

DEN LUTHERSKE KIRKE I ET POSTKONSTANTINSK SAMFUND



Stud. theol. Hans-Christian Petterson

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

1. Introduktion

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

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

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

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

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

De primære lutherske kilder, som vil

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

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

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

2. Kirken som et folk

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

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

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

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

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

splittelse (Nikolajsen 2010, 42-43).

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Ordet

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

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

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

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

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

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

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

4. Sakramenterne

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

Dåben

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nadveren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Nøglemagten

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

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

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

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

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

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

Denne forståelse af nøgлемagten vil

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

6. Korset

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

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

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

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

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

7. Konklusion

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

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

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

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

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

NOTER

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

4 I sakramenteforståelsen udfordres syntesen mellem Luther, Yoder og Newbigin, eftersom Yoder har en symbolsk sakramenteforståelse, Newbigin ikke præciserer, hvorledes han forstår sakramenternes natur, og Luther har

en sakramental forståelse. Derfor vil Luther være den primære kilde til konstruktionen af en luthersk postkonstantinsk sakramenteforståelse, mens de andre kun vil blive brugt i moderat henseende.

LITTERATUR

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

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

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

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