Gibbs er Senior Professor of Church Growth ved Fuller University i Los Angeles. Han er bl.a. kendt for sine ekklesiologiske bøger 'LeadershipNext' og 'ChurchNext'. Ryan K. Bolger er Assistant Professor of Church in Contemporary Culture ved Fuller University i Los Angeles. Han er siden udgivelsen af 'Emerging Churches' blevet bredt anerkendt som 'ekspert' på KIF-området.

²¹ Generelt vægrer KIF-ledere sig ved at bruge ordet 'bevægelse' til at betegne KIF. De vil ikke selv kalde det hverken en kirke eller en bevægelse. I stedet kalder de det en 'samtale' og understreger dermed det afsøgende element i deres foretagende. De er fælles om at have forladt ét paradigme for at være kirke, og er fælles om at lede efter et nyt. For dem er KIF en samtale om denne proces. Denne opgave vil imidlertid benytte ordet bevægelse om KIF, for at lette sprogbrugen omkring fænomenet.

3.1. Definitioner af kirker i frembrud

Gibbs og Bolger er ikke de første, der forsøger at give en definition af, hvad KIF er. Det er måske i virkeligheden det mest omdiskuterede spørgsmål blandt tilhængere såvel som modstandere af bevægelsen. Det kan derfor være gavnligt at indsnævre diskussionen ved at aflive nogle af de hyppigste misforståelser. Gibbs og Bolger afviser således at KIF blot skulle være et nyt modefænomen, der repræsenterer en avantgardistisk form for tilbedelse, som kan bruges til at samle op på en ungdomskultur, der ikke føler sig hjemme i den traditionelle kirke. Det er heller ikke en ny smart salgsstrategi eller et slags kirkeligt opholdssted, hvor unge kan opføre sig anderledes indtil de ”vokser fra det.” Det er med andre ord ikke en ungdomskirke med en generationskløft til forældrenes kirke. Gibbs og Bolger definerer med ’Emerging Churches’ KIF som missionale fællesskaber, der vokser ud af den postmoderne kultur og består af efterfølgere af Jesus, som søger at være tro mod ham midt i deres egen postmoderne kontekst (28).

En sådan definition giver imidlertid ikke noget klart billede af, hvordan KIF så ellers tager sig ud. Men set udefra er der nogle klare kendetegn på om kirker eller kristne er ’emerging’ eller ’i frembrud’. Som D.A. Carlson påpeger²², så kan det se ud som om, at KIF mest handler om at være i protest mod noget bestående. Man er ’post’ alle mulige ting: *postmoderne*, *postevangelikal* eller ligefrem *postkonfessionel*. Mange KIF-ledere, der har svært ved at definere, hvad de er, og hvad de står for, har lettere ved at forklare, hvad de reagerer imod og bevæger sig væk fra. I øjeblikket er det altså kendetegnende for KIF-miljøer, at de definerer sig selv imod noget andet, på samme måde som postmoderniteten definerer sig selv imod moderniteten. Nogen er gået så vidt som til at kalde KIF for en ny protestantisme, fordi protesten synes så gennemgående et træk. Det er så et spørgsmål, om ikke Carson og andres kritik af KIF som en protestbevægelse er en karikatur. Ikke mindst de modne ledere, måske bedst repræsenteret ved den udvalgte gruppe Gibbs og Bolger har interviewet, fokuserer ikke så meget på protest som på, positivt at prøve, at ’begynde et nyt sted’. De er ikke motiveret af protest, men snarere af en eksistentiel søgen efter mening, som den modernistiske pakke de har fået overleveret ikke længere kan give dem. KIF

²² D.A. Carson er research professor of New Testament ved Trinity Evangelical Divinity School i Deerfield, Illinois. Han har forfattet et stort antal bøger hvoraf den mest kendte er *The Gagging of God* fra 1996. En skitsering af hans bidrag til debatten om KIF følger i afsnit 3.8.2.

bevægelsen er uden tvivl i en fase, hvor den piller den kirkekonstruktion, den har forladt, fra hinanden. If. KIF passer den bestående kirkekonstruktion nemlig hverken ind i den postmoderne kultur eller ind i det Ny Testamente. Derfor skal den rives ned, og i den forstand er KIF klart i protest. Hvis man skal bygge noget helt nyt op fra grunden, må man først pille alt det gamle ned. KIF vil ikke nøjes med at fylde revnerne i den gamle bygning ud eller male den i nye farver og indrette den på ny. Fundamentet er det samme, men det skal ryddes helt, før man kan begynde at bygge noget, der er uafhængigt af de gamle konstruktioner. Så kan man altid genbruge noget af det gamle tømmer, for at blive i bygningsmetaforen, og sætte det sammen på en ny måde, der passer ind i nutidens byggestil. Problemet med at definere KIF er, at det lige nu på samme tid er et nedrivningsprojekt, et genopbygningsprojekt og en samtale om, hvordan tegningerne over den nye bygning skal se ud. Gibbs og Bolger skriver:

“Emerging churches are physically present today – they exist in the here and now. However, the emerging church is a goal or a process, and it has not yet completely arrived. If anything, it is in its infant stage.” (43)

Med en anerkendelse af den både nødvendige og forventelige 'protestfase' har Gibbs og Bolgers forskning været rettet imod at præsentere KIF-ledernes positivt formulerede drømme om fremtidens kirke såvel som deres igangværende proces med at virkeliggøre drømmen. Gibbs og Bolger undgår dermed at tage del i den skarpe igangværende teologiske debat mellem for og imod, og forsøger i stedet at vise hvordan KIF egentlig ser ud. Denne tilgang sætter KIF-lederne fri til at formulere sig ud fra neutrale spørgsmål, i modsætning til kritikernes spørgsmål, der hele tiden fremtvinger både et forsvar af deres position og et angreb på modpartens. Debatten omkring KIF, og de dybe teologiske udfordringer den bærer med sig, er vigtig at tage op, og behandles kort i afsnit 3.8.²³ Men før en ærlig og saglig debat kan finde sted, er den åbne og neutrale præsentation af KIF nødvendig.

²³ En ofte hørt udfordring fra KIF-folk lyder, at teologier, der er blevet til under moderniteten, ikke kan overføres til en postmoderne kultur. Implikationerne ved at godtage en sådan påstand synes uoverskuelige fx set ud fra FK's lutherske perspektiv, og må derfor debatteres grundigt, hvad der ikke er plads til i denne opgave.

3.2. De ni praksisser

“Emerging Churches are communities that practice the way of Jesus within postmodern cultures.” (44)

Ud fra deres undersøgelser og interviews med over halvtreds KIF-ledere ender Gibbs og Bolger med at identificere ni praksisser,²⁴ som generelt kendetegner KIF. Tre af disse praksisser er helt grundlæggende, og vil være at finde i alle KIF. De sidste seks er udledt af de grundlæggende tre, og varierer fra kirke til kirke. I det følgende vil de tre grundlæggende praksisser blive behandlet, mens de øvrige som afrunding vil blive kort præsenteret. De tre grundlæggende praksisser er:

- 1) At identificere sig med Jesus
- 2) At transformere det sekulære rum
- 3) At leve som menighedsfællesskab

Den første af disse tre praksisser er samtidig den helt grundlæggende, nemlig at identificere sig med Jesus. Ud fra denne springer de andre, som konsekvenser af orienteringen imod Jesus.

3.3. At identificere sig med Jesus

“I read the Gospels over and over. Nothing I was doing on Sunday was what I thought Jesus would be doing if he were here.” (Boyd in Gibbs 2006:47)

Med vendingen 'at identificere sig med Jesus' menes kort og godt, at leve med Jesus som sit referencepunkt. For de mange KIF-ledere, der oplevede, at de kirker, de kom fra, havde lidt skibbrud, var deres redning og deres nye referencepunkt Jesus. Ikke kirken – med dens

²⁴ Ordet 'praksis' er valgt for at understrege, at der er tale om en 'levende tillæring'. Ligesom fx en tømrerlærling lærer at bygge et hus ved at gøre det sammen med mesteren, og ikke kun ved at læse om det eller høre om det.

teologiske tradition og dogmatik – men Jesus. For nogle år siden blev de kristne subkulturer i Vesten oversvømmet af armbånd, T-shirts, kasketter og nøgleringe med sloganet WWJD – What Would Jesus Do? Dette spørgsmål kan ses som grundpillen i praksissen at identificere sig med Jesus, som citatet ovenfor antyder. Teologisk karakteriserer flere KIF-ledere skiftet fra at have kirken og til at have Jesus som referencepunkt, som et skift fra fokus på brevene i NT til et fokus på evangelierne. De forsøgte at læse evangelierne i et nyt lys, og ved at gøre det opdagede de et oldgammelt evangelium, som var blevet glemt. Denne 'opdagelse' skyldes ikke mindst den anglikanske biskop N.T. Wright²⁵ (49), der har kastet nyt lys over det ellers åbenlyse i evangelierne, nemlig at Guds evangelium, som Jesus forkyndte, i sin essens ikke var Jesu død og opstandelse eller vores retfærdiggørelse, men derimod at Guds rige er kommet nær, som det står skrevet i al sin enkelhed i Mark 1,14-15. Guds rige er kommet nær og er sideløbende med vores egen virkelighed en virkelighed, vi hver dag kan vælge at træde ind i. Evangeliet handler ikke om livet efter døden, men om vores liv her og nu. Jesus inviterer os til at være medarbejdere i Gudsriget²⁶ og dermed medarbejdere på hans store mission til verden – *missio Dei*.²⁷ KIF ser på Jesus som deres eksempel på og vejleder i, hvordan de aktivt kan træde ind i Gudsriget og deltage i *missio Dei*. Hvordan deltog Jesus i Guds mission? Han gik ud og tjente de fattige og udstødte, han bragte Gudsriget med sig og 'var kirke' der hvor de mennesker, som han tjente, var. Han lavede kort og godt kirke på en helt anden måde, end den vestlige Christendom-model. De bestående kirker (særligt de evangelikale mega-kirker) arbejder ud fra en 'kom-struktur'. En centripetal dynamik, hvor kirken har en kultur og en 'pakke', som den gerne vil sælge ved at invitere folk ind i den. Kirken er et centrum, som verden skal trækkes og passes ind i. KIF prøver derimod at tage konsekvensen af den måde, de ser Jesus lave kirke på. De arbejder derfor med en centrifugal dynamik, hvor kirken ikke suger folk til sig, men i stedet går ud til mennesker,

²⁵ Nicholas Thomas Wright (1948-), anglikansk biskop i Durham, er bredt anerkendt for sit betragtelige akademiske forfatterskab. Han er bl.a. kendt for sit bidrag til 'The Third Quest for the Historical Jesus' og er også associeret med 'Det nye Paulus perspektiv'. Wright er desuden en vellidt taler og prædikant og har, under navnet Tom Wright, udgivet den meget populære 'For Everyone' – serie, som er en bibelkommentar for lægfolk jf. http://en.wikipedia.org/wiki/N_T_Wright (set 23.04.07)

²⁶ Hele 'Gudsrigte-teologien', som KIF bygger så meget af deres kirkelige praksis på behandles mere udførligt efterfølgende i afsnit 4.1.

²⁷ Jf. afsnit 4.3.

der hvor de er. KIF vil bringe Gudsriget ind i folks stuer ligesom Jesus bragte det ind i fx tolderen Zakæus' stue. Det betyder, at KIF ser det som kirkens opgave at udruste, udsende og multiplicere efterfølgere af Jesus, og ikke bare at tiltrække mange mennesker.

Jesus gjorde og sagde naturligvis meget, som ikke umiddelbart lader sig kopiere og oversætte ind i en postmoderne kultur. Opgaven er at finde ud af hvilke aspekter ved Jesu liv, der blot er hans deltagelse i den kultur, han levede i, og hvilke aspekter, der skal oversættes ind i andre kulturer som udtryk for Gudsriget. Her kommer anabaptisten John H. Yoder²⁸ KIF til hjælp. Yoder siger:

There is thus but one realm in which the concept of imitation holds – but there it holds in every strand of the New Testament literature and all the more strikingly by virtue of the absence of parallels in other realms. This is at the point of the concrete social meaning of the cross in its relation to enmity and power. Servanthood replaces dominion, forgiveness absorbs hostility. Thus – and only thus – are we bound by New Testament thought to “be like Jesus.” (Yoder in Gibbs 2006:50)

Uanset hvor Jesus gik hen, så var der to ting, der kendetegnede hele hans virke – han tjente andre mennesker, og han tilgav andre mennesker. Det at identificere sig med Jesus betyder derfor for KIF-folk, at de forsøger at fortsætte hans forsonende og tjenende arbejde. Det finder helt konkret udtryk i den fjerde og femte af de ni praksisser: At byde den fremmede velkommen, og at tjene generøst. Identifikationen med Jesus levner ikke plads til, at man som kristen deler sit liv op, lever sit kristenliv i én sfære og holder det adskilt fra en anden. Det er netop et af de problemer, der er fulgt med den bestående kirkes sammensmeltning med modernitetens kultur. Der opererer man med et kirkeligt/sakralt rum og et verdsligt/sekulært rum, hvor den kristne må spille efter de regler, der gælder for de

²⁸ John Howard Yoder (1927-1997) var teologisk professor på hhv. Goshen Biblical Seminary og University of Notre Dame. Han er kendt for sit arbejde med etik og for sin bog *The Politics of Jesus* fra 1972. Han var desuden mentor for den kendte teolog Stanley Hauerwas. De står begge i den anabaptistiske tradition, med dens radikale kristne etik, som også Rodney Clapp er inspireret af. Yoder var mennonit jf. http://en.wikipedia.org/wiki/John_Howard_Yoder (set 24.03.07).

forskellige rum, og dermed i praksis deler sit liv op. KIF-folk, der identificerer sig med Jesus, vil ikke acceptere denne opdeling. De forsøger at leve en altomfattende og radikalt holistisk livsstil i aktiv deltagelse i *missio Dei*. Det handler ikke bare om at forkynde personlig frelse om søndagen, men om at videregive Guds egen invitation til at deltage i hans genoprettelse af verden ved at invitere folk ind i relation og fælles vandring i discipelskab.²⁹ Denne holistiske kristendom vil ikke nøjes med søndagen og måske aftenmødet midt på ugen. Gudsriget er også kommet nær på arbejdspladsen og i fodboldklubben. *Missio Dei* er aktiv udenfor kirken, og som discipel gælder det om at arbejde sammen med Gud, der hvor *han* arbejder. Det er ikke nogen 'billig' kristendom – KIF-folk lægger ikke skjul på, hvor radikalt et liv, de kalder folk ind i. I modsætning til de evangelikales 'seeker-churches', hvor budskabet gøres så spiseligt og letfordøjeligt, at ingen føler sig stødt,³⁰ ønsker KIF at præsentere livet i discipelskab, som det for dem virkelig er: radikalt og holistisk, ligesom Jesu liv var det. Ikke nødvendigvis radikalt i forhold til kulturelle udtryk og levemåder, men radikalt i den grad, det er radikalt at leve som en discipel, der tjener i Guds rige og deltager i Guds forsoningsarbejde i verden. KIF skaber på den måde missionale fællesskaber, der bruger Jesu liv og lære som missionsmodel.

3.4. At transformere det sekulære rum

Da oplysningstiden og moderniteten vandt frem i Vesten opstod også fænomenet 'det sekulære rum'. Det sekulære rum er den verden eller sfære, hvor vi ikke tillader religionen at komme til orde. Religionen kan få lov til at tale i sin egen sfære – det religiøse/sakrale rum – men skal holde sig fra det sekulære rum. Det vestlige samfund, med dets modernistiske videnskabelige verdensbillede, er det eneste samfund vi kender til i verdenshistorien, der på den måde har formået at adskille det religiøse liv fra resten af livet. Tilblivelsen af det sekulære rum var en alvorlig degradering af kirken, der før havde haft direkte indflydelse på alle områder i livet. I stedet for at gå til modværg foretog

²⁹ Begrebet 'discipelskab' og dets betydning behandles i afsnit 4.2.

³⁰ KIF-folk kritiserer ofte evangelikale 'seeker churches' for at bruge metoden 'bait and switch'. Ligesom man lokker en hund til med et kødben i den ene hånd og derefter med den anden hånd trækker halsbåndet frem bag ryggen, giver de søgervenlige kirker folk et let fordøjeligt, og meget appellerende, indtryk af kristendommen og gemmer de efterfølgende forventninger om en anderledes livsstil 'bag ryggen'.

kirken en strategisk tilbagetrækning. Den ønskede at opretholde sit sponsorat af staten, og tog rollen som 'åndelig kapellan' for samfundet på sig. Kirken søgte ikke længere indflydelse på hele virkeligheden, men holdt sig til den skarpt afgrænsede religiøse verden, den havde fået tildelt, og som ikke havde noget med resten af virkeligheden at gøre. Den mistede sin stemme og sin autoritet i det offentlige rum og måtte nøjes med at prædike til den enkelte i det private rum. På den måde blev kirkens i udgangspunktet holistiske spiritualitet sekulariseret. Efter 60'erne begyndte denne konstruerede dualisme imellem det sakrale og det sekulære rum imidlertid langsomt at blive dekonstrueret i samfundet. Nye religiøse toner fra Østen meldte sig på banen og afslørede en dyb længsel i kulturen efter en spiritualitet, der ikke var begrænset til en formel religiøs forestilling om søndagen. Kirken gik til kamp imod de nye religioners holistiske spiritualitet, og fastholdt den skarpe skelnen imellem sakralt og sekulært, som de nye religioner klart overskred. Resultatet er if. mange kirkelige kommentatorer, at vi i dag har en overvejende sekulær kirke, der ikke er udrustet til at møde samfundets stærkt voksende spirituelle behov.

Sekulariseringen pressede kirkens religiøse praksis ud i to ekstremer. Før moderniteten var Gud både immanent og transcendent på samme tid. Med moderniteten måtte man vælge imellem at betone Guds transcendens, dvs. Guds overnaturlighed, som mennesker hverken kan gennemskue eller forstå, eller at betone Guds immanens, dvs. Guds aktive deltagelse i skaberværket. Konservativt orienterede kristne valgte at understrege Guds transcendens, hvilket har medført et entydigt fokus på en åndelig erfaring af Gud udenfor den materielle verden. Liberalt orienterede kristne valgte at understrege Guds immanens, hvad der har medført et entydigt fokus på kristen moral og social aktivisme. Resultatet er, at konservativt orienterede kristne blev 'stærke' indenfor det religiøse/sakrale rum, hvor der var plads til den personlige spiritualitet og til at tale om Guds transcendens, men svage i forhold til det sekulære rum, hvor der ikke var plads til Guds transcendens. Omvendt blev liberalt kristne stærke i det sekulære rum, hvor Guds immanens godt kunne håndteres, men svage i forhold til det religiøse/sakrale rum, hvor kristendommen udvandedes uden den personlige spiritualitet og forholdet til den transcendent Gud. KIF nægter at træffe et falskt valg imellem de to poler og er på den måde hverken i båd med de konservative eller de liberale. Så længe man vil fastholde enten et konservativt eller liberalt syn på kristendommen, opererer man stadig med et modernistisk verdensbillede, og det har KIF

for længst sat sig ud over. Mens både konservative og liberale kristne fortsat kæmper for at bevare deres respektive versioner af en modernistisk kirke, har KIF forkastet både 'sakral-sekulær-' og 'immanens-transcendens-dualismen' for at genfinde kristendommens holistiske spiritualitet.

Sacralization in emerging churches is about one thing: the destruction of the sacred/secular split of modernity. (66)

Gibbs og Bolger kalder den proces som KIF er i gang med for 'sakralisering'. Sakraliseringen er et udtryk for interaktionen mellem Gudsriget og kulturen. Alt i kulturen kan danne rammerne om Gudsriget, og alt i kulturen, der bliver taget ind i Gudsriget bliver dermed gjort 'helligt'. Det handler dybest set om at nedbryde alle de dualismer, som moderniteten har ført med sig. Med Sl 24,1 som referencepunkt – ”Jorden med alt, hvad den rummer, verden og dens beboere, tilhører Herren...” – findes der for KIF-folk intet, der er så sekulært, at det ikke kan være helligt. Der findes ikke nogen del af virkeligheden, som kan defineres som ikke-spirituel. Alt kan inddrages i tilbedelse,³¹ og tilbedelse kan finde sted overalt. Det næsten aggressive sakraliseringsprojekt, som er i gang i KIF, udspringer af en dyb længsel efter autenticitet. Mange KIF-folk har oplevet en bred kløft imellem deres kirke-verden og den verden, de levede i ved siden af. Det er bl.a. denne kløft sakraliseringen vil overkomme. Det er et velkendt fromt princip, at man som kristen ikke bør gøre noget på diskoteket eller på caféen, som man ikke ville have gjort i kirken. KIF-folkene har taget konsekvensen den anden vej rundt – de ønsker ikke at gøre noget i kirken, som de ikke ville have gjort på diskoteket eller på caféen. De to verdener må for enhver pris bringes sammen. Et godt eksempel på hvordan det kan se ud, er den bølge af alternativ tilbedelse,³² som mange KIF, især i England, befinder sig i. Musik og film fra populærkulturen tages ind og gøres til en del af tilbedelsen. Det ses som et udtryk for en

³¹ Det engelske ord 'worship' betyder mere, end hvad man på dansk typisk forstår ved 'tilbedelse'. Af mangel på et bedre dansk ord ('gudstjeneste' giver også for snævre associationer), skal tilbedelse her forstås, ikke kun som (knælende) bøn og anrøbelse, men som et bredt spektrum af såvel bøn som lovsang, liturgiske handlinger, div. kreative indslag, forbøn for syge osv. Tanken er, aktivt at give Gud et svar på den kærlighed, man modtager fra ham.

³² Jf. http://en.wikipedia.org/wiki/Alternative_worship (set 01.04.07)

sakralisering af den pågældende musik/film og ikke som en profanering af det kirkelige rum. Dynamikken ved at gøre dette er, at når den enkelte efterfølgende møder den samme musik eller film ude i kulturen, så bindes de to verdener sammen, og tilbedelsen fortsætter så at sige. En lille del af kulturen er dermed blevet 'givet til Gud'. Men hvis det skal blive til mere end smart og tidssvarende tilbedelse, så må det hele været bundet op på en særlig livsstil. Det handler om at *leve ud af* kulturen og derfra *pege hen på* Gud, som er over kulturen. Kun ved selv at være *inkarneret* i kulturen kan man leve autentisk og holistisk, og kun på den måde kan kulturen forløses og sekulariseringen overkommes. Det kan ikke lade sig gøre, så længe man dybest set stadig lever med den dualistiske tanke om et helligt og et sekulært rum.

3.5. At leve som menighedsfællesskab

"Church is not about a building or strategies or programs. Church is relationship in, with, and under God as Father, Son, and Spirit. To be church is to participate in the Trinity/divine life of God. Because God is the source of all relationality, to focus the church on relationships is to be Christian at the core." (Ward in Gibbs 2006:102)

Forholdet mellem kirken og Gudsriget er komplekst. Det afgørende for KIF's forståelse af de to enheder er, at Gudsriget er det første, det grundlæggende, mens kirken er det sekundære, det afledte. Jesus forkyndte at Gudsriget var kommet nær og underviste hele tiden sine efterfølgere om Gudsriget. Det var på baggrund af denne undervisning og af Jesu rent praktiske demonstration af livet i Gudsriget, at kirken blev til. De første kirker var et direkte produkt af Gudsriget – de var Gudsriget udtrykt igennem menneskers liv i en græsk, romersk og jødisk kulturel kontekst i det første århundrede. KIF savner denne dynamik i de bestående kirker i dag, og de søger derfor tilbage til den. De længes efter at se en kirke, der er en autentisk nutidig respons på Gudsriget, som er kommet nær. Det vil sige en kirke, som er et postmoderne udtryk for Gudsriget. KIF's ekklesiologi formes af deres forståelse af evangeliet om Gudsriget, som Jesus forkyndte og demonstrerede med sit liv, og af den mission, som han betroede sine efterfølgere. De søger at være kirke på en måde, der er direkte afledt af evangeliet om Gudsriget, af Jesu undervisning og af hans

måde at praktisere Gudsrigets fællesskab på. KIF-folk definerer sig gerne som 'efterfølgere af Jesus', som folk, der praktiserer 'The way of Jesus'. Den måde de gør det på, er gennem et liv i ansvarligt fællesskab med andre efterfølgere af Jesus. De har en meget kristocentrisk forståelse af, hvordan et liv som kristen skal se ud. Jesu liv og lære er den absolutte model, de forsøger at forme deres liv efter. Jesus er hovedet for menigheden, som er hans legeme. Den tredje definerede praksis er, at leve som det legeme – at leve som menighedsfællesskab.

Folk indenfor KIF er enige om, at hvis man skal finde ud af, hvordan et menighedsfællesskab skal se ud, for at være et autentisk udtryk for Gudsriget i en postmoderne kultur, så er det første skridt at dekonstruere de bestående kirkeformer og strukturer. KIF søger at skabe plads til Gudsriget ved at fjerne de kirkestrukturer, der kan stå i vejen og forhindre, at udtrykket bliver kulturelt autentisk. Det betyder at de fleste KIF forsøger at nedbryde de store gudstjenestesamlinger som kirkens centrum, de fastsatte tider til kirke igennem en uge, en central kirkebygning og alt hvad der minder om institution. Mange forsøger sig også med at fjerne den lønnede præst og stab – og i det hele taget modellen med en central prædikant. Mottoet er: kirke er et folk og ikke et sted – kirke er en familie og ikke en institution. KIF er først og fremmest mindre missionale fællesskaber bestående af efterfølgere af Jesus med et højt niveau af ansvarlighed og forpligtelse overfor hinanden og fællesskabet. Disse fællesskaber er bygget op omkring meget stærke og forventeligt livslange relationer. De har fokus på indre vækst i efterfølgelse af Jesus og på at have mission som livsstil.³³ Succeskriteriet for KIF er ikke først og fremmest numerisk vækst, men derimod vækst i ægte relationer både indadtil i menigheden og udadtil i samfundet. Hvis fællesskabet skal kunne bære at vokse uden at miste sin grundlæggende identitet, så må det vokse langsomt og igennem ægte og stærke relationer. Det er vigtigt for disse fællesskaber, at der er plads til den enkeltes deltagelse i og bidrag til fællesskabet. Anonymitet, individualisme og konsumerisme³⁴ bekæmpes. Fællesskaber, som alene

³³ En beskrivelse, der leder tanken hen på klosterbevægelserne – tidligere tiders 'kirker i frembrud'. KIF-folk er selv meget opmærksomme på dette sammenfald jf.

http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2005/05/monasticism_in_.html (set 03.04.07).

³⁴ De amerikanske 'mega-churches' og 'seeker-churches' er ofte bygget op omkring en forståelse af kirken som en 'behovsdækker' i et samfund af konsumenter. Ligesom man kan være fælles om at gå på indkøb i

defineres ved at man er fælles om at 'konsumere den samme vare', ses ikke som autentiske udtryk for Gudsrigets fællesskab. Og netop sådan ser KIF ofte på de kirker, de har forladt. Med centrum i gudstjenesten som den fastsatte tid, og kirkebygningen som det afgrænsede område, praktiserer stort set alle andre kirker, if. KIF, fortsat modernitetens sekularisme. Kirkens fællesskab finder her sit mest tydelige udtryk i en forestilling, hvor man kun er fælles om at deltage og at modtage, eller konsumere, på samme tid. Ved siden af lever mennesker så deres sekulære liv udenfor menighedens fællesskab. Mennesker kan på denne måde være 'en del af menighedens fællesskab' alene ved at være fælles om at gå til gudstjeneste. Man kunne sammenligne det med det fællesskab, der kunne være omkring en gruppe af mennesker, der hver torsdag aften gik i biografen på samme tid, spiste popcorn og drak cola på samme tid, hilste på hinanden bagefter og så ellers levede uden kontakt til hinanden resten af ugen. Billedet sætter måske nok det traditionelle kirkelige fællesskab noget på spidsen, men det afslører alligevel, hvad det er, der i KIF's øjne mangler: relationer, der afspejler vigtige værdier i Gudsriget – nærhed, ærlighed, kontakt, ansvarlighed, omsorg, at dele livet med hinanden. Hvis vi skal fastholde billedet med biografen, ville KIF være en familie, der måske nok tog i biografen sammen, hver torsdag, men i øvrigt deltog i hinandens liv resten af ugen og resten af livet. Det er ikke biografturen, der definerer og konstituerer dem som fællesskab. Det er derimod deres familierelation. Derfor er biografturen i sig selv ikke vigtig for familiens fællesskab. Den kan skiftes ud med en tur i svømmehallen, uden at familien dermed ville miste sin identitet. Mange kristne i de almindelige kirker har lignende dybe relationer med andre, som også kommer til gudstjenesten, men de har fortsat fokus på gudstjenesten eller mødet, mens KIF fokuserer på relationen som det, der bærer kirken.

Hvordan dette fællesskab tager sig ud i praksis for KIF er forskelligt fra menighed til menighed. Det er måske netop her, at KIF er allermest kontekstuelle. Hvis fællesskabet godt kan lide at hænge ud på caféer i storbyen, så er det måske primært der, de er sammen. Så møder de hinanden der, og tager deres venner med der. De får en snak om Gudsriget

supermarkedet, for at få dækket sine materielle behov som forbruger, er man i disse kirker fælles om at 'gå på indkøb' ved den spektakulære og professionelle gudstjeneste, for at få afdækket sine åndelige behov. Et pseudofællesskab, hvor individer side om side forbruger deres goder (jf. Zygmunt Baumanns *Liquid Modernity*, 2000, Blackwell Publishing Ltd, Oxford).

over cappuccinoen eller øllen. Næste gang mødes de måske i parken, hvor de arrangerer en picnic for hjemløse, og endelig dukker en del op hjemme hos en fra menigheden til en filmaften eller noget andet. Flere af dem deler fx tanker og oplevelser igennem ugen via sms eller chat på Internettet. De deler livets sorger, glæder og udfordringer sammen, og de udfordrer hinanden til vækst i discipelskab. Det kunne også være en menighed, der primært mødes i kunstnermiljøer – ved koncerter og udstillinger eller hvor kunstnermiljøet i byen nu er, eller noget helt tredje. Grundlæggende er fællesskaberne små, og de har ofte fælles kultur og interesseområde. Når de vokser, er det igennem relationer. I modsætning til de søgerorienterede mega-kirker, lægges der ikke skjul på radikaliteten ved at være en efterfølger af Jesus. Den søger-orienterede kirke forsøger at gøre forskellen på den enkelte søger og de kristne i menigheden så lille som muligt, for at være åben og imødekommende overfor søgeren, men præsenterer derved et falsk eller ukomplet billede af, hvad det vil sige, at være kristen. KIF prøver derimod at være meget klare og tydelige i deres præsentation overfor kirkefremmede. Søgeren skal helst ikke gå hjem uden at vide hvor radikal en livsstil, han/hun er blevet inviteret til at deltage i.

3.6. De seks variable praksisser

De sidste seks praksisser er som tidligere nævnt afledte af de grundlæggende tre, og de varierer fra menighed til menighed. De skal kort præsenteres:

3.6.1. At byde den fremmede velkommen

Ligesom Jesus inkluderede fremmede i fællesskabet omkring sig, søger KIF at inkludere mennesker af andre holdninger, religioner, kulturer og samfundslag. Hvor den modernistisk inspirerede kirke har lært sig at ekskludere og tilpasse for at skabe orden, vil KIF lære at praktisere den samme gæstfrihed som Jesus. Idet de fastholder en kristen ortodoksi omkring Jesus som det unikke billede af, hvem Gud er, og idet de har en grundfæstet tillid til ham som person, søger de at møde den fremmede åbent og uden at gå til forsvar for deres egen tro. De mener, at gerninger taler højere end ord, og ved at møde fremmede som Jesus mødte fremmede, forsøger de at ændre menneskers liv frem for kun at 'gå efter' deres tro. De identificerer sig med Jesus, idet de bryder med modernismens opdeling i hellig og sekulær ved at invitere folk fra andre religioner og kulturer ind i deres fællesskab, og ved fordomsfrit selv at lade sig invitere ind i andres sammenhænge.

3.6.2. At tjene gavmildt

Ligesom Jesus gav sig selv til verden, ønsker medlemmer af KIF at give sig selv til andre ved at tjene gavmildt og uden forventning om at få noget igen. Evangeliet om Gudsriget er gratis. KIF evangeliserer ikke strategisk som nogen konservative kirker, hvor det sociale engagement bliver maddingen på krogen, der skal fange nye omvendte til kirkens rækker. Når de tjener andre, så gør de det som et udtryk for deres livsstil. Ikke som et evangelisationsfremstød. De går heller ikke i den liberale grøft, hvor udbredelsen af evangeliet ofte reduceres til 'Social Gospel'.³⁵ Det er derimod et mål for KIF at gøre Jesus kendt. De har en tro på, at de ved at leve på en måde, hvor de søger Guds rige først, lige netop præsenterer Gudsriget allermest konkret. Gerninger taler mere end ord. I stedet for at gå ud fra programmer og events, skaber de relationer til de mennesker, de tjener, og derfor kommer samtalen naturligt ind på Gud. Ved at have modtaget Guds nåde igennem det kristne fællesskabs aktive tjeneste, vil nogle mennesker ønske at blive en del af gruppen, og dermed over tid ende med at blive kristne. På den måde fokuserer KIF ligesom Social Gospel-bevægelsen på socialt engagement, men uden at lægge skjul på, at det handler om Jesus og om Gudsriget.

3.6.3. At deltage som producenter

Konsumerismen lærer mennesker at være passive tilskuere og modtagere. KIF ser den samme tankegang i de traditionelle kirkeformer, hvor folk sidder som modtagere af prædikantens budskab og af den professionelle lovsangsmusik. I forsøget på at forme

³⁵ 'Social Gospel' var en bevægelse i de protestantiske kirker, primært i USA, omkring 1900 tallet, centreret omkring den baptistiske præst Walter Rauschenbusch. De konservative kristne var overvejende præmillennialister og fokuserede primært på, at kristne skulle forberede sig på Kristi snarlige genkomst. Deres mission var derfor drevet af tanken om at nå at omvende så mange mennesker som muligt, før det var for sent. Social Gospel bevægelsen bestod derimod af liberale kristne, der overvejende var postmillennialister. De mente, at Kristus først ville komme igen, når de kristne i verden havde bekæmpet og overvundet social uretfærdighed og lidelse. Det mål kunne bedst nås ved at anvende kristne principper på sociale problemer, såsom fattigdom, krig, kriminalitet, alkoholmisbrug, slum og racediskrimination. Evangeliet om Guds frelsesgerning i Jesus af Nazareth, og tilskyndelsen til personlig tilegnelse af denne frelse ved den rette tro, som var det mest afgørende for de konservative missionærer, kom i baggrunden frem for en kristeligt inspireret politisk aktivisme jf. Bevans 2004:217; 370 samt http://en.wikipedia.org/wiki/Social_Gospel (set 10.04.07).

menigheden efter Gudsriget skaber KIF rum for deltagerne i gudstjenesten/tilbedelsen, så de kan deltage som producenter i stedet for konsumenter. I den traditionelle kirke er tilbedelsen sat i faste rammer, som gør, at det kun er personer, der enten kan spille musik eller prædike, der har en mulighed for selv at 'producere' noget i tilbedelsen. I KIF praktiseres det almindelige præstedømme i sin yderste konsekvens, idet de forsøger at inddrage alle i såvel planlægningen som udførelsen af både tilbedelsen og forkyndelsen. Forkyndelsen tager ofte form som et samtaleforum,³⁶ hvor der tilskyndes til, at alle deltager. Monologisk forkyndelse forsøges undgået. De forsøger med denne praksis at bevæge sig væk fra, hvad de ser som en ubibelsk skelnen mellem klerus og lægfolk. I tilbedelsen forsøger man at skabe rum for individuelle udtryk og fjerner på forskellige måder fokus fra scenen, hvis der ellers er en. Ved at hver enkelt bringer noget fra sin egen (sekulære) verden ind i fællesskabet omkring gudstjenesten/tilbedelsen, nedbryder KIF aktivt modernismens opdeling i hellig og sekulær. Det giver næsten sig selv, at dette bedst lader sig gøre i meget små fællesskaber, hvilket kan være en svaghed. Den manglende kontrol er også en udfordring, som man bedst kan forestille sig må skabe problemer under vejs.

3.6.4. At skabe som skabte væsener

Denne praksis står i direkte forlængelse af den forrige. Når medlemmerne i KIF deltager som producenter i stedet for konsumenter, er deres kreativitet en vigtig brik. Vi er skabt af Gud og i hans billede. En del af vores gudbilledlighed er, at vi ligesom vores skaber kan skabe ting. Vi har den guddommelige evne, kreativitet. Ved at bruge denne kreativitet under gudstjenesten giver KIF noget gudgivet tilbage til Gud i taknemlighed og tilbedelse. Helt konkret kan det fx være forskellige former for billedkunst, dans, drama, sang og musik, lyrik, vidnesbyrd, computeranimation, diasshow eller prædiken. Nogen har naturligvis større gave til kreativitet end andre, men pointen er at deltage og selv at 'skabe tilbedelse'. Ellers ender kreativiteten med at blive elitær og ekskluderende, hvilket er præcis det modsatte af, hvad man søger at opnå. Ved at gøre tilbedelsen til en kollektiv

³⁶ Vi kender denne model i Danmark fra samtale/bibelkredsen i Indre Mission og andre af missionsbevægelserne – bortset fra at disse samtaler ikke betragtes som selve kirkens forkyndelse og derfor ikke finder sted om søndagen, hvor det almindelige præstedømme så at sige 'overtrumfes' af den ordnede præsts forkyndelse.

kreativ proces reflekterer menigheden den kærlighed, som skabelsen har til sin skaber. Her gælder reglen, at intet kan være så sekulært, at det ikke kan gøres helligt. Ved at tage materiale fra den sekulære verden og bringe det ind i tilbedelsen under kreativ forarbejdning nedbrydes samfundets og kirkens hellig/sekulær opdeling.

3.6.5. At udøve lederskab som legeme

I forhold til lederskab kommer KIF's identifikation med Jesus meget tydeligt til udtryk. Jesus eksemplificerede en lederskabsmodel, hvor lederen er fællesskabets tjener. Det at lede andre i ydmyghed som en tjener, er grundforståelsen af, hvad lederskab er i KIF. En leder må frem for alt forstå, at Gudsriget er forud for lederen selv. I Gudsriget er det tjeneren, der hersker – ikke den magtfulde elite. Den moderne kirkes hierarkiske, kontrollerende ledelsesmodel er skræmmebilledet, og KIF udformer deres ledelsesparadigme i reaktion imod den. For så vidt eksemplificerer denne praksis en postmoderne autoritetsforståelse. Det handler om at finde en struktur for lederskab, som ikke gør vold imod selve Gudsrigets natur, der er karakteriseret ved at give plads til den svage og ved at sætte sig selv 'på den nederste plads'. Gudsrigets orden er dermed en modkultur til den moderne verdens (og den moderne kirkes) konkurrenceprægede og kontrollerende ledelsesparadigme. Lederskab indenfor Gudsriget handler om at gå foran i discipelskab – dvs. i at lade sig forme efter Jesu tjener-model og forsøge at motivere andre til efterfølgelse. Konkret resulterer disse overvejelser i en lederskabsmodel, hvor lederen ikke er den, der bestemmer, men derimod en tjener for fællesskabet, en formidler og en, der arbejder hen imod at skabe konsensus. Alle er velkomne ved ledernes bord og alle har ret til at blive hørt. Lederen bestemmer ikke, hvad der skal ske eller hvor menigheden skal hen – det gør fællesskabet. Konsensusbeslutninger er en norm. De forskellige kirker eksperimenterer meget med lederskab (eller mangel på lederskab) og er måske ubevidst udfordret af deres skræmmebillede af lederskab,³⁷ der tvinger dem over i den modsatte grøft i stedet for at finde den gyldne mellemvej.

³⁷ Særligt de KIF, der har baggrund i karismatiske mega-kirker, har mange grimme historier om selvbestaltede åndelige ledere, der hævet over enhver kritik har misbrugt deres autoritet over andre mennesker.

3.6.6. At forene ældgammel og nutidig spiritualitet

KIF er meget inspirerede af den tidlige kirkes spiritualitet. Dengang var verden ikke, som nu, præget af modernismens dualisme mellem det sekulære og det sakrale rum, og spiritualiteten var mere holistisk og mere fællesskabsorienteret. Denne spiritualitet tiltaler KIF, som arbejder på at overvinde den individualisme og konsumerisme, som præger mange vestlige kirker. KIF benytter således mange forskellige åndelige øvelser, traditioner og liturgier, hvis de kan bruges på en måde, der taler klart og forståeligt ind i nutiden. Liturgi behøver ikke at være udtryk for en stivnet og upersonlig spiritualitet. De skal bare gøres forståelige ind i menighedens kontekst. KIF gør meget brug af den store rigdom, der findes indenfor klosterbevægelsernes spiritualitet. Fx bruger mange KIF Lectio Divina³⁸ eller Ignatius' Examen³⁹ i forbindelse med deres samlinger. Medlemmerne af kirken opfordres til at have åndelige discipliner, som fx førnævnte, som en integreret del af deres liv, idet lovprisning og tilbedelse ses mere som en livsstil, end som noget man gør/siger/synger til en gudstjeneste. Klostertraditionerne, med deres tidebønner, personlige mentorrelationer og fællesskabsorienteret livsstil, er nærmest skræddersyet til den form for spiritualitet. Som en retning for KIF's brug af gamle kirketraditioner, arbejder de hele tiden på at give spiritualiteten et kontekstuel sprog og udtryk. KIF søger med deres spirituelle praksis at give deres vestlige, spirituelt hungrende medmennesker et kristent holistisk svar på deres længsel.

3.7. Opsummering

Kirker i frembrud lever ud fra tre grundregler, idet de søger at identificere sig med Jesus og at tage del i hans mission til verden. Det gør de ved at nedbryde modernistiske kirkestrukturer og gennem en holistisk kristendom generobre det sekulære rum, og ved at leve sammen som fællesskab ud fra den model for fællesskab, de finder i det Ny Testamente. KIF handler altså ikke bare om en alderstilpasset kirkestil, men om en radikalt anderledes ekklesiologi, der afspejler kirkens kald til mission i en post-Christendom og postmoderne kontekst. KIF ser på kirken som det kontekstuelle udtryk for Gudsriget i en given kultur. På den måde bliver Gudsriget det redskab, som KIF bruger til at redefinere,

³⁸ En særlig meditativ læsning af Bibelen, kendt fra klosterbevægelserne.

³⁹ En meditativ selvransagelse, som fokuserer på ens personlige forhold til Gud. Meditationen er udviklet af Ignatius af Loyola – Jesuiterordenens grundlægger.

hvad det vil sige at være Guds kirke i den vestlige postmoderne verden. Det evangelium, som Jesus forkyndte, var en invitation til alle mennesker om at deltage i Guds udfrielse og frelse af verden ved at vende om og træde ind i Gudsriget. Det er det evangelium, KIF søger at udbrede til deres verden med Jesus som rollemodel, dvs. kærligt, ydmygt, tjenende, inkluderende og 'inkarnerende' i forhold til kulturen.

3.8. Postfoundationalisme

Som afrunding på præsentationen af de karakteristika for KIF, som Gibbs og Bolger har identificeret, skal der her gives en kort introduktion til et af de centrale begreber, som meget af KIF's tænkning udspringer af, nemlig postfoundationalisme. Præsentationen bygger på en bred læsning af flere kilder, der, ud over Gibbs og Bolger, inkluderer Stanley Grenz (Grenz 1996; 2001), D.A. Carson (Carson 2005), Leif Andersen (Andersen 2006), Kurt Christensen (Christensen 2005), Jeppe B. Nikolajsen (Nikolajsen 2007) og Scot McKnight (McKnight 2006). Først skitseres foundationalismen, dernæst postfoundationalismen og en af de udfordringer, den medfører (foundationalisme behandles yderligere i afsnit 4.3.2.).

3.8.1. Foundationalisme

“Foundationalism is a theory about knowledge. More specifically, it is a theory about how claims to know can be justified. When we seek to justify a belief, we do so by relating it to (basing it on, deriving it from) other beliefs. If these other beliefs are called into question, then they, too, must be justified. Foundationalists insist that this chain of justification must stop somewhere; it must not be circular, nor must it constitute an infinite regress. Thus, the regress must end in a ‘foundation’ of beliefs that cannot themselves be called into question.” (Murphy in Gibbs 2006: 69)

Et af de spørgsmål, som diskuteres meget indenfor KIF, dels på hjemmesider og dels gennem bogudgivelser, er hvordan man kan lave teologi i det nye landskab, der er gennemsyret af postmodernismen. Nøglebegrebet i denne diskussion er postfoundationalisme. Ovenstående citat af Murphy beskriver baggrunden for Descartes

projekt med at finde erkendelsens sikre fundament. Der må være et sikkert fundament, som kan ligge til grund for den argumentation man fører, ellers løber den i ring eller ender i ingenting. Selve metaforikken om at have et fundament eller en grundvold er ikke noget specifikt modernistisk. Det er en udbredt metafor, som fx også findes mange steder i Bibelen (Kristus som hovehjørnesteen eller som fundament for kirken jf. hhv. Ef 2,20; 1Kor 3,11). Det specifikt modernistiske knytter sig ikke så meget til tanken om, at der findes et fundament, hvorpå man kan bygge. Det var givet – også før modernismen. Derimod knytter det modernistiske sig til den tillid, til det menneskelige rationelle subjekts evne til at opnå en sikker, dækkende, udtømmende og utilsløret indsigt i sandheden, som var Descartes' udgangspunkt. Selve begrebet 'foundationalisme' er opstået sammen med den postmoderne kritik heraf. Det teologiske arbejde med postfoundationalisme, som bl.a. foregår indenfor KIF-bevægelsen, er primært at forstå som et opgør med Descartes' formodning om menneskets rationelle egenskaber i forhold til sandheden. Postfoundationalistiske teologer anser, på den baggrund, foundationalismen som en modernistisk konstruktion, der har været med til at sætte dagsordenen for evangelikal teologi. De mener at postmoderniteten har fjernet det epistemologiske grundlag for foundationalismen, hvorfor de, sammen med KIF, er på jagt efter et nyt teologisk paradigme.

3.8.2. Postfoundationalisme og evangelikales kritik heraf

En af de mest markante teologer, der, ud fra et traditionelt evangelikalt synspunkt, har taget del i KIF-debatten, er D.A. Carson. Han anklager med sin bog 'Becoming Conversant with the Emerging Church' (Carson 2005) bevægelsen for, med Brian McLaren i spidsen, ukritisk at 'købe hele den postmodernistiske pakke', som indebærer en alvorlig relativisering af hele sandhedsbegrebet. Carsons bog har mødt massiv kritik af blandt andre Scot McKnight, der påviser alvorlige faktuelle fejl og sætter spørgsmålstegn ved Carsons primære fokus på McLarens bøger i sin analyse af KIF. Ikke desto mindre synes det, i det mindste ud fra Carsons evangelikale synspunkt, relevant at stille spørgsmålet: Vil et postfoundationalistisk paradigme for teologi ikke uvægerligt føre til relativisme? Og vil relativismen ikke i det lange løb være kristendommens undergang? Relativiseringen af sandheden er igennem hele Carsons bog hans grundlæggende anke imod McLaren og KIF. Som sådan er bogen ikke den bedste baggrund at forholde sig til KIF på, da den næsten

udelukkende behandler bevægelsens epistemologiske tendenser, og dette oven i købet ved at lægge hovedvægten på en enkelt persons bøger. Uanset McLarens indflydelse så viser gennemgangen af Gibbs og Bolger en græsrodsbevægelse, der ikke har nogen topleder, og som primært er drevet af ekklesiologi og ortopraksi frem for epistemologi, selvom det klart er en væsentlig dimension. For at skabe klarhed i diskussionen om postfoundationalisme og implikationerne heraf, kan det være nyttigt at skelne imellem ontologi og epistemologi. 'Postfoundationalisterne' er nemlig ikke ude på at relativisere 'den ene sandhed' eller 'den ene virkelighed' og dermed Guds sandhed. De fastholder derimod troen på Gud som en absolut, transcendent virkelighed. Det er alene menneskets mulighed for at opnå en sikker, dækkende, udtømmende og utilsløret indsigt i hele sandheden og dermed Guds sandhed, som de med postmodernismen sætter spørgsmålstegn ved – en erkendelse af menneskets begrænsninger, om man vil. Kurt Christensen⁴⁰, der selv befinder sig indenfor den evangelikale tradition, tilslutter sig, i nogen grad, postfoundationalismen som vilkår for teologien, idet han vedkender sig at bygge på en bestemt *tradition*, som han anser for troværdig og sand, *indtil* andre kendsgerninger og erfaringer måtte dukke op, og indtil der måtte findes et bedre alternativ. Christensen slutter:

Denne position kan muligvis betegnes som svag foundationalism. Men det er formentlig mere berettiget at tale om postfoundationalism, for sammen med vægtlægningen på erfaringen er jeg både opmærksom på alle vore erfaringers fortolkede karakter og vore synspunkters kontekstuelle afhængighed. (Christensen 2005:221)

⁴⁰ Kurt Christensen er professor i etik og religionsfilosofi ved Menighedsfakultetet i Århus. Han er desuden medlem af Arbejdsmarkeds-Etisk Råd siden 2004 og formand for Dialogcentret siden 2005.

4. Teologien bag kirker i frembrud

KIF står ligesom enhver anden bevægelse i kirkehistorien på skuldrende af andre. Teologien og tankerne bag deres nye måde at gøre tingene på kommer ikke kun fra dem selv. Alene det faktum, at kirkerne opstår spontant over det meste af den vestlige verden uden nogen overordnet koordination eller ledelse, og dog rummer de samme grundlæggende karaktertræk som skitseret ved Gibbs og Bolger, peger i retning af generelle strømninger i både kulturen og kirken (som påvist i hovedafsnit 2) og i teologien. For at komme et spadestik dybere ned, i hvad KIF er, skal tre teologiske strømninger derfor ganske kort præsenteres: Det 'genopdagede' evangelium om *Gudsriget* repræsenteret ved N.T. Wright, det fornyede fokus på *discipelskabet*, som udfordring til den protestantiske traditions fokusering på evangeliet som udelukkende 'management af synd', repræsenteret ved Dallas Willard, og endelig den *missionale kirke* som afløser af Christendom modellen i Vesten repræsenteret ved Lesslie Newbigin. Formålet er at præsentere og påvise sammenhænge i forhold til KIF. Der er derfor i det følgende ikke plads til, og det er for opgaven ikke formålstjenligt, hverken at eftervise eller modbevise de pågældende teologers påstande og konklusioner. Flere inspirationskilder bag KIF kunne have været valgt – fx John Howard Yoder og den anabaptiske traditions radikale kristne modkultur, Walter Rauschenbusch og Social Gospel, eller David Bosch og hans gennemgang af missionshistoriens paradigmeskift⁴¹ – men de tre valgte skønnes passende i forhold til opgavens begrænsede omfang.

4.1. N.T. Wright og Gudsriget

N. T. Wrights bog 'The Challenge of Jesus', som ligger til grund for dette speciales behandling af hans teologiske tænkning, er et nedkog af hans måske mest kendte værk: 'Jesus and the Victory of God' fra 1996, der med god ret kan ses, som en præsentation af Wrights mest grundlæggende teologiske projekt. I forordet gør han således klart, hvad hans tredelte hensigt med bogen er: For det første at advokere historisk integritet i forhold til akademisk undersøgelse af Jesus som person og at give en præsentation af den historiske Jesus. Dernæst, og derudfra, at kalde til en fornyet undersøgelse af, hvordan det ser ud i

⁴¹ Jf. Bosch, David J., 1991, *Transforming Mission*, Orbis Books, New York: 181-348

dag at være en discipel/efterfølger af denne Jesus, og endelig at præsentere en missionsmodel, der tager udgangspunkt i Jesus. Det, som for denne opgave er relevant at undersøge, ligger på sin vis i forlængelse af alle tre anliggender, nemlig den historisk begrundede nyfortolkning af Jesus og det evangelium om Gudsriget, som han forkyndte, og meningen med hans kald til sine disciple – 'kom og følg mig'.

4.1.1. Jesu egen kontekst – den jødiske kultur i det første århundrede

Det grundlæggende spørgsmål, som Wright søger at besvare er: Hvad betyder det, når Jesus siger, at Guds rige er kommet nær? Hans påstand er, at kirkehistoriens forskellige teologiske traditioner og udlægninger står i vejen for vores tilgang til den oprindelige betydning, af dette budskab, som generelt ses som det helt centrale i Jesu offentlige virke. Wrights metode, som udspringer af hans arbejde med "The Third Quest for the Historical Jesus",⁴² er at starte med at undersøge, hvad Jesus selv må have ment, og hvordan hans samtidige må have forstået det. Uden at forstå, hvordan de må have tænkt, er det umuligt for os, at vide, hvad Jesus har ment med det, som evangelisten Markus betegnede som Guds evangelium (Mark 1,14-15). I sin undersøgelse finder Wright to afgørende punkter, som alt andet hviler på:

- 1) Udvælgelsen: Jesus har, if. Wright, for det første troet, at Gud, som er verdens skaber, fra begyndelsen havde til hensigt at løse de problemer, der var i hans skaberværk, igennem folket Israel. Israel var med andre ord ikke kun tænkt som et

⁴² "The Third Quest for the Historical Jesus" er det populære navn for den seneste udvikling i 'jagten på den historiske Jesus', som er det projekt, H. S. Reimarus påbegyndte i det 18. århundrede, nemlig forsøget på at konstruere en verificerbar biografi af den historiske Jesus vha. historikerens metoder i stedet for teologens/religionsforskerens. Af andre kendte teologer, som har bidraget til denne jagt, kan nævnes A. Schweitzer, W. Wrede, R. Bultmann, E. Käsemann, E. Schillebeeckx, J. D. Crossan, J.D.G. Dunn, J. Jeremias, E. P. Sanders og altså også N. T. Wright. Almindeligvis inddeles 'jagten' i flere faser. Ganske kort beskrevet startede jagten ud med en optimistisk forventning til resultatet, men gik så i stå, da den historiske Jesus blev erklæret umulig at finde. Flere har siden forsøgt at få liv i jagten igen – senest 'The Third Quest', hvor bl.a. Wright har givet sit bidrag. Han hævder, at det er aldeles sandsynligt, at den Jesus vi kan rekonstruere ved en historisk tilgang, rent faktisk er et realistisk billede af den historiske Jesus jf. Wright 2000:1-17 samt http://en.wikipedia.org/wiki/Quest_for_the_Historical_Jesus (set 02.05.07).

eksempel for jordens øvrige folkeslag, men som det redskab igennem hvilket Gud ville frelse verden.

- 2) Eskatologien: For det andet har Jesus, ligesom mange af hans samtidige, troet, at denne opgave ville blive fuldført ved, at Israels historie nåede et bestemt klimaks, hvorigennem Israel selv ville blive frelst fra sine fjender, og hvorigennem Gud ville lade sin kærlighed, retfærdighed, nåde og sandhed forvandle, helbrede og forny hele verden.

Israel befandt sig under Jesu tid i en tilstand af delvist eksil. Selvom flere var vendt tilbage til landet efter det babyloniske eksil (597 f.Kr.), var det en udbredt holdning, at folket fortsat levede i eksil teologisk set. Gud havde endnu ikke tilgivet Israel dets frafald.

Romerne, som var hedninger, havde besat Guds folks land, og folket ventede på, at Gud ville gribe ind. Kong Herodes Antipas var en marionetkonge for romerne, som de færreste betragtede som en ægte konge af Israel. Når jøderne i denne tid længtes efter Guds (konge)rige, så tænkte de, if. Wright, ikke på, hvordan de kunne sikre sig en plads i himlen efter døden. Himmeriget, som er Matthæus' ordvalg, gav ikke jøderne associationer til et fjernt rige et sted i noget, der hedder Himlen. Det handlede om Himmels/Guds herredømme som en realitet i den præsente verden. Det er også på den baggrund, vi skal forstå den anden bøn i Fadervor: "Komme dit rige, ske din vilje som i himlen *således også på jorden*." Jesus' samtidige regnede med, at Gud havde til hensigt at bringe fred og retfærdighed *på jorden* her og nu. For dem var spørgsmålet bare hvordan, hvornår og gennem hvem. Overordnet set, var der tre forskellige svar på, hvordan folket skulle agere, for at Gudsriget kunne bryde igennem:

- 1) Kvietisme og dualisme – repræsenteret ved Qumran sekten. For dem var svaret at adskille sig mest muligt fra den onde verden og vente på, at Gud ville gøre, hvad han end ville gøre.
- 2) Kompromis – repræsenteret ved kong Herodes. Her var svaret at gå på kompromis og gøre det så godt og behageligt for sig selv som muligt. Det gjaldt om at komme overens med de hedenske herskere og så ellers håbe at Gud, på en eller anden måde, ville retfærdiggøre ens gerninger.

- 3) Politisk aktivisme – repræsenteret ved zeloterne. Deres strategi var en kombination af religiøs fromhed og væbnet opstand. Hvis man holdt sig selv ren og hellig til krig, så ville Gud nok give én både militær og teologisk sejr.

Den måde, som Jesus greb situationen an på, står i skarp kontrast til de tre almindelige anskuelser. I Israels gamle skrifter fandt Jesus en helt anden model for, hvordan Gudsriget så ud, og hvordan det skulle bryde ind i verden. Jesus forkyndte, at med tilstedeværelsen af hans egen person, var Gudsriget nu kommet nær. Gud var i gang med at afsløre sin oprindelige plan, og han var i gang med at gøre sit herredømme over Israel og verden gældende – igennem Jesus.

4.1.2. Afsløringen af Guds plan

Jesus talte og opførte sig under sin korte offentlige fremtræden som om, at selve Guds frelsesplan for Israel og verden blev afsløret igennem Jesu egen tilstedeværelse, hans egen gerning og hans egen skæbne. Folk betragtede ham som en profet, der proklamerede Gudsrigets gennembrud. Det passede tilsyneladende Jesus fint, at folk så ham som en profet, selvom han, efter alt at dømme, så sig selv som mere end en profet.⁴³ Den modstand han mødte blandt forskellige grupper skal ses i lyset af hans alternative og radikale tilgang til hvordan, hvornår og hvem -spørgsmålene om Gudsriget. Wright gennemgår denne alternative tilgang til Gudsriget under tre overskrifter: 'Eksilets ophør', 'kaldelsen af det fornyede folk' og advarslen om den kommende 'katastrofe og retfærdiggørelse/bekræftelse'.

⁴³ Gennem resten af 'The Challenge of Jesus' argumenterer Wright for, at Jesus så sig selv 1) som Messias, der skulle genoprette Guds herredømme over Israel og over hele jorden, og 2) som Herrens lidende tjener, der skulle lide en stedfortrædende død og tage dommen over Israel og hele jorden på sig selv. I en konklusion herpå citerer Wright sig selv: *I have argued that Jesus' underlying aim was based on his faith-awareness of vocation. He believed himself called, by Israel's god, to evoke the traditions which promised YHWH's return to Zion, and the... traditions which spoke of a human figure sharing the divine throne; to enact those traditions in his own journey to Jerusalem, his messianic act in the Temple, and his death at the hands of the pagans (in the hope of subsequent vindication); and thereby to embody YHWH's return.* (Wright 2000:90)

4.1.3. Eksilets ophør

Gennem sine overnaturlige helbredelser og øvrige kraftgerninger og gennem sin egen udlægning heraf, proklamerer Jesus, at eksilet er ovre. Han viser først folket, hvad Gudsriget handler om, og forklarer det så efterfølgende typisk igennem lignelserne. På den baggrund tolker Wright fx lignelsen om den fortabte søn, som en lignelse om afslutningen på Israels eksil. Farisæerne anklager Jesus, fordi han sidder til bords med syndere, og Jesus svarer med en lignelse, der handler om, at eksilet er ovre. Det jødiske folks historie og forventningen om eksilets ophør var den historie, som jøderne på Jesu tid levede i – det var den 'kontrollerende fortælling', som deres virkelighedsopfattelse blev formet af. Derfor, mener Wright, har de hørt lignelsen om den fortabte søn, som et billede på ophøret af Israels eksil. Den blev bare fortalt med en anden pointe, end de havde forestillet sig. Pointen er nemlig, at det er igennem Jesus, at eksilet afsluttes. Jesu egen accept og tilgivelse af syndere, som farisæerne reagerede imod, er selve konkretiseringen af eksilets ophør. Jesus fortæller med lignelsen, at eksilets ophør er lige nu og her, og at det sker igennem hans virke. Det er det glade budskab, Guds evangelium, som Jesus forkynder – at eksilet er ovre. Ikke bare det jødiske folks eksil fra landet, men alle folkeslags eksil fra Edens have, som andre af Jesu ord og lignelser pointerer. Gudsriget er kendetegnet ved det ophørte eksil og den nye virkelighed, som med Gudsriget bryder ind i verden – en virkelighed, hvor syge bliver raske, hvor sociale skel brydes ned og hvor Gud radikalt indbyder alle til at være med. Eksilet ophører i kraft af Guds tilgivelse, som Jesus med sit liv og sine gerninger eksemplificerer.

4.1.4. Kaldelsen af det fornyede folk

Igennem sit virke forsøgte Jesus at 'kalde et fornyet folk'. Med sit kald til at omvende sig og tro på evangeliet opfordrede Jesus sine tilhørere til at opgive deres egen dagsorden, for deres egen version af Gudsriget, og stole på hans dagsorden – hans måde at bringe Gudsriget til Israel og verden på.⁴⁴ I modsætning til en nationalistisk revolution viste Jesus

⁴⁴ Ordene 'omvend jer og tro på evangeliet' er, if. Wright, ikke blevet hørt af samtidens jøder, som vi hører dem i dag. For os rummer ordene en appel til dels at afholde os fra 'syndige gerninger' og dels at blive religiøse. Men, påpeger Wright, den jødiske historiker Josefus brugte de samme ord i en opfordring til en gruppe oprørere i Gallilæa. Her handlede det om, at de skulle 'omvende sig' fra deres oprørske måde at løse konflikten på og 'tro' på Josefus' fredelige alternativ som mægler.

en helt anden og langt mere risikabel dagsorden for Gudsriget. Det handlede ikke om at trække sværd, men om at vende den anden kind til – om at miste sit liv for at vinde det. Det var, hvad han inviterede folk til at deltage i. Hvis budskabet var radikalt, så var målgruppen det endnu mere. Ved at invitere alt og alle og ved at sidde til bords med alt og alle præsenterede Jesus en voldsom vision for Gudsriget. Han tydeliggjorde Guds helt radikale accept og tilgivelse. Alle var velkomne til at tage del i Gudsriget. I modsætning til andre tidligere (og senere) forsøg på at fremstille en messias, der skulle genoprejse Gudsriget for Israel, så handlede Jesus helt ud af sin egen autoritet. Han fornyede ikke templet og fungerede i det hele taget helt udenom de religiøse autoriteter i Jerusalem. Det frembrydende Gudsrige, som Jesus proklamerede, skabte en ny verden og en ny kontekst. Jesus kaldte dem, der fulgte ham, til at blive et nyt folk – indbyggere og borgere i det nye Gudsrige, der var brudt igennem. Han udfordrede dem til et nyt liv i tilgivelse og bøn, som de kunne praktisere i deres egen kontekst, nu og her, og ikke snævert tilknyttet kulten i templet. På den baggrund ser Wright hverken Bjergprædikenen (Matt 5-7) primært som et budskab til den enkelte om at finde sin frelse i Jesus, eller som et stort moralkodeks. Derimod giver Bjergprædikenen mening som en præsentation af det liv i Gudsriget, som Jesus kalder sine efterfølgere til at følge ham i. Et radikalt liv i næstekærlighed, som ikke handler om at gribe til sværdet og starte en revolution, men om at vende den anden kind til. Talen om byen på bjerget, som lyser for verden og den afsluttende lignelse om huset på klippen, ser Wright som Jesu advarsel om, at det virkelige tempel – det virkelige hus på klippen – ikke er templet i Jerusalem (som tilhørerne ville have associeret med huset på klippen – i byen på bjerget), men derimod det fællesskab, som bygger sit liv på Jesu ord, de som hører og handler efter hans ord (Matt 7,24-27). Jesus kalder et nyt folk til at tage del i Guds drama, det store spil, hvor Israel endelig vil opfylde sit kald til at være et lys for folkeslagene.

4.1.5. Katastrofe og retfærdiggørelse/bekræftelse

Jesus og hans samtidige levede som nævnt i en bestemt historie, der dikterede deres måde at se på verden på. De levede i de jødiske skrifers historie, som handlede om at være et folk i eksil, som længtes efter et nyt eksodus som parallel til folkets udfrielse fra Egypten i 2. Mosebog. I profetlitteraturen er der både løfter om Guds straf over folket og om Guds nåde og nye eksodus. En fremherskende tolkning på Jesu tid var, at Gud ville frelse Israel

og lade sin dom ramme de omkringliggende nationer og selvfølgelig det hedningefolk, som havde besat landet, ligesom Gud havde ladet sin dom ramme Egypten under den første eksodus. Jesus proklamerede en modsat tolkning: Guds dom ville først og fremmest ramme Israel, som ikke havde levet op til sit kald til at være lys for verden. Det folk, som ville blive retfærdiggjort var det nye Israel, som Jesus var ved at kalde til sig, hvor alle var velkomne, men mange sagde nej. Det folk var nu det nye genkonstituerede Israel. De ville blive ramt af Guds dom, som skrifterne sagde, men efterfølgende ville Gud bekræfte dem som sit folk. Ud fra Esajas bogens billede af Herrens lidende tjener, ser Jesus sig selv som inkarnationen, ikke bare af Gud, men også af Israel, som det skulle have været. Han ser det som sit kald at bære den dom, som Gud ville lade falde over Israel. Den stedfortrædende lidelse og død var Jesu konsekvens af at gå foran i den livsstil, som han underviste om i Bjergprædiken – Gudsrigets livsstil. Kristendommen, hævder Wright, blev til fordi Gud efter Jesu død gjorde, som Jesus havde troet: Han oprejste ham fra de døde og bekræftede dermed hans kald til at være den Messias, den Herrens lidende tjener og den inkarnation af det nye Israel, som Jesus levede som om, han virkelig var. Det evangelium om Gudsriget, som Jesus forkyndte, blev med opstandelsen stadfæstet og bekræftet, og det var det evangelium, Jesus efterfølgende sendte sine efterfølgere ud i verden for at proklamere.

4.1.6. Konklusion: N.T. Wright, Gudsriget og kirker i frembrud

Den primære af Gibbs og Bolger's praksisser for KIF er identifikation med Jesus. Der findes imidlertid mange forskellige opfattelser af, hvem Jesus var og er, og måske er det lige netop i det spørgsmål, at Wrights teologi spiller så stor en rolle for KIF. Det billede som Wright giver af Jesus, er det billede som KIF i vid udstrækning har taget til sig, selvom det ikke deraf kan sluttes, at Wright i samme udstrækning er kendt af KIF-folk. Det er den *teologi*, som han er talsmand for og indenfor hvilken, han af mange anses som en af de vigtigste pionerer, der er udbredt i KIF. Men det er måske primært igennem KIF-ledere som Brian McLaren, der bredt anerkendes som den mest indflydelsesrige leder indenfor KIF, at Wrights teologi er gjort kendt.⁴⁵ KIF ser på Jesus, som en model for, hvordan

⁴⁵ Brian McLaren lægger ikke skjul på sin afhængighed af Wrights forfatterskab, som han gerne henviser til i sine egne bøger jf. Brian D. McLaren: *The Secret Message of Jesus*, 2006, W Publishing Group, Nashville, Tennessee: 10. McLarens forkærlighed for Wright er i øvrigt velkendt blandt de KIF-folk, som bruger tid på at læse og diskutere teologi jf. <http://blog.stonehocker.net/?p=16> (set 12.06.07).

kirken er kaldet til at være lys for verden. Jesu liv er svaret på, hvordan kirken bliver lys for verden. Ikke ved at trække sig tilbage fra verden, ikke ved at gå på kompromis med verden og ikke ved at gå i hellig krig mod verden. Kirken bliver derimod verdens lys ved at leve et radikalt liv i Gudsriget. Kendetegnene for Gudsriget er stadig at Guds virkelighed bryder ind i denne verden og genopretter det brudte, nedbryder sociale skel og byder alle mennesker indenfor. KIF praktiserer denne forståelse af Gudsriget, når de byder den fremmede velkommen og gavmildt tjener andre mennesker. På engelsk bruger KIF-folk begrebet 'kingdom-living' om den livsstil, som Jesus kalder sine efterfølgere ind i, og som Bjergprædiken ses som en manual for. Det handler om at tjene og om at forsones. Jesus levede selv efter den manual, og kirkens kald er, at leve efter den samme manual i den specifikke kultur og kontekst den befinder sig i. Jesu eget kald var unikt, og forsoningen mellem Gud og mennesker skal ikke gøres efter. Men netop på baggrund af Jesu stedfortrædende død – én gang for alle - sendes kirken til at bringe forsoningen ud til verden. På den måde deltager kirken i *missio Dei* – ved at tjene verden og ved at bringe forsoning. At søge Gudsriget betyder med andre ord at praktisere den livsstil, som Jesus har vist, at Gudsriget handler om. Wright langer flere steder ud efter kirkens traditionelle måde at forstå evangelierne og *evangeliet* på, og hans erklærede tilgang til teologien fører ham udenom sin kirkelige traditions eget kontrollerende narrativ og tilbage til en kontekstuel læsning af det Ny Testamente. Det er præcis den manøvre, som KIF fører ud i livet, så det ikke bare ses i teologien men også i ekklesiologien og den radikale livsstil, der kommer af at forsøge at bruge Bjergprædiken som en manual for livet som discipel. På trods af sin stærke forankring i den anglikanske kirke, har N. T. Wright med sit fokus på den historiske Jesus og Jesu oprindelige forståelse af Gudsriget, givet KIF et solidt kristologisk grundlag, og som Gibbs og Bolger pointerer, et vigtigt redskab til at afmontere traditionelle kirkestrukturer og grundlægge nye kontekstuelle strukturer.

4.2. Dallas Willard og 'Discipelskab'

Dallas Willard⁴⁶ er ligesom Wright populær blandt KIF-folk uden selv at være en decideret del af bevægelsen. Willard deler Wrights Gudsrigesteologi, og en af Willard's mærkesager udspringer heraf, nemlig hans vægtlægning på den kristnes forhold til Jesus som et forhold imellem en mester og en discipel. Et enkelt, men centralt, aspekt ved Willard's omfattende bog 'The Divine Conspiracy' skal i det følgende belyses, som et eksempel på noget af det teologiske tankegods, KIF spejler sig i. Ordet 'discipleship' går igen i megen af den litteratur, der findes om KIF, og på hjemmesider⁴⁷ om KIF er begrebet en indgroet del af terminologien. For Willard ligger discipelskab helt inde ved kernen af det kristne evangelium. På linie med Clapp, der gør op med både den liberalteologiske og den teologisk konservative fløjs syn på kirken og dens rolle i kulturen, gør Willard op med begge de to fløjes opfattelse af, hvad evangeliet er, og giver et alternativt bud på, hvad det glade budskab i virkeligheden er.

4.2.1. Højrefløjs evangelium

Jesus døde for at betale for vores synder, og hvis vi bare tror på, at han gjorde det, så kommer vi i himlen, når vi dør. Det er kort formuleret, hvad Willard definerer som den kirkelige højrefløjs evangelium. Det handler kort og godt kun om den objektive nåde, Guds frelse, som er helt udenfor os selv, og ikke har noget med vores egen retfærdighed at gøre. Baggrunden for dette evangelium er reformatorerens opgør med den katolske kirkes magtmisbrug med afladshandel og 'bodsregnskaber', som fastholdt mennesker i den umulige opgave, at gøre sig selv fortjent til at blive frelst. Problemet er bare, if. Willard, at den gode hensigt i dag har givet kirken et modsat problem. Før reformationen, var det (groft skitseret) menneskers opførsel, der kategoriserede dem som frelst eller ikke frelst. I dag er det, indenfor den protestantiske del af kirken, blevet svært overhovedet at tale om ydre tegn på den indre tilstand af at være frelst. Nogle anerkendte kirkeledere går så langt som til at hævde, at et menneskes syndstilgivelse/frelse ikke involverer nogen form for

⁴⁶ Dallas Willard (1935-), professor ved University of Southern California's School of Philosophy, forfatter til bl.a. 'Hearing God' og 'The Spirit of the Disciplines'. I forhold til KIF er Willard kendt dels for sit forfatterskab og dels for sine foredrag om kristen spiritualitet, om Gudsriget og om kristent discipelskab jf. <http://www.dwillard.org/biography/default.asp> (set 12.06.07).

⁴⁷ Fx http://tallskinnykiwi.typepad.com/tallskinnykiwi/2005/09/emerging_church_2.html (set 12.06.07).

forandring af hverken hjerte eller personlighed – at menneskets overgang fra ikke-frelst til frelst er en ekstern begivenhed, som alene finder sted hos Gud (Willard 1998:45). På trods af betegnelsen 'født på ny'⁴⁸ synes der ikke at være plads til at tale om det nye liv som andet end et regnskab hos Gud, som nu er blevet gjort op. Det er under alle omstændigheder det, der er det afgørende. Det handler om at sikre sig en plads i himlen, og den del har alene noget at gøre med, at tro på det rigtige. Willard karikerer måske højrefløjens teologer en smule, men tendensen synes tydelig ikke mindst i den amerikanske kristne kultur, som Willard beskriver den. Livet her og nu – hvordan det leves, og hvordan den kristnes forhold er til Gud – er sekundært i forhold til det ene afgørende, at sikre sig en plads i himlen. Evangeliet om Gudsriget, som Jesus forkyndte, er evangeliet om livet efter døden, ikke om Guds virkelighed, der bryder ind i denne verden.

4.2.2. Venstrefløjens evangelium

Evangeliet på venstrefløjen er, if. Willard, at Gud i Jesus tog initiativ til befrielse, ligestilling og fællesskab i verden. Jesus døde for at fremme disse sociale værdier – selve hans uretfærdige død eksemplificerer manglen på dem i verden – og han 'lever videre' i vores kamp for at fremme dem. Den liberale teologi har med tiden udviklet sig til en total inklusivisme i forhold til andre religioner og ideologier, så længe de ikke er undertrykkende, sådan som fx den traditionelle kristendoms eksklusivisme. Ligesom i Willards polemik imod højrefløjen er der her tale om en generel tendens udtrykt i sin yderste konsekvens. Kodeordet på venstrefløjen er kærlighed. Det er igennem kærligheden, at Gud og Jesus er immanente i vores verden. På venstrefløjen er Gud ikke en transcendent person, som mennesket kan have en relation til. Gud er derimod med os og i os i kærligheden. Det store spørgsmål er så bare, *hvilken kærlighed*, der er Gud – for der findes mange forskellige bud på, hvad kærlighed er – og *hvem denne Gud*, som er kærligheden, er. Willard fremfører, at uden reference til et transcendent åndeligt væsen, som ikke desto mindre personligt engagerer sig med menneskeheden og holder den ansvarlig på at leve ud fra specifikke værdier, har denne kærlighed ingen anden mulighed end at blive til, hvad end den fremherskende ideologi vælger at kalde den. I øjeblikket vil det sige, at den kærlighed, som er Gud har følgende kendetegn: Den undlader at behandle andre

⁴⁸ I USA bruges betegnelsen 'born again Christian' i flæng om mennesker, der på et tidspunkt i deres liv vælger at blive kristne.

mennesker, som om de var anderledes, den søger at 'befri' dem og sætte dem i stand til at gøre, hvad de gerne vil. Evangeliet handler om at Guds kærlighed, dengang igennem Jesus og i dag igennem kirken, bekæmper og fjerner *social* synd – onde samfundsstrukturer, der holder mennesker fra at være frie til at gøre, hvad de vil. Men et sådant evangelium er i sidste ende, if. Willard, ikke meget mere end den verdenskendte 'american dream', som handler om at skabe sig sit eget liv, finde sin plads og blive en succes (63).

4.2.3. Evangelier om 'management af synd'

When we examine the broad spectrum of Christian proclamation and practise, we see that the only thing made essential on the right wing of theology is forgiveness of the individual's sins. On the left it is removal of social or structural evils. The current gospel then becomes a 'gospel of sin management'. Transformation of life and character is no part of the redemptive message. Moment-to-moment human reality in its depths is not the arena of faith and eternal living. (49-50)

Willard identificerer det samme problem og den samme mangel ved hhv. højre og venstrefløjens version af det glade budskab. For begges vedkommende er der grundlæggende en manglende forbindelse til den troendes personlige integritet, der i det hele taget ikke synes at være relevant. Men den troendes personlige integritet kontrasteres netop, hvis den sættes op i forhold til bibelsk specifik 'Kristuslighed'. De to 'evangelier' efterlader ingen essentiel påvirkning af det enkelte menneskes liv som helhed, herunder arbejdsliv, familieliv, fritid og menneskelige relationer. Willard fremholder denne sidste påstand som et faktum: Det er rent faktisk sådan, at den kristne tro i bred forstand ikke har nogen afgørende indflydelse på, hvordan mennesker vælger at leve deres liv. Willards pointe er, at den manglende relevans af et 'Kristus-formet' liv og levned stammer direkte fra evangelierne om management af synd: De handler kun om synd, om det så er syndeskyld eller social synd, og om hvad, man skal gøre ved det. Derfor er det kun en naturlig konsekvens, at det virkelige liv fortsætter uden påvirkning af evangeliet.⁴⁹

⁴⁹ Det hører med til gengivelsen af Willards synspunkter, at den amerikanske kirkekultur er anderledes end den danske. Der er i USA en meget større kirkegang og kristen identitetsbevidsthed end i Danmark. Samtidig

4.2.4. Evangeliet er discipelskab

...discipleship to Jesus [is] the very heart of the gospel. The really good news for humanity is that Jesus is now taking students in the master class of life. The eternal life that begins with confidence in Jesus is a life in his present kingdom, now on earth and available to all. So the message of and about him is specifically a gospel for our life now, not just for dying (6)

Som citatet ovenfor fremhæver, er Willards eget bud på evangeliets centrum knyttet til begrebet discipelskab. Højre og venstrefløjens bud på evangeliet mangler if. Willard det helt centrale glade budskab, at det i kraft af Gudsrigets tilgængelighed er muligt, at have en levende og vital relation til Gud igennem discipelskab af den opstandne Jesus Kristus. Dermed er evangeliet relevant for vores liv her og nu, ikke kun for vores liv efter døden. Gennem en udlægning af Jesu undervisning om Gudsriget når Willard til den konklusion, at discipelskabet er selve vejen ind i det præsente Gudsrige – det er den smalle port (299-308).⁵⁰ Følgelig er det værd at undersøge, hvad discipelskab if. Willard indebærer.

4.2.5. Hvad indebærer discipelskab?

Willard definerer en discipel som en person, der har besluttet sig for under passende forhold at være sammen med en anden person med henblik på at blive i stand til at gøre, eller i det hele taget at blive, som den anden person (309-310). I forhold til discipelskab til Jesus er det relevante spørgsmål derfor, hvad det er, Jesus er god til. Svaret findes i evangelierne: Han lever i det præsente Gudsrige og anvender dette rige/herredømme til bedste for andre, samtidig med at han også gør det tilgængeligt for andre. En discipel af Jesus er sammen med Jesus af egen fri vilje såvel som af Guds nåde og lærer af ham, hvordan han/hun skal leve sit liv i det præsente Gudsrige.⁵¹ Sagt med andre ord, så lærer en

er der en stor del af befolkningsgruppen, som kommer i kirken og definerer sig som kristne men ellers lever et liv, der ikke bærer præg af kristen etik og moral.

⁵⁰ Willard afholder sig fra at gøre discipelskabet til en forudsætning for frelse. Hans pointe er, derimod, at discipelskabet er den eneste naturlige konsekvens af frelsen. Det er, så at sige, frelsens 'retning'.

⁵¹ Willard har i et tidligere afsnit behandlet Gudsriget med en pointering af Gud som rigets hersker. Gudsriget er det rige, hvor Guds vilje gælder og føres igennem. Et menneske kan således søge Gudsriget ved at søge at

discipel af Jesus at leve *sit eget* liv, sådan som Jesus ville have levet det. Discipelskabet drejer sig nemlig ikke primært om *hvad*, man som discipel foretager sig, men om *hvordan* man gør det. En blikkenslager, der er discipel af Jesus, skal ikke (nødvendigvis) være fuldtidsevangelist, men derimod lære at være blikkenslager som Jesus ville have været det osv. Discipelskabet begrænser sig heller ikke til en bestemt religiøs eller kirkelig sfære af livet men dækker det hele. Er man en discipel af Jesus, så berører det alt i ens liv. Det er en holistisk identitet. Begrænser man discipelskabet til særlige religiøse tidspunkter eller sammenhænge, vil størstedelen af ens tid blive isoleret fra det manifesterede nærvær af Gudsriget i ens liv. En discipel af Jesus stoler på ham ikke kun i forhold til, hvordan det skal gå på den anden side af døden, men også konkret i forhold til, hvordan han/hun skal leve her og nu. Som discipel af Jesus har man allerede påbegyndt det evige liv, hvorfor man i praksis begynder at leve i kraft af denne identitet, selvom Gudsriget ikke er fuldbyrdet endnu.

4.2.6. Konklusion: Dallas Willard, discipelskab og kirker i frembrud

Som nævnt deler Willard udgangspunkt med Wright i forhold til forståelsen af Gudsriget.

Der er følgelig flere sammenfald i deres bidrag til KIF's teologiske vævestykke.

Identifikationen med Jesus er fx også tydelig hos Willard, og hænger uløseligt sammen med hans fokus på discipelskab. Men der er hos Willard også klare paralleller til den anden praksis, at transformere det sekulære rum. KIF reagerer ligesom Willard på den manglende sammenhæng mellem den indre og den ydre virkelighed hos mange kristne. Discipelskab af Jesus fordrer et autentisk liv som kristen i alle sfærer af livet og ikke afgrænset af særlige tider eller steder. Ligesom KIF hverken vælger de liberales immanente Gud eller de konservatives transcendent Gud, men derimod går en tredje vej, argumenterer Willard for, at evangeliet, dybest set, hverken handler om den objektive forsoning, alene funderet i den transcendent Gud, eller den immanente Guds sejr over social synd/uretfærdighed.

Willard præsenterer derimod en holistisk kristendom, hvor identiteten som discipel gennemsyrrer alt, og hvor der er en uløselig sammenhæng imellem den indre trosvirkelighed og den ydre livsførelse. Man bliver if. Willard ikke en discipel af Jesus blot

lægge sig selv ind under Guds vilje. Dette kan kun gøres af fri vilje, da et menneske selv er herre over sit eget 'rige', som er det fysiske og mentale rum, hvor det enkelte menneskes vilje gælder og afgør, hvad der sker. Kun ved at overgive sit eget rige, kan et menneske søge ind i Gudsriget, hvor Guds vilje råder. (29ff)

ved at bekende den rigtige tro og være overbevist om den rigtige lære. Det er ikke nok at bekende sin tro. Den må være en aktiv tro, for at der kan være tale om, at ens forhold til Jesus er en discipels forhold til sin mester. Willard er ikke ude på at dømme kristne 'inde eller ude'. Han påpeger bare, at det ikke er nok at have en rigtig *ortodoksi*. Man må også have en rigtig *ortopraksi*, og netop fokusskiftet fra ortodoksi til ortopraksi er et af de ofte hørte slagord indenfor KIF – en af de hurtige måder man bruger til at beskrive KIF i forhold til de traditionelle kirker.⁵² Willards discipelskabsteologi har forsynet KIF med et vigtigt redskab, som danner teologisk baggrund for deres fokusskifte fra ortodoksi til ortopraksi, deres vægtlægning af en holistisk kristendom, og deres forsøg på at identificere sig med Jesus.

4.3. Lesslie Newbigin og missional kirke

De færreste vil i dag betvivle, at Lesslie Newbigin er en meget markant skikkelse i den vestlige missionsteologis historie. Mange vil endda hævde, at han står som en af det tyvende århundredes mest respekterede og signifikante teologer. Hans mange bøger og hans økumeniske engagement har affødt flere missionale netværker, og Newbigins forfatterskab er igennem de seneste år blevet et internationalt forskningsområde i sig selv. Det måske mest kendte Newbigin inspirerede netværk, 'The Gospel and Our Culture', har bl.a. udgivet bogen 'Missional Church', som er en række kendte evangelikale missionale lederes bidrag til en fortsættelse af Newbigins projekt, nemlig at skabe en missiologi og en missional ekklesiologi for kirken i Vesten, og at etablere kirken som et samfund, der epistemologisk og i det hele taget paradigmatisk står i kontrast til Vestens moderne/postmoderne samfund og dets videnskabelige verdensbillede. Tre væsentlige input fra Newbigin skal i det følgende kort skitseres: Newbigins opstart af arbejdet med missiologi for den vestlige kultur, hans epistemologiske nyorientering og hans bud på en missional ekklesiologi for kirken i Vesten. Dette gøres på baggrund af systematiserede gennemgange af Newbigins teologi foretaget af hhv. Jeppe B. Nikolajsen (Nikolajsen 2007) og Michael W. Goheen (Goheen 2000).

⁵² Et bibelsk eksempel på denne modstilling findes fx i lignelsen om den barmhjertige samaritaner. Samaritaneren *handler* rigtigt i modsætning til præsten og levitten, som af Jesu tilhørere må formodes at *tro* det rigtige.

4.3.1. Missiologi for vestlig kultur

Newbigins vendte i 1974 hjem til England efter 38 år som missionær i Indien. Han opdagede at det England, han havde forladt i 1936, havde forandret sig fra at være et kristent land og til at være et i hans øjne hedensk land. Kristendommen havde ikke længere sin centrale placering i samfundet, og den kristne grundfortælling var ikke længere en del af samfundets fælles kulturelle bevidsthed.⁵³ Der var ikke nogen teologiske redskaber for kirken til at håndtere den krise, den befandt sig i og ikke noget kompas at navigere efter. Mens kristendommen voksede eksplosivt i Asien og Afrika, var den ved at forlade Vesten, som igennem 1500 år havde været dens centrale base. Den gambiske teolog Lamin Sanneh udfolder i sin bog 'Whose Religion is Christianity' (Sanneh 2003) hvordan kristendommens udbredelse i den tredje verdens lande afslører ikke bare et postkristent Vesten men også en post-vestlig kristendom. Hvis Vesten skal 'genkristnes' må det ske ikke ved at vende tilbage til den vestlige Christendom, men ved at udvikle en ny kontekstuel kristendom for Vesten. For Newbigins var England, sammen med resten af Vesten, igen blevet en missionsmark, som krævede en kontekstualiseret missionsmodel, hvis kirken skulle gøre sig forhåbninger om fortsat at kalde mennesker til tro på Jesus Kristus. Denne model begyndte Newbigins selv at udvikle, og han brugte resten af sit liv på at reflektere over missiologi i forhold til Vesten. En af de helt afgørende forskelle på det kristne Vesten og det postkristne Vesten er, if. Newbigins, at det postkristne Vesten ikke længere har den kristne grundfortælling som fælles referenceramme. Kristendommen er ikke længere det kontrollerende narrativ, som den var før. Det betyder, at kirken i sin henvendelse til det vestlige menneske ikke længere har det samme hermeneutiske greb. Evangeliets troværdighed er ikke længere givet, og der kan ikke appelleres til menneskers samvittighed hverken ud fra evangeliernes eller kirkens autoritet. Denne erkendelse ligger bag det ofte hørte citat af Newbigins:

"How is it possible that the gospel should be credible, that people should come to believe that the power which has the last word in human affairs is represented by a man hanging on a cross? I am suggesting that the only

⁵³ På baggrund af sine egne erfaringer med mission, samt sin tætte tilknytning til det daværende spæde økumeniske arbejde med missional ekklesiologi, skiftede Newbigins syn på ekklesiologien fra at tage sit udgangspunkt i Christendom (jf. afsnit 2.2.) til at tage sit udgangspunkt i mission. (Goheen 2000:24-25)

answer, the only hermeneutic of the gospel, is a congregation of men and women who believe it and live by it. (Newbigin 1989:227)

Den kristne menighed er med andre ord kirkens eneste mulighed for at gøre evangeliet plausibelt i det postkristne Vesten. Den naturlige følge heraf er, at ekklesiologien får en helt central plads i vores missiologiske overvejelser.

4.3.2. Newbigins epistemologiske nyorientering

Newbigin tog som en af de første et teologisk opgør med modernismens epistemologi (jf. afsnit 2.1.1.), nærmere betegnet den erkendelsesteori, som i de senere år har fået betegnelsen foundationalisme (jf. afsnit 3.8.1.). Newbigins epistemologiske opgør kan siges at rette sig mod tre aspekter af foundationalisme: foundationalistisk absolutisme (det kartesianske epistemologisk sikre fundament), foundationalistisk subjektivism (det epistemologiske fundament findes i individet) og foundationalistisk universalisme (det epistemologiske fundament gælder for alle) (jf. Nikolajsen 2007:54ff). Disse tre aspekter af Newbigins opgør med foundationalismen skal i det følgende kort belyses.

4.3.2.1. Newbigins opgør med foundationalistisk absolutisme

Moderniteten udsprang if. Newbigin af en passion for at finde en absolut og sikker viden, med Descartes som det filosofiske startskud. Videnskaben blev, for moderniteten, et felt med sikker viden, der dermed kom til at stå i modsætning til generel menneskelig viden. Den kartesianske søgen efter absolut og sikker viden bliver skarpt kritiseret af Newbigin, som erklærer dens mål for uopnåeligt. Der findes ikke noget absolut fundament for erkendelse, der kan stå som dommer over forskellige rationelt begrundede synspunkter. Det gælder filosofi og videnskabelig forskning, og det gælder Bibelen. Absolut sandhed kan ikke på den måde deduceres ud fra noget sikkert fundament for erkendelse. Newbigin relativiserer både videnskabens brug af fundamenter for sikker viden og kirkens brug af Bibelen såvel som kirkens egen tradition som absolut og sikker viden. Ikke desto mindre afviser Newbigin, at hans opgør med foundationalismen nødvendigvis fører til en relativisering af kristendommen. Han opererer if. Nikolajsen med flere forhold, der netop værner kristendommen imod relativisme. Disse forhold kan beskrives som en tæt forbindelse mellem på den ene side menneskelig rationalitet og på den anden side hhv. den

kristne grundfortælling (Bibelen skal strukturere menneskelig erfaring og forståelse), den kristne tradition (sekundært i forhold til Bibelen) og det kristne fællesskab (kirken som evangeliets hermeneutiske fællesskab), som kirken til alle tider er forpligtet på.

4.3.2.2. Newbigins opgør med foundationalistisk subjektivisme

Newbigins anser Descartes' rationelle subjekt som en illusion. Et menneske kan if. Newbigins ikke betragtes som et autonomt subjekt, der kan erkende objektivt. Den menneskelige rationalitet kommer derimod altid til udtryk socialt – i relationer. Rationaliteten er dermed tæt knyttet til kultur, tradition og paradigme – elementer, der alle er til stede der, hvor der er menneskelige relationer. Mennesket kan med andre ord ikke erkende uafhængigt af sin kontekst. Dets erkendelse er socialt og kulturelt betinget. I forhold til modernitetens passion om at finde en absolut og sikker viden er Newbigins kritik ødelæggende – den umuliggør projektet. Men i forhold til kirkens søgen efter Guds sandhed, så tydeliggør kritikken kirkens behov for økumeni, og åbner op for en ny måde at erkende Guds sandhed på: Enhver kultur og kirkelig tradition kan give os en ny indsigt, som vi i vores egen specifikke kontekst ikke kunne have opnået. Det er ikke kun vores egen menighed, der fungerer som en hermeneutik for evangeliet, men derimod enhver menighed op igennem historien. Konsekvensen bliver, at enhver ny kultur åbner op for en ny indsigt i evangeliet. Det kalder på ydmyghed i forhold til konfessionel sikkerhed og i forhold til ethvert teologisk standpunkt.

4.3.2.3. Newbigins opgør med foundationalistisk universalisme

Foundationalismens mål er et universelt epistemologisk fundament, som må anerkendes af alle. På den ene side afviser Newbigins, at et sådant fundament findes, da al erkendelse er kontekstuel bestemt. Man kan ikke forestille sig et fundament for erkendelse, som er uafhængig af sin specifikke kontekst og umiddelbart tilgængelig for enhver kulturel kontekst. På den anden side fastholder han kristendommen som universel sandhed. Den er bare kun tilgængelig i kontekstuel betinget form. Kristendommen rummer if. Newbigins et helt nyt alternativ til vores forståelse af verden. Den rummer en tradition for rationalitet, som har sit udgangspunkt i Guds åbenbaring af sig selv for verden i Jesus af Nazareth, det som Newbigins kalder for verdenshistoriens fikspunkt. Dette verdensbillede eller narrativ

er, if. Newbigin, rationelt sammenhængende, og indenfor dette narrativ findes et epistemologisk fundament. Det kan bare kun anerkendes indefra. Kirkens mission til verden er universel ligesom kristendommen som sådan er universelt sand. Men kirken må hele tiden forholde sig til dels sin universelle mission og påberåbelse af sandhed og dels sin partikulære, kontekstuel betingede adgang til erkendelse af denne sandhed. Ikke desto mindre er kristendommens indbyggede rationalitet og plausibilitetsstruktur if. Newbigin et stærkt alternativ til den moderne/postmoderne verdens videnskabelige verdensbillede og epistemologiske paradigme.

4.3.3. Newbigins missionale ekklesiologi

Den ekklesiologi for Vesten, som Newbigin begyndte at udarbejde, var i sin grund en overgang fra en ekklesiocentrisk Christendom-eklesiologi til en teocentrisk missionale ekklesiologi. Efter missionskonferencen i Willingen i 1952 begyndte Newbigins missionale ekklesiologi at tage form ud fra *missio Dei*.⁵⁴ Kirken er kaldet til at deltage i Guds mission til verden, ikke som én ud af flere vigtige aktiviteter, men som det mest grundlæggende ved det at være Guds kirke. Newbigin definerede kirkens deltagelse i *missio Dei* som en interaktion imellem de tre elementer: Evangeliet, kirken/fællesskabet og kulturen. Kun i mødet og den fortsatte forbindelse imellem disse tre, kan kirken være kirke. Med andre ord deltager kirken i Guds mission til verden ved at *være* Guds mission til verden. Kun ved at lave kirker efter denne ekklesiologiske model kan evangeliet, if. Newbigin, igen nå mennesker i Vesten. Det kræver en konstant dialog mellem hhv. evangeliet, kirken/fællesskabet og kulturen, og det fordrer en ny teologi og missiologi, som aldrig bliver fastlåst, men som hele tiden må forny sig for at forblive kontekstuel. Den lokale kirke, som er formet ud fra denne trekant er, if. Newbigin, det eneste håb for det postkristne Vesten. Hvis ikke lokalmenigheden genfinder sin missionale identitet som et fællesskab, der løbende er i hermeneutisk kontakt med både evangeliet og den kulturelle kontekst, så mister kirken sit pulsslag, og kristendommen kan ikke præsenteres som alternativ plausibilitetsstruktur.

⁵⁴ Udtrykket kommer fra den tyske teolog Karl Hartenstein, der på baggrund af Karl Barths treenighedsteologi definerede *missio Dei*, som det grundlæggende for *missio ecclesiae*. Faderen sendte Sønnen for at genoprette og forsoner verden med Gud, og Sønnen sendte Ånden, for at udruste kirken og fortsætte Sønnens gerning. (Jf. Bevans 2004:290)

4.3.4. Konklusion: Lesslie Newbigin, missional kirke og kirker i frembrud

Det er tydeligt at Newbigins teologi og missiologi har haft en meget stor påvirkning af KIF. På mange måder er KIF et konkret eksempel på, hvordan det kan se ud, at lave kirke og kristendom i Vesten ud fra den kurs, som Newbigin satte for kirken. KIF præsenterer en i høj grad kontekstuel kristendom for det postkristne Vesten. Ekklesiologien er helt central i både teologi og praksis. Det handler for KIF ikke så meget om at finde den rigtige udgave af kristendommen, som det handler om at finde den rigtige måde at være Guds kirke på i den nuværende kulturelle kontekst. Tanken om den *rigtige* udgave af kristendommen er i det hele taget erstattet af den samme konfessionelle ydmyghed og økumeniske orientering, som prægede Newbigin. KIF har rystet Christendom paradigmet af sig og praktiserer en missional ekklesiologi efter Newbigins grundlæggende model: den ligesidede trekant, der beskriver en fortløbende dialog imellem evangelium, kirke og kultur. Kirkens deltagelse i missio Dei, som Newbigin var med til at sætte på dagsordenen, er et af fundamentene for KIF, også som en del af hele discipelskabsteologien. Endelig har KIF fulgt i Newbigins fodspor i deres opgør med modernismen og hele den modernistiske epistemologi. Centralt i dette opgør står begrebet postfoundationalisme, som vist i afsnit 3.8. Newbigins relativisering af Bibelen som et sikkert, absolut og universelt erkendelsesfundament er tydelig at spore hos fx Brian McLaren (jf. Carson 2005). Som det er tilfældet med Wright, er det imidlertid Newbigins teologi og ikke Newbigin selv, der er kendt blandt KIF-folk. Hans teologiske projekt er primært gjort kendt gennem 'The Gospel and Our Culture' bevægelsen, der tog Newbigins tanker og applicerede dem på den nordamerikanske kultur. Det er denne bevægelse og dens arbejde med missional kirke, som har leveret kritikken af det eksisterende (amerikanske) kirkeliv og banet vejen for den nytænkning, som KIF fører ud i praksis. Det er således ikke en overdrivelse at sige, at Newbigins teologi er en af de vigtigste grundpiller for KIF.

5. Kirker i frembrud som ekklesiologisk missionsmodel

Efter at have skitseret dels den kulturelle og dels den teologiske baggrund for KIF, at have givet en præsentation af KIF's generelle kendetegn og at have introduceret nogle påtrængende udfordringer fra KIF til traditionel protestantisk teologi, skal der i det følgende perspektiveres til dansk folkekirkelig kontekst. Da KIF i skrivende stund kun i ringe grad har berørt dansk kirkeliv, er det imidlertid nyttigt først at vende blikket mod Church of England (CofE), der i 2004 udgav en rapport udarbejdet af en arbejdsgruppe under ledelse af biskop Graham Cray. Denne rapport, kaldet 'Mission-shaped Church' (MSC) (Cray 2004), havde til formål at undersøge de mange forskellige og nye måder at være kirke på – 'fresh expressions of Church'⁵⁵ – herunder KIF, som var brudt frem i England op gennem halvfemserne og i starten af det nye årtusind. På baggrund af undersøgelsen forholder rapporten sig til CofE's mulighed for i samspil med disse nye 'udtryk' at opfylde sit grundlæggende kald og sin grundlæggende mission: at være kirke for hele nationen. Den danske folkekirke har samme grundlæggende kald og mission som CofE,⁵⁶ og den står med lignende, om end ikke helt sammenfaldende, udfordringer i forhold til sin forandrede kulturelle kontekst. På baggrund af CofE's rapport og under henvisning til Professor Viggo Mortensens⁵⁷ analyse af Folkekirkens (FK) aktuelle situation (Mortensen 2005a), vurderes KIF som ekklesiologisk missionsmodel for fremtidens folkekirke i Danmark.

5.1. Church of England som 'Mission-shaped Church'

CofE er en af de etablerede europæiske 'statskirker', der har haft den største registrerede tilbagegang i både kirkegang og antal af medlemmer over de sidste 30-40 år. Samtidig er det i denne periode CofE, der har gået foran de andre statskirker i at tackle den nye tids

⁵⁵ Udtrykket 'fresh expressions of church' rummer en bredere vifte af kirkeformer end bare KIF, som fx forskellige kirkeplantninger, der ikke praktiserer alle de af Gibbs og Bolger definerede tre grundlæggende KIF-praksisser. Der kan altså ikke sættes lighedstegn imellem MSC og KIF.

⁵⁶ Jf. <http://www.folkekirken.dk/om-folkekirken/folkekirkens-historie/fremtiden.html> (set 13.06.07)

⁵⁷ Viggo Mortensen er professor i systematisk teologi og leder af Center for Multireligiøse Studier ved Aarhus Universitet. Han har siden 1999 arbejdet primært med kristendommens globale udvikling og udfordringen til teologi og kirke fra den religiøse pluralisme.

udfordrende situation for kirken, både på teoretisk og på praktisk plan. Der kan være flere grunde til, at CofE indtil nu har gået foran både negativt, i forhold til fald i registreret kirkegang og medlemstal, og positivt i forhold til at tænke og gøre nyt. En grundlæggende præmis for begge dele er det engelske valgsystem, der opererer med *electoral rolls*.⁵⁸ Man bliver ikke automatisk medlem af CofE igennem dåben, men derimod igennem konfirmationen, som finder sted tidligst i 18-års alderen. Hvert enkelt medlem skal hvert sjette år skriftligt tilkendegive ønske om fortsat at være stemmeberettiget og dermed betalende medlem, og det giver et mere realistisk billede af den faktiske tilslutning til kirken, end hvad der er tilfældet med fx FK's model, hvor medlemmerne døbes ind som børn og selv aktivt skal melde sig ud, hvis de ikke ønsker at være medlemmer og dermed betale kirkeskat. På den baggrund har CofE haft svært ved at komme udenom, at kirken var kraftigt på tilbageslag, dels på grund af den negative statistik men primært på grund af dermed følgende store økonomiske udfordringer. CofE er derfor tvunget til at overveje meget nøje, hvad der er vigtigst at bruge de begrænsede midler til i forhold til kirkens overlevelse. Samtidig er der en anderledes frikirketradition i England, hvor CofE's evangelikale fløj i langt højere grad end i FK har forsøgt sig med frikirkedannelse. I Danmark har frikirkerne i en vis udstrækning ry for at være mere 'sektariske' end FK, og den evangelikale fløj af FK er bl.a. derfor blevet indenfor rammerne af FK. Det betyder, at man i England ikke skal bryde igennem den samme kirkekulturelle barriere, som i Danmark, for gå nye veje udenom den traditionelle kirke i forsøget på at imødekomme den ændrede kultur. Også hvis man vælger at blive indenfor rammerne af CofE, er der en større mulighed for at afprøve nye gudstjenesteformer, end der er i FK, hvor højmessens har fået en urokkelig status.⁵⁹ Udover den mere præcise statistik og meget strammere økonomi, er det heller ikke utænkeligt, at Newbigins aktive indsats, for at nytænke kirkens rolle i den vestlige og primært engelske kultur, har dannet baggrund for dels erkendelsen af CofE's akutte situation, og dels dens relative åbenhed overfor nye kirkeformer. En vigtig kirkeretslig faktor, for de mange forskellige bud på kirkefornyelse indenfor CofE fra 70'erne til i dag, er den enkelte sognemenigheds mulighed for at udvikle sin egen både

⁵⁸ Jf. <http://www.harborough-anglican.org.uk/Electoral%20Roll/roll.htm> (set 14.06.07)

⁵⁹ Højmessens er vel et af de få elementer, de forskellige kirkelige foreninger indenfor FK har kunnet blive enige om at holde fast i, hvorfor den i dag står som et uomgængeligt krav til hver eneste sognemenighed i FK.

teologiske og gudstjenestelige profil. Under slagordet 'from maintenance to mission' har forskellige sognemenigheder prøvet at udforske muligheden for at være kirke i, for og til kulturen – kort sagt at tage del i Missio Dei.

5.1.1. Church of England's kulturelle kontekst anno 2004

MSC redegør først for den sociale og kulturelle udvikling i England og skitserer den aktuelle situation. De væsentligste iagttagelser er:

- 1) En større mobilitet i forhold til bopæl, mindre stabilitet i tilværelsen og et større pres på arbejdsmarkedet har sammen med sammenbruddet af det traditionelle familiemønster og den fremvoksende singlekultur medført et i høj grad fragmenteret samfund, der meget rammende kan karakteriseres som et *netværkssamfund*. Socialt fællesskab formes primært ud fra fritidsinteresser, kollegiale forbindelser og venskaber, og i meget mindre grad end tidligere ud fra bopæl og familie.
- 2) Det nye pluralistiske multikulturelle, multietniske og multireligiøse samfund har sammen med den økonomiske udvikling ændret folks bevidsthed fra at være producenter i samfundet til at være *konsumenter*. Kirken er dermed blevet ét blandt mange andre tilbud på den religiøse butikshylde.
- 3) Fremkomsten af netværks- og konsumentssamfundet falder sammen med sammenbruddet af Christendom, og kirken kan ikke længere overleve med en centripetal dynamik, hvor den bare venter på, at englænderne kommer ind ad døren og 'vender tilbage' til kirken.

En af de mest afgørende forskelle er det nye netværkssamfund, som falder udenfor CofE's tidligere missionsstrategi, hvor sognestrukturen skulle sikre en landsdækkende spredning af evangeliet. Den engelske nation etablerer sig i stigende grad i overlokale netværk, hvor det enkelte individ ikke føler nogen særlig forankring til det sogn, vedkommende bor i, eller til de mennesker vedkommende deler postnummer med. Der er med andre ord en stor del af befolkningen, som befinder sig i tværgående netværk, som sognemenigheden ikke har nogen kontaktflade til. I sin undersøgelse af en bred vifte af nye udtryk for kirke finder MSC, at særligt de netværksbaserede menigheder, herunder flere, som Gibbs og Bolger ville betegne som KIF, er vigtige som inspiration og/eller samarbejdspartnere for CofE,

hvis CofE skal have en chance for at være kirke for hele nationen. Konklusionen er, at CofE bør strukturere sig således, at der åbnes op for netværksbaserede menigheder som en mulighed indenfor CofE. Disse kan så fungere som supplement, ikke alternativ, til sognemenighederne, som fortsat har kontaktflade til en stor del af befolkningen, særligt udenfor storbyområderne, hvor mennesker fortsat lever mere lokalt forankret.

Netværkssamfundet er kun en *del* af det nye multisamfund, som CofE befinder sig i.

Disse iagttagelser og kendsgerninger fører CofE ind i nogle helt grundlæggende overvejelser: Hvad er kirke, og hvad er kirke til for? Hvordan kan CofE opfylde sin opgave – at være kirke for hele den engelske nation, når den engelske nation er så mangfoldig? MSC's konklusion er, at det kan CofE kun gøre, hvis den selv bliver ligeså mangfoldig i sit udtryk. Det er naturligvis en kolossal udfordring for dels kirkens tradition og dels dens teologi. Men på baggrund af rapportens undersøgelser af de mange nye udtryk, som allerede eksisterer i det engelske kirkelige landskab, og den evidente succes, som disse udtryk i overvejende grad har fået, er en differentiering af CofE if. MSC uomgængelig, ikke mindst på baggrund af fremkosten af det nye netværkssamfund. Der foreligger derfor kirken nogle store, men afgørende opgaver:

- 1) En gennemarbejdning af de kirkelige love, som skal åbne for muligheden for at indlemme de allerede eksisterende nye udtryk for kirke i CofE ved siden af og i samarbejde med de gamle sognekirker. De nye menigheder har brug for CofE's opbakning så de ikke ender som isolerede grupper, og de bestående sognemenigheder har brug for hjælp til at 'nyinkarnere' sig selv ind i multikulturen. Det betyder også en omlægning af økonomien, som ikke kun kan gå til at vedligeholde gamle og mange steder uddøde sognekirker.
- 2) Hver enkelt menighed i CofE må ændre sin dynamik fra at være centripetal til at være centrifugal (*missio Dei*), og gå ud og møde folk i den multikultur de befinder sig i.
- 3) Der må arbejdes med en brugbar teologi, der kan sikre at de nye udtryk forbliver anglikanske i sit inderste væsen – i den forbindelse en afklaring af, hvad det i det

hele taget vil sige at være anglikansk også i lyset af det store traditionstab, som kun vil blive større i takt med CofE's spirende kontekstualisering.⁶⁰

- 4) Kirkens folk må trænes i tværkulturel mission, da stort set ethvert missionalt arbejde må betragtes som sådan.

5.1.2. Teologisk ramme for alle menigheder i Church of England

Med overvejelserne om at indoptage helt nye udtryk for kirke i CofE følger en dobbelt udfordring. Der må opstilles et ekklesiologisk rammeværk indenfor hvilket, de nye menighedsdannelser kan udtrykke sig kontekstuel passende. Samtidig må det tages op til genovervejelse, hvorvidt de eksisterende sognemenigheder i CofE passer ind i det samme rammeværk. CofE må være tro overfor både evangeliet og sin egen historie, samtidig med at den involverer sig i sin nuværende kulturelle kontekst. For at være det, fastslår MSC, må enhver menighed i CofE være forankret i og stå i forlængelse af *frelsehistorien*, leve som et *pagtsfolk*, synligt bære *kirkens fire kendetegn*, som er indlejret i den nikænske trosbekendelse, og nogle særlige *anglikanske kendetegn*, som enhver menighed i CofE må have, for at kunne blive/forblive en del af CofE. Disse fire områder ligger i tråd med hovedstrømmen af historisk kristendom og skal her kort præsenteres:

5.1.2.1. Frelsehistorien

Ethvert udtryk for kirke må tage udgangspunkt i Gud – i de gerninger Gud har gjort, dvs. hele den bibelske fortælling, og i den som Gud er, dvs. den treenige Gud. Treenigheden udtrykker Guds relationelle aspekt og den viser Guds natur som missionær. Faderen sendte Sønnen i kraft af Ånden (*missio Dei*). Guds mission er, som skaber, at genoprette og fuldende skaberværket og, som forløser, at genoprette og forløse den faldne skabning (Kol 1,20). Kirken er på en gang frugten af Guds mission til verden og Guds redskab i mission. Kort sagt, er det selve kirkens dna at være et missionalt fællesskab dvs. at deltage i Guds mission, som kommer fra Faderen gennem Sønnen og i kraft af Ånden. Sønnen er igennem

⁶⁰ Med Filipperbrevets Kristus som forbillede (Fil 2) må kirken give afkald på sig selv, i sin specifikke kulturelle form, for at kunne blive 'inkarneret' ind i den kultur, som den er sendt til. Kirken må selv 'dø' for at kunne leve og i sandhed være Guds kirke. Kun på den måde – ved 'hvedekornets lov' – kan kirken kontekstualisere sig ind i en given kultur. (Cray 2004:87-89)

inkarnationen, forsoningen, genopstandelsen og himmelfarten selve kirkens fundament, og det er hans evangelium, budskabet om ham og hans gerninger, som kirken er sat til at forvalte. Ånden oprejser og udruster kirken til at forkynde og udtrykke det evangelium på den måde, som det passer bedst ind i en given kontekst. Selvom Sønnens gerning skete ind i en specifik tid og kulturel kontekst, rækker frelsen ind i enhver tid og kulturel kontekst. Ånden leder og inspirerer den specifikke form, evangeliet må tage i enhver kontekst. Kirken må i mødet med enhver ny kontekst 'inkarneres' ind i den nye kontekst og lade sin egen kultur dø. Mission handler nemlig ikke om at påføre andre en bestemt (kirkelig) kultur, men om at 'så evangeliets frø' ind i 'modtager-kulturen' og se, hvilket udtryk denne kultur giver evangeliet. Samtidig med at kirken må identificere sig med kulturen, må den også stå som modkultur. Ligesom Sønnen var modkulturel i den jødiske kontekst, er der i hans evangelium en indbygget udfordring af enhver kultur, idet verdens og menneskets brudthed vil komme til udtryk i enhver kultur. Newbigins trekant med samspillet mellem evangelium, kirke og kultur beskriver meget godt den missionale ekklesiologi, som MSC præsenterer.

5.1.2.2. Pagtsfolket

Det missionale aspekt kommer også til udtryk i kirkens identitet som Guds folk, der har det samme grundlæggende kald, som blev givet til Abraham. Guds plan med sit pagtsfolk er, at de skal multipliceres, og at de skal være lys for verden. Jesus brugte Gudsriget, som begreb, til at tale om dette kald og om denne pagtsvirkelighed. Flere af Jesu lignelser om Gudsriget handler om dets reproduktive egenskaber. Ligeledes er det multiplikationen, der kommer til udtryk i missionsbefalingen i Matt 28. Kirkens kald til at være verdens lys må forstås ud fra det proleptiske aspekt ved Gudsriget: Det er allerede brudt ind i verden, men endnu ikke fuldbyrdet. Kirken (forstået som pagtsfolk) er kaldet til at være det sted eller det fællesskab, hvor Gudsriget allerede manifesterer sig. Deri er den lys for verden, at den giver verden en forsmag på det fuldbyrdede Gudsrige, som skal komme. Kirken er mere end en vejviser. Den er på trods af al sin brudthed og uperfekthed en forsmag på den fremtid, Gud har til verden.

5.1.2.3. Kirkens fire kendetegn

De fire klassiske kendetegn for kirken, som er indlejret i den Nikænske trosbekendelse, minder kirken om dens kald og dens sande natur. Også her trækker MSC kirkens missionale kaldelse frem, med en vægtlægning af det apostoliske som det grænseoverskridende sendelsesaspekt ved kirken. De fire kendetegn skal if. MSC bruges til at fastholde kirken i fire dimensioner, som rapporten for enkeltheds skyld beskriver som op, ind, ud og af. Kirken er *én*, og dens enhed kommer til udtryk i dens 'ind-dimension'. Ligesom treenigheden er en enhed er kirken kaldet til at være én på tværs af dens mangfoldighed. Dernæst er kirken *hellig*, hvad der kommer til udtryk i dens 'op-dimension'. Kirken er kaldet til at have relation til Gud, og den vil kun vokse i hellighed som et resultat af denne relation. For det tredje er kirken *almindelig/katolsk*. Dette kendetegn kommer til udtryk i kirkens 'af-dimension' – den vil altid være en del af en større helhed. Intet udtryk for kirke kan eksistere for eller af sig selv, men må være forbundet til kirken som helhed. Endelig er kirken *apostolisk*, hvad der kommer til udtryk i dens 'ud-dimension'. Hvis ikke kirken hele tiden lever ud af den virkelighed, at den er sendt til verden, så ophører den med at være Guds kirke. En kirke, som ikke er i mission, er ulydig imod Guds kald.

5.1.2.4. Anglikanske kendetegn

Der er også visse særligt anglikanske elementer, som MSC fremlægger som et slags minimum for, at en menighed kan være/blive en del af CofE. Traditionelt har anglikansk identitet været særligt tilknyttet *The Book of Common Prayer*, men den benyttes ikke længere i samme udstrækning og kan derfor ikke definere kriterierne for tilhørsforhold til CofE. I stedet henviser MSC til *The Chicago-Lambeth Quadrilateral of Scripture, the Creeds, the dominical sacrament and the Historic Episcopacy*. Ud over Skriften og trosbekendelserne, som allerede er blevet behandlet, tager MSC Sakramenterne og episkopatet meget seriøst. Et missionalt initiativ, der ikke har en autoriseret dåbspraksis og nadverfejring er ikke at betragte som en 'kirke', set ud fra et anglikansk synspunkt. I den autoriserede brug af sakramenterne indgår et afklaret forhold til en biskop. Dette er if. MSC nødvendigt både af teologiske og praktiske grunde. Episkopatet repræsenterer

kirkens *almindelighed*, og er afgørende for både den enkelte menighed og for CofE som helhed.

5.1.3. Opsummering

På baggrund af dette bud på et teologisk rammeværk for menigheder i og på vej ind i CofE, går MSC over til at diskutere og foreslå forskellige metoder til rent praktisk at inkorporere de nye udtryk i CofE. Mens dette ikke er uinteressant for en dansk folkekirkelig sammenhæng, så er det dog sekundært i forhold til den primære udfordring, som MSC giver FK, hvorfor det ikke behandles her. Den helt grundlæggende udfordring ligger i den meget klare missionale ekklesiologi, som CofE med MSC tilslutter sig. CofE har med MSC foretaget en undersøgelse af, ikke bare nye udtryk for kirke og kulturelle nybrud i England, men også af selve CofE's eksistensberettigelse, dna og primære formål. Som sådan udfordrer MSC FK til en dyb selvransagelse, som må være det første uomgængelige skridt, før en eventuel implementering af nye udtryk for kirke, herunder KIF, kan komme på tale.

5.2. Mission-shaped Church som udfordring til Folkekirken

Ove Conrad Hansen foretager en kort vurdering af MSC's udfordringer til *den norske folkekirken* (DNK) i hans artikel *Fra vedlikehold til misjon* (Hansen 2004). Flere af hans pointer synes også relevante for FK, selvom Norsk kirke og kultur selvfølgelig adskiller sig fra dansk på flere områder. Nogle af Hansens pointer trækkes i det følgende frem og vurderes i lyset af MSC, idet der samtidig gives en præsentation og en vurdering af det komplekse forhold imellem FK og det danske samfund.

5.2.1. Den fleksible sognemenighed

Indenfor CofE er der en økonomisk ordning, som kan give den enkelte sognemenighed frihed til på lang sigt at forme sin egen teologiske og gudstjenestelige profil. Ordningen er båret af forskellige fonde, som tager økonomisk ansvar for en pågældende sognemenighed og dermed, via ansættelser, kan sikre en fortløbende ensretning i kirkens profil (jf. Bebbington 1989:32). En af de mest kendte menigheder i CofE, hvor denne ordning har båret frugt, er Holy Trinity Brompton i London, hvor det internationalt meget populære og anerkendte alpha-kursus blev udviklet. I forhold til en mulig implementering af

netværksbaserede menigheder, herunder KIF, er denne ordning en vigtig nøgle. Det er vigtigt for ethvert kirkeligt initiativ, at der kan skabes dels konsensus og dels kontinuitet. Ellers bliver det ikke til noget. Sådan er det også med alle mulige andre initiativer udenfor kirken. Dette behøver ikke at være en hindring for mangfoldigheden indenfor kirken, så længe den enkelte menighed samtidig er en del af den større kirke, der netop også kan rumme menigheder, der er profileret anderledes. På den måde giver man den enkelte menighed mulighed for at bruge ressourcer på at udvikle sig i den retning, den ønsker, uden derved at miste bredden i kirken. Man får både ensretningens handlingsmæssige styrke og mangfoldighedens balancemæssige styrke og kontekstuelle rækkevidde. I FK har man ingen af delene, da den enkelte menighed oftest er sammensat af folk, der vil noget meget forskelligt. Det hører næsten til dagligdagen at uenigheder og splittelser indenfor en sognemenighed belyses i medierne. Konflikten imellem menighedsrådsformand Knud Aarup og sognepræst Flemming Baatz Christensen i Sct. Pauls kirke i Århus er et eksempel på dette, og også et eksempel på, hvor skrøbelig den nuværende struktur er i forhold til kontinuitet i den enkelte menighed.⁶¹ På den anden side er FK i høj grad kongregational. Den enkelte sognemenighed bestemmer selv, hvem den vil ansætte, og over de seneste ti år har ændringer i det kirkelige regelsæt også givet den enkelte sognemenighed flere penge mellem hænderne, som fx mange steder er blevet brugt til at ansætte sognemedhjælpere. Mulighederne er som sådan til stede for, at den enkelte sognemenighed kan udvikle sig i hvad retning, den nu måtte ønske. Den folkekirkelige sognemenighed har et stort økonomisk potentiale i forhold til sognemenigheden i CofE. Et sogn med et enigt menighedsråd og tilsvarende enige præster kunne i høj grad implementere missionalt orienterede tiltag, hvad der da også er tilfældet i flere sogne som fx Gellerup sogn i Århus, der placeret i det multietniske Gellerup Parken igennem flere år har været aktivt engageret i tværkulturel mission. Desværre kan det være meget svært at skabe konsensus i et sogn med den nuværende struktur. Den relativt hyppige anvendelse af

⁶¹ Et nyvalgt menighedsråd, under ledelse af formand Knud Aarup, begyndte i November 2004 aktivt at modarbejde Flemming Baatz Christensen og den højreorienterede Fælleskirkelige Liste. Efter mange stridigheder blev biskop Kjeld Holm involveret i sagen, som i Juni 2006 endte med, at biskoppen sendte Knud Aarup og Sognets Liste på orlov. I sin redegørelse beskylder biskoppen det moderate flertal for at bruge for mange kræfter på at bekæmpe højrefløjen frem for at gøre noget for sognebørnene jf. http://www.aarhus.dk/aa/portal/borger/s_nyheder/indhold?articleId=25679&_refresh=true (set 18.06.07).

paragraffen om mindretallets rettighed ved præsteansættelse i et sogn med to eller flere præster er fx et symptom herpå. Den eneste nuværende løsningsmodel er frihedslovgivningen, som har åbnet op for muligheden af valgmenigheder, der har en høj grad af selvstændighed og frihed. Desværre er disse samtidig udenfor FK's økonomiske proritering, og bærer i det hele taget præg af at være en nødløsning snarere end en satsning på FK's fremtid. Man kunne vel også med en vis ret spørge, i hvor høj grad valgmenighederne anses for at være en ligeså gyldig del af FK som sognemenigheden i FK's 'fælles bevidsthed'. Desuden forsøger valgmenighederne typisk at udfylde et hul, som sognemenigheden ligeså godt kunne udfylde, idet valgmenighederne også er lokalt forankrede. Det ville være langt mere frugtbart, hvis sognemenighederne kunne have den samme frihed og være sikret den samme kontinuitet og ensretning, som det er tilfældet med valgmenighederne. Hvis det skal kunne lade sig gøre, er FK nødt til at åbne op for en model lignende den engelske. Ansatserne til en sådan model var før i tiden til stede i FK med Københavns Kirkefond (KK), der etablerede en række sognekirker i København. Disse kirker blev økonomisk dækket af KK, som ansatte præsterne og dermed havde mulighed for at sikre en vis kontinuitet og teologisk ensretning (jf. Iversen 1990:30-38). Denne mulighed blev imidlertid gradvist fjernet, da fondet afgav først brugsretten til kirkebygningerne til FK og siden retten til at vælge præsten til menighedsrådene (jf. Larsen 2007:224-227). Måske det var en fejl, at opgive KK's mulighed for ensretning, og at man snarere skulle have arbejdet på at oprette flere fonde med forskellige profiler, så man dermed kunne omfavne teologisk og kirkelig forskellighed på en mere konstruktiv måde, samtidig med at man bedre kunne sikre kontinuiteten, end det er tilfældet i dag. Historien om KK afspejler under alle omstændigheder et stort potentiale for handling og dermed også for kirkelig fornyelse og mission, som også den anglikanske model viser. Men spørgsmålet er, om danskerne overhovedet er interesserede i en folkekirke, der bruger penge på mission frem for vedligehold af gamle bygninger og traditioner, eller skal vi sige indholdet frem for det ydre. En undersøgelse af de nordiske landes befolkningers forhold til kirken fra 1998 viser, at flertallet mener, at kirkens vigtigste opgave ikke er mission eller gudstjeneste, men derimod opretholdelse af bygninger og kirkegårde samt international krisehjælp og diakoni blandt gamle og syge (jf. Gundelach 2002:91).

5.2.2. Forholdet mellem kirke og samfund i Danmark

Mens en samfundsanalyse af dansk kultur formodentlig afviger fra en tilsvarende af engelsk kultur på en mængde punkter, er den grundlæggende tendens til pluralisering den samme. Danmark har også bevæget sig fra monokultur til multikultur. Der har imidlertid ikke været sat fokus på denne udviklings udfordring til FK fra officielt kirkeligt hold. Professor Viggo Mortensens bog '*Kristendommen under forvandling*' (Mortensen 2005a) er derfor et kærkomment bidrag til den kirkelige debat. Mortensens analyse af FK's fremtidsmuligheder danner baggrund for den følgende behandling af forholdet mellem FK og det danske samfund.

5.2.2.1. Fire fremtidsscenarier for Folkekirken

Som Hansen påpeger i forhold til DNK, tvinger den præcise statistik over aktive kirkegængere og medlemmer, som de anglikanske *electoral rolls* medfører, CofE ind i akutte overvejelser, som ikke synes ligeså påtrængende i hverken Norge eller Danmark. Men mange teologer og debattører i FK, heriblandt Mortensen, er enige om, at den nuværende situation for FK er langt mere kritisk, end medlemsstatistikkerne viser. Der er, if. Mortensen, tale om en alvorlig trussel mod selve kirkens og kristendommens fortsatte eksistens i dansk kultur. Mortensen opstiller i den forbindelse fire mulige fremtidsscenarier for kirken og den kristne religion i Danmark:

- 1) Religionen forsvinder idet den må vige pladsen for en voksende ateisme og agnosticisme.
- 2) FK dør, fordi den ikke kan følge med globaliseringens udfordringer. Tilbage er en "svag" almenreligiøsitet, som mennesker opretholder, fordi de har behov for religion til at håndtere livets grundvilkår.
- 3) Kirken overlever, men det bliver enten som ramme for almenreligiøsiteten, idet FK i sin tilpasning er tvunget til at imødekomme en multireligiøs kontekst, eller som en lukket sekt, der ikke vil tilpasse sig den ændrede kulturelle kontekst men *blot*

gentager forgangne tiders dogmer over for en ny tids udfordringer (Mortensen 2005a:187).⁶²

- 4) Kirken både udvikler de fællesskaber, der eksisterer, og forsøger at skabe nye, som forstår sig selv som lys og salt – dvs. at man har til formål at bevare og give karakter til det gode menneskeliv og at kaste lys over det, der ellers er i det dunkle. Det indebærer, at kirken forbliver tro mod sit grundlæggende budskab, som er evangeliet, samtidig med at den bevarer sin lave tærskel og åbenhed overfor sin kontekst, hvad der vel egentlig også er implicit i selve evangeliet.

Mortensen tilslutter sig den fjerde mulighed som et mål, for FK, at arbejde hen imod. Endvidere påpeger han, at præmissen for en sådan fremtid er, at der kommer gang i en fornyelsesbevægelse, og at kirken genvinder forståelsen af sig selv som missional.

5.2.2.2. Er Folkekirken missional?

Den missionale præmis, som Mortensen efterlyser, synes ikke at være til stede i øjeblikket. På det punkt halter FK langt bagefter CofE. Et forhold, der bliver konkret og tydeligt, hvis man fx sammenligner MSC med FK's seneste reformdokument *Betænkning 1477 – Opgaver i sogn, provsti og stift* (B1477) (Arbejdsgruppen 2006). B1477 har til formål at undersøge og give et bud på, hvordan FK mest hensigtsmæssigt skal ændre sin struktur i fremtiden. Den foretager imidlertid sine konklusioner uden at bruge væsentlig tid på at analysere og beskrive de udfordringer, der er ved at være kirke i den danske kultur i dag. Betænkningen indledes med nogle bemærkninger om FK's mission og om vigtigheden af at være opmærksom på og give plads til de kirkelige aktiviteter, som foregår udenfor eller på tværs af sognekirkerne. Dette er sådan set revolutionerende nyt for FK, som ikke tidligere har udgivet dokumenter, der i den grad formulerer sig missionalt. Det kunne tyde på en begyndende nyorientering imod nogle af de missionale kirkelige trends, som gennem de seneste år er nået til Danmark.⁶³ Alligevel synes formuleringen ikke at få den store

⁶² Clapp foretager samme analyse - jf. afsnit 2.2. samt Clapp 1996:16-21 om 'sentimental capitulation' og 'retrenchment'.

⁶³ Som eksempel kan nævnes 'missional kirke' jf. <http://www.intercultural.dk/?mainid=6&subid=1> og 'Willow Creek' jf. <http://www.willowcreek.dk/> (begge set 20.06.07).

betydning for betænkningen, der umiddelbart efter går i gang med at arbejde med mulige ændringer indenfor det allerede etablerede grundsystem. MSC's grundige samtidsanalytiske tilgang til opgaven tvinger CofE ind i seriøse overvejelser om, hvad det grundlæggende vil sige at være kirke, og hvordan det bedst kan lykkes i den kulturelle kontekst, CofE står i. B1477 har slet ikke denne dimension med, og den har derfor heller ikke samme slagkraft. Det kan nok betvivles, om dokumentet overhovedet kan gøre en reel forskel i lyset af Mortensens opstilling af mulige fremtidsscenarier, som netop bygger på en solid undersøgelse af den danske kultur foretaget af Center for Multireligiøse Studier ved Aarhus Universitet. B1477's indledende ord om kirkens mission afføder heller ikke nogen overvejelser om, hvorvidt FK reelt opfylder denne mission, eller hvad den i det hele taget indebærer. Med andre ord tilsiges det FK, at den har en mission, men det overvejes ikke, om FK dermed er missional. I lyset af MSC, såvel som Mortensens bidrag, må FK's identitet som missional i det mindste betvivles.

5.2.2.3. Kan Folkekirken blive missional?

Et af de slagord, som MSC tilslutter sig, lyder 'from maintenance to mission'. Pointen er, at man i CofE må overveje, hvor man lægger sine begrænsede økonomiske ressourcer. Hvis kirken skal opfylde sit kald, kan den ikke fortsætte med at bruge sine penge på at vedligeholde gamle og ofte forældede sognekirker, der ikke er involverede i mission til det samfund, de finder sig placeret i. CofE må derimod satse sine ressourcer primært der, hvor der er liv, og hvor kirken reelt er i mission. Hvis Mortensen har ret i, at FK er truet på sin eksistens som *kristen* kirke, så er spørgsmålet om ikke FK's høje medlemsantal og dermed relativt gode økonomi, afholder FK fra at se den virkelighed, som CofE har fået øje på og handler ud fra. Det danske folks villighed til at betale for et kirkesystem, der kan varetage dets rituelle behov ved fødsel, ægteskab og død, er måske den største hæmsko for FK's fremtid som kristen kirke. Det høje medlemstals skæve forhold til aktive kirkegængere tyder jo på, at det danske folk gerne ser, at ressourcerne går til vedligehold frem for mission. Danskerne vil gerne betale for at have deres 'fjerne kirke', som Jørgen I. Jensen har benævnt FK.⁶⁴ Men hvis Mortensens fjerde scenarium med en kirke, der er lys og salt, og som forstår sig selv som missional, skal blive til virkelighed indenfor FK, så kan de

⁶⁴ Jørgen I. Jensen, 1995, *Den fjerne kirke: mellem kultur og religiøsitet*, Samleren, København

enkelte sognemenigheder ikke nøjes med at bruge sine ressourcer på vedligeholdelse og service. Hvis der skal komme gang i en fornyelsesbevægelse i FK, så må sognemenighederne gå fra vedligehold til mission. Sagen er bare, at i Danmark er der til forskel fra England betalende medlemmer nok i kirken til, at medlemmerne kan få det, de betaler for, nemlig maintenance og service. Der er derfor intet incitament til at ændre politik på det område fra 'systemet selv'. Så længe pengene kommer ind kan systemet opretholdes. De ansatte kan få deres løn, og medlemmerne kan få deres service. Meget taler i det hele taget for, at det system og det rammeværk, som FK er, vil fortsætte nogenlunde i sin nuværende form i mange år endnu. Harvard historikeren Niall Ferguson kalder polemisk Europa for 'Eurabia', idet han ser den store befolkningstilvækst af muslimer, som et varsel på kristendommens undergang (Jenkins 2007). Men den amerikanske historiker Philip Jenkins præsenterer et andet synspunkt. Han påpeger, at i takt med udbredelsen af islam i Europa vokser europæernes trang til at fastholde deres kristne arv.⁶⁵ Jenkins citerer den kendte filosof Jürgen Habermas, der overraskende udtalte for nyligt: *"Christianity, and nothing else, is the ultimate foundation of liberty, conscience, human rights, and democracy, the benchmarks of Western civilization. To this day, we have no other options [than Christianity]. We continue to nourish ourselves from this source. Everything else is postmodern chatter."* (Jenkins 2007). Meget tyder if. Jenkins på, at kristendommen vil få en renæssance i Europa, og at statskirkerne vil blive holdt i live af en befolkning, der er bange for at miste kristendommen som en kulturarv. Hvis det er rigtigt, og Danmark dermed opretholder FK-systemet, uanset om indholdet så over tid måtte miste sin kristne substans, så ender vi netop med Mortensens tredje fremtidsscenario, hvor FK højst sandsynligt bliver ramme om en almen folkereligiositet. Man kan så gætte på, om højrefløjen, og dermed en stor del af den aktive menighed, med tiden vil forlade FK for at lave sin egen kirke – enten fornyet og missional eller som en sekt, der krampagtigt fastholder den traditionelle folkekirkelige ekklesiologiske struktur og kultur, som så fortsat vil være ude af trit med den kultur, den er sendt til. Ikke meget tyder dog på, at det vil ske i omfattende grad. Uanset er Mortensens pointe aktuel: Kommer der ikke en fornyelse *indenfor* FK, ender den sandsynligvis som en tom skal. Den vil dog have en sikker platform i samfundet som et slags skatkammer for dansk kultur, og dermed også

⁶⁵ Dansk Folkeparti er et godt eksempel på et politisk udtryk for denne tendens.

agere talerør ind i kulturen. Hvis der kommer en fornyelsesbevægelse, så ser det ud som om, at FK simpelthen er denne forbrugerdominerede rammeordning, som fornyelsen må fylde indhold i nedefra. Pengene går til service og vedligehold. Præmissen er så, at udviklingen ikke primært kan ske på baggrund af økonomiske ressourcer men derimod på baggrund af aktive lægfolks engagement. Det spørgsmål, som dette speciale kunne forsøge at konkludere på er, om KIF kunne føre den fornyelse med sig, som Mortensen efterspørger, og som FK så desperat har brug for. Kan KIF's missionale ekklesiologi omsættes i sognemenigheden, og kan den enkelte menighed i FK derved genvinde en missional identitet af gavn såvel som af navn?

5.3. Konklusion

Efter en gennemgang af MSC, en sammenligning af engelsk og dansk kirkeliv samt en diskussion af dels MSC' og dels Mortensens udfordring til FK's identitet som service institution kontra missionalt orienteret kirke, skal der i det følgende konkluderes på spørgsmålet om, hvorvidt KIF kan føre en mulig fornyelse med sig i hhv. CofE og FK.

5.3.1. Kirker i frembrud og Church of England

I England er mange enige om, at KIF er en skræddersyet mulighed for CofE til på ny at kontekstualisere sig ind i den engelske kultur. MSC er blevet meget godt modtaget, og flere bøger er skrevet specifikt om KIF som en del af fremtidens kirke, eller i det mindste som et uomgængeligt bindeled til fremtidens kirke (jf. Moynagh 2004). Ud fra et missionalt synspunkt, kan der ikke være nogen tvivl om, at CofE virkelig ville vinde ved at inkorporere KIF-menigheder og, på længere sigt, selv starte dem op. Set fra et kirkehistorisk synspunkt kan der heller ikke være tvivl om, at KIF, på længere sigt, også ville vinde ved at blive en del af CofE eller en anden form for 'kirkelig paraply'. KIF er små og uafhængige, og de står dermed også i fare for at ende som isolerede menigheder, hvis de ikke konkret bliver en del af et større fællesskab, der kan holde dem ansvarlige på kirkens centrale tradition, som repræsenteret i MSC's gennemgang af hhv. frelseshistorien, identiteten som pagtsfolk, de fire kendetegn og i et vist omfang sakramenterne og episkopatets funktion. Men set ud fra KIF's eget synspunkt, er det ikke sikkert, at det er så god en idé. Spørgsmålet er, om de overhovedet er klar til at blive en del af et system, som mange af dem er en reaktion imod. Der foreligger en vanskelig opgave for CofE i at

overtale de bestående KIF til at lade sig optage i CofE, i hvert fald hvis CofE dermed vil udøve bare den mindste autoritative kontrol med den pågældende KIF. Måske ville den bedste model være en satsning på et samarbejde med KIF om udviklingen af nye netværksbaserede menigheder indenfor CofE, der kunne trække på KIF's erfaringer og forsøge at forme sig efter de af Gibbs og Bolger identificerede KIF-praksisser. Uanset hvad, så bliver CofE's villighed til rent faktisk at bruge sine ressourcer på at kombinere den bestående sognestruktur med de nye netværksbaserede kirker udslagsgivende. Det bliver interessant at følge denne udvikling – også med henblik på FK's fremtid.

5.3.2. Kirker i frembrud og Folkekirken

I forhold til Danmark og FK kunne man pege på de samme muligheder og en lignende løsningsmodel. Dette giver dog kun mening, såfremt de præmisser, som i ovenstående er blevet behandlet, bliver opfyldt. FK's nuværende struktur, med den økonomiske prioritering af vedligeholdelse frem for mission, det enkelte sogns udfordringer i forhold til konsensus og kontinuitet samt den relativt stramme ensretning af gudstjenesten, kan nok meget vanskeligt danne grobund for KIF. Men KIF kan meget vel være vejen frem alligevel for FK. Som bevægelse er KIF meget interessant at følge. Det er en livsbekræftende blanding af teologisk refleksion og engageret praksis. Denne kombination medfører mange teologiske og missiologiske diskussioner, som sætter både FK og den enkelte sognemenighed i relief. KIF præsenterer en levende og relevant kirke med stor deltagelse fra de involverede – noget som mange brugere af FK, både lægfolk og præster, efterspørger og længes efter. Måske er det, som FK har allermest brug for lige nu, en vision for og en tro på, at græsset rent faktisk er grønt et sted. Måske kan KIF vække det håb i FK – at græsset også kan blive grønt på denne side. Hvis først behovet bliver tydeligt, og en løsningsmulighed samtidig byder sig, kan man måske godt forestille sig, at det kunne flytte noget i FK. Man kan påtale de teologiske udfordringer, som bevægelsen præsenterer, men man kan vanskeligt undsige sig det missionale forbillede, som den er. Så længe FK forbliver, hvad KIF-folk nok ville betragte som et monument over hhv. konstantinsk og modernistisk kristendom, så er det vanskeligt at forestille sig fællesskaber, der ud fra Gibbs og Bolger's definition ville være KIF, som en del af FK.⁶⁶ Men det betyder ikke, at

⁶⁶ Hertil skal siges, at de mennesker, der kommer i Natkirken i Domkirken i København, er et eksempel på muligheden for alternative og postmoderne fællesskaber indenfor FK's rammer. Her er det lige præcis kun

KIF af den grund ikke er relevant for FK, uanset om FK så forbliver et sådant monument. KIF's epistemologiske opgør indebærer en stor villighed til at leve med forskelligheder. Sammen med deres fokus på identifikation med Jesus, og det radikale discipelskab af ham, giver denne åbenhed en balance, som netop kan rumme både en kirkelig bredde og en skarp kirkelig profil. Overbevisningen om, at skellet imellem liberal og konservativ kristendom præsenterer en falsk valgmulighed frembåret af modernismen, kan også tjene som pejlemærke for en dybt splittet folkekirke. I kraft af KIF's dybe missionale forankring kunne bevægelsen også have potentiale til at starte en fornyelsesbevægelse på tværs af FK. I forhold til 'missional kirke', der er blevet introduceret i Danmark i håb om at starte en fornyelsesbevægelse, har KIF den fordel, at der sammen med den missionale ekklesiologi følger et stort fokus på praksis, hvad der gør KIF mere tilgængelig og anvendelig. Hvor missional kirke primært henvender sig til den intellektuelle og lærde del af kirken, appellerer KIF meget bredere, og har derfor større chancer for at inspirere en reel fornyelsesbevægelse.

5.3.3. Udblik

Der er indtil nu i konklusionen blevet argumenteret for, at KIF's mulige indflydelse på kirkelivet i den danske folkekirke er afhængig af i hvor høj grad nogle grundlæggende præmisser kan blive opfyldt. Hvis den enkelte sognemenighed kan blive i stand til at agere som en enhed, med én profil i modsætning til det nuværende scenarium med meget delte menigheder, og dermed reelt bruge den kongregationelle frihed den har til at blive missional i forhold til kulturen, så kan KIF som ekklesiologisk missionsmodel være en mulighed. Betingelsen herfor er et engageret og frivilligt arbejde blandt lægfolk, da FK som rammeværk med stor sandsynlighed vil fortsætte som service kirke, der primært bruger de økonomiske ressourcer på at vedligeholde rammeværket. Et engageret lægfolk

FK's ramme, der bruges. Brugere af Natkirken fylder selv meningen ind 'nedefra'. Natkirken kan dog ikke kategoriseres som et eksempel på KIF, da den ikke synes at have noget stærkt fokus på nogen af de tre grundlæggende praksisser, men derimod kun rummer nogle af de afledte, med størst vægtlægning på at forene ældgammel og nutidig spiritualitet. Der foreligger nok et brud med den modernistiske gudstjenestemodel, med prædikenen som det centrale, men det er dog fortsat netop *kirkerummet og tiden*, der er med til at definere rammerne for kirkefællesskabet. Som sådan kan Natkirken vel defineres som et postmoderne udtryk for kirke indenfor en fortsat moderne kirkestruktur. Jf. www.natkirken.dk (set 23.06.07.).

kommer ikke uden en fornyelsesbevægelse, hvad der må være den første præmis for, at der overhovedet vil være incitament for at ændre på tingene. Konklusionen peger på KIF som en bevægelse, der i kraft af sit missionale fokus og sin blanding af teologi og praksis har mulighed for at udvikle sig til en fornyelsesbevægelse indenfor dansk kirkeliv, herunder FK. Mange spørgsmål i forhold til en mulig applikation af KIF indenfor FK, står imidlertid ubesvaret, og er udenfor denne opgaves problemfelt og rækkevidde. Hvilken rolle har fx præsten i et sogn, der måtte forsøge sig med et KIF inspireret tiltag. Han er både som præst og som leder bundet af sin funktion indenfor FK og har kun begrænsede ressourcer. I det hele taget er spørgsmålet om lederskab vigtigt og relevant. Et andet spørgsmål er, hvordan KIF kan præsenteres indenfor FK uden at det opfattes som en trussel imod det bestående system. De KIF, som Gibbs og Bolger præsenterer, rummer på trods af deres værdi som eksempler en hhv. engelsk og amerikansk kontekstualisering, som måske kan være vanskelig at se bort fra, hvis man forsøger at tænke dem ind i en dansk kontekst. Danske oversættelser af inspirationskilderne bag KIF kunne give en mulighed for at arbejde bredt med tankegodset bag KIF, som man så kunne forestille sig fandt danske udtryk også indenfor FK's ramme. Det ville i givet fald være vigtigt først at arbejde grundigt med sprogbrugen, som på missional vis skulle kontekstualiseres fra en 'anglo-amerikansk' kontekst og ind i en bred dansk folkekirkelig kontekst.

Alt dette kunne måske afvises. Der er, trods alt, set mange forskellige kirkelige initiativer gennem tidens løb, som højst er blevet til en fornyelse indenfor afgrænsede grene af kirken. Men den meget spontane måde, som de forskellige KIF uafhængigt af hinanden er opstået på i vestlige lande, tyder på en generel tendens til, at kristne i Vesten søger efter en ny måde at være kristne på og en ny måde at være kirke på. Måske er spørgsmålet ikke, om der kommer en fornyelsesbevægelse i Danmark, men snarere om FK kan og vil rumme den og lade sig fylde af den.

Abstract

The purpose of this survey is to examine, present, and evaluate the phenomenon best known as the 'Emerging Church' as an ecclesiological model of mission for the western world. This is done from the specific perspective of a Danish State Church context. This is done by answering three basic questions. In short, the survey investigates *what* the Emerging Church is, *where* it comes from, and finally *if* and *how* Emerging Church as a movement can be implemented in the context of the Danish National Church (Folkekirken). The survey is outlined as follows: (1) *Introduction*: The Emerging Church phenomenon is briefly introduced along with the purpose and method of the survey. Furthermore, some terminological issues are addressed. (2) *The cultural background for the existence of emerging churches*: by a brief look at two complementing analyses of contemporary culture done by theologians Leif Andersen and Stanley Grenz, the cultural shift in the western world from modernism to postmodernism is outlined as a necessary background for the following presentation of the Emerging Church. Also, the breakdown in the western world of what is commonly known as 'Christendom', is discussed by reference to a presentation by senior editor Rodney Clapp. (3) *What are emerging churches*: following a treatment of the difficult task of defining emerging churches, nine practises of emerging churches are systematically presented and discussed on the basis of *Emerging Churches* by Gibbs and Bolger. This is followed by a very brief introduction to postfoundationalism and some of its implications. (4) *The underlying theology of emerging churches*: theological streams of the Emerging Church as presented by three influential theologians are identified and examined: A) The theology of 'the Kingdom' exemplified by N.T. Wright in his book 'The Challenge of Jesus', B) The theology of 'discipleship' exemplified by Dallas Willard in his book 'The Divine Conspiracy', and C) The theology of the 'Missional Church' rooted in the work of Lesslie Newbigin. Conclusions are drawn as to their respective influences on the theology and practice of emerging churches. (5) *Emerging churches as an ecclesiological model of mission*: the conclusions of 'Mission-shaped Church' – a report from the Church of England on the missiological possibilities for the Church of England represented in 'fresh expressions of Church', of which some are emerging churches – are considered in light of the different landscape of church in Denmark. It is argued that the Danish National Church, as a whole, is less likely to gain

from the ecclesiological challenges and missiological examples of emerging churches, than the Church of England, because of less flexible parish churches and a stronger identity as a public service provider. On the other hand, it is also argued that the Emerging Church might inspire local laypeople and parish churches and thus start a renewal movement 'from below' within the framework that is the Danish National Church.

Litteraturliste

- Andersen, Leif** 123
 2006 *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen Bind 1*,
 Menighedsfakultetets Videnskabelige Serie nr. 10, Kolon i samarbejde
 med Credo – forlagsgruppen Lohse, Fredericia: 5-127
- Arbejdsgruppen om ændring af den kirkelige struktur** 50
 2006 *Betænkning 1477 – Opgaver i sogn, provsti og stift* (Sammenfatning),
 Kirkeministeriet, København
- Bebbington, David** 55
 1989 *Evangelicalism in modern Britain, A History from the 1730s to the
 1980s*, Baker Book House, Grand Rapids: 20-74
- Bevans, Stephen B.; Schroeder, Roger P.** 56
 2004 *Constants in Context – A Theology of Mission for Today*,
 American Society of Missiology Series nr. 30, Orbis Books,
 New York: 171-205; 217; 286-304; 370
- Carson, D. A.** 250
 2005 *Becoming Conversant With the Emerging Church – Understanding a
 Movement and Its Implications*, Zondervan, Grand Rapids
- Cray, Graham, editor** 175
 2004 *Mission-shaped Churches – church planting and fresh expressions of
 church in a changing context*, Church House Publishing, London
- Christensen, Kurt** 89
 2005 *Postmodernismens udfordring til kristendommens sandhed*, Credo,
 København: 135-142; 214-276; 356-373
- Clapp, Rodney** 248
 1996 *A Peculiar People – the church as culture in a post-christian society*,
 Intervarsity Press, Downers Grove
- Gibbs, Eddie; Bolger, Ryan K.** 345
 2006 *Emerging Churches – creating christian community in postmodern
 cultures*, SPCK, London
- Goheen, Michael W.** 97
 2000 *As the Father has sent me, I am sending you: J.E. Lesslie Newbigin's
 Missionary Ecclesiology*, Uitgeverij Boekencentrum,
 Zoetermeer: 12-59; 115-163
- Grenz, Stanley J.** 204
 1996 *A Primer on Postmodernism*, Eerdmans, Grand Rapids

- Grentz, Stanley J.; Franke, John R.** 54
2001 *Beyond Foundationalism – shaping theology in a postmodern context*, Westminster John Knox Press, Louisville: 1-54
- Guder, Darrell L., editor** 280
1998 *Missional Church – A Vision for the Sending of the Church in North America*, The Gospel and our Culture Series, Eerdmans, Grand Rapids
- Gundelach, Peter** 21
2002 *Danskernes værdier 1981-1999*, Hans Reitzels Forlag, København: 76-96
- Hansen, Ove Conrad** 10
2004 *Fra vedlikehold til misjon – noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England*, Halvårsskrift for praktisk teologi, 2/2004, Luther Forlag A/S, Oslo: 26-35
- Iversen, Hans Raun** 24
1990 *Baggrund for og hovedtemaer i kirkesynsdebatten omkring Kirkefondet*, Omkring Kirkefondet – kildetekster til debatten om kirkeforståelse og kirkeligt arbejdssyn i København 1890-1990, Materialecentralen/Religionspædagogisk Center, København: 15-38
- Jenkins, Philip** 2
2007 *Europe's Christian Comeback*, http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=3881 (set 18.06.07)
- Larsen, Kurt E.** 23
2007 *Fra Christensen til Krarup – dansk kirkeliv I det 20. århundrede*, Kolon, Fredericia: 219-241
- Lübcke, Poul, red** 11
1983 *Politikens filosofi leksikon*, Politikens Forlag A/S, København: 42-44; 82-87; 311-312
- McKnight, Scot** 30
2006 *What is the Emerging Church?*, <http://foolishsage.com/wp-content/uploads/McKnight%20-%20What%20is%20the%20Emerging%20Church.pdf> (set 18.03.07)
- Mortensen, Viggo** 226
2005a *Kristendommen under forvandling – Pluralismen som udfordring til teologi og kirke I Danmark*, UNIVERS, Højbjerg

Mortensen, Viggo , editor	113
2005b <i>Er kristendommen under forvandling? – En debatbog om kirken og det multireligiøse</i> , Occasional Papers Nr. 7, 2005, Center for multireligiøse studier i samarbejde med UNIVERS, Århus	
Moynagh, Michael	253
2004 <i>emergingchurch.intro</i> , Monarch Books, Oxford	
Newbigin, J.E. Lesslie	12
1989 <i>The Gospel in a Pluralist Society</i> , Eerdmans, Grand Rapids: 222-233	
Nikolajsen, Jeppe B	84
2007 <i>En fremstilling og drøftelse af temaer i Lesslie Newbigins sene forfatterskab</i> , speciale ved det teologiske fakultet, Århus	
Nygaard, Birger	5
2006 <i>At være kirke på vej ind i en verden under stadig forandring</i> , http://lugterlidt.dk/emerging/?p=97 (set 07.03.07)	
Sanneh, Lamin	138
2003 <i>Whose Religion is Christianity – The Gospel beyond the West</i> , Eerdmans, Grand Rapids	
Willard, Dallas	468
1998 <i>The Divine Conspiracy – Rediscovering our hidden life in God</i> , Fount Paperbacks – an imprint of HarperCollinsPublishers, London	
Wright, N. T.	163
2000 <i>The Challenge of Jesus</i> , SPCK, London	
I alt sider:	3609