



Enhed og samarbejde på tværs
af moralsk-etiske forskelle og uenigheder

Enhed og samarbejde på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder

Redigeret af

Andreas Østerlund Nielsen

Ny Mission nr. 36 • 2019

Enhed og samarbejde på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder

Redigeret af Andreas Østerlund Nielsen

*Redaktionsudvalg: Jørgen Thaarup, Johannes Nissen, Arngeir Langaas og
Jonas Adelin Jørgensen*

Ny Mission nr. 36

© Dansk Missionsråd

Peter Bangs Vej 1D

2000 Frederiksberg

Tlf.: 3961 2777

E-mail: dmr@dmr.org

Web: www.dmr.org

1. udgave, 1. oplag 2019

Omslag: Charlotte Munch

Omslagsfoto: Niels Thure Krarup

Tryk: AKA Print, Århus

Korrektur og sprogrevision: Edith Aller

Layout: Charlotte Munch • www.charlottesmunch.dk

ISBN: 87-87052-53-7

ISSN: 2446-0427

Indhold

Introduktion	7
--------------------	---

Af Andreas Østerlund Nielsen

Enhed og samarbejde i kirke og mission på tværs af teologiske og moralsk-etiske forskelle og uenigheder.....	13
--	----

Af Jonas Adelin Jørgensen

Samarbejde med grænser

Kirkens enhed i en splittet verden.....	25
---	----

Af Peter Lodberg

Kirkens kamp for enhed i lyset af slaveriet i USA.....	33
--	----

Af Mark W. Lewis

En svindelsag, og det man kan lære af den	43
---	----

Af Simon Schøler Kristensen

Enhed i uenighed

Metodistkirkens arbejde for kirkelig enhed trods moralsk-etiske forskelle og uenigheder	55
---	----

Af Jørgen Thaarup

Kan kirkens enhed tåle ulike syn på ekteskapet? Et perspektiv fra Den norske kirke	65
---	----

Av Harald Hegstad

Brødremenighedens erfaringer med enhed på tværs af forskelle og uenigheder.....	73
---	----

Af Jørgen Bøytler

At søge svar sammen

Kærlighedens ansvar.
Ansatser til samtalens etik..... 85

Af Ulrik Nissen

At søge det væsentlige trods uenighed om etiske spørgsmål..... 103

Af Johannes Nissen

Bibel-hermeneutik i etikken - hvordan bruge Bibelen i
relation til moralsk-etiske spørgsmål?..... 113

Af Kurt Christensen

Enhed og samarbejde i nåde og sandhed

Bøn og forsoning på trods og på tværs af kultur og teologi..... 123

Af Bodil F. Skjøtt

Gudstjeneste, der giver plads til enheden i Kristus 133

Af Anne Mie Arndt Skak Johanson

Platforme for etisk dialog mellem Nord og Syd 143

Af Carsten Skovgaard-Holm

Mestring af uenighed - hvordan lever vi med uenighed
og bevarer enhed?..... 151

Af Christian Alsted

Introduktion

Af Andreas Østerlund Nielsen

Dette nummer af Ny Mission handler om enhed og samarbejde i kirker og mission på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder.

I alle artiklerne drøfter forfatterne spørgsmålet om, hvordan vi kan søge enhed og samarbejde i situationer, hvor vi er indbyrdes forskellige og uenige. De største konkrete udfordringer for kirkelig enhed og samarbejde både økumenisk og i det internationale missionsarbejde stammer i dag fra moralsk-etisk uenighed, og ikke, som tidligere, teologisk uenighed. Det gælder både internt i kirkesamfundene og økumenisk på tværs.

Det er dog en gammelkendt udfordring i det internationale tværkulturelle missionsarbejde. Traditionelt har pilen dog kun peget den ene vej. Udfordringen bestod i, hvordan vi fra Nord kunne få de nye kristne til at gøre op med polygami, heksedoktorer, nepotisme osv. Der var vel ikke reelt tale om gensidighed eller samarbejde.

Det er der imidlertid nu, og nu vender den moralske pil også i høj grad den anden vej. Kirkerne i Syd spørger os, hvad vi vil gøre ved vores materialisme, sekularisme og liberale seksualmoral? Der-

udover er der ikke længere blot tale om forskelle og uenigheder mellem Syd og Nord, men også i Syd og Nord.

Tidens absolut mest markante udfordring for enhed og samarbejde er forårsaget af det fundamentale skifte i opfattelsen af og holdningen til kønsidentitet og homoseksualitet, som den vestlige verden har gennemgået i løbet af de seneste 20-25 år, og som har indbefattet, at kirkerne er blevet afkrævet at tage stilling for eller imod. Det har konkret primært drejet sig om vielse af par af samme køn og om praktiserende homoseksuelles adgang til at blive præster. Disse spørgsmål har i mange kirkesamfund ført til splittelser og uenighed.

Som Harald Hegstad skriver i sin artikel om Den norske kirkes arbejde med disse spørgsmål: "Denne situationen reiser mange udfordringer, både av praktisk og teologisk karakter. Hvordan skal man leve med uenighet – når avgjørelser skal tas, og ikke minst når avgjørelser er tatt? Teologisk reiser spørsmålet seg om hva slags status uenigheten skal ha. Er den mulig å leve med, eller krever den brudd i fellesskap og samarbeid?"

Disse spørgsmål og splittelser har også forplantet sig til Det Globale Syd, hvor

både samfund og kirker generelt indtager en mere konservativ etisk holdning, end hovedparten af de vestlige samfund og mange vestlige kirker gør.

Dermed er det også blevet problematikker for de internationale missionsorganisationer i relation til enhed og samarbejde med partnerkirkerne i Syd, herunder spørgsmål om formidling af offentlig støtte.

De internationale missionsorganisationer kan imidlertid bringe erfaringer og perspektiver med ind i samtalen, som der ikke altid bliver plads til i de i øvrigt ofte ophedede diskussioner.

Det har derfor været redaktionsgruppens ambition at løfte tematikken ud over en polarisering mellem konservative/evangelikale og liberale/progressive, ved at afsøge de platforme, hvor vi kan lytte til og lære af hinanden, sætte ord på uenighederne og finde fælles anliggender på tværs af forskelle og uenigheder. Heri rummes også spørgsmålet om grænsesætning og dens begrundelse og funktion.

Bogen her tager, efter en optaktsartikel, udgangspunkt i kirkers konkrete erfaringer af splittelse og samarbejde i relation til moralsk-etiske spørgsmål om apartheid, slaveri og korruption. Dernæst præsenteres de aktuelle bestræbelser på at bevare enhed og fin-

de veje sammen i Metodistkirken, Den norske kirke og Brødremenigheden. Herefter gøres der bibelteologiske, hermeneutiske (fortolkningsmæssige) og etiske overvejelser om grundlag og normer for kristen etisk argumentation og konfliktløsning. Alt dette leder frem til konkrete forslag til, hvordan kirker og missionsorganisationer kan handle og navigere.

Håbet er, at nummeret kan lede missionsorganisationer, kirker og kristne til at følge formaningen i studiedokumentet *Moral Discernment in the Churches*: "Christians are seeking the 'mind of Christ' and 'the will of God' – not seeking to 'win' an argument" (Kirkernes Verdensråd 2013, citeret af Johannes Nissen) og inspirere til med denne indstilling at stræbe efter enhed, større erkendelse af sandheden og kritisk-konstruktivt samarbejde på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder.

I det følgende vil jeg indledningsvis gøre mig nogle mere principielle overvejelser på baggrund af bogens artikler.

Samspil mellem ydmyghed og overbevisning

Det er fristende at opløse problemstillingen om enhed og samarbejde på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder til én af sine dele og gøre gældende, at kærlighed og nåde alene

skal råde, eller at hvis vi ikke er fuldstændig enige, kan vi ikke have noget samarbejde. Men Guds mission sender os jo altid derhen, hvor vi også selv står med vores liv, hvor nåde og sandhed mødes, hvor vi må stræbe efter at være sandheden tro i kærlighed. Det forudsætter både ydmyghed og overbevisning.

”Dette indebærer også erkendelsen af, at vi kan tage fejl, og at for eksempel vores forståelse af mennesket og vores fortolkning af Bibelen kan være fejlagtig og ufuldstændig”, skriver Christian Alsted og fortsætter: ”Derfor må vi spørge os selv, hvad er det vi har brug for at lære af dem, som repræsenterer et andet synspunkt end vores?” Fordi vi ønsker enhed og samarbejde, bør uenighed og forskelle ikke sende os væk fra hinanden men hen til hinanden.

Bestræbelsen på enhed og samarbejde er nemlig uomgængelig. Som Peter Lodberg fastslår: ”Teologisk kan vi aldrig gå på kompromis med bekendelsen til kirkens enhed. Enheden er et fundamentalt begreb i den kristne tro, når vi bekender troen på den treenige Gud, som er én, og på kirken, som ikke blot er hellig, almindelig og apostolsk, mens også én”.

Enhed er imidlertid ikke det eneste udtryk for kirkens og kristnes troskab i

Guds mission. Derfor må der også være plads for gensidig vejledning, kritik og om nødvendigt grænsesætning. Når vi selv eller andre skader andre med vores valg, må det påpeges. Bibelen giver sunde retningslinjer for denne gensidige formaning. En moralsk-etisk uenighed kan imidlertid også udgøre en såkaldt ”bekendelsessituation” (*status confessionis*), når evangeliet er på spil. Her må kirken gøre gældende, at dette er uforeneligt med kristendommen!

Vi kan ikke bare lade uenighederne ligge

Når det i dag ikke længere primært er dogmatikken men etikken, som udfordrer den kristne enhed og samarbejdet, hænger dette blandt andet sammen med bevægelsen ud af modernitetens fiksering på objektivitet og faktuel viden til senmodernitetens såkaldt ”post-faktuelle” kultur drevet af følelser. Kirkeligt kan denne bevægelse observeres som et skifte fra ortodoksi til ortopraksis, med en understregning af at tro er en praksis, ikke bestemte holdninger.

At de moralsk-etiske forskelle og uenigheder virker splittende har sin kontekstuelle baggrund i individets frigørelse i den vestlige modernitet, som i senmoderniteten har ledt til en ukritisk fejring af diversitet og mangfoldighed. Erkendelsen af, at vores forståelse og fortolkninger er kontekstuel betingede, er

blevet brugt til at udbrede en ideologi om, at alt er relativt, og at enhver moralsk-etisk bedømmelse derfor er personlig og individuel.

I praksis og i det konkrete samarbejde skaber mangfoldighedsidealet imidlertid problemer, da relativismen er og bliver en illusion. Der vil altid være noget, som vi ikke kan acceptere kan være rigtigt for nogen at gøre, eftersom der er værdier, som vi regner som universelle. Vi kan ikke heller ikke indkapsle vores eller andres moralsk-etiske holdninger og valg som "private". Vores handlinger – det vi gør og siger og de måder vi indretter os på – påvirker andre og har konsekvenser, som rækker ud over os selv; de er altid til gavn eller til skade for andre. Følgelig sætter vi alle nogle grænser, uanset om vi refererer til åbenbaring eller til tolerance som argument.

Af disse grunde kan vi ikke bare lade de moralsk-etiske forskelle og uenigheder ligge i vores stræben efter enhed og samarbejde.

Et minefelt af følelser og magt

De moralsk-etiske spørgsmål og problematikker er imidlertid et område minefret med følelser og med magtforhold: Oplevelsen af forkastelse og ønsket om anerkendelse, minoriteters erfaring af magtesløshed og tidligere majorite-

ters oplevelse af tab af kontrol, både individuelt, nationalt og globalt. Den postkoloniale situation og den voksende selvstændighed og selvbevidsthed hos kirkerne i Det Globale Syd betyder også, at de nu træder i karakter overfor kirkerne i Vesten. Disse kirker taler med den fattiges ret, med Åndens glød og med majoritetsstatus i den globale kirke, men også uden nogen lang tradition for teoretisk refleksion over kristendommen (teologi) og – som det altid er tilfældet – ud fra deres kulturelle og politiske kontekst.

Når vi som partnere går ind et samarbejde, medbringer vi vores større eller mindre grad af sårethed og brudthed. Enhed og samarbejde handler derfor også om heling. Bodil Skjøtt peger i den forbindelse på bøn og forsoning, som vigtige praksisser: "Bøn og forsoning har det til fælles, at vi bedst forstår *best practice* eller den magt og kraft, der ligger heri, når vores egen afmagt og brudthed bliver tydelig for os. Det er ikke det sted, vi frivilligt søger.

Sårethed er også en reel faktor i spørgsmål om enhed og samarbejde; det er ikke blot et teologisk spørgsmål; og det er ikke kun den "stærke", der kan være en hindring, den "svagere" part, kan også stå som en hindring... der kan være brug for heling ikke kun mellem men også i parterne".

Det kræver således visdom og kærlighed fra alle parter og på alle niveauer at være og agere i dette minefelt. Vi har alle behov for at bevare ydmygheden, når det gælder sandheden af vores egne synspunkter, og der, hvor vi udøver magt (f.eks. som formidlere af økonomiske midler) over det fælles rum, hvor dialog finder sted, må vi sikre at sandhedsspørgsmål kan blive drøftet i frihed og gensidig respekt.

Fællesskab og samarbejde i enhed og sandhed

Hvordan kan missionsorganisationerne bidrage til fortsat enhed i de gamle kirkesamfund og særligt til fortsat enhed og samarbejde med kirkerne i Syd? Hvordan gøre dette i en situation, hvor de med rette stiller kritiske spørgsmål til os, samtidig med, at vi også fortsat må stille os spørgende til sider af deres kirkelige praksis og synspunkter?

Det kan, for mig at se, være nyttigt at arbejde med *niveauer* af enhed og samarbejde. Det må være et mål for alle kristne at søge at praktisere og udtrykke enhed i Jesus Kristus gennem samarbejde. Substansen af et sådant samarbejde afhænger imidlertid af, hvor tæt man vandrer på hinanden i det fælles missionale samspil mellem evangelium, kirke og kontekst (jf. Newbigin). Jonas A. Jørgensen skriver om en nødvendig "fælles besindelse på den 'normeren-

de norm' i etikken", for "enighed om et fælles udgangspunkt forhindrer [...] ikke uenighed om den kristne etiske vurdering, men uden det fælles udgangspunkt har tilliden ringe kår og partnerskabet ingen substans".

Hvis forskellene og uenighederne blot respekteres og italesættes, er det muligt at søge enhed på tværs, uden at nogen af parterne behøver at føle sig truet eller oplever at gå på kompromis. Det forudsætter også, at hver part i et samarbejde, uanset om det er lokalt, nationalt eller internationalt, må gives muligheden for at søge et mere substantielt samarbejde med mere ligesindede, hvor forskelle og uenigheder er mindre. Dette er ikke "sektarisme" eller en lukken-sig-om-sig-selv, men en forudsætning for konstruktivt og utruet at kunne indgå i samarbejde med andre. Dette udelukker imidlertid ikke gensidig kritik og formaning. Tværtimod er det en forudsætning for ethvert sundt fællesskab eller samarbejde, som ikke går på tværs af forskelle og uenigheder, at det er åbent og lydhørt overfor kritik fra andre.

I samarbejde mellem parter, der gensidigt respekterer forskelle og uenigheder og den anden parts ret til og mulighed for at være og arbejde ud fra sit "gæsted" i det missionale samspil mellem evangelium, kirke og kontekst, ska-

bes det bedste frirum for at hver part kan lade sig opmuntre og udfordre til at bevæge sig – i sit eget spor eller måske ind i et nyt og bedre spor. "Tykkelsen" af samarbejdet kan måske forøges hen ad vejen. Eller, omvendt, samarbejdet kan blive "tyndere", og et brud på samarbejde kan i nogle tilfælde være det, som tjener enheden i Kristus bedst.

En vision om enhed i sandheden

Hvad er den større vision, som gør, at vi ønsker at stræbe efter enhed og om muligt samarbejde på tværs af forskelle og uenigheder? Først og fremmest er det jo Jesu bøn om, at disciplene må være ét i ham, ligesom Gud selv er én (Joh 17). Men enheden er ikke et mål i sig selv, den er et led i Guds mission. Jesus beder om, at alle som kommer til tro på ham må være ét, "for at ver-

den skal forstå, at du har udsendt mig og har elsket dem, som du har elsket mig". Enheden mellem de kristne er et vidnesbyrd for "verden", fordi de kristne stadig er i, men ikke længere tilhører "verden". Derfor beder Jesus også: "Hellig dem i sandheden; dit ord er sandhed".

Sandhed og enhed må være vores bøn og vores mål, ikke det ene eller det andet. Det må være den fælles vision vi retter os efter, og som får os til at stræbe efter enhed og om muligt samarbejde.

Enhed og samarbejde i sandheden er den vision, som alle artiklerne – fra deres forskellige og indbyrdes uenige vinkler og positioner – er fælles om at pege i retning af.

Enhed og samarbejde i kirke og mission på tværs af teologiske og moralsk-etiske forskelle og uenigheder

Af Jonas Adelin Jørgensen

I denne artikel opridser Jonas A. Jørgensen baggrunden for de aktuelle udfordringer for kristen enhed og samarbejde – inden for de tre relaterede områder missionsteologi, kristendommens demografiske forandringer og ændringer i begreber og normer. Ved hjælp af en skelnen mellem værdier og etik, henholdsvis etik og teologi udpeger han Guds vilje og Guds ord som etikens grund som den mest afgørende ressource for enhed og samarbejde. Selvom missionshistorien ikke er ensidigt problematisk, vil fremtidigt samarbejde dog kræve holdningsændringer hos partnerne i både Syd og Nord. Konklusionen lyder: "Enighed om et fælles udgangspunkt forhindrer ... ikke uenighed om den kristne etiske vurdering, men uden det fælles udgangspunkt har tilliden ringe kår og partnerskabet ingen substans".

If you want to see changes in our society, there is only one way to do it. Telling us what is wrong and giving us the "right" answers will never work. You have to knock our door, and come into our setting. You have to live with us, and learn how things are working. You have to show that you understand and respect us. Then you may start asking questions – not giving answers. And we will reflect upon your questions and discuss the consequences of our system – then changes may come – but it will

take a long time. (Samtale med afrikansk kirkeleder, citeret af Jørn Lemvik)

Indledning

Hvilken rolle spiller det for enhed og samarbejde at have fælles moral og etik? De seneste årtier er der talt meget om etik. Det skyldes flere ting, både den teknologiske udvikling, nye muligheder for at gribe ind i biologiske processer, og bredere samfundsmæssige forandringer omkring identitet og køn, som har påvirket især europæisk sekulær kultur i de senere år.

Ændringer på sådanne områder stiller spørgsmålstejn ved de hidtidige svar på det grundlæggende etiske spørgsmål: Hvad er den rette måde at behandle mennesker på?

I 2013 besluttede den største af alle lutherske kirker – den etiopiske Mekane Yesus kirke (EECMY) – at indstille samarbejdet med den amerikanske lutherske kirke ELCA og den svenske lutherske kirke Svenska Kyrkan. Grunden var de sidstnævntes positive syn på og kirkelige accept af ægteskab mellem to af samme køn. ELCA havde været partner med Mekane Yesus i 50 år, og Svenska Kyrkan i 150 år. Mere konkret drejer ophævelsen af samarbejdet sig om, at nadverfællesskabet afbrydes, og at repræsentanter og nationale ledere for de to kirker ikke længere er velkomne som prædikanter eller undervisere i Mekane Yesus kirken.

Reaktionen kom, efter at ELCA i årene omkring 2010 udsendte et studiedokument om menneskelig seksualitet, ægteskab og familieliv. Studiedokumentet anerkendte, at den forståelse, som Mekane Yesus kirken har, eksisterer, men at der også er andre mulige synspunkter. I den forbindelse udtalte ELCA-biskoppen Mark Hanson, at "vi tænker ikke det samme, men vi er ét i Kristus, i tro og dåb". Med bruddet blev det klart, at Mekane Yesus kirken ikke delte denne

forståelse af enhed i forskellighed med forskellig etisk og moralsk praksis. Dermed blev Mekane Yesus kirken et nyligt og relevant eksempel på, hvordan de teologiske og etiske udfordringer kan blive for store for partnerskabet, og der sker et tab af tillid, som i sidste ende resulterer i brud.

Var bruddet uomgængeligt? Denne artikel undersøger nogle af grundene til bruddet i de bredere samfundsmæssige forandringer og giver et bud på, hvordan tillid kan opbygges og fremmes, også i situationer hvor der er stor kulturel og teologisk afstand mellem to partnere.

Baggrund

Når vi som kristne missionsorganisationer skal reflektere over enhed og samarbejde på tværs af teologiske og etiske forskelle i Det Globale Nord og Det Globale Syd, er der tre relaterede områder, som kommer i spil: Vores missionsteologiske grundforståelse, demografiske skift i kristendommen, og hvordan vi selv har ændret begreber og normer i vores postkoloniale og postmoderne tid.

I forhold til vores missionsteologiske grundforståelse gælder det, at som sendt i mission er kristne ansvarlige overfor opdragsgiveren. I sin undervisning fastslog Jesus, at det at være frugtbar i hans mission afhæng af nærheden

og relationen til ham. I Johannesevangeliet bruger Jesus billedet af et vintræ og dets grene. "Bliv i mig, og jeg bliver i jer. Skilt fra mig kan I slet intet gøre", opmuntrer og formaner han. Den tjeneste, som vi i kristen mission er kaldet til, lader sig forstå indenfor en teologisk ramme. Det vi gør og forstår, har sit grundlag i kristendommens praksis og tro – nærheden og relationen til vintræet, Jesus.

Med hensyn til det demografiske skift, så gælder det, at det seneste århundredes skifte i kristendommens demografiske sammensætning har betydet, at kristendommens "tyngdepunkt" har ændret sig. Vor tids globale kristendom er en frugt af den store numeriske vækst af kristendommen i Det Globale Syd. Den store og betydelige kristendom i Det Globale Syd står i et fortsat forhold til kirkerne i Det Globale Nord og deres fortsatte indflydelse, og samtidigt består udfordringen fra økonomisk ulighed mellem de Nordlige og Sydlige kirker.

Endelig har vi i Det Globale Nord såvel som vores partnere i Det Globale Syd også selv ændret os. Her tænker jeg på, at vi som kirker og organisationer også er påvirkede af den postkoloniale og postmoderne tænkning, som er blevet en del af mainstream-kulturen, og som derfor også påvirker vores forståelse af

andre såvel som vores egen teologi og moralsk-etiske refleksion.

Postkolonial kritik er blevet en del af mainstreamkulturen. En af konsekvenserne er, at kristen mission ofte bliver set som en åndelig kolonialisering – uanset at den faktiske, historiske viden om kristen verdensmission er yderst begrænset. Den postkoloniale kritik giver en skærpet opmærksomhed på ulige magtforhold og en teologisk bedømmelse af strukturel uretfærdighed som synd, f.eks. ulighed mellem kønnene, militarisme eller nationalisme. Det smitter af på bedømmelsen af omvendelse som forbundet med et ulige magtforhold og undertrykkelse. Anerkendelsen af de problematiske aspekter ved kristen mission er uomgængelig i dag, samtidigt med at der i mainstreamkulturen er brug for nuancering gennem historisk kendskab til missionærernes betydning.

Samtidigt har den postmoderne impuls i forhold til moralsk-etiske emner skærpet vores blik for, at individet lever og træffer afgørelser i den større strukturelle ramme, som ideologier og handlinger opstiller. Tanken om individet som en social konstruktion har problematiseret forholdet til objektive normer for moral og etik. Moralsk-etisk refleksion bliver i denne situation kompleks, illusionsløs og politiseret. I vores

eget samfund er identitet derfor blevet et politiseret område, og identitetspolitikken har fået gode kår.

At denne samfundsmæssige udvikling påvirker vores nordlige kirkers egen moralsk-etiske refleksion, kommer ikke som nogen overraskelse for dem af os, der har beskæftiget sig med kontekstuel teologi. Men nøjagtigt hvordan og i hvilken grad postmoderne tænkning og postkolonial kritik bør eller ikke bør påvirke vores tænkning, er netop et fundamentalt spørgsmål, som bliver lysende klart i mødet med vores Sydlige partnere.

Med dette udgangspunkt i baghovedet – den missionsteologiske grundforståelse, de ændrede demografiske faktorer og vores ændrede vestlige forståelse af verden og os selv etisk og moralsk – hvordan bærer vi os da ad med at indgå i frugtbare partnerskaber på tværs af kulturelle og teologiske skel? Kan vi alle være ”grene på vintræet” uden at være enige om, hvad det er for en frugt, vi skal bære, dvs. hvilke handlinger nærheden og relationen til Jesus konkret medfører?

En systematisk analyse

Lad os se nærmere på, hvilken betydning moralske og etiske forskelligheder skal have for samarbejde og partnerskab ved indledningsvis at skelne mellem værdier og etik:

Begrebet ”værdi” kommer af verbet ”vurdere”, som jo er en menneskelig aktivitet. I klassisk etik – Kant – skelnes mellem værdier og etik: Værdi kan erstattes med noget af tilsvarende værdi – f.eks. varer – mens det etiske handler om det, som ikke kan beregnes og sammenlignes – f.eks. det menneskelige. I den nutidige etiske debat skelner vi ikke og sidestiller ofte etik og værdier: organisationer har værdigrundlag og politik handler om værdikamp. Kritisk anskuet kunne det hævdes, at værdier har man, når det fælles grundlag for etikken – metafysikken – er forsvundet.

Den kristne teologi og næstekærlighedsetik var et uproblematisk fælles grundlag i den europæiske enhedskultur indtil midten af 1800-tallet. Begge fik deres gennemtænkning i filosofien, som blev set som repræsentativ for den almene fornuft. Politisk kom det til udtryk i den enevældige styreform, som alle europæiske nationalstater indtil 1798 havde til fælles. Efter metafysikkens forsvinden fra filosofien og uden det fælles teologiske og etiske grundlag for tænkning kom værdier til at stå centralt. Disse værdier blev betragtet som stående udenfor filosofien og naturvidenskaben, men alligevel som objektive størrelser. Denne forståelse af værdier stod dog ikke uimodsagt; Friedrich Nietzsches kritik af værditænkningen fremhævede, hvordan alle former

for værditænkning er menneskeskabte. Faren ved objektiviseringen af værdier er netop, at den tillægger de betingede og menneskelige forestillinger objektivitet. Det har de ikke. Værdier er som betingede og menneskelige forestillinger efter deres natur relativistiske og vilkårlige, og derfor udgør de et tvivlsomt grundlag for samarbejde.

I modsætning til den bredere vestlige samfundsudvikling, hvor den gamle kristne enhedskultur er forsvundet og blevet afløst af det pluralistiske og multikulturelle samfund, som jeg ovenfor har skitseret med henvisning til postkolonial og postmoderne tænkning, så har kristendommen stadig en dyb betydning for kirker og organisationer, som samarbejder i international mission. Kristendommen er det selvfølgelig fælles orienteringspunkt også for etikken vedkommende. Men hvad indebærer det i praksis at have kristendommen som et fælles udgangspunkt for etik?

Når vi bringer etiske spørgsmål ind i den teologiske kontekst, så kan det være nyttigt fortsat at skelne mellem teologi og etik: Teologien forsøger så præcist som muligt at formulere, hvad den kristne tro og praksis forudsætter og indebærer; i den forstand er teologien en rationel rekonstruktion. Etikken er anderledes, den er snarere en

"klogskabens konstruktion". Tænk på kristendommens centrale etiske lære om næstekærlighed: "Du skal elske din næste som dig selv!". Det er umuligt at fastslå, hvad dette betyder i enhver situation. Det kræver den enkeltes erfaring, rationalitet, forestillingsevne og empati at handle næstekærligt. Etikken hører sammen med teologien, men teologi er ikke uden videre etik, og det kan lade sig gøre at skelne mellem de to. Det, som næstekærligheden tilsiger, og de handlinger, som udspringer af dette, udspringer af den kristne tro ligesom frugt på et træ. Ud fra en kristen teologisk tænkning om etikken, så må Guds vilje og Guds ord være normerende for menneskelig handling – og i den forstand uafhængigt af menneskers vurdering og værdier.

Hvad er det så for en grund, Guds vilje og Guds ord lægger for etik? Den teologiske ramme optegner Guds grundlæggende frelse, retfærdiggørelsen i Jesus Kristus, som nåde, en gave til mennesket. Hvor mennesket tager imod denne gave i tro, må næstekærligheden være bestemmende – kriteriet for den kristne etiske vurdering er, hvad der er godt for den anden. Det er det objektivt givne, uafhængigt af menneskets egne vurderinger og værdier, men med et krav om vores erfaring, rationalitet og fantasi i den konkrete situation. Kristen etik er således at forbinde det

Gudgivne objektive grundlag for etikken med min egen, situationsbestemte og menneskelige handling. Den næstekærlighed, som skaber gode rammer for menneskelivet, er ikke en menneskelig opfindelse, men de næstekærlige handlinger, som konkret udtrykker næstekærligheden. Det er mine konkrete handlinger i denne situation, i forhold til dette menneske.

Ressourcer i enhed og samarbejde i kirke og mission

Med andre ord er den mest afgørende ressource Guds vilje og Guds ord som grund for etik og den konkrete etiske vurdering. Uden enighed om den "normerende norm" i etikken er det for mig at se umuligt at have et tillidsfuldt samarbejde. Enighed om det fælles udgangspunkt forhindrer ikke uenighed om den kristne etiske vurdering, men uden det fælles udgangspunkt har tiliden ringe kår.

Vores nutidige kulturelle og samfundsmæssige situation giver kirker og trosbaserede organisationer mulighed for igen at vise deres betydning for eksistential og individuel fornyelse og for samfundsmæssig forandring. Den vigtigste impuls i denne forbindelse er den bibelske tænkning om retfærdighed på alle områder, ikke som en valgfri godgørende gerning men som en nødvendig kristen handling. Et mere

reguleret globalt økonomisk system, kontrol af multinationale virksomheder specielt indenfor fødevarerproduktion, begrænsning af skatteunddragelse, modkultur i forhold til forbrugisme, bekæmpelse af udledning af drivhusgasser, retfærdig fordeling af verdens ressourcer, og bekæmpelse af sygdomme er alle områder, hvor kirker og trosbaserede organisationer med deres mission kan bidrage og have betydning og være et "glædeligt budskab" ikke kun for kristne men for alle. Mange af disse problemer bunder i eller er forbundet med en implicit tænkning om andre etniske og kulturelle grupper som af mindre værdi. Derfor har vi også vigtige ressourcer i vores missionshistorie med dens "interkulturelle gennembrud" (Lamin Sanneh) og med erfaringerne fra kampen mod racisme.

Mission – den teologiske refleksion over missionen

Missionærer har altid kommunikeret evangeliet som de betingede mennesker, missionærerne selv er. Derfor finder vi udtryk for etnocentrisme og racisme i missionshistorien. Vi finder også eksempler på, hvordan missionærer ikke protesterede mod kolonistyrers magtmisbrug, eller hvordan de selv drog fordel af det koloniale styre. Men den samme missionshistorie indeholder også mange eksempler på, hvordan

missionærer netop ikke har været en del af de dominerende kolonialistiske eller nationalistiske narrativer. Missionærer, som gennem deres liv og virke tog afstand fra imperiets virkemåder og bidrog til at ændre samfundet, kendes fra begyndelsen af protestantisk verdensmission, f.eks. i Indien med Christian Friedrich Schwartz' virke for reformation af uddannelsessystemet i Sydindien med henblik på masseuddannelse og William Careys oversættelsesarbejde og udbredelse af litteratur.

Var tidligere tiders kristne missionærer ikke opmærksomme på de problematiske områder i deres virke? Jo, det var de, og studiet af missionshistorien kan lære os, at fortidens missionærer på mange måder ikke var så forskellige fra os selv. Ligesom os havde også de blinde vinkler, hvor de ikke var fuldt ud klar over deres egne privilegier, og ligesom os havde de en forestilling om, at andre bør forandres for i højere grad at komme til at ligne os selv. Derfor er det vigtigt at vi i anerkendelsen af de problematiske aspekter af kristen mission adresserer de emner, som har bred samfundsopmærksomhed – privilegier, blinde vinkler og etnocentrisme.

Den ghanesiske kirke- og missionshistoriker Lamin Sanneh minder os i bogen *Translating the Message* om, at missionærerne, som spredte evangeliet, selv

blev påvirket af mødet med evangeliet blandt dem, de virkede blandt. Mission ledte således til et "interkulturelt genembrud" både hos modtagerne af evangeliet og også hos missionærerne, siger han. Derfor er en oversimplificeret forståelse af forholdet mellem missionærer som agenter og nye kristne som passive modtagere blev umulig. Samtidigt med at vi anerkender vigtige indsigter i postkolonial kritik, er det derfor problematisk, hvis kritikken får os til at vige tilbage fra at tale om omvendelse som noget positivt og livgivende. Ja, vi må snarere insistere på, at kristne i Det Globale Syd omvender sig, fordi de selv ønsker at omvende sig.

Når postkolonial teori har hjulpet os med at identificere den fortælling om fremskridt og udvikling, som ikke kun kristen mission har været influeret af, men som også har givet retning til og påvirket kolonial tænkning og handling: Omvendelse – eller evolution eller udvikling – har været paradigmatisk for forholdet mellem missionærer og indbyggere i koloniområderne. Ikke kun missionærer men i lige så høj grad koloniadministratorer og senere udviklingsarbejdere har været drevet af deres egen forventning om omvendelse, evolution og udvikling. Det problematiske i dette er ikke ønsket om at omvende andre til troen på Kristus; men det er problematisk, hvis vi overser det

magtforhold og de mekanismer, der er mellem missionærer og dem, som missionæren virker blandt; magtforhold og mekanismer, som har deres oprindelse i vores egen betingethed. Hvis vi overser de kulturelle, økonomiske og politiske forhold, som eksisterer mellem os og dem vi forkynder blandt, så bliver det problematisk, når vi forkynder evangeliet og drøfter moral og etik.

I det 20. århundrede har fortællingen om kirkens internationale mission spillet en rolle som alternativ fortælling til de store politiske fortællinger: internationalisme som korrektiv til nationalismen i første halvdel af det 20. århundrede såvel som global solidaritet i kontrast til den kolde krigs deling af verden i Øst og Vest. Kirkerne var på forkant med "Program to combat racism", som Kirkernes Verdensråd lancerede i 1969 som en respons på drabet af Martin Luther King i 1968. En af programmets mest omdiskuterede aktiviteter var en fond, som støttede befrielsesbevægelser i det sydlige Afrika i kampen mod apartheid. En konsekvens af programmet blev, at kirkerne i højere grad kiggede indad og vurderede deres egen historiske racisme.

Programmet havde også til en vis grad en bredere samfundsmæssig effekt, hvor det skabte et politisk klima med en fælles forståelse af vigtigheden af

bekæmpelse af racisme og legitimere de politiske tiltag i form af en fælles europæisk racisme-overvågning.

Samarbejde – hvordan samarbejde i praksis?

Der er en række velkendte udfordringer i kulturmødet: For det første, den udfordring som relationelle kulturer udgør for os med vores europæiske, individualistiske kulturer. En relationel kultur afføder let en frygtkultur, som forhindrer at magt udfordres; den magtfulde står uimodsagt og må stå uimodsagt, fordi han eller hun er magtfuld. Men magt, som står uden kritik eller modsigelse, bliver usund og skadelig. Her er den moderne europæiske individualistiske kultur og dens opfordring til at "vove at tænke selv" en ressource og et korrektiv. Aflæring af frygt tager dog tid i alle kulturer, og meget mere tid, når det sker på tværs af kulturer. Relationen skal være stærk nok til at kunne bære uenighed, uden at relationen tager skade.

For det andet har vi som kirker og organisationer i det Globale Nord en stor magt. Den magt som vi i det Globale Nord kommer med, består i såvel økonomisk magt som teologiske kompetencer og historiske erfaringer. Vi må forholde os til vores egen magt for at indgå på en frugtbar måde i samarbejde på tværs af kulturelle og etiske skel.

Kultur-udfordringer smitter af på udfordringer i organisationsmødet: Tryghed, åbenhed, ærlighed, ønsket om at forstå, tid til at lytte. Den der har magten, kan invitere til at ændre reglerne, og det er vores ansvar som kirker og organisationer fra det Globale Nord. Definitionsmagten har ofte den, som har den økonomiske magt. Derfor har vi i det Globale Nord men også i det Globale Syd historien "mod os". Vi er dem, som har haft succes med at bringe evangeliet til andre kulturer og folkeslag i det Globale Syd. Den samme erkendelse findes hos vores samarbejdspartnere, hvilket vanskeliggør magtændringer. Denne situation må erkendes, før problemet omkring det Globale Nord som aktivt og det Globale Syd som passivt kan adresseres. Det er et stort arbejde at bearbejde sine egne holdninger på begge sider af en samarbejdsrelation, både fordi holdninger er kulturelt og historisk forankrede, men også fordi holdninger kan være udtryk for en implicit og udtalt viden. Derfor tager holdningsændringer tid.

Udbyttet af denne holdningsændring er et frugtbart samarbejde. Det frugtbare samarbejde er vel at mærke frugtbart for begge parter. Begge må have ejerskab i forhold til samarbejdet. Centralt i ejerskabet er kommunikationen. Det gælder helt praktisk i forhold til udarbejdelse af koncepter og aftaler uden

nogen skjult agenda fra den ene eller den anden af partnerne. Det betyder, at vi sammen må blive enige om reglerne – hvad er det nødvendigt at være enige om, og hvor kan vi have forskellige opfattelser? I denne proces er det nødvendigt både at have en fælles forståelse af grundlaget for den kristne etik såvel som en erkendelse af egne og den andens holdninger og villighed til at arbejde med disse holdninger på begge sider af partnerskabet. Der findes konkrete værktøjer, som vi i det Globale Nord vil pege på som vigtige for begge partnere – f.eks. konflikthåndtering, evnen til åbne, produktive spørgsmål og værdifuld feedback. Vores Sydpartnere vil sikkert pege på andre og måske overraskende værktøjer. Gennem dette bliver vi klar over vores egne og de andres svagheder, men også klar over hinandens styrker og ressourcer. Det giver et fundament for at samarbejde og fordele opgaverne.

Afrunding

Var bruddet mellem Mekane Yesu-kirken og den amerikanske og svenske lutherske kirke uomgængeligt? Uden den fælles anerkendelse af, hvad der var grundlaget for den kristne etiske vurdering, var tilliden mellem kirkerne borte. I tiden op til bruddet kunne begge parter have valgt og handlet anderledes: En fælles besindelse på den

”normerende norm” i etikken såvel som relationsopbygning og konflikt-håndtering kunne have genopbygget tilliden. Enighed om et fælles udgangspunkt forhindrer som sagt ikke uenighed om den kristne etiske vurdering, men uden det fælles udgangspunkt har tilliden ringe kår, og partnerskabet ingen substans.

For mig indebærer disse overvejelser to spørgsmål til selvransagelse: Hvad indebærer det for vores målsætninger og organisatoriske strategier, hvis vi siger på et frugtbart samarbejde på tværs af kulturer og magtforhold? Og hvad

gør det ved vores partnerses målsætninger og organisatoriske strategier? Det ”interkulturelle gennembrud” i vores internationale partnerskaber er frisættende og kreativt. Helt fundamentalt kan ingen af os være i mission alene. I mission er vi sammen med *andre*, som netop er andre. Ved at gå sammen viser vi, at vi i praksis er grene på det samme vintræ. Det er, hvad det indebærer at vise evangeliet i praksis. Her kan tillid, åbenhed, ærlighed og respekt trives; det er det gode sted for os som kristne i fælles mission. Troens ord for dette sted er ”velsignelse”.

Jonas Adelin Jørgensen er generalsekretær i Dansk Missionsråd og ekstern lektor ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Han har bl.a. redigeret bogen Mission and Money. Blander sig jævnligt i debatten om religionsfrihed og kristnes globale forhold

Samarbejde med grænser

Kirkens enhed i en splittet verden

Af Peter Lodberg

Artiklen beskriver de lutherske kirkers modstand mod Sydafrikas apartheid-system med udgangspunkt i begrebet om status confessionis efter inspiration fra Dietrich Bonhoeffers protest mod jødeforfølgelsen i 1930'erne. Den sydafrikanske kirkekamp er i dag inspiration for de kristne kirker i Israel/Palæstina.

Sydafrika kan i 2019 fejre 25-året for det første frie demokratiske valg. Modstanderne af apartheid-samfundet havde kæmpet en hård og lang kamp for frihed og demokrati imod et hvidt mindretalsstyre. Det var en indsats, der trak tråde helt til Danmark. Morgenavisen Jyllands-Posten har i en række artikler i efteråret 2018 påvist, at den sydafrikanske regering forsøgte at påvirke politikere i Danmark til at tro, at apartheidmodstanderne i Sydafrika var kommunister.

Kommunistmærkatet blev også forsøgt hængt på de sydafrikanske kirkeledere og teologer, der havde tilsluttet sig modstanden mod, at Sydafrika skulle være et raceopdelt samfund. Det lykkedes dog aldrig for den sydafrikanske efterretningstjeneste at undergrave den internationale kirkelige opbakning til Desmond Tutu, Allan Boesak eller C.F. Beyers Naudé.

Deres modstand mod hvidt mindre-

talsstyre hvilede først og fremmest på teologiske præmisser, og det førte dem ind i en kirkekamp, der var inspireret af den tyske kirkekamp i 1930'erne. I den tyske Bekendelseskirkes teologiske opgør med kirkepartiet De tyske Kristne og deres dyrkelse af føreridealet dukkede begrebet om *status confessionis* op som et teologisk ledebegreb for en række fremtrædende tyske teologer – ikke mindst Dietrich Bonhoeffer. Som vi skal se i det følgende, kom begrebet om *status confessionis* også til at spille en vigtig rolle i diskussionen om, hvordan lutherske kirker i og uden for Sydafrika skulle forholde sig til det sydafrikanske apartheid-samfund.

Diskussionen i Sydafrika var også en diskussion om kirkens enhed, dvs. den kirke, der ifølge trosbekendelsen er én, hellig, almindelig og apostolisk kirke. Var det nødvendigt at tage afstand til apartheid for evangeliets sandheds skyld, selvom det ville komme til et brud mellem kirkerne? Det teologiske

tema handlede om kirkens enhed, og hvad det betyder, når vi i trosbekendelsen bekender troen på én kirke.

Sagen blev sat på spidsen af den sydafrikanske lutherske biskop Manas Buthelezi. Han fremhævede, at når hvide og sorte hverken kunne dele en kop kaffe på en café eller deltage ved det samme nadverbord i kirken, fordi apartheidlovene om adskillelse mellem sorte og hvide forbød det, så kræver forkyndelsen af evangeliets sandhed og bekendelsens udsagn om kirkens enhed, at det er nødvendigt at gøre modstand mod apartheid som ideologi i samfund og kirke.

Som det vil fremgå af det følgende, aktualiserede diskussionen om teologi og apartheid betydningen af enhed og sandhed for det kristne vidnesbyrd i verden. Er enhed altid det rette valg, eller hvad er kriterierne for, hvornår politiske og moralsk-etiske forskelle og uenigheder bliver til bekendelsesspørgsmål, dvs. til en *status confessio-nis*?

Den ene kirke

Teologisk kan vi aldrig gå på kompromis med bekendelsen til kirkens enhed. Enheden er et fundamentalt begreb i den kristne tro, når vi bekender troen på den treenige Gud, som er én, og på kirken, som ikke blot er hellig, alminde-

lig og apostolsk, mens også én. I trosbekendelsen er der en dyb og indre sammenhæng mellem bekendelsen til Gud og kirken som én. Det hænger sammen med, at det teologiske strukturprincip for trosbekendelsen er: Kun det, som er af Gud selv, kan være genstand for tro og bekendelse. Fordi Gud er én, er kirken det også. Den er Guds vidnesbyrd i verden om syndernes forladelse, kødets opstandelse og det evige liv.

Kirken skal være vidnesbyrd om det, som Gud Helligånd virker blandt mennesker. Lige så lidt vi kan tilgive synder, oprejse døde eller give evigt liv – det kan kun Gud – kan vi gøre kirken til én. Det betyder, at kirkens enhed ikke er noget, vi som mennesker skaber, men den er givet af Gud.

Reformatorerne var godt klar over denne sammenhæng, og derfor var deres kamp for evangeliet hele tiden en kamp, de førte for den gamle kirkes skyld. De ønskede ikke at grundlægge en ny kirke, selvom de følte sig udelukkede fra den etablerede (romerske) kirke, der på sin side mente at varetage kirkens enhed.

Forbindelsen tilbage til den oprindelige kirke betones da også i Den Augsburgske Bekendelse (*Confessio Augustana*), når det i artikel 7 bl.a. hedder: "Det er ikke nødvendigt, at der overalt er ensartede menneskelige overleveringer

eller riter eller ceremonier indstiftede af mennesker; som Paulus siger: Én tro, én dåb, én Gud og alles Fader osv." Det afgørende for reformatorerne var altså det, som er indstiftet af Gud: troen, dåben og nadveren.

Når evangeliet læres og sakramenterne forvaltes, bliver mennesker til menighed, der er kaldet til at være det, som Gud er: Én. Derfor er kirkens enhed for reformatorerne ikke blot usynlig, fordi udelukkelse af døbte kristne fra hinandens nadverbord er en ophævelse af nadverens indhold: at troen på Kristus skaber fællesskab mellem alle, der bliver gjort til ét med den nærværende Kristus gennem fælles deltagelse i Herrens nadver.

Ikke mindst i den økumeniske læresamtale om nadveren bliver det ofte betonet, at kirkens synlige enhed skal ses i sammenhæng med at overvinde den synlige splittelse mellem døbte i gudstjenestefejrende menigheder. Denne overvindelse af splittelse bliver i det økumeniske Limadokument *Dåb, nadver og embede* beskrevet således i forhold til en nadverforståelse, der omfatter alle sider af livet: "(Nadveren) er en repræsentativ taksigelses- og offerhandling på hele verdens vegne. Fejringen af nadveren kræver forsoning og fællesskab mellem alle dem, der regnes for brødre og søstre i Guds ene familie,

og den er en stadig udfordring til at forsøge at skabe forhold i det sociale, økonomiske og politiske liv, som svarer hertil (Matt 5,23f; 1. Kor 10,16f; 11,20-22; Gal. 3,28). Når vi deler Kristi legeme og blod med hinanden, bliver der sat et radikalt spørgsmålstejn ved alle former for uretfærdighed, racisme, adskillelse og manglende frihed ..." (§20).

Limadokumentet, der er fra 1982, bærer her tydeligt præg af den intense diskussion, der blev ført i mange kirker omkring holdningen til apartheid i Sydafrika og racisme. Uenigheden gik på, om modstand mod apartheid og racisme alene er et politisk tema, som man kan have forskellige politiske holdninger til, eller om den også er et anliggende for tro og bekendelse? Det sidste synspunkt tilsluttede flertallet sig på Det Lutherske Verdensforbunds generalforsamling i Dar es Salaam i 1977.

Bekendelsens integritet

Delegaterne fra Det Lutherske Verdensforbunds medlemskirker skulle diskutere en tekst, der tog udgangspunkt i det forhold, at lutherske kirker er bekendende kirker, der er fælles om Guds ord, og som betragter især Den Augsburgske Bekendelse som normativ (Lodberg 1988, 183f.). Teksten betoner også, at det at have den samme bekendelse ikke kun handler om en formal anerkendelse af en normativ tekst

men også om at vise, at evangeliet er den daglige kilde til at leve og handle i verden som Gud folk. Der ligger en særlig forpligtelse til at byde brødre og søstre fra kirker, der har den samme bekendelse, velkommen til fælles nadverfejring og dermed udtrykke det fælles bekendelsesmæssige fællesskab i fælles gudstjeneste og samarbejde om at løfte kirkens opgaver i verden.

På denne baggrund fastslår teksten, at under normale omstændigheder kan kristne have forskellige synspunkter om politiske spørgsmål. Dog kan politiske og sociale systemer blive så perverterede og undertrykkende, at det er i overensstemmelse med bekendelsen at afvise dem og arbejde for en forandring. Delegaterne opfordres derfor til at appellere til Det Lutherske Verdensforbunds medlemskirker i Sydafrika om at anerkende, at situation i det sydlige Afrika konstituerer en *status confessionis*. Det betyder, at med udgangspunkt i troen og med henblik på at manifestere kirkens enhed skal kirkerne offentligt og uigenkaldeligt afvise det eksisterende apartheidsystem.

I Dar es Salaam tog delegaterne ikke stilling til, hvad der skulle ske med de hvide lutherske medlemskirker i det sydlige Afrika, hvis de ikke ville holde fælles nadver med sorte lutheranere. Det blev først et tema ved den efterføl-

gende generalforsamling i Budapest i 1984.

Modstanden mod den såkaldte *status confessionis-erklæring* i Dar es Salaam kom især fra de såkaldte hvide medlemskirker i det sydlige Afrika. Deres argument var, at generalforsamlingens tekst om konfessionel integritet med sin anvendelse af *status confessionis* gjorde vold på en politisk konflikt, der var alt for mangfoldig til at kunne betragtes som et bekendelsesspørgsmål. Blandt modstanderne blev det fremhævet, at kirkens enhed er usynlig, og at det derfor ikke er et problem, at sorte og hvide ikke kan samles til fælles nadverfejring, fordi apartheidlovene om et raceopdelt samfund både forhindrer og forbyder et sådant fællesskab i den samme gudstjeneste. Ikke mindst Rom 13 om lydighed mod øvrigheden blev inddraget som et argument imod, at det skulle være kirkernes opgave at bidrage til ændringen af apartheidsystemet.

De lutherske kirkers opgave måtte ifølge kritikkerne af Det Lutherske Verdensforbunds kurs være at adlyde de love, det sydafrikanske parlament havde vedtaget. En sådan holdning ville i øvrigt være i overensstemmelse med Martin Luthers lære om det verdslige og åndelige regimente, blev det fremført.

Protesterne mod *status confessionis-er-*

klæringen hjalp ikke, og da Det Lutherske Verdensforbunds medlemsdelegater mødtes syv år senere til en ny generalforsamling i Budapest bekræftede de vedtagelsen om konfessionel integritet fra Dar es Salaam. Samtidig vedtog generalforsamlingen i 1984 at suspendere medlemskabet af to lutherske kirker fra henholdsvis Sydafrika og Namibia, fordi de ikke ville afvise apartheidsystemet og arbejde for at bringe den racemæssige opdeling af lutherske kirker med samme bekendelse til ophør.

Generalforsamlingen i 1984 i Budapest bekræftede således, at der består en synlig enhed i form af gudstjenestefællesskab mellem alle døbte i de lutherske kirker udtrykt i en fælles bekendelse af troen.

Arven fra Dietrich Bonhoeffer

Det Lutherske Verdensforbunds anvendelse af *status confessionis* var inspireret af Dietrich Bonhoeffer. Han anvender begrebet om *status confessionis* som en teologisk protest mod boykotten af jødiske butikker i Tyskland d. 1. april 1933 og indførelsen af arierparagraffen i den tyske statsadministration d. 7. april 1933. Den 15. april 1933 protesterer Bonhoeffer mod denne udvikling og anvender *status confessionis* i to retninger: dels overfor statens indgreb i kirkens væsen og forkyndelse, som han

kalder for "statens for megen orden og ret", dels statens manglende evne til at leve op til sine forpligtelser som stat. Den manglende evne kalder han for "statens for lidt orden og ret".

Kirken og teologien har ifølge Bonhoeffer tre opgaver, når der foreligger for lidt og for megen orden og ret i et samfund:

- En profetisk opgave, der består i kritisk at prøve legitimiteten af statens forsømmeligheder. Formålet er at udfordre staten til at være en stat, der lever op til sine forpligtelser
- En diakonal opgave, der går ud på at hjælpe alle ofre for statens forsømmeligheder, indtil staten igen lever op til sine forpligtelser
- En politisk opgave, der består i at kritisere den førte politik til gavn for både stat og kirke, så de kan varetage deres forskellige opgaver

Erfaringerne og synspunkterne fra Den Tyske Kirkekamp og især Dietrich Bonhoeffers betydning for Den Tyske Bekendelseskirke blev formidlet til Sydafrika af Bonhoeffers tidligere elev og biograf Eberhard Bethge. Han havde god kontakt til den hvide reformerte præst og teolog C.F. Beyers Naudé og hans hvide kollega i Det Sydafrikanske Kirkeråd John de Gruchy.

Inspirationen fra Dietrich Bonhoeffer dukker også op i det såkaldte *Kairos-dokument* fra 1985 (Kairos South Africa, 1985). Det blev udarbejdet af teologer, præster og lægfolk som et teologisk svar på den undtagelsestilstand, som den sydafrikanske regering havde indført for at stoppe modstanden mod apartheidstyret. Dokumentet forholder sig kritisk til den såkaldte "kirketeologi", der nok er kritisk overfor det hvide mindretalsstyre, men også er modstander af anvendelsen af vold og insisterer på at løse konflikten ud fra princippet om ikke-vold i enhver situation.

Kairos-dokumentets forfattere henviser i den forbindelse til Bonhoeffers udsagn om, at kirkerne kan komme i en situation, hvor det moralske valg er et spørgsmål om at måtte vælge det mindste af to slags skyld. Bonhoeffer tænkte her på, at der kan være situationer, hvor kirker er nødt til at forsvare sig med vold for at undgå at større vold skal udøves.

Kairos-dokumentet afviser i forlængelse heraf det, som med et Bonhoeffer-inspireret udsagn kaldes for en "billig forsoning". Det er den situation, hvor der tales om forsoning uden et opgør med samfundets fundamentale uretfærdighed. Dokumentet kalder ikke en sådan holdning for forsoning, men for en synd, fordi man beder de undertrykte om at acceptere deres undertrykkel-

se som forudsætning for, at forsoning kan finde sted. Ifølge dokumentet er ingen forsoning i Sydafrika mulig uden retfærdighed.

Den teologiske lære af kirkernes modstand mod apartheid er, at kirkerne skal gøre modstand, når en stat ikke lever op til sit ansvar som en retfærdig stat for alle. Kirkerne ønskede ikke, at kirken skulle være stat. Tværtimod. Kirken skal være kirke, og staten skal være stat. Bonhoeffers skelnen mellem for lidt og for megen orden og ret i et samfund hjalp dem til at analysere situationen i Sydafrika og formulere en modstand mod en uretfærdig stat med udgangspunkt i principperne om kirkens profetiske, diakonale og politiske opgave. Alarmklokkerne begyndte at ringe i Det Lutherske Verdensforbund, da det blev tydeligt, at det er en tilsidesættelse af den bekendelsesmæssige arv og en ødelæggelse af kirkens synlige enhed, når kristne med samme dåb, tro og bekendelse ikke kan fejre gudstjeneste og nadver sammen.

I dag er det ikke mindst kirkerne i Israel og Palæstina, der lader sig inspirere af arven efter Dietrich Bonhoeffer og det sydafrikanske Kairos-dokument.

Det palæstinensiske Kairos-dokument

Kirkeledere fra 13 historiske kirkesam-

fund (ortodokse, katolske og protestantiske) udsendte i 2009 *Kairos Palæstina* (Kairos Palestine, 2009). Formålet er at gøre verden opmærksom på, at den israelske besættelse af Vestbredden og Gaza er både et politisk og et teologisk problem. Det er et politisk problem, fordi besættelsen diskriminerer palæstinenserne og forhindrer dem i at leve under menneskelige forhold. Besættelsen er også et teologisk problem, fordi den forhindrer, at mennesker kan leve fredeligt side om side som mennesker skabt i Guds billede. Dokumentet kalder uretfærdigheden mod det palæstinensiske folk en synd, fordi dens fysiske former i form af check-points, flygtningelejre, adskillelsesmur og anlæggelse af israelske bosættelser ødelægger mulighederne for fredelig sameksistens og fratager palæstinenserne deres rettigheder som mennesker.

Kairos Palæstina går ind for forsoning mellem alle befolkningsgrupper i Israel og Palæstina, men i lighed med det sydafrikanske Kairos-dokument insisterer man på, at retfærdighed er forudsætningen for forsoning. Retfærdighed skal i den forbindelse forstås som en genoprettelse af palæstinenserne politiske rettigheder. De skal have det land tilbage, som den israelske stat har taget i kraft af besættelsen til anlæggelse af bosættelser og infrastruktur. Indtil det sker, er det kirkens opgave at

være den profetiske røst, der taler Guds ord til gavn for enhver, der lider under de eksisterende forhold. Den skal samtidig hjælpe ofrene for besættelsen og udfordre det lokale og internationale samfund til at tage de nødvendige politiske initiativer til at afslutte besættelsen og genoprette retfærdighed som forudsætning for forsoning.

Kairos Palæstina nævner ikke eksplicit arven efter Bonhoeffer og status confessionis, men det er tydeligt, at sagen er til stede. Israelsk besættelse er udtryk for "for lidt orden og ret i samfundet", fordi den fratager palæstinenserne muligheden for at dyrke deres land og leve et normalt liv med respekt for deres menneskerettigheder. Samtidig betoner dokumentet, at kirkens opgave er både profetisk, diakonal og politisk – om end det ikke følger den opbygning, som vi så hos Bonhoeffer. Fra det sydafrikanske Kairos-dokument har Kairos Palæstina hentet tanken om, at social, økonomisk og politisk retfærdighed er forudsætning for, at vi overhovedet kan begynde at tale om forsoning i Israel og Palæstina. At tale om forsoning uden retfærdighed kalder Kairos Palæstina for en synd, og dermed sender det et tydeligt signal til de grupper i Vesten, der gerne vil forsoning mellem israelere og palæstinensere, men lader den politiske udfordring ligge.

Litteratur

Bethge, Eberhard

1979 *Am gegebenen Ort: Aufsätze und Reden 1970-1979*, München: Chr. Kaiser Verlag.

Kairos South Africa

1985 Johannesburg.

Kairos Palestine

2009 Jerusalem.

Lodberg, Peter

1988 *Apartheid og de lutherske kirker*, Aarhus: Anis.

2010 *Tro og magt i Det Hellige Land. Palæstinensisk teologi og kirke i et transformationssamfund efter 1967*, København: Aros.

Peter Lodberg er professor, ph.d. & dr. theol. Aarhus Universitet.

Kirkens kamp for enhed i lyset af slaveriet i USA

Af Mark W. Lewis

Slaveriet udgør en tragedie i amerikansk historie. I denne artikel fortæller Mark W. Lewis beretningen om, hvordan kristne og kirker i tidens løb – på tværs af indbyrdes forskelle – er gået foran og har forenet sig i kampen for slaveriets ophævelse; men også om, hvordan kirken, som det ofte er tilfældet, har været et redskab til opretholdelse af samfundets eksisterende orden.

Indledning

Afrikanere kalder det for *maafa*, et swahili-udtryk, der betyder "stor katastrofe", eller "den afrikanske holocaust". Omtrent tyve millioner afrikanere blev enten kidnappet eller solgt af stammehøvdinge til slavehandlere og derefter transporteret til "den nye verden" – fra Nikolai V's pavelig bulle i 1452, *Dum Diversas*, som godkendte "angreb, besejring og undertvingelse" af saracener og andre "hedninge", til udstedelsen af Abraham Lincolns *Befrielseserklæringen* i 1863, som udgjorde den officielle ophævelse af slaveriet (Raiswell 1997, 469; Bennett 1983, 30; Raboteau 1978, 4).

Slavetiden udgør en umådelig tragedie fra fortiden, som stadigvæk har ødelæggende konsekvenser i nutiden. Men hvad var kirkens rolle i denne krisetid? Kristne var lige så polariserede som det

øvrige samfund, og det førte til splittelser i de mest fremtrædende protestantiske kirker. Men det var alligevel en tid, hvor kirken fandt enhed omkring kampen for ophævelse af slaveriet. Denne korte artikel vil sætte fokus på kirkens etiske forbilleder i bekæmpelsen af slaveriet og deres bidrag til vores nuværende overvejelser.

Kirkens etiske frontløbere

Den kristne modstand mod slaveri var sparsom i 1600-tallet; faktisk blev religion som oftest brugt som en begrundelse for dens anvendelse. De sorte blev betragtet som godt slave-"materiale", netop fordi de ikke var kristne og derfor ikke berettiget til en menneskelig behandling (Bennett 1983, 37). Senere blev argumentation for slaveriets fortsatte beståen mere forfinet og forsvarende, men fra starten var der ganske

lidt motivation for at betvivle slaveriets etiske gyldighed, fordi den blomstrende landbrugsøkonomi var afhængig af slavearbejde. Som det ofte er tilfældet, har penge og magt en dreven tendens til at afdæmpe de etiske overvejelser.

Der var ikke desto mindre tidlige frontløbere for den kristne modstandsbevægelse, især kvækerne (*Quakers*), også kendt som "Vennernes Samfund". Kvækerne opstod som trossamfund omkring år 1650, stiftet af George Fox, som selv var en afviger fra Den Engelske Kirke. Kvækerne i USA er mest kendt (eller berygtede!) for deres kompromisløse pacifisme, og i den tidligste fase af slaveriet gik kvækersamfundet foran i modstanden mod menneskelig trældom. I 1657 udstedte George Fox et dokument, hvori han hævdede "ligheden mellem alle mennesker over for Gud" og i øvrigt opfordrede sine efterfølgere til at vise barmhjertighed mod slaverne og til at tilbyde dem kristen undervisning. Der var endnu ikke tale om en kategorisk afvisning af slaveriet, men hans udtalelse banede vejen for skarpere udtalelser imod systematisk slaveri. I 1671 anbefalede han endvidere løsladelse af slaver, især dem, der var udsat for trældom i længere perioder (1963, 180).

Det første amerikanske lovforslag imod slaveri blev offentliggjort i 1688 af kvæ-

kere fra Germantown i Pennsylvania. Forslaget blev ikke vedtaget, men var en forløber for senere erklæringer og kom til at tiltrække flere tilhængere til kvækerbevægelsen (1963, 181). Lovforslaget "*1688 Germantown Quaker Petition Against Slavery*" er i dag kendt for at være en af de allerførste offentlige erklæringer om universelle menneskerettigheder (Gerbner 2007, 150). Den måde, hvorpå erklæringen promovere de lighed mellem alle mennesker på tværs af etnisk baggrund, var forud for sin tid og var med til at fremhæve de sorte som fuldt ud mennesker, i total modsætning til deres umenneskelige behandling (Smith 1963, 181).

Et andet etisk forbillede i kampen mod amerikansk slaveri var Metodistkirkens stifter, John Wesley. I løbet af en missionsrejse fra England til Amerika omkring år 1735, fik Wesley mulighed for at træffe "neger slaver", og det gjorde et varigt indtryk på ham. Han kaldte amerikansk slaveri for "*the vilest that ever saw the sun*" (Heitzenrater 1995, 307), og var dybt chokeret, ikke kun over dets fremfærd, men også over at det foregik stort set uanfægtet (Gravelly 2009, 122). Han skrev senere en traktat under titlen, "*Thoughts Upon Slavery*", hvor han blandt andet beskrev slaveauktionens rædsel, hvor mennesker blev revet fra deres familier og solgt som løsøre og genstande. John

Wesley endte med at indføre et forbud mod at eje slaver for metodisterne i Amerika – et forbud, som desværre ikke blev overholdt blandt en del sydstats-metodister. Hans argumentation viste et dybt reflekteret moralsk ræsonnement, som lagde et fundament for den fremvoksende bevægelse til afskaffelse af slaveriet (Smith vol. 2 1963, 19-20, jf. Wesley 1999).

Kirken og bevægelsen til afskaffelse af slaveriet

Gradvist begyndte flere kirkesamfund at formulere deres modstand mod slaveriet. Problemet i starten var, at hverken protestantisk eller katolsk tros lære indeholdt trosartikler, der fordømte de grundlæggende årsager til slaveriet, først og fremmest racismen (Gravely 2009, 122). Oplysningsfilosofferne var hurtige til at angribe slaveriet, men det var kristne aktivister, der iværksatte og organiserede bevægelsen til slaveriets afskaffelse (Anstey 1979, 157). Ved overgangen til 1800-tallet begyndte en markant vækkelsesbevægelse – *the Second Great Awakening* – hvis betydning for den kollektive amerikanske bevidsthed har været uvurderlig. Storslåede prædikanter, såsom presbyterianer Charles Finney, ledte utallige mennesker til kristen tro. Og "frelse" betød for en stor del af de nye konvertitter ikke blot en personlig eller privat religiøs oplevelse;

den førte til en velovervejende etik og et passioneret socialt engagement. Theodore Dwight Weld (1803-1895) var netop sådan en kristen. Han blev omvendt til kristendom under en af Finneys møderækker, blev kendt som forfatter, avisredaktør, lægprædikant og organisator, og rettede derefter sit skarpe intellekt og sin utrættelige lidenskab mod opgøret med amerikansk slaveri. Weld betragtes som en af hovedarkitekturene for bevægelsen mod slaveriets afskaffelse (Smith vol. 2 1963, 171).

På en måde udgjorde Weld en slags "kompass" for andre evangeliserende kirkeledere, som støbte "brandprædikener" med en glødende passion for social retfærdighed (1963, 171). I løbet af det næste århundrede udviklede de protestantiske kirker imidlertid et stærkt modsætningsforhold mellem de såkaldte evangeliske og sociale engagerede, for eksempel *social gospel*-bevægelsen. Mens slaveriet var lovligt, var der ikke en sådan opdeling mellem kirkens teologi og dens etik, mellem fokus på ånd og krop, og beskæftigelse med både personlig og social hellighed. Tværtimod kom Bibelens ligestilling af åndelig frelse og sociopolitisk befrielse sublimt til udtryk i den kristne bevægelse for slaveriets afskaffelse. Helhedsforståelsen af menneskets frelse i evangeliet havde helt sikkert stor indflydelse på kristen-aktivismen, som

kom til udtryk i en af bevægelsens mest berømmede aktiviteter – ”den underjordiske jernbane”. Denne hemmelige og ulovlige operation var ansvarlig for at transportere slaver, som flygtede fra syden, til frihed i nordstaterne og Canada (Norwood 1981, 188).

Næstekærlighedsbuddet samt de gammeltestamentlige profeters retfærdighedsråb var grundlæggende komponenter i aktivisternes kristenetik, og evangeliet understøttede deres kamp for humanitær reform. Samfundets tvedeling på grund af forskellig holdning til slaveriet er ofte forklaret med henvisning til økonomien, men afskaffelsesforkæmpere insisterede på, at konflikten skulle bevare fokus på den sande virkelighed, nemlig den grusomme undertrykkelse af og krænkelser mod afroamerikanere (Smith vol. 2 1963, 167).

Den amerikanske bevægelse mod slaveriet kom til fuldt udtryk i den første halvdel af 1800-tallet og blev omhyggeligt organiseret af kristne aktivister som Weld, Levi Coffin, Charles Osborne, James Duncan og flere andre. Navne som Harriet Tubman og Sojourner Truth, som i øvrigt var medlemmer af den *African Methodist Episcopal Zion* kirke, er primært knyttet til bygningen af jernbaner og slavernes flugt til frihed ved hjælp af disse. Fortalerne for

slaveriets afskaffelse spredte deres budskab via traktater, konferencer og alle fungerende medier, hvor de producerede nogle af de mest velformulerede kritiske indlæg mod slaveriet (Norwood 1981, 187; Smith vol. 2 1963, 171). En af bevægelsens store talsmænd, William Lloyd Garrison, lancerede ”*The Liberator*” i 1831, som blev en platform, der italesatte kravet om øjeblikkelig frigivelse af alle slaver (1963, 170). Ydermere fik bevægelsen forstærkning af en legendarisk ex-slave, Frederick Douglass. Efter at han flygtede som slave i Maryland til Massachusetts, blev Douglass en bemærkelsesværdig social reformator samt bevægelsens mest overbevisende taler. Det er tydeligt at Douglass, Garrison og de andre antislaveri-fortalere trak på amerikanske demokratiske principper i udviklingen af deres retorik, i overensstemmelse med den første sætning i § 2 af uafhængighedserklæringen: ”*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal*” (1963, 167). Men bevægelsen til slaveriets afskaffelse ville sandsynligvis have været uden virkning, hvis ikke de mange kristne tilhængere på tværs af kirkeskel havde ladet deres teologiske overbevisninger blive omsat til etiske handlinger.

Historiens vrangside

Bevægelsen til slaveriets afskaffelse

brugte ofte bibelske citater til at opbygge argumenter imod trældom, undertrykkelse og uretfærdighed. Men en del andre kristne brugte også Bibelen til at retfærdiggøre slaveriets opretholdelse. I 1840 offentliggjorde den katolske biskop John England flere breve, der kan betegnes som et velment teologisk forsvar for slaveriet. Hans skrivelser, som er typiske for fortalere for slaveriet, blev udbredt blandt katolske menigheder i sydstatene. De påpegede blandt andet, at fromme og gode mennesker i Det Nye Testamente ejede slaver uden at det var betragtet som en forbrydelse. Han bemærkede desuden, at Jesus aldrig fordømte slaveriet, og Paulus befalede slaver at adlyde deres mestre (1963, 202). Andre forsvarere af slaveriet argumenterede endvidere med, at slaveriet var en del af Guds orden for verden og var et middel i "beskyttelsen af en underlegen race" (Smith 1963, 202-205; Christianity Today editors 1992). I dag er det en selvfølge, at deres påstande var en grov forvanskning af slavernes virkelighed, og deres udlægning af Bibelen er siden hen set som en falsk og farlig fordrejning, som i sidste ende udnyttede kristendommen til at støtte et system, der var ondt og uretfærdigt. I bagklogskabens klare lys er det nu åbenbart, at de stod på historiens vrangside.

Det er tit glemt, at sydstaterne også

var kritiske over for slaveriet i den første tredjedel af 1800-tallet. Der blev oprettet antislaveri-organisationer i Kentucky, North Carolina, Tennessee og Maryland, selv om der var ikke samme gennemslag i det såkaldte *Deep South* (1963, 168). Uheldigvis døde kraften i sydstaternes bekæmpelse af slaveriet ud. Hovedårsagen til dette handlede om deres økonomi, der var samlet omkring bomuld- og tekstilindustrien, som var afhængige af slavearbejde. Selv nordstaterne stillede krav om større produktion uden dybtgående spekulationer over den proces, som gjorde deres forbrug af denne afgrøde mulig (1963, 169).

Det var særligt problematisk, at mange store meningsdannere var fortalere for slaveriet, og mange af dem var præster. Det anslås, at to tredjedele af baptistpræster i South Carolina, for eksempel, var slaveejere. Præster fra Metodistkirken, Den Anglikanske Kirke i USA, Den Presbyterianske Kirke og andre protestantiske trossamfund var lige så skyldige. Der var alligevel mange eksempler, hvor præster fra disse og andre trossamfund satte deres slaver fri og sluttede sig til bevægelsen for slaveriets afskaffelse, men den generelle positive holdning til slaveriet blev mere militant (Anstey 1979, 157; Smith vol. 2 1963, 201). Kirkens hierarki forsøgte i nogle tilfælde at bevare roen ved at foreslå

en "gylden mellemvej". Metodistkirken (den gang kaldet *Methodist Episcopal Church*) anbefalede deres præster at afstå fra engagement i bevægelsen for slaveriets afskaffelse og forblive neutrale, men det etiske dilemma, som slaveriet udgjorde, gav ikke mulighed for noget kompromis. En skelsættende debat under kirkens generalkonference i 1836 mellem biskop Elijah Hedding og pastor Orange Scott afslørede, hvor dybt grøften i virkeligheden var. Grundlaget for splittelse blev faktisk lagt for flere trossamfund, inklusive de tre største protestantiske kirker: Presbyterianerne i 1839, Metodisterne i 1844 og Baptisterne i 1845 (Norwood 1981, 194). Kirkens splittelser varslede om en endnu større splittelse i horisonten, nemlig nationens splittelse i sin mest makabre historiske skikkelse – Borgerkrigen.

The Black Church

Enhver diskussion om slaveriet, bevægelsen for slaveriets afskaffelse og kirkens etik ville være ufuldstændig uden at nævne fremkomsten og udviklingen af den sorte kirke i Amerika. Fra begyndelsen tog afrikanske slaver imod kristendommen på trods af ironien i, at de undertrykte så ivrigt ville overtage deres undertrykkes religion (Burnett 2000, 62). Slaverne medvirkede til gudstjenester i starten, og det havde stor betydning. Evangeliske møderækker

gav afroamerikanere et fristed, hvor de kunne dele åndelige oplevelser, og det gav dem et strejf af frihed (Gravely 2009, 122).

Men de store forsamlinger kom også til at blive en trussel for slaveejere. I 1800 indtraf en begivenhed, som var af stor konsekvens for "de sortes" forhold til "de hvides" kirker. Der skete et oprør, kaldet *Gabriel's Rebellion*, hvor en gruppe slaver i Virginia konspirerede for at stjæle våben fra et arsenal. Deres plan blev faktisk afværget og slaverne blev hængt, men skrækken spredte sig blandt slaveejerne. De prædikener og gudstjenester, som gav afroamerikanerne en fornemmelse af mening og værdighed, blev mistænkeliggjort, og der kom et forbud i mange sydstater mod slaveforsamlinger, også i kirkerne (Raboteau 1978, 147). Derefter valgte slaverne at holde deres egne gudstjenester i smug. De mødtes ulovligt og uden opsyn af deres ejere til friluftsmøder mellem træer og buske og i primitive hytter kaldet for "*brush arbor*"-kirker. Her kunne de bevare elementer af deres afrikanske kultur, samtidigt med at deres kendskab til kristen tro voksede. I forholdsvis fred og ro kom de til at udvikle deres egne ritualer, dialekt, væremåde, gudstjenesteform, og ikke mindst, musik(!) (1978, 146). *Negro spirituals* tog form og er i dag betragtet som en musikskat, såvel som "et ucen-

sureret indblik i slavernes hjerte og tanker" (Darden 2004, 2).

Efterhånden blev der dannet kirker af slaver og tidligere slaver, som gav muligheden for en kollektiv respons på deres fattigdom, undertrykkelse og fremmedgørelse i den nye verden. I år 1815 var omtrent tyve procent af alle metodister i USA afroamerikanere. Det gav anledning til stiftelsen af det første selvstændige afroamerikanske kirkesamfund – *African Methodist Episcopal* (AME) kirke, som blev formelt organiseret i 1816 af biskop Richard Allen (Gravely 2009, 123). Den sorte kirke generelt leverede en progressiv og energisk stemme til bevægelsen for slaveriets afskaffelse og banede vejen for andre eminente etiske røster inden for kristendommen, for eksempel Martin Luther King og borgerrettighedsbevægelsen.

Konklusion

Bevægelsen til slaveriets afskaffelse står i dag som et etisk forbillede for kirken og verden. Kristne fra alle trossamfund og etniske baggrunde forenede sig omkring det mest "brandfarlige" emne i amerikansk historie med den fulde vægt af evangeliets appel til retfærdighed og næstekærlighed. Det var desværre ikke nok til at styre nationen udenom borgerkrigen, men disse modige kristne har efterladt en vejviser,

der peger på, hvordan kirken kan være profetisk og troværdig i krisetider. Tiden, hvor slaveriet var lovligt, udgør imidlertid ikke en gylden fortid for kirken. Den kirkelige modstand mod anti-slaveri-bevægelsen afslørede en igangværende kendsgerning: kirken har og har altid haft to modstridende "ansigter". På den ene side har religion en generel tendens til at være et redskab til opretholdelse af samfundets orden, normer og grænser. Denne side indgår ofte i stærk alliance med de centrale magtstrukturer og nedgør samtidigt bestræbelser på forandring. Det var i hvert fald tilfældet for kirken støtter for slaveriet. Men på den anden side kan der komme andre impulser, tit fra marginaliserede grupper, som påpeger samfundets blinde pletter og bidrager med at nedbryde indstillinger, strukturer og institutioner, der fastholder uretfærdighed. Bevægelsen til slaveriets afskaffelse og særligt den sorte kirke udgør glimrende eksempler på dette andet "ansigt", i kraft af deres troværdige vidnesbyrd og deres kompromisløse sammenfletning af evangelisk forkyndelse og socialt engagement. Det kristne evangelium indeholder budskabet, som appellerer til vores etiske stillingtagen, og denne stillingtagen udtrykker sig bedst, når kristne arbejder sammen om Guds kald til retfærdighed og barmhjertighed.

Litteratur

Anstey, Roger

- 1979 "Slavery and the Protestant Ethic". *Historical Reflections* 1979 6(1):157-181.

Bennett, Lerone Jr.

- 1983 *Before the Mayflower: A History of the Negro in America 1619-1964*. Revised edition. Middlesex, England: Penguin Books Ltd.

Burnett, David

- 2000 *World of the Spirits: A Christian Perspective on Traditional and Folk Religions*. London: Concorde House.

Christianity Today Editors

- 1992 "Why Did So Many Christians Support Slavery"? *Christianity Today*, issue 33: Christianity and the Civil War. Online: <https://www.christianitytoday.com/history/issues/issue-33/why-christians-supported-slavery.html>

Darden, Robert

- 2004 *People Get Ready! A New History of Black Gospel Music*. New York: Continuum International Publishing Group.

Gerbner, Katherine

- 2007 "We are against the traffick of mens-body: The Germantown Quaker Protest of 1688 and the Origins of American Abolitionism". *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies*, volume 74, no. 2, April 2007.

Gravely, William B.

- 2009 "African-American Methodism", *The Oxford Handbook of Methodist Studies*, red. William J. Abraham og James Kirby. New York: Oxford University Press. Sider 122-138.

Heitzenrater, Richard P.

- 1995 *Wesley and the People Called Methodists*. Nashville: Abingdon Press.

National Maritime Museum

- 2011 "Triangular Trade". Arkiveret d. 25. november 2011. Online: <https://web.archive.org/web/20111125125048/http://www.nmm.ac.uk/freedom/viewTheme.cfm/theme/triangular>

Norwood, Frederick A.

- 1981 *The Story of American Methodism*. Nashville: Abingdon Press.

Raboteau, Albert J.

- 1978 *Slave Religion: The Invisible Institution in the Antebellum South*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Raiswell, Richard

- 1997 "Papal Bulls of Nicholas V", *The Historical Encyclopedia of World Slavery*, vol. 1, 469 Junius P. Rodriguez, red. Kan findes online.

Smith, H. Shelton, Robert T. Handy and Lefferts A. Loetscher

- 1963 *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, Volume I. New York: Charles Scribner's Sons.

Smith, H. Shelton, Robert T. Handy and Lefferts A. Loetscher

- 1963 *American Christianity: An Historical Interpretation with Representative Documents*, Volume II. New York: Charles Scribner's Sons.

Wesley, John

- 1999 *Thoughts Upon Slavery*. Electronic edition. Academic Affairs Library, University of North Carolina at Chapel-Hill. Oprindeligt udgivet i 1774. Online: <https://docsouth.unc.edu/church/wesley/wesley.html>

Mark W. Lewis, f. 1958, B.A. fra Guilford College, M.Div. fra Duke University og Ph.d. i interkulturelle studier fra Asbury Theological Seminary, er præst i Strandby Metodistkirke. Han er Metodistkirkens missionssekretær, repræsentant i adskillige økumeniske udvalg og lærer på Metodistkirkens paneuropæiske præsteseminarium, E-academy.

En svindelsag, og det man kan lære af den

Af Simon Schøler Kristensen

Denne artikel falder i to dele. I den første beskrives en svindelsag og dens forløb, mens der i anden del reflekteres over, hvordan svindlen kunne ske, hvilke ekstra forholdsregler der kunne være taget for at forhindre svindlen, og endelig om noget kunne være gjort anderledes efter opdagelsen af svindlen. I afrundingen samles pointerne op, samtidig med at det overvejes, om svindelsagen og den affødte konflikt var et udtryk for et sammenstød mellem forskellige kulturers etik og værdisæt.

En svindelsag

For efterhånden en del år siden ramte to meget kraftige tropiske storme flere områder med byer og landsbyer i det stift, hvor min kone og jeg boede og arbejdede. Stiftet hørte under den afrikanske kirke, som vi var udsendt til. Mellem kirken og den organisation, vi var udsendt af, havde der i det år, hvor stormene ramte, i mere end 25 år været et partnerskab, som havde indebåret udsendelse af missionærer til forskelligt arbejde inden for kirken – herunder også i det stift, hvor vi arbejdede. Det skulle senere vise sig, at de to tropiske storme så at sige også skulle bringe uvejr ind over partnerskabet, fordi en højtstående leder i stiftet svindlede med den nødhjælp, som stormene og deres ødelæggelser gav anledning til.

De to storme gik i land med kun 14

dages mellemrum og havde en sådan kraft og medførte så store regnmængder, at de fuldstændigt ødelagde befolkningens marker med basisfødevarer afgrøden i de områder, der blev hårdest ramt. Løvtræerne stod nærmest nøgne, fordi deres blade var blæst af. Desuden var palmer væltet, og nogle huse var hårdt beskadiget. Forårsaget af stormene ville befolkningen skulle vente flere måneder, før de igen kunne høste, fordi hele eller størstedelen af den forestående høst nu var gået tabt.

Da vi sammen med kirken havde mulighed for at ansøge om midler til en nødhjælpsindsats, havde vi allerede efter den første storm nogle få meget intensive dage med overvejelser for og imod at kaste os ud i at udarbejde en ansøgning om midler til et nødhjælpsprojekt. På grund af krav i forbindelse

med nødhjælpspuljen, om at ansøgninger skulle sendes senest 14 dage efter, at den udløsende hændelse havde fundet sted, var der behov for at træffe en hurtig afgørelse.

Et argument imod at ansøge var, at vi selv allerede var travlt beskæftiget med et treårigt landsbyudviklingsprojekt i et andet område af stiftet. Dette projekt var vores primære opgave og ansvar. Derfor var vi usikre på, om vi selv ville have overskud til også at engagere os i planlægningen og gennemførelsen af et nødhjælpsprojekt. Et argument for at ansøge var, at en missionærkollega i den organisation, vi var udsendt af, nogle år forinden, før vores ankomst til stiftet, havde været involveret i et nødhjælpsprojekt i samme stift, hvor uddeelingen af nødhjælpen vel at mærke var blevet forestået af lokale, frivillige personer. Det betød, at vores kollega havde kunnet nøjes med at spille en forbedrende og tilsynsførende rolle. Dette nødhjælpsprojekt var forløbet godt. I lyset heraf, og fordi en af de lokale frivillige fra det tidligere projekt var villig til sammen med en anden igen at stå for selve distributionen af nødhjælpen, tog vi en dyb indånding og besluttede os for at gå i gang med udarbejdelsen af nødhjælpsansøgningen. Denne beslutning var tillige påvirket af vores egen følelse af en moralsk forpligtelse til at gøre brug af muligheden for at

ansøge om en nødhjælpsbevilling, når vi nu havde den og desuden boede i samme landsdel som mennesker, der fra den ene dag til den næste havde mistet størstedelen af eller hele den høst, som de ellers havde set frem til at bjerger få måneder efter.

Ud over myndigheder og nødhjælpsorganisationer var vi i kontakt med både stiftsledelsen og kirkens nationale ledelse for at få deres syn på sagen og godkendelse af den tilsigtede nødhjælpsindsats. Sidstnævntes mening var afgørende, idet ansøgningen skulle underskrives af kirkens generalsekretær. Løbende var vi også i kontakt med vores egen organisation og dem, der administrerede nødhjælpspuljen. Samtidig med det afsluttende arbejde med nødhjælpsansøgningen ramte den anden storm. Den medførte dog ingen ændringer i ansøgningen. Det skyldtes dels den nært forestående ansøgningsfrist, dels at den øvre grænse for det beløb, der kunne ansøges om, forhindrede os i at udvide nødhjælpsindsatsen. Efter knap to ugers intenst arbejde blev ansøgningen derfor underskrevet af de relevante personer og sendt, og kun få dage herefter modtog vi melding fra forvalterne af nødhjælpspuljen om, at de havde bevilget penge til projektet i overensstemmelse med vores ansøgning og dens budget.

På baggrund af nødhjælpsbevillingen fik vi oprettet en særskilt bankkonto, som pengene kunne overføres til. De blev modtaget, og implementeringen af projektet gik i gang. Med god hjælp fra den frivillige distributionsleder og hans assistent forløb nødhjælpsuddeelingen planmæssigt.

Det var tilsyneladende kommet filialdirektøren i vores bank for øre, at vi var involveret i gennemførelsen af et nødhjælpsprojekt, for en dag, hvor jeg var inde i banken, blev jeg kaldt ind på hans kontor. Hans ærinde var at fortælle, dels at banken var interesseret i at yde et beløb svarende dengang til ca. 30.000 kr. til brug for nødhjælp, dels at han ønskede, at dette beløb skulle administreres af os. Betingelsen fra bankens side var derudover, at de kunne skrive en artikel til en landsdækkende avis om, at banken nu bidrog til nødhjælp. Med andre ord ville banken gerne tage sit samfundsansvar på sig og gøre en god gerning, men samtidig derigennem også pleje sit omdømme. Selv om dette tilbud umiddelbart lød sympatisk og interessant og uden tvivl også ville dække et reelt behov i befolkningen i de stormramte områder, takkede jeg faktisk nej. Årsagen var, at jeg ikke syntes, vi kunne gennemføre en sådan ekstra nødhjælpsindsats ordentligt i lyset af det ekstra arbejdspress, vi allerede lå under for.

Filialdirektøren var dog fast besluttet på idéen, så han fik involveret stiftets biskop i sagen. Biskoppen mente, at vi ikke kunne afslå en sådan mulighed, og efter et møde mellem biskoppen og mig afholdtes et møde med deltagelse af filialdirektøren, biskoppen og undertegnede. Jeg var stadig tøvende over for projektet, men filialdirektøren var vedholdende og foreslog, om ikke biskoppen kunne stå for selve nødhjælpsdistributionen, mens jeg kunne have ansvar for administrationen og økonomien. Jeg var lidt utryk ved tanken om involveringen af biskoppen, da han havde et ry, som gjorde mig usikker på, om nødhjælpsdistributionen så ville forløbe ordentligt. Det var dog vanskeligt for mig at give udtryk for denne tvivl og dermed reelt undsige biskoppen over for filialdirektøren. Derfor blev aftalen, som filialdirektøren havde foreslået.

Beløbet fra banken plus overskydende midler fra nødhjælpsbevillingen dannede efterfølgende baggrund for, at vi i samarbejde med den lokale myndighedsperson i den landsby, der var blevet hårdest ramt af den anden storm, udarbejdede detaljerede distributionslister med navnene på alle de personer, der skulle modtage nødhjælp, og angivelse af, hvor meget hver skulle tildeles. På disse lister skulle hver enkelt modtager desuden kvittere for

modtagelsen af nødhjælpen. Det blev planlagt, at der skulle være tre uddelinger af nødhjælpen fordelt over et par måneder. På de pågældende dage for de tre uddelinger deltog vi om morgenen ved indkøbet og betalingen af det produkt, der skulle uddeles. Herefter ledsagede biskoppen transporten af nødhjælpen ud til landsbyen og ledte selve uddelingen på baggrund af distributionslisterne. Biskoppen havde dermed ikke penge mellem hænderne og havde detaljerede distributionslister at følge. I lyset heraf var vi nogenlunde fortrøstningsfulde i forhold til, at distributionen ville forløbe som aftalt.

Biskoppens afrapportering efter første og anden uddeling gav dog desværre anledning til en del spørgsmål. Da vi kom til den tredje og sidste uddeling, besluttede min kone og jeg os derfor for at tage med for at observere, hvordan uddelingen forløb. Vi havde ikke direkte bevis for uregelmæssigheder, så derfor begrundede vi vores deltagelse med, at det ville hjælpe os med at kunne berette om nødhjælpen tilbage til Danmark i vores missionsorganisations kommunikationsarbejde.

Alt gik tilsyneladende ordentligt for sig i den daglange uddeling. Min kone gik imidlertid i løbet af dagen lidt rundt blandt de flere hundrede mennesker og lagde mærke til, at modtagerne af

nødhjælpen var ekstraordinært glade og gav udtryk for årsagen hertil: nemlig at de denne dag havde modtaget betydeligt mere end ved de to første uddelinger. Vi forsøgte ikke at fortrække en mine, men vores mistanke var for alvor blevet vakt. På vej hjem i bilen var biskoppen og hans kone, der også var med, bemærkelsesværdigt tavse. Måske anede de, at vi havde fået fært af noget.

På grund af vores mistanke besluttede vi derfor selv at tage ud til landsbyen ikke så mange dage senere, hvor vi forklarede folk, at vi gerne ville tale med dem for at evaluere nødhjælpsprojektet. Samtalerne med 74 landsbybeboere bekræftede entydigt mistanken. De enkelte husstande havde ved første og anden uddeling modtaget en betydeligt mindre mængde nødhjælp, end de skulle have gjort ifølge distributionslisterne. Samtidig viste det sig, at myndighedspersonerne i landsbyen, såsom landsbyformanden og lægen, var blev tildelt en meget større mængde, end de skulle have haft. I løbet af samtalerne hørte vi desuden, at lastbilen med nødhjælpen ved slutningen af første og anden uddeling var kørt afsted fra uddelingsstedet uden at have tømt ladedet helt. Landsbybeboerne havde fået den forklaring, at der også skulle uddeles nødhjælp et andet sted. Vores efterfølgende udregninger viste, at der

ikke forelå redegørelse for 91 ud af i alt 142 sække nødhjælp. De 91 sække nødhjælp havde en værdi på godt og vel 17.000 kr.

Vi valgte at konfrontere biskoppen med dette alvorlige problem på tomands-hånd først. Han gav os en undskyldning, men vi havde indtryk af, at det ikke betød andet end at, "hvis jeg har gjort noget forkert, så undskylder jeg". Undskyldningen virkede for os uægte. Vi havde derfor heller ikke indtryk af samvittighedskvaler hos ham, og endelig kunne han i hvert fald ikke gøre fyldestgørende regnskab for, hvad der var sket med de 91 sække nødhjælp.

Sideløbende med biskoppens problematiske nødhjælpsdistribution kørte nødhjælpsprojektet efter den første storm uden problemer. Faktisk var der her også en solstrålehistorie om, at landsbybeboerne i en landsby, der modtog nødhjælp, for at vise deres taknemmelighed til kirken for nødhjælpen gik sammen for at hjælpe den lokale lutherske menighed med at reparere deres kirkebygning, som var blevet alvorligt beskadiget af stormen. På baggrund af dette velfungerende projekt havde biskoppen, inden vi opdagede problemerne ved den nødhjælpsdistribution, som han selv havde ansvar for, bedt min kone om at fremlægge en rapport om nødhjælpsindsatsen til det

kommende årlige stiftsrådsmøde. Vi mente, at denne rapport nødvendigvis måtte berette om hele nødhjælpsindsatsen – både den problemfrie og den problemfyldte. På stiftsrådsmødet skulle også en af kirkens nationale topledere deltage.

Efter at vi havde fået mistanke om uregelmæssighederne i biskoppens del af nødhjælpsindsatsen, havde vi løbende orienteret og rådført os med vores egen organisation og den danske donor af nødhjælpsbevillingen. Den nationale kirkeleder, som skulle komme til stiftsrådsmødet, blev også informeret, inden sin ankomst til stiftet. Til gengæld undlod vi bevidst at involvere andre personer i stiftet inden stiftsrådsmødet, for at undgå at de kom til at stå i en konflikt med biskoppen, hvor de måske kunne risikere represalier fra ham.

Højest sandsynlig grundet en meget stor arbejdsbyrde og måske også en smule konfliktskyhed tog den nationale kirkeleder ikke initiativ til møder eller samtaler med biskoppen og os inden stiftsrådsmødets start. På selve mødet gennembrumfede han dog mod biskoppens vilje, at rapporten om nødhjælpsindsatsen blev læst op. Derved blev fronterne trukket skarpt op med os som anklagerne og biskoppen som den forsvarende og benægtende. Imellem os befandt alle stiftsrådsmedlem-

merne sig, der enten forholdt sig tavse eller forsøgte at tage biskoppens parti. Vi stod derfor alene i den mere end 50 personer store forsamling, men holdt fast på vores standpunkt og henviste til de 74 landsbybeboere, der med angivelse af navn, ID-nummer og underskrift havde erklæret, at de ved første og anden uddeling havde modtaget langt mindre, end hvad der forud var aftalt med biskoppen i henhold til distributionslisterne. Det blev en flere timer lang og intens diskussion, hvor atmosfæren selvsagt var meget anspændt. Da biskoppen fortsatte med at benægte, og vi fastholdt vores anklager, endte stiftsrådet med at beslutte, at der skulle nedsættes et hurtigtarbejdende udvalg bestående af en håndfuld medlemmer af stiftsrådet. Udvalget skulle samme aften uden biskoppens eller vores deltagelse afgøre, hvad der skulle ske. Dagen efter meddelte udvalget, at man ville overlade det til vores organisation at beslutte, hvad der skulle ske.

Beslutningen fra vores organisation blev, at det beløb, som den skulle tilbagebetale til den danske donor på grund af den manglende redegørelse for de 91 sække, blev trukket i den økonomiske støtte til stiftet over et år – en støtte, som stiftet blandt andet normalt anvendte til at betale biskoppens løn.

Som en krølle på historien skal tilføjes,

at en præstekone, der arbejdede på kirskens hospital i stiftets hovedby, kort tid efter stiftsrådsmødet fortalte os, at biskoppens søn diskret forsøgte at sælge den fødevare, der var uddelt i forbindelse med nødhjælpsprojektet, billigt til sine kollegaer på hospitalet.

Efterfølgende overvejelser

Her følger nogle mere overordnede overvejelser i lyset af den beskrevne svindelsag med det formål at udlede læring og anbefalinger.

Hvordan kunne det ske?

På et overordnet niveau har denne sag været en påmindelse for mig om, at biskoppen i lighed med alle os andre var et skrøbeligt og ufuldkomment menneske. Vi har hver især vores svagheder og er alle på hver vores måde påvirket af synden. Dermed er det også skrøbelige mennesker, der kan bukke under for fristelser, som vi samarbejder med i det internationale missionsarbejde. Det er simpelthen et grundvilkår i missionsarbejdet.

Evangeliet er til alle tider blevet proklameret og demonstreret af skrøbelige mennesker. Det ses allerede blandt de disciple, som Jesus selv havde kaldet. Peter fornægtede Jesus – måske af frygt for konsekvenserne fra omgivelserne, hvis han vedkendte sig tilhørsforholdet til ham. Thomas tvivlede på Jesu op-

standelse, og i discipelflokken var der også en korrupt person, der udnyttede sin position til egen vinding. Om Judas Iskariot skrives det, at han stod for pengekassen, men stak noget til side af det, der blev lagt i den (Joh 12,6).

Når menneskelig skrøbelighed og herunder korruption således fandtes blandt Jesu egne udvalgte disciple, skal vi ikke overraskes over, at det også er sådan i dag hos os selv og blandt ledere i vores partnerkirker. Da der i en afrikansk kirke skulle bydes velkommen til en ny repræsentant fra en missionsorganisation fra Europa, forberedte kirkens topledere i sin tale den nye repræsentant på, at vedkommende ville opdage, at der inden for kirken er mange syndere tæt på Jesus.

Endnu en – mere jordnær – forklaring, der i lighed med det ovenstående ikke skal opfattes som et forsvar for biskoppens korrupte adfærd, drejer sig om, at biskoppen, ligesom de fleste lønnede medarbejdere i kirker på den sydlige halvkugle, modtog en meget lav løn, en løn som det kan være vanskeligt – og nogle gange umuligt – at forsørge sig selv og sin familie med. Som alle vi andre har de også et ønske om, at det må gå deres børn og familie godt, men i modsætning til os i Danmark er de ikke omfattet af sygesikring og et socialt sikkerhedsnet. De må derfor i langt højere

grad end os klare sig selv – nogle gange med hjælp fra deres venner og slægtninge, som til gengæld regner med at få hjælp, hvis de selv en anden gang skulle komme i nød.

I lyset heraf er det nærliggende, at penge – eller varer, der kan omsættes til penge – kan være en langt større fristelse for medarbejdere i partnerkirkerne i Syd end for os, der som regel modtager en løn, vi kan leve af og mere til. To lægfolk i stiftet sagde på et tidspunkt til mig, at de tre store fristelser for ledere i kirken er penge, kvinder og ære eller med andre ord korruption, udenomsægteskabelige affærer og magtbegær.

Hvad kunne ellers have været gjort for at forhindre det?

Selv om vi synes, vi havde gjort, hvad vi kunne, for at biskoppens uddelinger af nødhjælp kunne foregå ordentligt og redeligt, melder spørgsmålet sig alligevel, om mere kunne have været gjort. Set i bakspejlet er der to forhold, jeg vil pege på:

1. Vi kunne allerede forud for den første nødhjælpsuddeling have informeret biskoppen om, at vi selv ville deltage ved den tredje uddeling. Dette kunne helt oprigtigt og sandfærdigt have været begrundet med et ønske om at evaluere nødhjælpsindsatsen. En sådan

forhåndsudmelding til biskoppen kunne muligvis have fået ham til at undlade at afvige fra den aftalte uddelingsplan.

Mere generelt er det med henblik på at sikre en planmæssig gennemførelse af en aktivitet i samarbejde med partnere, hvis levevilkår kan gøre det vanskeligt for dem at stå for fristelsen til at stikke noget til side eller på anden vis afvige fra planen, formålstjenligt at lade dem vide på forhånd, at der bliver holdt øje med dem, og hvordan det sker. Det har nemlig som regel en vis disciplinerende effekt på mennesker, når de ved, at der bliver holdt øje med dem. Hvis en sådan udmelding finder sted før aktivitetens start, kan det også præsenteres relativt ukontroversielt som led i en generel forventningsafstemning. Dette kan også betragtes som en måde at undgå at lede andre i fristelse og dermed faktisk beskytte dem fra fald med tilhørende sanktioner og ærestab.

2. Endvidere kunne vi have arrangeret, at også præsten i det pågældende pastorat, udover biskoppen, skulle deltage ved nødhjælpsuddelingerne. Her kunne vi have argumenteret med, at det var på sin plads, at præsten deltog, da det foregik inden for hans pastorat.

Dette ville have ligget godt i tråd med kirkens vægtlægning på at følge kommandovejene i kirkens hierarki i både op- og nedadgående retning i forbindelse med nærmest alle tiltag. Præstens deltagelse ville have gjort det vanskeliggere for biskoppen at komme afsted med at svindle, fordi han så skulle have overtalt præsten til at blive medskyldig. Desuden havde vi allerede været længe nok i stiftet til at vide, at præsten befandt sig i opposition til biskoppen.

Mere almenlydigt kan det for at sikre en planmæssig gennemførelse af en aktivitet i samarbejde med partnere, hvis levevilkår kan gøre det vanskeligt for dem at stå for fristelsen til at stikke noget til side eller på anden vis afvige fra planen, være hensigtsmæssigt at involvere flere personer omkring implementeringen – om muligt fra forskellige grupperinger – for på den måde at vanskeliggøre svindel. Det vil nemlig betyde, at flere individer skal være villige til at handle i modstrid med det aftalte – i værste fald begå ulovligheder – eller som minimum at dække over de andre implicerede. Ved at involvere flere personer med samme position og indflydelse samt standhaftighed fra forskellige grupperinger øges

chancen for, at de så at sige kan holde hinanden i skak, og på den måde sørge for, at aktiviteten udføres som aftalt. Det kan sammenlignes med, at repræsentanter fra såvel regeringspartiet/-erne som fra oppositionen ofte er til stede på stemmesteder for at sikre ordentlighed i valghandlingen og stemmeoptællingen.

Hvad kunne have været gjort anderledes efterfølgende?

Som nævnt ovenfor var der en meget anspændt atmosfære på stiftsrådsmødet. Det var ikke nogen behagelig oplevelse for nogen af de tilstedeværende, og resten af den tid, hvor vi arbejdede i stiftet, var relationen mellem biskoppen og os ret kølig og udelukkende af formel karakter. I lyset heraf melder spørgsmålet sig, om vi skulle have grebet vores opdagelse af biskoppens svindele anderledes an.

Her er det relevant at sammenligne vores fremgangsmåde med Jesu vejledning til sine disciple i Matt 18,15-17a: "Hvis din broder forsynder sig imod dig, så gå hen til ham og drag ham til ansvar på tomandshånd. Hører han dig, så har du vundet din broder. Hører han dig ikke, så tag én eller to med dig, for på to eller tre vidners udsagn skal enhver sag afgøres. Hører han heller ikke dem, så sig det til menigheden.

Vi gik som nævnt først til biskoppen og talte med ham på tomandshånd og efterlevede dermed Jesu vejledning. Derefter gik vi imidlertid direkte til stiftsrådet, som her kan sammenlignes med menigheden, da de delegerede repræsenterede alle stiftets menigheder. Således sprang vi over at tage én eller to med os til biskoppen. Her bag efter kan det overvejes, om det havde været bedre at alliere sig med én eller to respekterede, myndige lægpersoner i stiftet og sammen med dem at have talt med biskoppen igen. Som lægpersoner ville de ikke på samme måde som præster og evangelister i stiftet kunne risikere at blive ramt af repressalier fra biskoppen. Om en samtale med biskoppen sammen med én eller to lægpersoner ville have ændret noget, er ikke sikkert, men måske kunne det have lettet stiftsrådets arbejde med sagen, hvis én eller to lægpersoner i stiftet også kunne have redegjort for sagen på stiftsrådsmødet.

Afrunding

Svindelsagen var, uden det skal forstås som et forsvar for biskoppen, en påmindelse om, at han såvel som alle vi andre er en synder; vi har hver vores svagheder og kan give efter for forskellige fristelser. Det er dermed også et vilkår i partnersamarbejdet i international mission. I lyset heraf kunne det sandsynlig-

vis have været gavnligt, hvis det ud over de trufne forholdsregler også forud for den første uddeling var blevet meddelt, hvordan tilsynet og evalueringen af projektet ville finde sted. Desuden kunne svindlen muligvis have været forhindret, hvis biskoppen skulle have ledet nødhjælpsuddelingerne i samarbejde med en eller flere andre personer – gerne nogle med en standhaftig karakter. I lyset af Jesu vejledning om hvordan man skal forholde sig til en broder, der har forsyndet sig imod en, er det endelig muligt, at det ville have været godt at tage en eller to lokale, respekterede og myndige lægpersoner i stiftet med til en samtale med biskoppen, om den del af nødhjælpen han ikke kunne redegøre for. Dette ville muligvis kunne have ført til en hurtigere løsning på den opståede konflikt.

Afslutningsvist kan det spørges, om biskoppens adfærd skal anses for at være et individs handlinger på baggrund af vedkommendes personlighed samt styrker og svagheder, eller om denne adfærd i stedet er udtryk for etikken og værdisættet i kulturen i landet, og om konflikten derfor primært var udtryk for et sammenstød mellem forskellige kulturers etik og værdisæt? Jeg vil mene, at der her er tale om en individuel forkert handling; for at tage, hvad der var tiltænkt andre, bliver også i biskoppens hjemland anset som tyveri.

Havde biskoppen derimod givet landsbyformanden, lægen og andre myndighedspersoner mere, end de skulle have haft, men ellers uddelt al nødhjælpen og ikke taget noget til sig selv, er det meget muligt, at der ikke ville have været nogen i landet eller i kirken, som ville bebrejde ham for det. Ifølge landets kultur er det nemlig alment accepteret, at myndighedspersoner og andre på ledende poster tilgodeses i højere grad end den øvrige befolkning. Dette hænger muligvis sammen med en anerkendelse af, at disse ledende personer også bærer et tungere ansvar end andre.

En anden kulturel forskel mellem dansk etik og værdisæt og ditto i biskoppens hjemland kan muligvis spores i det forhold, at biskoppen blev genvalgt, da han to år efter det ovennævnte stiftsrådsmøde var på valg. En biskop, der var blevet fældet i en sådan svindelsag, ville nok ikke være blevet genvalgt i Danmark, men i det pågældende land skete det altså. Dette kan vække forargelse hos os danskere. På den anden side er det muligt, at man i stiftet har tænkt, at biskoppen nu så at sige havde udstået sin straf. Vores organisations sanktion i form af over et år at reducere støtten til stiftet med det beløb, der blev tilbagebetalt til den danske donor, endte jo med at falde tilbage på biskoppen selv.

Simon Schøler Kristensen er cand.scient.soc. i internationale udviklingsstudier og offentlig administration og har siden maj 2017 været koordinator for international mission i Promissio, der arbejder i Etiopien og Liberia. Før det var han i en længere årrække udsendt som missionær til andre afrikanske lande.

Enhed i uenighed

Metodistkirkens arbejde for kirkelig enhed trods moralsk-etiske forskelle og uenigheder

Af Jørgen Thaarup

Metodistkirkens enhed står på spil, fordi der ikke er enighed om kirkens holdning til menneskets seksualitet. En konference i Metodistkirkens øverste synode, Generalkonferencen, skal i februar 2019 tage stilling til forskellige modeller for at bevare kirkens enhed trods store forskelle i forståelsen af menneskets seksualitet.

The United Methodist Church (på dansk: Metodistkirken) besluttede i 1972 at indføje en sætning i kirkens Sociale Principper, som lyder: "The United Methodist Church does not condone the practice of homosexuality and considers this practice incompatible with Christian teaching."

Denne bestemmelse, som kirkens øverste demokratiske synode, kaldet Generalkonferencen, besluttede sig for, blev vedtaget i en tid, hvor der var udsigt til, at de første åbent praktiserende homoseksuelle personer ville søge præsteembede i kirken, og til at de første homoseksuelle par ville søge kirkelig velsignelse eller vielse i kirken. For langt de fleste, som tog del i denne beslutning, var det en yderst teoretisk og hypotetisk sag, da homoseksuel livsstil ikke var synlig i hverken samfund eller kirke.

United Methodist Church

The United Methodist Church er med sine 14 millioner bekendende medlemmer et protestantisk kirkesamfund med afdelinger i mange lande. Kirkens struktur er synodal med Generalkonferencen som det øverste bestemmende organ i såvel kirkeordenen som i kirkedogmatiske forhold. The United Methodist Church er den største metodistkirke og udgør knap 20 % af verdens metodister.

Den britiske Metodistkirke, moderkirken til alle verdens henvendte 80 metodistkirker, har en anden ekklesiologi end United Methodist Church. Den britiske har spredt sig til mange lande, og mange missionskirker er plantet i tidligere britiske kolonier. Men hver gang en missionskirke har nået en størrelse, hvor den kan være selvstående og selvstyrende, er båndene til moderkirken ophævet, og den er blevet en

selvstændig kirke i det aktuelle område. Men United Methodist Church har holdt sine missionskirker og spredninger indenfor en og samme kirke, med ét styre og én ekklesiologi. I dette perspektiv ligner United Methodist Church i høj grad Den Romersk Katolske kirke og dens hierarki af konferencer og klerikale embedsindehavere i én og samme globale struktur. Denne ekklesiologiske forståelse er ikke kendt fra andre store protestantiske kirker.

Moralsk-etiske standarder

I lighed med de reformerte kirkesamfund har United Methodist Church en *Book of Discipline*, i mange kirker blot kaldt "Disciplinen". Det er en bog, som indeholder kirkens bekendelsestekster, de gennem tiden besluttede dogmatiske bestemmelser samt bestemmelser for kirkens praksis og virksomhed. Til denne samling af tekster hører også, hvad kirken har formuleret som moralsk-etiske standarder til angivelse af kirkens holdning og til inspiration for det enkelte menneskes livsførelse. Bestemmelsen at "the practice of homosexuality is incompatible with Christian teaching", hører altså hjemme i denne samling af moralsk-etiske standarder, som opdateres og justeres jævnligt i takt med samfundsudviklingen og fremkomsten af nye forhold, hvor en kristen moralsk-etisk stillingtagen efterspørges.

Formuleringen "incompatible with Christian teaching" er en ganske tungtvejende argumentation, selvom det ikke angives, hvori det inkompatible består. Kun i forhold til ét andet emne har United Methodist Church anvendt samme tungtvejende argumentation, og det er i forhold til krig. Der står i De sociale Principper, at "war is incompatible with the teachings and example of Christ". Nu er De sociale Principper ikke dogmatisk bindende bestemmelser, men retningsgivende i den moralsk-etiske dannelse. Derfor har bestemmelsen i forhold til krig heller ikke betydet, at United Methodist Church ikke har feltpræster, eller at den pålægger sine medlemmer at afstå fra militærtjeneste. Men udsagnet om krig er retningsgivende for kirkens holdning.

Andre kirkesamfund, som har gennemlevet uenighed og konflikt om homoseksualitet, ordination af kvinder, ordination af fraskilte og vielse af fraskilte, har oftest ikke haft en dogmatisk bestemmelse eller en social-etisk bestemmelse, som har angivet kirkesamfundets holdning til det aktuelle spørgsmål. Det har oftest været sådan, at der var tale om et nyt forhold, som havde social-etiske og dogmatiske konsekvenser, og som kirkesamfundet ikke tidligere havde taget stilling til, og derfor heller ikke havde bestemmende tekster omkring.

Sådan er det ikke for United Methodist Church i spørgsmålet om menneskets seksualitet. Her foreligger bestemmelser, som er restriktive i forhold til moralsk-etiske og dogmatiske standarder for personers adgang til ordination og for hvem, der kan vies.

En vedvarende drøftelse

Lige siden 1972 har hver eneste Generalkonference, som samles hvert fjerde år med delegerede fra alle verdens afdelinger af United Methodist Church, skullet tage stilling til forslag om at ophæve bestemmelserne om homoseksualitet. Forslagene har gået fra at føre De sociale Principper tilbage til de moralsk-etiske standarder fra før 1972, hvor der ikke blev sagt andet end, at mennesker med homoseksuel livsstil skulle respekteres og behandles på lige fod med alle andre, og til at foreslå positive bestemmelser om homoseksuelles adgang til ordination og kirkelige vielser.

Diskussionerne har været lange og gentagne, men i de mere end 40 år, hvor teologer og kirkeledere har arbejdet med en forandring af kirkens holdning til homoseksualitet, er det ikke lykkedes. Formuleringen fra 1972 står ved magt, intet er forandret, og intet er lagt til. Men de gentagne diskussioner har radikalt forandret situationen således, at det, der i 1972 begyndte som

en stillingtagen til en hypotetisk og teoretisk problematik, nu er blevet en altoverskyggende konflikt, som reelt truer kirkens enhed. Mange tolker allerede nu situationen sådan, at United Methodist Church befinder sig i konflikt, og at forskellig stillingtagen til menneskets seksualitet er kirkeadskillende.

I sig selv kan bestemmelsen om menneskets seksualitet ikke være *status confessionis*, et bekendelsesspørgsmål, men i praksis befinder United Methodist Church sig i en konflikt, hvor stillingtagen til menneskets seksualitet *de facto* er *status confessionis*.

Det er ikke første gang, at Metodistkirken har været i denne situation. Da Metodistkirken i Amerika blev en selvstændig kirke, kom den ganske hurtigt i konflikt omkring slaveriet. Dengang havde kirken i sin Disciplin en bestemmelse af moralsk-etisk karakter, som gik ud på, at slaveejere havde et år til at sætte deres slaver fri, ellers ville de blive ekskluderet fra medlemskab af kirken. Ligeledes blev slavers ligeværdighed brugt som argument for, at metodistmenigheder ikke måtte deles, så de fri borgere var i én menighed, og slaverne i en anden. En metodistmenighed skulle være forenet, og ingen metodister måtte eje slaver, selvom samfundet generelt tillod slaveriet. Men striden om slaveriet betød i praksis, at kirken blev

splittet i en nordlig og en sydlig Metodistkirke, og først i 1939 blev konflikten overvundet med en kirkeforening. Slaveriet var *de facto status confessionis* i Metodistkirken fra 1844, hvor splittelsen fandt sted.

Diskussionens karakter – etik eller dogmatik?

I konflikten omkring menneskets seksualitet har United Methodist Church ikke formået at definere, hvori problematikken består. Der er ikke enighed om, hvilket problem kirken står overfor. Er det et moralsk-etisk problem, eller er det et dogmatisk-læremæssigt problem?

På samme måde som på nytestamentlig tid, hvor striden, som Paulus engagerede sig voldsomt i, var, om hvorvidt de hedningekristne skulle overholde Moselovens bestemmelser, har nogle metodister hævdet, at stillingtagen til menneskets seksualitet er et dogmatisk spørgsmål. Argumentationen er, at menneskets seksualitet hænger sammen med menneskets skabelse i Guds billede, som mand og kvinde. Tilladelse af homoseksuel praksis er derfor en krænkelse af selve skabelsen. Ligeledes er det en krænkelse af skabelsens orden, hvor seksualiteten er givet, for at mænd og kvinder kan føre slægten videre ved at sætte børn i verden. Alene det forhold, at forplantningen kræver

medvirken af begge køn, er argument for, at legitimiteten af homoseksuelle relationer har dogmatisk karakter.

Dertil kommer, at striden om homoseksuelles legitime praksis kædes sammen med bibelsyn og kirkens tradition. En accept af homoseksuelles adgang til præsteembede og vielse anses derfor som en fornægtelse af Bibelens autoritet og en krænkelse af kirkens tradition.

For dem, der ønsker at forandre kirkens nuværende position på spørgsmål om homoseksualitet, er det derimod et argument, at sætningen "incompatible with Christian teaching" er blevet et dogme, som kirken i 1972 lagde til det bekendelsesgrundlag, som hidtil havde udgjort ortodoks tro og lære. Dette opfattes som en krænkelse af den kristne lære om Gud og af den kristne tros-lære, fordi man dermed påstår noget, som aldrig har været inkluderet i kristen lære eller været en betingelse for ret kristen tro. Tillægget i 1972 opfattes som kætteri.

For andre i United Methodist Church er menneskets seksualitet et spørgsmål af kulturel og moralsk-etisk karakter. Her anses homoseksualiteten som enten syndig og en løssluppenhed eller, modsat, en naturlig menneskelig form for seksualitet, som har været praktiseret af et mindretal i forskellige historiske

perioder, omend med flertallets mere eller mindre udtalte misbilligelse.

Men det er helt tydeligt, at diskussionen og behandlingen af denne konflikt i United Methodist Church viser, at der ikke er enighed om den grundlæggende forståelse af fænomenet homoseksualitet eller anden seksualitet forskellig fra hetero- og monogam seksualitet. Er det synd eller naturlig adfærd? Er det krænkelse af kirkens gældende dogmatik eller umoral i forhold til det kontekstuelle moralkodeks? Er det en unormalitet, en tilstand som kan behandles og forandres, eller er seksualiteten, også når den ikke er heteroseksuel, en tilstand som er ligeså integreret i personligheden som modersmålet og de grundlæggende personlighedsdannende elementer? Er der tale om en genetisk bestemt seksualitet, eller er seksualitetsdannelsen alene knyttet til opvækstmiljøet? Eller en kombination af det hele?

Det er ikke lykkedes metodisterne at definere homoseksualiteten og nå til en forståelse af fænomenet, og så længe det ikke er tilfældet, er der ingen udsigt til at komme nærmere en fælles forståelse, hverken af fænomenet, eller af hvilken holdning kirken skal have.

United Methodist Church er ikke den eneste kirke, hvor de såkaldte moralsk-etiske problematikker skaber

skismatiske tilstande. Da Community of Protestant Churches in Europe samledes til General Assembly i Basel i september 2018, var den første beslutning om arbejdet i den næste femårsperiode at udvikle et studiedokument om de moralsk-etiske tematikker, som langt de fleste af CPCEs 80 kirkesamfund anser for de vigtigste i den nærmeste fremtid. Kirkeledere og repræsentanter fremførte gentagne gange, at den overordnede skismatiske problematik i de protestantiske kirker i Europa er spørgsmålet om homoseksualitet. Flere kirker tilkendegav, at de er i konflikt over dette spørgsmål. CPCE besluttede imidlertid, at studiet af homoseksualitet som skismatisk tema ikke skulle ses isoleret, men som en del af et antal moralsk-etiske tematikker, som alle er hyperaktuelle, og som har potentiale til kirkesplittelser.

Efter diskussion blev følgende tematikker listet op: Homoseksuelles adgang til præsteembede og vielse, ordination af kvinder, politisk nationalisme og migration og forpligtelsen på gæstfrihed overfor flygtninge. Interessant er det, at kirkeledere og CPCE sætter disse tematikker sammen og siger, at det alt sammen er moralsk-etiske spørgsmål, der har potentiale til at få effekt i kirken som et *status confessionis*, og at det allerede nu ser ud til, at kirkerne er parate til at acceptere skisma på grund-

lag af stillingtagen på disse områder, fordi det er selve kristendommens inderste kerne, som står på spil.

En ekklesiologisk vej fremad

United Methodist Church arbejder med spørgsmålet om homoseksualitet ved at angribe problematikken ekklesiologisk. Hvordan kan vi indrette kirken globalt, så der bliver plads til forskellige positioner og praksis fra afdeling til afdeling af kirken, og dog stadig være én kirke?

Hvad er mindste fællesnævner for at være én kirke? I økumenisk teologi har de protestantiske kirker ofte fremhævet Confessio Augustana og Religionsartikel XIII, hvori angives, at kirken er fællesskabet af troende, hvori Ordet forkyndes og sakramenterne forvaltes. Omkring denne bestemmelse udfolder kirkerne på forskellig måde deres ekklesiologi og forståelse af kirkens enhed. Ligeledes er Nicænums formulering, at kirken er én, hellig, almindelig og apostolsk, genstand for udviklet teologi om det fælles grundlag, hvorpå kirkens enhed med sig selv og andre kirker består.

For United Methodist Church er udfordringen nu at sammensætte en ekklesiologi, som hviler på bekendelsesteksterne, men også giver åbenhed for forskellig forståelse af menneskets seksualitet, specielt i relation til præsteembedet og vielse. Det er især omkring

Ordets forkyndelse og kirkens hellighed at konfliktpunkterne findes. Hvis ikke kirken formulerer en teologi, som fastholder den klassisk-kristne teologi om kirkens enhed og samtidig giver mulighed for fuld inklusion af praktiserende homoseksuelle i kirkens funktioner, så vil kirken splittes i mindst to grene.

Generalkonferencen for United Methodist Church, som er kirkens øverste synodale myndighed og består af valgte repræsentanter fra alle dele af kirken, besluttede i 2016 at nedsætte en 32-personers komité, kaldet "A Way Forward", til at forberede beslutningsgrundlag og fremsætte forslag til behandling på en ekstraordinær Generalkonference, som finder sted i februar 2019. A Way Forward består af biskopper, præster, lægfolk, mænd, kvinder og LGBTQ-personer fra alle lande, hvor United Methodist Church har kirker.

Alle ved, at problematikken er homoseksuelles adgang til ordination og vielse, men forslaget, som A Way Forward-komitéen nu har sendt ud til medlemmerne af den ekstraordinære Generalkonference, handler alene om, hvordan kirken kan ændre sin struktur og give plads for forskellige positioneringer på de etisk-moralske områder, afhængig af den kontekst, som de lokale kirker befinder sig i. A Way Forward-komitéen har vurderet, at det

er den eneste måde, hvorpå den grundlæggende problematik kan behandles.

A Way Forward-komitéen har udarbejdet tre modeller for den fremtidige kirkestruktur, og Generalkonferencen kommer ved afstemning til at beslutte sig for, hvilken model der skal gælde. Én model går ud på at bevare formuleringerne om menneskets seksualitet, som blev indført i 1972, og skærpe kirketugten, så biskopper og lokale kirker pålægges at følge kirkens policy med mulighed for eksklusion, både af enkeltpersoner, af menigheder og eventuelt hele landes metodistkirker. En anden model går ud på at slette de fordømmende formuleringer imod homoseksuel praksis og lade kirkerne i de enkelte geografiske områder selv beslutte, om ordination af praktiserende homoseksuelle og vielser og velsigneshandlinger af personer af samme køn skal være legitimt. En tredje model går ud på at lade kirken inddele sig i tre grene efter den position, den enkelte lokalkirke finder rigtig. Det forudses, at denne model vil tage 10 år at implementere, da alle kirkelige organisationer og strukturer i kirken skal splittes op i tre grene. Det er ikke forudsigeligt, hvilken af de tre modeller, der kan samle det nødvendige flertal for gennemførelse. Et fjerde scenarium er, at ingen af de tre foreslåede modeller opnår majoritet. I så fald er kirkens ordning

og struktur *status quo*, og fremtiden bliver en fortsættelse af de fortolkninger og omgørelser af reglerne, som er situationen nu.

En fordelagtig uklarhed?

Konflikten om det moralsk-etiske i ordination af praktiserende homoseksuelle og vielser af samkønnede i United Methodist Church har vist sig med al tydelighed i den måde, hvorpå den nugældende fordømmelse af homoseksuel praksis er blevet administreret og fortolket de seneste 15-20 år.

Kirkeordningen pålægger de enkelte landes Metodistkirker, at de ikke må ordinere åbent praktiserende homoseksuelle personer. Denne bestemmelse er i nogle amerikanske stater blevet efterlevet ved, at kirken er holdt op med at spørge kandidater til præstetjenesten om deres seksuelle orientering. Eksamination af præstekandidater og den biskoppelige samtale med ordinander indeholder ikke længere spørgsmålet om seksuel orientering, fordi kirken har bestemt, at det vil den ikke vide noget om og ikke tillægge nogen betydning ved bedømmelse af præstekandidater. I disse stater er adskillige praktiserende homoseksuelle personer blevet ordineret til præster i Metodistkirken. Ligeledes er Metodistkirken i nogle amerikanske stater stoppet med at håndhæve bestemmelsen om, at in-

gen metodistpræst må medvirke ved, og ingen kirkebygning ejet af Metodistkirken må anvendes til vielser eller velsignelseshandlinger af samkønnede.

I 2016, lige efter den seneste Generalkonference, blev en homoseksuel kvinde, der er gift med en kvindelig ordineret diakon, valgt og viet til biskop i USA. Fire biskopper ledede valget og vielsen, og samtlige begrundede deres handling med, at de fulgte den angivne proces, overholdt kirkens ordening og lod konferencens valg af biskop gælde. United Methodist Church har således fungerende ordinerede præster og en biskop, som er åbent praktiserende homoseksuelle, og ligeledes foretages der vielser af samkønnede i metodistkirker.

Denne fortolkning af kirkens gældende Disciplin kolliderer med andre fortolkninger. Der har ved kirkens egen kirkeret været rejst anklage mod såvel de homoseksuelle præster som mod den homoseksuelle biskop, men hidtil uden resultat. Kirkeretten og andre juridiske instanser er veget uden om problematikken og har undladt at afgive en klar tolkning af, hvorvidt United Methodist Church's kirkeordning og dogmatiske lære kan tillade homoseksuelle at blive ordineret eller viet i kirken. Det har været en udtalt forståelse, at kirkerettens undvigende juridiske manøvrer i disse sager er et udslag af, at kirkeretten

ikke ønsker en juridisk afgørelse, men forventer, at kirkens Generalkonference vil forandre kirkeordningen, så der bliver klarhed og entydighed til efterlevelse globalt.

Som historien er forløbet indtil nu, tyder det ikke på, at der kommer nogen klarhed eller entydighed. I hvert tilfælde ikke gennem forandring af kirkeordningen og strukturerne. Men måske er det en fordel for United Methodist Church ikke at være alt for tydelig og klar i sine dogmatiske formuleringer og angivelse af, hvad der er god moralsk-etisk bestemmelse. Uklarheden og det mangelfulde i de retningsgivende tekster kan bibringe den åbenhed og rum for fortolkning, som gør det muligt for kirken at forblive én og samtidigt forholde sig forskelligt til det moralsk-etiske spørgsmål om homoseksuelles adgang til præsteembedet og vielser af samkønnede.

På vej mod en skismatisk og/eller en økumenisk tid

I den kommende tid, hvor flere og flere moralsk-etiske problematikker udfordrer kirkerne, som nævnt fra CPCEs teologiske tænketank for de kommende år, bliver det interessant at følge, om de skismatiske brudflader i spørgsmålet om menneskets seksualitet følger andre brudflader. Nogle af de tematikker, CPCE peger på, som nogle der måske

kan vise sig at opnå effekt som *status confessionis*, er: Ordination af kvinder, politisk nationalisme og migration og forpligtelsen på gæstfrihed overfor flygtninge. Vil det vise sig, at brudfladerne omkring menneskets seksualitet følger samme brudflader som kirkens skismaer og brudflader i holdningen til disse forskellige områder? Eller bliver brudfladerne forskellige og uden parallelitet fra tema til tema? Hvis det viser sig, at flere brudflader følger samme eller parallelle linjer, så står kirken overfor en skismatisk tid, som vi skal tilbage til reformationen for at finde tilsvarende. Intet mindre.

For United Methodist Church er situationen absurd, fordi den i sin konstitution har indbygget den økumeniske forpligtelse til at stræbe efter kirkens enhed. The United Methodist Church har en lovparagraf i sit regelværk, som fastholder kirken på bestræbelsen mod kirkens synlige enhed. Denne forpligtelse søger kirken med al tydelighed at efterleve ved at være overordentlig

aktiv i alle økumeniske organisationer. Ligeledes har Metodistkirken bestræbt sig på at indgå i unionskirker, hvor det har været muligt. De forskellige fraktioner i Metodistkirken, som gør forskellige teologier gældende på spørgsmålet om menneskets seksualitet, er alle af den opfattelse, at de vil forblive i Metodistkirkens Verdensråd, i Metodistkirkens Europaråd, i Community of Protestant Churches in Europe, i Council of European Churches og i Kirkernes Verdensråd. Metodistkirkerne vil være i alle de store økumeniske organisationer. På den baggrund rejser spørgsmålet sig: Hvad er det for en splittelse, som United Methodist Church befinder sig i på grund af de moralsk-etiske uenigheder og forskelle, og hvad er det for et kirkefællesskab og en erklæret enhed, som United Methodist Church befinder sig i i de økumeniske fællesskaber med andre kirker i den metodistiske, den lutherske, den calvinske og den katolske tradition?

Jørgen Thaarup, distriktsforstander i Metodistkirken, Doktor of Ministry fra Wesley Seminary, Washington DC, dr.theol. fra Göteborgs universitet. Lærer og rektor ved Metodistkirkens Teologiske Seminarium, Överås, indtil 2009.

Kan kirkens enhet tåle ulike syn på ekteskapet?

Et perspektiv fra Den norske kirke

Av Harald Hegstad

Uenighet om homofili og samkønnet ægteskab har sat kirkens enhed på en hård prøve, også i Den norske Kirke. I denne artikkel beretter Harald Hegstad om, hvordan kirkens Bispemøde og Kirkemøde har søgt at argumentere teologisk for, at det er muligt at rumme uenighed om dette spørgsmål indenfor det kirkelige fællesskab, særligt om hvordan artikel 7 i Confessio Augustana (CA) har været anvendt i argumentationen. Han peger på den løsning, som Den norske Kirke har valgt, og den begrundelse, som de norske biskopper har givet for den som en mulig vej fremad.

Ulike svar på spørsmålet om samliv og ekteskap mellom mennesker av samme kjønn er et spørsmål som i dag splitter kirker og kristne over hele verden. Uenighet har ført til at samarbeidsrelasjoner mellom kirker har blitt brutt, og det har ført til splittelser internt i kirkesamfunnene. I den anglikanske kirkefamilien har forholdet mellom kirker i sør og kirker i nord og vest blitt anspent. I USA har Evangelical Lutheran Church of America og andre tradisjonelle kirkesamfunn mistet både medlemmer og menigheter. Mange kirker preges av interne stridigheter der disse spørsmålene står sentralt.

Denne situasjonen reiser mange utfordringer, både av praktisk og teologisk

karakter. Hvordan skal man leve med uenighet – når avgjørelser skal tas, og ikke minst når avgjørelser er tatt? Teologisk reiser spørsmålet seg om hva slags status uenigheten skal ha. Er den mulig å leve med, eller krever den brudd i fellesskap og samarbeid?

Ulike kirker har løst spørsmålene ulikt. Det har blant annet sammenheng med at den kulturelle og samfunnsmessige konteksten er ulik. Mens homofilt samliv i stor grad har blitt akseptert i Vest-Europa og USA, er motstand og skepsis mer dominerende andre steder. I noen land er ekteskap for likekjønnede par blitt innført, i andre ikke. Slike forskjeller har naturligvis også betydning for kirkene.

Jeg vil i denne artikkelen gå nærmere inn på utviklingen i Norge og i Den norske kirke. I denne sammenheng vil jeg særlig fokusere på hvordan man har forsøkt teologisk å argumentere for at det er mulig å romme uenighet i dette spørsmålet innenfor det kirkelige fellesskap. Herunder vil jeg vise hvordan artikkel 7 i Confessio Augustana (CA) har vært brukt i argumentasjonen.

Utviklingen i Den norske kirke

Den norske kirke har vært preget av en vond og opprivende strid om disse spørsmålene i mange år. Helt siden 1970-tallet har man diskutert spørsmålet om homofilt samliv. I 2006 delte Den norske kirkes lærenemnd (et organ der blant annet samtlige biskoper var medlem) seg nøyaktig i to i sin vurdering av spørsmålet.

I debatten som førte fram til lærenemndas uttalelse dreide spørsmålet seg om den etiske vurdering av homofilt samliv, og om personer som levde i slikt samliv kunne være prester i kirken. Fra 2008 fikk imidlertid spørsmålet en ny dimensjon, da Stortinget endret den norske ekteskapsloven til også å inkludere ekteskap mellom mennesker av samme kjønn. På den måten ble selve ekteskapsforståelsen et tema i debatten, og et spørsmål som hadde vært vanskelig, ble med det enda vanskeligere. Endringen i ekteskapsloven innebar imidlertid

ikke at likekjønnede par automatisk fikk adgang til kirkelig vigsel. Dette var et spørsmål som ble overlatt til kirkens egne organer å avgjøre.

Utfordringen som lå i den nye ekteskapsloven ble fra Den norske kirkes side i første omgang besvart med å sette ned et utvalg for å utrede kirkens forståelse av ekteskap og samliv. Etter flere forsinkelser leverte utvalget sin innstilling i begynnelsen av 2013. Utvalget var delt i sine konklusjoner, der et flertall mente at kirken kan medvirke ved inngåelse av likekjønnet ekteskap, mens et mindretall mente at den ikke kan det.¹

Høsten 2013 ble saken behandlet i Bispemøtet, som avga en læremessig uttalelse. Ikke uventet var også Bispemøtet delt i spørsmålet, etter liknende linjer som i samlivsutvalget.² Mens et flertall på åtte argumenterte for at Den norske kirke burde åpne opp for at likekjønnede par kan vies i kirken, argumenterte et mindretall på fire for at likekjønnet samliv ikke kan forstås som ekteskap i teologisk forstand. Mens biskopene var delt i hovedspørsmålet, var de likevel enstemmig i vurderingen av hvilke konsekvenser uenigheten har for enheten i kirken. I en del av uttalelsen som alle biskopene stod bak, konkluderte de med at uenigheten mellom biskopene i dette spørsmålet ikke er av

en slik karakter at den rokker ved deres felles forståelse av evangeliet. At det nettopp er forståelsen av evangeliet som må være kriteriet for om enheten er brutt, finner biskopene i det sentrale lutherske bekjennelesskrift *Confessio Augustana*, artikkel 7:

Til kirkens sanne enhet er det tilstrekkelig å være enig om evangeliets lære og sakramentenes forvaltning. Men det er ikke nødvendig at man overalt har de samme menneskelige overleveringer eller kirkelige former eller seremonier, anordnet av mennesker. (CA 7)

Biskopene kunne derfor konkludere: "Et samlet bispemøte vil derfor konkludere med at uenigheten ikke er av en slik karakter at det gudstjenestelige og sakramentale fellesskapet i Den norske kirke må brytes".

Da saken ble behandlet på Kirkemøtet i 2014, sprikte meningene i ulike retninger, og det eneste man maktet å samle seg om, var en tilslutning til biskopenes konklusjon om at uenigheten ikke er kirkesplittende.³ Etter at kirkevalget i 2015 hadde gitt et entydig flertall for kirkelig vigsel av likekjønnede, vedtok Kirkemøtet i 2016 å be om at en liturgi som kunne brukes til slik vigsel, skulle utarbeides, en liturgi som senere ble vedtatt på Kirkemøtet i 2017. Vedtakene både i 2016 og 2017 legger opp til at

det i fortsettelsen skal være to likestilte syn og to likestilte praksiser i kirken. Det skal være fullt legitimt både å hevde at ekteskapet bare er for mann og kvinne og å hevde at ekteskapet også kan være for likekjønnede. Tilsvarende skal den enkelte kirkelige medarbeider selv kunne velge om man vil medvirke ved vigsel av likekjønnede. I begge vedtakene henvises det samtidig til tidligere vedtak om at uenigheten teologisk bedømt ikke er kirkesplittende.⁴

Bak vedtakene på Kirkemøtet i 2016 og 2017 om en slik løsning med to likestilte syn og to likestilte praksiser stod både et flertall som ønsket vigsel for likekjønnede, og et mindretall som prinsipielt var imot slik vigsel, men som likevel støttet en løsning med to likestilte syn. Samtlige biskoper støttet vedtaket. Samtidig var det et mindretall på Kirkemøtet som ikke ville stemme for en slik løsning. Både før og etter at vedtakene ble truffet, pågikk det en intens debatt, bl.a. i de kristelige dagsavisene *Vårt Land* og *Dagen*, både om selve spørsmålet om likekjønnet vigsel og om hvordan kirken skulle komme til rette med uenigheten. Her ble Bispemøtets og Kirkemøtets konklusjoner om at to syn kunne leve sammen uten at det truet kirkens enhet, både angrepet og forsvart.

Før jeg går videre i å redegjøre for denne debatten, er det nødvendig å si noe

om min egen posisjon og rolle i denne sammenheng. Som medlem i Kirkemøtet hørte jeg med til dem som sammen med mindretallet i Bispemøtet på teologisk grunnlag avviste kirkelig vigsel av likekjønnede par, men som likevel stemte for løsningen med to syn og to praksiser. Jeg har også offentlig sluttet meg til Bispemøtets vurdering av uenighetens konsekvenser for kirkens enhet.⁵ Denne artikkelen er derfor ingen uavhengig analyse, men et forsøk på å gjøre nærmere rede for den posisjon som de norske biskopene representerte, og å argumentere for hvordan den kan være egnet til å bevare kirkelig enhet i møte med uenighet om et viktig etisk spørsmål.

Forståelsen av hva som er kirkesplittende i lys av CA 7

Et første forhold som er verdt å avklare, er hva påstanden om at uenigheten ikke er kirkesplittende, egentlig innebærer. Ikke sjelden har det blitt hevdet at den faktiske utvikling taler imot en slik påstand. Når kirker og menigheter faktisk splittes, hvordan kan man da si at spørsmålet ikke er kirkesplittende? Til det er det viktig å understreke at det i denne sammenheng ikke handler om en påstand om empiriske forhold (hvorvidt noe faktisk virker splittende), men om en prinsipiell, teologisk påstand. Påstanden om at uenigheten ikke er

kirkesplittende, handler altså om at en slik splittelse ikke er nødvendig ut fra en teologisk vurdering.

Når det gjelder spørsmålet om hva som er kirkesplittende i en slik kvalifisert forstand, bygger biskopene som nevnt på den forståelse som finnes i CA 7. Her skjelnes det nettopp mellom den enighet som er tilstrekkelig for kirkens enhet, og den enighet som ikke er nødvendig for en slik enhet. Mens det å være "enig om evangeliets lære og sakramentenes forvaltning" er nødvendig for enheten, er enighet om "menneskelige overleveringer eller kirkelige former eller seremonier, anordnet av mennesker" det ikke. Men hvordan kan disse formuleringene anvendes på spørsmålet om ekteskap og likekjønnet samliv?

En innvending mot bruken av CA 7 i denne sammenheng, er at en slik bruk er uhistorisk. Spørsmålet om likekjønnet samliv sto på ingen måte på dagorden på 1500-tallet. Det blir også galt å gjøre spørsmålet om ekteskap til et spørsmål om "menneskelige overleveringer eller kirkelige former eller seremonier". Svaret på en slik innvending er at det nettopp ikke dreier seg om en rent historisk tolkning, men om en teologisk fortolkning inn i en ny situasjon. Skal man tillegge historiske tekster en normativ funksjon, er en slik aktualise-

rende fortolkning nødvendig. Lar man tekstenes opprinnelige kontekst være deres eneste fortolkningshorisont, blir både bibeltekster og bekjennelsestekster vanskelig å anvende som autoritative kilder til kirkens liv og forkynnelse i dag. Anvendt på CA 7 betyr det at selv om striden ikke gjelder det samme spørsmålet i dag som den gang, så kan likevel skillet mellom noe nødvendig og noe ikke-nødvendig være en nøkkel til forståelse av kirkens enhet også i dag. At det er evangeliet om Jesus Kristus som er midtpunktet i kirkens liv og det som konstituerer kirkens liv, er også en innsikt som kan gjøres gjeldende uavhengig av hva det aktuelle stridsspørsmål gjelder.

Et spørsmål i tolkningen av CA 7 har gjerne vært hva man legger i det å være "enig om evangeliets lære". Tradisjonelt har man her sett et spenn i tolkninger mellom en mer maksimalistisk tolkning der "evangeliets lære" inkluderer hele den kirkelige lære, og en mer minimalistisk tolkning, der "evangeliet" handler om kjernen i kirkens lære, ikke alle sider ved den. Et særlig spørsmål er om "evangeliets lære" er begrenset til dogmatiske spørsmål eller om det også inkluderer etiske spørsmål.

Til det siste er å si at man neppe bør la skillet mellom det som er kirkesplittende og det som ikke er det, gå mellom

det dogmatiske og det etiske, eller her å forstå "evangeliet" som en motsats til "loven". Ifølge en luthersk forståelse hører lov og evangelium sammen, selv om det er viktig å skjelne mellom dem. Også i luthersk sammenheng har man kunnet oppfatte etiske spørsmål som kirkesplittende. Et velkjent eksempel på det er da Det lutherske verdensforbund i 1984 suspenderte medlemskapet til sør-afrikanske kirker som støttet og praktiserte apartheid.

At etiske spørsmål kan være kirkesplittende, betyr ikke at alle slike spørsmål må være det. Riktignok har noen i debatten hevdet at kirken ikke kan leve med ulike syn på hva som er synd, ettersom evangeliet nettopp handler om frelse fra synd. Hvis man ikke er enig om hva man frelses fra, hvordan kan man da være enig om hva frelse er? Er det mulig å snakke om enighet om evangeliet der én prest velsigner likekjønnet samliv, men en annen inviterer til skriftemål for det samme? Enda så overbevisende et slikt resonnement kan lyde, er det likevel et faktum at kirken til alle tider har levd med ulike oppfatninger i etiske spørsmål. I den første kristne menighet gikk debatten om det var synd å spise kjøtt som var ofret til avgudene. I vår tid er kristne uenige om forståelsen av det femte bud når det gjelder spørsmålet om det er rett å gjøre militærtjeneste. I forstå-

elsen av det sjette bud har det skjedd en klar forskyvning i synet på skilsmisse og gjengifte. Det hører til sjeldenhetene at uenighet i slike spørsmål har ført til kirkesplittelse. Dersom man mener at spørsmålet om ekteskap og homofilt samliv er i en helt annen kategori, må det gis gode grunner for det. For min del kan jeg ikke se at slike grunner foreligger. I noen spørsmål må en finne seg i at kristne mennesker kommer til ulike konklusjoner om hva som er rett og hva som er galt. Det betyr ikke at det ikke må være grenser for hva slags uenighet som kan rommes innenfor en kirkelig enhet, slik eksempelet med apartheid indikerer.

Erfaringer fra økumenikken kan være til hjelp

Bruken av CA 7 som nøkkel til hvordan man skal forstå uenighet i kirken i vår tid, går altså ut over en rent historisk tolkning, men handler om å bruke artikkelen som en nøkkel til forståelsen av kirkelig enhet i nye situasjoner. Innsikter fra striden om "menneskelige overleveringer eller kirkelige former eller seremonier" kan også gjøres gjeldende i møte med andre former for kirkelig mangfold og uenighet. Dette gjelder ikke bare spørsmålet om ekteskap og homofili. For lutherske kirker har CA 7 ikke minst vært et viktig utgangspunkt for økumeniske samtaler med andre

kirker – med sikte på å overvinne tidligere tiders kirkesplittelser. I slike samtaler har man søkt å finne ut om man kan gjenkjenne det samme evangelium hos hverandre. Med et slikt utgangspunkt har man kunnet finne enighet i det vesentlige, samtidig som man har konstatert at det kan finnes læremessige forskjeller som man ennå ikke har overvunnet, men som ikke er til hinder for kirkelig fellesskap. På denne måten har man oppnådd stor grad av enighet mellom lutherske kirker og blant annet Den katolske kirke (Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren), reformerte kirker (Leuenbergkonkordien), anglikanske kirker (Porvoo-avtalen) og Metodistkirken (i Norge gjennom dokumentet "Nådens fellesskap"). Tross fortsatte teologiske forskjeller står man sammen om det grunnleggende i troen, og finner derfor ikke lenger grunnlag for å fordømme hverandre eller karakterisere hverandre som vranglærere. En slik modell har gjerne blitt karakterisert som "differensiert konsensus".⁶

Mens tanken om differensiert konsensus forutsetter at man kan gradere viktigheten av ulike teologiske spørsmål, tenker CA 7 mer i et enten-eller-perspektiv. *Enten* er noe et uttrykk for evangeliets sannhet, *eller* det handler bare om "menneskelige seremonier". Å plassere spørsmålet om ekteskap og homofili inn i et slikt enten-eller-møn-

ster er ikke lett: Enten får spørsmålet større vekt enn det fortjener ved å gjøres til uttrykk for selve kjernen i det kristne budskapet, eller det gjøres til en teologiske uviktig sak. Begge deler er åpenbart galt: Spørsmålet er ikke det sentrale spørsmål i troen, men er heller ikke uviktig. I likhet med CA 7 forutsetter differensiert konsensus-modellen at det er en forskjell på sentrum og periferi, men at det ikke er slik at noe enten er sentralt eller perifert, men at det kan være grader av hvor sentralt et spørsmål er. Anvendt på spørsmålet om ekteskap og homofili betyr det at man både kan anse det for å være et viktig læremessig spørsmål, samtidig som man ikke anser uenigheten for å være kirkesplittende i kvalifisert forstand.

Det er i det hele tatt svært relevant å anvende perspektiver og erfaringer fra økumeniske prosesser mellom kirker på de indre prosessene i den enkelte kirke. Mens tidligere tiders konfesjonelle polemikk i vår tid i stor grad er avløst av en lyttende og dialogisk tilnærming, framstår den indrekirkelige debatt ofte polemisk og uforsonlig, der man er mer opptatt av å sette meningsmotstandere i bås enn å lytte til hva de har å si og ta det i beste mening. En mer økumenisk holdning også i indrekirkelige sammenhenger ville ikke bare bety å være dialogisk og lyttende, men også å søke å beskrive hva man tross alt er enige om. Selv

om man kommer til ulik konklusjon når det gjelder kirkelig vigsel av likekjønnede, er det trolig mange sider ved seksual- og samlivsetikk man kan være enige om. I polemikkens hete får gjerne det man tross alt er enig om, mindre oppmerksomhet enn det fortjener.⁷

Enig om evangeliets lære

Ifølge CA 7 er det å være "enig om evangeliets lære" den endelige testen på om den sanne enhet er til stede. Økumeniske prosesser har lært at veien til å finne ut om denne betingelsen er til stede er å samtale med den andre part om deres forståelse av evangeliet. I debatten om likekjønnet ekteskap trekkes det av og til konsekvenser av andres standpunkter som disse ikke selv har trukket. "Der- som du mener slik eller slik om homofilt samliv, må du nødvendigvis mene slik eller slik om Bibelens troverdighet, om forsoningen eller andre spørsmål ..." Slike "dominoteorier" er problematiske fordi de ikke lar andre selv definere sine standpunkter. Hvordan andre forstår evangeliet, må avgjøres ikke gjennom selv å trekke konsekvenser av hva de mener om andre spørsmål, men gjennom å lytte til hvordan de selv gir uttrykk for sin evangelieforståelse.

Det er også slik de norske biskopenes konklusjon om at uenigheten ikke er av en slik karakter at den rokker ved deres felles forståelse av evangeliet,

må forstås. De sier dermed ikke at det ikke finnes standpunkter i saken som rokker ved evangelieforståelsen. En argumentasjon mot likekjønnede ekteskap som underkjente homofiles menneskeverd, eller en argumentasjon for likekjønnede ekteskap som baserer seg på en gnostisk forståelse av menneskets kroppslighet, vil f.eks. skape problemer for en felles forståelse av evangeliet. Det biskopene har gjort, er å gå inn på hverandres konkrete argumenter i den aktuelle saken og samtidig lytte til hverandre i deres forståelse av evangeliet. På dette grunnlag har de funnet at forutsetningene for enhet dem i mellom og i kirken fortsatt er til stede.

Uenigheten om homofili og likekjønnede ekteskap har satt fellesskapet på en hard prøve, både i Den norske kirke og i mange andre kirker verden over. Tross intense samtaler og diskusjoner synes dette å være spørsmål kristne mennesker ikke greier å enes om akkurat nå. Enten vi vil eller ikke, er vi nødt til å finne måter å leve videre sammen på – i den enkelte menighet, i kirkesamfunn og i den verdensvide kirke. I denne sammenheng framstår den løsning som

Den norske kirke har valgt, og den begrunnelse som de norske biskopene har gitt for den, som en mulig vei.

Noter

1. *Sammen: Samliv og samlivsordninger i et kirkelig perspektiv*. Utredning fra et utvalg oppnevnt av Bispemøtet i Den norske kirke. Oslo 2013. Både utredningen og de vedtakene som det vises til i det følgende, finnes på www.kirken.no.
2. "Ekteskapet i et evangelisk-luthersk perspektiv: Uttalelse fra Bispemøtet i Den norske kirke". Bispemøtesak BM 16/13.
3. Kirkemøtesak KM 14/14.
4. KM 17/16 og 06/17.
5. Jeg har tidligere redegjort for mitt syn bl.a. i en samtale med Harald Hauge i Luthersk Kirketidende. Harald Hauge og Harald Hegstad: "En samtale om ekteskapet" del 1–4, *Luthersk Kirketidende* 151:2016, nr. 10, 11, 12, 13 og 14.
6. Jf. min artikkel "Fra konfesjonalisme til differensiert konsensus: refleksjoner om luthersk teologi i en økumenisk kontekst". I: *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: festskrift til Kjell Olav Sannes*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2010, s. 199–209.
7. Olav Fykse Tveit foreslo for noen år siden at differensiert konsensus kunne være en mulig modell i den kirkelige debatten om homofili. Se hans artikkel "Er konsensus mogleg i homofilisaka?" i *Ung Teologi* 40:2007, h. 4, s. 5–23.

Harald Hegstad er professor i systematisk teologi ved MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn i Oslo. Han har forsket og skrevet om ulike tema innenfor dogmatikk (særlig kirkeforståelse), empiriske kirkestudier og menighetsutvikling. Han er for tiden nestleder i Kirkerådet i Den norske kirke og medlem av Kirkemøtet.

Brødremenighedens erfaringer med enhed på tværs af forskelle og uenigheder

Af Jørgen Bøytler

Brødremenigheden har lige siden sin første fremkomst i 1457 og sin fornyelse i 1727 haft et princip om at søge enhed i det væsentlige, i de væsentlige forhold. I denne artikel belyser Jørgen Bøytler nogle af de erfaringer, Brødremenigheden har gjort med at søge enhed på tværs af større og større geografiske og kulturelle forskelle. Forståelsen af, hvad der er essentielt, og hvad der er ikke-essentielt, er en afgørende udfordring i jagten på enhed.

In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas

Det oprindelige Brødreunitet, Unitas Fratrum, som blev stiftet i 1457 i Bøhmen og Mæhren, arbejder i sin teologiske forståelse med et systematisk koncept, som består i, at man opdeler de teologiske og kirkelige anliggender tre kategorier:

- a) De essentielle, altså de uomgængeligt vigtige ting
- b) De instrumentelle, nemlig de ting, der tjener de essentielle anliggender
- c) Diverse, som er forskellige andre ting

Det er udtrykt i formuleringen:

”I det essentielle, enhed; i det ikke-essentielle, frihed; i alting kærlighed”.

Sentensen er ofte tillagt Augustin og andre store teologer. Den findes med sikkerhed hos Rupertus Meldenius, luthersk teolog fra det 17. århundrede. Det er et brugbart udtryk, men rejser spørgsmålet, hvad der er det essentielle, og hvad der er det ikke-essentielle. I denne artikel vil jeg beskrive, hvordan Brødrekirken, der har valgt udtrykket som en form for motto, bruger dette udtryk til at håndtere forskelle og uenigheder.

Teologiske forudsætninger

Der er nogle historiske teologiske forudsætninger for, at en skelnen mellem essentielle og de ikke-essentielle forhold blev antaget og har fået betydning. Meget betydningsfuld for Brødrekirken var Grev Zinzendorf, der

i høj grad var den visionære kraft i tilblivelsen af den Herrnhutiske Brødre-menighed. En arv, som Zinzendorf førte videre fra den oprindelige Brødrekirke fra 1457 var en tydelig økumenisk forståelse af kirken. De oprindelige Brødre opfattede sig i flere tilfælde som brobyggere mellem de forskellige reformationer i Europa. Denne opfattelse er stadig tydelig i nutidens Brødrekirke, specielt i de områder, hvor Brødrekirken er en minoritetskirke.

Zinzendorf havde den opfattelse, at det eneste kristne "system" er Kristus. Det betyder, at kristendommen ikke er et religiøst system eller trossætninger, men et relationelt fænomen; den eksisterer i menneskers indbyrdes forhold og i menneskers forhold til Gud. Brødre-menigheden blev dannet i en bevidsthed om, at kristendommens essens er relation og tilbedelse, ikke koncept og system (Freeman 1998, 5). Vi skal her have fat i begrebet "hjertereligion", som netop beskriver kristendommen som relation og tilbedelse eller andagt. Erfaringen af tro og liv er grundlæggende. De historiske og kulturelle sammenhænge former den synlige kirkes udtryk. Hjertet kan ved Helligåndens hjælp erkende Frelseren objektivt og direkte. I nutidig terminologi kan man overveje ordet "intuition" eller "oversanselig erkendelse"; man har simpelt hen indset det. Zinzendorf insisterede

på, at hjertereligionens sprog er poesi: Den bedste måde at kommunikere kristendommen og dens sandhed er igennem poesi og sang, ikke gennem systematisk teologi og polemik. Det drejer sig mindre om kirken som institution, mere om indholdet i troen for det enkelte menneske, og ikke om de ydre former. Hjertereligionen er basis i al kristen religion, og det betyder, at mennesker kan tilslutte sig forskellige kristne trosretninger, der alle kan betragtes som legitime kulturelle udtryk for kristendommen. Er kirkens betydning som institution nedtonet, så er vejen til den økumeniske idé ikke lang. Ingen uden Gud ved, hvem der tilhører Hjertereligionen, nemlig de mennesker, der har Kristus i hjertet.

Zinzendorfs vigtige teologiske opfattelse var, at arvesynden blev fjernet, betalt på korset. Det betyder, at Gud ved sin nåde har friset alle mennesker fra arvesynden. Endvidere betyder det, at menneskeheden har et potentiale. For det at blive en kristen, er at opdage, hvad der allerede er en kendsgerning for ethvert menneske, nemlig at mennesket er et barn af Gud gennem Kristi død på korset. Fjernelsen af arvesynden er altså uafhængig af en persons viden eller indsigt, men er udelukkende afhængig af Guds nåde. Mission er således at oplyse menneskeheden om Guds nåde som et faktum. Og bliver nåden

modtaget af hin enkelte, så vil det føre til et liv i nåde.

Erfaringer af enhed og forskellighed i Brødrekirken

"Igennem historien har Brødrekirken diskuteret, hvordan de essentielle ting skal defineres. Forståelsen af ovennævnte skelen mellem "det essentielle", det "ikke-essentielle" og "diverse" og forståelsen af den teologiske vigtighed af Brødrenes gensidige relation er blevet opfattet som en speciel manifestation af Guds nåde overfor Brødreunitetet" (min oversættelse) (Bøytler 2009, 78). Men diskussionen om, hvad der er essentielt, fortsætter.

Behandlingen af det essentielle i forhold til det ikke-essentielle er kompleks, for hvad betyder det, at et forhold er essentielt? Jo smallere forståelsen af det essentielle er, des lettere er det at håndtere.

For at kunne vurdere, hvad der er essentielt, må man forholde sig til, hvad konsekvensen af en uenighed om, hvad der er essentielt, kan være for en kirke, for troen, og for et tvær-etisk samarbejde. Med andre ord: Hvis forskelle i synet på et moralsk forhold, f.eks. seksualitet, kan medføre en kirkespaltning, er det fordi synet på dette moralske forhold anses for at være et essentielt forhold. Mener man, at det ikke er et essentielt

forhold, bør det ikke kunne føre til en kirkespaltning. Jeg vælger i denne artikel at arbejde bredere end blot at se på det tvær-etiske samarbejde. En niveau-delning af områder, hvor det essentielle søges, kan være følgende:

- Ideal-definitionen af det essentielle
- Åndelige, teologiske forhold
- Moralsk-etiske forhold
- Forhold, der er på et praktisk-teologisk niveau, som har betydning for kirken som institution og for dagliglivet i kirken

Målet for enhed er ikke, at alle skal være enige om alle moralsk-etiske forhold, eller at alle kirker såvel som institutioner skal være enige i alt. Vi vil se i det følgende, at ideal-definitionen af det essentielle måske nok er ideel, men for minimalistisk. Kan der også opnås enhed omkring de væsentlige åndelige, teologiske forhold vil meget være nået. Men det kræver så, at der indrømmes frihed til at have forskellige syn på moralsk-etiske og praktisk-teologiske forhold. Gøres moral-etiske forhold til essentielle forhold, mistes friheden til teologisk og kulturel forskellighed.

Ideal-definitionen af det essentielle

Den tydeligste og dermed også "rene-ste" definition på det essentielle er: Det essentielle er "Jesus Kristus Guds Søn

Frelser" (ICQUS). Kan man blive enige om den definition og være enige om, at alle andre forhold er ikke-essentielle, og at der er plads til i øvrigt at have forskellige meninger, så er det muligt at leve op til målet om enhed i det essentielle, frihed i det ikke-essentielle og kærlighed i alt. Det er dog en ideal-definition, der dels ikke rigtig accepteres i praksis, da den anses for at være for snæver, dels ikke løser særlig mange problemer. Livet og virkeligheden er mere komplicerede.

Åndelige, teologiske forhold

Næste trin er, at der opnås enighed om, at en række åndelige, teologiske forhold kan anses for essentielle. Det kan løse nogle problemer, for herved kan forståelsen af, hvad det essentielle, er bidrage til at forme en kristendomsforståelse, der kan vejlede det kristne menneske og skabe rammerne om en ekklesiologi, der i høj grad kan antages af kirker i forskellige kulturelle kontekster og dermed være med til at skabe enhed blandt kirkesamfund. Moralsk-etiske forhold og forhold på et praktisk-teologisk niveau må derimod anses som ikke-essentielle og må derfor kunne være genstand for uenighed.

De åndelige, teologiske forhold kan være Guds billede og Trinitetslære, herunder hvilken vægt treenighedens tre personer har. Det kan være enighed

om trosbekendelse, troens rolle og menneskets gerningers rolle. Mange vil placere Skriftens status og forståelse af Bibelen på dette niveau. I Brødrekirken er der i ret udstrakt grad enighed omkring vigtigheden af de nævnte åndelige, teologiske forhold, omend der ikke er ubetinget enighed om forståelsen af disse forhold. Men der er en indbygget forståelse i Brødrekirkens teologiske diskurs, som hjælper enheden på vej, nemlig at Brødrekirken anerkender 10 forskellige trosbekendelser, uden at alle medlemmer og provinser ser dem alle som deres bekendelser. Alle bekendelser de oldkirkelige bekendelser, mens f.eks. *Confessio Augustana* bekendes af nogle, mens andre bekender Church of Englands 39 artikler, osv. (COUF 2017, 17). Bekendelseskriterierne anses altså ikke for at være blandt de essentielle ting, alle bør være enige om.

Skriftforståelsen er genstand for diskussion og uenighed. I kirkeordningen for den verdensomspændende Brødrekirke, der udgives i en opdateret udgave hvert 7. år, Church Order of the Unitas Fratrum siges det, at "Skriften er Unitas Fratrum's eneste standard for doktrin og tro og former derfor vores liv". Unitas Fratrum betyder Brødrenes Fællesskab og er den latinske betegnelse for både den oprindelige Brødrekirke fra 1415 og den fornyede Brødrekirke fra 1727. Videre henvises der til at "Ordet

om Korset" betragtes som Skriftens centrum, og at Unitas Fratrum kontinuerligt søger efter den sunde lære. Skriftforståelsen er således en proces, som ikke afsluttes (COUF 2017, 16). Der er altså i ret udstrakt grad enhed omkring åndelige, teologiske forhold, men uenighederne eller manglen på enhed øges i takt med at kirken vokser, hvad den stadigvæk gør. Brødrekirkens medlemstal er 6-doblet inden for de sidste 50 år, antallet af lande, hvor Brødrekirken befinder sig, er også flerdoblet og det betyder større og større teologisk og kulturel diversitet og dermed større og større indbyrdes spændinger. Det bliver sværere og sværere at blive enige om, hvad der er de essentielle forhold, hvor enhed er ønskeligt, og hvad der er ikke-essentielle forhold, hvor man bør give hinanden frihed til forskellighed.

Moralsk-etiske forhold, to eksempler

Når det gælder de moralsk-etiske forhold, er der store udfordringer i at nå til enighed om, hvad der er essentielle forhold, og hvad der er ikke-essentielle forhold for Brødrekirken. Et af disse forhold er, som i de fleste protestantiske kirker, spørgsmålet om homofile parforhold. Det er i nogen grad en Nord-Syd modsætning, men slet ikke udelukkende. Den måde Brødrekirken har forsøgt og stadig forsøger at hånd-

tere spørgsmålet på, er at plædere for, at det ikke er muligt at opnå enighed i hele den verdensomspændende Brødrekirke i den sag, så det bør ikke diskuteres på verdensplan, men henvises til regionale diskussioner. Det løser dog ikke udfordringen med at nå til enighed, da der også inden for de enkelte Brødremenighedsprovinser findes divergerende holdninger til spørgsmålet.

Et helt andet, historisk, moralsk-etisk spørgsmål var, om det var muligt at fastholde Brødrekirken som én verdensomspændende kirke efter 2. Verdenskrig. Allerede i 1933 var de tyske Brødrekirkemedlemmer overvejende positive over for Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP), ligesom et flertal af den tyske befolkning var det. Virkeligheden var, at mange kristne i Tyskland så Jesus og "der Führer" som nærmest ligestillede. Det var først langt inde i 2. verdenskrig, at der for alvor begyndte at komme tvivl om nazismens lyksaligheder hos mange tyskere, herunder også de kristne. I Ugeblad for Herrnhut Brødremenigheden hed det i 1941: "Adolf Hitlers vej til at blive fører for det tyske folk og øverstkommanderende for den tyske værnemagt er så ejendommelig, at det for generationerne, der kommer efter os, vil forekomme at være et næsten ufatteligt under" (min oversættelse) (Richter 2009, 56f). Kun meget få

Brødrekirkepræster tilsluttede sig den tyske Bekendelseskirke. Umiddelbart efter krigen udviste herrnhuterne kun en svag erkendelse af skyld og landede snart på den opfattelse, at nazismen var Guds dom (Richter 2009, 76). Senere vedgik man temmelig modstræbende den såkaldte "Stuttgarter Schuldbekenntnis".

Den såkaldte "afnazificering" anså en fremtrædende leder af Brødremenigheden for at være et "illegitimt eller endda illegalt middel for en sejr-justits" (min oversættelse) (Richter 2009, 80). Efter krigen var især Brødremenigheden i Nordamerika meget ivrig efter at hjælpe de tyske brødre og søstre. Sandheden om den tyske Brødremenigheds forbindelse til og begejstring for nazismen var stort set skjult indtil for få år siden.

Det kan forekomme ejendommeligt, at tilslutningen til nazismen var så ukendt, men det synes ikke desto mindre at være tilfældet, fordi gæster fra Brødremenigheden i England og USA til de tyske Brødremenigheder enten ikke var klar over sandheden eller overså den med vilje. Det var afgørende vigtigt for den tyske, den engelske og den amerikanske Brødrekirke at finde sammen i én kirke igen, og ved den såkaldte Generalsynode i 1957 blev enheden beseglet gennem vedtagelsen af grund-

lagsdokumentet "The Ground of the Unity" (Richter 2009, 149). Med andre ord, kirkens enhed, unitas blev anset for at være essentiel, og enheden blev genoprettet.

Praktisk-teologiske forhold

En videnskabelig undersøgelse foretaget i 2007-2009 blandt brødrekirkemedlemmer i Europa henholdsvis Tanzania havde til formål at finde ud af, hvor essentielle brødrekirkemedlemmerne anså forskellige forhold i kirkens liv for at være. Det essentielle skal ikke kun forstås som det teologisk essentielle, men også det eksistentielt essentielle.

I Brødremenighedens forståelse er teologien og eksistensen, læren og livet tæt sammenhængende. Ideen var at afdække og undersøge mulige årsager til forskelle. Det her viste er en mindre del af en større fænomenologisk undersøgelse, hvor den overordnede interesse er at afdække forskellige kulturers indflydelse på ekklesiologien.

Den viser følgende resultater (Bøytler 2009, 208f):

1) Hvor essentiel er liturgi i gudstjenesten?

%	Europa	Vest Tanzania	Rukwa Tanzania
Hovedsageligt ikke-essentiell	17,5	4,7	7,2
Neutral	32,5	5,8	8,3
Hovedsageligt essentiell	50,0	89,5	88,4

Her spørges der til vigtigheden af gudstjenestens liturgi. Et stort flertal af afrikanerne anser liturgi for at være essentiel. Betydeligt færre europæere synes, at liturgi er essentiel, og knap en femtedel af europæerne synes ligefrem, at liturgi er ikke-essentiell.

2) Hvor essentielt er kirkens lederskab?

%	Europa	Vest Tanzania	Rukwa Tanzania
Hovedsageligt ikke-essentielt	37,5	7,2	3,0
Neutral	40,0	8,4	6,0
Hovedsageligt essentielt	22,5	84,3	90,9

Afrikanere anser lederskab for essentielt, europæere synes det ikke.

3) Hvor essentielt er en kirkes sociale arbejde?

%	Europa	Vest Tanzania	Rukwa Tanzania
Hovedsageligt ikke-essentielt	7,7	3,6	8,8
Neutral	35,9	4,7	10,3
Hovedsageligt essentielt	56,4	91,8	80,9

Kirkens rolle i et udviklingsland er bl.a. at udføre socialt arbejde, f.eks. medicinsk arbejde og uddannelse. I den europæiske Brødrekirke er der også flere diakonale institutioner.

4) Hvor essentiel er mission?

%	Europa	Vest Tanzania	Rukwa Tanzania
Hovedsageligt ikke-essentielt	7,5	8,4	9,4
Neutral	32,5	3,6	9,4
Hovedsageligt essentielt	60,0	88,1	81,3

Mønsteret for missions betydning ligner det, der sås for socialt arbejdes betydning.

5) Hvor essentielt er økumenisk arbejde?

%	Europa	Vest Tanzania	Rukwa Tanzania
Hovedsageligt ikke-essentielt	4,8	21,7	6,3
Neutral	9,6	7,2	10,9
Hovedsageligt essentielt	85,7	71,1	82,8

Der er ret stor enighed om, at økumenisk arbejde er essentielt.

Undersøgelsen viser, at i det store og hele har kulturen en stærk indflydelse på ekklesiologien, mens kristendommens kerneforståelse er mere uafhængig af kulturen. Vi så, at liturgien var anset for mere essentiel i Tanzania end i Europa, hvilket kan tilskrives en større individualisering i Europa, som gør at liturgi kan føles snærende og uvedkommende.

Forståelsen af lederskab er forskellig fra Syd til Nord: I Nord er politisk kultur båret af demokrati, i Syd er det mere den stærke leder, der ses op til. Der var ret stor enighed om vigtigheden af socialt arbejde, mission og kirkens enhed.

Konklusionen på den omfattende undersøgelse, som er gengivet her i uddrag, er, at enhed i det åndelige og eksistentielle er stærkere end enhed i ekklesiologiske og etisk-moralske forhold.

Konklusion

Brødrekirken og dens historierummen række begreber og opfattelser – grundet i en teologisk diskurs, som i høj grad Zinzendorf og hans samtidige brødrekirkeledere bekendte sig til – begreber, som kan danne grundlag for at søge enhed i det essentielle, frihed i det ikke-essentielle og kærlighed i alle ting:

- Anerkendelse af andre kirker og trosopfattelser, altså økumenisk tankegang
- En nedtoning af forståelsen af kirken som institution
- Understregningen af, at kristendom ikke er et system af læresætninger og dogmer, men er relationel og opbyggelig
- At troens indhold holdes for vigtigere end troens former
- Kristendom som Hjertereligion
- Den teologiske opfattelse, at Guds nåde er, at Gud har fjernet arvesynden, og at nåden er Guds værk, fuldstændigt

At nå til enighed eller tilnærmelsesvis enighed om det essentielle er i mange tilfælde muligt, men der er nogle forudsætninger, byggende på ovennævnte teologiske diskurs, der helt eller delvis må opfyldes for, at det kan ske:

- Idealet om, at det essentielle koges helt ned til Jesus Kristus Guds søn Frelser. Virkeligheden kan sjældent nøjes med denne knivskarpe, og meget snævre definition. Jeg mener, at enheden kan bevares, hvis det essentielle forstås som snævert defineret. Men som en konsekvens af kirkens vækst og kulturelle og geografiske diversitet er der flere og flere dele af Brødrekirken, der insisterer på, at moralsk-etiske spørgsmål hører til "det essentielle", og når det sker, er potentialet for en kirkesplittelse forøget.
- I åndelige, teologiske forhold kan der ofte indenfor et kirkesamfund opnås enighed om det essentielle, når det gælder guds billede og trinitetslære, herunder hvilken vægt treenighedens tre personer har. Der kan være enighed om trosbekendelse, troens rolle og menneskets gerningers rolle. Der er ofte uenighed omkring forståelsen af Bibelen, og det er nok den største enkeltstående forhindring i mange kirker for at blive enige om, hvad der er de essentielle områder. Positionerne er kendte: Forenklet sagt, på den ene side: Bibelen anses for Guds ufejlbarlige ord, den historisk-kritiske metode afvises. Den anden side anser den historisk-kritiske metode i forskel-

lige aftapninger for rigtig. Der ligger et stort ansvar på teologerne for at gå ind i oprigtige drøftelser af forståelsen af Skriften for at nå frem til – ikke at alle bliver enige, men at forskellige forståelser af Skriften kan rummes inden for den samme kirke. Jeg vil lade spørgsmålet om, hvorvidt forståelsen af Skriften, i hvert fald hvis man definerer det essentielle snævert som Jesus Kristus Guds Søn Frelser, i virkeligheden må anses for at høre til det essentielle eller ej, stå åbent.

- At regne moralsk-etiske forhold som en del af det essentielle er den lige vej til kirkespaltning, indbyrdes fjendskaber og mængder af sorg. Den internationale Brødrekirkes ageren efter 2. verdenskrig med fornyet enhed i kirken som resultat, må fremhæves som et stærkt eksempel på, at enhed i kirken kan regnes for essentielt, og at denne enhed kun kan opnås, når der er tilgivelse, gensidig forståelse, en fælles mission og fælles vision. Altså, tysk Brødrekirkes omfavnelser af nazismen var ikke-essentielt, og derfor kunne det essentielle, nemlig kirkens enhed opnås. At spørgsmålet om homofile partnerskaber opfattes som essentielt, bør gøres til genstand for alvorlig overvejelse: Er dette spørgsmål værd at

splitte kirken på? Jeg mener nej. Svaret afhænger ofte af forståelsen af Skriften, men det er evident, at der også er stærke kulturelle forhold, der er bestemmende for udfaldet af diskussionen.

- Forhold, der på et praktisk teologisk niveau har betydning for kirken som institution og for dagliglivet i kirken. Forskellighed accepteres, den er normalt ikke kirkesplittende og kan som regel forklares ved tradition og historie og evt. fornyelse i kirken. De er derfor ikke-essentielle.

Litteratur

Bøytler, Jørgen

2009 Ecclesiology and culture in the Moravian Church, Aarhus.

"Church Order of the Unitas Fratrum 2016" (COUF)

2017 Christiansfeld.

Freeman, Arthur. J.

1998 An Ecumenical Theology of the Heart, Bethlehem.

Richter, Hedwig

2009 Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeinde in der DDR, Göttingen.

*Jørgen Bøytler, cand.theol. og ph.d., er præst i Brødremenigheden i Christiansfeld og Unity Board Administrator (adm. leder af den verdensomspændende Brødrekirke). Er formand for BDM og DMRU. Tidl. missionær i Tanzania, generalsekretær i BDM og direktør i Den Fastlandseuropæiske Brødremenighedsprovins. Har bl.a. skrevet: *Ecclesiology and Culture in the Moravian Church* (2009), *Gribe og begribe, Liv og tradition i Brødremenigheden* (2015) og *Christiansfeld, Livet og Husene* (2005).*

At søge svar sammen

Kærlighedens ansvar. Ansatser til samtalens etik

Af Ulrik Nissen

Den kristne etik handler om det kristne menneskes liv som vidnesbyrd om troen på Jesus Kristus. Skønt dette i udgangspunktet kan lyde enkelt, rejser det en række spørgsmål om etikens udgangspunkt, sigte og udfoldelse, der varierer afhængigt af teologiske, kirkelige og kulturelle kontekster. Fælles for dem er dog kilderne til etikken, hvor imidlertid forholdet mellem disse åbner for meget forskellige forståelser. På baggrund af en introduktion til dette problemfelt og en drøftelse af, hvad vi overhovedet kan forstå ved en kristen etik, bliver der i den afsluttende del skitseret en forståelse af kærlighedens ansvar, der kan åbne for samtalen mellem kirker, organisationer og enkeltpersoner på en måde, hvor der lægges vægt på at lytte til og lære af hinanden og samtidigt indgå i et kritisk-konstruktivt samspil på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder.

Kristelig Etik er Læren om den Livsindstilling og Vandel, hvortil Gud ved Frelsen i Kristus kalder og genføder Mennesker. Den beskæftiger sig saaledes med Spørgsmålet om Guds Krav til vor Livsførelse og Guds Gerning med Mennesker til Virkeliggørelse af disse Krav. Kristelig Etik er følgelig efter sit egentlige Væsen Teologi [dvs]: Lære om Gud, om Guds Vilje og Virken. (Søe 1946, 9)

Således formulerer den danske teolog N. H. Søe sig på de allerførste linjer i sin introduktion til *Kristelig Etik*. For-

muleringen står i markant modsætning til den opfattelse, som vi omkring ti år senere kan finde hos en anden dansk teolog, K. E. Løgstrup, som i *Den etiske fordring* afviser tanken om en kristen etik (Løgstrup 2010, 122-32). De to forskellige opfattelser tjener som illustration til at demonstrere polariseringen i diskussionen om den kristne etik i en dansk sammenhæng. Hvor Løgstrups position i brede kredse i dag har fået stor gennemslagskraft, er det bemærkelsesværdigt, hvor lidt Søes forståelse synes at blive trukket frem. For Søe er der en klar forankring af etikken i Guds frelse igennem Kristus og hvad

det indebærer for det kristne liv. Det er desto mere bemærkelsesværdigt, hvis vi medtænker, at for en missionalt og internationalt orienteret dansk teologi, er det måske ikke mindst Søes forståelse, der på mange måder synes nærliggende. Med dette udgangspunkt er det mere oplagt, hvorfor problematiseringen af den kristne etik ikke rejser sig med nævneværdig styrke. Det mere interessante spørgsmål bliver i den forbindelse snarere, hvad den kristne etik indebærer. Vi vil derfor også her tage dette udgangspunkt og på baggrund af en kort introduktion til kristen etik reflektere over, hvad den indebærer for, hvordan kirker, organisationer og enkeltpersoner både kan indgå i en åben samtale og herigennem lytte til og lære af hinanden, og samtidigt herigennem indgå i et kritisk-konstruktivt samspil på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder.

Den kristne etiks kilder

En af de primære forudsætninger for at tale om en kristen etik er at overveje dens udgangspunkt. Hvor kommer den fra? Hvoraf udspringer den? Refleksionen over dette spørgsmål giver samtidigt et orienteringspunkt for den indbyrdes samtale, da netop det indbyrdes forhold mellem den kristne etiks kilder også rummer grundlag for meget forskellige forståelser af den.

I mange indføringer i kristen etik skelnes der imellem etikens fire forskellige kilder: Erfaringen, fornuften, traditionen og Bibelen. Rækkefølgen mellem dem er i nærværende fremstilling ikke afgørende, lige så lidt som der ligger nogen implicit prioritering mellem dem. Der kan ganske vist rejses spørgsmål af en mere hermeneutisk karakter, der handler om, på hvilken baggrund vi henter indsigter fra den ene kilde i forhold til den anden. Det er f.eks. ikke underordnet, om traditionen forstås i lyset af erfaringen eller omvendt. Denne diskussion er både central og kompleks. Den fører dog for vidt i denne tekst. Som udgangspunkt er det blot vigtigt at minde om, at ingen af os står et fuldstændigt neutralt sted. Vi er alle indfældet i bestemte sammenhænge, som er afgørende for, hvordan vi tyder og erfarer verden.

Derfor vil det for en kristen etik også være afgørende at fremhæve traditionen og Bibelen som væsentlige udgangspunkter for tolkningen af erfaringen og fornuften. Men det vil i samme åndedrag være lige så vigtigt at sige, at erfaringen og fornuften er med til at præge vores forståelse af traditionen og læsning af de bibelske tekster. Så anliggendet her er blot at fremhæve, at disse kilder indgår i et hermeneutisk cirkulært forhold til hinanden. Dermed er der også en vis spænding indlejret i

den kristne etik, som er afgørende for at undgå både en kompromittering og en radikaliserings.

Hermed har jeg også fremhævet, at der for den kristne etik dels er et alment, dels et mere specifikt grundlag. Det almene kommer til udtryk i erfaringen og fornuften, hvor den kristne etik i princippet ikke adskiller sig fra nogen anden form for etik. Der er her tale om at knytte etikken til alment menneskelige erfaringer og fornuftens almene indsigt og evne til at bestemme det etisk rette. Samtidigt er der en mere specifik side, som vi finder i traditionen og Bibelen. Traditionen er her forstået som den overlevering, der finder sted i tilknytning til den kristne kirke. Det er den tradition, der henter sin identitet fra at være forbundet med den kristne kirke og den levede tro. Endelig har den kristne etik en specifik kilde i de bibelske skrifter. Det er væsentligt for den kristne etik, at den kan gå tilbage til disse tekster og trække på dem som sit normative grundlag. Uden de bibelske tekster som normativt grundlag risikerer den kristne etik at miste sin berettigelse. Vi vil nu gå lidt mere ind på hver af disse kilder for den kristne etik.

Erfaringen

Den almene side af den kristne etik er afgørende af en række grunde. Vi kan her blot nævne nogle af dem. For det

første udtrykker den en afgørende skabelsteologisk side af den kristne etik. Netop fordi vi som mennesker står i et stadigt og levende forhold til Gud som vores skaber, må vi også fastholde, at der er givet en livssammenhæng med denne relation, der også præger etikken. Fordi vi lever i et forhold til Gud som vores skaber, er og bør vores liv også være præget af denne relation.

For det andet forbinder den almene etik menneskelivet med det biologiske liv i øvrigt. Guds skabervilje gennemtrænger hele skaberværket og derfor også det biologiske liv i øvrigt. Plantelivet og dyrelivet er omsluttet af og gennemtrængt af Guds vilje og ønsker for skaberværket. Når planter og dyr trives, er det en afspejling af Guds vilje for deres liv. På samme måde er vores trivsel som mennesker en afspejling af et liv i overensstemmelse med Guds skabervilje.

For det tredje afspejler den almene side af etikken, at menneskers liv er forbundet med hinanden. Fordi vi som mennesker alle er skabt i Guds billede og det ene menneske derfor grundlæggende ikke adskiller sig fra det andet, er vi helt basalt forbundet med hinanden. Vi er alle som mennesker stillet lige og har samme behov for føde, klæder, sundhed og tryghed. Vores grundvilkår som mennesker er fælles. I en verden præ-

get af politisk uro, rummer den almene side af den kristne etik en væsentlig påmindelse om alt det, vi som mennesker har til fælles.

Endeligt for det fjerde, rummer den almene side en afgørende politisk indsigt. Den almene side er med til at forbinde mennesker på tværs af forskellige livssyn med henvisning til en fælles etisk grundnorm, som vi alle er fælles om. Hvis vi skal fastholde og/eller udvikle stabile politiske demokratier, kan der derfor være god grund til at søge efter denne fælles norm eller fælles gode, som forbinder os på trods af vores øvrige forskelligheder.

I en dansk sammenhæng kender vi ikke mindst denne erfaringsbaserede tilgang til etikken fra Løgstrups fænomenologiske position. Løgstrup udfolder, hvordan erfaringen af den etiske fordring er noget, alle mennesker kender i kraft af, at vi er udleveret til hinanden. Med den berømte formulering fra Den etiske fordring om, at "[d]en enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv sin hånd" (Løgstrup 2010, 25), formulerer Løgstrup et etisk grundvilkår, der kendetegner vores alment menneskelige erfaringer. Vi er udleveret til hinanden, og deraf rejser den etiske fordring sig om at gensvare på den tillid, vi møder hinanden med. Det er et vilkår, der er

knyttet til det skabte liv, og som lægger det hen til os hver især at "give hinandens verden dens skikkelse" (28).

Fornuften

Den almene tilgang til den kristne etik kommer også til udtryk ved fornuften som kilde for etikken. Forholdet mellem tro og fornuft er et meget stort spørgsmål, som vi ikke kan komme nærmere ind på her. Anliggendet her er blot at pege på det store slægtskab, der er imellem kristen etik og filosofisk etik. Filosofien indgår som en afgørende kilde for den kristne etik af en række grunde. Helt grundlæggende handler det om, at filosofien gennemtænker etikens grundlag, tilgange og mulige svar på en række områder og udfordringer på en måde, som den teologiske etik kun kan have gavn af at lære fra. Den kritiske og reflekterede tilgang til etikken kan den kristne etik i høj grad understøttes af og til stadig blive bedre til i en fortsat samtale med filosofiske tilgange til etikken. Med andre ord, den filosofiske tilgang til etikken skærper den teologiske etik. På det plan er der ikke nogen modsætning mellem den filosofiske og teologiske etik. Men dermed er den teologiske etik ikke udtømmende beskrevet. Samtalen med filosofiske positioner er afgørende for den teologiske etik, men det er blot en del af dens virke.

Fremhævelsen af fornuften som kilde til etikken møder vi også indenfor traditionen omkring den naturlige lov. Det kommer f.eks. til udtryk i den klassiske udgave af den naturlige lov hos Thomas Aquinas, hvor han formulerer indsigt i den naturlige lov som fornuftens delagtighed i den guddommelige, evige lov (ST 1,2,91). Det er i forlængelse heraf bemærkelsesværdigt, at selv om Martin Luther havde et kritisk syn på fornuften i forholdet til Gud, så fastholder han fornuftens brug i forhold til politiske anliggender og kan f.eks. i spørgsmålet om den naturlige lov fastholde fornuftens indsigt (WA 17 II,102,8ff). Med en vis ret kan vi hævde, at det er denne lutherske forståelse af fornuftens centrale plads i etikken, der videreføres hos den lutherske tyske oplysningsfilosof Immanuel Kant. Hos Kant indtager fornuften en helt central rolle i forståelsen af etikken. Hos ham er det mennesket, der som fornuftsvæsen er sin egen etiske lovgiver. Som selvbestemmende moralsk fornuftsvæsen kan mennesket være sin egen etiske lovgiver og formulere moralske regler, der på samme tid er udtryk for en almen lov (Kant 1994).

I en nutidig kontekst kan det også være vigtigt at fremhæve fornuften som kilde til den teologiske etik for at værne imod en kristen etik, der uddrager sig den fælles samtale og dermed det, der

går på tværs af forskellige livssyn. Det er ikke uden grund, at fremhævelsen af fornuften som kilde til etikken får et af sine mest markante udtryk i oplysningstiden. For at fastholde sammenhængskraften i et pluralistisk samfund er det vigtigt at være opmærksomme på de steder, hvor vi kan mødes i en respektfuld samtale og tilstræbe et fælles sprog. Det er blandt andet dette som nutidige filosoffer som John Rawls og Jürgen Habermas minder om i flere af deres skrifter (Rawls 2000; Habermas & Ratzinger 2005). Denne fremhævelse af fornuften er der gode grunde til at lytte til for den teologiske etik, dels for at undgå et sammenstød med andre livssyn, men også for til stadighed at lade den teologiske etiks indsigter komme mennesker, der har en anden livsforståelse, til gavn. Den teologiske etik kan altså med andre ord ud fra dette udgangspunkt virke med en slags rådgivende funktion i en bredere sammenhæng.

Traditionen

Udfordringen for både den erfarings- og den fornuftsorienterede tilgang til etikken er imidlertid risikoen for at se bort fra det forhold, at vi alle er en del af sammenhænge, der på forhånd præger os og er med til at bestemme vores tolkninger og vurderinger. Denne sammenhæng (og til dels spænding) mellem en almen tilgang og en mere

traditionsorienteret forståelse gør sig gældende i langt de fleste (måske alle?) sammenhænge, hvor vi bestræber os på at finde frem til en fælles samtale. Der er her ikke noget grundlæggende forskelligt i samtalen mellem kirkelige organisationer, videnskabelige diskussioner eller samfundsmæssige diskurser. I forhold til sidstnævnte har blandt andet den amerikanske filosof Jeffrey Stout haft godt blik for dette i sin bog *Democracy and Tradition* (Stout 2005).

Grundtanken er her, at demokratiet allerede er formet af en bestemt tradition, hvis værdier og normer ligger indlejret i vores måde at praktisere den demokratiske samtale på. Stout hæver fra sit pragmatiske udgangspunkt derfor, at vi alle kan tale frit ud fra de traditioner, som vi indgår i. For det er en del af den fælles arv, at vi taler ud fra disse forskellige livssammenhænge, som samtidigt er præget af de demokratiske dyder.

For den teologiske etik er denne præcisering vigtig. For det er med til at understøtte, at den demokratiske samtale ikke på forhånd er lagt i bestemte rammer for, hvad der må siges. Det kristne "særlige" standpunkt er derfor lige så gyldigt som ethvert andet synspunkt. En lignende tilgang kommer også til udtryk hos den britiske teologiske etiker Nigel Biggar, som også vil argumen-

tere for, at den kristne tradition præger den samtale, som for det kristne menneske kan udfolde sig i det offentlige rum. For Biggar er det dog i høj grad også forbundet med bestemte dyder som for eksempel lærevillighed, kærlighed og tålmodighed, der kendetegner det kristnes menneskes deltagelse i den demokratiske samtale (Biggar 2011).

Fremhævelsen af traditionen er også væsentlig for den kristne etiks fastholdelse af at være mere end en almen etik. Den kristne etik taler ud af en tradition, der dels er teologihistorisk, dels kirkelig. Teologihistorisk trækker den kristne etik på en mindst 2000 år gammel tradition med et omfattende korpus af tekster, der er med til at give den kristne etik en særlig tilgang. Man kan danne sig et indtryk af disse sammenhænge i afgrænsede tekstsamlinger vedrørende kristen etik (Wogaman & Strong 1996; O'Donovan & O'Donovan 1999).

Kirkeligt er den kristne etik præget af at være en del af en levende tradition, der til stadighed præger og former den teologiske tænkning og praksis. Traditionen er her forstået som den overlevelse, der til stadighed lever og kommer til udtryk i kirken som Kristi legeme, fællesskabet af dem, der lever i og med troen på Kristus som herre (Bonhoeffer 1998; Hauerwas 1983).

Bibelen

Ved siden af traditionen er Bibelen den væsentlige kilde til den mere specifikke bestemmelse af den teologiske etik. Disse to kilder, traditionen og Bibelen, er afgørende for, at vi overhovedet kan tale om en kristen etik. Hvis vi tilsidesætter disse to afgørende kilder for den kristne etik, mister vi muligheden for at tale om etik i lyset af den kristne overbevisning. De er derfor nødvendige forudsætninger for en kristen etik. Nedenfor udfolder jeg lidt mere denne nødvendighed af de bibelske tekster for en kristen etik, og hvad en nytestamentlig etik for eksempel indebærer.

Et af de centrale spørgsmål, der melder sig i forhold til de bibelske skrifter, er, hvordan vi læser dem? Er de rent historiske tekster, som skal læses i deres oprindelige kontekst, eller kan vi læse de bibelske tekster teologisk? Måske endda kirkeligt? Spørgsmålet angår vores tolkning af dem. Selv om der kan være indsigter at hente fra en rent historisk læsning, er der grunde til at være forbeholden overfor en for ensidig betoning af denne tilgang. Dette forbehold har ikke mindst at gøre med deres kanoniske status.

Den gammeltestamentlige professor Brevard S. Childs formulerede i løbet af 1980'erne en kanonisk tilgang til bibelsk teologi. For Childs var det af-

gørende, at de bibelske teksters status som kanon var udtryk for en læsning af dem i overensstemmelse med deres endelige form i Bibelen. Dette bliver bl.a. udfoldet i hans *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Childs 1992). Denne tilgang til de bibelske tekster indebærer bl.a., at de har et teologisk sigte, som er deres primære anliggende. Sammenhængen mellem de bibelske tekster og deres sigte betyder samtidigt, at deres mening primært kommer til udfoldelse indenfor en kirkelig læsning af dem (Spohn 2005). De bibelske tekster er med andre ord rettet mod kirkens fællesskab og teksternes autoritative vejledning af både lære og liv i den sammenhæng. En lignende bestræbelse gør sig gældende i en ny fremstilling af en såkaldt kanonisk teologi (Peckham 2016).

Men lige så nødvendige som traditionen og Bibelen er for en kristen etik, lige så afgørende er det imidlertid at fastholde erfaringen og fornuften som etikkens kilder til en mere almen forståelse af etikken. Uden denne samtidigt fastholden af både det almene og specifikke risikerer den kristne etik at ende i at opstille modsætninger mellem kompromiset og det radikale (Bonhoeffer 1998,147-48).

For den kristne etik består der en helt afgørende udfordring i hele tiden at

fastholde kærligheden til verden og kærligheden til Kristus på en måde, hvor kaldet til efterfølgelse af Kristus lyder lige så klart som kaldet til at drage umiddelbar omsorg for den konkrete næste. Det er denne dobbelthed, der blandt andet kommer til udtryk i, hvad vi kan kalde for kærlighedens ansvar.

Findes der en kristen etik?

Den teologiske etiks fire kilder ligger bag ved den (danske) diskussion om, hvorvidt der overhovedet findes en særlig kristen etik. Der er ikke her grund til at gå detaljeret i denne debat, men det kan for oversigtens skyld være væsentligt at pege på nogle grundtyper i denne diskussion, da de også afspejler, hvad vi kan forstå ved en kristen etik. Vi retter i første omgang blikket i retning af kritikerne, som overordnet forekommer i både sekulære og teologiske udgaver. Hvor der hos de første ligger en mere generel kritik af kristendommen, er forbeholdet i den teologiske kritik ofte udtryk for et bestemt syn på forholdet mellem tro og gerninger. Til trods for disse forskellige udgangspunkter for kritikken, er der en bemærkelsesværdig lighed i nogle af de argumenter, der fremføres.

Entydighedsargumentet

Et argument mod en kristen etik er, at vi ikke kan formulere noget entydigt om den. Præmissen for dette argument

er, at enhver tale om en kristen etik forudsætter en specifik og afgrænselig entydighed om etikken. Argumentet fortsætter med den slutning, at vi imidlertid ikke entydigt kan bestemme den kristne etik, og det derfor ikke giver nogen mening at tale om en kristen etik.

Synspunktet er besynderligt. For det første kan vi gøre den samme overvejelse i forhold til andre tilgange til etik. Vi kan med lige så god ret hævde, at der ikke er entydighed indenfor filosofisk etik. Fortalerne for de forskellige filosofiske retninger drøfter de etiske spørgsmål på en række forskellige måder og ud fra forskellige præmisser. Argumentationsgangen og konklusionerne kan variere ganske betydeligt. Men det får os ikke til at hævde, at der ikke er en filosofisk etik. Selv om der f.eks. ikke er entydighed omkring etikken ud fra en kantiansk eller utilitaristisk tilgang, betyder det ikke, at det dermed er ophævet at tale om disse tilgange til etiske spørgsmål. Snarere tværtimod. De forskellige filosofiske argumentationer og overvejelser kræver nærmest en yderligere afklaring og bestræbelse på at komme med de bedste argumenter og ræsonnementer i det håb at kunne overbevise dem, der mener noget andet. Variationen i den filosofiske etik er altså i højere grad en tilskyndelse til og understøttelse af den filosofiske etik, end den er en hævde af, at vi

må opgive overhovedet at tale om en filosofisk etik.

For det andet er entydighedsargumentet ikke logisk overbevisende. Der er ikke i sig selv noget logisk tvingende ved at hævde, at når der ikke er entydighed om f.eks. den kristne etik, så er den dermed nødvendigvis ophævet. Det ville kræve et meget snævert begreb om, hvad etik overhovedet er. Præmissen om entydighed som forudsætning for en given tilgang til etik er dermed særdeles diskutabel. Selv kritikerne af en kristen etik vil som regel ikke gøre denne forudsætning gældende i forhold til andre etiske positioner. De gør med andre ord en præmis gældende for deres kritik, som de ikke selv vil argumentere for. På den måde har de i udgangspunktet ophævet den logiske og argumentative gyldighed af entydighedsargumentet.

Argumentet om det almene

Et andet argument, der i en dansk sammenhæng ofte fremføres imod en kristen etik, er, at etikken er almen. Eller rettere, fordringen er almen. Grundtanken er her, at den etiske fordring er noget, vi alle kender og alle stilles overfor. Det er et grundfænomen i vores tilværelse, der melder sig uafhængigt af, om vi er forberedt på det eller ej. Der er ikke noget særligt kristeligt ved denne fordring. Derfor giver det ifølge denne

opfattelse ikke mening at tale om en kristen etik. Vi kender denne forståelse fra Løgstrup i hans *Den etiske fordring* (Løgstrup 2010, 27-28).

Der er noget rigtigt i denne forståelse. Det almene i etikken er afgørende også for en kristen etik. Det følger af skabelsteologien og tanken om den naturlige lov, som har været en central del af en kristen etik eller teologisk moralfilosofi hele tiden fra oldkirken, middelalderen, reformationen og frem til moderne tid. Lige siden Paulus' formulering i Rom 2,12ff om, at også hedningerne af naturen gør, hvad loven siger, og de dermed er deres egen lov, har tanken om den naturlige lov været en væsentlig del af kristen etik. Fortalerne for den naturlige lov vil hævde, at der er en fælles etisk grundnorm til forskellige tider og i forskellige kulturer og religioner. Det klassiske eksempel på en sådan grundnorm er den gyldne regel, som tilsiger, at vi skal gøre mod andre, hvad vi ønsker, at de skal gøre mod os (Matt 7,12). Fortalerne for den naturlige lov vil hævde, at denne grundnorm gælder for alle mennesker til alle tider. Dette grundsyn er vanskeligt at komme udenom for den kristne etik og er den primære grund til, at etikkens almene side er nødvendig for den kristne etik.

Men der er samtidigt nogle problemer forbundet med en teologisk etik, der

bliver stående ved det almene. Det almene er ikke nok. Det almene skal tænkes med i den teologiske etik, men vi kan ikke reducere den teologiske etik til blot at være almen. Hvis vi forsøger at gøre det, risikerer vi, at vi samtidigt opgiver den teologiske etik som netop teologisk eller kristelig. Sat i forhold til den kristne etiks kilder – hvis vi afsondrer de almene kilder (erfaringen og fornuften) fra de mere specifikke kilder (traditionen og Bibelen) – risikerer vi at ende med en forståelse af etikken, der har opgivet den afgørende bestemmelse af det almene i forhold til Gud. Vi risikerer at få en forståelse af kristen etik, der grundlæggende hævder, at vi kan tale om etik uafhængigt af, om Gud er til eller ej. Vi står med andre ord i fare for at ende i en ateistisk position, hvis vi betoner det almene i etikken så markant, at vi gør det gældende uafhængigt af forholdet til Gud.

Evangelieargumentet

Det sidste argument, som vi kan møde mod en kristen etik, er båret af en grundlæggende forståelse af evangeliet som ophævelsen af loven. For så vidt har dette argument noget for sig. Det afspejler en central nytestamentlig indsig, som det er afgørende at fastholde. Det er den grundtanke, som vi blandt andet kan se i Paulus' opgør med Peter i Galaterbrevet. Her betoner Paulus, at en konsekvens af evangeliet er, "... at

et menneske ikke gøres retfærdigt af lovgerninger, men kun ved tro på Jesus Kristus ... For af lovgerninger vil intet menneske blive retfærdigt" (Gal 2,16). Denne grundtanke er helt central for nytestamentlig kristendom og indebærer, at mennesket ikke frelses ved noget andet navn end Kristus (ApG 4,12). Denne forudsætning er det vanskeligt at være uenige med kritikerne af en kristen etik om.

Når der så stadig står en strid om en kristen etik i lyset af evangeliet, så er det, fordi spørgsmålet melder sig, hvilken rolle loven i en mere overordnet forståelse spiller for det kristne liv? Når et menneske er kommet til tro, har loven da udspillet sin rolle? Er loven ophævet for det menneske, der er kommet til tro? På det Nye Testaments tid blev det samme spørgsmål diskuteret. I forlængelse af hans fremhævelse af trosretfærdigheden, rejser Paulus f.eks. spørgsmålet i Romerbrevet, hvorvidt han hermed sætter loven ud af kraft? Det benægter han klart og fremhæver, at han derimod gør den gældende (Rom 3,31).

Paulus påviser dernæst, hvordan trosretfærdigheden er kendt helt tilbage fra Abraham (Rom 4), og hvordan denne retfærdighed i tro også viser sig i troen på Kristus (Rom 5,1-11). Det kristne menneske er derfor fri fra synden,

men dette er ikke en frihed til at forblive i synden, men til at leve et nyt liv levet for Gud i Kristus Jesus (Rom 6,1-11). For Paulus er der med andre ord en nær sammenhæng mellem troen og det forvandlede kristne liv, der bærer vidnesbyrd om denne troens virkelighed.

Påstanden om at en kristen etik skulle stå i modsætning til evangeliet, er derfor snarere udtryk for et *antinomistisk* grundsyn. Antinomismen er det synspunkt, at loven er ophævet for det kristne menneske. Paulus argumenterede som anført mod denne forståelse. På reformationstiden var Martin Luther også i opgør med denne forståelse, hvor ikke mindst Luthers samtidige Johan Agricola hævdede, at for det kristne menneske havde evangeliet afløst loven. I blandt andet Luthers *Den store katekismus* fra 1530 udfoldede Luther, hvordan der for det kristne menneske er en opdragelse til et kristent liv ud fra de ti bud (Luther 2005). Men også i en række andre skrifter fra sidst i 1530'erne var Luther i et skarpt opgør med antinomismen. For Luther er der derfor ingen tvivl om, at lovens positive betydning fastholdes både som den lov, der driver mennesket til nåden i Kristus, og som den lov, der opretholder og ordner det politiske samliv. Hvorvidt loven også har en pædagogisk (eller vejledende) funktion for det kristne menneske, er mere omstridt. Luthers nære ven og

medreformator, Philipp Melanchthon, fastholdt en sådan tredje brug af loven.

Argumenterne for en kristen etik

Vi har nu set på nogle af de hyppigste argumenter imod en kristen etik, og hvordan de kommer til kort på centrale områder. Her overfor vil vi nu se på nogle af de væsentligste argumenter for en kristen etik. Et argument, der kan fremføres, er naturligvis det rent konstaterbare i forhold til udgivelsen af bøger og bogserier, den livlige aktivitet i flere internationale videnskabelige selskaber og det forhold, at etik som refleksion over det kristne liv har været en del af kristen teologi helt tilbage til kristendommens oprindelse. Men hvis vi lægger disse umiddelbart konstaterbare forhold til side, hvilke argumenter kan vi så gøre gældende for en kristen etik?

Den kristne etik i Det Nye Testamente

For det første er en kristen etik en helt nødvendig del af en kristen teologi, der forstår sig selv i lyset af de nytestamentlige tekster. Det går som en rød tråd igennem Det Nye Testamente, at der i gentagne passager er vejledning til tilhørerne, disciplene eller de kristne menigheder om deres livsførelse i lyset af troen på Jesus Kristus. Hvis man læser Det Nye Testaments tekster umiddelbart og med henblik på at få afkla-

ring på spørgsmålet om, hvorvidt disse tekster rummer etisk vejledning for de mennesker, der lever i livsfællesskab med Kristus, er der ingen tvivl om, at det er tilfældet. Med en skærpet formulering: Vi kan ikke tale om nytestamentlig teologi uden samtidigt at anerkende en kristen etik. Og modsat medfører visse former for frasigelse af en kristen etik samtidigt en ophævelse af dette helt centrale forhold i nytestamentlig teologi og dermed selve grundlaget for en kristen teologi i en protestantisk teologisk tradition.

Vi kan ikke her gå ind i en udlægning af de mange nytestamentlige passager, hvor vi kan se denne sammenhæng mellem livsfællesskab med Kristus og den enkeltes og/eller menighedens livsførelse udfoldet. Det vil føre for vidt i denne sammenhæng. Vi er nødt til blot at henvise til nogle af de mange indføringer i og diskussioner af nytestamentlig teologi og etik (Hays 1996; Lohse 1988; Nissen 2003).

Hvis vi skal pege på et enkelt grundmotiv i nytestamentlig etik, som vi måske kan sige er gennemgående i de nytestamentlige tekster, så er det Jesu korte ord om efterfølgelse: "Kom og følg mig!" (Matt 4, 19). At være kaldet til discipel i forholdet til Kristus er et kald til efterfølgelse. Det indebærer et liv kendetegnet af Bjergprædikenen

(Matt 5-7) og af erklæringen til disciplene om, at de er lys og salt i verden (Matt 5,13-16). Dette liv i Kristusfællesskab og efterfølgelse indebærer, at den kristne bør leve et liv, der er formet og præget af Kristus. I Paulus' brev til Filipperne formulerer han det kort, at menigheden i Filippi skal "føre et liv, som svarer til Kristi evangelium" (Fil 1,27). De er med andre ord kaldet til at leve et liv, der afspejler Kristus og Kristi hengivelse af sig selv for deres skyld (Fil 2). Kaldet til efterfølgelse er altså et kald til et liv i fællesskab med Kristus og til et liv i menigheden, der bærer vidnesbyrd om Kristus. Kristen etik i Det Nye Testamente er i det lys et kald til et liv i troen på Kristus og efterfølgelsen af ham.

Gerningerne som troens frugter

Et andet helt centralt argument for en kristen etik er, at en levende tro ikke kan være uden frugter. Vi møder denne grundforståelse allerede i Jakobs Brev, hvor han argumenterer for, at en tro uden gerninger er en død tro (Jak 1,14-26). Hos Matthæus bliver det formuleret på den måde, at ethvert træ skal kendes på dets frugter (Matt 7,17-20). Troens gerninger er altså som frugter, der ganske enkelt vokser frem og afspejler det kristne menneskes karakter. Det er et forhold, der afspejler troens virkelighed og prægning af det kristne menneskes karakter. Troens frugter er derfor et spejl på troens virkelighed.

Troens frugter som troens spejl indebærer mindst to ting: For det første indebærer det, at der er noget automatisk ved disse gerninger. De er gerninger, der sker af sig selv, uden at det enkelte menneske særskilt har overvejet dem eller ønsket dem. Troens frugter vokser altså frem af sig selv, ligesom træets frugter. For det andet betyder det, at troens frugter er en nødvendig følge af troen. Uden troens frugter er der ingen tro. Sagt på anden måde, hvis troen ikke udtrykker sig i troens frugter, er det en død tro. Den levende tro gør en forskel, også i dens prægning af det kristne menneskes liv og adfærd. Skærpet kan vi sige, at det må kunne kendes på det kristne menneske, at det lever i tro og til stadighed næres af troens kilde og genstand (altså troen på Jesus Kristus).

Forholdet mellem, at troens frugter kommer af sig selv, og at de er nødvendige afspejlinger af troens virkelighed, medfører imidlertid en spænding i den kristne etik. På den ene side kan vi ikke formulere anvisninger og med henvisning til disse hævde, at lige præcis sådan må det kristne liv udtrykke sig. Det ville ophæve den automatiske side af disse gerninger, og vi ville risikere at rykke ved grundlaget for evangelisk kristendom. På den anden side indebærer uomgængeligheden af troens udtryk i troens frugter også, at vi ikke kan

se bort fra det forhold, at der må være denne sammenhæng. Hvis der er tale om en levende tro, må den også komme til udtryk i troens liv og kendetegn.

Kaldet til at bære vidnesbyrd

Et tredje grundmotiv i kristen etik er, at det kristne menneske gensvarer på et kald, der lyder til os. Dette kald møder vi allerede fra skabelsens morgen, og det handler om vores varetagelse af skaberværket og dermed det forvalteransvar, vi som mennesker har fået betroet (1 Mos 2,15). Hos de gammeltestamentlige profeter møder vi det som et kald til at tage vare om den sociale retfærdighed (se f.eks. Mika 6,8). I flere af de nytestamentlige tekster lyder det ikke mindst som det kald til efterfølgelse af Kristus og det deraf følgende gensvar på Kristi kald, som vi allerede har berørt.

Dette gensvar er i den kristne etik tæt forbundet med det kristne menneskes kald til at bære vidnesbyrd om Kristus som udgangspunkt for den kristne etik. Allerede i den første tid mellem Jesu opstandelse og himmelfart, lagde han vægt på dette, da han talte med sine disciple om den kommende tid. Han gav dem her løftet, at de ville få Helligåndens kraft og bære vidnesbyrd lige til jordens ende. "Men I skal få kraft, når Helligånden kommer over jer, og I skal være mine vidner både i Jerusalem og

i hele Judæa og Samaria og lige til jordens ende" (ApG 1,8).

Det er tæt forbundet med disciplenes missionsbefaling (Matt 28,18ff) Disciplene bliver kaldet til at gøre alle folkeslag til Jesus disciple ved at døbe dem og lære dem at holde alt, hvad Jesus har befalet. Det handler med andre ord om at være kirke i verden og til stadighed række kirkens budskab længere ud. Hos Paulus indebærer dette at forkynde i gerninger. De første kristne blev kaldet til at forkynde i gerninger så vel som i ord. Ordets forkyndelse i gerninger viser sig ved, at de kristnes gerninger bærer vidnesbyrd om Kristus. Når Jesu disciple i Matthæusevangeliet bliver omtalt som jordens salt og verdens lys, er det for at fremhæve, at disciplene er kaldet til at gøre gode gerninger og herigennem være et lys i verden. "Således skal jeres lys skinne for mennesker, så de ser jeres gode gerninger og priser jeres fader, som er i himlene" (Matt 5,16). Samme grundtanke genfinder vi i en række af de nytestamentlige breve (f.eks. Ef 4,17ff; Fil 2; Kol 3,1ff). At være kristen er at leve et liv, der bærer vidnesbyrd om Kristus.

Kærlighedens ansvar

Ethvert menneske lever i sammenhænge af ansvar, hvor der konstant rejser sig fordringer om gensvar. Det gælder i det nære, i samfundslivet, og i den

skabte verden, som vi indgår i (Nissen 2018). Dette ansvar binder os sammen i responsive sammenhænge, hvor vi hele tiden stilles overfor at afgøre os for, hvordan vi vil svare og dermed forholde os til det ansvar, der lægges hen til os. Dette ansvar og de relationer, som det sætter os i, knytter vores livsførelse og dermed vores etik til det almene, som dermed afspejler både erfaringen og fornuften. Vi erfarer med andre ord hele tiden disse sammenhænge af respons og dermed ansvar. Samtidigt bliver vi igen og igen stillet i en afgørelse, hvor vi med vores indlevelse og dømmekraft skal afgøre os for, hvordan vi vil forholde os til det.

For ethvert menneske og dermed også for det kristne menneske betyder dette gensvar, at vi i helt almen forstand forbindes med alle mennesker på tværs af livssyn, kulturer, etniciteter og alle andre strukturer, der kan være med til at sætte unødvendige skel op på foranlediget af disse forskelle. Samtidigt er det kristne menneske også kaldet til at leve op til det ansvar, som lignelsen om de betroede talenter lægger op til (Matt 25,14-30). Vi har alle fået betroet nogle talenter og livsmuligheder, som vi er kaldet til at forvalte, og som vi en dag må stå til regnskab for. Lignelsen om de betroede talenter er altså en fortælling om det ansvar, vi alle en dag skal stå til regnskab for. For det kristne menneske

er dette ikke mindst forbundet med troens overbevisning om, at vi lever vores liv i et vedvarende forhold til vores medmennesker og medskabning (i bred forstand), men sandelig i forhold til den Herre, som har skænket og betroet os livet.

Det særlige ved det kristne ansvar er derfor ikke mindst, at det bliver levet i lyset af Paulus' triade "tro, håb og kærlighed" fra 1 Kor 13,13. Det kristne menneske gensvarer på kaldet til ansvar i tro på Kristus og med ønsket om at give sig selv hen for næsten, som Kristus gav sig selv hen for os. Samtidigt lever den kristne i "tillid til det, der håbes på, overbevisning om det, der ikke ses" (Hebr 11,1) og med et vedvarende ønske om, at den kærlighed, der ikke søger sit eget (1 Kor 13,5), må fylde og kendetegne forholdet til næsten.

Det betyder for det kristne menneske også, at den dømmekraft, som vi må udvise i vores ansvar, er formet af den praksis og de livssammenhænge, som vi indgår i som kristne. Det kristne menneskes dømmekraft er derfor bl.a. formet af kirkens fællesskab og praksis. Det er herudfra, at Jesu disciple kaldes til at være i verden, men ikke af verden (Joh 17). I denne sammenhæng ligger igen både sammenhæng med og differentiering mellem alt det fælles, der binder os sammen, og det særlige for det

kristne folk. Som Jesu disciple i verden er det kristne folk kaldet til at deltage i, bede for og værne om de sammenhænge, som de indgår i. Som et særligt folk, der ikke er af verden, er Jesu disciple samtidigt kaldet til at være et folk med et dobbelt borgerskab, der er på vej til det himmelske Jerusalem.

I kærlighedens ansvar ligger der altså en dobbelthed, der på samme tid er en fremhævelse af alt det, der forbinder os med hinanden som medmennesker og dermed giver udgangspunkt for en samtaleorienteret forståelse af den kristne etik i både en kirkelig, en samfundsmæssig og en mere global sammenhæng.

Det er en samtale, hvor vi både åbent lytter til det kald om ansvar, der møder os i en række forskellige sammenhænge, og hvor vi samtidigt gensvarer præget af den kærlighed, som vi selv er blevet mødt med i Kristus.

Kærlighedens ansvar kan dermed danne grundlag for at tale om en kristen etik, der er både almen og specifik på samme tid. Eller formuleret lidt anderledes – det er en etik, der både knytter til ved tænkningen om den naturlige lov og ved kirken som fællesskabet om bekendelsen af troen på Jesus Kristus og udlevelsen af denne tro i alle livets forhold.

Litteratur

Aquinas, Thomas

1948 *Summa Theologica*, Ave Maria Press, Inc.: Notre Dame, Ind.

Biggar, Nigel

2011 *Behaving in Public. How to Do Christian Ethics*, W. B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, MI/Cambridge, UK.

Bonhoeffer, Dietrich

1998 *Ethik*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh.

Childs, Brevard S.

1992 *Biblical theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM Press: London.

Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger

2005 *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder: Freiburg im Breisgau.

Hauerwas, Stanley

1983 *The Peaceable Kingdom: A primer in Christian ethics*, University of Notre Dame Press: Notre Dame, Ind.

Hays, Richard B.

1996 *The Moral Vision of the New Testament: community, cross, new creation: A contemporary introduction to New Testament ethics*, T&T Clark: Edingburgh.

Kant, Immanuel

1994 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag: Hamburg.

Løgstrup, K. E.

2010 *Den etiske fordring*, Forlaget Klim: Aarhus.

Lohse, Eduard

1988 *Theologische Ethik des Neuen Testaments*, Kohlhammer: Stuttgart.

Luther, Martin

1883ff *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlau: Weimar.

2005 *Den store katekismus*, Credo: Kbh.

Nissen, Johannes

2003 *Bibel og etik: Konkrete og principielle problemstillinger*, Aarhus Universitetsforlag: Århus.

Nissen, Ulrik

2018 *Ansvar*, Aarhus Universitetsforlag: Aarhus.

O'Donovan, Oliver & Joan Lockwood O'Donovan

1999 *From Irenaeus to Grotius: a sourcebook in Christian political thought*, William B. Eerdmans Pub. Co: Grand Rapids, Mich.

Peckham, John

2016 *Canonical Theology: The Biblical canon, sola scriptura, and theological method*, William B. Eerdmans Pub. Co: Grand Rapids, Mich.

Rawls, John

2000 *The law of peoples: with "The idea of public reason revisited"*, Harvard University Press: Cambridge, Mass.

Spohn, William C.

2005. "Scripture" i Gilbert Meilaender & William Werpehowski (red.), *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, Oxford University Press: Oxford.

Stout, Jeffrey

2005 *Democracy and tradition*, Princeton University Press: Princeton, N.J.

Søe, N. H.

1946 *Kristelig etik*, G.E.C. Gads forlag:
København.

Wogaman, J. Philip & Douglas M. Strong

1996 *Readings in Christian ethics : a historical sourcebook*, Westminster John
Knox Press: Louisville, Ky.

Ulrik Nissen, ph.d., dr.theol., er lektor og afdelingsleder ved Afdeling for Teologi, Aarhus Universitet. Forsker og underviser indenfor etik og religionsfilosofi med særlig vægt på etiske grundlags-spørgsmål og udfordringer i samtiden. Har talrige udgivelser indenfor områder som klima og etik, bioetik, religion og politik. Arbejder p.t. på en dansk bog om teologisk etik.

At søge det væsentlige trods uenighed om etiske spørgsmål

Af Johannes Nissen

I denne bibelteologiske artikel drøfter Johannes Nissen om den kristne tro giver plads til forskellige etiske holdninger, og om der i givet fald er grænser for mangfoldigheden. Han giver eksempler på den etiske mangfoldighed i Det Nye Testamente, men også dens grænser, hvor en etisk problemstilling bliver et bekendelsesspørgsmål. Til slut fremhæves kirken som stedet for en fælles etisk-moralsk erkendelse i indbyrdes kærlighed med henblik på fælleskab i forskellighed.

Indledning

Både i Nord og Syd trues kirkerne i disse år af splittelse på grund af uenighed om etiske problemstillinger. Det er derfor nærliggende at spørge, om den kristne tro giver plads til forskellige etiske holdninger, og om der i givet fald er grænser for mangfoldigheden.

Disse spørgsmål drøftes i denne artikel ud fra en analyse af tekster fra Paulus' breve. Samtidig rejses spørgsmålet, hvordan det bibelske materiale skal bruges i nutidig argumentation. Vores tolkning af teksterne sker nemlig ikke i et tomrum (Hays 1997, 209). I Kirkernes Verdensråds dokument *Moral Discernment in the Churches* (2013) påpeges med rette, at selvom Bibelen er en væsentlig kilde til etisk vurdering i alle kirker, står den aldrig alene. Den bliver altid fortolket i lyset af kirkens liv. Tek-

sterne læses på forskellig måde i kirken, og der bruges forskellige hermeneutiske nøgler til at forstå dem. Desuden er der flere fremgangsmåder i brugen af Bibelen: Man kan f.eks. enten begynde i teksterne selv, eller man kan begynde med en social analyse og derpå inddrage teksterne (25).

Disse problemstillinger har jeg behandlet indgående i bogen *Bibel og etik*. Her har jeg blandt andet undersøgt en række udvalgte emner: forholdet mellem rige og fattige, vold og ikke-vold, de kristne og staten, forholdet mellem kvinde og mand, homoseksualitet samt ægteskab og skilsmisse (Nissen 2003, 33-224). I mange tilfælde rummer de bibelske skrifter forskellige holdninger til de pågældende emner, og derfor er det relevant at undersøge forholdet mellem enhed og mangfoldighed i

Bibelen. Dertil kommer, at der ofte er spændinger mellem teksterne og vores nutidige forståelse.

Bibel, tradition, fornuft og erfaring

Ofte regnes med fire "kilder" til etisk og teologisk erkendelse: Bibel, tradition, fornuft og erfaring (Hays, 1997, 209-211; Nissen 2003, 269-271).¹ Ganske vist mener nogle teologer, at der må sondres mellem "norm" og "kilde".²

Bibelen opfattes som norm, dvs. afgørende kritisk instans, mens "kilde" defineres som materiale og stof for etikken. Men sondringen er efter min mening en forenklet løsning på et kompliceret problem. Udgangspunktet for den forståelse er en bibelsk åbenbaringsetik, som ikke i tilstrækkelig grad tager hensyn til forskelligheden i det bibelske materiale, og der bliver for lidt plads til den nødvendige dialog mellem Bibelen og andre kilder til teologisk erkendelse.

De fire kilder vurderes ofte forskelligt i arbejdet med de konkrete emner. Som eksempel kan nævnes emnerne vold/ikke-vold og homoseksualitet. I det første tilfælde har den pacifistiske linje en tydelig forankring i de nytestamentlige tekster. Ikke desto mindre kan tilhængere af teorien om retfærdig krig hente massiv støtte i den kirkelige tradition og fornuften. Erfaringen er

her en mere tvetydig størrelse. Det er imidlertid interessant, at begge opfattelser har levet side om side i kirkerne, og begge er blevet accepteret som kristen etik, selv om de rummer en dybtgående uenighed. I det andet tilfælde, homoseksualitet, udtrykker de bibelske tekster et forbud, og også traditionen har i århundreder anset homoseksuelt samliv for uacceptabelt. Til gengæld taler fornuft (moderne videnskab) og især nutidig erfaring i modsat retning.

Bibelens rolle er meget forskellig i de to eksempler. Mange bibelske tekster handler således om vold/ikke-vold. Tekstmaterialet er derimod meget sparsomt, når det gælder homoseksualitet. Fænomenet omtales kun i to eller tre gammeltestamentlige tekster og i tre tekster hos Paulus. Dertil kommer, at de få tekster hører til en bestemt genre (forbud). Desuden er det vigtigt at bemærke, at emnet ikke er knyttet sammen med de centrale frelsesbegivenheder. Det maner til forsigtighed med at drage entydige konklusioner. Ved en stillingtagen må man endvidere inddrage både bibelsk og nutidig forståelse af seksualitet og menneskesyn.

Etisk mangfoldighed i Paulus' breve

Etiske uoverensstemmelser er ikke et nyt fænomen; det kendes allerede fra Bibelen. I det følgende gives nogle ek-

sempler på, at der kan være flere acceptable holdninger i etiske spørgsmål.

Det første eksempel er 1 Kor 6,1-11, hvor Paulus kritiserer korinterne *for at føre processer mod hinanden* for hedenske domstole. De kristne har to muligheder: enten at finde en dommer i deres egen midte, som kan afgøre sagen (v. 5-6), eller helt at give afkald på retten (v. 7-8). Selv synes Paulus at lægge vægt på den sidste løsning. Kærligheden bliver her den overordnede norm.

Det andet eksempel er *spørgsmålet om ægteskab og cølibat* i 1 Kor 7. Selv foretrækker Paulus cølibatet, men han giver også plads til ægteskabet. Afgørelsen for den ene eller anden løsning afhænger af forskellige forhold: a) Man bør ikke leve i cølibat, hvis man ikke har cølibatet som nådegave (7,7). b) Ens holdning kan være begrundet i personlige forhold (manglende evne til seksuel afholdenhed, 7,36ff.) eller mere sociologisk prægede betingelser (f.eks. hører man på forhånd til en bestemt gruppe: er gift, er enke osv., jf. 7,1f.; 7,8f.), eller man skal tage hensyn til en ikke-kristen ægtefælle (7,12-16).

Det tredje eksempel handler om *spisning af afgudsofferkød* (1 Kor 8-10) eller mere bredt om holdningen til *mad og drikke* (Rom 14,1-15,7). De to situationer er ikke identiske, men der

er mange ligheder. I begge sammenhænge synes der at være tale om de såkaldte "mellemting" (græsk: *adiaphora*), dvs. etiske spørgsmål, som ikke er afgørende for troen. Her giver den kristne menighed plads både til "den stærke" og "den svage". Men opstår der en konflikt mellem de to grundnormer, frihed og kærlighed, er kærligheden det vigtigste (jf. 1 Kor 8,11).

Menigheden som forum for den etiske samtale

Rom 14,1-15,7 kan ses som et bidrag til, hvordan man tackler uenighed i etiske spørgsmål. Teksten afspejler en *samtalens etik*, hvor man tåler hinanden på trods af teologiske uoverensstemmelser (Nissen 2003, 314).

Baggrunden for formaningerne er en strid mellem to kristne grupper: "de svage" og "de stærke". Mens de første afviser kød og vin (v. 2.21) og foretrækker bestemte dage i deres fromhedsudøvelse (v. 5), føler de sidste sig ikke bundet af disse begrænsninger (v. 2.5). Paulus deler opfattelse med de sidste ("de stærke") – "Jeg ved og er i Herren vis på, at intet er urent i sig selv" (v. 14) – men han appeller i den givne situation til at vise *gensidig* respekt. Problemet er nemlig, at de to parter dømmer, kritiserer og foragter hinanden (v. 3).

Men menigheden behøver ikke at blive

splittet på grund af disse meningsforskelle. Den ene part har ikke ret til at trænge den anden part ud, for begge parter tjener Herren med det, de gør (14,6). De har begge mødt Guds og Kristi accept (14,4; 15,7). Enhver kan blive i sine overbevisninger (14,5), men man skal ophøre med at forkætre og fordømme de andre (14,10). Vi ser her, at Paulus affinder sig med, at de svage beholder deres holdning, selvom han teologisk set har en anden opfattelse. Hovedsagen er, at de svages holdning bygger på overbevisning og ikke sætter spørgsmålstejn ved det afgørende: troen på Kristus.

Paulus' argumentation kulminerer i Rom 15,7: "Tag derfor imod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære". Respekten for den anden part udspringer ikke af en laden-stå-til-holdning, men af kernen i den kristne tro: at gøre, som Kristus gjorde. Eller med David Horrells ord:

"[T]he imitation in view concerns an imitation of self-giving and self-lowering for *the sake of the other* which is a practice which precisely creates room for difference to be sustained within a context of communal solidarity" (jf. Burridge 2007, 152-153). Pointen er, at man skal udøve gæstfrihed, at man accepterer den anden i hans eller hendes anderledeshed.

Den kristne menighed kendetegnes ved, at man bærer hinandens byrder (jf. Gal 6,2). "Vi, som er stærke, skylder at bære de svages svagheder og ikke tænke på os selv. Vi skal hver især tænke på vor næstes gavn og opbyggelse" (Rom 15,1-2).³ De stærkes anerkendelse af de svage er mere end blot tålsomhed.

Det betyder, at de udholder spændinger og stridigheder, der kommer af de svages teologiske opfattelser; det betyder desuden, at der gives rum i menigheden til de svage, og at de drages med ind i menighedens liv, i håbet om at der vil vokse velsignelse og fred frem. Målet er ikke enighed, men enhed og opbygning af fællesskabet (14,19).

Tro som forudsætning for tolerance

Vi ser i Rom 14-15 konturerne af et "forskellighedernes fællesskab". Dette fællesskab har sit grundlag i det trosbegreb, som præsenteres i Rom 12,3 (jf. Jewett 1982): "I kraft af den nåde, jeg har fået, siger jeg til hver eneste af jer. Hav ikke højere tanker om jer selv, end I bør have, men brug jeres forstand med omtanke, enhver efter det mål af tro, som Gud har givet ham".

Nøgleordet er her "det mål af tro", som den enkelte har fået skænket af Guds nåde. Dette mål giver plads for forskelligheder. Paulus advarer mod to afveje:

enten tvinger man sit eget mål af tro ned over andre, eller man formår ikke at leve op til sin egen tro, dvs. sin egen samvittighed. Den kristne må med andre ord se til, at han/hun ikke mister sin *personlige trosintegritet*.

Rom 12,3 peger frem mod Rom 14,23: "Alt, hvad der ikke er af tro, er synd". Paulus advarer her mod at gøre vold på sin egen samvittighed. Synden opstår, når man går ud over den gave, Gud har givet. I stedet for at leve op til det mål af tro, man har fået givet, bliver man overmodig og hoverer over for andre. Troen er en del af os selv, af vores personlige integritet, og ingen kan gøre denne tro til norm for andre kristne. De svage vil skabe ensrettethed ved at opstille bindende love for deres brødre og søstre, mens de stærke prøver at påtvinge de svage deres trosindsigt. Begge parter søger således at skabe de andre i deres eget billede, og derved synder de.

Troen på Jesus Kristus giver altså mulighed for flere forskellige holdninger.⁴ Der findes forskellige politiske, ideologiske og psykologiske positioner, der alle på en legitim måde kan forbindes med troen på Kristus. Men – som vi skal se i det følgende afsnit – findes der også synspunkter, der ikke lader sig forene med den kristne tro.

Grænser for den etiske mangfoldighed

Etiske afgørelser kan være komplekse. Det, som i én situation synes rigtigt, kan i en anden situation være forkasteligt. To eksempler kan tjene som illustration.

Det første eksempel er den ovennævnte *diskussion om afgudsofferkød* i 1 Kor 8-10, hvor der er forudsat tre (evt. fire) forskellige situationer:

- a. I 10,23-11,1 skitseres to forskellige situationer. Den ene er køb af afgudsofferkød på det offentlige marked. Her kan de kristne købe kødet, uden at samvittigheden belastes (v. 24-26). Den anden situation består i indbydelsen til et privat måltid hos en hedning (v. 27-29). Den kristne kan roligt spise, uden at hans/hendes samvittighed belastes. Kun hvis den anden (en medkristen eller den hedenske vært) gør opmærksom på, at det er tempelkød, skal den kristne undlade det af hensyn til informanten.
- b. I 10,14-22 drejer det sig om kristnes (mulige) deltagelse i et hedensk offermåltid. Her spørger Paulus hverken efter den kristnes reaktion (jf. punkt c) eller hedningens reaktion (jf. punkt a), men alene efter Guds reaktion. Enhver deltagelse er udelukket, fordi *selve troen står på spil* (en bekendelseshandling).

- c. Kap. 8,1-13 tolkes forskelligt. Nogle mener, at der foreligger en parallel til 10,14-22. Det er imidlertid mere sandsynligt, at det drejer sig om en anden situation, nemlig et privat måltid i en art tempelrestaurant. Ifølge Paulus behøver man ikke at afbryde kontakten med hedningerne ved sådanne sammenkomster. Kun hvis den kristne trosfælle får samvittigheds kvaler, bør man undlade at spise. Begrundelsen er, at den "svage" er en broder, for hvis skyld Kristus er død.

Situationen spiller altså en væsentlig rolle ved afgørelser. Dog er der også overordnede normer. I en etisk konflikt mellem frihed og kærlighed, er det som nævnt kærligheden, som tæller. Vi ser også, at en situation pludselig kan ændre sig: Noget, som i en situation er en "mellemtung" (et "*frelses-adiaforon*"), kan pludselig blive til en bekendelseshandling (se 10,27 og 10,28).

Det andet eksempel er hentet fra Gal 2,11-14, hvor Paulus fortæller om et *måltidsfællesskab* i Antiokia. Jøderne opfatter ikke måltidet som et *frelses-adiaforon*. Gennem loven er de nemlig bundet til forskellige spiseforskrifter. Hvis de f.eks. spiser sammen med hedninger, bliver de "urene". For de kristne er det "at spise sammen" egentlig en "*mellemtung*" (*adiaforon*),

hvilket hænger sammen med friheden i Kristus.

Men i Antiokia bliver det "at spise sammen" til en bekendelseshandling. Ifølge teksten trækker Peter og Barnabas sig tilbage fra måltidsfællesskabet med de hedningekristne, og dermed forråder de evangeliets sandhed. Imidlertid forsætter Paulus den tankegang, at der på lokalt plan kan være to adskilte kirkelige grupperinger med hver deres teologi og etik. Efter hans mening må omskårene og uomskårne leve sammen i en fælles solidaritet "i Kristus", for de udgør ét legeme. Samtidig skal hver gruppe bevare sit særpræg. De jødekristne kan fortsætte med at overholde deres traditioner, og de hedningekristne er ikke tvunget til at overholde loven. Hvis de kristne atter prøver at genrejse den mur, Kristus har revet ned, begår de blasfemi, for så bevirker de, at Kristus kommer til "at gå syndens ærinde" (jf. v. 17).

Fra "*frelses-adiaforon*" til bekendelseshandling – et aktuelt perspektiv

Mange af de emner, som tages op i Det Nye Testamente, er af mindre betydning i dag. Til gengæld har Paulus' håndtering af etiske konflikter aktuell interesse. I mødet mellem disse nytestamentlige perspektiver og nutidige problemstillinger må man spørge: Hvor meget spillerum vil vi i dag give til di-

vergerende opfattelser af et etisk problem? Er det muligt at udpege bestemte etiske positioner som forkastelige? Hvornår foreligger der en bekendelsessituation, en *status confessionis*?

Spørgsmålet om *status confessionis* har spillet en vigtig rolle inden for de økumeniske og konfessionelle organisationer, bl.a. Kirkernes Verdensråd og Det Lutherske Verdensforbund. Det skal jeg ikke behandle i denne artikel, men vil nøjes med en henvisning til en udførlig redegørelse i min bog *Bibel og økumeni* (Nissen 2006, 144-149).

De fleste er af den opfattelse, at racisme, apartheid og antisemitisme er nutidige eksempler på holdninger, som er etisk uacceptable.⁵ Men hvad med andre emner som f.eks. økonomisk uretfærdighed, global oprustning/atombevæbning og homoseksualitet?⁶ Meningerne er delte. Det afgørende i disse tilfælde er, at ens holdning og handling ikke sætter spørgsmålstejn ved det væsentlige, nemlig at alle mennesker er skabt i Guds billede, og at Kristus bekendes som frelser og befrier (jf. note 5).

Den fælles læreproces – at søge efter det væsentlige

I kristen etik må der være plads til forskelligheden.⁷ Det kristne fællesskab er nemlig fællesskabet af dem, der er forskellige, men ikke oplever forskellene

som en gensidig trussel, men derimod som en berigelse. Således forstået kan mangfoldigheden i bibelsk etik være normativ for udformningen af en nutidig kristen etik. Det vigtigste er, at man accepterer hinandens ret til at være forskellige ud fra den samme tro. Derfor må det på grundlag af den fælles Kristusbekendelse være muligt at acceptere, at der er kristne med andre etiske opfattelser.

Forskelligheden er altså vigtig, men endnu vigtigere er dog en anden indsigt fra Paulus, nemlig at den teologiske erkendelse er menighedens *fælles* erkendelse. Det drejer sig om i fællesskab at søge det væsentlige. Udtrykket "det væsentlige" bruges ikke i Rom 14-15, men derimod i Filipperbrevet. Det hedder bl.a.: "Og det beder jeg om, at jeres kærlighed stadig må vokse og blive rig på indsigt og dømmekraft, så I kan skønne, hvad der er væsentligt ..." (Fil 1,9-10). Vi ser her, at *erkendelsen af Guds vilje vokser i kærlighed*. Også andre steder fremhæves sammenhængen mellem kærlighed og erkendelse; f.eks. tales der i Rom 15,14 om, at læserne er fulde af godhed og fornøden indsigt, så de kan vejlede hinanden. Pointen er *den fælles søgen efter, hvad der er Guds vilje*. I Fil 2,5 er det knyttet sammen med tanken om "Kristi sind" (2,5).⁸

Menigheden skal ikke forstås som et

meningsfællesskab, dvs. et fællesskab af mennesker med den samme teologi eller den samme mening. Menigheden er snarere et vækstfællesskab, dvs. et fællesskab, der vokser i indsigt og kærlighed. Den kristne tro er altid under vækst og udvikling, idet troen tager sit udgangspunkt ikke i en bog eller et dokument, men i en levende person.

Litteratur

Burridge, Richard A.

2007 *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics*, Grand Rapids MI: Eerdmans.

Hays, Richard B.

1997 *The Moral Vision of the New Testament A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, Edinburgh: T & T Clark.

Horrell, David G.

2005 *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics*, London: T & T Clark.

Jewett, Robert

1982 *Christian Tolerance: Paul's Message to the Modern Church*, Philadelphia: Fortress Press.

Moral Discernment in the Churches. A Study Document

2013 Faith and order Paper No. 215, Geneva: World Council of Churches.

Nissen, Johannes

2003 *Bibel og etik. Konkrete og principielle problemstillinger*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

2006 *Bibel og økumeni. Essays om enhed og mangfoldighed*, København: Aros.

Noter

1. I *Moral Discernment* (2013, 24ff.) sondres mellem to grundlæggende kilder til etisk erkendelse: dels troskilder (bl.a. Helligåndens vejledning, Skriften, traditionen og læreembedet), dels den menneskelige fornuft og andre visdomsskilder (bl.a. fornuft og erfaring).
2. Se min redegørelse og kritiske bemærkninger i Nissen 2003, 268-269.
3. Der stilles krav til begge parter, ikke kun de stærke. De svage må ophøre med at gøre sig til dommere over de stærke.
4. Se også Horrell (2005), som i relation til 1 Kor 8-10 og Rom 14-15 bemærker: "Here Paul more clearly develops a form of ethical relativism within which differences of conviction can remain, again in the context of a communal solidarity sustained not via ethical unanimity but through the practice of other-regarding love" (s. 197).
5. F.eks. må apartheid afvises med den begrundelse, at her fornægtes den sandhed, at alle mennesker er skabt i Guds billede, og derfor fornægtes også, at Kristi befriende gerning gælder alle racer og klasser. Om andre argumenter, se også Nissen 2003, 149.
6. Om økonomisk uretfærdighed som et muligt bekendelsesspørgsmål, se Nissen 2003, 147 (med henvisning til Duchrow). Endvidere *Called to Transformative Action: Ecumenical Diakonia*, Geneva 2018, 60.
7. For en nærmere udfoldelse, se bl.a. Nissen 2003, 312-313; Nissen 2006, 151-153.
8. Jf. *Moral Discernment* 2013, 43: "Christians are seeking the 'mind of Christ' and 'the will of God' – not seeking to 'win' an argument".

Johannes Nissen er tidligere lektor ved Afdeling for Teologi, Aarhus Universitet, først i Ny Testamente og senere i Praktisk Teologi. I løbet af sit mangeårige forskningsarbejde har han udgivet en lang række bøger og artikler inden for sine primære interessefelter: bibelstudier i relation til etik, mission, økumeni og praktisk teologi.

Bibel-hermeneutik i etikken - hvordan bruge Bibelen i relation til moralsk-etiske spørgsmål?¹

Af Kurt Christensen

Det har næppe nogensinde været helt uproblematisk at måtte afbryde fællesskabet med andre kirker og samarbejdspartnere på grund uenighed om tolkningen af de bibelske skrifter. Nyere hermeneutiske problemstillinger rejser imidlertid spørgsmålet, om et sådant bibelteologisk begrundet brud i det hele taget er teologisk forsvarligt. Der argumenteres ikke desto mindre i denne artikel for, at 1) langt de fleste bibeltekster har en mere eller mindre tydelig mening, at det 2) for en række væsentlige temaers vedkommende er muligt at udpege "røde tråde" i Bibelens etiske materiale, og at det 3) i en vis udstrækning er muligt at bygge bro over den kulturelle kløft mellem bibelsk tid og vores tid. Det er derfor heller ikke umuligt, at man med de bibelske skrifter som udgangspunkt som en sidste udvej kan være berettiget til at afbryde fællesskab og samarbejde med andre kirker og kristne fællesskaber.

Indledning

Kirker, kristne fællesskaber og samarbejdsrelationer er i historiens løb blevet sprængt på grund af uenighed om, hvad der er den rette forståelse af Bibelens udsagn om dogmatiske og moralsk-etiske spørgsmål. Baggrunden for disse opsplitninger har som regel været den opfattelse, at Bibelen bør være norm og rettesnor vedrørende tro, lære og liv. Grundlæggende uenighed om, hvad der er ret forståelse af Bibelens udsagn, bør derfor ifølge denne tankegang medføre ophør af kirkefællesskab

og samarbejdsrelationer. I vores økumeniske tid går bestræbelserne imidlertid i højere grad ud på at søge enhed ud fra en overbevisning om, at der er mere, der forener os, end hvad der adskiller os. Og man søger gennem samtaler, nedsættelse af fælles arbejdsgrupper m.m. at nå frem til en forståelse af, hvad der konkret samler og adskiller.

Men hertil kommer så en gruppe af problemstillinger, som i det hele taget synes at undergrave muligheden for i dag at anvende Bibelens moralsk-eti-

ske udsagn på en forpligtende måde. Det drejer sig 1) om det overhovedet er muligt at fastslå en konkret bibelteksts mening, om det 2) er muligt at udtale sig om Bibelens syn på konkrete etiske emner, og om det 3) er forsvarligt at bruge Bibelens udsagn i vores helt anderledes og komplicerede verden. Burde realitetssans og passende ydmyghed ikke med disse spørgsmål in mente hindre os i at udtale os skråsikkert om, hvordan specifikke tekster for slet ikke at tale om Bibelen som helhed skal tolkes og appliceres? Og betyder det så ikke også, at lige meget hvor alvorlig vi anser en moralsk-etisk divergens for at være, så er vi ikke berettiget til selv som en sidste udvej at afbryde fællesskab og samarbejde med basis i vores forståelse af de bibelske skrifter?

Jeg vil i denne artikel se nærmere på hver af disse tre problemstillinger.²

Om (bibel)teksters mening

Den første problemstilling fokuserer på et helt alment hermeneutisk/filosofisk spørgsmål, nemlig hvorvidt det i det hele taget er muligt at fastslå en konkret teksts mening. Dette er imidlertid også i høj grad et teologisk relevant tema, i og med at teologien i så høj grad beskæftiger sig med at tolke tekster. Og vi kan da også i den forbindelse konstatere, at en række teologer gennem de seneste årtier har publice-

ret omfattende arbejder om hermeneutiske problemstillinger.³

Historisk set har man i den vestlige kultur forudsat, at tekster normalt rummer en mening enten i form af referencer til fakta eller sansedata eller i sprogets regelmæssige brug, dets "*usus loquendi*" (Hägglund 2011, 67). Luther lagde eksempelvis stor vægt på "die Art der Sprachen" og den måde "der gemeyne Man redet" (Hägglund 2011, 76). Og hvis vi f.eks. læser, at "Sommeren 2018 var usædvanlig varm og tør", vil alle, der forstår dansk, umiddelbart forstå meningen med det udsagn. Man taler i den forbindelse om sprogets evidens, altså at sproglige udsagn har en indlysende mening (Hägglund 2011, 69f).

Siden 1960'erne har "postmoderne" filosoffer så som Foucault og Derrida imidlertid på forskellig vis gjort sig til talsmænd for, at tekster generelt ikke rummer en mening eller at de rummer uendelig mange meninger (Thiselton 2009, 332f). Hertil kommer, at postmoderne hermeneutikere normalt vil mene, at det er fortolkeren, der suverænt bestemmer tekstens mening. Stanley Fish er således blevet berømt for sit udsagn, at "The reader's response is not to the meaning; it is the meaning" (citeret hos Thiselton 1992, 474). Dette resulterer i, at alle mulige fortolkninger betragtes som lige berettigede,

således at man ifølge denne opfattelse vanskeligt kan misforstå en tekst.

Men hvis en tekst legitimt kan tolkes på uendelig mange måder og derfor have uendelig mange meninger, betyder det, at det er en illusion at tale om en teksts mening. Hvis alle fortolkninger er lige berettigede, er det det samme som at hævde, at en tekst ingen mening har. Meningsbegrebet undergraves, der opstår anarki på hermeneutikkens område, og almindelig kommunikation bryder sammen (jf. Hägglund 2011, 91). Dermed undergraves også enhver mulighed for at fastslå sande fortolkninger af Bibelens moralsk-etiske materiale.

Men denne postmoderne forståelse er forfejlet. Og der findes da også prominente filosoffer så som Paul Ricoeur, som i efterkant af Foucault, Derrida og Fish hævder, at en tekst både kan rumme signaler, strukturer og en bestemt mening (Gulddal og Møller 2005, 42).

Fortolkeren af en tekst har ikke frit spil. Og alle fortolkninger, alle meninger er ikke lige berettigede. Der er fortolkninger, som opfanger tekstens forskellige informationer og signaler, og der er fortolkninger, der ikke gør det eller som gør det i mindre grad.

Der findes ganske vist mange forskellige former for tekster, mange genrer. En vigtig sondring møder vi hos Umberto

Eco, der skelner mellem "lukkede" og "åbne" tekster (Thiselton 2009, 306). De lukkede tekster så som brugsanvisninger og recepter til apoteket har generelt en klar og entydig mening. De "åbne" tekster så som poesi og Jesu lignelser står derimod mere frit for fortolkning. Hertil kommer så tekster, som tilsigtet eller utilsigtet synes at være meningsløse.

Spørgsmålet bliver nu primært, om det er muligt at finde en "åben" teksts mening. Det er her min opfattelse, at det store flertal af "åbne" tekster har et mere eller mindre klart afgrænset meningsrum. Langt de fleste af disse tekster rummer nemlig informationer og signaler, som en tolkning skal tage højde for, hvis den skal kunne gøre krav på at være en forsvarlig tolkning. Vi kan ganske vist næppe fastslå sådanne teksters helt præcise og endegyldige mening, men vi kan afvise nogle fortolkninger som urimelige eller forkerte, fordi de simpelthen ikke opfanger signalerne i en konkret tekst eller måske endog modsiger tekstens signaler.⁴

Men med formuleringen "et mere eller mindre klart afgrænset meningsrum" og lignende er der så også udtrykt en vis ydmyghed i form af bevidstheden om, at min fortolkning kan være fejlagtig, og dermed en åbenhed for at blive korrigeret. Modsat gælder, at jeg

i intersubjektiviteten kan finde en vis sikkerhed for, at min fortolkning er rimelig, altså hvis jeg hos tilstrækkeligt mange andre nøgterne og informerede læsere kan finde støtte for min forståelse.

Vender vi os på denne baggrund til bibelteksterne, er der grund til at mene, at tolkningen af bibeltekster ikke adskiller sig væsentligt fra tolkningen af andre tekster. Det kan ganske vist kræve en stor indsats at sætte sig ind i den genre, som teksten repræsenterer, den kulturelle situation, som teksterne er udtalt i og afspejler osv. Men det skulle ikke desto mindre i langt de fleste tilfælde være muligt at fastslå "åbne" bibelteksters sandsynlige mening. Og i tillæg til disse "åbne" tekster finder vi så også i Bibelen tekster, som snarere har karakter af "lukkede" tekster og som dermed synes at rumme en klar og entydig mening.

Om "røde tråde" og centrum i Bibelens moralsk-etiske udsagn

Den anden problemstilling, som vi her vil tage op, drejer sig om, hvorvidt Bibelens moralsk-etiske udsagn udgør en enhed (jf. Nissen 2003, 21f). Bibelen er en mangfoldig størrelse. Den er blevet til over et langt tidsrum og afspejler mange kulturelle epoker. Den har mere end 20 forfattere og rummer mange genrer. Ikke desto mindre har den

kristne kirke gennem hele sin historie formået at læse Bibelen som en helhed og har kunnet se Guds væsen og handlinger afspejlet i hele det bibelske materiale. Dette er også aktuelt tilfældet hos de bibelfortolkere, som betragter Bibelen som en stor fortælling om Guds historie med mennesket fra skabelsen til fuldendelsen, og når Kevin J. Vanhoozer anskuer Bibelen som et dramastykke (Vanhoozer 2004).

Det er imidlertid, når vi fokuserer på konkrete temaer, ikke vanskeligt i dette mangeartede materiale at finde forskellige, ja modstridende synspunkter. Det gælder eksempelvis spørgsmålet om, hvorvidt man må spise al slags mad, om skilsmisse er i orden osv. Luthers tese om "skriftens enhed og klarhed" kan derfor synes at blive undergravet indefra. En del af disse problemstillinger kan ganske vist løses uden de helt store vanskeligheder, hvis man anvender elementære tolkningsprincipper så som at sondre mellem deskriptive og normative tekster, at gammeltestamentlige tekster skal tolkes i lyset af Det Nye Testamente, at dunkle udsagn skal tolkes i lyset af de klare osv. (jf. Nissen 2003, 218). Men der er givetvis temaer, også etiske temaer, hvor vi ikke med sikkerhed kan sige, hvad der er Bibelens hovedsynspunkt.

Det er i denne spænding mellem enhed

og forskellighed vigtigt at holde tungen lige i munden. Konservative/evangelikale teologer vil nemlig instinktivt søge at minimere forskellene og modsigelserne i det bibelske materiale. Mere "liberale" teologer demonstrerer derimod ofte et manglende syn for de "røde tråde", som trods alt kan iagttages i det bibelske materiale.

En farbar vej går for mig at se ud på at se forskellene/modsigelserne i øjnene og samtidig have øje for de "røde tråde", altså de indholdsmæssigt sammenhængende synspunkter, som efter mit skøn kan iagttages i det bibelske materiale også hvad etikken angår (Nissen 2003, 213f. har i princippet en lignende tilgang). En række nytestamentlige fagteologer har siden 2. Verdenskrig på forskellig vis leveret bidrag til dette projekt:

1. Det er en gennemgående linje i Bibelen som helhed, at etikken er religiøst begrundet, og at mennesket står ansvarligt overfor Gud for sit liv og sit virke (Gerhardsson 1979, 112).
2. Det er også karakteristisk for Bibelens etik, at Guds væsen og handlemåde er den grundlæggende målestok for menneskets etiske liv. Det kommer til udtryk mange steder: "Vær barmhjertige, som jeres fader er barmhjertig" (Lk

6,36). "I skal være hellige, for jeg er hellig" (1 Pet 1,16; 3 Mos 11,45). "Så vær da fuldkomne, som jeres himmelske fader er fuldkommen!" (Matth 5,48). "[N]år Gud har elsket os således, skylder vi også at elske hinanden" (1 Johs 4,11).

3. Den nytestamentlige etik kan i høj grad karakteriseres som en menighedsetik (Hillerdal 1958, 16; jf. Wendland 1970, 122f.), og denne linje kan i en vis udstrækning genfindes i Det Gamle Testaments gudsfolksetik.
4. Også hvad menneskesynet (Heiene 1984, 19f) og synet på ægteskab og arbejde angår, kan vi finde gennemgående perspektiver i de bibelske skrifter.
5. Ja, selv hvad angår loven, som ellers er et uhyre kompliceret tema, konstaterer Peter Stuhlmacher: "Nach unserer Gesamtüberlegung ist das Thema "Gesetz" (als Lebensordnung) kein Thema, an dem eine biblische Theologie zerbrechen müsste" (Stuhlmacher 1981, 164; jf. Schrage 1982, 69). Lovens anden tavle, dvs. 4 – 10 bud, giver da også udtryk for synspunkter, som er gennemgående i Bibelens etik (Christensen 1997).

Men ikke nok med, at vi kan iagttage

sådanne hovedlinjer og røde tråde i Bibelens moralsk-etiske materiale. Vi finder også et tydeligt etisk centrum i Bibelen, nemlig det dobbelte kærlighedsbud, som Jesus udtrykkeligt fremhæver som det største og det første bud (Matt 22,38). Hertil kommer, at der kan iagttages en vis rangorden i det etiske materiale, eksempelvis i Jesu sontring mellem tungtvejende og mindre tungtvejende bud (Matt 23,23) (Asheim 1984, 49 – 52. Nissen 2003, 222).

Til indvendingen, at Bibelen ikke udgør en etisk enhed, kan vi derfor svare, at på trods af at de bibelske skrifter tydeligvis ikke giver samstemmende svar på alle etiske problemstillinger, kan der ikke desto mindre for en række væsentlige temaers vedkommende påvises røde tråde. Og Bibelen har desuden et tydeligt etisk centrum, som er med til at sætte alt andet etisk materiale i det rette perspektiv. Der er således tilstrækkelig enhed i Bibelens etiske materiale til, at vi i en lang række væsentlige sammenhænge kan benytte de bibelske skrifter som basis for en etisk vurdering (jf. Christensen 1998, 47).

Om at slå bro over en 2000 år bred kulturel kløft

Den tredje problemstilling drejer sig om, hvorvidt den kulturelle kløft mellem bibelsk tid og vores tid hindrer en normativ brug af de bibelske skrifter i

etiske spørgsmål. Dette kan ikke uden videre afvises. Ikke mindst for os, som lever i et vestligt sekulariseret industri- og informationssamfund, er forskellen til Palæstina på Jesu tid for slet ikke at tale om ørkenvandringstiden uden tvivl særdeles stor. Det gælder statsformen, levevilkårene, livsforståelsen og meget andet. Dette indebærer blandt andet, at vores samtid byder på etiske problemstillinger, som var aldeles ukendte på bibelsk tid: f. eks reagensglasbefrugtning, genforskning og miljøproblemer. Vi må derfor spørge, om det ikke bliver kunstigt og konstrueret at ville tage stilling til den slags problemer med udgangspunkt i Bibelen (jf. Howard-Marshall 1979, 46).

Forskellen mellem Bibelens tid og vores må imidlertid heller ikke overvurderes. Der findes nemlig en række elementer, som bygger bro over den kulturelle kløft.

1. Den kulturelle kløft befinder sig inden for en grundlæggende fælles ramme, nemlig den af Gud skabte verden bestående af naturen og alle mennesker.
2. Skønt både de ydre forhold og vores levevis er meget anderledes end på bibelsk tid, har menneskets væsen og natur ikke ændret sig grundlæggende.

3. De grundlæggende menneskelige relationer er på tværs af alle kulturelle forskelle dybest set de samme. Det drejer sig om relationen mellem mand og kvinde, mellem forældre og børn, mellem statsmagt og borger og mellem arbejdstager og arbejdsgiver. Og det er i høj grad disse grundforhold, som de bibelske skrifter etik beskæftiger sig med, eksempelvis lovens anden tavle. Det kan derfor ikke på forhånd udelukkes, at de bibelske skrifter har noget relevant at sige vores tid om disse forhold (jf. Løgstrup 1964, 20f; O'Donovan 1976, 75).
4. Den kulturelle forskel på 2000 år er heller ikke opstået lige pludselig. Vi befinder os tværtimod i en kultur, som bærer præg af, at vores forfædre i historiens løb til stadighed har søgt at belyse aktuelle samfundsproblemer ud fra det bibelske budskab. Vores kultur og tilværelsesforståelse er altså i forvejen præget af kristen tankegang.

Endvidere kan der peges på, at vi også fra andre sammenhænge kender til, at fortidige tekster, "klassiske tekster" overskrider kulturelle grænser og opleves som relevante af vor tids mennesker (Gadamer 2004, 274). Det gælder eksempelvis Platons, Aristoteles' og Sha-

kespeares værker. Det er derfor vanskeligt at forstå, at noget tilsvarende ikke også skulle kunne være tilfældet for de bibelske skrifter vedkommende.

Vi står derfor ikke uden argumenter, når vi hævder, at den kulturelle forskel ikke nødvendigvis betyder, at de bibelske skrifter etisk set er irrelevante, fordi de er forfattet i en anden tid og i en anden kultur (Jf. Christensen 1998, 47f).

Konklusion

Jeg har i denne artikel i kort form argumenteret for, at 1) langt de fleste bibeltekster har en mere eller mindre tydelig mening, at det 2) for en række væsentlige temaers vedkommende er muligt at udpege hovedlinjer, "røde tråde" i Bibelens etiske materiale, og at Bibelen har et tydeligt etisk centrum, og at det 3) i en vis udstrækning er muligt at bygge bro over den kulturelle kløft mellem bibelsk tid og vores tid. Samlet set betyder det, at de omhandlede hermeneutiske problemstillinger ikke udelukker, at man, som man traditionelt har gjort, med passende forsigtighed kan anvende de bibelske skrifter på forpligtende vis også i moralsk-etiske spørgsmål.

Det er derfor heller ikke umuligt, at man som en sidste udvej kan være berettiget til med de bibelske skrifter som udgangspunkt at afbryde fælles-

skab og samarbejde med andre kirker og kristne fællesskaber, hvis man anser de konkrete moralsk-etiske divergenser for at have en tilstrækkelig tungtvejende karakter. Historisk set kan der gives eksempler på, at forskellige opfattelser af politiske, nationale og ideologiske spørgsmål, racespørgsmål og divergerende syn på samlivsformer har haft denne konsekvens. I vore dage vil man som nævnt givetvis og med rette strække sig langt for at undgå denne radikale konsekvens, men vi må være åbne for, at troskab mod kirkens væsen og kirkens Herre under givne omstændigheder kan kræve dette.

Litteratur

Asheim, Ivar

- 1984 "Innlednings- og grunnlags-spørgsmål", i: Axel Smith (red.) *På skaperens jord. En innføring i kristen etikk*. Oslo. Luther Forlag.

Christensen, Kurt

- 1988 "Bibelen autoritet i material-etiske spørgsmål", i: IXTYS nr. 3.
- 1997 "Dekalogens plads i en teologisk etik set i lyset af dens plads og funktion i de bibelske skrifter", i: (Karin Christensen, Asger Chr. Højlund, Nils Olav Breivik red.) *Teologi for tanken og troen*. Århus, Forlaget Kolon.
- 1998 "Om brug af Bibelen i kristen etik. Findes der en kristen etik?", i: *Rapport fra Arbejdsmarkeds-Etisk Råd*.

Gadamer, H.-G.

- 2004 *Sandhed og Metode. Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Århus, Systime Academic.

Gerhardsson, B.

- 1979 "*Med hela ditt hjärta*". Om Bibelns ethos, Lund. LiberLäromedel.

Gulddal, Jesper og Møller, Martin (red.)

- 2005 *Hermeneutik. En antologi om forståelse*. Gyldendal.

Heiene, Gunnar

- 1984 "Etikk og bibelbruk. Oslo. Credo Forlag.

Hillerdal, G.

- 1958 *Teologisk och filosofisk etik*. Stockholm, Svenska Bokförlaget.

Howard Marshall, I.

- 1979 "Using the Bible in Ethics", i D. F. Wright (red.), *Essays in Evangelical Social Ethics*. Exeter.

Hägglund, Bengt

- 2011 *Kunskapsteori och metafysik i teologin. En idéhistorisk tillbakablick*. Lund.

Løgstrup, K.E.

- 1964 "På hvilke måder kan man argumentere for et etisk standpunkt", i: *Svensk Teologisk Kvartalstidsskrift*.

Nissen, Johannes

- 2003 *Bibel og Etik. Konkrete og principielle problemstillinger*. Aarhus universitetsforlag.

O'Donovan, Oliver

- 1976 "Towards an Interpretation of Biblical Ethics, i: *Tyndale Bulletin*.

Pahuus, Mogens

- 1995 "Hermeneutik", i Collin og Køppe (red.): *Humanistisk Videnskabsteori*. DR Multimedia.

Schrage, W.
1982 *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Stuhlmacher, P.
1981 *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit*, Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.

Thiselton, Anthony C.
1992 *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan.

2009 *Hermeneutics. An Introduction*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge. U.K. Eerdmans.

Vanhoozer, Kevin J.
2004 *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Doctrine*. Westminster John Knox Press.

Wendland, H.D.
1970 *Ethik des Neuen Testaments* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Noter

1. Denne artikel vil bl.a. rumme ræsonnementer, som jeg tidligere har givet udtryk for i "Bibelens autoritet i material-etiske spørgsmål" (IXTYS 1988/3) og "Om brug

af Bibelen i kristen etik. Findes der en kristen etik?" (Rapport ... 1998).

2. De nævnte tre problemstillinger er hver for sig ganske omfattende og befinder sig desuden indvævet i en lang række andre problemstillinger. Af pladshensyn må artiklen imidlertid få den nærværende skikkelse. Både de aktuelle 3 og en række af de øvrige problemstillinger findes behandlet i Nissen 2003, 15-30 og 213-224.
3. Der er både tale om mere generelle indføringer eksempelvis Jan Olav Henriksen (red.): *Tegn, tekst og tolk* Oslo 1994 og Anthony C. Thiselton: *New Horizons in Hermeneutics* Michigan 1992 og *Hermeneutics, An Introduction* Michigan/Cambridge 2009, men også mere specifikt om hermeneutikken i en postmoderne kultur: Brian Ingrassia: *Postmodern Theory and Biblical Theology* Cambridge 1995, Jayne Svenungsson: *Guds återkomst. En studie av gudsbegrepper inom postmodern filosofi* Lund 2002, Kevin J. Vanhoozer: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* Cambridge 2003, og da ikke mindst Kevin J. Vanhoozers *Is there a meaning in this text?* Michigan 1998.

4. Mogens Pahuus giver i *Hermeneutik* s. 123-126 et instruktivt eksempel på, hvordan man finder frem til meningen i en særdeles "åben" tekst.

Kurt Christensen, f. 1948, dr. theol. Professor i etik og religionsfilosofi ved Menighedsfakultetet i Århus. Daglig leder af Center for Kristen Apologetik. Gæsteprofessor ved Ethiopian Graduate School of Theology i Addis Abeba (siden 2010). Tidligere formand for Dialogcenteret i Århus (2005 – 2010).

*Enhed og samarbejde
i nåde og sandhed*

Bøn og forsoning på trods og på tværs af kultur og teologi

Af Bodil F. Skjøtt

Ud fra egne erfaringer beretter Bodil Skjøtt i denne artikel om kirkens manglende enhed, som den kommer til udtryk i Israel; men: "Kirkens svaghed og afmagt er ingen hindring for Guds almagt. Tværtimod!" I det lys udpeger hun bøn og forsoning som eksempler på "best practice" til enhed og samarbejde. Bøn skaber enhed på tværs af forskelle – i Liberia, Jerusalem og England. Forsoning er lige så vanskelig, som den er nødvendig, som folkemordet mellem kristne i Rwanda fortsat minder os om, og forudsætter villighed til at forholde sig til egen sårethed og til en korsfæstet frelser.

Jeg er blevet udfordret til at sige noget om min erfaring med *best practice* i mission, når vores forskellige teologi, kultur eller erfaring kommer på tværs af konstruktivt samarbejde. Det "større", som vi var enige om at arbejde for, lod sig alligevel ikke gøre, fordi uenighed eller forskellighed om andre anliggender fik os til at fravælge samarbejdet. Følgen blev måske, at vi arbejdede parallelt uden at modarbejde, men inden for hver vores teologiske eller kulturelle ramme. Vi gik glip af hinandens ressourcer og erfaring. Men hvad værre er, vi kom til at skygge for det "større", eller den større, nemlig Kristus og hans bøn om, at vi alle må være ét for at verden må tro.

Jeg vil i denne artikel pege på to prak-

sisser, bøn og forsoning, som jeg selv har oplevet som et svar på den måde, vi som kirke kommer til kort og spænder ben for os selv, og en vej frem for enhed og samarbejde. Bøn og forsoning har det til fælles, at vi bedst forstår *best practice* eller den magt og kraft, der ligger heri, når vores egen afmagt og brudthed bliver tydelig for os. Det er ikke det sted, vi frivilligt søger. Men det er dér, det vi som kirke er sendt med, giver mening og skønhed ind i en uskøn og splintret verden. Men først vil jeg pege på problemet ved, når kirken fragmenteres i forskellighed og uenighed.

Stridighed

I staten Israel ordnes religiøse anliggender fortsat efter Millet-systemet, som

eksisterede under det osmanniske styre frem til afsutningen af 1. verdenskrig. De forskellige religiøse grupperinger har stor selvstændighed til selv at administrere civile sager inden for egen religiøse lovgivning. For muslimer gælder *Sharia*, når det har at gøre med ægteskab og skilsmisse. For jøder ordnes disse sager efter jødisk *Halacha*, og mere præcist, sådan som den tolkes af ortodoks jødedom. Men for kristne er der ikke bare én, men et utal af måder, hvorpå disse anliggender varetages, alt efter om man er registreret som ortodoks, armenier, kopter, romersk katolsk, græsk katolsk, syrisk-ortodoks, anglikaner, lutheraner eller et utal af andre måder, hvorpå kristne samfund er registreret over for de israelske myndigheder.

Umiddelbart kunne man tro, at dette var en ulempe for den israelske stat. Det betyder mere bureaukrati. Men den store ulempe ved dette system er ikke for staten, men for de kristne, som på grund af dette ikke kan tale med én stemme eller i fællesskab fremlægge sager, man ønsker at ændre eller klage over. Det er et alt for godt eksempel på, hvad mangel på kristen enhed betyder, og hvor ofte kirkens største problem er kirken selv.

Der er da heller ingen mangel på gode guide-historier i Israel om, hvad kristen

uenighed kan føre til lige fra stridigheder om helligsteder til korporlige kampe mellem munke og præster, om hvem der har retten til at feje en bestemt del af gulvet i Gravkirken.

Det er let at se "splinten" hos de andre, men vi bærer selv rundt på en "bjælke". Det største problem er, at det ikke synes at være et problem for os. At vores manglende enhed som kristne ikke virkelig anfægter os. Hvis Jesu bøn i Joh 17, om at vi alle må være ét, for at verden skal forstå, hvem Kristus er, og kende Guds kærlighed, skal tages bogstaveligt, burde vores opdelinger og manglende gensidige anerkendelse bekymre os – teologisk og ikke mindst missiologisk. Manglende kristen enhed er og bliver en hindring for evangeliet selv. I forbindelse med 500-året for protestantisk reformation appellerede Thomas Albert Howard i en artikel i Lausanne Global Analysis til, at vi skulle fejre reformationen som en *tragisk* nødvendighed. Nødvendig, fordi den katolske kirke var korrumpet, men tragisk på grund af, hvad det også førte til. Eller som Stanley Hauerwas har formuleret det i en reformations-prædiken i 2009: "If we no longer have broken hearts at the church's division, then we cannot help but unfaithful celebrate Reformation".

I dag er det ikke sjældent, at se turister

stå uden for Gravkirken i Jerusalem, når den låses af for natten – af en muslim, som stadig har nøglemagten til den kristne kirkes vigtigste helligsted. Det er blevet et kuriosum, men er i bund og grund en tragedie. Vi kan tolke det, som at muslimer ikke vil give nøglemagten fra sig, men set med muslimske øjne har dette været en nødvendighed, for at kristne ikke skulle toppes om, hvem der havde ret til nøglen. Så kan vi som protestantiske kristne glæde os over ikke at være en del af det magtspil, men kun til vi ser de hundredvis af grupperinger, kirkesamfund og "non-denominational", vi selv er delt op i. Reformationen var nok *nødvendig*, men også *tragisk*. Ikke kun for splittelsen mellem katolikker og protestanter, men lige så meget på grund af de utallige protestantiske grupperinger, som er blevet resultatet. Det er sigende, når man følger Operation Worlds bedeliste, at den bøn, som gentages oftest, uanset hvilken del af verden det gælder, er bønnen om, at de forskellige missionsselskaber må kunne arbejde sammen og ikke bidrage til yderlig fragmentering.

Der er desværre en grund til, at økumeni ikke er i høj kurs blandt alle missionale kirkesamfund. Det, som egentlig begyndte som en bevægelse for kristen enhed med henblik på verdensmission, blev med Kirkernes Verdensråd i alt for høj grad til en bevægelse, som mange

oplevede som et teologisk konglomerat, hvor evangelisation blev nedtonet og evangeliet blev diffust. En gensidig anerkendelse og et samarbejde kirkerne på tværs blev følgelig noget, som man i andre kredse "vaskede sine hænder" for. Og det er tragisk. Vi kan ikke tage Jesu bøn om enhed alvorligt, hvis ikke vi bliver både flove og bedrøvede over, at det som verden bedst får øje på, er vores manglende enhed. Det er ikke evangeliet, der forarger og forhindrer mennesker i at møde evangeliet og kende Kristus. Det er os – hans kirke.

Men måske er både flovhed og bedrøvelse et godt udgangspunkt for os, når bare det ikke fører til, at vi giver op. Kirkens svaghed og afmagt er ingen hindring for Guds almagt. Tværtimod! Det kan føre til bøn, og det er ofte i vores svaghed, at kraften og magten i korset og Kristus bliver mest tydelig.

Bøn

Det er også min personlige oplevelse med bøn og det at være en del af en splittet kirke. I Liberia, hvortil vi var udsendt som familie i 80'erne, havde de traditionelle protestantiske kirkesamfund delt landet op mellem sig. Vi var således i det område, hvor den lutherske kirke havde været enerådende, foruden en katolsk præst som holdt til i nabobyen (og som vi hjalp når han ikke havde mere vin og derfor ikke kunne

fejre messe!). Indtil et ungt par udsendt af en baptistkirke i USA flyttede til området. I starten var der en vis usikkerhed omkring, hvordan vi skulle forholde os til dem – udover at være venlige og imødekommende. Men var de kollegaer, eller var de konkurrenter? Det var, da vi begyndte at mødes for at bede sammen, at vi fik øje på hinanden som kollegaer og medarbejdere og kunne tage del i hinandens glæder og frustrationer og blive til opmuntring for hinanden. Set med Loma-folkets øjne var vi – lutheranere og baptister – alle ikke-lomae, hvide, vestlige og kristne (ja, måske i den rækkefølge), men for os selv og hinanden var det bønssællesskabet, der fik os til at (ind)se det. Ingen af de lokale kunne se – endsige forstå – vores forskelle. Bønnen gjorde os ikke ens, men gjorde os til hinandens medarbejdere. Forhåbentlig var det også medvirkende til, at vores forskellige kultur og tradition ikke kom til at skygge for det budskab og det arbejde, vi hver for sig – og sammen – gerne ville gøre.

Siden midten af 1980'erne har der også været en anden, mere positiv, guidehistorie, som kan fortælles om de kristne i Jerusalem. Den begyndte med, at benediktinermunken Bargil Pixner tog initiativ til "The week of prayer for unity in Jerusalem". Siden har kristne i Jerusalem den sidste hele uge i januar afholdt, hvad der kan sammenlignes med

Evangelisk Alliances bedeuge i Danmark, bare med endnu større bredde i teologi, traditioner og sprog. I løbet af ugen samles kristne fra de forskellige kirkesamfund i Jerusalem til bøn og gudstjeneste hos hinanden. Den ene dag kan det foregå hos de græsk-ortodokse i Gravkirken med gregoriansk sang. Næste dag i den tysk-lutherske kirke med salmesang til orgelmusik. Jeg kan ikke vurdere, hvilken forskel det har gjort for enheden mellem kristne i Jerusalem, men jeg konstaterer, at man her er villig til at spænde over større teologiske forskelle, end det ofte er tilfældet blandt evangelikale grupperinger i Danmark. For mit eget vedkommende har det betydet et møde med andre menneskers troshistorier, som har bevidnet Helligåndens gerninger og udfordret min forståelse af Paulus' ord fra Ef 4 om, at "Kristi legeme bygges op, indtil vi alle når frem til enheden i troen og erkendelsen af Guds søn, til at være et fuldvoksnet menneske, en vækst der kan rumme Kristi fylde". Den erkendelse når vi ikke alene, men kun i fællesskab.

I forlængelse heraf har jeg en sætning med mig fra et møde med *Cities*-netværket under European Evangelical Alliance: "God only has one church in our city, but we meet in different congregations". I omtalen af dette netværk hedder det på deres hjemmeside

fra arbejdet i England: "Since 2001, pastors, youth leaders, artists, community workers and other gifted people have gathered together to celebrate how they discover 'Jesus in the City'". Et helt afgørende led i dette arbejde er de fælles månedlige bønne-samlinger, hvor bl.a. præster og kirkeledere kommer sammen for at bede for deres by og i fællesskab løfte den og deres forskellige arbejdsgrene frem i bøn. Når flovheden og bedrøvelsen over manglende enhed sammen med erkendelsen af egen afmagt som kirke i vores storbyer verden over – hvor flere og flere mennesker flytter til – inspirerer til bøn i fællesskab, kan den erkendte svaghed og afmagt blive et udgangspunkt for Guds kraft. Alternativet er fortvivlelse. Det kan aldrig være kirkens respons på egen afmagt, for så har vi skrevet Gud ud af ligningen.

Forsoning

Kirkens manglende enhed betyder ikke kun, at vi som kirke bidrager til at gøre evangeliet utroværdigt. Den skaber også rum for og legitimerer sociale og etniske konflikter, som kirken med sin splittethed bidrager til. Det var et af de argumenter, som Antoine Rutayisire, som jeg mødte i Cape Town i 2010, gjorde gældende. Han er i dag præst i Rwanda og medlem af The National Unity and Reconciliation Commission,

som blev nedsat efter folkemordet i landet i 1994.

I løbet af 100 dage blev mere end 1.000.000 mennesker, de fleste tutsier, slået ihjel. Ikke af en udefra kommende fjende, men af naboer og familiemedlemmer, som bogstavelig talt slagtede hinanden med knive og macheter. En folketælling fra 1991 viste, at 89% af landet befolkning på det tidspunkt var kristne. Landet var en succeshistorie set med vestlige missions-briller. Katolske missionærer ankom allerede i 1901. I 1941 blev landets konge døbt, og med ham fulgte alle landets ledere. The East African Revival startede i 1930 og kom til at omfatte både Rwanda, Uganda, Tanzania, Kenya og Burundi. Der var konflikter mellem katolikker og protestanter, men ikke nok til at overskygge det indtryk, at Rwanda var et kristent land med harmoni og enhed. Indtil en blodig massakre i 1963, som gjorde mange tutsier til flygtninge. Alligevel blev kirken ved med at vokse. Men fremfor at tage et opgør med den politiske situation blev kirken en del af konflikten ved at legitimere diskrimination og undertrykkelse under dække af at arbejde for stabilitet. Indtil de spændinger, som begyndte omkring 1990, blev til det blodige opgør i 1994, hvor mere end 1.000.000 mennesker blev dræbt. Mange af dem endda, mens de søgte ly i kirkerne.

Det ene spørgsmål, der må stilles er: Hvordan kunne det ske i et land, hvor 89% af befolkningen regnede sig som kristne? Men et andet og mindst lige så relevant spørgsmål er, hvad der er sket, når en folketælling i 2002, kun otte år efter folkemordet, viste, at 94% af befolkningen nu regnede sig som kristne. Altså flere end i 1994.

I sit indlæg på mødet i Cape Town i 2010 gjorde Antoine Rutayisire gældende, at den kristendom, som var blevet plantet i Rwanda, aldrig rigtigt havde fået rødder. Den forholdt sig ikke til det verdensbillede, som fandtes, men forblev en intellektuel øvelse uden relevans for de underliggende spørgsmål i menneskers liv. Hvad værre var, så talte den om Guds kærlighed, samtidig med at den accepterede splittelse, frygt og had mellem kristne. "Guds kærlighed forblev en abstrakt størrelse og ordet om korset uden konsekvenser for den splittethed, som var vores virkelighed". Forsoning som noget, der må udfordre et opsplittet og delt samfund, blev aldrig italesat. De eksisterende strukturer blev ikke udfordret, og kirken var selv et eksempel på manglende enhed. Forsoning forblev en sag – ofte en teoretisk sag – mellem Gud og det enkelte menneske, uden konsekvenser for mellem menneskelige relationer. Sociale og etniske grupperinger blev ikke adresseret, som en del af den synd, ordet om korset gør op med.

Andre steder i verden er det på spørgsmål om økonomisk, social og politisk uretfærdighed, at kristne tillader uforsonlighed i kirken og mellem kristne. Mange steder i Indien mangler kirken et opgør med kastesystemet, og slaveri og fattigdom ses som en nødvendig og accepteret del af strukturen i samfundet.

I Israel/Palæstina er det forskellige tolkninger af de bibelske tekster, der bliver brugt som legitimation for manglende anerkendelse af og fællesskab med Jesus-troende på den anden side af konflikten. Spørgsmålet om forsoning og heling ses som sekundært i forhold til en bestemt læsning af de bibelske tekster – alt imens det bedste vidnesbyrd om evangeliets sandhed og kraft tilsidesættes, og Jesu bøn om enhed overhøres. Tilsyneladende uden den store flovhed og bedrøvelse.

Der er to ting, som det er vigtigt at forholde sig til, når vi vil arbejde for forsoning i mødet med den brudthed og de åbne sår, som sociale, etniske og politiske konflikter kristne imellem efterlader. Det ene er spørgsmålet om identitet. Det andet er spørgsmålet om, hvad en bekendelse til en såret og korsfæstet frelser betyder.

Identitet

En forudsætning for at kunne forholde

sig til den anden part i konflikten er, at man kan forholde sig til sig selv og sin egen historie. Også den del af historien, som er smertefuld, hvad enten det er, fordi man selv personligt eller som gruppe er blevet såret og har oplevet overgreb fra den anden, eller det er, fordi man selv har såret og forgrebet sig på de andre. Det indebærer også at forholde sig til den andens historie, som ofte modsiger dele af ens egen version af, hvad der er sandt. Men det er ind i vores konkrete kontekst og livssituation, vores teologi om forsoning skal appliceres og ikke i et abstrakt univers, hvor budskabet om forsoning ikke berører de sår og brudflader, der er mennesker imellem. Vi er nødt til at have vores historie med os, med de sår som vi har, og som vi har påført andre. Man kan og må forsøge at skabe bro mellem de forskellige versioner af sandheden, men i sidste ende må man anerkende og respektere, at modpartens version også er legitim. Selv når den synes at modsige ens egen teologi eller hermeneutik. Man må bekræfte sin egen identitet, men ikke på bekostning af modpartens. Man kan ikke hverken for sig selv eller for modparten negligere sociale, etniske og teologiske skel eller sin egen historie.

Netop derfor bliver spørgsmålet om, hvorvidt der er en historie, vi som kristne kan hente vores primære identitet

fra, afgørende. Kan vi fortælle vores egen historie, så vi tager udgangspunkt i den relation, som Gud gennem Kristus har genoprettet, og hvormed han har givet os en ny identitet, som forløser og sætter os fri til at finde en "unshakeable identity as children of God, heirs of the kingdom ... free to abandon the idolatry of [our] self-protective sense of victimhood and to ground ourselves in the identity of the Victim-Who-is-Victor, Jesus the Messiah" (Munayer & Loden 2014, 229) ? Forsoning forankret i korset er altafgørende, når der skal skabes nye relationer, hvad enten det er mellem mennesker i samme by eller kirke, mellem etniske grupper eller mellem israelere og palæstinensere. Synd er altomfattende. Den ødelægger åndelige, sociale og etniske relationer. Men lige så omfattende er evangeliet om korset. Det er, når vi lader evangeliet berøre og definere alle områder i livet, at det bliver til et helt kors med både vertikale og horisontale arme. Derfor kan et engagement i forsoning aldrig være et tilvalg for os som kirke. Det er her, al forandring og fornyelse i mission må tage sit afsæt.

I forholdet mellem hutuer og tutsier eller mellem israelere og palæstinensere er det let at stå udenfor og se nødvendigheden af forsoning. Splittelsen er så oplagt. Men det, som er så oplagt, kaster også et klagende og afslørende

de lys på alle de ødelagte relationer, vi selv står i, og hvor vi som kirke har brug for at gøre evangeliet gældende, så kirkens identitet og vidnesbyrd formes af fortællingen om korset.

En såret og korsfæstet frelser og herre

Når Antoine forklarer, hvordan det kan være, at antallet af kristne i Rwanda er stedet fra 89% til 94% kun otte år efter folkemordet, hvor kristne slog andre kristne ihjel, tager han afsæt i bl.a. en for dem ny forståelse af, hvad det betyder, at evangeliet handler om en *korsfæstet* Kristus. Var der noget, man var, uanset om man var hutu eller tutsi (og det gælder også i andre konflikter), så var det, at man var såret. Skulle det kristne budskab give mening igen, måtte det kunne rumme de sår og den smerte, som var så altoverskyggende. I en sådan situation er det vigtigt at vide, at Kristus ikke bare har båret min synd og taget min skyld, men at han også bærer min smerte. "We often preach about Christ, our sin bearer, to call people to repentance but rarely call people to offload their pains, frustration, anger, hatred and bitterness on the cross. This is the message the offended must hear in order to heal. It is only when people have been healed that they can forgive" (Rutayisire 2010, 3). At kende Kristus i smerten og lidelsen

og kende ham, som en der selv lider og er såret, indebærer, at livet med ham kan rumme os med vores sår og ikke først, når de er helet. Derfor er der også plads til den, som har såret os, for tilgivelse og frifindelse begynder her. Det er i den udstrækning, at vi kan forholde os til vores egne sår, at vi kan begynde at forbinde andres. Eller som Henri Nouwen siger det med titlen på en af sine bøger, at vi kan følge *The Wounded Healer*, den sårede helbreder.

Enhver som er engageret i et forsoningsarbejde, må være villig til at løbe risikoen for at blive såret eller at komme til at sår. Det er at bevæge sig ind i et spændingsfelt og være villig til at røre ved ømme punkter og åbne sår. Det er dér, man bliver konfronteret med egne sår og mangler. Men det er også dér, vi som kirke får brug for en *korsfæstet* frelser. Kirkens mission har ingen anden herre end Jesus Kristus som korsfæstet og opstanden. Patriarken Jakob kom fra sit møde med Gud haltende. At være halt og selv have brug for heling miskrediterer os ikke som medarbejdere i Guds mission. Tværtimod. I mission er vores opgave ikke først og fremmest at være dem, der forsyner andre med ressourcer og indsigt, som vi har, men at hjælpe andre til at finde Kristus midt iblandt sig og få øje på de ressourcer de allerede selv har (jf. Reimer 2017, 72). Som da Peter i ApG 10 kom til Cornelius

i Cæsarea blot for at opdage, at Guds Helligånd var løbet i forvejen og var der før ham.

Kilder

Hauerwas, Stanley

2009 "Stanley Hauerwas on Reformation Sunday", www.calledto communion.com/2009/10/stanley-hauerwas-on-reformation-sunday/

Howard, Thomas Albert

2017 "A Call to Christian Unity for the Sake of the Great Commission", *Lausanne Global Analysis*, November 2017, Volume 6 / Issue 6

Munayer, Salim & Lisa Loden

2014 *Through My Enemy's Eyes*, Paternoster

Reimer, Johannes

2017 *Missio Politica*, Langham Global Library

Rutayisire, Antoine

2010 "Rediscovering the Gospel of Reconciliation", www.lausanne.org. Se også video fra Cape Town konferencen: www.youtube.com/watch?v=lx_dLe3rCIQ

Bodil Skjøtt er Catalyst for Jewish Evangelism i Lausanne-bevægelsen og tidligere generalsekretær for, nu frivillig medarbejder i Israelsmissionen.

Gudstjeneste, der giver plads til enheden i Kristus

Af Anne Mie Arndt Skak Johanson

Kirker og kristne er på godt og ondt præget af tidens pluralisme. I denne artikel afsøger Anne Mie Arndt Skak Johanson derfor mulighederne for at etablere gudstjenester, der kan fremme kristen enhed, uden at det sker på bekostning af teologisk skarphed og moral-etisk overbevisning. Det handler helt praktisk om gudstjenestens atmosfære og rammer, men også om gudstjenestens mysterium, foreningen med Kristus. Endelig påpeges det, at gudstjenestens mål også er at kalde til en hellig livsførelse ved at bringe den tilbedende ind i lyset og i erkendelsen af Guds vilje, det gode, velbehagelige og fuldkomne.

Gudstjenesten i en af mine nabokirker var netop færdig. Jeg syntes, det havde været en blandet oplevelse med musik, der var for poppet selv for min smag, og med en alt for lang prædiken, som bar mere præg af visionsproklamation end evangelieudlægning. Liturgi var der så lidt af, at jeg ved gudstjenestens afslutning følte trang til at sige Fadervor stille for mig selv, bare for at forsikre mig selv om, at det virkelig var en gudstjeneste, jeg havde deltaget i. På vej ud møder jeg en bekendt. Jeg ved, hun ikke bor i nærheden og spørger, hvad der har bragte hende til byen. "Det er gudstjenesten her", svarer hun, "det er bare et sted, hvor jeg føler mig hjemme, og

hvor jeg kommer, så ofte som jeg kan". Noget forundret spørger jeg, hvad det er, hun særligt er glad for ved gudstjenesten. "Her er der frihed, og så forstår jeg, hvad de siger", svarer hun. Altså, der hvor jeg så mangler, der så hun frihed. Der hvor jeg savnede genkendelighed, fandt hun forståelse. Efter den samtale gik jeg beriget hjem også fra den gudstjeneste. Det gav stor glæde at have deltaget i en gudstjeneste, som måske ikke var designet til mig, men dog vakte tro og glæde hos andre.

Vi er børn af pluralismen - også i kirken

Jeg er som alle andre barn af min kultur og min tid. I mit perspektiv er det

helt naturligt med diversitet i opfattelsen af, hvad en god gudstjeneste er, og hvad den skal indeholde. Til den omtalte gudstjeneste oplevede og så pigen og jeg naturligvis forskelligt på, hvad der var godt og givende. Både aldersforskel, kirkelig erfaring, livssituation og det simple faktum, at vi som mennesker er unikke, gjorde, at vores behov og opfattelse var uens. Og det samme gælder for de to, der sidder ved siden af hinanden i bibelstudiegruppen, eller flokken i den lokale kirke, de delegerede i kirkesamfundet, og på tværs af de enkelte trossamfund og globalt. Kristne og kirker har forskellige gudsopfattelser og nuancer i hvilken side af evangeliet, der anses for vigtigst, og der er forskellige holdninger til, hvordan kristenlivet skal leves, og hvad der kristeligt er etisk rigtigt eller forkert.

Diversitet blev tidligere opfattet som problematisk, fordi det blev anskuet som en uenighed om evangeliets dogmatiske sandhed. Diversitet har ført til kirkesplittelser, udelukkelse, kirkekamp; ja helt til martyriet var man parat til at kæmpe for sin overbevisning (McGrath 2002).

Men i dag ser vi langt fra pluralisme som et problem, nærmere som en gave. Ingen af os mener vel længere, at vi kender eller ejer hele sandheden om alle ting, og derfor er vi mindre kate-

goriske. Mangfoldighed og samvær på tværs af forskellighed er i vores tid i høj kurs, mens opsplittende overbevisninger problematiseres.

De fleste kristne accepterer personlige præferencer som noget naturligt, også i troslivet, og de fleste af os er ikke længere tilfredse med kirkelig opsplittning. Vi længes efter samhörighed. Jesu kald til enhed fra Joh 17 vækker en genklang og længsel i kirken i dag. Generelt ønsker kristne og kirker bedre relationer og et øget samarbejde på tværs af kirkesamfund. Pluralismen er en integreret del af, hvem vi er som individer, også som individer i kirkesammenhæng. Vi ser muligheden for udbytterige meningsudvekslinger i mødet med dem, som er anderledes tænkende end os selv, og vi ønsker at indgå i lærende processer. Vi ønsker, at den kristne enhed kan blive tydelig, fordi vi tror, der er læring og åbenbaring gemt i den enhed. Nye alliancer bliver dannet på tværs af konfessioner og traditioner. Der er en ny opblomstring af den økumeniske længsel efter kristen enhed globalt, nationalt og lokalt.

Som kirke er det vigtigt, at vi er åbne for det nye, Gud gør i vores tid, men samtidigt skal vi også bedømme tidsånden. Faren kan nemlig være, at den nye længsel og stræben efter kristen enhed kommer til at ske på bekostning

af teologisk skarphed og moral-etisk overbevisning. Vi kan komme til at smide barnet ud med badevandet. Målet må være at skabe et rum, hvor ønsket om enhed kan udvikles og fremmes midt i dogmatisk forskellighed, uden at overbevisninger falbydes eller mangfoldighed guddommeliggøres. Er der en sådan tredje vej?

Det er klart at studiebesøg på tværs af kirkesamfund, landegrænser, generationer og gudsopfattelser skaber gensidig forståelse. Netværk med dialog og diapraxis er også en væsentlig del af at skabe bedre relationer på tværs af uenigheder og forskelle. Men enhed handler ikke kun om at forstå hinanden og at kunne lave projekter sammen. Enhed har en dybere rod. Det handler om ét-hed som værens-fællesskab, nemlig det gudgivne at være ét i Kristus, sådan som Kristus er ét med Faderen (Joh 17,22). Enhed i kristen forstand er, som Morten Munch skriver, "hverken funderet i dogmatisk ensartethed eller i Jesu kærlighedsbefaling men i fælles delagtighed i den treenige Gud" (Munch og Kristensen 1999, 18).

Gudstjenesten forener

Selvfulgelig taler vi her om en åndelig virkelighed, som Gud skaber, hvor og når Han vil det. Men fordi vi er mennesker af kød og blod, har vi brug for, at der knyttes en fysisk form eller ramme

til denne virkelighed. Manifestationen af enhed opleves heldigvis flere steder, men for mig at se kan vi bedst skabe rum for denne tredje vej i gudstjenesten. Her kan vi mødes i enhed trods forskelligheder både teologisk, konfessionelt og etisk, fordi fokus ikke rettes mod vores forskellighed men mod noget tredje udenfor os selv, nemlig Kristus.

Dette fælles fokus på Kristus opstår dog ikke automatisk, bare vi samles "i Jesu navn" eller til en gudstjeneste. Det ville være fantastisk, hvis vi kunne trykke på en magisk knap, der gjorde, at hver eneste samling eller gudstjeneste gav en oplevelse af et fælles rum, hvor enhed og fællesskab samt gensidig opmuntring og vejledning var tilgængelig for alle. Men vi er skrøbelige, og den opmærksomhed og ydmyghed, det kræver at se Kristus hver gang Herrens navn påkaldes uanset form og sprog, mangler de fleste af os. Vi har brug for en katalyserende atmosfære og et trykshedsskabende rum, for at samlinger og gudstjenester kan blive guddommelige mødesteder for os.

Jeg vil her give mit bud på, hvordan en sådan atmosfære og et sådant rum konkret kan udfolde sig.

Det er overvejelser, som er påtænkt og erfaret til tværkirkelige gudstjenester og internationale samlinger, men

egentlig også tænkt til brug, når den lokale kirke samles, da det, der fremmer enhed, også fremmer mission. Uanset om mit bud er godt eller ej, er det nødvendigt, at mennesker føler sig hjemme og trygge, når de skal forholde sig til det personligt udfordrende og grænsesprængende budskab om og møde med Jesus Kristus. Og det er altid Kristus, der skaber enhed på tværs af forskellighed.

Forventningen og ønsket om enhed - gudstjenestens atmosfære

Hvis vi ønsker gudstjenester, hvor delagtigheden i Kristus erfares, er det vigtigt at skabe en atmosfære af forventning om Guds tilstedeværelse. Det lyder måske indlysende, men det tror jeg ikke nødvendigvis, det er. Hjertets stemthed skal hos de fleste af os hjælpes på vej. En konkret praksis kan være en kort indledende velkomst, som sætter ord på den spirituelle forventning, eller en (indgangs)bøn, som stemmer tanken og hjertet til modtagelse. Begge dele kan med fordel efterfølges af stilhed, hvor den enkelte får lov til at indstille sig på gudstjenesten. Forventningen om Guds tilstedeværelse hæver trykket i trosbarometeret hos den deltagende. Denne opfordring til at forvente Guds nærvær og give plads for Åndens virke bør ske løbende i gudstjenesten.

Ud over åndelig parathed bør længslen efter enhed også italesættes. Her kan bevidstheden om en større kirkelig virkelighed end den lokale være med til at kalde længslen efter og ønsket om enhed blandt kristne frem. Opfordringen til *at fastholde Åndens enhed med fredens bånd*, som Paulus formaner om i Efeserbrevet (Ef 4,3-6), adresserer ikke kun den nære lokale sammenhæng men også den globale kirke og fælleskirkelighed. Både når den globale kirke er synlig tilstede i vores gudstjeneste, og endnu mere når den ikke er, kan vi minde hinanden om kirkens verdensomspændende virkelighed. Det åbner for glæden over kristne trosfæller langt borte, men oftest også for en længsel efter større enhed.

Den bedste øvelse i kristen enhed er dog at praktisere enhed lige der, hvor vi til hverdag fejrer gudstjeneste. Det hjælpes på vej af en atmosfære af gensidig respekt, rummelighed og ydmyghed. Det kan skabes i gudstjenesten ved at sætte ord på vores forskellighed og vores fælles ønske om at holde gudstjeneste sammen. En konkret praksis kan være noget så simpelt som en opfordring til at byde sidemanden velkommen, eller at gæster bydes særligt velkommen. Gensidigheden kan også fremmes ved at undgå sprogbrug, der udelukkende knytter til ved ét kirkesamfund. Gudstjenesten kan også in-

deholde elementer, som er nye ellers anderledes for alle, der deltager i gudstjenesten, vante som uvante. Derved ligestilles alle de tilstedeværende.

Liturgi der forener og danner – gudstjenestens ramme

I den kristne tradition har man brugt mottoet *Lex orandi, lex credendi* ("bønnens lov er troens lov"). Tankegangen er, at den måde hvorpå vi beder, former vores tro. Eller sagt på en anden måde: Den liturgi vi bruger, former vores teologi. Og omvendt. Derfor er gudstjenestens liturgi, altså formen og ordlyden i bønner, salmer og ritualer, betydningsfulde. Kongruens mellem teologi og liturgi gør, at troen og de ord og handlinger, vi har i gudstjenesten, må følges ad. Forsøget på at leve med ulighed ødelægger både kristne og kirker. Liturgi, der alene er ord uden tro, eller tro, der ikke udtrykkes gennem egentlig praksis, underminerer. Det er en af de store udfordringer ved enhed på tværs og ved vores åbenhed overfor pluralisme. Handlinger og tro hører sammen. Så hvordan finder vi en liturgi, der formår at favne trosdiversitet og moralsk-etisk forskellighed? Jeg tror, at en nødvendig forudsætning for "Åndens enhed i fredens bånd" er en solid, om end lille, fælleskerne i gudstjenestens teologi. Teologien må helt enkelt give plads for troen på Guds virkelige

nærvær og Åndens virke, så liturgien forstås som et mødested, der forbinder Gud og mennesker. Det betyder, at troen på Guds nærvær får plads gennem bøn og ritual, og at troen på Kristi levende virke i det kristne fællesskab gør, at vi insisterer på at være tilstede med hinanden og handler sammen under gudstjenesten.

Er denne fælles kernetro tilstede, kan kristen enhed få konkret plads, ved at der skabes rum for diversitet i liturgiske traditioner. Det kan ske ved at hente bønner og liturgiske elementer fra andre kirkesamfund, ved at give platform til personer fra andre kirketraditioner og ved at lade sig inspirere af den globale kirke.

En liturgi, der skaber tryghed og frihed, er kendetegnet ved tydelighed. Tryghed skabes ikke udelukkende ved genkendelighed, men ved at man er bekendt med det, der ligger foran, og hvordan man skal forholde sig til det. Alle gudstjenestedeltagere, vante som uvante, skal føle sig velkomne og tilpas i gudstjenesterummet. Derfor bør en oversigt over gudstjenestens gang være tilgængelig, eller i det mindste forklares, og det bør være tydeligt, hvad der skal foregå, hvornår man skal rejse og sætte sig, hvornår og hvorfra der læses i kor, hvor teksten, der læses, findes, eller hvad næste salme er.

Den liturgi og de gudstjenesteelementer, som bedst forener på tværs af kirkesamfund, er kirkens fælleseje. Det er Bibelen og vores oldkirkelige bekendelser, samt salmer/åndelige sange, der har bred kirkelig genkendelighed. Det betyder ikke, at kirkers særkende ikke er betydningsfulde. En traditionel gudstjeneste skal ikke nødvendigvis skrotte salmer for at give plads til kirkeligt fælleseje, eller en ung frikirke vælge de engelske lovsange fra. Men har menigheden et ønske om en gudstjeneste, der skaber rum for diversitet og er enhedsskabende, bør elementer fra kirkens fælleseje gives en fremtrædende plads.

Følgende gudstjenesteelementer er væsentlige for at søge enhed sammen:

1. At tilbede Gud sammen

Tilbedelse er en væsentlig del af livet som kristen og i særdeleshed en væsentlig del af enhver gudstjeneste. Tilbedelse flytter fokus fra selvet til Gud. Hvis tilbedelse sker i fællesskab med andre og gennem musik og sang, tilføjes tilbedelsen en yderligere dimension. Gennem den fælles fremførelse af tilbedende sang føres vi væk fra det individualistiske og ind i fællesskabets rum. Menighedssang er på den måde i sig selv et opgør med, at vi er os selv nok. Man er med i san-

gen, uanset om man synger eller ej, og uanset hvor højt eller godt man synger. Når vi sammen synger sange om og til Gud, så hjælpes vi ind i et tilbedende rum, hvor vi forkynder for hinanden, at Gud er nær. Rent praktisk indebærer det, at der på et eller andet tidspunkt i gudstjenesten må være salmer eller åndelige sange, som alle kan synge med på. Hvem kender ikke følelsen af fremmedgørelse, når hver eneste fællessang ved et møde eller en gudstjeneste er ukendt. Fællesskab i sang kan også skabes ved, at der synges en helt ny sang, som alle skal lære for første gang, og som alle dermed er ligestillet i forhold til; eller med en simpel sang, som nemt kan læres, eller en salme med omkvæd, som synges mange gange. Selvom musikstil og musikkultur ofte er årsag til stor uenighed, er det potentielt et område, hvor fællesskab på tværs kan komme synligt til udtryk.

2. At lytte til Bibelens ord sammen

I alle kirkesamfund, uanset hvilken skriftsyn man har, på tværs af nationaliteter, ja selv udenfor kirken er Bibelen en betydningsfuld bog. Derfor er læsning af bibeltekster oftest en genkendelig og tilgængelig form i den del af gudstjenesten, som handler om at lade sig tiltale.

Læsning af bibelteksen kan med fordel fylde meget i gudstjenesten. Tekstudlægningsen eller prædikenen, som det også kaldes, er straks mere problematisk. Her må man nødvendigvis følge traditionen i det kirkesamfund, som er gudstjenestevært. Uanset om tekstudlægningsen/prædikenen er lang eller kort, om man er enig eller uenig, så ser de fleste det netop som en udlægning, man er fri til at bedømme. Det er endnu en konsekvens af vores pluralistiske tid. Men er selve bibelteksen tilgængelig, vil den i sig selv tale til den enkelte gudstjenedeltager.

3. *At bede sammen*

Bønnen er også en helt naturlig del af en gudstjeneste. Her har vi Fadervor, som er den kristne kirkes universelle bøn og måske det bedste eksempel på kirkens fælleseje. Derfor bør Fadervor gives plads i en gudstjeneste, der ønsker at forene. Konkret praksis kunne være at bede bønnen i kor, gerne på flere forskellige sprog og med anvendelse af de hjælpeforanstaltninger, der skal til for, at alle kan bede med. Nogle af de største øjeblikke i min personlige vandring som kristen, og det der har været mest økumenisk dannende, har været deltagelse i et forenet Fader-

vor i store forsamlinger af kristne fra hele verden, hvor hver deltager bad den fælles bøn på deres eget modersmål. Enhedens Ånd hang tykt i luften! En tilsvarende betydning som Fadervor kan også de oldkirkelige bekendelser have.

4. *At dele med de andre, at give til hinanden*

Et andet væsentligt element i en forenende gudstjeneste er, at der sættes fokus på næstekærlighed og det at hjælpe andre. Det kan konkret være at bede for og støtte nabokirken lokalt eller en international venskabsmenighed. Det kan være at bede for Guds kirke på den anden side af jorden. Det kan være en pengeindsamling til et projekt, som ligger uden for kirkens egen ramme. Er der gæster på besøg, kan der passende bedes for dem, samles penge ind til dem eller på en anden måde gives opmærksomhed til dem. Ved at inddrage det globale aspekt i gudstjenesten og i kirkens liv skabes der både udsyn men også en rummelighed, der giver plads for enhed. Og det bringer velsignelse tilbage til kirken selv. Kirker og kirkesamfund ud over verden taler om Gud og udlever troen på måder, som kan vise os sider af Gud, som vi selv er blevet blinde for, eller som vi ikke

fremmer nok i vores egen sammenhæng (Chandler og Stott 2000). Dermed kan deltagelse i gudstjenester, hvor der gives plads til et globalt perspektiv, være med til at åbne vores erkendelse af, hvem Gud er.

Delagtighed i Kristus - gudstjenestens mysterium

Selve gudstjenestens kerne er dog ikke fejring af diversitet, ej heller formidling af læresætninger eller opbygning af menighedsfællesskab. Gudstjenestens kerne må være at facilitere et åndeligt mødested mellem Gud og mennesker. Mødestedet etableres dog ikke pr. automatik. Kun ved Åndens virke og nærvær bliver gudstjenesten til en formidler af fællesskab med og delagtighed i Kristus. Åndens virke og nærvær er det guddommelige mysterium, som ethvert mødested mellem himmel og jord er bestemt af. Søren Kierkegaard taler om denne mystik, når han siger, at det ikke handler om at "eje sandheden", for det er i virkeligheden umuligt for mennesket. Det afgørende er om den enkelte er "i forbindelse med sandheden", altså Jesus Kristus. Den kristne ejer ikke sandheden men er ejet af eller indesluttet i Ham, som er Sandheden:

Som han er Sandheden, saa Du ikke af ham faaer at vide, hvad Sandhed er, og nu overlades til Dig

selv, men kun bliver i Sandheden ved at blive i ham; som han er Veien, saa Du ikke af ham faaer at vide, hvilken Vei Du skal gaae, og nu overladt til Dig selv maa gaae Din Gang, men Du kun ved at blive i ham, bliver paa Veien; som han er Livet, saa Du ikke af ham faaer Livet overgivet, og nu maa skjøtte Dig selv, men Du kun ved at blive i ham har Livet. (Kierkegaard 1851)

Denne mystiske og guddommelige forening har to dimensioner: den horisontale forening af kristne og den vertikale forening med Kristus. En illustration, som ofte bruges i forklaringen af denne dobbelthed, er hjulet med hjulegerne: Jo nærmere egerne kommer centrum, des tættere kommer de på hinanden. På samme måde jo tættere den troende kommer på Kristus, des tættere bliver fællesskabet med trosfællerne.

Hellig livsførelse

Ønsket om en større enhed på tværs af kirkeskel følges desværre oftest op af en tilsvarende mangel på forpligtelse overfor de traditionelle kirkesamfund. Kirkerne mister medlemmer, og der er tiltagende divergens mellem trossamfundenes dogmatiske læresætninger og moral-etiske holdninger og de tilbageværende medlemmers overbevisning. Dermed kan den kristne let blive offer for religiøs pluralisme, hvor

tro sammenblandes og skaber forvirring, samtidig med at de standarder for kristen livsførelse og moralske forskrifter, som kirkesamfundet har været garant for, mister betydning som livsfundament. Det giver rodløshed og forvirring. Der mangler forbundenhed til det, der er større, en vejledning i grundlæggende kristen livsførelse, der kan give retning og livsmening, og en Kristus-centrerethed, der giver håb.

Kan den åbne gudstjeneste beskrevet her, hvor vi giver plads til diversitet og enhed, mon kalde mennesker til en hellig livsførelse og Kristusovergivelse, eller bliver det bare vedligeholdelses-kristendom? Skal vi ikke som kirke netop bruge gudstjenesten til at prædike imod etisk og moralsk forfald i menighed såvel som samfund og kalde til omvendelse? Udfordringen ved den sidstnævnte tilgang er at afgøre, hvilken etisk og moralsk røst, der skal løftes: Er det den seksuel-etiske, den miljø-etiske, den økonomi-etiske, den udlændinge-etiske, den samfunds-etiske eller dem alle sammen? I en tid med stærk pluralisme bliver det alt for tydeligt, at meget kristelig etik og moral er stærkt kulturelt betinget og ofte har blinde vinkler. Det vi hos os hævder er "Bibelens evigt sande etik", er vores kontekstuelle forståelse af Bibelens etik, som selvfølgelig kan have bredere og almen gyldighed men ofte savner

andre perspektiver. Derfor henvises vi igen og igen til evangeliet, der sætter Jesus Kristus i centrum som frelser og forbillede. Vi må have tillid til evangeliets kraft og Åndens virke, også når det gælder helliggørelse.

Når Paulus i Efeserbrevet taler om, at vi som lysets børn skal tale hinanden til med salmer og hymner og synge og spille for Herren (Ef 5,19-20), med en henvisning til de første kristnes menigheds møde/gudstjeneste, så er formålet med disse samlinger netop at kende Herrens vilje og at leve i lyset. Selve tilbedelsen af Gud og taksigelsen bringer den tilbedende ind i lyset og i erkendelsen af Guds vilje, det gode velbehagelige og fuldkomne (Rom 12,2). "Kristne hævder, at der sker noget i gudstjenesten" skriver Anna Marie Aagaard i bogen *Mod til Tro*, "her bliver menneskers liv bestemt af guddommeligt opstandelsesliv" (Aagaard 2013, 45). Det er altså muligt at blive et helligt menneske, ikke i egen kraft, men fordi Jesus tager menneskers synd og død og i stedet giver sit eget liv. I gudstjenesten er vi sammen henvist til at skue den guddommelige og lade os forvandle i delagtigheden med ham. "Men hver gang én vender om til Herren, tages sløret bort" – 'Herren' er Ånden, og hvor Herrens ånd er, dér er der frihed. Og alle vi, som med utilsløret ansigt i et spejl skuer Herrens herlighed, forvandles ef-

ter det billede, vi skuer, fra herlighed til herlighed, sådan som det sker ved den Herre, som Ånden er" (2 Kor 3,18).

Litteratur

Chandler, Paul-Gordon og John Stott

- 2000 *God's Global Mosaic: What We Can Learn from Christians Around the World*. First Edition edition. Downers Grove, Ill.: IVP Books.

Kierkegaard, Søren

- 1851 *To Taler ved Altergangen om Fredagen*. Kbh.: Søren Kierkegaard Forskningscenteret 2007.

McGrath, Alister E.

- 2002 *The Future of Christianity*. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell.

Munch, Morten og Josef Kristensen

- 1999 *Gud vil enhed*. Kbh.: Scandinavia.

Aagaard, Anna Marie

- 2013 *Mod til at tro: kapitler om hellighed*. Frederiksberg: Anis.

Platforme for etisk dialog mellem Nord og Syd

Af Carsten Skovgaard-Holm

Kirker i Nord og Syd tænker forskelligt teologisk og etisk. Hvordan kan vi skabe platforme for fælles etisk refleksion i ligeværdighed og respekt for hinandens synspunkter? Det handler om, at vi sammen lærer og finder vej i efterfølgelse af Kristus. I dialog må vi i fællesskab tage udfordringen op fra den sekularisering og materialisme, som møder os gennem nutidens globale elektroniske mediefloed. I denne etiske erkendelsesproces er bidrag fra både Nord og Syd vigtige.

Kirker og missionsorganisationer i det globale Nord er indbyrdes forskellige i forståelsen af, hvad der er sand kristendom. Kirker og menigheder i det globale Syd er på samme måde indbyrdes forskellige. Samtidig er kirkerne i Nord og Syd forskellige i forhold til hinanden. Det gælder også i etiske spørgsmål. Det er en stor udfordring og anføgtelse, at vi er så teologisk forskellige. Kirken er én, men det er den bare ikke. Det er mere end en teologisk og teoretisk udfordring. Det er en åndelig smerte for os som kristne, og det kan gøre ondt i arbejdsfællesskabet.

Hvordan kan vi i det internationale missionsarbejde, trods den teologiske forskel og dermed trods de små og store forskelle i vores forståelse af det kristne liv og den kristne etik, give hinanden rum og frihed til at tænke og handle

etisk? Hvordan kan vi skabe platforme til fælles refleksion? Det er et kompliceret spørgsmål at svare på, fordi situationen er kompleks. Det bliver heller ikke lettere af, at vi i Nord og Syd nogle gange kan have det samme synspunkt, men med forskellig begrundelse: teologisk, kulturelt eller et mix.

For at tage et brandvarmt eksempel: Når vi i Luthersk Mission, også som international missionsorganisation, ikke kan gå ind for kirkelig accept af homoseksuelle parforhold, så argumenterer vi teologisk. Mange kirker i Syd har det samme synspunkt, men deres argumentation bliver ofte af mere kulturel art. Indimellem med argumenter og intolerance, som vi slet ikke deler. Vi kan stå sammen om etikken på dette område, men ikke om begrundelsen. Det kan gøre det fælles fodslag vanskeligt.

Desuden kan vi bestemt heller ikke tilslutte os de konsekvenser, som nogle i Syd mener, at homoseksuel praksis skal have, som f.eks. hårde fængselsstraffe.

Ligeværdige platforme

I forhold til disse forskelle handler det også om åndsfrihed og respekt for hinandens synspunkter. Det hverken nytter eller flytter noget, hvis vi prøver at presse noget ned over hovedet på hinanden. Overbevisning kan ikke tvinges igennem, den må komme indefra. Men den overbevisning, der kommer indefra, kommer ikke ud af det blå. Den kommer fra input og påvirkning udefra.

Derfor er det vigtigt med platforme for fælles etisk refleksion. Det er imidlertid vanskeligt at gøre dem ligeværdige. I Syd findes der præster og kirkefolk, som teologisk er fuldt på højde med Nord. Men helt generelt er den teologiske uddannelse i Syd fortsat ikke på højde med uddannelsen i Nord. Samtidig går den teologiske litteratur stadig meget "fra Vesten til resten". Derfor er det svært at skabe fælles refleksions-platforme, som ikke bliver på det globale Nords præmisser. Det kan godt være, at refleksionen kan ske i Syd, men det bliver ofte på baggrund af Nords tankesæt. Missionærer fra Nord kan komme til Syd og skabe refleksion, og det er traditionelt sket. Men i hvor høj

grad går det den modsatte vej? Hvor mange er kommet fra Syd og er indgået i den teologiske refleksion i Nord på højt akademisk niveau? I f.eks. universitetsmiljøet i Danmark? Eller på Menighedsfakultetet og Dansk Bibel-Institut?

Fælles udfordringer

Dialogen er under alle omstændigheder en vigtig platform. Ikke kun af hensyn til kirkerne i Syd, men også af hensyn til kirkerne i Nord. Læringen går ikke – og må ikke gå – alene den ene vej. Det handler om, at vi sammen kan lære, vokse og finde vej i det kristne liv. Ellers bliver det en slags teologisk kolonisering.

Det ligger stadig lige til højrebenet for os i Nord at tænke, at vi skal ud og lære verden. Også i kirkelig sammenhæng. Det er en alvorlig fejltagelse i forhold til kristne og kirker i Syd. De kan i høj grad lære os i den vestlige verden noget om, hvad det vil sige at være kristne i praksis. For eksempel kan vi lære rigtig meget af de kristne i Etiopien om bønsspraksis. Den almindelige bønsspraksis blandt kristne i Danmark er kun en skygge af, hvordan den finder sted i Etiopien med hensyn til tidsforbrug, konkret indhold og intensitet.

Etisk sidder vi ikke som kirker i Nord på den grønne gren. Vi er under massivt pres fra efter-kristen kultur. Det hand-

ler om udfordringer fra materialisme, seksualisering, relativisme, individualisering, intolerant tolerance med mere. I virkeligheden er vi som kristne og kirker over hele verden i samme båd. Vi har brug for at hjælpe hinanden til at bevare troen og leve i efterfølgelse af Kristus.

I Luthersk Mission har vi jævnligt besøg fra missionslandene. Mere end én gang er en gæst fra kirken i Syd blevet overrasket over materialismen i danske kristnes liv. Nok ikke overrasket over vores rigdom, for den forventer de. Men forundrede over, hvor meget materialismen fylder. "Vi ser materialismen som en stor udfordring for jer kristne i Danmark", er en typisk udtalelse under et besøg.

Her er det værd at tage dialogen. Hvad ser kristne fra Syd hos os, som vi måske er blevet blinde for, fordi vi nu en gang lever i vores sammenhæng? Og hvad ser vi hos dem, som de måske er blinde for, fordi de lever i deres samfund? Bibelen taler klart om, at der er særlige udfordringer for rige mennesker. Altså må vi se i øjnene, at vi som rige kristne i Nord er særligt udfordrede på dette område. Men mennesker, der ikke har så mange materielle ting, kan også være opslugt af det materielle – opslugt af det, de ikke har. Vi er fælles om, at vi ikke kan "tjene både Gud og mammon" (Matt

6,24). Hvor meget fylder det at have eller ikke have? Hvad bruger vi de materielle resurser til?

Medieflodens massive pres

Det massive pres fra materialisme, seksualisering og så videre er ikke kun et fænomen i Nord. Den moderne globale elektroniske medieflod gør, at presset også kommer direkte ind i kristne hjem og hjerter i Syd. I Nord er vi gennem årtier blevet opdraget til at være kritiske i forhold til verden omkring os, også medierne. Meget af denne historiske udvikling med dannelse af en kritisk holdning til de elektroniske medier bliver sprunget over i Syd. Det er et kvantespring for masaierne ude i bushen i Tanzania, når de går direkte fra mudderhytte til mobiltelefon. Nu skal vi ikke undervurdere menneskers selvstændige tænkning, selv om de i det ydre er et helt andet sted end os selv. Men meget tyder på, at det i almindelighed er vanskeligt for mennesker i Syd at forholde sig til hele denne medieflod og skelne mellem skidt og kanel. Det gælder også kristne. Mange nye kristne i Syd mangler kritiske filtre overfor forherligelsen af vestlig materialistisk overfladekultur. Derfor er der stor risiko for, at vestlige medier sammen med lokale medier vil oversvømme dem som en "syndflod" af ikke-kristen indflydelse.

Medierne tegner et billede af et drøm-

meliv, som ligger langt fra et kristent liv i efterfølgelse, og som derfor dybest set ikke er efterfølgelsesværdigt for kristne. Samtidig er det et attraktivt billede, fordi mange mennesker i Syd netop drømmer om at komme ud af fattigdom og generelt få bedre livsvilkår. Forståeligt nok. Som en sydkoreansk kvinde ved siden af mig i flyet fra Finland til Danmark for nylig sagde: "Åh, du kommer fra Danmark. Det er paradiset i Danmark".

Min replik var: "En ting er reklamernes og mediernes virkelighed, noget andet er den virkelige virkelighed". Det forstod hun.

Der ligger en fælles global udfordring for kristne og kirker i forhold til hele dette mediepres. Spørgsmålet er, om vi helt er på omgangshøjde med denne situation. Vi – i Syd og Nord – burde måske i højere grad gå ind i et fælles kirkeligt og åndeligt opgør i forhold til medierne og det virkelighedsbillede, de skaber. Danne en platform med fælles medie-refleksion, hvor Nord kan bidrage til den kritiske sans, mens Syd kan udfordre med deres ikke så materialistiske verdenssyn.

Undervisning to veje

I Luthersk Mission satser vi meget på bibelundervisning i missionsarbejdet. Det gælder blandt andet i Cambodja, Peru

og Tanzania. Gennem bibelundervisningen bliver de studerende også ført ind i den kristne etik. På den måde bliver bibelundervisningen en platform for fælles etisk læring. Men det er klart, at en sådan undervisning aldrig foregår i et neutralt rum. De danske missionærer kommer med deres etiske forudsætninger hjemmefra og deres forståelse af de bibelske tekster. De lokale kristne har også en masse normer i bagagen, som sætter præg på de lokales modtagelse af undervisningen. Deres verdensbillede er landingsbane for undervisningen og er med til at forme deres forståelse – eller misforståelse – af undervisningens indhold. Undervisningen er ikke kun afhængig af afsenderens forståelse, men i høj grad også af modtagerens opfattelse. Det er langt fra sikkert, at modtagerne hører det, som bliver sagt – eller som underviseren forsøger at sige. Der er kulturelle og forståelsesmæssige forudsætninger på begge sider.

Måske sidder modtagerne desuden på trods af deres nye tro med et helt andet kodeks, som gør, at undervisningen om den kristne etik har vanskeligt ved at trænge igennem. Selv om et menneske skifter tro, skifter det ikke nødvendigvis verdensbillede overnight. Undervisningen bliver derfor nødt til at tage højde for den sammenhæng og forståelsesramme, den foregår i, hvis den skal lykkes.

Mange missionærer er gennem tiden blevet overrasket over, hvad de lokale fik ud af forkyndelse og undervisning. Missionæren oplevede fejlagtigt, at det var som om, at de lokale slet ikke hørte efter. De responderede og handlede anderledes, end missionæren havde forventet. Men jo, de hørte netop efter. Modtagerapparatet var blot indstillet på en anden frekvens på baggrund af sammenhængen, og derfor blev resultatet anderledes end forventet. Etikken i nogle kulturer i Syd kan eksempelvis være bundet op på, at hvis man gør bestemte ting eller undlader at gøre dem, så vil der falde ulykker ned over familien eller landsbyen. Selv om et menneske i denne sammenhæng er blevet kristent, er det ikke så let at slippe dette verdensbillede eller undgå omgivelserne pres i forhold til et bestemt livsmønster.

Oplæringen og undervisningen i det kristne liv må foregå i dialog. Dels for at sikre, at man så vidt muligt forstår hinanden, og dels for at skabe en selvstændig overbevisning indefra.

Forbilleder

Det drejer sig dog ikke alene om dialog og snak, men også om handlinger. Hvilke handlinger ser vi hos hinanden? Er vi som kristne og kirker i Nord forbilleder, som kan danne modbilleder til den ikke-kristne påvirkning både lokalt og

globalt? Hvordan skaber vi en platform af gensidige forbilleder?

I Nord er vi verdensmestre i "to-rums-tænkning". Dygtige til at skille teori og praksis ad – eller tro og liv. I evangelisk-luthersk sammenhæng har vi meget til hovedet, mindre til kroppen. Vi har en meget intellektuel kristendom. Her er man i Syd meget bedre til at tænke i helhed. Traditionelt har den religiøse verden og det daglige liv hængt sammen. Denne helhedsforståelse bliver taget med ind i kirken – på godt og ondt. Det kan være med til på en naturlig – og rigtig – måde at kæde den kristne tro sammen med hverdagen.

Vores meget private og ikke-praktiske kristendom i Nord gør det vanskeligt for os at være etiske forbilleder. Et forbillede skal være synligt. Derfor skal vi turde være mere "offentlige" med vores kristne liv, når vi arbejder sammen med kristne i Syd. Og vi skal turde lade dem være forbilleder for os. Er vi etiske forbilleder for hinanden, kan vi på en praktisk måde være vejvisere for hinanden. Vi siger om børn, at de ikke altid lytter så meget til, hvad vi siger, men de ser, hvad vi gør, og lærer af det. Sådan er det også, når det handler om, at kristne er forbilleder for hinanden.

Hvis vi som udsendte missionærer er forbilleder, for eksempel i vores måde

at være familie på, kan det være med til give de lokale kristne etisk bevidsthed om familieliv og kønsroller. I mange kulturer er manden det hårdsående overhoved, for eksempel i den sydamerikanske macho-kultur. Der kan funktionen som forbillede have stor indflydelse. Det samme gælder i forhold til mandens seksuelle aktiviteter uden for ægteskabet, som også er udbredt og accepteret i en del kulturer – nu orkesteret af den globale seksualisering.

Selv om ægteskabelige sidespring måske ikke er direkte accepteret i kirken, kan der være en tendens til, at man lukker øjnene for det. Blandt andet fordi det ligger som en accepteret "nødvendighed" dybt i kulturen. Her må vi virkelig være forbilleder. Lever vi som kristne modsat af, hvad vi forkynder, formidler og underviser, så er den Onde løs. Da er vi direkte med til at undergrave nye kristnes etik og mulighed for at orientere sig i det kristne liv.

Dog er det også nødvendigt at tage seksualetikken direkte op i samtale og undervisning. I nogle kulturer vil det være vanskeligt at tale om og måske være tabu. Men netop fordi det stikker så dybt i mentalitet og kultur, er dialogen vigtig. Begge parter må prøve at forstå, hvad det er, der sker. Hvad ligger til baggrund for dette adfærdsmønster? Hvad er der dybest set i spil?

Hvilke kulturmønstre og forestillinger bundet det i? Hvis det skal blive til en indre overbevisning og et etisk ejerskab må det integreres i den kristne tro. Det må ind og vende i den kristnes tanke-sæt. Ellers bliver det blot noget påduttet, som ikke slår rod i det nye liv. Det holder ikke.

Økonomi og magtstrukturer

I mange af de lande, hvor danske missionsorganisationer har udsendinge, er økonomi altid en udfordring og problematik, fordi disse lande ofte ligger på et meget lavere økonomisk niveau end herhjemme. Det gælder i den store skala, hvor det handler om den overordnede globale skævhed. Vi kommer oftest som de rige, og samarbejdspartnerne er tit økonomisk underlegne. Det er den klassiske økonomiske asymmetri mellem Nord og Syd. Hvilken etik har vi omkring det? Oplever de lokale, at vi blot yder af vores overflod? Eller får de indtryk af, at vi går ind i en fælles økonomisk satsning, hvor alle giver efter evne? Hvad er etikken i forhold til, at den lokale kirke ofte kommer til at stå med hatten i hånden? Hvornår har vi sidst taget det direkte op i mødet med ledere og andre aktører i den nationale sammenhæng i Syd? Hvad oplever de, og hvad oplever vi omkring denne økonomiske skævhed? Og kan det overhovedet lade sig gøre at få en ligeværdig

dialog om det? Kunne vi endda arbejde på et fælles forståelsesrum i forhold til det økonomisk-etiske? I fællesskab lave nogle økonomiske guidelines?

Udfordringen ved økonomisk ulighed findes også i den lille skala, hvor vi omgås de lokale, der hvor vi som udsendte bor for eksempel. Hvilket forbrug er det, de ser hos os? Hvad er etikken i ansættelse af hushjælp eller have-mand til lav lokal løn? Det kan godt være, at lønnen er god nok og svarer til det lokale lønniveau. Det kan også være, at et stabilt arbejde hos en missionærfamilie rent faktisk giver et løft til den lokale familie. Men alligevel – hvad tænker vi om de etiske aspekter i det? Det behøver ikke være en selvfølge, hvordan vi tackler dette. Kan vi forestille os, at vi helt lokalt tager det op i en snak i en gruppe for at give hinanden indblik i, hvad vi tænker om det? Eller er det for naivt? I mange af de sammenhænge, som jeg kender, vil det næppe kunne lade sig gøre. Netop på grund af uligheden. Penge er magt. Den økonomiske skævhed skaber et skævt magtforhold. Derfor vil det være meget vanskeligt – ofte umuligt – at skabe en fælles platform for sådan en debat. Der står for meget på spil.

Dermed er vi ovre i et andet problemfelt, nemlig spørgsmålet om autoriteter og magtstrukturer. Formelle eller ufor-

melle. Det er helt sikkert, at det spiller en rolle i det fælles missionsarbejde, men hvornår er det sidst blevet italesat ved et samarbejds-møde mellem Nord- og Sydpartnere? Ikke sjældent er det elefanten i lokalet, som ingen snakker om. Hvis vi som Nordpartnere for eksempel foreslår en missionsindsats eller et udviklingsprojekt til den lokale Syd-kirke, hvor ofte vil Sydpartneren så modsige os – selv om de måske synes, det er en dårlig idé? Jovist, selvfølgelig er der selvstændige folk i Syd, som både kan og vil modsige folk fra Nord. Men ofte ligger autoriteten alligevel hos Nordpartneren, fordi det er dér, de økonomiske muskler og magten ligger.

Afrunding

Jeg er overbevist om, at der fortsat er stort behov for ydmyghed, dialog og fælles læring i det internationale missionsarbejde. Vi er bestemt ikke ved vejs ende. Heller ikke i forhold til det kristne liv, efterfølgelse og bibelsk etik, som er under stærkt pres fra en ofte aggressiv, vestlig sekularisme.

Carsten Skovgaard-Holm, f. 1959, cand.theol. og diplom i ledelse. Er vicegeneralsekretær og missionsleder i Luthersk Mission (LM) med ansvar for LM's missionsarbejde nationalt og internationalt. Har gennem tiden haft en række stillinger i LM, bl.a. som redaktør og national chef. Har skrevet artikler og bøger, bl.a. bogen "Ekstrem hverdag – livshistorier fra Etiopien".

Mestring af uenighed - hvordan lever vi med uenighed og bevarer enhed?

Af Christian Alsted

Uenighed om den teologiske forståelse af den menneskelige seksualitet skaber stærke spændinger i Metodistkirken såvel som i mange andre kirkesamfund. I denne artikel analyserer Christian Alsted, biskop i Metodistkirken, hvad der er på spil, og hvad der kræves for at søge enhed i denne situation. Han præsenterer syv konstruktive tilgange til at finde en fælles vej, samt tre former for dialogprocesser, der kan fremme den gensidige forståelse.

In the search for visible unity in the Church, the role of moral issues as a church- and community dividing factor should not be underestimated.

(Faith and Order 2013, 13)

"Jeg kan ikke blive ved med at være i en kirke, som ikke vil anerkende homoseksuelles og transseksuelles måde at leve på, og som vil nægte dem ægteskab. Det bliver uholdbart for mig, og jeg kan ikke længere forklare og forsvare kirkens standpunkt i forhold til min menighed og især ikke overfor nye medlemmer".

"Jeg ønsker ikke at skabe ufred og splittelse, alligevel mener jeg, det er imod Bibelens lære at vie homoseksuelle, og økumenisk ville vi blive fuldstændig isolerede i mit land, hvis vi begyndte at gøre det. Personlig vil det være vanske-

ligt for mig ved et internationalt møde at skulle modtage nadver fra en homoseksuel præst. Det kan jeg simpelthen ikke".

Dette er citater fra to af mange samtaler, jeg som biskop har haft gennem de seneste år med præster og ledere i Metodistkirken i de nordiske og baltiske lande.¹ Denne teologiske og moralske spændvidde i mit biskoppelige område er på mange måder et mikrokosmos af den langt større verdensvide United Methodist Church, som vi er en del af.

Siden United Methodist Church's øverste myndighed, Generalkonferencen, i 1972 vedtog at indsætte ordene "homoseksuel praksis er uforenelig med kristen lære" i Metodistkirkens Kirkeordning, har den menneskelige seksualitet være genstand for omfattende debat i kirken.² Ifølge den nuværende

kirkelige lovgivning må kirkens præster ikke medvirke ved vielser eller velsignelser af personer af samme køn, kirkens bygninger må ikke anvendes til sådanne formål, og kun homoseksuelle, som lever i cølibat, kan blive ordineret i kirken.

Parallelt med ændringerne i opfattelsen af den menneskelige seksualitet i de vestlige lande, har dele af Metodistkirken gennemgået en tilsvarende udvikling i sin teologiske forståelse, mens flertallet har fastholdt kirkens historiske position.

Ønsket om fuldt ud og på alle måder at inkludere alle mennesker i kirkens liv har gennem en årrække fået et voksende antal præster i USA til at trodse kirkens orden og gennemføre vielser af samkønnede, ligesom praktiserende homoseksuelle er blevet ordineret, og senest, i 2016, blev en lesbisk præst valgt og indviet som biskop. Spændingerne omkring dette spørgsmål er siden steget til et niveau, som gør det sandsynligt, at kirken nærmer sig et egentligt skisma. Nogle hævder, at dette allerede er sket, fordi dele af kirken, efter deres opfattelse allerede har brudt med kirkens lære og orden.

Mine erfaringer fra denne situation og overvejelser om praksis for at mindske spænding og skabe gensidig forståelse og anerkendelse med henblik på be-

varelse af enhed danner baggrund for denne artikel.

Konflikt i og mellem kirker

Der er mere end 43.000 forskellige kirkesamfund i verden i dag, i år 2000 var der 34.100 og i år 1900 blot 1.600 (Kristeligt Dagblad). Årsagerne er utvivlsomt mange og sammensatte, og formodentlig er en del af disse nye kirkesamfund ganske små. Ikke desto mindre indikerer væksten i antallet af kirkesamfund en uro og et opbrud, som ikke er set tidligere.

De nordiske lutherske kirker har haft deres erfaringer med interne konflikter, medlemsafgang og nye menighedsdannelser som følge af introduktionen af vielse af personer af samme køn.

I juni 2012 vedtog folketinget i Danmark en ny ægteskabslov, som gav mulighed for kirkelig vielse af personer af samme køn. Op til lovens vedtagelse og i tiden derefter var der en omfattende debat i og uden for folkekirken med en del dystre forudsigelser af konsekvenserne af loven i form af medlemsflugt og dannelse af lutherske frimenigheder. Virkeligheden blev dog noget mindre dramatisk end forudsagt, og trods skarpheden i debatten gik det langt mere fredeligt til i Danmark end fire år senere i Norge.

Her vedtog Norske Kirkes kirkemøde i

april 2016 at indføre vielse af personer af samme køn, mere end 7 år efter at den ny ægteskabslov var trådt i kraft. En til tider særdeles skarp debat bredte sig til også at omfatte lutherske frikirker og andre frikirker. Flere kirkesamfund, heriblandt den katolske kirke, lagde afstand til Norske Kirke, og lokalt har dette adskillige steder ført til afbrudte økumeniske relationer.

Beslutningen om samkønnede vielser har imidlertid også skabt efterdønninger i de eksterne relationer. Den mest dramatiske konsekvens var formentlig da den store lutherske Mekane Yesus kirke i Etiopien med sine 5,5 mio. medlemmer i 2013 efter langvarige og grundige overvejelser besluttede at afbryde samarbejdet med Svenska Kyrkan og The Evangelical Lutheran Church of America på grund af disses legalisering af vielse af personer af samme køn og deres accept af homoseksuelle præster.

Da beslutningen omfattede alle kirker, som åbent accepterer vielse af homoseksuelle, betød beslutningen også en ændring i forholdet til Den Danske Folkekirke og senere Norske Kirke. Selvom man senere lykkedes med at forhandle en mindre modifikation, således at projekter startet før beslutningen i 2013 kunne fortsætte, er den afbrudte relation uændret.

Både The Anglican World Communion

og The World Alliance of Reformed Churches har oplevet lignende alvorlige konflikter som følge af ændringer i medlemskirkers forståelse og praksis i forhold til homoseksuelle med hensyn til vielse og ordination.

Kirkernes vurdering af moralske spørgsmål

Moralske spørgsmål har nær forbindelse til ekklesiologi (kirkeforståelse), og de har ikke sjældent vist sig at være mere adskillende end læremæssige uenigheder, selv hvor grupperinger med hver sit synspunkt har et væsentligt fælles trosgrundlag.

Dette er velkendt i det økumeniske landskab, hvor mængden af konflikter snarere øges end mindskes, trods årtiers arbejde med dialog og samtaler for at øge den gensidige forståelse og skabe enhed. I 2013 udsendte Faith and Order under Kirkernes Verdensråd et nyttigt studiedokument med titlen *Moral Discernment in the Churches* (Faith and Order 2013). Her understreges betydningen af en dybere indsigt i de faktorer, som er årsag til uenighed, med det håb, at kirker kan opnå en dybere forståelse af den strid og splid, som er opstået, og at denne indsigt kan bane vej for en forbedret dialog. Skulle det ikke være muligt at reparere et brud eller løse en konflikt, er det sekundære mål at forstå de årsager, som ledte til

splittelsen, og undgå unødige smerte og unødige medfølgende omkostninger (Faith and Order 2013, 19).

Faktorer i kirkesamfunds moralske bedømmelse

Bibelen, Helligåndens vejledning, fornuft, naturløve, samfundsvidenskab, antropologi, samvittighed og erfaring er kilder, som kirker og grupperinger inden for samme kirkesamfund anvender i deres vurdering af moralske spørgsmål. Desuden formes både den generelle opfattelse af moral og opfattelsen af specifikke moralske spørgsmål af den konfessionelle kontekst med baggrund i kirkens lære, tradition, historie, organisation, forståelse af civile rettigheder og forhold til staten.

Yderligere sker kirkers bedømmelse af moralske spørgsmål ikke i et vakuum, men er påvirket af en række faktorer såsom kulturel og social kontekst, politisk kontekst, kirkelig kontekst, konfessionel tilknytning og teologisk identifikation.

Disse faktorer gør, at kirken ikke nødvendigvis får eller tager sig tid til eller skaber rum for at gennemgå den nødvendige teologiske og etiske refleksion og have de dialoger, som kan danne grundlag for løsninger, der bygger på gensidig anerkendelse og ønsket om enhed.

Hvad er der på spil?

Selvom der er et stort sammenfald mellem de kilder, som forskellige kirker og kirkelige grupperinger anvender, når de forholder sig til et konkret moralsk spørgsmål, er vægtningen, vurderingsprocessen og konklusionen ofte ganske forskellig. Derfor kan der være stærkt divergerende meninger om, hvad der er på spil i det konkrete moralske spørgsmål.

I spørgsmålet om den menneskelige seksualitet vil nogle fremhæve helt specifikke bibeltekster, som efter deres opfattelse taler direkte om emnet, mens andre vil lægge vægt på mere generelle bibelske temaer som kærlighed, inkklusivitet og retfærdighed. Hvor nogle vil sige, at det væsentlige spørgsmål er trosskab mod Bibelens lære og kirkens bekendelse, vil andre sige, at det væsentlige er alle menneskers ret til at erfare kærlighed og udleve deres seksualitet.

Kulturel fingerspidsfornemmelse

Diskussioner om moralske spørgsmål vækker ofte stærke emotionelle reaktioner, fordi disse spørgsmål er nært forbundet med menneskers erfaringer, selvforståelse og opfattelse af det kristne liv (Faith and Order 2013, 37). Dertil kommer, at de emotionelle reaktionsmønstre er forskellige fra kultur til kultur, hvilket kan give anledning til

misforståelser og fejlfortolkninger og dermed øge de indbyrdes spændinger.

Samtaler mellem forskellige konfessioner i samme land og, ikke mindst, mellem kirker af samme konfession i forskellige lande kræver både kulturel bevidsthed, varsomhed og vilje til forståelse. Hvor en præsts medvirken i en vielse af personer af samme køn kan opfattes som uproblematisk i Danmark, ville en lignende handling i Estland eller Ukraine afføde alvorlige økumeniske problemer og lede til økumenisk isolation af den pågældende kirke.

En engageret kirkeleders udtalelser mod LGBTQ-personer og deres samlivsformer kan blive modtaget med stor anerkendelse i Liberia, mens de samme udtalelser ville skabe store problemer i en dansk kirkelig kontekst og muligvis endda være på kant med lovgivningen.

Holdninger og adfærd

Når jeg over for medlemmerne og præsterne i Metodistkirken i de nordiske og baltiske lande har forklaret, hvordan kirken behandler spørgsmålet om den menneskelige seksualitet, og hvordan vi som én global sammenhængende og demokratisk kirke søger at finde en vej frem trods stor uenighed og alvorlige spændinger, er jeg altid begyndt med at fremhæve syv gode og konstruktive tilgange, vi skal have til hinanden:

1. Elsk hinanden
2. Bed sammen og for hinanden
3. Vi er kristne og del af samme kirke – vi er hverken modstandere eller fjender
4. Respekter og anerkend andres tro og teologiske position
5. Respekter og anerkend andres oprigtighed, ærlighed og seriøsitet
6. Afstå fra at tilskrive andre dårlige motiver og at beskrive dem med stereotyper
7. Insister på at forblive i dialog og at søge enhed i forskellighed

Hvis vi skal kunne eksistere i de krævende spændingsfelter, som dybtgående uenighed skaber mellem mennesker, må vi give os selv og andre frihed til at udforske andre perspektiver og forståelser og til at udvikle og ændre os teologisk. Dette indebærer også erkendelsen af, at vi kan tage fejl, og at for eksempel vores forståelse af mennesket og vores fortolkning af Bibelen kan være fejlagtig og ufuldstændig. Derfor må vi spørge os selv, hvad er det vi har brug for at lære af dem, som repræsenterer et andet synspunkt end vores?

Den episkopale biskop C. Andrew Doyle fremhæver i sin bog *Unity in Mission* det at forblive i dialogen som udfordrende og krævende, men belært af sin kirkes erfaringer fra beslutningsprocessen omkring spørgsmålet om homosek-

sualitet ser han samtidig dialogen som den eneste farbare vej. "In order to live together in the midst of this conflict, we must reject the prevailing cultural notion that we should be with only those who are likeminded. Christianity and our Anglican tradition tell us clearly that we do not have to agree in order to love one another" (Doyle, 91).

Tre former for dialog

Spørgsmålet om homoseksualitet følger sig til slaveri, dødsstraf, kvindelige præster, abort og migration i rækken af moralske spørgsmål, som kristne har været eller er uenige om – og det er uden tvivl ikke det sidste store spørgsmål, som kan skille os ad.

Kristus udfordrer de kristne til at elske hinanden (Joh 13,34-35) – selv midt i den dybeste og mest passionerede uenighed bliver vi altså sendt lige tilbage til samtalen i fællesskabet.

Jeg vil afslutningsvis fremhæve tre former for dialog, den ene en revitaliseret praksis fra metodismens historie, den anden en praksis i afrikanske landsbyer og endelig en tredje praksis som anvendes økumenisk og blandt missionsorganisationer.

En Wesleyansk beslutningsproces

Inspireret af "apostelmødet" beskrevet i Apostlenes Gerninger (ApG 15) udformede den metodistiske bevægelse

tidligt en synodal struktur, ud fra den grundlæggende opfattelse at de beslutninger og beslutninger, kristne i fællesskab kan nå frem til via bøn, gudstjeneste og samtale – "Christian Conferencing" – er så tæt på Guds vej for kirken, som vi kan komme.

De oprindelige tanker om denne beslutningsform blev udformet af metodismens stifter John Wesley, som sagde:

Are we convinced how important and how difficult it is to order our conversation right? Is it always in grace? Seasoned with salt? Meet to minister grace to the hearers? Do we not converse too long at a time? Is not an hour at a time commonly enough? Would it not be well to plan our conversation beforehand? To pray before and after it? (Wesley 2011, 856f)

Imidlertid blev beslutningsformen i kirken ganske hurtigt præget af amerikanske parlamentariske processer som ledte til almindelige demokratiske beslutninger. Utilfredshed med processer, som skaber tabere og vindere, når især spørgsmål, hvor der er stor uenighed, skal afgøres, har imidlertid ledt til en genopdagelse af Wesleys oprindelige tanker om Christian Conferencing.

Her er det primære formål processen og den åndelige øvelse i at være i dia-

log med hinanden, ikke slutproduktet. Hensigten med Christian Conferencing er at vokse sammen som kristent fællesskab, og det opfattede Wesley som et nådemiddel. Hvilket for ham indebar, at Gud er nærværende og formidler sin nåde, når mennesker praktiserer en sådan form for fællesskab og dialog.

Deltagerne opfordres til at tale åbent, ærligt og respektfuldt til hinanden. Samtalerne skal være grundigt planlagt, og de behøver ikke at lede til en konklusion. Det er muligt at afslutte samtalen og genoptage den på et senere tidspunkt. Endelig skal samtalen finde sted i en atmosfære af bøn og gudstjeneste (Commission on the General Conference 2016, 22).

Palaver-træer og rundbordssamtaler

Min pensionerede kollega David Yemba fra DR Congo sætter Christian Conferencing ind i en afrikansk kontekst, når han fortæller om den afrikanske praksis med at mødes under Palaver-træet midt i landsbyen. Her samles landsbyens ældste for at tale om væsentlige spørgsmål knyttet til landsbyens liv. Palaver-træet giver skygge mod solen under de ofte meget omfattende diskussioner, som kan vare i timevis, indtil man når en konklusion, som styrker freden og balancen i samfundet.

Lignende principper anvendes i rundbordssamtaler som missionsmetodik.

Rundbordssamtaler er en kendt samtaleform, som blandt andet anvendes i politiske debatter, hvor så mange interessenter som muligt mødes for ligeværdigt at debattere et eller flere emner. Flere missionselskaber og økumeniske organisationer har med teologisk inspiration fra blandt andet Paulus' billede af kirken som Kristi krop (ApG 12) taget metodikken til sig. Man skaber et ligeværdigt fællesskab af relevante partnere, som alle er indstillede på at krydse kulturelle barrierer for at arbejde sammen og søge at forstå hinanden. Sådan et fællesskab forudsætter en bevidsthed om Guds nærvær og en forpligtelse til ærlig og åben interaktion mellem deltagerne, hvor de lytter opmærksomt til hinanden og betragter hinanden som ligeværdige og uundværlige dele af samme Kristi krop. Deltagerne i en rundbordssamtale tager sammen del i Guds mission ved at opmuntre, inspirere og lære af hinanden og ved at dele ressourcer.

Hver deltager lærer at lægge sin egen eller sin organisations dagsorden til side af hensyn til den større fælles vision. Netop ved at mødes i et miljø af gensidig ansvarlighed og ærlighed, er det også muligt at komme til stede med en lyttende og lærende holdning, hvor deltagerne tålmodigt engagerer sig i dialog om de spørgsmål, de skal forholde sig til.

Afslutning

Store moralske spørgsmål er komplicerede, og vi skal ikke undervurdere deres betydning og heller ikke deres iboende potentiale til skabe reaktioner, som forstyrrer og ødelægger relationer mellem kirker og kirkelige grupperinger. De aktuelt konfliktskabende moralske spørgsmål forsvinder ikke, og der vil komme flere efter dem. Derfor skal vi søge at mestre uenigheden om dem og kernen i denne mestrings ligger i det enkle udsagn: Samtale fremmer forståelsen.

Kilder

Commission on the General Conference
2016 "Advance Daily Christian Advocate, Volume 1", Nashville, the United Methodist Publishing House.

Doyle, C. Andrew
2015 "Unity in Mission: A Bond of Peace for the Sake of Love", the Episcopal Diocese of Texas, Houston.

Faith and Order
2013 "Moral Discernment in Churches" A Study Document. Faith and Order Paper no. 215, Geneva, World Council of Churches.

Kristeligt Dagblad

<https://www.kristeligt-dagblad.dk/statistik#1-religionerne-i-tal>.

Wesley, John

2011 *The Works of John Wesley Volume 10, The Methodist Societies, The Minutes of Conference*, Henry D. Rack (red.), Nashville, Abingdon.

Noter

1. Metodistkirken i Norden og Baltikum er en del af United Methodist Church, som er en verdensomspændende konfessionel kirke med 12,5 millioner voksne medlemmer. Kirken er et netværk af såkaldte årskonferencer (nationale eller regionale synoder), biskopperne gør tjeneste i hele kirken, og præster er ordinerede til tjeneste i kirken men del af en årskonference. Kirken hænger således sammen og deler den samme lære og kirkeordning. The World Methodist Council samler alle verdens metodistiske kirker og har knap 90 mio. voksne medlemmer.
2. Metodistkirkens drøftelser er indgående behandlet i Jørgen Thaarups artikel "Metodistkirkens arbejde med kirkelig enhed og moralsk-etiske forskelle og uenigheder" i indeværende nummer.

Christian Alsted er biskop for Norden og Baltikum i the United Methodist Church (Metodistkirken).

Ny Mission

Ny Mission er en skriftserie, der udgives af Dansk Missionsråd og udkommer med to numre om året.

Tidligere udgivelser i serien

Udgivelserne fra nummer 16 og frem kan hentes elektronisk på: dmr.org/publikationer.

35. En bibel, flere læsere, mere tro: Tværkulturelle perspektiver på bibelbrug – 2018
34. Teologisk uddannelse i det Globale Syd: Hvordan kan vi støtte – hvad kan vi lære? – 2018
33. Reformatorisk kristendom i et globalt-missionalt perspektiv – 2017
32. Godt nyt for verden: Kirkens mission og FN's verdensmål for en bæredygtig udvikling – 2017
31. Migration og mission – 2016
30. "Jeg var fremmed, og I tog imod mig": Flygtningekrisen og kirkens ansvar – 2016
29. Kristent vidnesbyrd i en multireligiøs verden – 2015
28. Bæredygtigt volontørarbejde: Hvordan kan volontørarbejdet understøtte en langsigtet udvikling? – 2015
27. Religionsfrihed og religionsfølgelse – 2014
26. Menighedsformer og mission: Den mangfoldige kirke 2 – 2014
25. Grænsegængere: Missionærer, kultur og den moderne verden – 2013
24. Den mangfoldige kirke: Menighedsformer i Danmark – 2013
23. Partnerskab i mission – 2012
22. Religion og udvikling – 2012
21. Discipelskab i kirke og mission – 2011
20. For således elskede Gud verden: Udfordringer og glimt fra Lausanne III i Cape Town 16.-25. oktober 2010 – 2011
19. Den pentekostale bevægelse – 2010
18. Mund og mæle til marginaliserede – Advocacy i kirke og mission – 2010
17. Edinburgh 1910 – 100 år efter: Fra autoritet til autenticitet i mission? – 2009
16. Klimakrisen – en udfordring til teologi og kirke – 2009
15. Evangelisering – missionens fokus – 2008

14. Teologisk (ud)dannelse i en missional kirke – 2008
13. "The Next Christendom" – udfordringer fra syd – 2007
12. Diakoni og udvikling i kirke og mission – 2007
11. Anerkendelse i mission – efter Muhammedkrisen – 2006
10. Mission og penge – 2006
09. Mission og dialog – 2005
08. Missionær i det 21. århundrede – 2005
07. Religionsteologi – 2004
06. Kirke i mission – 2004
05. Mission og etik – 2003
04. Samarbejde i mission – 2003
03. Globalisering og mission – 2001
02. Gudstjeneste og mission – 2001
01. Kulturkristendom og kirke – 1999

Enhed og samarbejde på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder

Hvordan kan vi søge enhed og samarbejde, når vi er indbyrdes forskellige og uenige?

De største konkrete udfordringer for kirkelig enhed og samarbejde både økumenisk og i det internationale missionsarbejde stammer i dag fra moralsk-etisk uenighed, ikke mindst afstedkommet af det skifte i opfattelsen af og holdningen til kønsidentitet og homoseksualitet, som den vestlige verden har gennemgået i løbet af de seneste 20-25 år.

Det er en situation der, som det påpeges i en af bogens artikler, rejser mange udfordringer af både praktisk og teologisk karakter: Hvordan skal man leve med uenighed, når afgørelser skal træffes, og når de er truffet? Hvilken status skal uenigheden have? Er den til at leve med, eller kræver den brud på fællesskab og samarbejde?

De internationale missionsorganisationer besidder erfaringer og perspektiver, som i denne situation kan være med til at skabe platforme, hvor vi kan lytte til og lære af hinanden, sætte ord på uenighederne og finde fælles anliggender på tværs af forskelle og uenigheder.

Anliggendet med denne udgivelse er at opmuntre missionsorganisationer, kirker og kristne til sammen at søge Kristi sind og Guds vilje – fremfor blot at søge at vinde diskussionen; og at inspirere til at stræbe efter enhed, større erkendelse af sandheden og kritisk-konstruktivt samarbejde på tværs af moralsk-etiske forskelle og uenigheder.

Enhed og samarbejde i sandheden er den vision, som alle artiklerne – fra deres forskellige og indbyrdes uenige vinkler og positioner – er fælles om at pege i retning af.

**Abonnement på Ny Mission
eller enkeltnumre kan bestilles hos:**

Dansk Missionsråd

Peter Bangsvej 1D • 2000 Frederiksberg
Telefon 3916 2777 • E-mail: dmr@dmr.org



dansk missionsråd
danish mission council

