

# NATIONAL KRISTENDOM TIL DEBAT

REDIGERET AF  
JEPPE BACH  
NIKOLAJSSEN

KOLON

# Indhold

## **Forord**

Jeppe Bach Nikolajsen · 5

## **Introduktion**

1. Kirkens konstantinske fangenskab  
Aktuel problemstilling og kritisk begrebsudvikling  
Jeppe Bach Nikolajsen · 9

## **Historiske perspektiver**

2. Forfølgelse og lydighed mod øvrigheden  
Kirken i den prækonstantinske epoke  
Jakob Engberg · 23
3. Den konstantinske vending  
Euseb og Augustins teologiske tolkninger  
Simon Schmidt · 56
4. Komparative perspektiver på den konstantinske epoke  
med udgangspunkt i Europa, Tyskland, Danmark og Sverige  
Otfried Czaika · 75
5. Kirkens konstantinske fangenskab  
Ser vi slutten?  
Oskar Skarsaune · 109

## **Kritiske perspektiver**

6. Diasporaens politik  
Karl Barth og John H. Yoders postkonstantinske teologier  
Arne Rasmusson · 127
7. Kirkens mulighed for at genvinde sig selv  
John Howard Yoders antikonstantinske teologi  
Jeppe Bach Nikolajsen · 152
8. Den konstantinske kirke  
Lesslie Newbigins ambivalente kritik  
Jeppe Bach Nikolajsen · 180
9. Kan vi gøre det igen?  
Neokonstantinsk teologi hos Peter J. Leithart,  
John Milbank og Oliver O'Donovan  
Patrik Hagman · 196

## **Lutherske perspektiver**

10. Det blivende anliggende  
Toregimentelæren i en postkonstantinsk tid  
Asger Chr. Højlund · 217
11. Luthers tolkning af Bjergprædikenen  
Asger Chr. Højlund · 235
12. Kirken som fellesskap  
Lutherske folkekirker i forandring  
Harald Hegstad · 253

## **Efterskrift**

13. Aktuelle udfordringer for den lutherske teologi  
Jeppe Bach Nikolajsen · 269

Rettigheder · 275

Bidragydere · 277

Indeks · 279

# Forord

Denne bog sætter national kristendom til debat. Det gør den blandt andet ved at sætte spørgsmålstejn ved nationale konceptioner af den kristne kirke og den kristne tro. Sådanne har ellers tidligere været almindelige i Danmark. I attenhundretallet anførte biskop Martensen, at Danmark var et kristent land, og at hele det danske folk følgelig måtte bøje sig for Guds ord. Og da de danske soldater kæmpede ved Dannevirke i 1864, var det med en sangbog i lommen med salmer af Grundtvig, hvor det hedder, at Danmarks fjender er Guds fjender, og at Gud står bag de danske soldater. Også de store vækkelsesbevægelser så i høj grad kristningen af Danmark som deres opgave og kæmpede for, at Guds lov måtte være grundlaget for det danske samfund. Også i nyere tid har røster anført, at Danmark er og bør være et kristent land, ikke mindst nationalkonservative kristne med tilknytning til Tidehverv og Dansk Folkeparti. Hvordan ser det ud i et multikulturelt og tiltagende multireligiøst samfund? Er og bør Danmark være et kristent land?

Nu bør det efter min mening værdsættes, såfremt størstedelen af en nations befolkning betragter sig selv som kristne. Ikke desto mindre er denne bog en påmindelse om, at kristendommen ikke må blive diskriminerende og totalitær. Det ligger nemlig den kristne tro fjernt at gøre den kristne etik gældende for et helt samfund (en slags kristen sharia-lovgivning) og at arbejde for en kristen statsdannelse (en slags kristen kalifat-dannelse). Det hører i stedet til den kristne tros natur at anerkende og respektere menneskers ret til at vælge et andet religiøst ståsted end det kristne. I et pluralistisk samfund legemliggør den kristne kirke således én religiøs tradition blandt andre, og den må følgelig promovere et kristent fællesskab, en kristen levevis og en kristen tilværelsesforståelse, som altså ikke deles af alle i samfundet. Dette anliggende er vigtigt, når et frit, åbent og tolerant samfund skal fastholdes, fremmes eller etableres. Og det betyder eksempelvis, at ikke blot den danske stat, men også den kristne kirke må bidrage til at garantere et samfund, hvor samfundsborgeres trosfrihed sikres. Følgelig er det ikke kirkens opgave at kristne et samfund, men at invitere mennesker til at blive en del af den kristne tradition og få del i alle de goder, som det medfører.

Forudsætningen for alle bogens bidrag er, at den kristne kirke siden oplysningstiden er blevet marginaliseret i den vestlige verden. Det hæv-

des således, at det er en stor udfordring for den kristne kirke at finde sin rolle i et samfund, som i stigende grad kan betragtes som multikulturelt og -religiøst. I denne situation er der brug for nye modeller til at konceptualisere den kristne kirkes identitet og relation til resten af det danske samfund. Det er håbet, at denne bog vil kunne bidrage til, at den kristne kirke i Danmark bedre må kunne respondere på de problemstillinger og drage nytte af de muligheder, som den er konfronteret med i det enogtyvende århundrede.

Bogen rummer tre sektioner. Den første sektion præsenterer en række historiske perspektiver, som etablerer centrale begreber på dansk, og som sætter rammerne for den teologiske debat senere i bogen. Den anden sektion præsenterer en række kritiske perspektiver, som forholder sig til de historiske perspektiver anført i den første sektion ved at argumentere for en separationistisk relation til øvrigheden. Den tredje sektion præsenterer nogle lutherske perspektiver, hvor den lutherske teologi sættes i forhold til de historiske og kritiske perspektiver anført i første og anden sektion.

Bogen er en af flere markeringer af reformationsjubilæet, som Menighedsfakultetet i Aarhus præsenterer i disse år. Skal en markering af et reformationsjubilæum blive andet end et mausoleum, må den sætte reformationens anliggende i relation til nutidens udfordringer, og den må således tematisere, hvad det vil sige at være luthersk kristen i dag. Er den lutherske forståelse af kirkens og statens rolle i samfundet gangbar i dag? Bliver den umulig i en tid, hvor kirke og stat synes at glide fra hinanden? Og hvad har luthersk teologi at byde på i dag? Det er sådanne spørgsmål, som Menighedsfakultetet fokuserer på i anledningen af reformationsjubilæet. Der arbejdes allerede nu på, at denne antologi, som altså tematiserer national kristendom, skal efterfølges af en anden antologi, som skal tematisere den lutherske teologi i det pluralistiske samfund, og som altså i højere grad vil give plads for udviklingen af en nutidig luthersk teologi, og som givetvis også vil præsentere helt andre betoningener end dem, man finder i denne antologi. Nærværende bog afsluttes således også med en refleksion over nogle aktuelle udfordringer for den lutherske teologi, hvor stafetten gives videre (passager i det ovenstående har været trykt i en kronik i Kristeligt Dagblad i marts 2015).

Jeppe Bach Nikolajsen,  
Aarhus, januar 2015

# Introduktion

# Kirkens konstantinske fangenskab

## Aktuel problemstilling og kritisk begrebsudvikling<sup>1</sup>

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN

### Introduktion

Forholdet mellem kristendom og kultur er et klassisk problemfelt. Det har altid været genstand for mange drøftelser, og der har op gennem historien eksisteret mange forskelligartede positioner i disse drøftelser.<sup>2</sup> De seneste årtier er der foregået en særlig drøftelse inden for dette klassiske problemfelt på baggrund af nogle markante ændringer, som den vestlige verden er undergået.<sup>3</sup> Det anføres, at den vestlige verden befinder sig i en overgangsfase fra kristen enhedskultur til multireligiøst samfund.<sup>4</sup>

- 1 Denne artikel bygger på kapitel et og fire i min afhandling. Se Jeppe B. Nikolajsen, *Redefining the Identity of the Church: A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder* (Oslo: Det Teologiske Menighedsfakultet, 2010).
- 2 Den amerikanske teolog Richard Niebuhrs bog *Christ and Culture* eksemplificerer, at den kristne tradition rummer mange forskelligartede teologiske potentialer og positioner. Niebuhr præsenterer dog ikke noget bud på, hvilke problemstillinger kirken specielt står over for i nyere tid. Det skal jeg give et bud på som afslutning på denne artikel. Se H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951).
- 3 I den angelsaksiske verden taler man om en overgang fra *Christendom til post-Christendom*. Det er imidlertid ikke let at oversætte disse begreber til dansk. I denne artikel benyttes udtrykket den *konstantinske epoke*, der hvor begrebet *Christendom* forstås som en historisk epoke, og der refereres for eksempel til postkonstantinsk ekklesiologi som et udtryk for, hvad der på engelsk omtales som *post-Christendom ecclesiology*. Hvordan vi mere præcist skal forstå disse begreber, bliver genstand for præsentation og drøftelse i denne artikel.
- 4 Kortere afsnit i dette kapitel har tidligere været udgivet i min artikel »Missional folkekirke? En drøftelse af Hans Raun Iversens forståelse af den danske folkekirke som en missional kirke« i: *Missional Kirke – en introduktion*, red. Jeppe B. Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2012).

I en lang række bøger drøftes disse kulturelle og religiøse ændringers omfang og betydning. Den amerikanske teolog Darrell L. Guder hævder, at den kristne kirke i den såkaldt konstantinske epoke i en række henseender var ansvarlig for en teologisk reduktionisme i henhold til soteriologi, eskatologi, kristologi, missiologi, pneumatologi og ekklesiologi.<sup>5</sup> Ifølge Guder må der i dag gøres op med denne teologiske reduktionisme. Det vil ikke tjene hensigten med denne artikel at drøfte alle disse påstande her. I stedet vil jeg i det følgende præsentere en teologisk drøftelse af overgangen fra den konstantinske epoke til den postkonstantinske epoke med særligt henblik på de ekklesiologiske konsekvenser.

Drøftelsen af denne overgangsfase behandles ud fra historisk-teologiske, systematisk-teologiske og praktisk-teologiske perspektiver. Selvom bidragene til denne drøftelse er ganske forskellige, har de dog alle det til fælles, at kirkehistorien inddeles i tre epoker, som betegnes som den prækonstantinske epoke, den konstantinske epoke og den postkonstantinske epoke.<sup>6</sup> Ambitionen med denne artikel er at bidrage til en identificering af denne drøftelses historie og til en begrebsafklaring på dansk for endelig at pege på en præmis og central problemstilling i denne drøftelse, som fortsat er uafdækket og underbelyst.

## Den prækonstantinske epoke

Udtrykket *den prækonstantinske epoke* anvendes om perioden fra det første århundrede til det fjerde århundrede. I denne periode nyder

5 Guder præsenterer en kortfattet, men markant kritik af den teologi, som blev udviklet i den konstantinske epoke. I denne situation udvikledes et meget ensidigt individualistisk fokus på frelse (soteriologi); kirken mistede tiltro til gudsrigetets frembrud i denne verden, og eskatologi blev således reduceret til en diffus apokalyptisk fremtidsfornemmelse (eskatologi); desuden indførte kirken en falsk dikotomi mellem Kristus som frelser og herre (kristologi); den vestlige teologi mistede evnen til at støtte kirken i dens apostoliske kald (missiologi); en propositional tilgang til Bibelen underminerede også en forståelse af de bibelske skrifers formative kraft udvirket af Helligånden (pneumatologi); endelig blev kirken statens partner og blev ukritisk konform med sin kontekst (eklesiologi). Se Darrell L. Guder, »Missional Hermeneutics: The Missional Authority of Scripture – Interpreting Scripture as Missional Formation« i: *Mission Focus: Annual Review 15* (2007): 112-113.

6 Jeg vil ikke gå i dybden med disse historiske analyser. Min hensigt er at optegne de historiske perspektiver og på den baggrund pege på nogle aktuelle udfordringer for kirken – jf. fodnote 1.



den kristne kirke ingen samfundsmæssige privilegier og har ingen bemærkelsesværdig politisk indflydelse. Den er i store perioder en forfulgt kirke. I begyndelsen af det fjerde århundrede vinder den romerske kejser Konstantin, som er herre over flere vestlige provinser i Romerriget, en sejr over en anden vestlig romersk kejser, Maxentius, og dermed bliver Konstantin eneheriker over hele det vestlige Romerrige.<sup>7</sup> Efter at have vundet et slag over den romerske kejser Maximinus II i år 313 bliver den romerske kejser Licinius eneheriker over det østlige romerske imperium. Licinius og Konstantin lever nu side om side, Licinius i Øst og Konstantin i Vest. I år 324 opstår der imidlertid en krig mellem dem, en krig som Konstantin trækker sig sejrrikt ud af.<sup>8</sup> Konstantin bliver dermed eneheriker over hele det romerske imperium. Konstantin udviser interesse for den kristne religion, konverterer til kristendommen og betragtes af mange som den første kristne kejser over den romerske verden.<sup>9</sup>

I år 313 udsteder Licinius og Konstantin i fællesskab et såkaldt toleranceedikt, hvor kristendommen bliver legaliseret i det romerske imperium. Med dette toleranceedikt bliver betingelserne for den kristne kirkes eksistens i Romerriget ændret markant. Nu bliver cirka 250 års forfølgelser af den kristne kirke afsluttet. Konstantin fortsætter med at begunstige kristendommen ved for eksempel at udstede love, som tilgodeser kirken og ved at tildele kirken ressourcer af forskellig art.<sup>10</sup> På sit dødsleje bliver han døbt og derefter begravet i *De Tolv Apostles Kirke* i Konstantinopel, som i dag hedder Istanbul, som han selv havde gjort til hovedstad i Romerriget.<sup>11</sup> Den konstantinske religionspolitik bliver videreført, da kristendommen bliver Romerrigets officielle religion i år 380, og den kulminerer, da hedensk afgudsdyrkelse fordøm-

7 Stuart Murray, *Post-Christendom* (Carlisle: Paternoster, 2004), 25.

8 Hans A. Pohlsander, *The Emperor Constantine* (London og New York: Routledge, 1996), 24, 42.

9 Forståelse af Konstantins omvendelse er en pågående debat blandt historikere. Var hans omvendelse oprigtig? Eller blev han overhovedet en kristen? Omvendte han sig blot for at bruge kirken til at fremme sin egen politiske dagsorden? Se for eksempel Norman H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church* (London: Humphrey Milford, 1929); Timothy Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge: Harvard University Press, 1981); Alistair Kee, *Constantine Versus Christ* (London: SCM Press, 1982); inter alia.

10 Murray, *Post-Christendom*, 25.

11 Murray, *Post-Christendom*, 26.

mes, og kristendommen bliver den eneste tilladte religion i Romeriget i år 391.<sup>12</sup>

### Den konstantinske epoke

Den konstantinske epoke indledes med de ovenfor nævnte kundgørelser i år 313 og i år 380. Kirken bliver nu officielt accepteret, oplever øget velstand, får politisk indflydelse og kommer med tiden til at spille en central rolle i den romerske verden. Det fører med sig, at distinktionerne mellem kirke og samfund svækkes. Allerede i det fjerde århundrede synes kristne ikke længere at kunne distingveres, som det var tilfældet i den prækonstantinske epoke. Den engelske historiker Robert A. Markus hævder for eksempel, at der er meget lidt, der adskiller en kristen fra en hedning i det romerske samfund allerede i midten af det fjerde århundrede.<sup>13</sup> Mod slutningen af det sjette århundrede er kristendommen blevet accepteret af de fleste af de områder, som Rom tidligere havde hersket over.<sup>14</sup> Med tiden smelter kirken og det europæiske samfund således sammen til den enhed, som undertiden betegnes som *corpus Christianum*.<sup>15</sup> Den canadiske teolog Michael W. Goheen beskriver denne udvikling således:

The church moved from a marginal position to a dominant institution in society; from being socially, politically, and intellectually inferior to being in a position of power and superiority; from being economically weak and poor to being in a position of immense wealth; from being an oppressed minority to being the oppressive majority; from being a *religio illicita* to becoming the only religion in the civic community; from being resident aliens in a pagan environment to being an established church in a professedly Christian state.<sup>16</sup>

- 12 Karsten Nissen, »Folkekirken – sendt til det danske folk« i: *Missional kirke – en introduktion*, red. Jeppe Bach Nikolajsen (Fredericia: Kolon, 2012), 90.
- 13 Murray, *Post-Christendom*, 69-70; jf. Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 27.
- 14 Murray, *Post-Christendom*, 54.
- 15 Barry A. Harvey, *Another City: An Ecclesiological Primer for a Post-Christian World* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 80-81.
- 16 Michael W. Goheen, *As the Father Has Sent Me, I Am Sending You: J. E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology* (Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2000), 2-3.

Middelalderen præges af et tæt parløb mellem den kristne kirke og de europæiske øvrigheder repræsenteret ved kejsere, konger og fyrster. Dette tætte parløb fører til magtkampe. Kan kejseren for eksempel krones uden pavelig godkendelse? Kan paven tiltræde sit embede, uden at kejseren siger god for dette? Kan konger og kejsere udnævne biskopper?<sup>17</sup> Dette udtrykker dog også en tæt sammenhæng mellem kirke og øvrighed, som eksisterer op gennem hele middelalderen. Og selv om reformationen medførte store omvæltninger på en række områder, fortsatte dette parløb også efter reformationen.

Et eksempel på denne tætte sammenhæng mellem kirke og øvrighed er bystaten Genève i det sekstende århundrede. Genève var på dette tidspunkt en kristen stat, hvor samtlige borgere var tvunget til at deltage i gudstjenester hver søndag, ligesom der også var tvungen altergang. Og ve de borgere, som skulkede! I gudstjenestetiden var der nemlig vagter, som trængte ind i folks huse for at give sådanne lovbrydere bøder. Det fortælles, at det en dag blev opdaget, at en anset familie havde spillet kegler i en have en søndag i kirketiden. Dette fik naturligvis konsekvenser. Og de keglespillende borgere blev således straks arresteret og straffet. Det fortælles også, hvorledes en kvinde på et tidspunkt dansede i byen, hvorfor denne kvinde straks var blevet taget i forhør, irettesat og formanet. Det fortælles endvidere, at tjenerne på værtshuse i en periode ikke måtte servere mad, førend gæsterne havde bedt en bordbøn. Og på et tidspunkt blev der udstedt forbud mod bestemte, særligt flotte knæbukser. Dette er blot et udpluk af mange underfundige historier fra bystaten Genève i det sekstende århundrede.<sup>18</sup>

Et andet eksempel på den tætte sammenhæng mellem kirke og øvrighed finder man i tyske regioner på reformationstiden, hvor de tyske fyrster, som i mange tilfælde også havde markant indflydelse i kirken, værner om den nationale kirke.<sup>19</sup> Det er ikke ualmindeligt at mene, at Martin Luther således anskuede kristendommen som fundamentet for datidens tyske samfund. Som den danske kirkehistoriker Thorkild C. Lyby skriver: »[Luthers] udgangspunkt er den middelalderlige, universalistiske tænkning, hvorefter kristenheden ideelt set udgør ét legeme,

17 Karsten Nissen, *En gammel folkekirke i en ny tid. Evangeliet og vores kultur* (Frederiksberg: Aros, 2008), 24.

18 Ovenstående bygger på Knud E. Løgstrup, *Kunst og etik* (København: Gyldendal, 1961), 149-158.

19 Leif Grane, *Evangeliet for Folket. Drøm og virkelighed i Martin Luthers liv* (København: Gad, 1983), 91.

et *corpus Christianum*, der er grundlagt af Gud selv, og som styres af to øvrigheder, der hver har fået tildelt sit kompetenceområde inden for det samme samfund.«<sup>20</sup> Både kirke og øvrighed stod altså til ansvar over for Gud. Derfor måtte kættere udvandre til andre lande, som havde en anden kristen konfession. Og derfor blev kættere ikke blot bekæmpet med ord af prædikanter, men også straffet med eksempelvis fængselsstraf af øvrigheden. Fordi den kristne tro ikke blot var fundament for kirken, men også for øvrigheden, var det derfor også utænkeligt, at jøder kunne varetage offentlige embedsstillinger.<sup>21</sup>

Et tredje eksempel på denne tætte sammenhæng mellem kirke og øvrighed er fra Danmark i forbindelse med reformationen, hvor kongen i år 1536 overtager bispens ejendom og tiendeindtægter mod, at han til gengæld skal værne landet imod angreb udefra og være den øverste værner af den evangelisk-lutherske kirke i Danmark. Frem til år 1849 skal alle indbyggere i Danmark – med få undtagelser – tilhøre den lutherske kirke.<sup>22</sup> Der er gudstjeneste- og dåbstvang, og myndighederne forsøger at kontrollere befolkningens moral og levevis.<sup>23</sup> Som jeg har beskrevet det ved en anden lejlighed:

Den danske kirkehistorie kan således berette om, hvorledes kongen kaldte en præst, som havde udøbte børn af baptistiske forældre i sit pastorat, i audiens, stampede i gulvet og befalede, at han straks ophørte med at fylde landet med hedninger. Vi kan også læse om, hvorledes en ung kvinde flygtede med sit barn, da den beskikkede embedsperson kom for at bringe barnet til kirke for at pånøde det kirkens goder. Ud over dåbstvang var der også gudstjenestetvang, og udeblev man fra gudstjenester, blev der truet med både bøde og gabestok. Det var jo ikke for sjov, at den evangelisk-lutherske kirke var en statskirke.<sup>24</sup>

20 Thorkild C. Lyby, »Luthers øvrighedsskrift i historisk perspektiv« i: *Martin Luther om verdslig øvrighed*, redigeret af Svend Andersen (Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2006), 15-16.

21 Ovenstående bygger på Knud E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (København: Gyldendal, 1991), 111-116.

22 I 1680'erne fik jøder og reformerte kristne imidlertid lov til ikke at lade deres børn døbe.

23 Martin Schwarz Lausten, *Danmarks kirkehistorie* (København: Gyldendal, 2004), 175 og 239.

24 Jeppe Bach Nikolajsen, »Kirken skal finde sin rolle i et pluralistisk samfund« i: *Kristeligt Dagblad* den 30. juni 2011.

Denne tætte sammenhæng mellem kirke og stat gør sig fortsat gældende i Danmark. Den dag i dag betragtes den danske konge eller dronning ifølge dansk lov som kirkens øverste værner, og regenten skal ifølge dansk lov autorisere den danske folkekirkens gudstjenesteordning, ritualer, bibeloversættelse og salmebog.<sup>25</sup> Den reelle lovgivende magt angående kirkens indre anliggender ligger hos Folketinget, og dersom Folketinget eksempelvis vedtager et nyt dåbsritual, kan regenten ikke nægte at autorisere denne lov. Så vidt har folketingspolitikere med forskelligt held bestræbt sig på ikke at blande sig i kirkens såkaldte indre anliggender.

Som et radikalt eksempel på visionen for forholdet mellem kirke og samfund i den konstantinske epoke henviser den canadiske teolog Douglas John Hall til en bog af englænderen E. Griffith-Jones, hvori det hedder: »The distinction between the secular and the sacred will disappear from human life, for all that is secular will be sanctified. When this ideal state will be realized, the world will once more be God's world, and his will be done on earth as it is in heaven.«<sup>26</sup> I den konstantinske epoke eksisterer altså en nøje sammenhæng mellem kirke og øvrighed, størsteparten af samfundsborgerne betragtes som kristne, og kristne værdier præger lovgivning og samfund.

## Den postkonstantinske epoke

I dag hævder et stigende antal teologer, at den vestlige kultur befinder sig i en overgang fra en konstantinsk epoke til en postkonstantinsk epoke. Det er en langstrakt proces. En god bestemmelse af en postkonstantinsk kultur lyder således:

[It] is the culture that emerges as the Christian faith loses coherence within a society that has been definitively shaped by the Christian story and as the institutions that have been developed to express Christian convictions decline in influence.<sup>27</sup>

25 Karsten Nissen, »Missional kirke: En kirke sendt til det danske folk« i: *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 36, nr. 1 (2009), 98.

26 Douglas John Hall, *The End of Christendom and the Future of Christianity* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002), 14; jf. E. Griffith-Jones, *The Dominion of Man* (London: Hodder & Stoughton, 1926), 311.

27 Murray, *Post-Christendom*, 19.

Når der refereres til, at den vestlige kristne enhedskultur i dag krakelerer, og at vi nu er på vej ind i eller befinder os i en postkonstantinsk epoke, menes der altså, at de vigtigste politiske, kulturelle og uddannelsesmæssige organer ikke længere i samme grad har en kristen fun-dering som tidligere, men at disse samfundsinstitutioner er blevet seku-lariserede, at kirken i mindre og mindre grad spiller en indflydelsesrig rolle i samfundet, og at kristendommen ikke længere er den bærende kraft i det vestlige samfund.

Når man bestræber sig på at anskueliggøre så omfattende kirkehi-storiske perspektiver, står man i fare for at drage unuancerede konklusi-oner. Drøftelsen er dog blevet nuanceret på forskellig vis. For eksempel har den hollandske teolog Anton Wessels vist, at Europa i den såkaldt konstantinske epoke var præget af megen hedenskab og synkretisme.<sup>28</sup> Det til trods betvivler han dog ikke, at kirken spillede en væsentlig rolle i de europæiske samfund i den konstantinske epoke. På samme måde konkluderer den franske historiker Jean Delumeau, at kristianiseringen af Europa på reformationstiden på mange måder var overfladisk.<sup>29</sup>

I forlængelse af dette peger den engelske teolog Stuart Murray der-for på, at det kan virke misvisende at betegne et postkonstantinsk sam-fund som postkristent. Det kan nemlig fremme forestillingen, at forskel-len mellem den konstantinske epoke og den postkonstantinske epoke er, at de vestlige samfund går fra at være kristne samfund til at blive postkristne samfund. Som Wessels, Delumeau og andre har vist, var det middelalderlige Europa i høj grad præget af hedenskab. I stedet er forskellen på den konstantinske epoke og den postkonstantinske epoke først og fremmest, at kirken ikke længere spiller en central og indflydel-sesrig rolle i de vestlige samfund. Man skal ligeledes være varsom med at anføre, at de vestlige samfund i den postkonstantinske epoke kan betegnes som sekulære ifølge Murray. Mennesker i postkonstantinske samfund vil fortsat være optaget af religiøsitet, men mennesker flest vil ikke først og fremmest benytte sig af kristne indsigter og ressourcer.<sup>30</sup>

Endelig bør man også være bevidst om, at epokebetegnelser anfø-rer generelle forhold og kan have en tendens til at fremstå unuance-

28 Anton Wessels, *Europe: Was it Ever Really Christian?* (London: SCM Press, 1994), 149-158.

29 Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), 227-255.

30 Murray, *Post-Christendom*, 4-12.

ret.<sup>31</sup> Trods ovenfor nævnte nuanceringer stilles der dog ikke afgørende spørgsmålstegn ved det overordnede billede, nemlig at kirkehistorien har to store skift. I forbindelse med det første skift går kirken fra at være en marginaliseret kirke til at få en indflydelsesrig position i samfundet. Det andet skift, hvor kirken mister indflydelse og igen marginaliseres, oplever vi ifølge en række teologer i dag. Hvor det første skift er knyttet til nogle specifikke, markante ændringer i Romerriget, er det andet skift mere langstrakt og uklart.

### En central problemstilling

Som afslutning på denne artikel vil jeg ganske kort demonstrere, at kirkens egenart er et tilbagevendende tema, når betydningen af overgangen fra den konstantinske epoke til den postkonstantinske epoke drøftes.<sup>32</sup>

- 31 For en indblik i en tysk drøftelse af disse betegnelser, se eksempelvis Wilhelm Kahle, »Über den Begriff Ende des konstantinischen Zeitalters« i: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 17 (1965); Gert Haendler, »Das neue Bild des Kaisers Konstantin und der sogenannte »Konstantinismus«« i: *Theologische Versuche* 4 (1972); Wilhelm Schneemelcher, »Das Konstantinische Zeitalter: Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort« i: *Klëronomia* 6 (1974); Wilhelm Schneemelcher, *Theologische Realenzyklopädie XIX* (Berlin: De Gruyter, 1990), s.v. »Konstantinisches Zeitalter.«
- 32 Det kan være nyttigt at anføre, at kirkens egenart efter min mening kan bestemmes på to forskellige og dog forenelige måder. For det første har kirkens egenart at gøre med, hvad kirken er *i sig selv*. Det er således en indre bestemmelse af kirkens natur. For det andet har kirkens egenart at gøre med, hvad kirken er *i relation til det, som ikke er kirke*. I denne forstand må kirkens egenart således sættes i relation til noget andet, som er forskelligt fra kirken. Kirken er altså ikke bare forskellig. Den er forskellig fra noget andet. Dette er således en relationel bestemme af kirkens egenart. Disse to aspekter af kirkens egenart kan ikke løsrives fra hinanden, men der eksisterer en indbyrdes afhængighed og dialektik mellem disse. Mine kortfattede præciseringer er inspireret af Paul Ricoeurs forståelse af konceptet identitet, hvor der skelnes mellem *ipse*-identitet (den indre bestemmelse) og *idem*-identitet (den relationelle bestemmelse). Se Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Ovenstående bygger på min artikel »The Formative Power of Liturgy: The Church as a Liturgical Community in a Post-Christendom Society« i: *European Journal of Theology* 24, nr. 2 (2014), fn. 15. For en yderligere kvalificering af, hvordan jeg forstår kirke og samfund, se Nikolajsen, *Redefining the Identity of the Church*, 19-20. I denne artikel forsøger jeg for eksempel at være bevidst om en henholdsvis empirisk-sociologisk og

På den ene side hævdes det, at den konstantinske epoke ikke er forbi, og at den udbredte forståelse af forholdet mellem kirke og samfund i denne epoke fortsat præger de kristne kirkers selvforståelse på en negativ måde ved at svække bevidstheden om dens egenart.<sup>33</sup> Der argumenteres således for, at normalsituationen for den kristne kirke er at være et folk blandt folkene. Det betyder, at kirken ofte og på forskellig vis vil være forskellig fra det omkringliggende samfund. Endvidere anføres det, at kirken uden en sådan forskel ikke vil kunne bidrage selvstændigt til samfundet, og at kirken, uden en sådan forskel, vil gøre fælles sag med en verden, der endnu er uforløst.<sup>34</sup>

På den anden side hævdes det, at den konstantinske epoke er forbi.<sup>35</sup> Den kristne kirke er derfor udfordret på sin hidtil stort set selvfølgelige centrale position i samfundet. Den vestlige kirke er således udfordret og truet på sin selvforståelse. Den kristne kirke marginaliseres, og dens særpræg og særart tydeliggøres. Der argumenteres således for, at kirkens egenart i stigende grad aktualiseres, og at kirken har brug for at reflektere over sin rolle i de vestlige samfund på disse nye kulturelle betingelser.<sup>36</sup>

Jeg har tidligere hævdet, at opgaven, som ligger foran teologer i den vestlige verden, er at bidrage til den pågående ekklesiologiske samta-

en dogmatisk-teologisk brug af begrebet *kirke*, og endvidere refererer jeg ikke til en bestemt denomination med ordet kirke i denne artikel.

33 Hall, *The End of Christendom and the Future of Christianity*, 1-18; Michael Frost, *Exiles: Living Missionally in a Post-Christian Culture* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2006), 3-8; Rodney Clapp, *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian World* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1996), 29; Harvey, *Another City*, 93.

34 Harvey, *Another City*, 14-15, 23, 59; Philip D. Kenneson, *Beyond Sectarianism* (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 91; Stanley Hauerwas og William H. Willimon, *The Resident Aliens* (Nashville: Abingdon Press, 1989), 46, 93-94; Hall, *The End of Christendom and the Future of Christianity*, 36; se også H. Richard Niebuhr, »Toward the Independence of the Church« i: H. Richard Niebuhr, Wilhelm Pauck og Francis Miller, *The Church Against the World* (Chicago og New York: Willet, Clark and Co., 1935), 123-128.

35 Kenneson, *Beyond Sectarianism*, 1. Det signaleres også med titlerne på følgende bøger: Stuart Murray, *Church After Christendom* (Carlisle: Paternoster, 2004); David Smith, *Mission After Christendom* (London: Darton, Longman & Todd, 2003); Vigen Guroian, *Ethics After Christendom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

36 Kenneson, *Beyond Sectarianism*, 2; Hall, *The End of Christendom and the Future of Christianity*, 6-7.



les konstruktive bidrag, hvor det anerkendes, at kirken ikke længere er alle. Opgaven, som ligger foran kirken i den vestlige verden, består i at genvinde en grundliggende forståelse af sin egenart samt at lade denne egenart danne basis for dens åbenhed, engagement og ansvar for det samfund, som den er en del af. Sådant en ekklesiologisk position udtrykker efter min mening et betydeligt potentiale for en forståelse af kirkens rolle i et pluralistisk samfund. Sådant en position peger efter min mening ind i fremtiden for kirken i de vestlige samfund.<sup>37</sup> Sådant en teologisk position vil efter min mening kunne bidrage til at frigøre kirken fra sit konstantinske fangenskab.

### Konklusion

Ovenfor har artiklen skitseret en drøftelse, som i flere årtier er foregået i internationale teologiske fagmiljøer. Der savnes fortsat flere studier af, hvordan situationen har udviklet sig og ser ud i forskellige geografiske områder i den vestlige verden, selvom der dog er præsenteret nogle artikler om dette med udgangspunkt i eksempelvis Irland, England, Holland, Tyskland og Frankrig.<sup>38</sup> Dette har artiklen ikke bidraget til. Den har dog påvist, at der allerede er blevet præsenteret mange nyttige og nuancerende bidrag til dette fagfelt, og den bidrager til en identificering af fagfeltets historie og til en begrebsafklaring på dansk. Begrebet *den konstantinske epoke* er nyttig i henhold til at forstå de nordiske folkekirkers historiske baggrund og aktuelle ordninger. Artiklen indrømmer dog, at *den konstantinske epoke* fortsat er en forholdsvis diffus epokebetegnelse. Alt er dog ikke gjort med denne artikel, og en yderligere etablering af centrale begreber inden for dette fagfelt er fortsat nødvendig. Afslutningsvis har artiklen peget på, at kirkens egenart udgør en central problemstilling i den nævnte drøftelse.

37 Ovenstående synspunkt er fremført i min kronik »Kirken skal finde sin rolle i et pluralistisk samfund« i: Kristeligt Dagblad (se fodnote 24).

38 Se Hugh McLeod og Werner Ustorf (red.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).