

ANABAPTISMENS KIRKE- OG KULTURSYN

og dets aktuelle teologiske relevans



Frikirkepræst og fhv. lektor, cand.mag. et theol. master
Bent Bjerring-Nielsen

Resumé: Et væsentligt teologisk kendetegn ved den anabaptistiske hovedstrømning på reformationstiden var dens opgør med den konstantinske model og dennes sammenblanding af kirke og kultur og af kirke og magt. Det får et prægnant udtryk i den schweiziske anabaptisme med Schleithimbekendelsen fra 1527. Historiske studier af anabaptismen har fået en fornyet relevans med den konstantinske models langsomme erosion i Vesteuropa og bevægelsen mod en postkonstantinsk tilstand. Anabaptismens aktuelle teologiske relevans diskuteres med udgangspunkt i den amerikanske teolog Richard Niebuhrs bog *Christ and Culture*. I de sidste tres år har denne bog med dens berømte typologi været et væsentligt udgangspunkt for mange teologiske diskussioner af forholdet mellem kirke og kultur. Bogen er særligt blevet kritiseret af den anabaptistiske teolog John Howard Yoder og i forlængelse heraf den metodistiske teolog Stanley Hauerwas for at bygge på implicite konstantinske forudsætninger. I forlængelse af den kritik udkrystalliserer der sig en vision af kirken som på én og samme tid værende en del af den omkringliggende kultur og samtidig forskellig fra den. Kirken har en specifik identitet og en specifik mission, som kan udtrykkes med sætningen *gudsfolket er sendt til verden*, hvilket er vigtigt at fokusere på i en situation, hvor den vesteuropæiske kirke bevæger sig mod en postkonstantinsk tilstand. På baggrund af en voksende erkendelsen af denne forholdsvis nye situation ser man i en dansk kontekst, at frikirkelige og folkekirkelige positioner begynder at nærme sig hinanden.

Introduktion

I Genève har man et monument til minde om reformationen, der er kendt som Reformationsmuren. Midt på muren finder man store statuer af de fire kendte reformatorer: Jean Calvin, William Farel, Theodore Beza og John Knox. For en god lutheraner repræsenterer det jo en alvorlig undladelsessynd, for hvor finder man Martin Luther, reformationens hovedmand? Man kan faktisk godt finde hans navn på muren, men Luther har en alt andet end prominent plads. Det kan man mene er upassende, men det er en god påmindelse om, at den lutherske gren af reformationen ikke var og er den eneste. Reformationen havde fire hovedspor: Luthersk, reformert, anglikansk og anabaptistisk.¹ Bedømt ud fra den globale virkningshistorie er den reformerte gren af reformationen den mest betydningsfulde, og folk, der er velorienteret i amerikansk teologisk litteratur, vil have konstateret, at Calvin dér har den plads, som Luther har i megen skandinavisk og tysk teologi.

Den anglikanske gren af reformationen, som på mange områder er tæt på den lutherske rent teologisk, har også været betydningsfuld og har da også afledt nye kirkedannelser, som for eksempel metodismen. Med anabaptismen forholder det sig anderledes. Den blev forfulgt voldsomt af såvel katolikker som af de andre reformatoriske strømninger, og den blev mange steder hurtigt kvalt i blod, så dens indflydelse blev umiddelbart mindre end de andre reformatoriske strømninger. Dens indirekte betydning har dog været betydelig, og for en stor del af verdens frikirker (baptister, pinsefolk m.m.) gælder det, at rødderne til deres teologi er at finde i den anabaptistiske og reformerte gren af reformationen – i forskellige blandingsforhold.²

I Danmark er opfattelsen af anabaptismen præget af to misforståelser. Den ene misforståelse er identifikationen af anabaptismen på reformationstiden med den voldelige anabaptisme, som i 1534-35 forsøgte at etablere et »gudsrige« i den tyske by Münster. Anabaptismen på reformationstiden var bestemt ikke en entydig størrelse,³ men et væsentligt træk ved mange anabaptister var, at de var eksplicitte pacifister. Den voldelige anabaptisme i Münster var således ikke repræsentativ for anabaptismen som helhed. En anden udbredt misforståelse omkring anabaptisterne er, at deres primære teologiske kendetegn var deres dåbssyn, hvad der som sådan ikke kan undre, når man betænker, at dåben indgår som en del af deres navn. Hvis man ser på anabaptismen på reformationstiden, var dåbssynet naturligvis centralt, men jeg vil mene, at det er underordnet en anden teologisk dagsorden, nemlig spørgsmålet om kirkens forhold til den omkringliggende kultur. Hvis man ser på den moderne anabaptisme, så er det centrale spørgsmål tydeligvis forholdet mellem kirke og kultur og opgøret med den konstantinske model, hvor kirke, samfund og øvrighed bliver set som sammenfaldende størrelser.⁴ Det er således slående, at spørgsmålet om dåb er fuldstændig perifert på hjemmesiden for det britiske, anabaptistiske netværk *The Anabaptist Network*.⁵ Dette er vigtigt at fremhæve, da dåbsspørgsmålets perifere plads i den moderne anabaptisme er en af de væsentlige forudsætninger for, at det anabaptistiske kirke- og kultursyn kan være en teologisk in-

spiration i traditioner, der har et andet dåbssyn og en anden sakramenteforståelse end det anabaptistiske.

I det følgende vil jeg tage udgangspunkt i den schweiziske anabaptisme på reformationstiden og analysere Schleithembekendelsen fra 1527 med henblik på at vise, at opgøret med den konstantinske tænkning er det centrale spørgsmål i erklæringen. Derefter vil jeg introducere den amerikanske teolog H. Richard Niebuhrs efterhånden klassiske værk om forholdet mellem kirke og kultur *Christ and Culture* fra 1951 og ikke mindst den kritik af værket, der er blevet fremført af teologer som den anabaptistiske teolog John Howard Yoder og i forlængelse heraf den metodistiske teolog Stanley Hauerwas; dette vil ske med henblik på at fremhæve det teologiske potentiale i den anabaptistiske tradition til en aktuel forståelse af kirkens plads i samfundet. Dette vil endeligt blive sat ind i en mere specifik dansk kontekst.

Det anabaptistiske opgør med den konstantinske model har en særlig relevans af den simple grund, at den vesteuropæiske kristendom bevæger sig mod en postkonstantinsk tilstand. Spændingen mellem konstantinsk og postkonstantinsk tænkning er netop det centrale i Yoder og Hauerwas' diskussion af *Christ and Culture*, hvorfor denne diskussion må anses for at være væsentlig i forhold til en forståelse af kirkens placering i en stadig mere postkonstantinsk kontekst.

Schleithembekendelsen

Den schweiziske anabaptisme har en kort historie. Hvis den skal have en officiel fødselsdag, kunne det være den 21. januar 1525, hvor Felix Manz, Conrad Grebel og Georg Blaurock bliver døbt (Steenbuch 2017, 2-3). Fem år senere er stort set alle anabaptistiske ledere i Schweiz blevet henrettet. Schleithembekendelsen er fra 1527. På det tidspunkt var reformationen i den tysktalende del af Schweiz blevet gennemført med Ulrich Zwingli som den centrale figur og Zürich som det centrale sted. Den primære forfatter til bekendelsen er Michael Sattler. Han var en tidligere benediktinermunk, som var blevet evangelisk og anabaptist og havde ladet sig gifte. Han blev brændt på bålet i 1527, altså samme år som erklæringen blev udarbejdet.

Schleithembekendelsen er en temmelig kort tekst, som har syv hovedpunkter, som omhandler dåb, bandlysning, brødsbrydelse, afsondring fra verden, hyrder i menigheden, sværdet og edsaflæggelse.⁶ I forordet til den danske oversættelse gør den baptistiske teolog Bent Hylleberg opmærksom på, at erklæringen naturligvis ikke er en trosbekendelse i klassisk forstand;⁷ der siges ikke noget om kristologi, skabelsteologi, treenighed og åbenbaring. Schleithembekendelsen fokuserer meget specifikt på ekklesiologien og på forholdet mellem kirken og den omgivende kultur, idet et væsentligt anliggende er et opgør med den konstantinske model. Det hedder da også i indledningen til erklæringen: »Vi, som er samlet i Herren i Schleithem ved Randen, gør det hermed klart i punkter og artikler for alle, der elsker Gud, at vi er forenet for at stå fast i Herren som lydige Guds børn, sønner og døtre, som skal være adskilt fra verden i alt, hvad vi

gør og ikke gør« (Schleithembekendelsen 2017, 74).⁸ Den markante sondring mellem kirken og verden er et centralt kendetegn ved såvel den schweiziske anabaptisme som ved hovedstrømningen af europæiske anabaptister på reformationstiden.

Det første punkt om dåben er temmelig kort. Hvis man imidlertid skal forstå anabaptisternes modstand mod barnedåben, skal man gøre sig klart, at de forstod barnedåben ikke alene som en dåb til Kristus, men også som en dåb ind i det konstantinske system. Barnedåben kaldes således for »pavedømmets første og højeste vederstyggelighed« (Schleithembekendelsen 2017, 77). Det andet punkt, om bandlysningen, er begrundet i ønsket om at have en menighed, der adskiller sig etisk fra den omkringliggende kultur, hvorfor det er nødvendigt med en høj grad af menighedstugt. Punktet omkring nadveren er også temmelig kort. Sakramenterne – og her ikke mindst nadveren – er som bekendt et af reformationstidens store teologiske stridspunkter. I Schleithembekendelsen er der ikke megen diskussion af nadversyn som sådan; hvis man skal placere nadversynet teologisk, ligger det nærmest en reformert, zwingliansk forståelse. Det centrale i nadverforståelsen i bekendelsen er imidlertid forståelsen af, at nadver er noget for kirkens folk, som forstås i sin modsætning til den omkringliggende kultur. De danske, baptistiske teologer Bent Hylleberg og Johannes Aakjær Steenbuch nævner i en kommentar til forholdet mellem menighedsorden og sakramenteforståelse i den schweiziske anabaptisme, at »Nadverforståelsen er altså ikke sakramental, men etisk« (Steenbuch og Hylleberg 2017, 60). Det anabaptistiske nadversyn er kendetegnet ved sin eksklusivitet, hvad man også vil kunne finde i teologiske traditioner, der er præget af reformert teologi.

Hovedpunktet i bekendelsen er artiklen om afsondring fra det onde. Punktet indledes med følgende ord: »En afsondring skal finde sted fra det onde, og den ondskab, som djævelen har plantet i verden: På den måde, at vi simpelthen ikke skal have fællesskab med dem, og ikke løbe med dem i deres vederstyggeligheder. Det vil sige, at da alle, som ikke vandrer i troens lydighed, og ikke har forligt sig med Gud, så de ønsker at gøre Hans vilje, er en stor vederstyggelighed for Gud, og der kan ikke vokse eller udspringe andet fra dem, end vederstyggeligheder« (Schleithembekendelsen 2017, 77).⁹ Her bliver det tydeligt, at det centrale i erklæringen er forestillingen om, at der bør eksistere en afgørende forskel mellem kirken og den omkringliggende kultur.

Punktet omkring hyrderne i menigheden er interessant i sin fokusering på, at hyrderne udspringer af menigheden og i sit opgør med en kirkelig hierarkisk forståelse, hvor der er megen stor afstand mellem kleresi og lægfolk. Her kan man for øvrigt finde ligheder med Calvins forståelse, som dog er mindre radikal end anabaptisternes; det er interessant, at et af Calvins kritikpunkter i forhold til den katolske kirkes udvælgelse af kirkens ledere er, at »the whole right has been taken from the people«, som det hedder i den engelske oversættelse af *Institutio* (Calvin 1993 [1586], 340). I Schleithembekendelsen er der endvidere en realistisk diskussion af, hvad der skal gøres, hvis menighedens hyrde bliver martyr. Det demonstrerer, hvor nærværende martyriets mulighed var

for bekendelsens forfattere; de følgende år blev hovedparten af de anabaptistiske ledere i Schweiz da også henrettet.

De to sidste punkter, om »sværdet« og om »edsaflæggelse«, vedrører også forholdet mellem kirke og magt. De schweiziske anabaptister var konsekvente pacifister, hvad der betyder, at punktet om »sværdet« er ét af de mest kontroversielle i erklæringen. Hylleberg gør i forordet til den danske oversættelse af bekendelsen opmærksom på, at anabaptisternes pacifisme betød, at de blev »opfattet som civile oprørere, ikke kun som afvigere i teologisk forstand«. ¹⁰ Det blev naturligvis forstærket af, at den militære trussel fra tyrkerne blev opfattet som meget nærværende i samtiden; Wien blev som bekendt belejret af den tyrkiske hær i 1529. De to punkter om »sværdet« og om »edsaflæggelsen« er også afvisninger af, at kristne kan have et offentligt embede. Det er igen et udtryk for den anabaptistiske grundforestilling om, at der skal være et fuldstændigt skel mellem kirken og den omgivende kultur.

Schleitheimbekendelsen er en revolutionerende tekst i sit opgør med den over tusind år gamle konstantinske model. Da kejser Konstantin i 323 anerkendte kristendommen og gav kirken en privilegeret position i Romerriget, og kejser Theodosius i 380 tog konsekvensen af det og gjorde kristendommen til statsreligion, indledtes det tætte ægteskab mellem kirke og stat, kirke og magt og kirke og kultur, som kom til at sætte dagsordenen for kirken i middelalderen. Anabaptisterne satte spørgsmålstegn ved den model, og i Schleitheimbekendelsen har man et dokument, der radikalt udfordrer den konstantinske tænkning. I den efterreformatoriske tid var hovedtendensen, at den konstantinske model fortsatte, men hen ad vejen i kraftigt reviderede udgaver. Det vil jeg i det følgende nærme mig ud fra en diskussion af forholdet mellem kirke og kultur med udgangspunkt i Niebuhrs klassiker *Christ and Culture*.

Kirke og kultur

Niebuhrs (1894-1962) *Christ and Culture* har mere end halvtreds år på bagen og har efterhånden fået status af teologisk klassiker. Klassikerkarakteren blev understreget i en kommentar i magasinet *Christianity Today*, da bogen havde halvtredsårs fødselsdag. Overskriften lød: *In the World, but ... – Richard Niebuhr's Christ and Culture is 50 years old – and still has something wise to say to evangelicals*. ¹¹ I artiklen skriver den amerikanske teolog John G. Stackhouse Jr. endvidere:

The theological world owes a great debt to Austin Presbyterian Theological Seminary in Texas, which invited Yale professor H. Richard Niebuhr to deliver the lectures that resulted in *Christ and Culture* (1951), one of the most influential Christian books of the past century. Perhaps no other book has dominated an entire theological conversation for so long. Niebuhr's famous »five types« continue to serve as the launching point for most discussions of the interaction of Christianity and culture.

I *Christ and Culture* har Niebuhr lavet en typologi over forskellige grundholdninger til forholdet mellem teologi og kultur, som i princippet skulle dække hele kirkens historie med dens mangfoldighed af teologier. Bogen er mere end halvtreds år gammel, og Niebuhr er med god grund blevet kritiseret for, at hans inddelinger prætenderer kun at være deskriptive, men i realiteten er normative, og at han foretrækker den femte type, *Christ the transformer of Culture*. Jeg vil dog erklære mig enig i Stackhouses vurdering: Bogen er stadig værd at forholde sig kritisk til – ikke mindst for evangelikale – og et relevant udgangspunkt for en diskussion af forholdet mellem kirke og kultur.

Niebuhr opererer med typologier, med weberske idealtyper, som selvfølgelig er abstraktioner, systematiske forenklinger af en kompliceret virkelighed, som ikke har et direkte empirisk modstykke. Man skal endvidere være opmærksom på, at når Niebuhr taler om *Kristus*, så mener han rent faktisk *kirke*; bogen omhandler typiske relationer mellem kirken og den omkringliggende kultur. Niebuhr opererer med en typologi med fem typer: (1) *Christ Against Culture*, (2) *Christ of Culture*, (3) *Christ Above Culture*, (4) *Christ and Culture in Paradox* og (5) *Christ the Transformer of Culture*. I Niebuhrs forståelse er *Christ against Culture* og *Christ of Culture* de absolutte modsætninger, mens de øvrige er de medierende positioner.

Et af hovedproblemerne ved at diskutere forholdet mellem kirke og kultur er, at kulturbegrebet er yderst omfattende og kan fremtræde temmelig abstrakt; det er også et problem i forhold til *Christ and Culture*. Det er således nødvendigt med en begrebsafklaring, før typologien i *Christ and Culture* drøftes. De fleste definitioner af *kultur* fremhæver det sociale aspekt. Kultur er noget, man – i hvert fald potentielt – gør sammen med andre mennesker. I artiklen »Kulturen i kulturvidenskaben« fra bogen *Kampen om disciplinerne* definerer den danske filosof Esther Oluffa Pedersen og den danske litteraturhistoriker Frederik Stjernfelt det på denne måde: »den minimumsforståelse af kultur, som forskere kan blive enige om hen over forskellige studier, er, at kultur er den aktive og bevidste handling (agency), som grupper udviser i deres skabelse af fællesskaber« (Pedersen og Stjernfelt 2015, 267). I bogen *The Gospel in a Pluralist Society* definerer den engelske teolog Leslie Newbigin begrebet således: »Human culture is simply the way in which human societies order their corporate life« og senere »Culture is simply the social aspect of human living« (Newbigin 1994, 185; 188). Disse bestemmelser kan være udgangspunktet for en diskussion af den særlige form for kultur, som man finder i kirkelige trosfællesskaber, og ikke mindst disse trosfællesskabers selvforståelse. Men hvordan ser det ud i forhold til Niebuhrs typologi?

I *Christ against Culture* ser man et grundlæggende spændingsforhold mellem kirken og den omkringliggende kultur. Kulturen kan her for eksempel identificeres med det bibelske begreb *verden* (*aion, kosmos*), om hvilken det i Jak 4,4 hedder: »I utro, ved I ikke, at venskab med verden er fjendskab med Gud? Den, der vil være ven med verden, står som en fjende af Gud«. Hævdelsen af en absolut modsætning mellem kirken og den om-

kringliggende kultur kan ses i Oldkirken, før den konstantinske model blev etableret. Niebuhr fremhæver kirkefaderen Tertullian som repræsentativ for den position.

Christ against Culture gennemsyrrer Schleithembekendelsen, men har også været karakteristisk for missionsbevægelserne¹² og for mange frikirkelige strømninger ikke mindst i deres tidlige historie.

Det interessante ved anvendelsen af typologier, som den man møder hos Niebuhr, er, at det kan klarlægge, at bevægelser, som på nogen områder er modsætninger, på andre områder kan være tæt på hinanden. Hvis man laver en teologisk vurdering og sammenligning af dåbssynet i henholdsvis den klassiske anabaptisme og i de danske missionsbevægelser, vil de fremstå som absolutte modsætninger. Hvis man sammenligner deres opfattelse af forholdet mellem kirken og den omgivende kultur, vil de i deres historiske udgangspunkter være tæt på hinanden. I henhold til Niebuhrs typologi vil de begge kunne placeres under *Christ against Culture*.

Hvis udgangspunktet er *Christ against Culture*, vil der være en klar bevidsthed om syndens virkelighed i enhver kultur. Det er samtidig den position, som vi typisk finder i de nytestamentlige menigheder, og det er, så vidt jeg kan se, den eneste position, hvorfra den konstantinske model for alvor kan udfordres. Der er imidlertid også mange problemer forbundet med positionen. Den veludviklede syndsbevidsthed kan føre til, at skabelsesteologien nedtones; den første trosartikel fylder typisk meget lidt i sammenhænge, der entydigt kan rubriceres som *Christ against Culture*. Den til tider voldsomme afstandtagen fra den omgivende kultur kan endvidere placere kirken i en position, hvor mission bliver næsten umuliggjort. Mission forudsætter en form for kontakt med og deltagelse i kulturens liv for konkret at kunne møde mennesker, der ikke er en del af trosfællesskabet. Hvis fokus i højere grad er på kirkens renhed end på kirkens missionale forpligtelse, vil mission blive en (næsten) umulighed. Endelig kan jeg konstatere, at kirker og kirkelige bevægelser, der ønsker at tage afstand fra den omgivende kultur, ofte vil ligne kulturen på områder, hvor der burde være forskel, og være forskellig fra kulturen på områder, hvor en afstandtagen er meningsløs.

Man kan i frikirkernes og missionsbevægelserne historie se en tendens til, at man i forhold til kulturelle markører som for eksempel musik, påklædning, teater og medieforbrug (historisk set: biografbesøg) har bestræbt sig på at adskille sig fra den omkringliggende kultur; det samme har ikke nødvendigvis været tilfældet i forhold til konsumeringen, som efter min mening kan karakteriseres som en af tidens store afguder. I den nuværende kirkelige situation adskiller missionsbevægelserne og frikirkerne sig ikke i særlig høj grad fra den omgivende kultur i forhold til de nævnte kulturelle markører, men det udfordrende spørgsmål er stadig: Hvis *Christ against Culture*-positionen skal give mening i den nuværende kirkelige og kulturelle situation, på hvilke områder skal trosfællesskaberne så skille sig ud? Det er dog ikke fokus for denne artikel.

I *Christ of Culture* ses kulturer typisk som Guds værk, og der er et grundlæggende harmonisk forhold mellem kirken og kulturen; her drejer det sig altså om kulturkristen-

dom i bred forstand. Når man i regeringsgrundlaget fra 2016 kan finde formuleringen »Danmark er et kristent land«,¹³ er det et udtryk for en tænkning, der befinder sig inden for *Christ of Culture*-typen. I denne position, som for eksempel megen grundtvigsk kristendom kan placeres under, dominerer skabelsesteologien typisk, mens missions-tanken glider i baggrunden, ligesom et opgør med den konstantinske model er svær at forestille sig inden for positionen.

Hvad angår de medierende positioner, så betegner *Christ above Culture* hos Niebuhr den klassiske katolske teologi om forholdet mellem kirke og kultur, mens *Christ and Culture in Paradox* betegner den typiske lutherske position. Som Niebuhr fremstiller det, ses forholdet mellem kirke og kultur i *Christ above Culture* som spændingsfyldt, men vel at mærke en spænding, der kan ophæves, så der kan skabes en kristen enhedskultur. Den middelalderlige katolske teolog Thomas Aquinas fremhæves som den typiske repræsentant for denne position, der også kan ses som idealet bag den konstantinske model. I *Christ above Culture* ses relationen også som spændingsfyldt, men det er en spænding, som ikke kan opløses, hvad Luther fremhæves for at have understreget:

More than any great Christian leader before him, Luther affirmed the life in culture as the sphere in which Christ could and ought to be followed; and more than any other he discerned that the rules to be followed in the cultural life were independent of Christian or church law (Niebuhr 1951, 174).

I beskrivelsen af denne type tager Niebuhr blandt andet udgangspunkt i den lutherske toregimentelære, men i udfoldelsen af konsekvenserne af den er han ikke særlig klar; han mangler således et blik for de mange forskellige måder, som toregimentelæren kan udmøntes på i forhold til forskellige aspekter af tilværelsen. Er toregimentelæren primært noget, der er relevant i forhold til spørgsmålet om kirkens forhold til politik og magt, eller kan den udformes som en almen indfaldsvinkel til forholdet mellem kirke og kultur? Den type refleksioner møder man ikke hos Niebuhr, hvilket betyder, at det er vanskeligt på en meningsfuld måde at anvende såvel *Christ and Culture in Paradox* som *Christ above Culture* på den nuværende kirkelige og kulturelle virkelighed i Danmark.

Den sidste position, *Christ the Transformer of Culture*, er futuristisk i sin orientering. Hos Niebuhr er det den klassiske liberalteologi med dens modernistiske fremskridtstro, der dækkes af denne type. Det er ikke længere særlig relevant, men jeg vil mene, at det stadig er vigtigt at stille spørgsmålet, om kirken kan være en forvandlende kraft i kulturen. Faren er her en alt for stor naivitet i forhold til syndefaldets konsekvenser i kultur og politik, men hvis man som udgangspunkt stiller sig kritisk i forhold til Niebuhrs præmisser, vil jeg anse det for at være en væsentlig position at inddrage i diskussionen.

Kritikken af *Christ and Culture*

Niebuhr er primært blevet kritiseret af moderne teologer, der meget bevidst identificerer sig med *Christ against Culture*-positionen, altså den typiske anabaptistiske position. Det har fået et prægnant udtryk hos de amerikanske, metodistiske teologer Stanley Hauerwas og William H. Willimon. I deres bog *Resident Aliens* (1989) skriver de: »The Church is a colony, an island of one culture in the middle of another. In baptism our citizenship is transferred from one dominion to another, and we become, in whatever culture we find ourselves, resident aliens« (Hauerwas og Willimon 1989, 12). De kritiserer da også *Christ and Culture* for, at til trods for bogens tilsyneladende objektive karakter foretrækker Niebuhr i virkeligheden én type, nemlig *Christ the Transformer of Culture*, hvorved han i praksis bekræfter »liberal, mainline, American Protestantism«. I forlængelse af den konstatering kommer Hauerwas og Willimon med den temmelig barske vurdering: »few books have been a greater hindrance to an accurate assessment of our situation than *Christ and Culture*« (Hauerwas og Willimon 1989, 39-40).

Den væsentligste kritik møder man dog hos de amerikanske anabaptistiske teologer Glen H. Stassen, D.M. Yeager og John Howard Yoder i deres bog *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture* (1996). Forfatterne har til bogen skrevet separate artikler, Stassen to, Yeager én og Yoder én. Alle artiklerne har en substantiel kritik af *Christ and Culture*. I det fælles forord skriver de følgende: »What makes *Christ and Culture* such an interesting book is that it is not only a typology but also an argument [...], it argues normatively and theologically for the superiority of one of the types« (Stassen, Yeager og Yoder 1996, 10). De hævder mere specifikt, som også Hauerwas og Willimon, at det er *Christ the Transformer of Culture*, som foretrækkes af Niebuhr, mens hans kritik af *Christ against Culture* er mere omfattende end af de andre typer. Yoder kritiserer *Christ and Culture* på mange niveauer. Han mener således, at Niebuhrs typologi er upræcis, at hans kulturbegreb er monolitisk, og at hans kristologi tenderer det snævert moralistiske, men det væsentligste kritikpunkt angår hele spørgsmålet om, hvordan kirken kan være en transformerende kraft i kulturen. Ifølge såvel Yoder som Stassen er forudsætningen for, at det kan blive tilfældet, at Kristus ikke alene ses som et moralsk forbillede, men bliver Kirkens herre. Det er alene Kristus, der kan ændre noget som helst, og det er kun i det omfang, Kristus bliver kirkens herre, at det giver mening at tale om kirken som en transformerende kraft (jf. fx Yoder 1996, 67ff). Kirken kan kun være en agent for transformation, hvis den adskiller sig fra den omkringliggende kultur og har andre normer og en anden etik, som udspringer fra Kristus selv. Det er hovedpåstanden hos Yoder og Stassen. De har altså som den amerikanske liberalteologi et fokus på etikken, men hos dem drejer det sig ikke om almene etiske principper, men om discipelskab og efterfølgelse, som må få et konkret udtryk i det kirkelige fællesskab og dets relation til den omkringliggende verden. De opererer således med en etisk partikularisme i kirkens relation til den omkringliggende kultur.¹⁴ I forhold til Niebuhrs typologi, som de dog ikke anerkender, kunne man sige, at de plæderer for en *Christ*

against Culture-position, hvor målet ikke er adskillelse fra, men tværtimod påvirkning af kulturen, altså en slags *Christ the Transformer of Culture Light*. De ser kirken som væsensforskellig fra verden, men samtidig som sendt til verden.

I *Authentic Transformation* skriver Yoder, at man kunne forestille sig, at kritikken af *Christ and Culture* kunne føre til et forsøg på at lave en alternativ typologi. Det afviser han imidlertid, idet han mener, at man så implicit ville medtænke flere af Niebuhrs præmisses (Yoder 1996, 82). I *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective* har den canadiske teolog Craig A. Carter imidlertid netop forsøgt sig med en sådan alternativ postkonstantinsk typologi. Han understreger, at det væsentligste problem ved *Christ and Culture* er, at den konstantinske tænkning er grundpræmissen for bogen. Carter anfører, at Yoders teologi er en afgørende inspiration for hans egen kritik af bogen, og hele hans projekt er, som det markeres i bogens titel, at gentænke *Christ and Culture* i et postkonstantinsk perspektiv.

Det leder ham til at foreslå en alternativ typologi med seks typer for relationen mellem kirke og kultur, hvor tre af typerne befinder sig inden for det konstantinske paradigme, og tre befinder sig udenfor (Carter 2006, 113). I Carters forståelse er det væsentligste kriterium for forskellen mellem de to paradigmer spørgsmålet om accept eller afvisningen af vold, tvang og magtanvendelse som noget legitimt: »I have come to believe that the core issue is the temptation to join the state in violent coercion. This is always a central temptation, and when the church endorses, requests or joins in violent coercion with the state, it is utilizing a Christendom strategy – it is presupposing Christendom« (Carter 2006, 112). De seks typer kan placeres på en skala fra fuldstændig accept af den konstantinske sammenblanding af kirke og magt til en fuldstændig forkastelse af samme. Den første type, *Christ Legitimizing Culture*, har Theodosius d. Store, der gjorde kristendommen til statsreligion i Romerriget, som en repræsentant, og udtrykker den rendyrkede konstantinske model. *Christ Humanizing Culture*, den anden type, repræsenterer i Carters beskrivelse såvel klassisk luthersk kristendom og pietisme som moderne evangelikal kristendom (udtrykt ved Billy Graham). Både den tredje og den fjerde type kaldes *Christ Transforming Culture*, henholdsvis i en konstantinsk og ikkekonstantinsk udgave, mens den femte og sjette type kaldes henholdsvis *Christ Humanizing Culture* og *Christ Separating from Culture*.

De enkelte typer er beskrevet for inkonsistent til for alvor at kunne bruges som analyseredskab i forhold til den aktuelle relation mellem kirke og kultur i Vesteuropa generelt og specifikt i Danmark, hvorfor jeg ikke vil gå ind i en nærmere analyse af dem. Der er dog to ting, der er værd at fremhæve: For det første bevidstheden om, at *Christ Transforming Culture* kan tænkes både inden for og uden for det konstantinske paradigme. I forhold til Niebuhr betyder det, at man kan se kirken som en potentielt forvandlende kraft i kulturen uden samtidig at købe de klassisk liberalteologiske, modernistiske, naivt fremskridtoptimistiske og konstantinske forudsætninger, som man finder i beskrivelsen af typen i *Christ and Culture*. Det er endvidere interessant, at Nie-

buhrs *Christ against Culture* hos Carter i praksis er blevet udspaltet i tre forskellige ikke-konstantinske typer. Det udtrykker en erkendelse af den store teologiske forskellighed, der findes blandt positioner, der forholder sig skeptisk til det konstantinske paradigme (Carter 2006).

Den postkonstantinske udfordring

Der har i de sidste tiår været en tendens til at se vores kultur som en typisk *efterkultur*: Postmoderne, postsekulær, postkristen og postkonstantinsk. Den franske filosof Jean-Francois Lyotards *La Condition postmoderne* med dens beskrivelse af den postmoderne tilstand som et opgør med de store fortællinger og en bevægelse hen imod en tilstand med mange, sameksisterende, ikkeautoritative, små fortællinger, udkom i 1979. I forlængelse af det blev firserne i høj grad det postmodernes årti, der blandt mange andre ting betød, at det religiøse kom tilbage på dagsordenen i mange sammenhænge. Det religiøses tilbagekomst betød dog ikke, at kristendommen fik den placering i kulturen, som den havde i det førmoderne; kristendommen kom tilbage som én blandt mange mulige fortællinger. Det er den virkelighed, man forsøger at beskrive med begrebet *det postsekulære*.

Begrebet *postsekulær* antyder i sig selv en problematisering af den traditionelle sekulariseringsforståelse. Igennem årtier har stort set alle sekulariseringsteorier bygget på en forestilling om, at religionen var på vej til at forsvinde fra Vesteuropa. Denne forestilling kommer klart til udtryk i indledningen til den danske teolog K.E. Løgstrups *Skabelse og tilintetgørelse*, hvor han skriver: »Set med epokens øjne, når dens blik er blidest, vil denne bog tage sig ud som en vigende hærs bagtrop der udkæmper en tilbage-togsfægtning, inden hær og bagtrop forsvinder ud i anakronismens mørke« (Løgstrup 1978, 9). Det var den dominerende fortælling om sekulariseringen indtil slutningen af firserne og Berlinmurens fald. Religionen havde haft sin tid, men siden Oplysningstiden var dens betydning langsomt, men sikkert, svundet ind, og det var nu kun et spørgsmål om tid, før religionen ville forsvinde helt.

Det viste sig imidlertid at være forkert, hvad der fik den østrigsk-amerikanske religionssociolog og sekulariseringsteoretiker Peter Berger til i *The Desecularization of the World* at introducere begreber som *desekularisering* og *genfortryllelse*: »Max Weber, who did not use the term 'secularisation,' spoke of 'the disenchantment of the world' [...] It is no disparagement of Weber to say that he did not sufficiently perceive the possibilities of a *re-enchantment* of the world« (Berger 1992, 29). Genfortryllelse, dese-kularisering og postsekularisering er alle begreber, der forsøger at beskrive en kultur, hvor religionen er tilbage, men som samtidig i en vis forstand stadig er sekulariseret.

Sekulariseringens konsekvens i Vesteuropa (og Danmark) var netop ikke, at religion som sådan forsvandt, men at betingelserne for det religiøse liv blev voldsomt omdefineret. Det er den tilgang, den canadiske filosof Charles Taylor har i *A Secular Age*, hvor han beskriver sekulariseringens konsekvenser på denne måde: »I want to examine our

society as secular [...], which I could perhaps encapsulate in this way: the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others« (Taylor 2007, 3). Religion er tilbage, men under meget forandrede betingelser; vi lever i Vesteuropa i en postsekulær virkelighed, hvor religionen eksisterer på sekulariseringens betingelser.

I en sådan situation er det fristende også at beskrive vores tid som postkristen. Det giver imidlertid ikke mening i et samfund, hvor religion og kristendom ud fra visse synsvinkler faktisk fylder rigtigt meget. Udtrykket *postkristen* repræsenterer en defaultistisk indfaldsvinkel, som ofte dækker over et nostalgisk ønske om at vende tilbage til den konstantinske virkelighed; betegnelsen er således uheldig. Det giver til gengæld god mening at sige, at vi Vesteuropa er på vej mod en postkonstantinsk tilstand. Lederen af *The UK Anabaptist Network*, Stuart Murray, definerer denne postkonstantinske tilstand på følgende måde: »Post-Christendom is the culture that emerges as the Christian faith loses coherence within a society that has been definitely shaped by the Christian story and as the institutions that have been developed to express Christian convictions decline in influence« (Murray 2004, 19). Med andre ord: Den postsekulære situation er også postkonstantinsk.

En af årsagerne til, at den anabaptistiske position er så aktuel som nogensinde, er den enkle, at vi bevæger os imod en postsekulær, postkonstantinsk tilstand, hvor kirken langsomt marginaliseres – og det skal understreges, at der er tale om udviklingstendenser, der først bliver tydelige, hvis man opererer med længere perspektiver. Til bogen *Den mangfoldige kirke* skrev jeg sammen med Bent Hylleberg artiklen »Kirke på kanten – inspiration fra frikirkerne i det aktuelle kirkelige opbrud« (Bjerring-Nielsen og Hylleberg 2013, 112ff). Her var en af pointerne, at efterhånden som den postkonstantinske virkelighed trænger igennem, vil folkekirken begynde at dele visse betingelser med frikirkerne, hvorfor der også kan hentes erfaringer og inspiration fra disse frikirker; frikirkerne i Danmark har jo netop været kendetegnet ved at skulle fungere i opposition til den konstantinske model. I artiklen gør vi opmærksom på, at man i Danmark har oplevet en særlig folkekirkelig »monopolisering« af kristendommen af den simple grund, at frikirkerne i Danmark, sammenlignet med andre lande med luthersk majoritet, er meget små.¹⁵ De danske frikirker har således været temmelig marginaliserede og har i særlig grad levet i opposition til den konstantinske model. Det har betydet, at frikirkerne i Danmark, midt i deres forskellighed i øvrigt, har været fælles om en kirkeforståelse, hvor ekklesiologi og missiologi er uadskillelige størrelser. Hvis ikke kirken var i mission, ville den ganske enkelt ikke overleve. Kirken er blevet betragtet som forskellig fra kulturen, men samtidig som sendt i mission til kulturen. Det kan udmøntes på forskellige måder, men frikirkernes fælles grundforståelse er ikkekonstantinsk. De har således, hvad angår forståelsen af forholdet mellem kirke og kultur, videreført den anabaptistiske arv.

I en hjemlig folkekirkelig kontekst har den danske teolog Jeppe Bach Nikolajsen arbejdet med konsekvenserne af den postkonstantinske tilstand i bøger som *National kristendom til debat* (2015), *Missional kirke i et pluralistisk samfund* (2015), *Kirke og øvrighed i et pluralistisk samfund* (2017) og *Kirkens rolle i et pluralistisk samfund* (2017). Nikolajsen påviser i flere artikler, hvordan Danmark i århundreder var et skoleeksempel på en konstantinsk model, hvor kirke og folk fuldt ud udgjorde sammenfaldende størrelse. Med sekularisering og pluralisering er den konstantinske virkelighed blev sprængt, og der må derfor ske »et nødvendigt ekklesiologisk skift i fokus fra *Corpus Christianum* til *Corpus Christi* ved at betone, at den kristne kirke ikke længere udgøres af alle, men kun af nogle«. Det betyder, at kirken betragtes som en særlig social størrelse, som dog ikke må afgrænse sig fra samfundet, da »mission må bestemme kirkens væren i verden« (Nikolajsen 2017b, 5-6; 124). Hvor Nikolajsen opererer med kirken som en særlig social størrelse, betegner den danske teolog Asger Chr. Højlund i øvrigt på lignende vis kirken som et konkret folk (Højlund 2015, 143). Som nævnt betyder det imidlertid ikke, at kirken skal isolere sig fra samfundet. Nikolajsen argumenterer således for, »at en ekklesiologi, som er kendetegnet ved en stærk betoning af kirkens egenart, ikke nødvendigvis udelukker en betoning af kirkens engagement i samfundet«. I forlængelse af det vil han påvise, at »mission på fundamental vis må bestemme kirkens eksistens i verden«. Det betyder, »at den uundgåelige partikularistiske karakter ved ekklesiologi, social etik og epistemologi må være udadvendt og således være gennemsyret af et fokus på at tjene verden« (Nikolajsen 2015c, 124).

Det betyder, at det frikirkelige – eksemplificeret ved Hylleberg og Bjerring-Nielsen – og det folkekirkelige – eksemplificeret ved Nikolajsen – nærmer sig hinanden i en forståelse af den danske kirkes udfordringer. I begge tilfælde er det betinget af et forsøg på at tage den postkonstantinske udfordring alvorligt. I artiklen fra bogen *Den mangfoldige kirke* afslutter Hylleberg og jeg med at gøre opmærksom på, at med den kirkeministerielle betænkning af 2006 med titlen *Opgaver i sogn, provsti og stift* fik folkekirken en formålsparagraf, der fokuserer på mission. Det kommenterer vi på følgende måde:

Her skrives der dansk kirkehistorie, der kommer til at række langt. Her sker den officielle drejning for folkekirken fra kultur-kristendom til menigheds-kristendom – fra statisk kirkelig betjening af en befolkning til en missionsindsats i det danske folk – ja, langt ud over landets grænser skal Folkekirken nu opfatte sin opgave som 'kirke i mission'. Dette opgør med den konstantinske kulturkristendom betyder, at Folkekirken i stadig højere grad vil komme til at dele vilkår med frikirkerne. Hvis det resulterer i en redefinering af kirken, så den missionale ekklesiologi bliver omdrejningspunktet for alt andet, vil det være det glædeligste, der er sket i dansk kirkeliv i mange årtier (Bjerring-Nielsen og Hylleberg 2013, 122).

En af udfordringerne ved at skulle hente inspiration fra frikirkerne er imidlertid, at de historisk set ofte har været uafklarede omkring deres kirke- og kultursyn. Det kommenterer den svenske teolog Fredrik Wenell på i artiklen »Församling, överhet och samhälle« fra antologien *Aldrig mer tillbaka gå* (2017). Her gør han opmærksom på, at Schleithembekendelsen på samme tid understreger menighedens særlige enhed og identitet og opererer med en enkel, dualistisk forståelse af forholdet mellem menigheden og den omgivende verden, Guds rige og mørkets rige; bekendelsen beskriver en »enhet i separation« (Wenell 2017, 193). Et sådant udgangspunkt skaber naturligvis mange problemer, hvis det ureflekteret overføres til nutiden. Det skyldes blandt andet, at man i kirkelige traditioner, som er inspireret af den klassiske anabaptistiske forståelse, ofte ikke skelner mellem *verden* (i den nytestamentlige, negative forståelse) og det mere neutrale *samfund*. Wenell udtrykker det på denne måde: »Et grundläggande problem som jag ser det är att Sattler [hovedmanden bag Schleithemerklæringen], anabaptisterna och ofta också frikyrkliga traditioner inte alltid gjort skillnad på *värld* och *samhälle*. Samhället har ofta på ett endimensionellt sätt blivit likställt med världen och världen har blivit detsamma som samhället« (Wenell 2017, 207). Kirken behøver ikke at definere sig negativt i forhold til den omgivende kultur, men skal derimod holde fast ved sin særlige identitet som gudsfolket sendt til verden, idet udgangspunktet netop er, at der ikke længere eksisterer et fuldt ud sammenfald mellem kirke og folk. Kirken må erkende og udleve sin *identitet* som et særligt folk, som adskilt fra verden, og sin *mission* som sendt til verden. Det er den væsentligste inspiration fra anabaptismen i den aktuelle kirkelige og kulturelle situation i Danmark, som man fra såvel folkekirkelig som frikirkelig side kan lade sig udfordre af.

Konklusion

En vigtig arv fra reformationstidens anabaptisme er dens opgør med den konstantinske model. Det er i denne artikel blevet eksemplificeret ved en gennemgang af Schleithembekendelsen. I præsentationen af Niebuhrs typologi over relationen mellem kirke og kultur fra bogen *Christ and Culture* og den efterfølgende diskussion og kritik af værket med udgangspunkt i teologer som Yoder og Hauerwas har udgangspunktet været, at *Christ and Culture* stadig er et væsentligt værk at diskutere, men at det også er nødvendigt at forholde sig kritisk til dets konstantinske forudsætninger. Det er det af den simple grund, at vi bevæger os hen imod en postsekulær, postkonstantinsk tilstand.

I diskussionen af *Christ and Culture* udkrystalliserede der sig en vision af kirken, som *gudsfolket sendt til verden*. Den postsekulære vesteuropæiske (og danske) kultur bevæger sig mod en postkonstantinsk tilstand, hvor der ikke længere eksisterer et sammenfald mellem kirke og folk. Det er derfor afgørende, at kirken ser sig som et særligt folk med en særlig identitet, der er forskellig fra den omgivende kultur; kirken må anerkende sin mission som gudsfolket sendt til verden. Det er denne sammenhæng mellem ekklesiologi og missiologi, man typisk har fundet i frikirkerne; man kan på dette områ-

de også konstatere, at den frikirkelige og (dele af) den lutherske ekklesiologi begynder at nærme sig hinanden. Her er der en anerkendelse af, at kirken helt og fuldt kan være en del af den kultur, som den nu engang lever i, og samtidig vil være fremmed over for den. Det er den konstante spænding, som kirken må leve i, hvis man tager inspirationen fra anabaptismen alvorligt.

Noter

- 1 Betegnelsen »anabaptisme« kan opfattes polemisk, men jeg har valgt at bibeholde betegnelsen i stedet for den mere neutrale *døberbevægelser*, da det er den betegnelse, som bevægelsens repræsentanter selv anvender både internationalt (UK, USA) og i Danmark (jf. hjemmesiden: www.anabaptist.dk).
- 2 Der er naturligvis meget forskellige vurderinger af, i hvor høj grad henholdsvis den reformerte og den anabaptistiske gren af reformationen er den væsentligste inspiration for moderne frikirkelig teologi. I en svensk sammenhæng er politikerens og lederens i missionsforbundet Karl Kilsmos bog *Den tredje reformationen* (fra 1967) lidt af en klassiker om anabaptismens historie. Han omtaler anabaptismen som den tredje reformation efter Luthers og Zwinglis og ser de nutidige frikirker som efterfølgere til reformationstidens anabaptister. Det repræsenterer efter min vurdering en voldsom undervurdering af den calvinsk-reformerte indflydelse.
- 3 Den svenske frikirkepræst Jonas Melin identificerer således tre hovedstrømninger i reformationstidens anabaptisme: en schweizisk, en sydtysk/østrigsk og en hollandsk/nordtysk. Han ser eksempelvis den schweiziske anabaptisme som mere bibelsk orienteret end den sydtyske/østrigske, som i højere grad er præget af mystik og apokalyptiske forestillinger (Melin m.fl. 2017, 17ff).
- 4 I denne artikel bruger jeg udtrykket »konstantinsk« som en oversættelse af det engelske »Christendom«.
- 5 Jf. www.anabaptistnetwork.com
- 6 Schleithembekendelsen er oversat til dansk af Jacob Broholm Møller og Johannes Aakjær Steenbuch efter den tyske original. Der findes et optryk af den originale tekst på: http://www.museum-schleithheim.ch/taeufer_bekennntnis1.htm. Den danske oversættelse er optrykt i Steenbuch 2017.
- 7 Bent Hyllebergs forord findes på hjemmesiden: www.anabaptist.dk, hvor man ligeledes finder den danske oversættelse.
- 8 Den tyske original lyder: »Wir, die wir zu Schleithheim am Randen im Herrn versammelt gewesen sind, tun allen Liebhabern Gottes kund, daß wir in den Stücken und Artikeln übereingekommen sind, die wir im Herrn halten sollen, wenn wir gehorsame Kinder, Söhne und Töchter Gottes sein wollen, die abgesehen von der Welt in allem Tun und Lassen sind und sein wollen.«. Teksten kan findes på: http://www.jungegemeinde.de/texte/schleithheimer_bekennntnis.htm
- 9 Den tyske original lyder: »Sie soll geschehen von den Bösen und vom Argen, das der Teufel in der Welt gepflanzt hat, damit wir ja nicht Gemeinschaft mit ihnen haben und mit ihnen in Gemeinschaft mit ihren Greueln laufen. Das heißt, weil alle, die nicht in den Gehorsam des Glaubens getreten sind und die sich nicht mit Gott vereinigt haben, daß sie seinen Willen tun wollen, ein großer Greuel vor Gott sind, so kann und mag nichts anderes aus ihnen wachsen oder entspringen als greuliche Dinge«. Teksten kan findes på: http://www.jungegemeinde.de/texte/schleithheimer_bekennntnis.htm
- 10 Jf. forordet til Schleithembekendelsen på www.anabaptist.dk
- 11 Artiklen kan læses på: <http://www.christianitytoday.com/ct/2002/april22/8.80.html>
- 12 Det vil sige primært Indre Mission, Luthersk Mission og Evangelisk Luthersk Mission.
- 13 Regeringsgrundlaget kan findes på Statsministeriets hjemmeside: www.stm.dk. Formuleringen findes på side 84 i »For et friere, rigere og mere trygt Danmark«.
- 14 Det samme fokus på sammenhængen mellem etik og discipelskab møder man hos Hauerwas. Det får et illustrativt udtryk i den af John Berkman og Michael Cartwright redigerede: *The Hauerwas Reader*, hvor de to hovedafsnit

med tekster af Hauerwas henholdsvis har fået overskrifterne: *Reframing Theological Ethics* og *New Intersections in Theological Ethics*. Hovedafsnittet om *Reframing Theological Ethics* har tre underafsnit med overskrifterne: *Who Are Christians? The Christian Story, What are Christians to be? Christian Discipleship* og

How are Christians to Live? Discipleship exemplified.

15 Det fremgår tydeligt af sammenligningen af størrelsen på diverse ikke-lutherske skandinaviske kirker i Kurt E. Larsens *Fra Christensen til Krarup* (Larsen 2007, 243).

Litteratur

- Berger, Peter, red. 1999. *The Desecularization of the World*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Berkman, John og Michael Cartwright. 2001. *The Hauerwas Reader*. Durham og London: Duke University Press.
- Bjerring-Nielsen, Bent; Hans Raun Iversen; Jonas Adelin Jørgensen; Mogens S. Mogensen og Morten Skrubbeltrang, red. 2013. *Den mangfoldige kirke*. Frederiksberg: Dansk Missionsråd.
- Bjerring-Nielsen, Bent og Bent Hylleberg. 2013. »Kirke på kanten – inspiration fra kirkerne i det aktuelle kirkelige opbrud«. I *Den mangfoldige kirke*, redigeret af Hans Raun Iversen, Jonas Adelin Jørgensen, Mogens S. Mogensen og Morten Skrubbeltrang. Frederiksberg: Dansk Missionsråd.
- Calvin, John. 1993 [1586]. *Institutes of the Christian Religion*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- Carter, Craig. A. 2006. *Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Hauerwas, Stanley og William H. Willimon. 1989. *Resident Aliens*. Nashville: Abingdon Press.
- Hauge, Hans og Henrik Hortsbøll, red. 1988. *Kulturbegrebets kulturhistorie*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Højlund, Asger Chr. 2015. »Kirken som et konkret folk: Et luthersk perspektiv«. I *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen. Fredericia: Kolon.
- Kilsmo, Karl. 1967. *Den tredje reformationen*. Falköping: Gummesons.
- Larsen, Kurt. E. 2007. *Fra Christensen til Krarup*. Fredericia: Kolon.
- Liotard, Jean-Francois. 1979. *La Condition postmoderne*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Løgstrup, K.E. 1978. *Skabelse og tilintetgørelse*. København: Gyldendal.
- Murray, Stuart. 2004. *Post-Christendom: Church and Mission in a Strange New World*. London: Paternoster Press.
- Newbiggin, Lesslie. 1994 [1989]. *The Gospel in a Pluralist Society*. London: SPCK.
- Nikolajsen, Jeppe Bach, red. 2015a. *National kristendom til debat*. Fredericia: Kolon.
- Nikolajsen, Jeppe Bach, red. 2015b. *Missional kirke i et pluralistisk samfund*. Fredericia: Kolon.

- Nikolajsen, Jeppe Bach. 2015c. »Den missionale kirke i et pluralistiske samfund«. I *Missional kirke i et pluralistisk samfund*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen. Fredericia: Kolon.
- Nikolajsen, Jeppe Bach, red. 2017a. *Kirke og øvrighed i et pluralistisk samfund*. Fredericia: Kolon.
- Nikolajsen, Jeppe Bach. 2017b. *Kirkens rolle i et pluralistisk samfund*. Fredericia: Kolon.
- Niebuhr, H. Richard. 1951. *Christ and Culture*. San Francisco: HarperCollins.
- Pedersen, Esther Oluffa og Frederik Stjernfelt. 2015. »Kulturen i kulturvidenskaben«. I *Kampen om disciplinerne*, redigeret af Simon Køppe, David Budtz Pedersen og Frederik Stjernfelt. København: Hans Reitzels Forlag.
- Schleithembekendelsen. 2017. Trykt i dansk oversættelse i *Anabaptist!*, redigeret af Johannes Aakjær Steenbuch. København: Apophasis.
- Stassen, Glen H.; D.M. Yegar og John Howard Yoder, red. 1996. *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*. Nashville: Abingdon Press.
- Stassen, Glen H.; D.M. Yegar og John Howard Yoder. 1996. »Preface«. I *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, redigeret af Glen H. Stassen, D.M. Yegar og John Howard Yoder. Nashville: Abingdon Press.
- Steenbuch, Johannes Aakjær, red. 2017. *Anabaptist!* København: Apophasis.
- Steenbuch, Johannes Aakjær. 2017. Forord i: *Anabaptist!* København: Apophasis.
- Steenbuch, Johannes Aakjær og Bent Hylleberg. 2017. Forord til Schleithembekendelsen i: *Anabaptist!* København: Apophasis.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wenell, Fredrik. 2017. »Församling, överhet och samhälle«. I *Aldrig mer tillbake gå*, redigeret af Jonas Melin, Fredrik Wenell og David Willgren. Örebro: Evangelie Forlag.
- Yoder, John Howard. 1996. »How H. Richard Niebuhr Reasoned: A Critique of *Christ and Culture*«. I *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, redigeret af Glen H. Stassen, D.M. Yegar og John Howard Yoder. Nashville: Abingdon Press.

Forfatter

Bent Bjerring-Nielsen
 Grækenlandsvej 94,1
 2300 København S
 bjerringn@gmail.com

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.