

4. Offentlighedsteologi¹

4.1 OFFENTLIGHEDSTEOLOGISKE REFLEKSIONER

Hvad er offentlighedsteologi?

Ordet offentlighedsteologi optræder første gang i dansk sammenhæng i 2010 som en oversættelse af det engelske begreb *public theology*. Grundtvigsk Samfund havde inviteret Nick Spencer, der var leder af den engelske offentlighedsteologiske tænketank Theos, til en konference på Vartov under overskriften ”Har vi brug for en offentlighedsteologi?”. Her holdt han et foredrag med titlen ”What is public theology? How has Theos established a platform in the public debate? What are the perspectives of public theology to society as a whole?”²

Mens offentlighedsteologi er et nyt begreb i Danmark, har der især i USA, England og Tyskland i mange år været en levende debat om *public theology* eller *öffentliche Theologie*. Begrebet *public theology* dukkede op første gang i 1974 i en artikel af den amerikanske lutherske teolog Martin Marty, ”Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience”. Han introducerede *public theology*, fordi han savnede et mere præcist begreb, når man skulle tale om religionens indflydelse på det bredere samfund og på politik. Martin Marty definerede *public theology* som en bestræbelse på at ”interpret the life of a people in the light of a transcendent reference”.³

Siden er *public theology* blevet defineret på forskellig vis. Den amerikanske lutherske teolog, Robert Benne, beskrev i 1995 *public theology* som ”the engagement of a living religious tradition with its public environment - the economic, political, and cultural spheres of our common life.”⁴ Den hollandske teolog Gerrit G. de Kruijf (2003) er af den opfattelse, at ”The call for a public theology is a challenge to address the moral issues of society, with an explicit use of confessional principles, not primarily to demonstrate

1 Alle artiklerne i dette afsnit er skrevet som dele af en rapport til et seminar for et udvalg under Folkekirkens Mellemkirkelige Råd og Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, november 2018.

2 I et efterfølgende Religionsrapport-program i DR den 20. december 2010, hvor man ”i anledning af Jesu fødselsdag [gør]status over, hvor religion står henne i det offentlige rum anno 2010”, blev Nick Spencer interviewet under overskriften ”Kristendommen – født som en offentlig religion”.

3 Marty 1981:6.

4 Benne 1995:7.

the relevance of faith, but precisely to make a meaningful contribution to public debate”.⁵ Den koreanske teolog Sebastian Kim (2011) definerer *Public theology* sådan, at der er tale om ”Christians engaging in dialogue with those outside church circles on various issues of common interest. It involves urging Christians to take the opportunity to participate in the public domain in modern secular democracies and to converse with other citizens on issues wider than religious matters.”⁶ Og i 2015 skrev den tyske lutherske teolog Heinrich Bedford-Strohm, at ”Unter öffentlicher Theologie versteht man die Reflexion von Fragen öffentlicher Bedeutung im Lichte theologischer Traditionen“.⁷

Fælles for de forskellige måder at definere offentlighedsteologi på er forståelsen af (1) at kirken og teologien hører hjemme i det offentlige rum, (2) at kirken og teologien har et vigtigt bidrag til ’offentligheden’, til samfundets udvikling og dermed også til politik, og (3) at offentligheden, hele samfundet og dermed også det politiske liv, har brug for den kirkelige og teologiske traditions værdier og indsigter.

Kirke og kristendom hører hjemme i det offentlige rum

Det fremgår af hele Det nye Testamente, at evangeliet er en offentlig sag. Jesus siger således if. Markus: ”Gå ud i alverden og prædik evangeliet for al skabningen” (Mark 16,15). Evangeliet er, som den britiske teolog Lesslie Newbigin har formuleret det i titlen på en af sine bøger, en offentlig sag, *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth*. At kirke og offentlighed fra kirkens første tid har hængt sammen, ses allerede af det ord, som de første kristne valgte for deres fællesskaber og forsamlinger, nemlig *ekklesia*, et ord der i samtiden blev brugt om borgerne, når de blev kaldt sammen for at drøfte byens (*polis*) offentlige fælles anliggender (politik).

Kirke og teologi har et vigtigt bidrag at yde til politik

At troen på Gud ikke kun havde betydning for menneskers åndelige ve og vel, går som en rød tråd gennem hele bibelen. Bibelens tale om, at ethvert menneske er skabt i Guds billede og derfor har en værdighed, der aldrig må krænkes, har op igennem historien øvet (en også kritisk) indflydelse på politisk tænkning og praksis. Det gamle testaments profeter følte sig kaldet til at gå i rette med datidens ’politikere’, når de misbrugte deres magt og ikke tog vare på retfærdigheden i samfundet. Jesu tale om næstekærlighed har ikke kun relevans i de nære interpersonelle relationer, men spiller også en rolle i politik, som professor Svend Andersen argumenterer for i sin fortolkning af Luther:

5 Kruijf 2003:139.

6 Kim 2011:3.

7 Bedford Strohm 2015:215.

Luther sagde, at er du fyrste - og dermed politiker - er folket din næste. Du kan ikke kende alle dine undersåtter, men du er som magtudøver forpligtet på at udøve næstekærlighed. I et demokrati har hver enkelt af os magt og indflydelse og dermed mulighed for at øve næstekærlighed. Vi kan hver især bidrage til at indrette samfundet, så mennesker har det bedst muligt. Et bidrag, vi ikke kun kan levere som enkeltpersoner, men også gennem organisatorisk arbejde – nationalt og globalt.⁸

Den kroatiske teolog Miroslav Volf, der er professor i teologi på Yale Universitet, understreger, at kristendom er *A Public Faith*, som er titlen på en af hans bøger, og derfor må kristne engagere sig i offentlige sager, som bogens undertitel minder om. *How Followers of Christ Should Serve the Common Good*.

Samfundet har brug for kirkens og teologiens bidrag

Ét er, at kristendommen ifølge sin selvforståelse nok er en personlig sag, men ikke en privat sag, og at den derfor hører til i det offentlige rum, og at kristne netop som kristne har et ansvar for at bidrage til det fælles gode i samfundet. Noget andet er, om det sekulære samfund har brug for kirke og teologi, og i det hele taget religion?

I bogen *Flourishing* (2016) forklarer Volf, som undertitlen lyder, *Why we need religion in a globalized world*. Det dobbelte kærlighedsbud er et udtryk for to forskellige dimensioner i menneskelivet, den transcendent og den verdslige. Efter Volfs opfattelse er det ikke kun det enkelte menneske, der har brug for ikke kun den verdslige dimension, men også den transcendent dimension for at opleve det gode liv. Også det sekulære samfund har brug for et transcendent med- og modspil, hvis samfundet ikke skal ende med at blive inhumant.

Erfaringen viser, at et samfund ikke kun kan bygges på fælles love, da der naturligvis ikke kan lovgives om alt. Uden en transcendent dimension i samfundet er der fare for, at de værdier og den etik, der udgør samfundets sammenhængskraft, ikke får en tilstrækkelig solid forankring.

Selv om ordet 'offentlighedsteologi' er nyt, så er selve sagen ikke ny, heller ikke i en dansk sammenhæng. Det mest kendte eksempel er biskoppernes hyrdebrev om kirkens stilling til jødespørgsmålet i 1943.

⁸ Lauritzen 2011.

4.2 KIRKELIGE BIDRAG TIL DEN DANSKE OG INTERNATIONALE OFFENTLIGE POLITISKE DEBAT

Arrestationen af jøderne udløste biskoppernes Hyrdebrev af 3. oktober 1943. Brevet var udarbejdet af to københavnske sognepræster, N. J. Rald og Th. Glahn, og Københavns biskop Fuglsang-Damgaard underskrev på vegne af alle biskopperne, hvis godkendelse han ganske vist først indhentede efterfølgende. Hyrdebrevet blev afleveret til departementschefen til fremlæggelse på departementschefmødet den 29. september med ønsket om at det blev givet videre til de tyske myndigheder. Fuglsang-Damgaard bad alle biskopperne om at meddele deres præster, at de skulle oplæse den for deres menigheder, dersom tyskerne indledte arrestationen af jøderne.¹

Den danske kirkes stilling til jødespørgsmålet.

Overalt, hvor der rejses forfølgelse af jøder som sådanne af race-mæssige eller religiøse grunde, er det den kristne kirkes pligt at protestere derimod.

1) Fordi vi aldrig vil kunne glemme, at kirkens Herre, Jesus Kristus, fødtes i Betlehem af Jomfru Maria ifølge Guds forjættelse til hans ejendomsfolk, Israel. Jødefolkets historie indtil Kristi fødsel rummer forberedelsen til den frelse, Gud har beredt alle mennesker i Kristus. Dette kendetegnes ved, at Det gamle Testamente er den del af vor Bibel.

2) Fordi forfølgelsen af jøder strider mod den menneskeopfattelse og næstekærlighed, som er en følge af det budskab, Kristi kirke er sat til at forkynde. Kristus kender ikke til personanseelse, og han har lært os at se, at ethvert menneskeliv er dyrebart i Guds øjne (Gal. 3.28).

3) Fordi det strider mod den retsbevidsthed, som råder i det danske folk, nedfældet i vor danske kristelige kultur gennem århundreder. I henhold hertil har alle danske statsborgere efter Grundlovens ord lige ret og ansvar for loven og religionsfrihed tilsikret. Vi opfatter religionsfrihed som ret til at udøve vor gudsdyrkelse efter kaldelse og samvittighed, og således at vore race og religion aldrig i sig selv kan blive anledning til, at et menneske berøves rettigheder, frihed eller ejendom. Uanset afvigende

¹ Lausten 2007:378ff.

religiøse anskuelser vil vi kæmpe for, at vore jødiske brødre og søstre bevarer den samme frihed, som vi selv sætter højere end livet.

Der findes hos den danske kirkes ledere en klar forståelse af vor forpligtelse til at være lovlydige borgere, som ikke utidigt sætter sig op imod den, der øver myndighed over os, men samtidig er vi i vor samvittighed bundne til at hævde retten og protestere mod enhver retskrænkelse. Derfor vil vi i givet fald utvetydigt vedkende os ordet om, at man skal adlyde Gud mere end mennesker.²

Hyrdebrevets argumentation er interessant i en offentlighedsteologisk sammenhæng. I sidste afsnit finder vi en tolkning af den lutherske toregimentelære, at nok skal man underordne sig myndighederne som lovlydige borgere, men der er en grænse. Når myndighederne er i gang med at begå uret, så er hvert enkelt menneske bundet i sin samvittighed til at hævde retten og protestere. For man skal adlyde Gud mere end mennesker.

Hyrdebrevet indeholder tre forskellige argumenter mod forfølgelse af jøder. Det første argument er specifikt kristeligt argument, der kun er tilgængeligt for kristne, idet det henviser til, at kirkens Herre og verdens frelser Jesus Kristus også var jøde, og at vi derfor skylder en jøde vor frelse. Det andet argument er et teologisk argument, der imidlertid fremstilles på en sådan måde, at det er tilgængeligt for alle, idet det henviser til det kristne menneskesyn og næstekærligheden, som også vil være et meningsfuldt argument for mennesker uden for kirken. At der ikke er forskel på mennesker (lighed mellem mennesker), og at ethvert menneske er dyrebart (menneskets værdighed) er principper, som også de fleste ikke-kristne ville kunne forstå og tilslutte sig. Det tredje argument er af mere politisk karakter, idet der henvises til retsbevidstheden, lighed for loven og religionsfrihed – dog således, at retsbevidstheden i Danmark bygger på landets kristelige kultur.³

69 år senere sendte alle folkekirkens biskopper igen en slags hyrdebrev, denne gang i form af en henvendelse til justitsministeren og formanden for flygtningenævnet, om at beskytte konvertitter fra islam til kristendommen mod hjemsendelse til lande, hvor deres liv ville være i fare. I et brev med titlen ”Tro og asyl” af den 5. september 2012 skrev biskopperne flg.:

² Danmarkshistorien.dk u.å.

³ Det er også værd at bemærke, at overskriften er ”Den danske kirkes holdning til jødespørgsmålet”. I en folkekirkeligt tradition er det sådan, at ingen kan udtale sig på folkekirkens vegne, men det sker imidlertid her.

Vi finder det problematisk at afvise asylansøgere, der søger beskyttelse på grund af et religionsskifte, hvis de kommer fra lande, hvor kendskab til konvertering kan medføre forfølgelse.

Flygtningenævnet kræver, at en asylansøger fra Iran eller Afghanistan, der søger beskyttelse i Danmark på grund af religionsskifte, skal overbevise nævnet om, at han virkelig er konverteret, og desuden sandsynliggøre, at man i hjemlandet ved besked om konverteringen. Den praksis tager vi som landets biskopper afstand fra.

Kirken og asylmyndighederne har en fælles interesse i at undgå misbrug af den kristne dåb. Vi ser det som vores kirkelige ansvar så vidt muligt at undgå, at der foretages dåb, som er motiveret af ønsket om at få asyl. Derfor støtter vi asylmyndighedernes ret til at vurdere, om religionsskiftet er troværdigt.

På opfordring fra Udlændingestyrelsen udarbejdede kirken i 2005 en vejledning om, hvorledes kirkerne skulle forholde sig over for asylansøgere, som ønsker dåb. Her lægges der bl.a. vægt på, at dåbsoplæringen får en sådan udstrækning, at dåb ikke bliver en attraktiv mulighed for personer, der søger at fremme deres asylsag. Et øget samarbejde mellem kirker og asylmyndigheder på dette område vil kunne hjælpe til yderligere at mindske risikoen for misbrug. Men det er et problem, at asylansøgeren samtidig skal sandsynliggøre, at man i hjemlandet kender til hans beslutning om at gå over til kristendommen. I et af de to afslag, der nu er genoptaget, anføres, at det må være muligt for ansøgeren af undgå "at udstille sig selv offentligt som kristen".

Trosfriheden respekteres ikke, når en konvertit fra fx islam til kristendommen kan tilbagesendes med direkte eller indirekte henvisning til at holde sin tro skjult. Kristendommen er i sit væsen en offentlig religion. Samtidig er den opfattelse, som er udbredt i Danmark, at religion bør henvises til det private rum, ikke gældende i lande som Iran og Afghanistan.

Denne sag handler ikke blot om at beskytte kristne konvertitter, men om at anerkende, at religionsfrihed indebærer retten til frit at kunne praktisere sin tro. Derfor rækker religionsfrihed videre end samvittighedsfrihed, friheden til at tænke, tro og mene, hvad man vil.

Vi opfordrer derfor de danske asylmyndigheder til at genoverveje deres krav om, at asylansøgere, som har skiftet religion,

skal sandsynliggøre, at man i deres hjemland kender til deres religionsskifte.⁴

Lige som i hyrdebrevet fra 1943 taler biskopperne her en svag og livstruet gruppes sag over for myndighederne. Baggrunden var, at flygtninge-nævnet havde nægtet af give konvertitter fra Afghanistan og Iran asyl med den begrundelse, at de skulle holde deres nye kristne tro skjult og således undgå forfølgelse (diskretionskravet).

I dette brev trækker biskopperne på den indsigt og de erfaringer, som de selv og kirkelige medarbejdere har, når det gælder konversion fra islam til kristendom. Dernæst argumenterer de ud fra religionsfriheden. Det vigtigste punkt i argumentationen mod diskretionskravet er: "Kristendommen er i sit væsen en offentlig religion", og derfor giver det ikke mening at kræve, at konvertitter til kristendommen skal holde deres religion skjult.

Nogle måneder senere ændrede Flygtningenævnet praksis og opgav diskretionskravet til konvertitter. Om biskoppernes hyrdebrev var med til at påvirke denne beslutning, eller beslutningen hang sammen med en generel udvikling i europæiske asylpraksis, kan man naturligvis ikke vide.

Også andre grupper og enkeltpersoner i kirkelivet har i de senere år deltaget i den offentlige debat om politiske spørgsmål, hvor de har argumenteret ud fra en kirkelig eller teologisk tradition. Det gælder bl.a. i spørgsmålene om Danmarks deltagelse i krigen i Irak og modtagelse af kvoteflygtninge.

Der har også være eksempler på kirkelige indspark i den offentlige politiske debat af en anden type. I efteråret 2009 udsendte "Grøn Kirke", som er en del af Danske Kirkers Råd, således en opfordring til menighedsrådene om den 13. december at ringe 350 slag med kirkeklokkerne "til alarm, håb og handling for skaberværket" i forbindelse med klimatopmødet i København. Biskop Karsten Nissen udtalte, at "Jeg har fra første færd haft den holdning, at den pågældende klokkeringning vil være en smuk og værdig måde at markere kirkens ansvar for skaberværket på."

Den 10. december 2018 på 70-årsdagen for FN's verdenserklæring om menneskerettighederne arrangerede Københavns Stifts Mellemkirkelige Udvalg en offentlig høring om børns problematiske vilkår i udrejsecentre. I en kronik i Altinget, "Statens uforsvarlige asylpolitik giver børn varige mén", skriver domprovst Anders Gadegaard, biskop Peter Skov-Jakobsen og sogne- og indvandrerpræst Niels Nymann Eriksen, at de "vil gerne bi-

4 Skov-Jakobsen 2012.

drage til dette fokus med erfaringer, vi har gjort i nogle af de lokale folkekirker, der har flygtninges og asylansøgere liv tæt på i hverdagen.” De retter spørgsmålet til politikerne: ”Er det forsvarligt, at der er et sted i vores land, hvor rammerne for familieliv og børns opvækst er så ringe, at de med stor sandsynlighed vil give børnene varige mén - hvad enten deres liv kommer til at udfolde sig her eller i et andet land?”.⁵

Her argumenteres der ikke specifikt teologisk, men mere humanistisk. Fokus er imidlertid også her på en af samfundets svage grupper, nemlig børnene. Desuden trækkes der på de erfaringer, der er gjort i det folkekirkeligt arbejde blandt asylansøgere. At høringen afholdtes i Københavns Domkirke, var med til at understrege den kristelige alvor i sagen.

I forbindelse med tilstrømningen af flygtninge fra Syrien i 2014 skrev biskop Marianne Christiansen den 14. oktober et læserbrev i *Jyllandsposten*, ”Vi tænker med to halvdele”, som vakte stor debat.

Hvordan får vi det til at hænge sammen i hovedet? Med den ene hjernehalvdel begræder og frygter vi IS’ og Assads hærgen - i medlidenhed med ofrene og i frygt for, at barbariet skal brede sig. Med den anden vil vi ikke give de mennesker, der i flugten fra barbariet er nået til Danmark, lov til at få deres børn med. Hvorfor? Fordi 20.000 syriske flygtninge om året åbenbart er grænsen for, hvad et land som Danmark kan klare.

Det er det samme antal, som det fattige Jordan sidste år modtog - om ugen - vel at mærke, inden flygtningestrømmen nåede sit højeste: Nu er flere end tre millioner syrere flygtet ud af landet.

Knap 80 pct. af Danmarks befolkning er medlem af folkekirken - endnu flere er døbt. Og det vil sige at skulle leve med ekkoet af en mand, der for 2.000 år siden hævdede, at det afgørende i livet er, hvordan vi forholder os til den syge, den fremmede, den sultne, den fængslede. ”Alt, hvad I vil, at andre skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem”, citeres Jesus for i Matthæus-evangeliet.

Hvordan har vi fået bildt politikerne ind, at de ikke vil blive genvalgt, hvis de lukker mennesker på flugt ind i vores fredelige, sammenhængende, velnærede land? Hvordan har politikerne fået det indtryk af os, at vi hellere vil, at den lillebitte del af flygtningene, der er nået igennem nåleøjet til Danmark, skal leve et

5 Gadegaard et. al. 2018.

år adskilt fra deres børn, end der skulle komme tal på forsiden af aviserne, der viser en stor stigning af asylansøgere i Danmark? Hvorfor har vi bildt politikerne ind, at vi er så smålige? Når vi ved, at verden brænder om os? Skulle det ske, hvad Gud forbyde, at krigen også kommer til Danmark, tør vi så håbe på, at nogen vil tage imod os og vores børn? Jeg spørger bare.

Som argument for ikke at afvise, flygtningene fra Syrien kan få deres børn hertil, henviser biskoppen direkte til Jesu ord om at ”det afgørende i livet er, hvordan vi forholder os til den syge, den fremmede, den sultne, den fængslede. ’Alt, hvad I vil, at andre skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem’”.

Læserbrevet er i denne sammenhæng interessant, især p.g.a. den efterfølgende debat. Der er naturligvis ingen, der vil anfægte biskoppens grundlovssikrede ret til at ytre sig, heller ikke Venstres retsordfører Karsten Lauritzen, der imidlertid har ”den principielle holdning både som folkevalgt og medlem af kirken, at folkekirken burde afholde sig fra at diskutere politik. Jeg tror, det er skadeligt for kirken.”⁶ Jyllands-Postens lederskribent går et skridt videre ad samme spor:

Men når der alligevel er en god grund til at opholde sig et øjeblik ved hendes læserbrev, er det, fordi en anden væsentlig læresætning i lutheranismen netop, som der står i evangeliet, er at give kejseren, hvad kejserens er, og give Gud, hvad Guds er. Med andre ord er det vigtigt som præst og forkynder i den danske folkekirke at holde sig for øje, at man ikke bruger prædikestolen som en politiserende platform og tilsvarende ikke misbruger embedet og teologien i den offentlige debat. Ligesom det er væsentligt at huske, at en meget vigtig værdi i den danske folkekirke er, at ingen kan udtale sig på dens vegne.⁷

I kritikken af offentlighedsteologi bringes i den danske debat den lutherske toregimentelære ofte i spil, men tolkningen af den er, som det vil fremgå af nogle af de følgende afsnit, meget forskellig. Det er dog tankevækkende, at politikere argumenterer for adskillelsen af religion og politik med religiøse argumenter (nemlig den lutherske toregimentelære).

Kirken i Danmark arbejder sammen med kirker i andre dele af verden, også når det gælder den kirkelige deltagelse i den offentlige debat. Det sker bl.a. gennem Folkekirkens Mellemkirkelige Råd, missionsselska-

⁶ Andersen 2014.

⁷ Jyllands-Posten 2014.

berne og Folkekirkens Nødhjælp. Folkekirkens Nødhjælp har i mange år arbejdet sammen med "Zimbabwe Church Council" (ZCC) og støttet dets engagement i udviklingen af samfundet. I forbindelse med afsættelsen af præsident Mugabe i november 2017 tog kirkerådet under ledelse af dets generalsekretær pastor Kenneth Mtata initiativ til at samle repræsentanter for civilsamfundet for at indgå i samtale med det nye regime med henblik på at fremme demokrati og social retfærdighed. Dette arbejde så kirkerådet også i lyset af sit arbejde på at fremme de mål, der ligger i FNs Verdensmål for bæredygtighed, nr. 16 om "Fred, retfærdighed og stærke institutioner", hvor der fokuseres på at "Støtte fredelige og inkluderende samfund. Give adgang til retssikkerhed og opbygge effektive, ansvarlige og inddragende institutioner på alle niveauer."

Særlig interessant er kirkerådets teologiske begrundelse for dette offentlige politiske engagement.

The starting point of the ZCC engagement is based on the understanding that all human beings are created in the image of God, as shown in the creation stories in Genesis 1 and 2. This understanding combined with the Human Rights Charter has emboldened the Church's defense of the citizens as a Christian duty. If all human beings are created in the image of God, then all people must be treated with dignity and rights.

Det andet teologiske udgangspunkt er anerkendelsen af , at "human beings are already in the bondage of sin and injustice. God always shows up to address injustice by raising God's people to lead the liberation". Og så henvises der til exodus-beretningen i Anden Mosebog og til Jesus, der i Luk 4,18 identificerer sin selvopofrende mission som godt nyt til de fattige og befrielse for de undertrykte. På samme måde ser ZCC sig selv som "the voice of the voiceless" og som nationens samvittighed i en situation, hvor menneskers værdighed er truet, og forfatningen ikke bliver respekteret.

Det tredje teologiske udgangspunkt er forståelsen af fred, ikke kun som fravær af krig og konflikt men som tilstedeværelsen af liv i dets fylde. Kirken har påtaget sig "the responsibility to pursue 'shalom' as the gift of all people regardless of political affiliation, race, ethnicity or religion".

Når bestræbelsen på at fremme retfærdighed undertiden indebærer en konfrontation med magthaverne, så forstår de kirkelige aktører sig som stående i den profetiske teologiske tradition, hvor profeterne i Det Gamle Testamente frygtløst gik i rette med kongerne.⁸

⁸ Mtata 2018:13-14.

På den ene side viser den nyere historie, at der har været en lang række eksempler på, at biskopper, præster og andre kirkelige personer har deltaget i den offentlige debat om politiske spørgsmål med eksplicit henvisning til kirken og den teologiske. På den anden side er disse kirkelige bidrag til den offentlige debat ofte blevet modtaget med stærk kritik, netop fordi de tager afsæt i kirken og kirkens teologiske tradition. Og bag kritikken ligger der ikke kun sekularistiske argumenter - som dem, der handler om, at religion er et privat anliggende og ikke har nogen plads i det offentlige rum - men også teologiske, i form af en bestemt tolkning af den lutherske toregimentelære.

I det lys er der al mulig grund til nærmere at undersøge forholdet mellem tro og politik både i Bibelen og i kirkehistorien.

4.3 BIBELSKE PERSPEKTIVER PÅ FORHOLDET MELLEM TRO OG POLITIK

Ud fra et overfladisk kendskab til Bibelen kunne man få det indtryk, at Bibelen kun handler om tro og åndelige spørgsmål, men ikke om politik. Intet kunne imidlertid være mere forkert. Bibelen handler om menneskers tro midt i en verden, hvor også politik spiller en afgørende rolle. Politik som stat og myndigheder, som lov og ret, som kampen om magt - og i det hele taget om offentlige anliggender. Og Bibelen handler også om, hvordan forholdet er mellem tro og politik, og om troendes forhold til den politiske virkelighed.

Forskellen mellem Det gamle Testamente og Det nye Testamente på dette område er, at mens Guds folk, Israel, i størstedelen af Det gamle Testamente havde den politiske magt, så levede Guds folk, både forstået som jøderne og de kristne - som beskrevet i Ny Testamente - i en situation, hvor den politiske magt var i hænderne på Romerriget. Fælles for tænkningen om politik både i Det gamle og Det Nye Testamente var imidlertid tanken om, at det i sidste instans var Gud, der havde al magt i himmel og på jord, og at Gud havde en bestemt vision for menneskers liv og samliv på jorden.

Det Gamle Testamente

Politisk set begynder Det gamle Testamente med beretningen om det israelitiske folks liv som et undertrykt folk i Egypten. Deres befrielse fra undertrykkelsen (Exodus) tolkedes som et resultat af Guds indgriben, Guds frelse. Siden er Exodus blevet et vigtigt motiv i undertrykte folks tænkning, når de har reflekteret over deres situation i lyset af deres kristne tro. Det gælder således befrielsesteologien, hvor Exodus-begivenheden blev forstået paradigmatiske for de undertrykte i Latinamerika.¹

Udfrielsen fra undertrykkelsen i Egypten førte til pagtslutningen mellem Gud og hans folk, Israel. Der var forskellige former for politisk organisation før indførelsen af monarkiet omkring år 1000 f. Kr., men det centrale træk i israelitisk religion og politik i hele perioden var troen på, at Gud havde indgået en pagt med det israelitiske folk, som indebar en ræk-

¹ Gustavo Gutiérrez skrev således i bogen *A Theology of Liberation*: "The liberation of Israel is a political action. It is the breaking away from a situation of despoliation and misery and the beginning of the construction of a just and comradely society. [...] The Exodus is the long march to the promised land in which Israel can establish a society free from misery and alienation. Throughout the whole process the religious event is not set apart. It is placed in the context of the entire narrative, it is its deepest meaning. [...] The liberation from Egypt, linked to and even coinciding with creation, adds an element of capital importance: the need and the place for active human participation in the building of society. [...] The Exodus experience is paradigmatic. It remains vital thanks to similar historical experiences which the People of God undergo" (Gutiérrez 1973:159).

ke moralske normer, der var gældende både på individuelt og kollektivt (statsligt) niveau.

Daniel Judah Elazar, der var professor i politologi i både Israel og USA, noterede, at bibelens pagter har en meget politisk karakter, idet de

[...] are designed to establish lines of authority, distribution of power, bodies of politic, and systems of law. [...] The covenant idea has within it the seeds of modern constitutionalism in that it emphasizes the mutually accepted limitations on the power of all parties to it, a limitation not inherent in nature but involving willed concessions. This idea of limiting power is of first importance in the biblical worldview and for humanity as a whole since it helps explain why an omnipotent God does not exercise His omnipotence in the affairs of humans. In covenanting with humans, God at least partially withdraws from controlling their lives. He offers humans freedom under the terms of the covenant, retaining the covenantal authority to reward or punish the consequences of that freedom at some future date. By the same token, the humans who bind themselves through the covenant accept its limits in Puritan terms, abandoning natural for federal liberty -- to live up to the terms of their covenants. Beyond that, the leaders of the people are limited in their governmental powers to serving the people under the terms of the covenant.²

Et eksempel på de forpligtelser, som pagten pålagde magthaverne og folket, var at vise omsorg for de marginaliserede og sårbare grupper i samfundet og beskytte deres ret. Således siger Gud i 2 Mos 22,20-23:

Den fremmede må du ikke udnytte eller undertrykke. I var jo selv fremmede i Egypten. Enken og den faderløse må I ikke behandle hårdt. Hvis du alligevel gør det, vil jeg høre, når de råber til mig, og da flammer min vrede op, og jeg dræber jer med sværd, så jeres koner bliver enker og jeres børn faderløse.

Således går hensynet til enken, den faderløse og den fremmede (sammen med den fattige) som et omkvæd gennem hele Det gamle Testamente, og omsorgen for de marginaliserede og fattige reflekteres også i Det nye Testamente i Jesu domslignelse i Matt 25.

Når kongerne eller andre politiske magthavere ikke overholdt pagtens bestemmelser, fx ved at begå magtmisbrug, undertrykkelse eller andre

² Elazar 1995:19.

former for uretfærdighed, sendte Gud profeter, som - ofte med fare for deres eget liv - irettesatte de politiske myndigheder. Et af de mest kendte eksempler er profeten Nathan, der går i rette med kong David, der misbrugte sin magt til at skaffe Batsebas mand, Urias, af vejen, så han kunne gifte sig med Batseba (2 Sam 11-12).

Et andet eksempel finder vi i Jeremias 22,1-5, hvor Gud sender profeten Jeremias til Judas konge, Jehojakim for at holde ham fast på pagtens forpligtelser.

Dette siger Herren: Gå ned til Judas konges palads. Der skal du tale dette ord og sige: Hør Herrens ord, Judas konge, du, som sidder på Davids trone, du og dine hoffolk og dine mænd, I, som går ind gennem disse porte! Dette siger Herren: I skal øve ret og retfærdighed og befri den udplyndrede fra undertrykkeren; I må ikke udnytte den fremmede, den faderløse og enken; I må ikke øve vold og ikke udgyde uskyldigt blod på dette sted. Følger I omhyggeligt dette ord, skal konger, som sidder på Davids trone, og som har heste og vogne, gå ind gennem portene til dette palads, både kongen og hans hoffolk og hans mænd. Men hvis I ikke adlyder disse ord, sværger jeg ved mig selv, siger Herren, at dette palads skal blive en ruin.

Hos profeten Amos møder vi en skarp kritik af den sociale uret, der karakteriserede Nordriget, i en periode med økonomisk fremgang. Her er det ikke kongen, der kritiseres, men overklassen, der levede i luksus, mens skellet mellem rige og fattige voksede:

De hader den, der fælder dom i porten, og den, der siger sandheden, afskyr de. Fordi I tramper på den svage og kræver kornafgift af ham, skal I bygge kvaderstenshuse, men ikke selv bo i dem, plante herlige vingårde, men ikke selv drikke vinen. For jeg kender jeres mange overtrædelser og jeres talrige synder. I forfølger de uskyldige og tager imod bestikkelse og afviser de fattige i porten (Am 5,10-12).

Når man læser Det gamle Testamente bliver det tydeligt, at budskabet er, at politik er vigtig i Guds øjne, og at formålet med politik er at fremme udviklingen af det gode samfund, hvor det er hele befolkningen og ikke blot samfundets elite, der nyder godt af velfærd og retfærdighed.³

³ Himes 2013:34f.

Det Nye Testamente

I et forsøg på at indkredse forholdet mellem religion og politik i Ny Testamente vil jeg med inspiration fra den amerikanske teolog Kenneth R. Himes tage udgangspunkt i tekster, der indeholder udsagn af hhv. Jesus, Paulus og Johannes. Den politiske kontekst for dem alle er den politiske realitet, som det romerske kejserdømme var. Når det er vanskeligt at bringe disse udsagn på én formel, hænger det sammen med, at Jesus og forfatterne af evangelierne, Paulus og forfatteren af Åbenbaringen oplevede mødet med Romerrigets magt forskelligt, eller at konteksten for de forskellige udsagn var forskellig.

I Jesu forkyndelse var Guds rige det helt centrale begreb. ”Efter at Johannes var blevet sat i fængsel, kom Jesus til Galilæa og prædikede Guds evangelium og sagde: ”Tiden er inde, Guds rige er kommet nær; omvend jer og tro på evangeliet!”” (Mark 1,14f)

Når Jesus if. evangelierne forkynder om Guds Rige, så er det en proklamation af, at Gud handler i denne verden. Den Gud, der skabte verden, er også den Gud, der hersker over historien og bringer frelse til alle folkeslag. Den respons, Jesus ønskede på sin forkyndelse af Guds rige var, at mennesker omvendte sig, altså en reform af deres liv, og troede på evangeliet.

Guds Rige er Guds - og dermed også kirkens - vision for verden. De undertrykte sættes i frihed (jf. Luk 4,18-19) og de magtfuldes dominans erstattes af tjeneste-relationer (Mark 10,42-45). Det indebærer en nyorientering af værdier og strukturer, så verden bliver præget af retfærdighed også for de fattige og de marginaliserede, og af forsoning og fred, en verden, hvor kærlighed er det styrende princip.

At Guds rige var et fremtidigt rige, fremgik af den politiske virkelighed, som omgav Jesus og hans disciple, nemlig Romerriget, men dette Guds rige var if. Jesus ved at bryde ind i verden - og dermed også ind i Romerriget – ’her og nu’. Dermed var der lagt op til en konflikt mellem Guds Rige og Romerriget, og disciplene skulle forholde sig til på en og samme tid at leve i det gudsrige, der var ved at bryde igennem, og i det kejserrige, der var en nærværende realitet.

Spørgsmålet om at give kejseren skat er en stærk påmindelse om, at Israel var under en fremmed magts herredømme.

Og de sendte nogle af farisæerne og herodianerne hen til Jesus, for at de skulle fange ham i ord. De kom hen og sagde til ham: ”Mester, vi ved, at du er sanddru og ikke retter dig efter andre, for du gør ikke forskel på folk, men lærer sandt om Guds vej. Er det tilladt at give kejseren skat eller ej? Skal vi betale, eller skal vi

ikke betale?” Men Jesus gennemskuede deres hykleri og sagde til dem: ”Hvorfor sætter I mig på prøve? Ræk mig en denar, så jeg kan se den!” De rakte ham én. Og han spurgte dem: ”Hvis billede og indskrift er det?” ”Kejserens,” svarede de. Jesus sagde til dem: ”Så giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er!” Og de undrede sig meget over ham (Mark 12,13-17).

Spørgsmålet, der naturligvis var en fælde, som Jesu modstandere satte op for ham, handlede om, hvorvidt man if. moseloven måtte betale skat til Romerriget. Jesu svar, at man godt måtte betale skat til kejseren, har naturligvis gjort Zeloterne vrede, da de ikke anerkendte Kejserens myndighed og ret til at opkræve skat, mens herodianere og andre, der samarbejdede med romerne var tilfredse, da de dermed følte sig bekræftet i, at deres religion ikke havde noget med politik at gøre.

Men Jesu svar kan ikke bruges som argument for, at religion ikke har noget med politik at gøre. For når Jesus siger, at man skal give kejserens mønt i skat til kejseren, så handler det blot om en anerkendelse af, at der er tale om romerske penge, som gives tilbage til ham, som udstedte dem. At der skulle være et (politisk) domæne, som Gud ikke var herre over, ville da også være helt i modstrid med Jesu forkyndelse af Guds Rige. For man skulle give til Gud, hvad der var Guds, og når Guds herredømme omfattede hele skaberværket og historien, så var Guds suverænitæt naturligvis overordnet kejserens. Mennesket har Guds billede i sig som et tegn på, at mennesket helt og fuldt tilhører Gud. Mens Gud har krav på menneskets hele og fulde loyalitet, så har kejseren kun krav på sin mønt. Altså har kejseren ikke krav på menneskers ultimative loyalitet. Den tilhører alene Gud, og derved relativiseres kejserens krav på loyalitet.⁴

Umiddelbart får man et andet indtryk af, hvordan kristne skal agere i spændingsfeltet mellem Guds rige og kejserens rige, når man læser Paulus.

Alle skal underordne sig under de myndigheder, som står over dem, for der findes ingen myndighed, som ikke er fra Gud, og de, som findes, er forordnet af Gud. Den, som sætter sig op imod dem, der har en myndighed, står derfor Guds ordning imod, og de, der gør det, vil pådrage sig dom. De styrende skal jo ikke skræmme dem, der gør det gode, men dem, der gør det onde. Vil du slippe for at frygte myndighederne, så gør det gode, og du vil blive rost af dem; for de er Guds tjenere til dit eget bedste. Men gør du det onde, må du frygte. Ikke for ingenting bærer myndighederne sværd; de er Guds tjenere og skal lade vreden ramme

⁴ Himes 2013:44-48.

dem, der gør det onde. Derfor skal man underordne sig, ikke kun for vredens, men også for samvittighedens skyld. Derfor betaler I jo også skat, og de styrende er Guds tjenere, når de tager vare på det. Giv alle, hvad I skylder dem: den, der har krav på skat, skat; den, der har krav på told, told; den, I skylder frygt, frygt; den, I skylder ære, ære (Rom 13:1-7).

Denne tekst indeholder ikke en politisk filosofi, men hører til den sidste del af Romerbrevet, hvor Paulus rådgiver de kristne i Rom om, hvordan de skulle opføre sig. Paulus taler om, hvordan de skal leve et liv efter Guds vilje: "Vær hinanden hengivne i broderkærlighed, kappes om at vise hinanden agtelse" (Rom 12,10). De skal leve i fred med alle og overvinde det onde med det gode. Og umiddelbart efter den ovenfor citerede passage skriver Paulus, "Vær ingen noget skyldig uden at elske hinanden; for den der elsker andre, har opfyldt loven" (Rom 13:8). Paulus' opfordring til underordning under myndighederne, betaling af skat og ærefrygt for myndighederne skal ses i sammenhæng med den generelle opfordring til at leve et liv præget af kærlighed og agtelse for andre og fred med alle.

Der er ingen tvivl om, at Paulus her giver udtryk for en meget positiv holdning til myndighederne, som dem, der varetager deres gudgivne opgave at opretholde ro og orden. En ro og orden, som netop muliggjorde, at Paulus kunne rejse rundt i Romerriget og forkynde evangeliet. Men Paulus har altså ikke givet en udførlig beskrivelse af myndighedernes opgave udover at opretholde ro og orden, eller hvordan man skulle forholde sig til myndigheder, der ikke varetog deres gudgivne opgave. Alt det lå helt uden for Paulus' horisont, idet han forventede Kristi snarlige genkomst, der ville gøre overvejelser om samfundets indretning irrelevante.¹

I Johannes Åbenbaring kap. 13 præsenteres vi for en helt tredje holdning til de romerske myndigheder.

Og jeg så et dyr stige op af havet; det havde ti horn og syv hoveder og på sine horn ti kroner og på sine hoveder gudsbespottelige navne. Det dyr, jeg så, lignede en panter, dets fødder var som en bjørns og dets mund som en løves mund, og dragen gav det sin magt og sin trone og stor styrke. Et af dets hoveder var som dødeligt såret, men dets banesår blev lægt. Hele jorden fulgte dyret med undren og tilbad dragen, der havde givet dyret magten; og de tilbad dyret og sagde: "Hvem er dyrets ligemand, og hvem kan gå i krig mod det?" Og det fik givet en mund, der talte store bespottelige ord, og det fik givet magt til at gøre det i toogfyrre må-

¹ Himes 2013.48ff.

neder. Det åbnede munden til bespottelser mod Gud, det spottede hans navn og hans bolig og dem, der har bolig i himlen. Det fik givet magt til at føre krig mod de hellige og besejre dem, og det fik givet magt over hver stamme og folk, tungemål og folkeslag.

Åbenbaringsbogen er skrevet 20 år efter Paulus' brev til romerne, og 30 år efter Markusevangeliet. Nu havde de kristnes situation i Lilleasien ændret sig dramatisk, kristendommen var nu kommet på kollisionskurs med Romerriget og tilbedelsen af kejseren. Dyret med de ti horn og de syv hoveder var Romerriget, der havde undertvunget en række andre kongeriger og nu opførte sig gudsbespotteligt. Her er der ikke tale om, at de romerske myndigheder varetog en Gudgiven opgave, men det var tværtimod Dragen, Satan, der havde givet Romerriget magten. Og i stedet for at holde ondskaben i ave og skabe fred og ro, så førte myndighederne nu krig mod de kristne i form af forfølgelse.

I Johannes Åbenbaring benægtes statens legitimitet, fordi det er en afgudsdyrkende stat. Johannes opfordrer hverken til oprør mod statsmagten eller til forsøg på at reformere staten, men stiller de kristne i udsigt, at de bliver martyrer (Åb 13,10).

Walter Pilgrim karakteriserer disse tre perspektiver i Ny Testamente på kristne ideer om det politiske liv.

- Paulus repræsenterer "underordningens etik".
- Jesus i de synoptiske evangelier giver udtryk for "den kritiske distances etik".
- Johannes Åbenbaring indeholder et udtryk for "modstandens etik".²

Op igennem kirkehistorien har de bibelske tekster spillet en stor rolle mht. forståelsen af forholdet mellem tro og politik, men, som det næste kapitel viser, så har man i forskellige historiske situationer og kulturelle kontekster lagt vægt på forskellige tekster og i øvrigt tolket teksterne meget forskelligt.

² Her gengivet efter Himes 2013:57.

4.4 KIRKEHISTORISKE PERSPEKTIVER PÅ FORHOLDET MELLEM TRO OG POLITIK

I de første 300 år af kirkens historie levede de kristne under det samme politiske regime, som Jesus og hans disciple, nemlig Romerriget. Men fra 313 indtrådte der en ny fase, idet kejser Konstantin gav fuld frihed til de kristne. Kristendommen blev Romerrigets officielle religion, og efterhånden også den eneste tilladte religion. Før kejser Konstantin blev kristen, havde han titel af *pontifex maximus*, hvilket betød, at han var den øverste leder ikke blot af regeringen og den sekulære lov, men også over religionen og de love, der vedrørte religionen. I de følgende år blev kirken udfordret til at overveje, hvordan kirken skulle forholde sig til den kristne kejsermagt. Her udviklede der sig hurtigt to holdninger til spørgsmålet.

Eusebius af Caesarea og Ambrosius af Milano

Eusebius af Caesarea (d. 340), der var kirkens første historiker, deltog i det koncil i Nikæa, som kejseren indkaldte til i 325. Eusebius så Romerriget som et instrument i Guds plan og kejser Konstantin som udvalgt af Gud til ikke blot at lede de verdslige affærer, men også til at være Guds stedfortræder eller regent, der medierede det guddommelige nærvær i historien. Kirken og staten var to sociale strukturer, der forenedes, så at det kristne samfund, der kom ud af det, stod i en meget nært forhold til Guds rige.

Denne eusebianske akkomodering blev dominerende i Øst og levede videre i det byzantinske rige ud fra den basale ide om *symfonia* - harmoni mellem de to institutioner. Ikke to samfund opdelt mellem sekulært og helligt, men et enkelt samfund med kejseren som guddommelig monark.

En helt anden holdning indtog Ambrosius af Milano (d. 397), der var rådgiver for Kejser Theodosius, som i 380 gjorde kristendommen til den officielle religion i Romerriget. Efter hans opfattelse skulle kirken og kejserriget arbejde sammen for at fremme retfærdighed, fred og en god samfundsorden. Men der var en skillelinje mellem kejserens område og kirkens område, der havde at gøre med kirkens interne liv. If. denne tolkning anerkendte kirken kejserrigets legitimitet og styre, men forsvarede kirkens uafhængighed af kejsermagten, når det gjaldt kirkens egne affærer.

Denne ambrosiske dualisme blev dominerende i vestkirken og førte på længere sigt til middelalderens kamp mellem kejsermagt og pavemagt om overherredømmet. Ambrosius's holdning indebar, at der for ham var grænser for den loyalitet, som en kristen skyldte staten. Således fortælles det, at Kejser Valentin den Anden i 386 havde givet en af kirkerne i Milano til en ariansk biskop. Ambrosius afviste kejserens ret til at disponere over kirkens ejendom og besatte sammen med menigheden kirken, indtil Kejseren opgav sit forehavende. Og i 390 nægtede Ambrosius at celebrere nad-

veren i nærværelse af kejser Theodosius, fordi kejseren havde beordret en massakre af civile borgere i Thessaloniki.

Mens den eusebianske akkomodering helt frem til i dag har været den gængse holdning i ortodokse kirker, blev Ambrosius' dualisme videreført af Augustin og Thomas Aquinas som den katolske kirkes officielle holdning.

Både Eusebius og Ambrosius anerkendte kejserens ret til at regere i verdslige spørgsmål, sådan som det - med udgangspunkt i Paulus's lære om myndighederne som indsat af Gud - var det dominerende synspunkt i den patristiske periode. De fleste kirkefædre - men dog ikke Augustin - var endvidere af den opfattelse, at staten eksisterede pga. menneskers sociale natur. På spørgsmålet, om der ville have været en stat i Edens have, ville de fleste kirkefædre derfor svare "ja". Statens opståen skyldtes altså ikke mennesket syndighed, men menneskets naturlige orientering i retning af socialt samliv. Statens brug af vold og magt var naturligvis et resultat af syndefaldet, men også i Edens have ville der have været brug for en social organisering og en regering som forudsætning for, at mennesker kunne leve godt sammen. Og derfor blev staten betragtet som en institution, der var tilkendt en positiv rolle for at tjene menneskers velfærd og ikke bare den negative rolle at inddæmme menneskers syndighed.³

Augustin af Hippo

Augustin af Hippo (354-430) skrev *De Civitate Dei* som et forsvar for den kristne tro, i en situation hvor spredningen af kristendommen og dens indflydelse i Romerriget blev angivet som en af årsagerne til den katastrofe, som visigoternes erobring og plyndring af Rom i 410 var. Augustins svar var, at kristendommen havde reddet Rom for den totale ødelæggelse, men at det var hedenskabet moralske forfald, der var skyld i katastrofen.

Som et led i sit forsvar og for at give de kristne et håb for fremtiden lancerede Augustin sit bud på en kristen historie- og samfundsforståelse. Augustin ser historiens gang som en kamp mellem to fællesskaber, det guddommelige og det jordiske - her på jorden repræsenteret ved Guds stad (*civitas Dei*) og den jordiske stad (*civitas terrena*) - som her på jorden er præget af en forvikling, der først ved historiens afslutning ophører (jf. lignelsen om hveden og rajgræsset). Ethvert menneske hører enten til den ene eller den anden stad, afhængig af Guds forudbestemmelse. Forviklingen mellem de to stæder her på jorden betyder, at Guds stad ikke er identisk med kirken, men er at forstå som 'de helliges samfund', som er forenet i Guds kærlighed, ligesom den jordiske stad heller ikke er identisk med

³ Himes 2013:67f.

Romerriget, men er alle de mennesker, som er forenet i en overdreven kærlighed til sig selv og verden.

For Augustin var den styrende præmis i hans politiske tænkning menneskets syndighed. Ingen stat, heller ikke en stat, som bygger på kristendommen, kan skabe et retfærdigt samfund. Men statens opgave er et inddæmme synden og dermed skabe en vis orden og en vis retfærdighed. Statens opgave er altså grundlæggende negativ. Staten var ikke med i Guds oprindelige skabelsesplan, men statens opgave var grundlæggende en slags *damage control*.

Staten skylder altså arvesynden sin oprindelse, men kan tjene til at begrænse de samfundsmæssige virkninger af menneskets syndighed og etablere et vist mål af orden i verden. Staten må derfor bruge vold og magt for at straffe dem, der truer denne orden. Men når det er sagt, så er Augustin meget skeptisk mht., hvad mennesker politisk set kan udrette for at etablere et retfærdigt og godt samfund. Staten kan ikke repræsentere sand retfærdighed, men den kan gennemtvinge en mindre jordisk retfærdighed, som stadig er af værdi.⁴

Alle teologer i oldkirken var af den opfattelse, at for at have et forenet politisk samfund måtte der også være enhed på det religiøse område. Enhed i religion og enhed i politik hang sammen. Og derfor var der heller ikke nogen forskel mellem medlemskab af samfundet og af kirken. Stat og kirke var to forskellige institutioner (hvis indbyrdes forhold blev tolket forskelligt i øst- og vestkirken), men begge institutioner herskede over det ene og samme samfund.

Alle vestkirkens teologer var enige om at skelne mellem statens og kirkens affærer og om, at kirken derfor måtte have selvstændighed i forhold til staten. Den amerikanske kirkehistoriker George Sabine giver i sin bog *A history of political theory* (1973) udtryk for den opfattelse, at fremkomsten af den kristne kirke "as a distinct institution entitled to govern the spiritual concerns of humankind in independence of the state may not unreasonably be described as the most revolutionary event in the history of western Europe". Før kirkens fremkomst var den politiske leder også altid den religiøse lederskikkelse, og dermed var der ingen institution, som kunne give et modspil til staten.⁵

Thomas Aquinas

Thomas Aquinas (1225–1274) fik ikke den samme store betydning i sin

⁴ Himes 2013:68-75.

⁵ Citeret efter Himes 2013:80.

samtid som Augustin, men hans indflydelse på katolsk tænkning er vokset op igennem århundrederne. Thomas tog afstand fra Augustins negative syn på staten. Statens opgave er ikke blot med lov og magt at inddæmme synden, men staten er et udtryk for menneskets sociale natur og er derfor en del af Guds plan for skaberværket. Ligesom kirken skal hjælpe mennesker til at nå deres fuldbyrkelse i den guddommelige verden, sådan skal staten hjælpe mennesker til deres fuldbyrkelse i deres naturlige og sekulære liv, der har sit eget formål. De sekulære mål var naturligvis sekundære i forhold til de åndelige, men ikke desto mindre havde de selvstændig værdi.

Det var da også Thomas Aquinas der udviklede tankerne om 'det fælles gode' (*bonum commune*), der skulle være statens mål - en tanke, som kom til at spille en afgørende rolle også i moderne forståelser af forholdet mellem tro og politik.

En anden del af Thomas' tænkning som fik stor betydning på dette område var hans forståelse af lov.

For Thomas, law is a fourfold reality. There is the eternal law by which he means God's will and plan for creation. The natural law is the rational creature's ability to understand some aspects of the eternal law. Divine positive law is God's law as revealed in the Bible, and human positive law is the law of the state.⁶

Det er statens opgave at handle ud fra den naturlige lov, og dermed indføre love, der er i overensstemmelse med den naturlige lov og også sanktionere brud på denne lov. Men en hersker har ikke ret til at gennemføre love, der er i modstrid med naturlig lov, da hans autoritet kommer fra Gud, som han også står til ansvar overfor. Gør han alligevel det, mister han i sidste instans sin legitimitet. Og borgere er ikke forpligtet til at adlyde love, der er i modstrid med naturlig lov.

Reformatorerne

Martin Luther (1483 -1546) har øvet en meget stor indflydelse på eftertiden tænkning om forholdet mellem tro og politik. Luthers syn på, hvordan kristne skal forholde sig til politik, beskriver han i sit værk fra 1523, *Om den verdslige myndighed*, hvor vi finder den berømte toregimentelære.

Det åndelige regimente er udelukkende baseret på evangeliet (som det fx udtrykkes i bjergprædikenens ord om at vende den anden kind til og være villig til at lide ondt, at elske sin fjende osv.). Det verdslige regimente

6 Himes 2013:103.

tager højde for verdens ufuldkommenhed, synd og uretfærdighed. I det verdslige regimente skal loven håndhæves om nødvendigt med vold og magt, især for at beskytte den svage i samfundet og fremme freden.

Men selvom der er afgørende forskelle mellem de to regimenter, så betyder det ikke, at de kan modstilles over for hinanden med det resultat at evangeliet kun har betydning for det åndelige regimente og ikke for det verdslige regimente, eller med det resultat, at det verdslige regimente følger sine helt egne love. Der er ikke tale om to adskilte områder, men om to måder, hvorpå Gud styrer den ene verden, så man måske skulle tale om Guds *twofold rule*.

Luthers skelnen mellem de to regimenter betyder altså ikke, at evangeliet er irrelevant for det verdslige regimente, men at evangeliet ikke direkte kan gøres til basis for politisk styre. Men både i det åndelige og det verdslige regimente er kærligheden det styrende princip. Og Luthers etiske skrifter, især dem om økonomi, viser, at han ikke forestiller sig en politisk etik, der er adskilt fra Kristus og hans etiske undervisning.¹

Thomas Müntzer (1488 - 1525), der blev leder af den radikale reformation, fokuserede i sit virke på den sande tro. For ham bestod menneskeheden af de udvalgte og de fortabte, hveden og rajgræsset, der lever sammen indtil den guddommelige høstmand begynder sit arbejde for at skille dem ad. Den sande tro skulle prædikes overalt i verden, og den falske tro skulle bekæmpes, og ansvaret for det var myndighedernes.

Både Luther og Müntzer baserede deres lære om de kristnes holdning til de politiske myndigheder på Rom 13, men de nåede i deres tolkning af den samme tekst frem til stik modsatte konklusioner. Luther lægger vægten på vers 1: "Alle skal underordne sig under de myndigheder, som står over dem, for der findes ingen myndighed, som ikke er fra Gud". Og dermed når han frem til, at kristne skal underordne sig myndigheder, uanset hvor diktatoriske, ugudelige og uretfærdige de måtte være. Müntzer lægger vægten på vers 3: "De styrende skal jo ikke skræmme dem, der gør det gode, men dem, der gør det onde", og fokuserer derfor på myndighedernes ansvar over for deres undersåtter.

Borgernes lydighed mod myndighederne forudsætter altså, at myndighederne lever op til disse pligter. Mens Luther primært fokuserede myndighedernes 'negative' opgave som det at straffe dem, der bryder loven, så går Müntzers forventninger til myndighederne langt videre, idet han peger på myndighedernes 'positive' ansvar for at fremme Guds arbejde i

1 Bedford-Strohm 2012:278f.

verden og beskytte og udbrede den sande tro. Hvis myndighederne ikke gjorde det, så kunne de ikke længere forvente borgernes lydighed, og med henvisning til Dan 7:27 så ville Gud i sidste ende straffe dem og fratage dem magten.²

Jean Calvin (1509-1564), der blev leder af den reformerte del af reformationsbevægelsen, tog i sin politiske tænkning udgangspunkt i, at Gud alene havde den absolutte autoritet i universet, og at menneskehedens formål var at bygge Guds rige på jorden, og at det var en fælles opgave for stat og kirke. I modsætning til Luther foretog Calvin ikke en klar skelnen mellem det verdslige og det åndelige regimente. Både staten og kirken var indsat af Gud for at løse deres fælles opgave, nemlig at fremme gudfrygtighed i folket.

Stat og kirke har altså en fælles opgave, men har fået forskellige bemyndigelser til at udføre opgaven. Kirken skal bidrage ved at undervise og prædike den sande lære, administrere sakramenterne og udøve kirketugt, mens staten har fået bemyndigelse til at bruge magt til at tvinge folk til at adlyde Guds lov og ved at skabe gode vilkår for kirkens arbejde, samt være med til at udnævne præster i kirken.

Mens der for Calvin ingen tvivl var om, hvordan Gud ønskede at kirken skulle ledes - nemlig med en kollegial ledelse - så var han mindre sikker på, om der kun var én rigtig måde at styre staten på. Men uanset hvilken styreform staten havde, så var det borgernes/kristnes pligt at adlyde myndighederne, uanset hvor tyranniske de måtte være. I modsætning til Müntzer levnede han ikke plads til at gøre oprør mod tyranner, men ville ikke udelukke, at Gud ville gribe ind og straffe tyranner.³

2 Bradstock 2004:66-69.

3 Bradstock 2004:71-75.

4.5 MODELLER FOR FORHOLDET MELLEM KRISTENDOM OG POLITIK

I de sidste 100 år har der været forskellige opfattelser af, hvordan forholdet mellem tro og politik skulle lægges til rette, og af, hvilken rolle tro måtte spille i den offentlige politiske debat. Her præsenteres nogle af de mest markante modeller.

Sekularisme – "the Great Separation"?

Wikipedias definition af sekularisme er meget relevant i relation til drøftelsen af troens rolle i i det offentlige rum. "Sekularisme er primært den opfattelse, at politiske forhold bør diskuteres uafhængigt af religion". Bag den konklusion ligger typisk en forståelse af sekularisme, som lektor i statskundskab Anders Berg Sørensen gengiver, nemlig at

Sekularisme er en politisk doktrin, der kræver adskillelse af religion og politik og henviser religion til privatsfæren. I den forstand bliver sekularisme anskuet som et centralt demokratisk princip for organisering af det offentlige rum og regulering af religioner og religiøse borgere.¹

I artiklen "Political Theology as a Threat" præsenterer den amerikanske professor i teologi William T. Cavanaugh Mark Lillas² sekularistiske forståelse af forholdet mellem religion og politik, som han har fremlagt den i bogen med den sigende titel *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West* (2007). Bogens centrale metafor er "the Great Separation", og det som adskilles er netop politik og religion, en adskillelse, som er både god og nødvendig. "We in the West [...] we have chosen to keep our politics unilluminated by the light of revelation".³

Baggrunden for denne udvikling forklarer Lilla med henvisning til det 17. århundredes religionskrige, som hang sammen med en kristen politisk teologi, der kombinerede religion og politik. Hovedarkitekten bag "the great separation" er if. Lilla den engelske filosof Thomas Hobbes. If. Hobbes var det religionen, der gjorde konflikten så bitter. Men hvis modstanderne ikke længere troede på, at det var den evige frelse eller fortabelse, der var på spil, så ville de sikkert være mindre tilbøjelige til at slå hinanden ihjel. Løsningen var altså at isolere religionen (som var en kombination af frygt og uvidenhed) fra politik og så at sige erstatte frygten for Gud i den politiske verden med frygten for en almægtig regent, der så ville underordne religionen under sig. Kirken skulle således koncentrere sig om at tage sig

¹ Sørensen 2016.

² Mark Lilla er professor i humaniora ved ved Columbia University i New York.

³ Cavanaugh 2015:238.

af sjælene og holde sig væk fra politik og økonomi.

Det var i forbindelse med religionskrigene, at europæerne endelig indså, at der var behov for at fjerne religion fra politik for fredens skyld. Dette historiske øjeblik optrådte, da europæerne spurgte:

Why should disagreements over the Incarnation - or divine grace, or predestination, or heresy, or the sacraments, or the existence of purgatory, or the correct translation of a Greek noun - why should such disagreements threaten the peace and stability of a decent political order?⁴

Problemet er imidlertid, if. Cavanaugh, at religionskrigene ikke førte til nogen *Great Separation*. Den Westfalske Traktat i 1648, som bragte krigen til ophør, anerkendte tværtimod et Europa domineret af konfessionelle stater, hvor staten præsiderede over etablerede kirker. Det var først halvandet hundrede år senere - og så var det i Amerika, det først skete - at der kom en adskillelse af kirke og stat. Dertil kommer, at når man giver 'religion' skylden for krigene, overser man det åbenlyse faktum, at katolikker og protestanter ofte samarbejdede mod deres egne trosfæller. Religionskrigene var faktisk en konflikt mellem to katolske dynastier i Europa, det katolske Frankrig allieret med det protestantiske Sverige mod det Hellige Romerske (katolske) Kejserrige. Dertil kommer, at det er en moderne myte, at religion i modsætning til politik er tilbøjelig til at fremme vold.

Cavanaugh hævder endvidere, at Hobbes ikke opdagede distinktionen mellem religion og politik, men at det var ham, som opfandt denne distinktion. "[...] the idea that something called "religion" can be separated from the rest of life - politics, art, economics, social life - is a Modern Western invention, not a universal truth about human life."⁵

Cavanaugh citerer med tilslutning den australske historiker Bent Nongbri, der i sin bog, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, skriver, at det nye religionsbegreb er et resultat af et politisk ønske om "isolating beliefs about god in a private sphere and elevating loyalty to the legal codes of developing nation-states to loyalties to god".⁶ Derfor konkluderer Cavanaugh:

To say that religion is a modern invention is to point out that the identification of a "religious" sphere and others as "non-religious" or "secular" activities like politics, economics, sports, and so

4 Cavanaugh 2015:245.

5 Cavanaugh 2015:246.

6 Cavanaugh 2015:247.

on is not simply an analytical description of different trans-cultural and transhistorical human activities but marks a choice about the correct way of organizing society.⁷

Spørgsmålet er imidlertid om den moderne liberalisme, som Lilla repræsenterer, virkelig har skabt en adskillelse af religion fra politik, eller der blot er sket en "migration of the holy from one location to the other". Carl Schmitt er således kendt for at have sagt, at

All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development – in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver - but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts.⁸

Spørgsmålet er, om ateistiske ideologier som stalinisme og nazisme - og også nationalisme - på en måde også er religiøse. Ud fra en funktionalistisk forståelse af religion, hvor religion ikke defineres substantielt ud fra tro på guder eller transcendens men ud fra, hvordan den fungerer i folks liv, har forskere analyseret sådanne ideologier som 'politiske religioner'.

Cavanaugh går i sin analyse af Lillas bog så vidt som til at hævde, at "the Great Separation" i virkeligheden slet ikke fandt sted. Og han citerer med tilslutning den amerikanske juraprofessor P. W. Kahn, der siger, at "the state is not the secular arrangement that it purports to be. A political life is not a life stripped of faith and the experience of the sacred, regardless of what we may believe about the legal separation of church and state."⁹

Det fører Cavanaugh frem til følgende konklusion:

That Christians generally view the separation of church and state as a positive gain does not mean that the separation of theology and politics need follow. There are indeed noxious forms of Christian political theology just as there are destructive forms of secular political theology. People kill for all sorts of things: gods, flags, oil, freedom, the invisible hand of the market, and so on. The fact that people spontaneously worship all sorts of false gods does not necessarily mean that true worship is impossible. This is the basic biblical approach to idolatry. What needs to be separated is good

7 Cavanaugh 2015:248.

8 Cavanaugh 2015:250.

9 Cavanaugh 2015:251

political theology from bad political theology. The idea that we can and must make a Great Separation between theological politics and sensible politics is a piece of bad political theology.¹⁰

Disse sekularistiske holdninger møder vi også i en dansk sammenhæng. Når der i den danske politiske debat argumenteres for, at religion ikke har nogen plads i det offentlige rum og da slet ikke i den politiske debat, så begrundes det oftest ud fra en forståelse, der bedst kan karakteriseres som luthersk sekularisme. I artiklen "Luthersk sekularisme: ateismens hellige alliancepartner" siger religionssociologerne Henrik Christensen og Sidsel V. Jensen, at religion efter denne forståelse skal være noget transcendent i det private, men i det offentlige immanent. Det vil sige, at religion anerkendes som en vigtig historisk og kulturel arv for det danske samfund, men kun i en ikke religiøs kontekst, og derved gøres religion ufarlig. "Her bruges det religiøse argument til at gøre religion til en privatsag".¹¹ Typisk argumenteres der i den politiske debat ud fra den lutherske (altså religiøse) toregimentelære for, at religion og politik skal holdes helt adskilt, og religion holdes helt ude af det offentlige rum.

Denne måde at argumentere på møder vi fx i daværende statsminister Anders Fogh Rasmussens kronik i *Politiken*, den 19. maj 2016, "Hold religionen indendørs". Fogh argumenterer for en "skelnen mellem det verdslige og det åndelige, mellem det politiske og det religiøse" med argumenter hentet fra (en bestemt forståelse af) kristendommen, når han indirekte henviser til Luthers toregimentelære: "Jeg er stærkt påvirket af Jesu berømte ord: Giv kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er".¹²

Et andet argument hos Anders Fogh Rasmussen for en sekularistisk samfundsmodel er hensynet til det danske samfunds sammenhængskraft. "For at sikre en fortsat stærk sammenhængskraft er det derfor efter min opfattelse ønskeligt, at religion kommer til at fylde mindre i det offentlige rum".¹³ Samtidig med, at han derfor argumenterer for nødvendigheden af adskillelsen af stat og religion, udtrykker han tilfredshed med den nuværende folkekirkemodel, ifølge hvilken folkekirken sættes over alle andre trossamfund, og i praksis fungerer som et statskirke. Derfor er der god grund til at give religionssociologen Cecilie Stamhus ret, når hun i sin artikel, "Sekularisering og religionernes rolle i det offentlige rum", konkluderer på sin analyse af Anders Fogh Rasmussens kronik, at den på afgørende punkter er selvmodsigende.¹⁴

10 Cavanaugh 2015:251f.

11 Christensen & Jensen 2012:40.

12 Rasmussen 2006.

13 Rasmussen 2006.

14 Stamhus 2015.

Carl Schmitts politiske teologi

Det var den tyske katolske retsfilosof og politiske teoretiker, Carl Schmitt (1888-1985), der introducerede begrebet 'politisk teologi', der ganske vist i Schmitts aftapning havde en helt anden karakter end den form for politisk teologi, der udviklede sig i Europa i efterkrigstiden.

Schmitt, der var inspireret af ultrakonservative katolske tænkere og filosofen Thomas Hobbes, formulerede sin politiske teologi i en reaktion mod modernitetens liberalisme med dens sekulære fornuft og vantro og nihilisme. Hans fokus var på menneskets syndighed og behovet for en stærk stat i stedet for den stat, der var blevet svækket af liberalisme. For kun en stærk stat kunne sikre fred og tryghed i et samfund.

Schmitt har kaldt sin politiske teologi for "a sociology of juristic concepts" og har i den forbindelse slået fast (som også citeret ovenfor), at alle vigtige begreber i den moderne statsteori er sekulariserede teologiske begreber.¹⁵

For Schmitt var der - og måtte der nødvendigvis være - en forbindelse mellem de to sfærer, for, som han siger, "The metaphysical image that a definite epoch forges of the world has the same structure as a form of its political organization".¹⁶

Den politiske ordens legitimitet var af afgørende betydning i Schmitts tænkning, og her kom kirken ind i billedet, fordi der netop var denne affinitet mellem den politiske og den religiøse sfære, der bl.a. havde det til fælles, at man oplevede en fremmedgørelse over for modernitetens magter, som f.eks. liberalismen.

Affiniteten handlede grundlæggende om, at begge sfærer handlede om lov, om autoritet og magt. Om kirken skrev Schmitt:

The political power of Catholicism rests neither on economic nor on military means but rather on the absolute realization of authority. [...] It represents the civitas humana. It represents in every moment the historical connection to the incarnation: God become man in historical reality. Therein lies its superiority over an age of economic thinking.¹⁷

For Schmitt handlede politik om distinktionen mellem ven og fjende, og den politiske kamp mellem ven og fjende havde dybest set sin forankring

15 Hollerich 2005:111.

16 Hollerich 2005:111.

17 Hollerich 2005:113.

i kampen mellem Kristus og Satan. Schmitt så konflikten mellem statens suverænitet og anarkiet (som liberalismen ville føre til) på baggrund af den apokalyptiske idé om det endelig slag mellem Gud og Satan ved Armageddon, og derfor var verden så at sige allerede engageret i en permanent borgerkrig. Magten til at forsinke verdens ende ved at lægge bånd på ondskaben lå i statens suveræne magt.¹⁸

Kirken og kristendommen blev af Schmitt i praksis instrumentaliseret til fordel for statens magt. Og det, som Schmitt siger i en af sine skrifter om Hobbes, som han var en stor beundrer af, gælder efter den amerikanske teolog Michael Hollerichs vurdering faktisk om Schmitt selv.

Hobbes's displacement of Christianity into marginal domains was accomplished with the intent of "rendering harmless the effect of Christ in the social and political sphere; of de-anarchising Christianity, while leaving it in the background a certain legitimating function."¹⁹

I Schmitts politiske teologi bliver teologien og kristendommen aldeles relativiseret i forhold til det politiske. Den danske politolog Søren Hviid Pedersen sammenfatter forholdet mellem politik og teologi, og politik og etik på følgende måde. Schmitt er bl.a.

[...] motiveret af forsøget på at revitalisere det politiske som det primære for mennesket. Det politiske er suverænt, fordi det politiske i forhold til andre praksisformer som eksempelvis det moralske, det økonomiske, religiøse og æstetisme er autoritativt med hensyn til, hvilke beslutninger der skal træffes, og dermed i sidste instans også bestemmer forudsætningerne for de andre praksisformer. Det politiske er ydermere suverænt, fordi det politiske i sidste instans kan indebære et krav om det ultimative offer, nemlig at man giver sit liv for beskyttelsen af staten og det politiske fællesskab. Det betyder, at det politiskes kriterium [og det politiskes kriterium er forskellen mellem ven og fjende] så at sige fortrænger andre kriterier som eksempelvis godt/ondt, rentabelt/ikke-rentabelt, rettroende/ikke-rettroende og smukt/grimt.²⁰

Schmitt tager et frontalt opgør med den liberale demokratiske retsstat. Han går ind for et plebiscitært eller populistisk demokrati, hvor folkets suverænitet konkret kommer til udtryk ved akklamation uden om liberale

18 Moltmann 2015:7-8.

19 Hollerich 2005:119.

20 Pedersen 2011:10.

institutioner som parlamentet. Og når folket på denne måde opfattes som suverænt, så må konstitutioner og konstitutionelle rettigheder betragtes som udemokratiske begrænsninger af folkesuveræniteten. Det schmittske demokrati er

[...] et demokrati, der i mange henseender har en meget stærk udøvende magt, og i kraft af denne så at sige har retten eller monopolet til at tolke folkets akklamation. Så stærk kan denne udøvende magt være, at den måske lige frem efter nutidige standarder ville kunne beskrives som udemokratisk eller ligefrem diktatorisk. [...] Den stærke og næsten diktatoriske udøvende magt er legitim i den udstrækning, at vedkommende tolker folkets akklamation korrekt og træffer beslutninger, der er i overensstemmelse med folkets vilje.²¹

Og i det lys giver det måske mening, at Schmitt i 1933 forsvarede Hitlers magtovertagelse og efterfølgende diktatur som et legitimt udtryk for politisk suverænitet. Førerens vilje er if. Schmitt lov, fordi han troede på, at "*non vertias sed auctoritas facit legem*".²²

Når det er relevant at nævne Carl Schmitt i denne sammenhæng, er det fordi hans tænkning i de senere år har oplevet en renæssance, hvor hans tanker er blevet taget op igen af både den yderste venstrefløj og den yderste højrefløj. Således er Steve Bannon, der har været en central ideologisk rådgiver for præsident Trump, åbenlyst inspireret af Schmitt, og det er da heller ikke vanskeligt at finde lighedspunkter mellem Schmitts ideologi og præsident Trumps handlinger. Derimod er det nok mere tvivlsomt, om baggrunden for den udbredte evangelikale støtte til Trumps politik er inspireret af Schmitts tanker om politisk teologi.

Carls Schmitts tanker er også begyndt at dukke op i den danske debat. I 2007 redigerede Mikkel Thorup en bog om *Den ondeste mand i live? Læsninger af og mod Carl Schmitt*. I 2011 udgav Søren Hviid Pedersen en bog, der introducerede Carls Schmitts tænkning, *Carl Schmitt*, og læsningen af denne bog - og andre artikler om samme emne af Pedersen - giver det indtryk, at han grundlæggende deler Carl Schmitts nationalkonservative ideologi.²³

21 Pedersen 2011:65.

22 Moltmann 2015:7.

23 Søren Hviid Pedersen skriver i sin bog om Carl Schmitt, at "Det skal ikke være en hemmelighed, at forfatteren til denne fremstilling er af den overbevisning, at Schmitts forfatterskab rummer så store kvaliteter, at det vil være skandaløst at overse Schmitts forfatterskab, fordi vedkommende var medlem af DNSAP og forfattede lejlighedsskrifter, der forsvarede dele af nazisternes politik" (Pedersen 2011:9).

Søren Hviid Pedersen genfinder også schmittianske tanker i den danske politiske debat. Det er Søren Hviid Pedersens vurdering, at

Den hjemlige intellektuelle højre fløj har også været inspireret af Schmitt, og her er det specielt hans ven/fjende-distinktion, der har tjent som referencepunkt for kritikken af multikulturalisme og indvandring. Her er det især litteraten Kasper Støvring, der med sin artikelsamling, *Blivende værdier* (2004), har anvendt Schmitts politikbegreb i hans kritik af tidens tendenser.²⁴

Også tidligere statsminister Anders Fogh Rasmussen taler if. Søren Hviid Pedersen et helt klart schmittiansk sprog. Ideen om at ”skille fårene fra bukkene” er en helt klar ækvivalent til Schmitts distinktion mellem ven/fjende”. Og videre:

Hele debatten omkring indvandring og danskhed som noget, der bedst kan beskrives som et felt, hvor ven/fjende-distinktionen er ganske enerådende. [...] Debatten omkring indvandring og danskhed er en debat, hvor fjenden er den eller det, der ikke er dansk, og som betragtes som det danske. Venskabet karakteriseres ved danskhed som både noget etisk, kulturelt og værdimæssigt.²⁵

Den nye politiske teologi

Den tyske lutherske teolog Jürgen Moltmann skriver om baggrunden for den politiske teologi, som han var en af ophavsmændene til:

The New Political Theology emerged in Germany under the shock of Auschwitz. We survivors of World War II associated with the Shoah of the Jewish people not only the moral catastrophe of our own people but also the shame of Christianity. Why was there so little resistance?

Det svar, han giver, er meget relevant for drøftelsen af offentlig teologi:

We found two patterns of behaviour in the Catholic and Protestant traditions, which apparently led to the failure of churches and Christians. First was the widespread opinion of the middle class that religion is a private matter and has nothing to do with public life and politics - an inward emigration that allowed external crimes to happen on the streets. Second was the Lutheran

²⁴ Pedersen 2011:69.

²⁵ Pedersen 2011:74f.

tradition of two kingdoms - the separation between spiritual and worldly powers that asserts that Christians are free in their faith but obedient to the given political power (Rom. 13).²⁶

En anden af den nye politiske teologis pionerer var den tyske katolske teolog Johann Baptist Metz, som Moltmann var inspireret af. Metz understregede i sin bog *Zur Theologie der Welt* (1968) to aspekter af en politisk teologi. Den må for det første være en kritisk korrektion af privatiseringen af moderne religion og af moderne teologi som transcendent, eksistentiel og personalistisk. Dernæst må den formulere det eskatologiske kristne budskab ind i det moderne samfunds situation, så kirken bliver en social-kritisk institution, og teologien bliver en befriende forkyndelse af tro og håb. Det hører med til karakteristikken af Metz og Moltmann, at de begge i deres analyse af samfundet er inspireret af marxistisk tænkning.

Den engelske teologiske professor, Nicholas Adams, sammenfatter Moltmanns politiske teologi under tre overskrifter: eskatologi, kristologi og ekklesiologi. Hovedbudskabet i Moltmanns *Theologie der Hoffnung* (1964) er, at eskatologi ikke blot er et appendiks til dogmatikken, men selv er mediet for teologisk tænkning. Moltmanns eskatologiske projekt går ud på at "renew Israel's sense of promise through a sustained reflection on what it means to anticipate God's future for the world, given and made known in the life, death, and resurrection of Jesus Christ".²⁷ Og fordi eskatologi vækker kraften til at transformere nutiden, er den samtidig politisk teologi. For, som Moltmann udtrykker det, så indebærer Jesu opstandelse ikke blot en trøst i et liv fuld af elendighed, men er også et udtryk for Guds modsigelse af lidelse og død og af al ondskab.

Faith, wherever it develops into hope, causes not rest but unrest, not patience but impatience. It does not calm the unquiet heart, but is itself this unquiet heart in man. Those who hope in Christ can no longer put up with reality as it is, but begin to suffer under it, to contradict it. Peace with God means conflict with the world.

I bogen *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (1974) reflekterer Moltmann over betydningen af Kristi korsfæstelse, som "cannot be assimilated into any neat account of history." Moltmann insisterer på, at korsteologien forbyder kristne at blive ukritiske tjenere for det romerske imperium eller nogen af dets efterfølgere, for kristendommen binder ikke borgernes hjerte til staten, men lokker

²⁶ Moltmann 2015:8f.

²⁷ Adams 2004:228.

dem væk fra den. Men Moltmann er klar over, at det skaber et dilemma for enhver politisk teologi.

[...] the more the churches become departments of bourgeois religion, the more strongly they must suppress recollection of the political trial of Christ and lose their identity as Christian churches, for recollection of it endangers their religio-political relevance. However, if they retreat from the social theme of "bourgeois religion", they become irrelevant sects on the boundary of society and abandon their place for others.²⁸

Den politiske korsteologi skal if. Moltmann arbejde på at "liberate the state from political service of idols and liberate people from political alienation and the loss of rights". I 1970'erne oplister Moltmann fem områder, hvor kristne - fordi Gud er de fattiges og de undertryktes Gud - må engagere sig: fattigdom, institutionaliseret vold, racisme, miljøet og folks voksende følelse af deres livs meningsløshed. Hvis fx socialisme på det økonomiske område fremmer det mål at bekæmpe økonomisk udbytning og fremme social velfærd, ja, så må den kristne blive socialist.²⁹

Allerede i bogen *Theologie der Hoffnung* skrev Moltmann, at "The Christian Church has not to serve humankind in order that this world may remain what it is, or may be preserved in the state in which it is, but in order that it may transform itself and become what it is promised to be".³⁰ Det udfoldes yderligere i bogen *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975).

For Moltmann gælder det, at "The sphere of politics and society is the sphere of theology and thus of the church. Whose interest does the church serve? Christ's? Whom is it intended to benefit? Those to whom Christ came".³¹ Moltmann spørger videre, hvor kirken er, og svarer "*Ubi Christus – ibi ecclesia*". Kristi nærvær findes mange steder, i apostolatet, i sakramenterne, i de kristnes fællesskab og i de fattige. Og Moltmann mener, at Kristi nærvær i de fattige har en særlig betydning for forståelsen af, hvem og hvor kirken er. "The hidden presence of the coming Christ in the poor [...] belongs to ecclesiology first of all, and only after that to ethics". Moltmann forstår kirken som to kombinerede fællesskaber: apostlenes fællesskab og de fattiges fællesskab. Det er derfor, at kirken ikke tjener de fattige, men kirken er de fattige. Og derfor er kirken ikke en kirke for folket, men en kirke af folket, og derfor er politik deltagelse i Guds liv.³²

28 Adams 2004:232.

29 Adams 2004:233.

30 Adams 2004:234.

31 Adams 2004:236.

32 Adams 2004:239f.

Den politiske teologi vandt gehør på de danske teologiske fakulteter, især i Aarhus, hvor der i 1972 etableredes en "Fagkritik-gruppe" (á la dem der fandtes på andre fag). Bogen *Teologi og samfund* fra 1974 blev gruppens manifest. De tyske politiske teologer såsom Jürgen Moltmann og Dorothea Sölle blev flittigt læst, og de marxistisk inspirerede samfundsanalyser blev bragt i anvendelse i studierne. Det var netop især den politiske teologis anvendelse af marxistiske metoder, der bevirkede, at den efterhånden mistede sin indflydelse i teologiske og kirkelige kredse i Danmark.

Befrielsesteologi

Mens den nye politiske teologi opstod i Tyskland i 1960'erne, bl.a. som respons på erfaringerne fra Nazi-tiden, er befrielsesteologien oprindeligt et sydamerikansk fænomen, der opstod som en respons i katolske kredse på den massive undertrykkelse af de fattige, som kirken ofte var med til at legitimere. Men responsen måtte gå videre end til velgørenhed. Den brasilianske ærkebiskop Dom Hélder Câmara er kendt for at have sagt, at "Når jeg giver mad til de fattige, kalder de mig for helgen. Når jeg spørger, hvorfor de er fattige, kalder de mig for kommunist".

Forud for befrielsesbevægelsen var Det andet Vatikanerkoncil blevet afholdt, hvor den katolske kirke havde anlagt en mere progressiv linje. Især koncilets latinamerikanske deltagere - der bl.a. efterfølgende samledes på en konference i Medellín i Columbia - tog klart afstand fra den kapitalistiske udbytning af den tredje verden og begyndte for alvor at tale de fattiges sag.

I artiklen "Gustave Gutiérrez" i *The Blackwell Companion to Political Theology* gør den cubanske teolog, Roberto S. Goizueta, rede for, hvordan befrielsesteologien var påvirket af Paulo Freires tanker om 'bevidstgørelse' af de fattige, og dermed frigørelse fra en 'falsk bevidsthed', som de var blevet påført. Tidligere var de blevet belært om, at fattigdom var Guds vilje. Nu blev de bevidste om, at fattigdom var forårsaget af undertrykkende politiske og økonomiske strukturer, og "Through praxis, understood as action, those who are oppressed move from being objects towards subjects of their own destiny".

Befrielsesteologien begyndte blandt de fattige i slutningen af 50'erne i 'basismenigheder'. De katolske præster, som ledte grupperne, brugte den metode, som er blevet kendt som *see-judge-act*. Hermed blev der vendt rundt på den teologiske metode, så praksis ikke kom efter teologien, men teologien blev en refleksion over praksis eller de handlinger, som de fattige foretog.³³

33 De La Torre 2015:25-27.

Befrielsesteologerne var ikke kun i deres retorik, men også i deres teori og praksis, inspireret af marxismen, og den befrielsesteologiske bevægelse er da også blevet kritiseret for at være mere politisk end teologisk, og mere marxistisk end kristen.

Befrielsesteologiens hovedværk var *Theologia de la liberación*, som den peruvianske teolog Gustavo Gutiérrez udgav i 1971. Her argumenterer han for, at teologi skal være "critical reflection on Christian praxis in the light of the Word".³⁴ Et nøglebegreb i Gutiérrez's teologi er "God's preferential option for the poor".

Gutiérrez contends that, when read from the perspective of this Christian praxis, that is, from a solidarity with the struggling poor in Latin America, the scriptures reveal a God whose love is universal and gratuitous, on the one hand, and preferentially in solidarity with the poor, on the other.

I en situation, hvor det store flertal bliver systematisk udbyttet og benægtet deres værdighed af en magtfuld minoritet, ville en neutral Gud, der afviste at 'tage parti', *de facto* tjene den magtfulde minoritets interesser. Derfor er kirken og kristne også kaldet til at elske de fattige først, fordi kun ved at gøre det, kan de i sandhed elske alle mennesker. "An authentic love for the oppressor must be born from the conviction that, in a situation of oppression, both the oppressor and the victim are dehumanized". Og videre skriver Gutiérrez:

We are called to do so, not because the poor are better or more moral than the powerful but because the God revealed in the scriptures is a God who chooses to be revealed preferentially among the outcasts of society, a God who chooses the poor to be bearers of the Good News, a God crucified alongside the crucified victims of history.³⁵

For Gutiérrez omfatter befrielse tre forskellige, men alligevel uadskillelige dimensioner:

- Politisk befrielse, dvs. en transformation af de sociale strukturer.
- Psykologisk eller antropologisk befrielse, hvor den fattige bliver bevidst om, at han eller hun ikke blot er et objekt for historiens kræfter og henvist til at tjene de magtfuldes interesser, men at

34 Goizueta 2004:290.

35 Goizueta 2004:290f.

han eller hun selv har agency.

- Befrielse fra synd, som i dybeste forstand identificeres med den frelse, som den korsfæstede og opstandne Kristus har bragt til veje. Mens folk selv kan og skal arbejde for den første og anden befrielse, så er befrielsen fra synd kvalitativt anderledes, og alene et udtryk for Guds nåde.

Ligesom befrielsen forstås holistisk, sådan også forståelsen af synd. For "sin is never merely 'spiritual' but always manifests itself concretely in the lives of individual persons and in social structures that facilitate and foster sinful behavior".³⁶

Goizueta skriver: "Alongside the demands for action in solidarity with the poor, however, the preferential option for the poor also demands a profound spirituality as an essential aspect of any liberating action. At its core Gutiérrez's theology is, in fact, a spirituality". For Gutiérrez er der en uløselig forbindelse mellem gudstjeneste og retfærdighed, og mellem et liv i bøn og sociohistorisk handling; kontemplation og handling er to sider af samme sag.³⁷

Den helt anderledes danske kontekst i forhold til den sydamerikanske med dens massive undertrykkelse af fattige gør, at det er vanskeligt at forestille sig en dansk befrielsesteologi, men ikke desto mindre er der i den befrielsesteologiske tradition også udfordringer og inspirationer at hente i en dansk sammenhæng. Det gælder især vægtlægningen på "God's preferential option for the poor", både når det gælder offentlighedsteologi ang. nationale politiske spørgsmål, og når det gælder internationale politiske spørgsmål. Roberto S. Goizueta skriver afslutningsvis, at

Today, one cannot do Christian theology, or even think theologically, without in some way confronting the claims implicit in the preferential option for the poor. As Christianity evolves from a predominantly European religion to a religion whose adherents are predominantly found in the third world, those claims will only grow in their relevance and impact.³⁸

Befrielsesteologien vandt udbredelse langt uden for Sydamerikas grænser. Fx spillede den en vigtig rolle i den kamp mod apartheidstyret, som biskop Desmond Tutu stod i spidsen for. Befrielsesteologien fik ingen bred folkelige udbredelse i folkekirken, bl.a. fordi den danske og den sydame-

36 Goizueta 2004:293.

37 Goizueta 2004:293f.

38 Goizueta 2004:299.

rikanske kontekst var for forskellige. Men befrielsesteologiens teologiske metode var til stor inspiration for en række teologer.

Public Theology - Offentlighedsteologi

Begrebet *public theology* blev, som tidligere nævnt, introduceret af den amerikanske lutherske teolog Martin Marty i 1974 i artiklen "Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience". Han introducerede *public theology*, fordi han savnede et mere præcist begreb, når man skulle tale om religionens indflydelse på det bredere samfund og på politik.

Arbejdet med *public theology* som en særlig teologisk genre var imidlertid, som Hak Joon Lee, professor i etik ved Fuller School of Theology, gør opmærksom på i artiklen "Public Theology" i *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*

... a response to a large religious and moral sea of change slowly taking place in post-war U.S. society. The rise of material prosperity, religious pluralism, immigration and secularization challenged the traditional place and integrative role of Christian values in U.S. society. Social institutions and popular culture became increasingly indifferent, if not outright hostile, to religion. The place and role of Christianity in public became fragile and uncertain, even relegated to the private realm. Additionally, the erosion of spiritual and moral values under rapidly spreading materialism, utilitarianism and moral relativism posed a threat to the common welfare. Society was losing its moral anchor.³⁹

Jeg citerer hele dette lange afsnit, fordi denne analyse af udviklingen i det amerikanske samfund i efterkrigstiden også kaster lys over udviklingen i Danmark og det øvrige Europa.

Martin Marty udfolder i bogen *Public Church: Mainline-Evangelical-Catholic* (1981) sine tanker om "public church". "Mainline" protestantiske, evangelikale og katolske kirker i USA udgør tilsammen "the public church" som "a communion of communions", som trods deres forskelle deler "a common Christian vocation", og som har specifikke ressourcer til at respondere på samfundets krise ved at bidrage til "public virtue and the common weal". "The public church" skiller sig ud fra andre måder, som religioner organiserer sig på: "totalist (a theocratic approach); tribalist (exclusive and self-interested); and privatist (an individualistic approach)". "The public church" bidrager til den offentlige diskurs ud fra sin egen specielle åbenbaring og de principper, som den har udviklet, samtidig med at

39 Lee 2015:45.

den anerkender, at den "shares traditions, reasons, aspects of Enlightenment, civic purpose, and transsecting philosophies with many of the constituents and collegia in the larger civic order".⁴⁰

I bogen *Theology in the Public Space. Public Theology as a Catalyst for Open Debate* (2011) søger Sebastian Kim at sammenfatte de begrundelser, en række *public theologians* er kommet med for at bedrive *public theology*. Blandt hans observationer er bl.a. flg.:

For det første er teologi i sit væsen offentlig og relevant også uden for kirken, fordi teologi ikke kun handler om kirken, men om hele skaberværket og om Guds rige.

For det andet, så diskvalificerer det faktum, at teologi ikke er 'neutral', ikke teologerne fra deltagelse i den offentlige diskussion; det er netop pga. teologiens særlige perspektiv, at den kan bidrage til offentlige eller politiske debatter.

For det tredje, så har distinktionen mellem det 'offentlige' og det 'private' område ikke noget at gøre med det 'offentlige' i *public theology*. At teologien er offentlig, henviser til teologiens åbenhed, så alle kan deltage i debatten.

For det fjerde, "in order to establish a healthy development of public theology, theologians need to convince the Christian community of the public relevance of theology, and, at the same time, persuade the general public of the necessity of utilizing theological insights in public discussions".⁴¹

Der er ingen konsensus om, hvordan offentlig teologi skal defineres eller bedrives, men Hak Joon Lee har alligevel identificeret en række karakteristika, som han mener er fælles for de forskellige udgaver af offentlig teologi.

1. *Public theology* har en apologetisk karakter, fordi den bunder i enhver religiøs persons ønske om at kunne aflægge regnskab for sin tro i det offentlige rum. *Public theology* vil hverken pådutte andre sine religiøse antagelser og perspektiver eller reducere forskellene i overbevisninger. Dens holdning er hverken hegemonisk eller reduktiv, men dialogisk, idet den ønsker at engagere andre religiøse og filosofiske traditioner med henblik på en gensidig forståelse af, hvordan man kan forbedre det fælles liv.

⁴⁰ Kim 2011:4-5.

⁴¹ Kim 2011:9f.

While grounded in a particular religious tradition, public theologians are willing not only to communicate their religious convictions and beliefs to the public, but also, to demonstrate the validity and relevance of an individual religious belief in ways that others can understand and adopt as well.

Vigtigheden af, at kirken engagerer sig i den offentlige samtale hænger sammen med, at der i kirkens tradition er ressourcer, som ikke findes i videnskabelig viden eller liberal filosofi.

Advocates of public theology believe that humans are essentially religious (*homo religiosus*); religious aspirations and expressions are found in every place, constituting the deepest foundation of human existence and common life, and shaping human values, beliefs, and sensibilities in the most basic and powerful way.

2. *Public theology* er kritisk over for den naturalistiske eller humanistiske basis for liberal etik og filosofi. Fx skriver Lee, at ”Democracy requires a deep understanding of the good with a strong communal ethos and habits that cannot be generated by liberalism”.

3. *Public theology* (især i en *mainline* protestantisk og katolsk udgave) tror på eksistensen af visse universelle moralske normer, som binder hele menneskeheden sammen.

These moral norms are closely associated with the functional requisites of basic social institutions, such as the family, the economy, and the judiciary system. Without the moral norms, the maintenance of a minimal social order and the flourishing of its members are inconceivable.

Kendskabet til denne naturlige lov, Guds skabelsesordning eller de grundlæggende principper, eller hvad man vælger at kalde det, er if. *public theology* trods syndefaldet tilgængelig for mennesker ved brug af deres fornuft.

4. Ud fra ovenstående normer, skrift, tradition, filosofi og samfundsvidenskab søger *public theology* at skønne, hvad der er Guds vilje i forskellige sociale, kulturelle og historiske kontekster.¹

Public theology blev først tematiseret i USA, men i de senere år er det især i Europa, Sydafrika og Australien, at der har været mest fokus på em-

¹ Lee 2015:49-53.

net. Mens der i USA var individuelle teologer, som arbejdede med *public theology*, så er der nu andre steder i verden etableret en lang række centre for *public theology*, lige som der også i Edinburgh i 2006 blev etableret et "Global Network for Public Theology", der udgiver *International Journal of Public Theology*.²

En måde at stille skarpt på, hvad *public theology* er og ikke er, er at sammenligne *public theology* med den nye politiske teologi og befrielsesteologi.³

Der er forskelle m.h.t., hvor vægten lægges teologisk. Mens politisk teologi og befrielsesteologi fokuserer på hhv. befrielse, som det kommer til udtryk i Eksodusberetningen, Jesus' Nazaret-manifest, og på Kristus, som den korsfæstede og "God's preferential option for the poor", håb og eskatologi, så taler man i *public theology* mere om Guds rige og Guds tilstedeværelse midt i verden og om, at man også finder Gud i den menneskelige visdom.

Mht. målet så er politisk teologi og befrielsesteologi i deres bestræbelser på social forandring mere radikale, revolutionære, end *public theology*, fordi de har en følelse af en dyb krise, ligesom de også er inspireret af marxistiske teorier og en intens eskatologi. "Public theology' is neither revolutionary nor millenarian, but reformatory as it aims at gradual transformation of social order through the reinvigoration of society's moral fabric and the vocations of institutions and individuals".⁴

Holdningen til det dominerende politiske og økonomiske system er også forskellig. Politisk teologi og befrielsesteologi er generelt meget kritiske over for det liberale demokrati og kapitalisme, mens *public theology* arbejder for moralsk fremgang og politisk reform inden for systemet. Og selvom det liberale demokrati ikke er fejlfrit, så har det trods alt reform-potentialer.

Politisk teologi og befrielsesteologi lægger mere vægt på staten end civilsamfundet som det primære fokus eller instrument for social forandring. *Public theology* har derimod et bredere fokus: "The public realm is more inclusive than and prior to the political. Constituting the fabric of civil society, the public is more decisive of and normatively more important for the common life than is politics."⁵ Dertil kommer, at politisk teologi og befrielsesteologi især er bange for truslen fra den tøjlesløse kapitalisme og teknokratisk kontrol, mens *public theology* især er bange for en kollektivistisk eller autoritær stat.

² Kim 2011:6

³ Dette afsnit bygger på Kim 2011:20-25 og Lee 2015:53-57.

⁴ Lee 2015:54.

⁵ Lee 2015:55f.

Endelig så er politisk teologi og befrielsesteologi mere sympatisk indstillet over for marxistiske og neo-marxistiske teorier (f.eks. Frankfurterskolens kritiske teori) og hegeliansk filosofi, mens *public theology* distancerer sig fra disse og i stedet anvender en bred vifte af sociale teorier og akademiske discipliner.⁶

Det er tankevækkende, at der til dags dato ikke er skrevet nogen bog eller artikel her i Danmark specifikt om *public theology*, eller 'offentlighedsteologi', som er på vej til at blive den udbredte danske term for begrebet. Cand. theol. Philip Odgaard har dog i 2013 skrevet specialeafhandling i mission- og økumenisk teologi på Aarhus Universitet om "Kirkens politics som missionsteologisk kategori. En undersøgelse af relationen mellem kirkens politiske og missionariske karakter", hvor han også drøfter *public theology*. I vore nordiske nabolande er emnet blevet mest udførligt behandlet af Kjetil Fretheim, der er lektor på Menighedsfakultetet i Oslo, i bogen *Interruption and Imagination. Public Theology in Times of Crisis* fra 2016. Og den svenske teolog med baggrund i Pinsekirken, Joel Halldorf har i 2016 udgivet en essaysamling om *Kyrkan på torget. Offentlig teologi i en postsekulær tid*.

Selvom *public theology* stort set ikke er blevet specifikt tematiseret i en dansk sammenhæng, betyder det naturligvis ikke, at der ikke har været drevet *public theology* - også på måder, som flugter med den ovenstående beskrivelse - i Danmark.

Teologisk politik

Public theology er blevet kritiseret for i sit politiske engagement at have givet køb på sin kristne identitet. "Public theology is seen as an undertaking that puts Christianity in the service of institutions, groups and powers foreign to, and often opposed to the Christian tradition".⁷ Denne kritik kommer fra 'postliberale' og *radical orthodoxy* teologer.

Whereas public theology is willing to critically engage with liberal society for its moral sanctification, the primary concern of postliberal theology is neither social change nor improvement, but rather safeguarding the distinctiveness of a Christian tradition from liberal cultural influences and protecting the church from their fragmenting and disintegrating forces.⁸

Og derfor er disse teologer grundlæggende kritiske over for alt, hvad *public theology* står for, idet de ser det som en form for teologisk libera-

⁶ Lee 2015:56.

⁷ Fretheim 2016:40.

⁸ Lee 2015:57.

lisme, der er et produkt af den konstantinske kristendom. De mener, at "public theology's commitment to "public" or "universal morality" such as natural law or human rights inevitably undermines the Christian identity and basic convictions by subordinating them to general abstract moral categories and criteria that are alien to Christianity".

Stanley Hauerwas, der er en af de ledende postliberale teologer argumenterer således for, at det kristne etiske liv kun giver mening i kirkens kontekst; uden for kirken mister den kristne etik sin sande betydning og sit sande indhold.⁹ I det hele taget får kirken en helt central plads i denne form for 'politisk teologi'. Den amerikanske katolske teolog William T. Cavanaugh skriver således, at

Any adequate ecclesiology must acknowledge the political implications of two crucial theological data: (1) there is no separate history of politics apart from the history of salvation; and (2) the church is indispensable to the history of salvation.¹⁰

Pga. denne placering i frelseshistorien får kirken en uomgængelig politisk karakter og må forstå sig som kaldet til at legemliggøre den sande politiske virkelighed. Kirkens opgave er ikke at forandre samfundet, men at udleve den af Gud villedede politik.¹¹

Denne form for politisk teologi har den svenske teolog, Arne Rasmussen, givet betegnelsen *theological politics*, nemlig i bogen i *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (1995).¹²

Hauerwas er måske den mest kendte og indflydelsesrige repræsentant for *theological politics*. Philip Bodilsen sammenfatter Stanley Hauerwas' forståelse af kirkens politiske rolle sådan:

Kirkens svar på evangeliets offentlighedsfordring er ikke at blive en "offentlig kirke" ("public church"), der er engageret i sekulære politiske beslutningsprocesser, men at udgøre et socialt alternativ. [...] Kirkens opdrag er ikke at forandre verden, men derimod at være sig selv i trofasthed mod sin bekendelse. Dette betyder ikke, at kirken trækker sig tilbage fra den offentlige sfære og ikke

⁹ Lee 2015:58.

¹⁰ Her citeret efter Bodilsen 2013:7.

¹¹ Bodilsen 2013:7f.

¹² De vigtigste repræsentanter for denne ikke-homogene teologiske retning, der har slægtskab med postliberal teologi og *radical orthodoxy* er John Howard Yoder, Stanley Hauerwas, John Milbank, William Cavanaugh og Oliver O'Donovan (Bodilsen 2013:8 note 5).

søger at sætte noget præg på samfundet. Tværtimod vil kirken gennem det synlige liv og de synlige praksisser, der følger af bekendelsen til Gud, demonstrere over for samfundet, at der findes et alternativ til dets politiske strukturering. [...] Det kristne fællesskab fremstår som en kontrastmodel til en verden præget af vold og uretfærdighed, både for at åbenbare verden dens sande tilstand og for at pege frem mod dens bestemmelse. Hauerwas sammenfatter det således: "For the church to be the church, therefore, is not anti-world, but rather an attempt to show what the world is meant to be as God's good creation".¹³

Det vil sige, at kirken forstås som en offentlighed i sin egen ret, og at dens samfundsmæssige politiske relevans ikke viser sig i relationen til statsmagt, marked eller civilsamfund, men i praktiseringen af det sociale liv i kirken.¹⁴

I dansk sammenhæng har der især i kredse omkring Menighedsfakultetet været interesse for postliberal teologi og radikal ortodoksi, som er det miljø, den teologiske politik især trives. Førnævnte Filip Odgaard Bodilsen, der har arbejdet på Menighedsfakultetet, har beskrevet teologisk politik i artiklen "Postsekulær politisk ekklesiologi. Forestillinger om kirkens offentlighedsdimension" (2014) i Menighedsfakultets tidsskrift *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*, og også andre med tilknytning til Menighedsfakultetet har beskæftiget sig indgående med teologer som Hauerwas og Yoder og dermed også deres forestillinger om teologisk politik.

¹³ Bodilsen 2013:37f.

¹⁴ Bodilsen 2013:38f.

4.6. CENTRALE SPØRGSMÅL TIL OFFENTLIGHEDSTEOLIGI

Hvad er målet for offentlighedsteologi?

Målet for offentlighedsteologi er ikke omvendelse af mennesker til den kristne tro. Det er naturligvis heller ikke et mål at fremme en teokratisk udvikling. Målet er heller ikke at forsvare kirkenes særlige interesser. Som den sydafrikanske teolog John de Gruchy udtrykker det: offentlighedsteologi ”does not seek to give preference to Christianity but to witness to values that Christians believe are important for the common good”.¹

Det fælles gode er et gennemgående tema i de fleste offentlighedsteologers forståelse af målet med offentlighedsteologi. Hak Joon Lee ser fokuseringen på ’det fælles gode’ som en rød tråd gennem hele jødedommens og kristendommens historie.

In fact, care for common life and concern for justice reflect the very character of God, the Creator, who governs the universe with love and justice. From the exodus event, including the giving of the Law, prophetic outcry against corrupt rulers and unjust legal systems, to Jesus’ and his apostles’ confrontation with religious and political leaders, concern for protecting and promoting the common good and social justice permeates scripture. This prophetic stance and caring for the public good have continued throughout Christian history in different forms and emphases by diverse Christian communities.²

Den skotske teolog B. Forester beskriver offentlighedsteologi som en teologi, der ”seeks the welfare of the city before protecting the interests of the church”. Målet er ”to offer distinctive and constructive insights from the treasury of faith to help in the building of a decent society, the restraint of evil, the curbing of violence, nation-building, and the reconciliation in the public arena....”.³

I Det lutherske Verdensforbunds studiedokument *The Church in the Public Space* fra 2016 står der om målet for ”kirken i det offentlige rum”, at det er ”a just place for all,” dvs. at målet er ”to make all areas within the public space freely accessible to everyone, without distinction of any kind, such as colour, caste, religion and gender .. “ og dermed ”work toward the well-being of all. Three foundational elements characterize public space as a just place for all: - Equal access to common goods and political deci-

1 Kim 2011:16.

2 Lee 2015:46.

3 Fretheim 2016:5.

sion-making processes - Safety, especially for the vulnerable - Meaningful participation of and interaction among all groups in society.”⁴ Dokumentet taler om ”a renewed vision of justice in society and transformed individuals, the church and other institutions”, og det indebærer bl.a. flg. tre mål for kirkens tilstedeværelse i det offentlige rum:

- Fokus på de fattige: “addressing poverty through the institution of the common chest and thus to realize the community’s responsibility to care for the poor”. Målet er “not only to alleviate people’s immediate needs but also the cause of poverty, economic marginalization and ignorance”.
- Fokus på ‘empowerment’: “Education for all. [...] The goal is to empower people to be mature agents who can manage their own lives and meaningfully contribute to the common good.”
- Fokus på god embeds- og regeringsførelse: ”just and accountable governance in church and society. ...Whereas in former centuries, Lutherans have tended to focus their attention on state authorities, in today’s democratic and plural societies there has been a shift toward affirming the key role of civil society and citizens who actively participate in the public space”.⁵

Endnu mere vidtgående, når det gælder om at sætte ord på, hvad målet for den offentlige teologiske virksomhed bør være, er Hak Joon Lee, der peger på tre udfordringer for offentlig teologi:

- ”First, public theology is indispensable for the ordering of our common life in a religiously and culturally pluralistic society. [...] Society needs a shared moral vision, language, and norms that can guide individuals and institutions, serve as the criteria of evaluation and adjudication, and bind diverse groups toward a common purpose. Without them, society disintegrates, government becomes dysfunctional, and individuals are vulnerable to corporate and governmental abuse”.
- ”Second, public theology, through its emphasis on dialogue and universal norms, is instrumental for interreligious dialogue and ecumenical work among diverse religious groups in the pursuit of global justice and peace”.

4 The Lutheran World Federation 2016:15.

5 The Lutheran World Federation 2016:9.

- "Third, public theology is instrumental in anchoring the complex emerging civilization in stable moral ground".⁶

Hvem er aktørerne i offentlighedsteologi?

Hvem henvender offentlig teologi sig til, hvem er det, offentlighedsteologer gerne vil indgå i dialog med, når det gælder samfundsanliggender? I bogen *The Analogical Imagination*:

Christian Theology and the Culture of Pluralism (1981) skelner den amerikanske katolske teolog David Tracy mellem tre offentligheder, som må forme offentlighedsteologien, nemlig akademiet, kirken og den bredere offentlighed. Til hver af disse offentligheder hører tre teologiske subdiscipliner, nemlig fundamentalteologi, systematisk teologi og pastoral teologi. Hver af disse tre discipliner er karakteriseret af sin egen argumentationsmetode, sin egen arbejdsetik og sine egne kriterier for sandhed. Den pastorale eller praktiske teologi, der har mest med offentlig teologi at gøre, fokuserer således på at oversætte teologien til den praktiske virkelighed med et fokus på at fremme "the common good and justice". Denne teologi fokuserer ikke så meget på spørgsmålet om teologisk sandhed, som på en vision om det fælles gode og retfærdighed især for dem, hvis liv er truet. Og dens model for sandhed beskriver Tracy som "praxis-determined and transformative".⁷

Den amerikanske teolog Max L. Stackhouse og den engelske teolog Elaine Graham følger en fjerde 'offentlighed' til Tracys tre, nemlig markedet. Og Sebastian Kim går endnu videre og opererer med seks kategorier, som er engageret i det offentlige rum i alle moderne samfund, om end med forskellig relativ styrke i forskellige samfund:

- Staten, som har at gøre med politik, lovgivning, retssystem, offentlig sikkerhed og velfærd.
- Markedet, som har at gøre med økonomi, banker, virksomheder, materiel sikkerhed og velstand.
- Civilsamfundet, som består af NGO'er og interesseorganisationer, lokalsamfund osv., der ønsker at forbedre eller udfordre statens politik.
- Akademierne, dvs. undervisnings- og forskningsinstitutioner, der producerer og formidler ny viden.

⁶ Lee 2015:60-61.

⁷ Tracy 1981.

- Religiøse samfund er institutionaliserede religioner, religiøse ordner, spiritualiteter og lokale og globale menigheder, der tilbyder en åndelig og etisk struktur.
- Medierne består af skrevne og elektroniske medier og internettet, som rapporterer om og kritiserer aktiviteter i det offentlige rum.

Offentlighedsteologi er placeret både i akademierne og i de religiøse samfund (for kristendommens vedkommende kirken), men må i sit virke spille sammen med de fire andre aktører i det offentlige rum.⁸

Trods betegnelsen offentlighedsteologi er alle repræsentanter for denne bevægelse enige om, at offentlighedsteologi ikke kun er en opgave eller et ansvar for teologer. Som beskrevet ovenfor, er offentlighedsteologi if. Kim forankret både i teologiske institutioner (akademierne) og i kirken (religiøse samfund), og derfor er det en fælles opgave, og i kirken en fælles opgave for alle kirkens medlemmer, og der er tilmed, som Kim gør opmærksom på, en almindelig konsensus blandt offentlighedsteologer om, at "the main driving force of public theology is the Christian community, and theologians should play the role of catalysts only". *Public theology* skal netop være en offentlig aktivitet, som hele det kristne samfund kan deltage i.⁹ Den sydafrikanske teolog John de Gruchy uddyber dette, når han slår fast, at *public theology*

... requires congregations that are consciously nurtured and informed by biblical and theological reflection and a rich life of worship, in the relation to the context within which they are situated, both locally and more widely [which] requires a spirituality that enables a lived experience of God, with people and with creation, fed by a longing for justice and wholeness and a resistance to all that thwarts well-being.¹⁰

Hvordan kan offentlighedsteologiske bidrag gøres forståelige for offentligheden?

Den amerikanske filosof Richard Rorty har beskrevet religion som "a conversation stopper" i debatten om offentlige anliggender og har derfor argumenteret for, at henvisninger til religion primært hører hjemme i den private sfære og ikke i det offentlige rum. Også den amerikanske filosof John Rawls er meget skeptisk mht. religion i den offentlige debat. Alle bidrag til den offentlige debat bør være tilgængelige for alle, og det er religi-

8 Kim 2011:11-14.

9 Kim 2011:15.

10 Fretheim 2016:16.

øse argumenter ikke, fordi de bygger på ”a comprehensive doctrine”, som ikke deles af alle. Religiøse aktører må gerne deltage i den offentlige debat og også gerne være motiveret af deres religiøse tro, men de må sætte den i parentes i den offentlige debat. Tidligere var den tyske filosof og sociolog Jürgen Habermas på linje med John Rawls, men i sine seneste skrifter har han ud fra en forståelse af, at samfundet er blevet post-sekulært, ændret holdning til religionens rolle i det offentlige rum.¹¹ Fretheim opsummerer hans argumenter således:

In the post-secular society religious participants should seek to articulate their concerns in secular and rational style so that it more easily can be accessible to all. However, to expect that religious citizens bracket or translate their comprehensive doctrines while others do not, would constitute a special limitation on the part of the former.¹²

Religiøse deltagere i den offentlige diskurs må bestræbe sig på at forstå, hvad de sekulære deltagere siger, lige som sekulære deltagere må bestræbe sig på at forstå, hvad religiøse deltagere mener. Det er altså tale om en komplementær læringsproces. For så vidt det er muligt, må religiøse debattører forsøge at oversætte det, de ønsker at sige, til et sekulært sprog, men Habermas går så vidt som til at sige, at ”They should also be allowed to express and justify their convictions in a religious language even when they cannot find secular ”translations” for them.”¹³

De fleste fortalere for offentlighedsteologi tilslutter sig i praksis Habermas’s konklusioner, når det gælder, hvordan offentlig teologi må praktiseres. Fx skriver John de Gruchy, at offentlighedsteologi ”requires the development of a language that is accessible to people outside the Christian tradition, and is convincing in its own right; but it also needs to address Christian congregations in a language whereby public debates are related to the traditions of faith.”¹⁴

Hvilke former kan offentlighedsteologi tage?

Offentlighedsteologi er både et stykke teologisk arbejde (om offentlige anliggender) og et offentligt initiativ (typisk baseret på dette teologiske arbejde). For som Kjetil Fretheim understreger: ”The term public theology ... refers to both a practice and an academic discipline.”¹⁵

11 Fretheim 2016:27f.

12 Fretheim 2016:28.

13 Habermas 2008:130. Citeret fra Fretheim 2016:28f.

14 Kim 2011:16.

15 Fretheim 2016:4.

I sin afskedsforelæsning ved Bamberg Universitet i 2011, "Öffentliche Theologie und Kirche", identificerer den lutherske biskop Heinrich Bedford-Strohm fire dimensioner af kirkens offentlige tale:

(1) Den pastorale dimension bliver tydelig, når samfundet skal håndtere en offentlig katastrofe, hvor kirken og dens repræsentanter har en vigtig funktion ved at give sprog til sorgen og ved at bidrage til overvindelse af meningsløsheden. Men den pastorale dimension går videre end til at adressere de rantes sorg.

Sie stärkt diejenigen öffentlich, die aufgrund politischer Maßnahmen verzweifelt sind, und ist deswegen eine Form von Seelsorge. Sie stärkt aber auch diejenigen, die politische Verantwortung tragen und sich täglich mit Dilemmasituationen konfrontiert sehen, die auch persönlich belastende Formen annehmen können. Sie stärkt ihnen den Rücken, wenn sie sich mit einer dumpfen Aversion gegen die politische Welt konfrontiert sehen, bei der die Lehnstuhlkritik den Vorrang hat gegenüber kritisch-konstruktiver Mitgestaltung.¹⁶

(2) Den diskursive dimension kommer til udtryk i kirkens og kristnes deltagelse i den offentlige debat om politiske emner. Denne dimension er meget vigtig, "weil sie auch öffentlich deutlich macht, dass in einer pluralischen Gesellschaft nicht dogmatische Geltungsansprüche die Grundlage für das öffentliche Wirken der Kirche sein können, sondern argumentative Plausibilisierung und Inspiration".

(3) Den politikrådgivende dimension kommer typisk til udtryk i offentlige betænkninger om vigtige samfundsspørgsmål, udarbejdet af udvalg, bestående af medlemmer med særlig sagkundskab på området. "Hier geht es darum, größmögliche Sachkompetenz und die Orientierungskompetenz, die sich aus dem Hören auf das Evangelium ergibt, möglichst sinnvoll aufeinander zu beziehen".

(4) Den profetiske dimension er på mange måder anderledes end de andre dimensioner, og den er uopgivelig, da den selv er en bibelsk dimension. De gammeltestamentlige profeters udsagn var ikke karakteriseret ved bestræbelse på alsidighed eller båret af videnskabelig ekspertise.

Sie brachten da eine leidenschaftliche moralische Empörung zum Ausdruck, wo ganz offensichtlich Unrecht vor Augen pasierte, wo menschliche Verhaltensweisen in offensichtlicher

¹⁶ Bedford-Strohm 2011:10f.

Weise den Geboten Gottes widersprachen, wo etwa die Armen ausgebeutet wurden und schreiende Ungerechtigkeit mit Spiritualität und Kult übertönt wurde.¹⁷

Bedford-Strohm forsøger at opstille betingelserne for en profetisk tale i dag. Hans overvejelser er for mig at se meget væsentlige også i en folkekirkelig sammenhæng, så derfor gengives de her (i forkortet form):

- ”Erstens muss die Situation sein, dass das moralische Problem offensichtlich ist, auch wenn die genauen Gründe oder die Lösungswege schwierig zu beurteilen sind.”
- ”Zweitens ist es von Bedeutung wer redet. Profetisches Reden bedarf einer besonderen Autorität, da ihm überhaupt nur dann die Vollmacht zugebilligt wird, auf die es angewiesen ist.”
- ”Drittens muss sich prophetisches Reden der Kirche auf besondere Situationen beschränken. [...] Prophetisches Reden verliert seine Kraft, wenn es vorhersehbar wird. Das aber ist der Fall, wenn es inflationär gebraucht wird.”
- ”Viertens darf das prophetische Reden der Kirche den Diskurs nicht verschließen, sondern es muss ihn öffnen, vielleicht auf neu öffnen. Prophetisches Reden kann vor den Kopf stoßen. Aber es unterscheidet sich dadurch von Beleidigung, dass die Angesprochenen die tiefe Wahrheit des Gesagten spüren können.”
- ”Fünftens schließlich ist prophetisches Reden der Kirche auf Demut angewiesen. Die Gefahr ist groß, dass die moralische Intensität prophetischen Redens zur Selbstüberhöhung führt, nach der der prophetisch Redende auf der moralisch richtigen und diejenigen, die er kritisiert, auf der moralisch falschen Seite sind.”¹⁸

I et ”CPCE¹⁹ study document to define the situation of Protestant churches in a pluralist Europe”, ”Theology of Diaspora” (2018), hvor offentlighedsteologi spiller en central rolle, oplystes syv helt konkrete former for offentlighedsteologi.

- Offentlige udtalelser udarbejdet af kirker vedr. lovforslag eller

¹⁷ Bedford-Strohm 2011:12.

¹⁸ Bedford-Strohm 2011:13f.

¹⁹ CPCE står for ”Community of Protestant Churches in Europe”, også kendt som Leuenberg-fællesskabet.

andre politiske spørgsmål. "In this way, churches attempt to impact on what they see as problematic social processes, or to advocate for certain political options, visions or goals, and thereby to convince as many as possible".

- Symbolske handlinger. "Such symbolic actions can provoke and surprise, they reenact abuses or demonstrate options for creative action. They are food for thought precisely because they manage without extensive explanations or rationales." Fx klokkeringning.
- Kulturelle aktiviteter knyttet til særlige etiske eller politiske anliggender.
- Kirkelig undervisningsaktivitet, især når det involverer diskussionen af etiske eller sociale emner og spørgsmål af betydning for hele samfundet.
- Kirkelig journalistik, hvor kirken eller enkelte kristne bidrager til offentlige debatter med deres synspunkter ud fra et tydeligt kristent perspektiv.
- Kirker og kirkelige institutioners (økonomiske) adfærd i det offentlige rum. "By committing themselves and their individual organisations to certain ethical principles, they exert direct influence on economic and social structures".
- Organisering af fora for offentlig debat. Fx round tables eller offentlige møder, hvorigennem de deltager i udformningen af samfundet og de demokratiske strukturer.²⁰

20 CPCE 2018:72f.

4.7 HVORDAN KUNNE EN LUTHERSK OFFENTLIGHEDS-TEOLOG SE UD?

I bogen *The Paradoxical Vision. A Public theology for the Twenty-first Century* (1995) søger den amerikanske lutherske teolog og etiker Robert Benne at udarbejde "the basic theological framework for engaging the Christian vision with its surrounding public environment - political, economic, cultural, and intellectual", eller med andre ord *public theology*. Hans hensigt er "to give Christian public theology a nudge in a Lutheran direction by contributing something authentically Lutheran to the discussion."¹

Den paradoksale vision

Benne tager udgangspunkt i en luthersk forståelse af kristendom, som han kalder "the paradoxical vision", hvor et paradoks forstås som to udsagn, der tilsyneladende modsiger hinanden, men begge ultimativt er sande. Det helt grundlæggende paradoks er, at Gud frelser den oprørske verden gennem en obskur jødisk person, Jesus fra Nazareths liv, død og opstandelse. Det er et paradoks, at Gud i Kristus retfærdiggør syndere, og at en kristen er *simul justus et peccator*. Det er et paradoks, at en kristen på en og samme tid er en fri herre over alle ting og ikke underordnet nogen og en ufri tjener i alle ting og underordnet enhver,

Ud fra denne paradoksale vision etablerer Benne en ramme for *public theology* bestående af flg. fire temaer eller principper.

1. Den kvalitative skelnen mellem Guds frelse og alle menneskelige anstrengelser.

"[...] the paradoxical vision rules out salvific politics. All human efforts are relativized before the gospel." Lutheranere er i denne sammenhæng blevet fristet til en from kynisme, hvor deres tro ikke leder dem til et engagement for det fælles gode. Det kan ske når de negligerer den vigtige relative skelnen mellem det bedre og det værre, mht. til det, mennesker kan gøre i samfundet.

Men det er en perversion af det lutherske syn. Når vi er blevet sat fri for at skulle søge vor egen frelse ved menneskelig anstrengelse, så er vi netop sat fri til at arbejde på ydmygt at forsøge at tage små skridt i retning af forbedringer i samfundet. Den kristnes respons på Guds nåde er tro på Gud og kærlighed til næsten, og i den forstand er tro uden gerninger død. Men lydigheden følger troen som dens resultat og er ikke vejen til frelse.

¹ Benne 1995:ix-x.

2. Den menneskelige naturs paradoks

Mennesket er godt nok skabt i Guds billede med de muligheder, som det indebærer for at gøre godt, men mennesket er samtidig en synder, hvis syndighed sætter sit præg på alt, hvad det gør. Og også som forløst af Gud har vi denne dobbelthed i os. Lige som det forløste mennesket ikke kan opnå fuldkommenhed, er det heller ikke muligt for det at skabe det fuldkomne samfund.

3. Guds paradoksale herredømme

Alle kristne er klar over, at den Gud, som i Jesus døde på korset for alle og opstod igen, møder mennesker på en anden måde i evangeliet, end han møder de samme mennesker i deres sekulære liv i samfundet. Og derfor anerkender de fleste kristne traditioner, at der er en spænding mellem Kristus og kultur og samfund, men de håndterer denne spænding forskelligt, som den amerikanske teologiske etiker H. Richard Niebuhr har beskrevet det i bogen *Christ and Culture*:

The "Christ against culture" (sectarian) tradition escapes the tension by withdrawing from the world. The classic "Christ above culture" (Roman Catholic) tradition aims to manage the tension by forging Christ and culture into a grand synthesis presided over by the church. The "Christ transforming culture" (Reformed) tradition seeks to convert culture toward the will of God as it is discerned by the church and carried out by its laity. The "Christ of culture" (liberal religion) tradition escapes the tension by absorbing Christ into the enlightened culture of the day. The "Christ and culture in paradox" (Lutheran) tradition handles the tension in a paradoxical way through its teaching of the twofold rule of God.²

Ifølge den lutherske tradition lever kristne altså samtidig i to virkeligheder, der begge styres af Gud på meget forskellige måder, men med det samme mål, nemlig at overvinde det onde og kalde hans ulydige skabning tilbage til ham. Guds styre sker gennem evangeliet og loven.

Gennem loven opretholder Gud den verdslige orden, dels gennem menneskers erkendelse af den naturlige lov, dels gennem statsmagten, der er indsat af Gud og også er ansvarlig overfor Gud for sin magtudøvelse. Loven, som statsmagten skal håndhæve, har imidlertid ikke kun en negativ funktion, at inddæmme synden, men også en positiv funktion, at fremme retfærdighed og gode relationer. Gennem evangeliet tilbyder Gud frelsen som en gave til alle.

2 Benne 1995:81.

Lovens krav må ikke gøres til evangelium, og evangeliet må heller ikke gøres til en lov. Der må skelnes mellem to regimenter både for lovens og evangeliets skyld, men de er ikke ultimativt adskilte. Ligesom Gud vor skaber og Gud vor frelser ikke er to adskilte guddomme, så er de to regimenter heller ikke hverken rumligt eller eksistentielt ultimativt adskilte. Dualiteten mellem dem må ikke føre til en dualisme. Guds tofoldige styre kommer sammen på kreative måder i verden, som har betydning for en luthersk forståelse af offentlig teologi.

For det første vil kristne naturligvis praktisere de dyder - tro, håb og kærlighed - som Helligånden har kaldt frem i deres hjerter, i deres verdslige kald, som de har fået. Guds kreative kærlighed træder ind i verden, når kristne udlever deres kald. For det andet sker det i kirken. Kirken er først og fremmest kaldet til at forkynde evangeliet, så mennesker bliver en del af Guds åndelige regimente. Men kirken skal forkynde hele Guds ord, både lov og evangelium, og skal derfor også adressere verden ud fra Guds lov. Men skal kun gøre det med overtalelse og ikke med vold og magt. Det hører endvidere med til kirkens kald at anvende evangeliets indsigter på forståelsen af verden, og evangeliets radikale kærlighed er relevant - på en indirekte måde - for offentlige anliggender.

These insights are to be applied carefully and realistically, avoiding the sentimentalism that is the serious temptation of those of goodwill and of unworldly temperament. The gospel cannot be made into law. Attempts at making gospel into law will destroy both law and gospel. Yet the gospel is relevant to the world's affair in paradoxical fashion. It is a constant judgement on whatever is achieved in the word and is a constant lure to higher achievement.³

4. Historiens paradoks

Guds Rige er på den ene side midt iblandt os, og på den anden side er det ikke af denne verden. På den ene side er Guds rige kommet nær i Kristus, og på den anden side vil det komme en gang i fremtiden. Det er disse paradokser, som former det kristne syn på historien. Trods alle deres anstrengelser kan kristne ikke med deres menneskelige begrænsninger føre historien til fuldendelse, og der er ikke plads til utopiske forventninger i denne paradoksale vision. Men alligevel er alt ikke håbløst. Vi har et håb, som transcenderer historien i form af Guds løfte om, at hans kærlighed engang vil sætte sig endegyldigt igennem.

3 Benne 1995:89.

Hvordan adskiller luthersk offentlig teologi sig fra reformert og katolsk offentlig teologi?

Her peger Benne på tre punkter:

1. Guds tofoldige styre

I reformert teologi er der en fare for, at loven bliver til evangelium, idet der åbnes op for mulighed af frelse gennem politisk eller social transformationsproces, som det ganske vist er Gud, der styrer, men som mennesker kaldes til at deltage i. I katolsk teologi overvindes dualiteten mellem Guds rige og verdens kultur og samfund ved, at kirken skaber en syntese med kulturen ud fra de overnaturlige gaver, som kirken bringer.

Den manglende skelnen mellem de to regimentter kan også i reformert teologi komme til udtryk ved, at man gør evangeliet til lov. Den radikale kærlighed, som Gud viser os mennesker i Kristus, gøres til et direkte princip for styrelsen af livet i den offentlige verden. Hertil responderer Benne: "This inappropriate supplanting of the law by the gospel is one of the major mistakes behind the sentimentalism in mainstream Protestant public theology".⁴

2. Kristen helliggørelse

I modsætning til det lutherske paradoksale syn på mennesket som *simul justus et peccator*, lægger reformert etik op til en forventning om, at mennesker kan foretage synlige progressive skridt mod perfektion, både når det handler om at forstå og at praktisere Guds vilje. Problemet her er de reformertes overdrevne forventninger m.h.t. helliggørelse, som så overføres til kirke og samfund. Og fra luthersk side vil man gå så langt som til ud fra toregimentelæren at sige, at "secular people have important insights into the creative works of the law, perhaps surpassing those of Christians. Christians simply do not have all the answers to these matters, either for their own community or for the world".⁵

3. Kirkens rolle i samfundet

Benne peger på, at der i reformerte kredse er en tilbøjelighed til et direkte og undertiden også aggressivt politisk engagement, hvor man bevæger sig i en lige linje fra personlig tro til social reform og politisk aktivitet, fra en passion for Gud og Bibelen til en passion for renovering af samfundet. Denne form for "transformist Christianity" finder han fx i Kirkernes Ver-

⁴ Benne 1995:94.

⁵ Benne 1995:98.

densråd, hvor man har tradition for at fremsætte en lang række udtalelser om tidens større og mindre hotte emner, også når det gælder international politik. Benne mener, at det hænger sammen med, at man inden for de senere årtier kan konstatere

[...] the underlying loss of confidence in the specifically religious mission of the church. [...] mission has been rocked by many challenges over the last several centuries. Churches that have been deeply involved in their surrounding culture have been most affected, and one of the symptoms of waning belief is the tendency to substitute ethics, particular social ethics, for religion.⁶

Også hos katolikkerne sporer Benne tendenser til direkte og aggressiv politisk handling, idet der - også efter Det andet Vatikanerkoncil - stadig er en længsel efter en syntese mellem Kristus og kulturen under ledelse af kirken. "Indeed, one gets the impression that mainstream, Catholic, and also fundamentalist churches would really like to direct the country if the broader society would give them a chance".⁷ Heroverfor vil Benne som lutheraner hævde, at kirken først og fremmest skal koncentrere sig om sine kerneopgave, som er forkyndelsen af evangeliet og forvaltningen af sakramenterne og derigennem "forming persons in it central religious and moral vision".⁸ Kirken har også en politisk rolle, men den hører med til "the outer concentric circles" af kirkens opgaver. Den stærkeste lutherske begrundelse for ikke at bevæge sig i en lige linje fra personlig tro til samfundsmæssig forandring er imidlertid overbevisningen om Guds tofoldige herredømme. "God rules the repentant heart with his gospel, but he rules the world of public affairs with his law. It is a theological error to assume that the gospel can govern the world".⁹

Hvordan kan en luthersk offentlig teologi tage sig ud i praksis?

Benne har udviklet en typologi for mulige interaktioner mellem religion og offentligt liv, eller sagt på en anden måde: en typologi for former for offentlighedsteologi. Her skelner han mellem indirekte interaktioner og direkte interaktioner.

En indirekte interaktion betyder, at kirken som en institution ikke involveres i offentlighedsteologi, og den bliver ikke som institution en offentlig aktør. I stedet udøver kirken en indirekte indflydelse gennem lægfolket eller gennem uafhængige kirkelige organisationer. En direkte interaktion

6 Benne 1995:99.

7 Benne 1995:101.

8 Benne 1995:102.

9 Benne 1995:102f.

betyder, at kirken som institution bliver en offentlig aktør, idet den direkte engagerer sig i samfundet og dets politik, økonomi og kultur.

Den første model handler om, at kirken er med til at forme medlemmernes hjerte og sind og derigennem udøver en indirekte og ikke-intentionel indflydelse. Det ikke-intentionelle ligger i, at kirken kommunikerer sin religiøse og moralske kernevission til sine medlemmer og overlader det til dem selv at drage konsekvenser af denne vission for deres private og offentlige liv. Når Benne taler om 'indflydelse' (i modsætning til 'magt') tænker han på, at kirken overbeviser sine medlemmer gennem sine narrativer, ritualer og praksisser, og gennem sin forkyndelse og undervisning. Trods alt det gode, der kan siges om helt at begrænse den kirkens offentlige teologi til denne indirekte og ikke-intentionelle indflydelse på samfundet, så ville det betyde, at denne tilgang "truncates the mission of the church by prohibiting the church from directly addressing the Word as law to the public world. Sole reliance on this approach is incomplete".¹⁰

Den anden model handler om at anvende og udtrykke kirkens vission gennem indirekte og intentionel indflydelse. Her forsøger kirken målrettet at motivere lægfolket til at engagere sig i samfundet ud fra kirkens vission. Det kan fx ske ved, at en lokal kirke i forbindelse med et aktuelt politisk emne etablerer en studiekreds for at studere dette spørgsmål i lyset af den kristne tradition. Det betyder ikke, at alle deltagere kommer ud af studiekredsen med de samme holdninger. Benne er af den opfattelse, at "there is a great need for the churches to play a mediating role by providing the context for serious discussion of permissible Christian options on social issues. Conscience can be formed without the churches hastening to premature commitment to specific policy positions".¹¹

Til samme model hører, at kirken så at sige inkarnerer sin vission i sit eget institutionelle liv. I stedet for at anbefale ambitiøse politikker til en verden, i hvilken kirkens egen kompetence er stærkt betvivlet, skulle kirken først og fremmest bestræbe sig på at bringe sig sit eget institutionelle liv i overensstemmelse med sine religiøse og moralske overbevisninger. Denne form for "social engineering" har kirken gennem historien haft stor succes med i form af etablering af skoler, hospitaler, børnehjem, alderdomshjem osv. "Society would be open to its own creative reform were it presented with effective models constructed by the church".¹²

Den tredje model indebærer, at kirken øver direkte og intentionel indflydelse gennem institutionelle udtalelser, hvor man forsøger at overbevise

¹⁰ Benne 1995:190.

¹¹ Benne 1995:195.

¹² Benne 1995:196.

ikke kun kirkens medlemmer, men også det bredere samfund, om kirkens holdning til aktuelle spørgsmål. Nogle af disse udtalelser har at gøre med den religiøse og moralske kerne af den kristne tro, mens andre beskæftiger sig med samfundsmæssige emner, der ligger længere væk fra denne kerne, som fx spørgsmål vedrørende international politik, og som kan true med at skabe konflikt i kirken, fordi meningerne typisk vil være mere delte om sådanne emner. Selvom det kan være problematisk at adressere samfundsmæssige spørgsmål, så kan det alligevel være nødvendigt.

As the corporate body of Christ it is called to address the world directly with both law and gospel. If God has not abandoned society, surely the church should not withdraw from a measure of responsibility in and for society. One important way it exercises that responsibility is by directly addressing society.¹

Når det gælder denne direkte og intentionelle interaktion, som udtalelser o.l., foreslår Benne tre retningslinjer.

(1) Troværdighed.

Troværdigheden øges i takt med, at hyppigheden af kirkelige udtalelser om samfundsspørgsmål reduceres. Denne tilbageholdenhed hænger sammen med, at det ikke er kirkens primære mission at give gode råd om samfundets indretning, og at dens kompetence på dette område er stærkt begrænset. Dertil kommer, at kirken kun burde tale, når den har noget unikt at tilbyde fra sin egen teologisk-etiske arv. Troværdigheden hænger naturligvis også sammen med, om kirken har sat sig godt nok ind i de emner, som den udtaler sig om. Og endelig afhænger troværdigheden også af, hvem det er, der står bag udtalelsen, om de har en autoritet i kirken til at udtale sig.

(2) Skelnen mellem forskellige niveauer af autoritet.

Hvis en udtalelse bygger på centrale religiøse eller etiske principper i kristendommen, som de fleste kristne er enige om, vil udtalelsen naturligvis have større autoritet, end hvis udtalelsen handler om spørgsmål, hvor forbindelsen til disse centrale principper er vanskeligere at etablere, og hvor der derfor oftere vil være større uenighed i kirken om emnet. Det er i kirkelige udtalelser vigtigt at fokusere på målene, som de fleste måske kan være enige om, og have en mere åben tilgang til midlerne (til at nå målene), som der typisk vil være mange flere meninger om.

¹ Benne 1995:205.

(3) Forståelighed.

Kirkens udtalelser skal ikke kun være forståelige - og dermed måske overbevisende - for kirkens egne medlemmer, men også for den bredere offentlighed. I debatten om offentlighedsteologi er det ofte blevet hævdet, at kirken kun skulle argumentere på basis af 'universelle' rationelle principper, men Benne citerer den amerikanske jurist Michael J. Perry for at sige, at sådanne 'universelle' rationelle principper ikke nødvendigvis er universelle, men hører til en særlig tradition. Perry betvivler påstanden om, at religiøse argumenter og religiøse symboler er uforståelige for den bredere offentlighed. Det religiøse trossamfund kan kommunikere på en sådan måde, at det gør det muligt for tilhørerne at forstå argumenter fra skrift og tradition, fx ved en form for 'oversættelse' af de religiøse indsigter for offentligheden. Hvis ikke kirken har frimodigheden til at kommunikere sine mest grundlæggende overbevisninger om meningen med menneskelivet ind i den offentlige debat, så vil den offentlige debat lide skade. Og et offentligt rum tømt for substantielle moralske input vil let føre til en degradering af samfundet.

Den fjerde og sidste model for *public theology* handler om direkte og intentionel handling, hvor der udøves magt. Kirkens mål er her gennem direkte brug af magt for at realisere sin intention. Her nøjes kirken ikke længere med at søge at overbevise gennem brug af argumenter eller kirkens eksempel, men kirken søger gennem anvendelse af trusler eller magt at bevæge udviklingen i retning af et veldefineret politisk mål. Det kan være truslen om at flytte investeringer fra et firma eller økonomisk støtte til en befrielsesbevægelse. Set fra et luthersk perspektiv er denne model meget problematisk, da det ikke er kirkens opgave at bruge magt i lovens område, men at forkynde evangeliet.

Men Benne vil ikke udelukke en ikkevoldelig udgave af denne model, som man finder den i *advocacy*. Benne kalder *advocacy* "a 'soft' form of direct action", men ikke desto mindre er det en måde at lægge pres på lovgivere for at få dem til at bevæge sig i en bestemt retning. *Advocacy*, der betyder "standing beside those in need in order to speak on their behalf to others", har en stærk bibelsk begrundelse i profeternes aktiviteter, når de talte til kongen og folket på vegne af de fattige, og kan derfor ikke afvises, selvom også *advocacy* let fører mange problemer med sig.

Benne foreslår et par principper, som kan vejlede - og begrænse - det kirkelige engagement i *advocacy*. For det første er det "far more important to call attention to an injustice or social evil than to prescribe or even support legislative measures to address it." Kirken skal altså gøre opmærksom på problemet, og også gerne give en vision for det fælles gode, som både indeholder håb og realisme, men overlade selve lovgivningsprocessen til politikerne.

For det andet foreslår Benne, at kirken i *advocacy*-spørgsmål fokuserer på samfundets ekstreme problemer.

Great evils and great goods should be the focus of public sector advocacy. The church should be able to bring its prophetic concerns to bear on behalf of those persons who are experiencing great suffering. The church will be most effective at this task if it can speak of that suffering first hand from its ministry to suffering persons.²

Robert Bennes bog er skrevet ud fra en amerikansk luthersk kontekst, og i slutningen af bogen citerer han en lægmand, Allen Hertzke, som er tilhænger af denne paradoksale vision, men som også er bekymret for den måde *public theology* og især politisk aktivisme håndteres i den Evangelisk Lutherske Kirke i Amerika (ELCA). Han overvejelser er også relevante i en dansk luthersk sammenhæng.

To the extent that political activism divides the ELCA or diverts it from strengthening its spiritual nurture of members, it undermines its own efficacy. Even more, it jeopardizes its role in the moral socialization of future generations of American citizens. I know of no way to finesse this paradox. Politics needs the moral discernment and, yes, the prophetic witness of religious people. But a preoccupation with political activity can undermine the foundation upon which the church is built. What we need to ponder is this: maybe the church's cultural role is more vital than its modest political impact. If so, perhaps focusing on "being the church" in a secular age is the greatest, most long lasting, political contribution it can make.³

² Benne 1995:222.

³ Benne 1995:223f.

4.8 HVILKE DANSKE TEOLOGISKE KILDER KAN OFFENTLIGHEDSTEOLOGI ØSE AF?

Enhver offentlighedsteologi må - som al anden teologi - naturligvis være kontekstuel. I folkekirken står vi i en fem hundrede årig luthersk tradition, og derfor er det vigtigt at lytte til, hvordan lutherske teologer som fx den amerikanske lutherske teolog Robert Benne, der blev præsenteret i forrige kapitel, tænker om et luthersk offentlighedsteologisk engagement. Lige så vigtigt er det naturligvis at trække på den specifikt danske teologiske tradition i forsøget på at udvikle en dansk folkekirkelig offentlighedsteologi. Her vil jeg begrænse mig til at præsentere relevante tanker hos Grundtvig og Løgstrup, men der er naturligvis flere andre danske teologer, som med fordel kunne inddrages.

N. F. S. Grundtvig

I en doktorafhandling, som den kinesiske teolog Wen Ge i 2013 forsvarede ved Københavns Universitets teologiske fakultet, "The Deep Coinherence", konkluderer han, at N. F. S. Grundtvig egentlig må betragtes som "a public theologian", selvom det begreb først blev introduceret mange årtier efter Grundtvigs død.

In terms of civil religion, Grundtvig criticizes the Danish State Church and the later Danish National Church, which is controlled by the State to serve as the civil bond of the nation. In terms of the scope, Grundtvig goes beyond political theology by also involving himself in the cultural and spiritual spheres of human life. Lastly, Grundtvig engages in social reconstruction on the basis of his vision of the civil society from his Christian perspective, and joins in the public discourse for the common good in living words. It is based on these three aspects above that I regard Grundtvig as a public theologian.¹

Wen Ge anfører to argumenter for, at Grundtvig (ikke er "a civil theologian", men) "a public theologian":

In terms of Danish Church-State relationship, his rejection of both the Caesaropapist State Church and the papist Church State means that he never fully identifies with the Danish State Church or the later National Church, but opts for a civil space capacious enough to allow for a living and free interaction between different Christian groups, as well as between the Christian and the human life.

¹ Ge 2013:17.

According to Grundtvig's public theology, Christianity in Denmark has served both to create a free folkelighed and to inform people of the true nature of life. Yet the catholicity of Christianity requires that the Danish Church should transcend its role of civil religion, and challenge the once fixed folkelighed for a creative cultural and social reproduction in the contemporary world. Folkelighed is not a static and self-enclosed reality. If folkelighed ends up with a full identification with the welfare state, then Leslie Newbigin's claim is true that the welfare state risks replacing Christianity or God due to its comprehensive provision of all the human need. How can the ecumenism of Christianity with the spiritual vision of the kingdom of God become the incentive to keep the Danish folkelighed open to the whole of humanity? [...] Grundtvig provides a guiding principle for a civil society, but he himself is not willing to be identified with any political party. The engaging-but-not-identifying principle of Grundtvig's public theology, or the middle axiom,² a term coined by J. H. Oldham, has handed a great problem over to the Grundtvigians: which side represents the true Grundtvigian identity with Christianity and folkelighed kept in a balanced way?³

Det, der ifølge Wen Ge er unikt ved Grundtvigs *public theology*, er, at der hos ham ikke er noget dualistisk gab mellem det hellige og det sekulære, mellem det kristelige og det folkelige, mellem det guddommelige og det menneskelige, men at de to altid eksisterer sammen i en levende vekselvirkning. Det er den dybe sammenhæng (som har givet titel til Wen Ges afhandling), der skabes med det levende ord.

Grundtvigs *public theology* indeholder for det første en kontinuerlig intern fornyelse af sand kristendom og den levende menighed, som udgangspunkt for den anden del, som er at øve indflydelse på samfundet. Wen Ge sammenfatter den interne fornyelse under overskrifterne: genopdagelse af den frie kristendom og den folkelige oplysning af den levende menighed. Og den eksterne indflydelse på folket og det offentlige liv sammenfatter han under overskrifterne: Skabelse af en fri folkelighed til den offent-

2 "For Oldham, the middle axiom approach not only provided a pragmatic strategy for mediating between Christian ideals and particular social policies, as they are often understood, but they expressed a way of being the church in the world. Oldham therefore formulated his middle axioms within an ecclesiology that is crucial for understanding how he believed they properly operated. Specifically, Oldham believed that middle axioms derived from a missional ecclesiology that shaped the political activity of the church in the public sphere. Accordingly, Oldham viewed middle axioms as a way of creatively practicing the politics of the kingdom in an increasingly secular world. The middle axiom approach enabled the church to engage in wider consultation, deliberation, and action that worked in ad hoc ways to effect social transformation" (Danaher 1992:298f).

3 Ge 2013:196f.

lige diskurs, en kristen oplysning af det menneskelige liv. Og her forstod Grundtvig sig som en uafhængig profet, der ud fra et kristent perspektiv argumenter for det fælles gode, og derfor ville han heller ikke identificere sig med noget politisk parti.⁴

I bogen *Samfundsbyggeren. Artikler om Grundtvigs samfundstænkning* argumenterer Ove K. Pedersen, der er professor i komparativ politisk økonomi ved Copenhagen Business School, for, "at Grundtvig (også) er politisk filosof og med rette burde tilskrives en plads i den europæiske idéhistorie eller i historien om oplysningstiden - de filosofiske og politiske positioner, dens idé-kampe, og eftermæle".⁵ Grundtvig var i overgangen fra absolutisme til folkesuverænitæt ikke revolutionær i klassisk forstand, men han gik ind for en "revolution of the mind" gennem dannelse og uddannelse som grundlag for folkestyre.⁶ Grundtvigs strategi var, at han "som politisk leder ville bygge samfundet som forudsætning for nationen og nationen som forudsætning for staten".⁷

Ove K. Pedersen fremstiller Grundtvig som politisk filosof, men uden at han gør meget ud af det, er han naturligvis klar over Grundtvigs teologiske og kirkelige udgangspunkt, og man kan med god ret konkludere, at hans forståelse af Grundtvigs samfundsengagement flugter med Wen Ge's analyse af Grundtvig som offentlighedsteolog.

K. E. Løgstrup

I sit tidlige virke så K. E. Løgstrup ikke det som nogen mulighed at anvende kristne forestillinger i en politisk sammenhæng. Men efterhånden ændrede han synspunkt. Ole Jensen, prof. em. i teologi ved Københavns Universitet, opsummerer Løgstrups tanker om en politisk etik på denne måde:

De suveræne livsytringer dur ikke til at "organisere" samfundet med [...]. Men de kan bruges til at "teste" en samfundsordning eller samfundstilstand med. Man kan spørge: Forvises livsytringerne fra den spontant fuldbyrdede næstekærlighed i den skjulte troshændelse, kan man søge at efterligne. Så bliver der en helt afgørende forskel på at ville "efterfølge" Kristus (en mulighed) og "efterligne". Det sidste er muligt ved at gøre barmhjertighed til en "idé". Man kunne forestille sig, at den barmhjertige samaritaner gav sig til - som "politisk samaritan" - at arbejde for forbedring af sikkerheden på vejen mellem Jerusalem og Jeriko. Da

⁴ Ge 2013:140-153.

⁵ Pedersen 2013:19.

⁶ Pedersen 2013:22f.

⁷ Pedersen 2013:24.

er barmhjertigheden ikke længere en suveræn livsytring, men er blevet til en idé på det ”næstbedstes”, efterlignings plan [...]. Den er virksom i et samfund som vort i tanken med sundhedsvæsenet, sociallovgivningen, den progressive beskatning, velfærdsstaten (de bredeste skuldre skal bære de tungeste byrder) osv. Barmhjertighedstanken som idé kan imidlertid kun bruges som målsætning for samfundsudviklingen og som kriterium for den samfundstilstand, vi befinder os i: ”Den politiske orden bedømmes på den stilling, den tager til de svage og forfordelte i samfundet [...]”. Den kan ikke bruges i den positive udmøntning i konkrete politiske beslutninger [...]. Den kan bruges som anfægtelse, aldrig som løsning Hvordan målsætningen konkretiseres, er og bliver overladt til skønnet og ofte endda til det usikre valg af den af det mindste onde, da de fleste politisk-etiske beslutninger er etiske dilemmaer, hvor tilvalg af ét etisk ønskværdigt resultat udelukker et andet.⁸

Løgstrups måde at argumentere politisk på ud fra den kristne tradition flugter helt med de tanker, som fremførtes i de foregående afsnit om *public theology*. For det første kan der ikke politisk argumenteres ud fra de suveræne livsytringer, som Løgstrup når frem til i sin fænomenologiske analyse af eksistensen, og som han også finder i Ny Testamente. Der må ske en oversættelse, og Løgstrup taler her om en oversættelse af de suveræne livstringer til idéer, fx idéen om barmhjertighed. Det har så også den konsekvens, at Løgstrups anliggende gøres tilgængeligt for andre, der ikke nødvendigvis deler Løgstrups forståelse af kristendommen.

For det andet: disse ideer, der er oversat fra de suveræne livsytringer, kan ikke udmøntes i konkrete politiske beslutninger. Der er forskel på offentlighedsteologens og politikernes opgaver. Offentlighedsteologen kan præsentere teologisk begrundede målsætninger for samfundet eller kriterier eller principper. Og de kan bruges kritisk - som anfægtelse - når idéerne holdes op mod virkeligheden. Offentlighedsteologen må derimod overlade den konkrete udarbejdelse af politiske løsninger til politikerne, der i det virkelige liv indebærer en række meget svære valg.

4.9 KRITIK AF OFFENTLIGHEDSTEOLGI

Der er blevet rejst kritik af offentlighedsteologi og lignende bevægelser fra flere sider. Dels fra kirkelig-teologisk side, dels fra sekulær-politisk side.

Den kirkeligt-teologiske kritik er bl.a. kommet fra evangelikale og postliberale kredse, samt fra konservative lutherske kredse.

Daniel Strange, som er lektor i kultur, religion og *public theology* på Oak Hill College in London, og som betragter sig selv som evangelikal, tager i artiklen "What on Earth? Why on Earth? Evangelicals & Public Theology" fat på den kritik, som man især tidligere mødte i evangelikale kredse, nemlig at offentlighedsteologi repræsenterer "A Diluted Gospel. In our desire for social transformation, we relegate the call for conversion through the proclamation of the gospel and so lose our distinctiveness and effectiveness."¹ Strange's respons på den kritik er, at

Danger here is always the Social Gospel or to give it another name, theological liberalism which is no gospel at all with its reduction of theology to ethics and its self-effort salvation. However, there is a second danger. [...] A stunted gospel. In our desire to call for conversion through the proclamation of the gospel we forget the power of the gospel for social transformation and so lose our place in public life.²

Kritikken fra postliberale teologer og fra *radical orthodoxy* -bevægelsen går - som beskrevet i afsnittet om "Teologisk politik" - ud på, at offentlig teologi er en form for teologisk liberalisme, der underminerer den kristne identitet.

Den konservative lutherske kritik af offentlig teologi tager udgangspunkt i en tolkning af Luthers toregimentelære, der ser ethvert kirkeligt politisk engagement som et brud på denne lære.

Endelig er offentlig teologi også blevet kritiseret for at være et teologisk projekt, som ikke for alvor får nedslag i kirken. Her retter kritikken sig altså ikke mod det teologiske indhold, men mod formen.

I tænketanken Theos's første rapport *Doing God. A Future for Faith in the Public Square* 2006 oplister Nick Spencer fem af de gængse argumenter mod "faith in the public square" og dermed mod offentlighedsteologi

1 Strange 2006:11.

2 Strange 2006:12.

– især argumenter, som fremkommer fra sekulære kritikere.

1. Et religiøst motiveret engagement i det offentlige rum er ifølge sin natur ufleksibelt. Politik handler om kompromis, og kompromis lyder ikke godt i religiøse kredse.

Svaret på denne indvending er if. Nick Spencer, at

There are, of course, of religious and non-religious ideologies, for whom no compromise or even dialogue is tenable. However, by their own nature, they tend to exclude themselves from the debate. Those who are serious about their religious beliefs tend to be serious about the need to debate, negotiate and compromise.³

2. Et religiøst motiveret engagement i det offentlige rum er ifølge sin natur inhumant.

Da religiøs tro per definition er orienteret omkring transcendent principper, vil den uvægerligt føre til en relativisering og dermed reducering af menneskelige anliggender.

Svaret på denne indvending er, at

Christianity has its own particular response to this criticism - the incarnation validates human concerns in a way they might not otherwise be - but in truth, this is less a criticism of religion than of ideology in general. The millions sacrificed on Utopia's altar through the twentieth century remind us that literally god-less ideas are as dangerous as allegedly godly ones. The fact remains, however, that even after a century of ideologically-motivated bloodshed the alternative - of ideologically free politics - is not obviously better. [...] Politics that sheds its ideological skin soon sheds any obligation to the common good and degenerates into a competition as to who can shout loudest in trying to optimise personal interests.⁴

3. Et religiøst motiveret engagement i det offentlige rum er ifølge sin natur sekterisk.

Når folk, der deltager i den offentlige debat, er bundet sammen af bestemte idéer om Gud og menneskeliv, som ikke står til forhandling, kan det

³ Spencer 2006:23.

⁴ Spencer 2006:24.

tilføre debatten yderligtgående holdninger, som kan være ødelæggende for den politiske debat.

Spencer indrømmer, at det er et alvorligt problem, som tilhængere af offentlighedsteologi må forholde sig til, men et religiøst motiveret engagement i det offentlige rum fører ikke med nødvendighed et sådant problem med sig. Dertil kommer, at det samme problem kan opstå, når man tager udgangspunkt i en ideologi.⁵

4. Et religiøst motiveret engagement i det offentlige rum er ifølge sin natur utilgængeligt for andre.

Idéer, der er motiveret og begrundet af et religiøst trossystem, fragmenterer den offentlige diskurs og fremmedgør dem, der står uden for denne tradition.

Denne indvending er if. Nick Spencer den vigtigste, og svaret på den er at finde en måde at udtrykke sine religiøst motiverede partikulære synspunkter i et universelt sprog. Spencer citerer med tilslutning John Rawls, der siger, at deltagelse i det offentlige rum forudsætter offentligt tilgængelig tænkning: "Reasonable comprehensive doctrines, religious or non-religious, may be introduced in public discussion at any time, provided that in due course proper political reasons – and not reasons given solely by comprehensive doctrines – are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines are said to support."⁶

På den ene side må religiøse deltagere i den offentlige debat tilpasse sig til *public reason*, men *public reason* må også tilpasse sig til religiøs deltagelse. Problemerne for religiøse deltagere i den offentlige debat med at gøre sig forstået og blive forstået er ikke nødvendigvis større end de problemer, som ikke-teologiske debattører med forskellige ideologiske udgangspunkter og med forskellige *world views* måtte have med at forstå hinanden.⁷

5. Når kirken engagerer sig i politik, blander den det, der hører til Gud, med det, der hører til kejseren.

Et typisk eksempel på denne holdning giver den engelske kirkehistoriker Diarmaid MacCulloch udtryk for, når han skriver:

Christianity's close association with power and politics is a curious lurch away from its founder Jesus, a poor man whose recor-

5 Spencer:2006:25f.

6 Spencer 2006:28.

7 Spencer 2006:29.

ded pronouncements on the powerful are either jokes, parables or an emphatic statement amid the fraught situation of Palestine that politics had nothing to do with him.⁸

Dette argument mod et religiøst motiveret engagement i det offentlige rum er if. Nick Spencer det mest udbredte argument. Men det er en misforståelse af Jesus, Bibelen og den kristne kirke, for kristendommen må være offentlig for at være tro mod sig selv. Bibelens Israel var en offentlig størrelse, dets love handlede ikke bare om personlig fromhed, men om økonomisk, social og politisk retfærdighed, og profeterne holdt sig ikke tilbage for at kritisere de politiske ledere. Og Jesu forkyndelse af Guds Rige var ikke blot et løfte om indre fred, men handlede om, at Israels Gud skulle være konge. For som den engelske nytestamentler N. T. Wright har skrevet:

Anyone announcing the kingdom of YHWH was engaging in serious political action. Anyone announcing the kingdom but explicitly opposing armed resistance was engaging in doubly serious political action: not only the occupying forces, but all those who gave allegiance to the resistance movement, would enrage.⁹

Kristendom var en åben udfordring for det eksisterende politiske system, selvom den advokerede for politisk lydighed.

⁸ Spencer 2006:31.

⁹ Spencer 2006:34

4.10 AFSLUTNING

Som nævnt i indledningen er *public theology* et næsten helt nyt begreb i dansk sammenhæng og et begreb, der knapt nok har fået et dansk navn, men som her er blevet oversat med offentlighedsteologi. Men det betyder nødvendigvis ikke, at der ikke også i Danmark findes udfordringer, som ligner dem, der førte til udviklingen af offentlighedsteologi i USA, England og Tyskland, og at der ikke også i Danmark er blevet bedrevet offentlighedsteologi, før begrebet begyndte at blive kendt i Danmark.

En række internationale kriser, problemstillinger og spørgsmål presser sig på og kalder på en kirkelig/teologisk respons også i Danmark i disse år. Hvad er visionen for vor fælles verden? Hvordan kan vi bidrage til at tage vare på verdenssamfundet? Blandt de spørgsmål, som er indgået i den folkelige og politiske debat i de senere år kan nævnes:

- Klimakrisen
- Behovet for en bæredygtig udvikling i verden (jf. FN's verdensmål)
- Den voksende økonomiske ulighed både nationalt og især globalt
- Den globale flygtningekrise
- Den voksende nationalisme og populisme
- Forfølgelse af kristne og andre religiøse grupper i verden
- Israel-Palæstina konflikten
- Den mangel på etik og moral, som den senere tids nationale og internationale skandaler vidner om.

På tilsvarende vis står vi over for en lang række udfordringer, som har mere national karakter. Hvad er visionen for det gode samfund? Hvordan kan vi være med til at fremme det fælles gode her i Danmark? Blandt de spørgsmål, som i de senere år er blevet drøftet i den folkelige og politiske debat kan nævnes:

- Religionsforskrækkelse og kristent traditionstab
- Kultur- og religionsmødet i det multikulturelle og multireligiøse samfund

- Presset på åndsfriheden
- Begrænsninger i religionsfriheden
- Truslen om forbud mod omskæring af drenge
- Asyl- og flygtningepolitikken
- Debatten om abort og aktiv dødshjælp
- Nedsættelsen af ulandshjælpen

Mange af disse udfordringer er på den ene eller anden måde blevet taget op i danske kirkelige kredse på initiativ af kirkelige debattører, kirkelige organisationer mv., der så har deltaget i den offentlige politiske debat om disse emner. Andre udfordringer er blevet formidlet til Danmark gennem folkekirkens økumeniske engagementer fx i Kirkernes Verdensråd og Det Lutherske Verdensforbund, hvor folkekirken som medlemskirke udfordres til at tage stilling til en lang række spørgsmål, som ofte har politisk karakter.

En række aktører har med udgangspunkt i den kristne tradition i de senere år responderet på disse udfordringer i den folkelige og politiske debat. Det være sig biskopper, sognepræster, lægfolk, universitetssteologer og kirkelige organisationer. Det er imidlertid ikke sket uden stærk kritik både fra andre kirkelige kredse, fra mange politikere og den bredere offentlighed, især når emnerne har været anset for meget 'politiske', som fx spørgsmålet om ulandshjælp og asyl- og flygtningepolitikken.

Mens det oftest tidligere var enkeltpersoner eller kirkelige organisationer, der forholdt sig til disse og lignende udfordringer i den offentlige debat, er der i de seneste år blevet taget mere koordinerede og organiserede initiativer på dette område. Flere grupper og organisationer er gået sammen om at arrangere offentlige høringer o.l. og om en mere grundig og langsigtet behandling af sådanne emner med henblik på at påvirke den politiske udvikling og beslutningsproces på området.

I 2016 blev der således på initiativ af kirkelige aktører og organisationer dannet et "Tværpolitisk netværk for tros- og religionsfrihed", der søgte at sætte religionsfrihed på regeringens udenrigspolitiske dagorden. På initiativ af kirkelige aktører og i samarbejde med repræsentanter for andre religioner og livssyn blev der i 2017 dannet en "Forening for Åndsfrihed". Og i 2018 tog en række kirkelige aktører i samarbejde med forlaget Eksistensen, der er en sammenslutning af fem forlag med kirkelig baggrund, initiativ til dannelse af tænketanken Eksistensen. I pressemeddelelsen står

der, at man vil insistere på ”kristendommens relevans som mulig ballast i mange aktuelle diskussioner”, for som tænketankens formand, sognepræst Carsten Mulnæs, udtrykker det, ”Kristendommens betydning er ikke udtømt i forkyndelse. Den har været og er stadig en formativ kraft - historisk, kulturelt, etisk, poetisk, filosofisk, politisk.”¹ Og i 2018 indgik Folkekirkens Mellemkirkelige Råd og Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter en aftale om at etablere en arbejdsgruppe om ”Offentlighedsteologi i dansk kontekst”.

De tre førstnævnte initiativer sigtede mod et engagement i helt konkrete offentlige/politiske spørgsmål. Det tværpolitiske netværk arbejdede på at fremme tros- og religionsfrihed globalt, mens foreningen for åndsfrihed fokuserede på at fremme åndsfrihed i samfundet generelt og også i lovgivningen. Tænketanken Eksistensen satte sig i første omgang til at arbejde med spørgsmålet om omskæring og aktiv dødshjælp. Arbejdsgruppen, derimod, skulle ikke tage konkrete emner op, men havde til formål ”at klargøre og udvikle begrebet offentlighedsteologi i en dansk kontekst med henblik på frugtbar udvikling af offentlighedsteologisk praksis i dansk kirke og samfundsliv”.²

Samarbejdsaftalen om offentlighedsteologi peger på en helt afgørende problematik, nemlig hvordan man kan klargøre og udvikle begrebet offentlighedsteologi i en dansk historisk, kulturel, politisk og kirkelig kontekst. I lyset af den udbredte skepsis især i politiske kredse, men også i nogle kirkelige kredse, som der er m.h.t. at sætte religion/kristendom/kirke i relation til politiske spørgsmål i den offentlige debat, er det vigtigt at overveje, hvordan man i en dansk kirkelig, folkelig og politisk kontekst kan begrunde et offentligt teologisk engagement i den politiske debat. Det er vigtigt for alle aktører på dette område at reflektere over, hvad de ser som målet for dette engagement, og hvordan det kan give mening (også for ikke-kirkelige personer), at der argumenteres ud fra en kristen overbevisning og en kirkelig og teologisk tradition ind i den politiske debat i det sekulære danske samfund. Endelig er der brug for at drøfte, hvilke konkrete former for offentlig teologi, der giver mening i en dansk sammenhæng. Vi kan ikke kopiere de udgaver af offentlighedsteologi, som er udviklet i andre kontekster, men vi kan måske lade os inspirere og udfordre af, hvordan offentlighedsteologi er blevet tænkt og praktiseret i andre kontekster, når vi skal finde en dansk vej.

1 Eksistensen 2018.

2 MKR & FUV 2018.

LITTERATUR

Adams, Nicholas

- 2004 "Jürgen Moltmann". I Peter Scott & William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, MA: Blackwell Publishers. S. 227-240.

Andersen, Svend

- 2010 *Macht aus Liebe: Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik*. Theologische Bibliothek Töpelmann, bind 149. New York & Berling: De Gruyter.

Andersen, Thomas Nørgaard

- 2014 "Biskopper kritiserer asylpolitik". *Berlingske Tidende* den 16. oktober.

Bedford-Strohm, Heinrich

- 2011 Öffentliche Theologie und Kirche. Abschiedsvorlesung an der Universität Bamberg am 26. Juli 2011.
https://landesbischof.bayernevangelisch.de/downloads/Abschiedsvorlesung_Bedford_Strohm.pdf
- 2015 "Öffentliche Theologi in der Zivilgesellschaft". Florian Höhne & Frederike van Oorschot (red.) *Grundtexte Öffentliche Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- 2012 "Public Theology and Political Ethics". *International Journal of Public Theology*. No 6. S. 273-291.

Benne, Robert

- 1995 *The Paradoxical Vision: A Public Theology for the Twenty-First Century*. Mineapolis: Fortress.

Bodilsen, Philip Odgaard

- 2013 Kirkens *politics* som missionsteologisk kategori. En undersøgelse af relationen mellem kirkens politiske og missionariske karakter. Specialeafhandling i missions- og økumenisk teologi. Århus Universitet.
- 2014 "Postsekulær politisk ekklesiologi. Forestillinger om kirkens offentlighedsdimension". *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke*. 03. S. 189-201.

Bradstock, Andrew

- 2004 "The Reformation". I Peter Scott & William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Malden, MA: Blackwell Publishing. S. 62-75.

Breitenberg, Harold E

- 2003 "To tell the truth: Will the Real Public Theology stand up?" *Journal of the Society of Christian Ethics* 23(2). S. 55-96.

Brian Grim & Roger Finke

- 2010 *The Price of Freedom Denied. Religious Persecution and Conflict in the twenty-first Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brueggeman, Walter

- 2004 "Scripture: Old Testament". I Peter Scott & William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 7-20.

Böttcher, Reinhard

- 2002 Prophetic Diakonia. "For the Healing of the World." Report. Johannesburg, Sydafrika.

Cavanaugh, William T.

- 2015 "Political Theology as a Threat". I Craig Hovey & Elizabeth Philips (red.), *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 236-254.

Christensen, Henrik R. & Sidsel V. Jensen

- 2012 "Luthersk sekularisme: ateismens hellige alliancepartner". I Marie Thomsen & Jørn Borup (red.), *Samtidsreligion – levende religion I en foranderlig verden*. Højbjerg: Univers. S. 35-41.

Christiansen, Marianne

- 2014 "Vi tænker med to halvdele". Læserbrev i *Jyllands-Posten*, den 14. oktober.

Danmarkshistorien.dk

- u. å. "Hyrdebrev fra Københavns biskop af 31. august 1943"
<https://danmarkshistorien.dk/leksikon-og-kilder/vis/materiale/hyrdebrev-fra-koebehavns-biskop-af-31-august-1943/>.

De la Torre, Miguel

- 205 "Liberation Theology". I Craig Hovey & Elizabeth Philips (red.), *The Cambridge Companion to Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 23-43.

Elazar, Daniel J.

- 1995 *Covenant & Polity in Biblical Israel. Biblical Foundations & Jewish Expressions. Vol 1. The Covenant of Tradition in Politics.* London & New York: Routledge.

Eksistensen

- 2018 Pressemeddelelse fra Eksistensen.
<https://www.eksistensen.dk/pressemeddelelser/Taenketanken-Eksistensen/>

Fensham, Charles J.

- 2017 "The Conversation between Public Theology and Missiology: A Response to Sebastian Kim". *Missiology: An International Review* 45(4). S. 396-406.

Forrester, Duncan B.

- 2000 *Truthful action: Explorations in Practical Theology.* Edinburgh: T & T. Clark.
- 2004 "The Scope of Public Theology". I Elaine I. Graham & Esther D. Reed (red.), *The Future of Christian Ethics: Essays on the Work of Ronald H. Preston 1919-2001.* S. 5-19.

Fretheim, Kjetil

- 2016 *Interruption and Imagination: Public Theology in Times of Crisis.* Eugene, OR: Pickwick Publications.

Gadegaard, Anders & Peter Skov-Jakobsen & Niels Nymann Eriksen

- 2018 "Præster: Statens uforsvarlige asylpolitik giver børn varige mén". Kronik i *Altinget*, den 29. november.

Ge, Wen

- 2013 *The Deep Coinherence: A Chinese Appreciation of N. F. S. Grundtvig's Public Theology.* Docoral Dissertation. Faculty of Theology, University of Copenhagen.
http://grundtvigcenteret.au.dk/fileadmin/www.grundtvigcenteret.au.dk/forskning/forskningspublikationer/Ph.d.-afhandling/Wen_Ge_-_The_Deep_Coinherence.pdf

Goizueta, Roberto S.

- 2004 "Gustavo Gutiérrez". I Peter Scott & William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion to Political Theology.* Malden, MA: Blackwell Publishing. S. 298-301.

Gregory, Eric & Joseph Clair

2015 "Augustinianisms and Thomisms". I Craig Hovey & Elizabeth Phillips, *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 176-193.

Gutiérrez, Gustavo

1973 *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, tr. and ed. by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll.

Halldorf, Joel

2016 *Kyrkan på torget. Offentlig teologi i en postsekulær tid*. Varberg: Argument.

Harari, Yuval

2015 *Sapiens. A Brief History of Mankind*. New York: HarperCollins.

Himes, Kenneth R.

2013 *Christianity and the Political Order. Conflict, Cooptation, and Cooperation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Hollenbach, D.

1976 "Public Theology in America: Some Questions for Catholicism after John Courtney Murray". *Theological Studies*, 37. S. 290-303.

Hollerich, Michael

2015 "Carl Schmitt". I Peter Scott & William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion of Political Theology*. Oxford: Blackwell Publishing. S. 107-122.

Huber, Wolfgang

2015 "Offene und öffentliche Kirche." I Florian Höhne & Frederike van Oorschot (red.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig 2015. S. 199-209.

Höhne, Florian & Frederike van Oorschot (red.)

2015 *Grundtexte Öffentliche Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Jensen, Ole

2007 "Gives der stadig ikke en kristen etik?". I David Bugge & Peter Aaboe Sørensen (red.), *Livtag med den etiske fordring*. København: Klim.

Jyllands-Posten

2014 "Biskoppens kor". Leder i *Jyllands-Posten*, den 16. oktober.

Kim, Sebastian

2011 *Theology in the Public Sphere. Public Theology as a Catalyst for Open Debate*. London: SCM Press.

2017 "The Conversation between Public Theology and Missiology". *Missiology: An International Review* 45(4). S. 7-24.

Kruijf, G.G.

2003 "The Challenge of a Public Theology". I M. E. Brinkman et. al. (red.), *Theology between Church, University, and Society*. Assen, S. 139-148.

Korsgaard, Ove & Michael Schelde

203 *Samfundsbyggeren. Artikler om Grundtvigs samfundstænkning*. København: Forlaget Anis.

Körtner, Ulrich H. J.

2017 *Diakonie und Öffentliche Theologie*. Diakoniewissenschaftliche Studien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Lauritzen, Thorsten Asbjørn

2011 "Hvem gælder næstekærligheden". *Kristeligt Dagblad*, den 25. januar.

Lausten, Martin Schwarz

2007 *Jødesympati og Jødehad i Folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra begyndelsen af det 20. århundrede til 1948*. København: Forlaget Anis.

Lee, Hak Joon

2015 "Public Theology". I Craig Hovey & Elizabeth Phillips (red.), *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 44-65.

Lutheran World Federation

2016 *The Church in the Public Space. A Study Document of the Lutheran World Federation*. Geneva: LWF.

Mannion, Gerard

2009 "A Brief Genealogy of Public Theology, or, Doing Theology when it Seems Nobody is Listening". *Annali di Studi Religiosi* 10. S. 121-154.

Marty, Martin

1981 *The Public Church*. New York: Crossroad.

MKR & FUV

- 2018 Offentlighedsteologi i dansk kontekst. Samarbejdsaftale mellem Folkekirkens mellemkirkelige Råd (MKR) og Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter (FUV) om arbejdsgruppen.

Mogensen , Mogens S.

- 2012 ”Hovedindtryk fra konferencen (2)”. I *Folkekirkens Mission, Missionsbegrebet. Rapport fra stiftskonferencen på Liselund, Slagelse 28. og 29. september 2012*. S. 27-31.

Moltmann, Jürgen

- 2015 ”European Political Theology”. Craig Hovey & Elizabeth Phillips (red.), *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 3-22.

Mtata, Kenneth

- 2018 Faith actors’ contribution to Civic Space in Zimbabwe – SDG 16. Studie udført for Folkekirkens Nødhjælp.

Murray, Douglas

- 2017 *The Strange Death of Europe: Immigration, Identity, Islam*. London: Bloomsbury Publishing.

Nissen, Johannes

- 2010 *Diakoni og menneskesyn*. København: Aros.

Pedersen, Ove K.

- 2013 ”Tre teser om en legenden”. I Korsgaard, Ove & Michael Schelde (red.), *Samfundsbyggeren. Artikler om Grundtvigs samfundstænkning*. København: Forlaget Anis. S. 13-27.

Rasmussen, Anders Fogh

- 2016 ”Hold religionen indendørs”. Kronik i *Politiken*, den 19. maj.

Rowland, Christopher

- 2004 ”Scripture: New Testament”. I Peter Scott & William T. Cavanaugh (red.), *The Blackwell Companion to Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 21-34.

Pedersen, Søren Hviid

- 2011 *Carl Schmitt*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.

Skov-Jakobsen, Peter

- 2012 Tro og asyl. Brev fra biskopperne til justitsministeren og formanden for Flygtningenævnet den 5. september.
https://www.fln.dk/~media/FLN/Publikationer%20og%20notater/Andet/050912_Brev_til_fmd_for_fln_jm.ashx.

Spencer, Nick

- 2006 "Doing God" A Future for Faith in the Public Square". Theos Report. <https://www.theosthinktank.co.uk/cmsfiles/archive/files/Reports/TheosBookletfinal.pdf>.

Stackhouse, M

- 1999 "Human Rights and Public Theology: the Basic Validation of Human Rights. I P.H. Gulliver (red.), *Religion and Human Rights: Competing Claims*. New York. S. 12-31.

Stamhus, Cecilie

- 2015 "Sekularisering og religionernes rolle i det offentlige rum". *Totem. Tidsskrift for Religionsvidenskab*. Nr. 36 s. 1-11.

Stoklund, Birgitte

- 2012 "Det skal råbes - tradition og fornyelse". I *Folkekirken Mission, Missionsbegrebet. Rapport fra stiftskonferencen på Liselund, Slagelse 28. og 29. september 2012*. S. 20-21.

Storrrar, W.F.

- 2007 "A Kairos Moment for Public Theology". *International Journal of Public Theology*. Nr. 1, s. 5-25.

Strange, Daniel

- 2006 "What on Earth? Why on Earth? Evangelicals & Public Theology". *Foundations*. Autumn. S. 6-17.

Sørensen, Anders Berg

- 2016 "Sekularisme: Kan man adskille religion og politik?" Hjemmesiden *Forskerzonen* 27.maj 2016 <https://videnskab.dk/politologisk-arbog-2015/sekularisme-kan-man-adskille-religion-og-politik>.

Thorup, Mikkel (red.)

- 2007 *Den ondeste mand i live. Læsninger af og mod Carl Schmitt*. København: Museum Tusculanums Forlag.

Tracy, David

1981 *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.

Volf, Miroslav

2011 *A Public Faith. How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids, MI: Brazos Press.

2017 *Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World*. New Haven & London: Yale University Press.