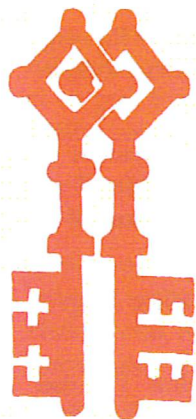
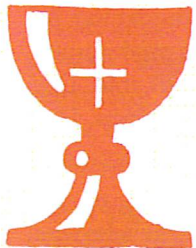
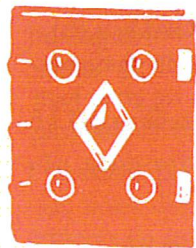


RE-FORMATIO

Meddelelser om Kirkelig Fornyelse

ISSN 0903-6113



Ligesom Moses ophøjede slangen i ørkenen, sådan skal menneskesønnen ophøjes, for at enhver, som tror, skal have evigt liv i ham.

Johs.3,14.f.

*Ikön i Örsjö kyrka malet af Sven Bertil Svensson,
Nörbylånga, Sverige*

Marts 2008. Nr. 1

Redaktionelt

Vor Herre Jesus Kristus, som vi ved dåben tilhører, kommer os ganske nær i påsketiden. Det er her han blev hånet og spottet på en for religioner ganske uhørt måde og til sidst led den forsmædeligste død, som tænkes kan, nemlig døden som en forbryder. Men netop derved viste han, at han er Gud, for kun Gud kan elske så højt, at han for at frelse os udholder og tåler den fortabelse, vi alle fortjener. Derfor har Gud også oprejst ham fra de døde og højt ophøjet ham og givet ham navnet over alle navne: Guds eget navn, herrenavnet. Ja, sådan en vidunderlig herre tilhører vi. Det er det, der giver os mod og glæde i livet og fortrosthed, når vi skal dø.

*

Til Pinse har bladet Re-formatio 50 års jubilæum. Det vil blive markeret på en eller anden måde, som ikke er kendt på indeværende tidspunkt. Vent og se!

I dette nr. skal vi møde to temaer, som på en eller anden måde hænger sammen: vor tros møde med det flerkulturelle samfund af Roald Flemestad, Oslo, og spørgsmålet om fornuft og tro, som det behandles af pave Benedikt XVI i to af hans skrifter. Roald Flemestad opfordrer os til at danne en kristen modkultur og således overvinde sækularisationen. Paven opfordrer til at overvinde sygdommen i såvel fornuften – dens hybris – som religionen – dens tilbøjelighed til vold. Det sker ved, at fornuften forlænger sin radius, så den også omfatter religionen. Der skal ske et samvirke mellem fornuft og tro.

Derudover får vi en anmeldelse af pavens vidunderlige Jesus-bog og en anmeldelse af Flemming Kofod-Svendsens afhandling om højirkelighedens forhistorie i Kirkehistoriske Samlinger.

Vi bringer også en hyldest til Regin Prenter som præst, skrevet af Henry Råbjerg. Prenter var ikke blot en stor teolog i verdensklasse, men også en trofast kirkens søn, som vidste, at han hørte hjemme i kirkens tjeneste.

Derudover bringer vi også en kommentar fra internettet om den nye tilladelse til at anvende den klassiske tridentinske messe på latin. Den er skrevet af en evangelisk kvindelig filosof, som også opfordrer højirkelige protestanter til at lade sig inspirere af den.

Prædikenen i dette nr. er en forsinket – eller bedre: alt for tidligt bragt – juleprædiken af Peter Østerby-Jørgensen.

Bemærk venligst bekendtgørelsen af vort landskonvent i Aarhus i Kristi Himmelfartsdagene. Noter den i kalenderen!

Prædiken

Vi begynder ved Jesus

Juledag 2007

Salmer: 82 – 84 – 367,2-3 --- 88 – 109 & 110 – 111 (Salmebogen 1953)

Af Peter Østerby-Jørgensen

I de sidste par år er atheisterne kommet på krigsstien – f.eks. går der næppe en uge, uden der i en avis som Jyllands-Posten er mindst ét læserbrev fra en, der erklærer sig som atheist.

En atheist vil sikkert selv påstå, at han ingen religiøs tro har. Han tror ikke på nogen gud. Men i virkeligheden har mange ateister en overbevist tro: De tror, at gud er. Og deres tro på, at der ingen gud er, er nok mange gange stærkere end vi andres tro på, at der er en Gud.

Ateister påstår som regel, at de bygger på videnskaben, og videnskaben kan ikke påvise, at der skulle findes sådan noget som en gud. Det univers, vi kender, blev til som følge af en kæmpemæssig eksplosion, og livet kan forklares ved henvisning til Darwins tanker om arternes udvikling. Videnskaben kan ikke påvise en gud, og der er heller ingen brug for sådan en, for alt kan forklares videnskabeligt.

Troen på, at der ingen gud er, kan også skyldes spekulationer af den slags, der kan opstå hos os alle sammen engang imellem: Hvis der er en gud, hvorfor er der så så meget ondt i verden? Hvis der er en gud, hvorfor er der så så mange, der lider så meget? Hvis der er en gud, hvordan kan han så tillade, at der er så store forskelle mellem mennesker indbyrdes? En gud må være retfærdig; men hvis der er en gud, hvorfor behandler han så ikke mennesker mere retfærdigt, og hvorfor skaffer han så ikke retfærdighed mellem mennesker indbyrdes?

Er man først begyndt at tænke sådan, kan det komme til at ligge snublende nært at slutte, at så er der nok slet ingen gud.

Men vi er til gudstjeneste, og vi har lige med stor højtidelighed og festlighed bekendt vor kristne tro på den ene Gud, som er den Almægtige Fader, og den ene Herre, Jesus Kristus, Guds enbårne Søn, og Helligånden, som er Herre, og som levendegør. Vi tror på Gud.

Jamen, vil det sige, at vi i grunden ser bort fra videnskaben? Og vil det sige, at vi sætter os helt ud over den tvivl og de spørgende spekulationer, der ellers kan

ramme enhver? Nej, ingen af delene; men når vi kristne taler om at tro på Gud, begynder vi et helt andet sted.

Vi begynder ved Jesus. Ved Ham, der som barn blev lagt i en krybbe og som voksen blev hængt på et kors. Barnet i krybben, manden på korset. Der var nogle, der mødte Ham, så, hvordan Han færdedes blandt mennesker, hørte, hvad Han sagde til mennesker. En af dem siger netop: Vi forkynnder det, vi har hørt, det, vi har set med vore øjne, det, som vi betragtede og vore hænder rørte ved.

De var sammen med Ham i de vel omkring tre år, da Han optrådte offentligt. Og det gjorde et uudslætteligt indtryk på dem, så de bagefter kunne sige: Vi så Hans herlighed. De så noget, de ellers ikke havde set. De hørte noget, de ellers aldrig havde hørt. Og det holdt dem fast. De var nok temmelig skeptiske på forhånd: Han kom jo fra Nazaret. Og en af dem spurgte: "Kan noget godt komme fra Nazaret?" En anden svarede: "Kom og se!" Og så blev de hos Ham.

De troede på Gud. Det gjorde man nemlig dengang. Men Jesus vendte op og ned på menneskers tanker om Gud: Han forkyndte evangelium for fattige, bragte godt budskab til dem. Han udråbte et nådeår fra Herren. Han lod forstå, at i Guds øjne er alle mennesker lige – og lige værdifulde. Han viste aldrig nogen bort, der kom til Ham. Og Hans kritikere sagde med al forargelse i stemmen: "Den mand tager imod syndere og spiser og drikker sammen med dem."

Ja, Han vendte op og ned på menneskers tanker om Gud. Der var mange, der holdt sig til Ham, troede på Ham og var glade. Men der var også mange, der tog afstand fra Ham. Det var især den slags, der hedder skriftkloge, lovkyndige, farisæere – og præster og ypperstepræster. De var jo vant til at være på Guds side og have Ham på deres parti: De havde Gud i templet og synagogerne og gudstjenesterne – og i De Hellige Skrifter, især i De 10 Bud og i hele Moseloven.

Alle disse kritiske, de mærkede klart, at som Jesus talte om Gud, så rev Han Gud ud af deres hænder. Jesus rev Gud ud af det religiøse system og gav Ham til hvem som helst. Og alle dem, der var vant til at blive set på som en slags religiøs underklasse, de forstod på Jesus, at Gud også var Gud for dem, ikke Gud *imod* dem, og så forstod de, at der også var håb for dem, håb for livet her og nu, og håb, når der ikke mere ville være noget Her og Nu.

Men det var ikke kun det, Jesus sagde, der var med til at holde mennesker fast hos Ham. Det var også det, at Han var så ægte. Hans person var ét med Hans budskab. Han var autentisk, som man ynder at sige nu om dage. Det var det, der blev helt tydeligt, da Han lod sig korsfæste. Han ville hellere dø, end Han ville nægte et eneste ord af det, Han havde sagt. Det var Ham selv og Hans nøgne, forsvarsløse ord, der greb mennesker om deres hjerter.

Og sådan er kristendommen stadigvæk: Som Han var i verden uden ydre magt, sådan er Hans ord stadigvæk i verden uden ydre magt, og sådan er Hans kirke og menighed i verden uden ydre magt. Der er ingen grund til at beskyldte kristendommen for at ville sætte sig på magten i denne verden. Det var ikke Jesus, der havde soldater; det var ypperstepræsterne og kongerne i Jerusalem og kejserne i Rom.

Når vi som kristne taler om Gud, begynder vi ikke med videnskab eller med spekulation, men med Jesus, det ægte menneske. Fordi Han talte om Gud, taler vi om Gud; og sådan som Han talte om Gud, sådan taler vi om Gud.

Vi tror, at Gud er Skaber; men hvordan Han bar sig ad med at skabe, behøver vi ikke gå så meget op i. Derimod mærker vi, at Jesus er en udfordring for os: Han har talt sådan til os, at vi ikke kan lade være med at standse op og lytte – og så tænke over vort eget liv i lyset af det, Han har sagt.

Vi véd ikke, hvordan det forholder sig med alt det onde, lidelsen, de store forskelle mellem mennesker, uretfærdigheden; men vi véd, at Jesus var hos dem, der blev ofre for ondskab, lidelse, uretfærdighed – og vi véd, at Han selv til sidst kom til at lide som offer for ondskab og uretfærdighed. Han var solidarisk med alle mennesker.

Jesus som person og de ord, Han sagde, er ikke til at komme uden om. Og har man først mødt Ham, er det ikke til at slippe Ham igen. Og har man først hørt Hans ord, er det ikke til at leve eller dø uden dem. Det var det, Hans første disciple blev klar over. Og Johannes tænkte det grundigt igennem og skrev indledningen til sit evangelium, som vi har hørt i dag. Med de ord vil han sige, at når vi har mødt Jesus, så har vi mødt Gud. Eller måske rettere: Når Jesus har mødt os, så har Gud mødt os. Og som sagt: I Jesus er person og budskab ét. Derfor siger Johannes:

I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Alt blev til ved Ham. I Ham var liv og lys. Og Ordet blev kød og tog bolig iblandt os, og vi så Hans herlighed, en herlighed, som den Enbårne Søn har den fra Faderen, fuld af nåde og sandhed.

Gud har mødt os og har talt til os. Derfor tror vi på Ham og taler om Ham. Og i dag fejrer vi Hans fødselsdag. Glædelig Jul!

Essay

Kristentroens møde med det flerkulturelle samfund

Af **Roald N. Flemestad**

Foredrag ved Kirkelig Fornyelses arbejdsdage i Bergen juni 2007.
Trykt i Tidsskriftet *Lære og liv*, nr. 3. 2007, Oslo.

Det er ikke vanskeligt at se, at kristendommens stilling i den europæiske kultur i dag er alvorlig truet. Siden oplysningstiden og den franske revolution i det attende århundrede, industrialiseringen og urbaniseringen i det nittende og verdenskrigene i det tyvende århundrede har en sækulariseringsproces ikke bare præget tankesættet. Ændringerne i samfundsforholdene fik også til følge, at måden at leve på frigjorde sig fra den religiøse skik og brug, som prægede samfundslivet i tidligere tider.¹ I løbet af den sidste generation har så indvandringen fra ikke-europæiske kulturer frataget kristendommen dens status som samfundsbærende religion.

For marginaliserede kristne bliver spørgsmålet da, hvordan kristenarven skal kunne føres videre i vor kulturkreds.

En truende udvikling

Situationen i Nederlandene kan illustrere kristendommens stilling i Vest-Europa. Her udgjorde i 1950 de protestantiske kirker 23 % af befolkningen. I dag er dette reduceret til 6 % og, hvis udviklingen går videre i samme spor, vil antallet synke til 2 % i 2020. Den romersk-katolske kirkes situation illustreres ved, at katolikkerne udgjorde 42 % af befolkningen i 1950'erne og forventes at være kun 10 % i 2020.²

Derimod er kristendommen åbenbart i fremgang uden for den såkaldte vestlige verden. I Afrika var i 1900 ca 10 % af befolkningen kristen (10 mill.), mens man i dag regnede med, at antallet af kristne var steget til 46 % (360 mill.). Stor tilvækst finder også sted i Kina, men tallene er mere usikre.³

¹ Owen Chadwick: *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*, Cambridge 1975

² Joshua Livestro: *Holland's Post-Secular Future*, Weekly Standard, 01/01/2007

³ Talmateriale opgav Philip Jenkins i et TV interview.

Hvad er problemet?

Tallene fra den ikke-vestlige verden viser, at kirkerne kan vokse, selv om de udgør en minoritet i befolkningen. Tilsvarende udfoldede også oldkirken sit store missionsengagement indenfor rammene af et flerkulturelt samfund. I Romerriget forblev den kristne kirke en minoritetsreligion, som selv i den postkonstantinske æra aldrig nåede over 50 % af befolkningen.⁴ Når vi taler om det flerkulturelle samfund i forbindelse med sækulariseringsprocessen, må pluralisme ikke forstås som motoren i afkristningen. Problemet er ikke det flerkulturelle samfund som sådan, men at kristne langt på vej har tabt sin åndelige identitet i det postkristne Europa. Tankesættet og levevisen i almenkulturen befordrer ateisme. Denne udfordring har kristne ikke evnet at møde ved at fremholde troens egenart.

Åndskampen

Opgaven bliver da at spørge: Hvad er det særegne i vor kultursituation, som virker så lammende på den kristne tro? Den afgørende omstændighed, der ligger som en dyb grøft mellem os og det kristne Europa, er oplysningstiden og de utopiske eksperimenter, som ledte til den franske revolution. Drømmen om fremskridtet førte til en moralsk afvisning af fortidens samfundsforhold. Fordi kirken havde været tidligere tiders samfundsbærende religiøse institution, forsøgte man i kristendommens sted at indføre en ny borgerlig religion. Gud blev i praksis navnet på mennesket, når det var allerbedst, og religionen skulle være et virkemiddel til at forgylde menneskets naturlige trang til godhed i de mest ophøjede former. Religion og religiøsitet bliver derved forstået på en radikal anderledes måde end i kristendommen. Religionens sandhed hviler ikke i en guddommelig åbenbaring, men kan aflæses af dens sociale nytte.

Samfundskontrakten

For at forstå religionens plads i dagens vesterlandske samfund kan det være frugtbart at uddybe, hvordan fransk kristendomskritik sætter et skel i europæisk kulturhistorie. Det selvfølgeligste udgangspunkt for en sådan betragtning er J.J. Rousseaus tanke om "civilreligionen" i bogen "Om samfundskontrakten" fra 1762.

Grundtanken i værket er Rousseaus forvisning om, at et nyt retfærdigt samfund kan etableres, dersom alle frivilligt afgiver sine rettigheder til fællesskabet. Til gengæld vil kollektivet ved staten påtage sig ansvaret for den enkeltes velfærd. Staten fremstår på denne måde som en slags overindividuel øvrighedsperson til erstatning for kongemagten som landsfaderen.

⁴ Rodney Stark: *The Rise of Christianity*, Princeton 1996, s. 6 ff.

Den franske revolution søgte at virkeliggøre Rousseaus vision med nationalstaten som social model. I nationen træder staten ikke bare i kongedømmets sted. Samfundet tager også på sig at erstatte familien som social enhed. Dette nye politiske fællesskab bygger de sociale bånd på fornuftens egne kategorier. Idealer som "frihed, lighed og broderskab" skal forme samfundslivet. Tilliden til at fornuften evner at harmonisere det etiske med det naturlige i en højere enhed, legitimerer det revolutionære opbrud fra fortidens irrationelle samfundsforhold.

Bruddet med fortiden

Som hemsko for fremskridtet har fortiden ingen forpligtende autoritet i forhold til de nulevende. Historiens gang må kritisk prøves ikke bare under fornuftens lys, men fortiden må vurderes også på basis af følelsernes etiske engagement. Selv om vi accepterer det, der er sket, som nødvendig, er vi samtidig i vor fulde ret til at tage afstand fra det, vi ikke bryder os om. Vi er altså ikke bundet til historieforløbet, men vi kan på frit grundlag bygge en anderledes fremtid ud fra vore egne idealer om frihed og fremskridt. For således at begynde fremtiden med renvasket tavle, indfører man en ny tidsregning, baseret på henrettelsen af kongen og indførelsen af menneskerettighederne som år ét.

Civilreligionen

Kravet om emancipation fra fortiden gjaldt imidlertid mere end frigørelsen fra de sociale institutioner, som historien havde påført samtiden. Også fortidens tænkemåde og sæd og skik, som er nedældet i samfundslivet, står i vejen for fornuftens idealer. Ikke mindst er kristendommens paternalistiske samfunds-idealers og himmelflugt en hemsko.

Revolutionen indfører derfor en alternativ dyrkelse af fornuften som en religiøs erstatning for den kristne forløsningstro. Denne såkaldte "civilreligion" har til opgave at styrke samfundsånden ved at knytte individerne sammen i en højere enhed. "Det religiøse" betegner altså alt det, som fremmer befolkningens pligttopfyldelse mod øvrigheden og borgernes kærlighed til staten.

Fornuftsens svigt

Samfundsudviklingen i Europa skulle alligevel vise, at denne borgerlige religion ikke magtede at skabe en substantiel orden i samfundslivet. I praksis blev fællesskabsbåndene svækkede. Den franske revolutions sociale kategorier passede ikke sammen. De kontrære slagord: frihed, lighed og broderskab tildækkede den umulige harmonisering af to modstridende hensyn. Fornuften magtede ikke at harmonisere individers rettigheder og flertalsviljen.

Det vesterlandske massedemokrati er ikke et fællesskab, men en arena hvor mine interesser står op imod dine i kampen om samfundsgoderne. Som samfundets faderskikkelse får staten til opgave at dæmpe interessekonflikterne og sørge for,

at de svageste ikke falder udenfor. Fornuften har ikke evnet at forene det naturlige og det etiske. I praksis hviler fornuften i enkeltmenneskets forståelse af sin egen livsverden.

Det statiske samfund

Individfokuseringen tydeliggøres ved at samfundsvidenskaberne gerne tegner samfundet ved at påvise forskellige "trender". Sandheden om samfundet er givet i form af meningsmålingernes registrering af udbredelsen af forskellige holdninger. Disse relationsnetværk udtrykker stadigt skiftende sociale processer og gives ikke status af givne "ordninger".⁵ I stedet for "det almenmenneskelige" kommer enkeltmennesket i centrum, men da ikke som et givet fænomen med faste, karakteristiske egenskaber. Ligesom sandheden om mennesket afdækkes i den statistiske beskrivelse af individuel adfærd, fremstår samfundsvirkeligheden gennem analytisk observation af empiriske forhold.⁶

I et samfund forstået som summen af de statistiske fænomener afspejler de overindividuelle instanser i samfundslivet ikke naturlige, organiske ordninger, men institutionaliseringen af sociale processer i befolkningen. Reduceret til en statistisk enhed i storsamfundet må individet forholde sig til sine medborgere uden anden institutionel formidling end den støtte, som kan hentes fra ligesindede i form af pressionsgrupper og interesseorganisationer.

Kulturkollision som interessekamp

Samtidig får bortfaldet af en "fælles verden", som kan tjene som almindelig konsensus om, hvad der er livets mål og mening, til følge, at fremskridtstanken mere og mere overføres fra drømmen om ideal-samfundet til at gælde individets frihed til at realisere private drømme om lykke. Samfundet står tilbage som en scene for egeninteressen i form af individers eller grupper selvrealisering gennem selvekspression.

Derved bliver også modsætningerne i samfundet anderledes defineret. Den politiske konflikt i postmodernismen er ikke længere "klassekampen", men kulturkollisionen. I samme grad som deltagelse i fordelingen af fællesskabets goder tages for givet, drejer kravet om lige rettigheder sig om retten til at følge afvigende livsstil i forhold til storsamfundets skik og brug. "Magtkampen" i samfundet gælder retten til selvudfoldelse på basis af private værdivalg.⁷

⁵ Pierre-André Taguieff: *Le sens du progrès*, Paris 2004, s.317 ff.

⁶ Émil Poulat: *Liberté, Laïcité*, Paris 1987, s. 408 f.

⁷ Alain Touraine: *Un nouveau paradigme*. Paris 2005, s. 9 ff, 138ff.

Findes der en værtskabskultur?

Individets og minoritetsgruppers ret til at kunne leve sin livsstil ud på tværs af traditionel sædvane betyder, at tanken om en nationalkultur bliver problematisk, ja, forkastelig. "Nationen" forstås ikke længere som en historisk og etnisk kategori, men fremstår som et landområde bosat af individer med forskellige livssyn og forskellig kulturel identitet. Statens landområde må tænkes som et "stort hotel", hvor folk fra forskellige kulturer kommer og går, sådan at nye mennesker tilfører stadig nye værdier og holdninger. Den fortløbende omskiftelighed får til følge, at ingen kulturtradition i kraft af alder eller udbredelse kan forstå sig selv som den "ledende" kultur og således foreskrive minoriteterne deres livsform. Multikulturalismen bestemmer statens opgave. Den demokratiske stat må give anerkendelse til alle de kulturformer, som findes inden for statens grænser uden at begunstige nogen som en slags værtskabskultur.⁸

Kulturrelativisme

Alles lige ret til selvudfoldelse bestemmer ikke bare borgernes samkvem på det praktiske plan, men får nødvendigvis normative følger. Ingen kulturtradition kan gøre krav på at være "bedre" end en anden. For siger man, at kulturform A er bedre end B, kan tilhængere af kultur B forstå sig selv som diskrimineret, hvilket strider mod det etiske hovedprincip. Sådan fører tolerancekravet til, at alle kulturer per definition er ligeværdige.

I praksis er denne kulturrelativisme lammende. Kravet om, at alle værdier skal være ligeværdige, får nødvendigvis til følge, at man opgiver den etiske tænkning som sådan. Hvis alt er lige gyldigt, er alt ligegyldigt. Uden at have en idé om, hvad der er godt og ondt, bliver det vanskeligt, for ikke at sige umuligt at have en begrundet mening om, hvad der er ret og galt i samfundslivet. Bortset fra, at det formelle krav om alles lige rettigheder skal tjene som basis for social omgang, reduceres normative udsagn til private værdidomme af typen smag og behag.⁹

Hvad er kittet i samfundslegemet?

Hvad er det, der skaber vi-følelsen i et samfundsliv, der er baseret på individets og interessegruppens ret til selvhævdelse? Hvad er det, der binder det hele sammen? Ikke familien eller den historiske samhørighed. Stor statistisk udbredelse af visse væremåder og givne tankesæt kan nok skabe et disciplinerende konformitetspres på afvigere, men leverer alligevel ikke etiske forpligtelser af overindividuel karakter. Et samfund, der består af summen af dets

individer, udgør ingen "etisk" helhed og kan derfor ikke tjene som appelgrundlag for en overindividuel moral.

Den eneste etiske fordring, som er fælles for alle, er af negativ art. Uden undtagelse gælder kravet om indordning under de skiftende normer, som det liberale harmoniseringsprojekt til enhver tid måtte fordre.¹⁰ Tilsvarende forpligter myndighederne sig til at disciplinere individer og grupper, som ikke vil underordne sig myndighedernes krav om, at alle skal udvise gensidig tolerance.

Oplysningstidens drøm om, at fornuften af sig selv kunne give et omtrentligt billede af, hvad der er almenvellet, det fælles gode, har slået fejl. Der findes ingen "fælles verden", som kan tjene som almindelig reference ud fra en konsensusforestilling. Den rationelle, etiske og religiøse verdensformel, som alle kan enes om, og som derfor kan bære det hele, findes ikke.¹¹

Den livssynsneutrale stat

Statens opgave er altså at sikre livssynsneutralitet i det offentlige rum. Konfrontationer mellem samfundets subkulturer skal undgås ved at religiøse og kulturbaserede værdier og symboler udfoldes inden for rammen af privatlivets fred. Hvis indordningen ikke lykkes ad frivillig vej, søger storsamfundet at påtvinge borgerne konfliktløsende adfærd gennem lovfæstede sanktioner mod diskriminering.

I praksis fungerer tolerancekravet tilslørende og ikke konfliktløsende. Fraværet af en værtskabskultur giver ikke grund for andet end punktuelle møder på tværs af kulturgrænserne. Fællesskabets sociale bånd erstattes af et værdimæssigt vakuum, som konkurrerende interessegrupper søger at udfylde.

I praksis bliver multikulturalismen en kamp om, hvem der skal klare at præge samfundslivet. I vor norske kontekst står tre hovedretninger mod hinanden: Det teknokratiske establishment, et imperialistisk islam og en tafat kristendom.

Det terapeutiske samfund

"Den herskende klasse" i det vesterlandske demokrati er en politisk kaste, som nok kan optræde liberalt i forhold, som er uden politisk betydning, men straks slår repressivt ned på alle former for "ikke-inkluderende" adfærd. Hovedudfordringen er da at frigøre samtidskulturen fra resterne af kristenarven, sådan at kulturimpulserne fra minoriteterne friktionsfrit kan berige et multikulturelt samfund.

⁸ Jürgen Habermas: *Den menneskelige naturs fremtid*. København 2002, s. 14.

⁹ George Steiner: *Real Presences*, Chicago 1989, s. 68; Alisdair MacIntyre: *After Virtue*, London 1993, s. 60 ff.

¹⁰ Taguieff 2004, s. 318 f.

¹¹ Joseph Ratzinger i dialog med Habermas: *Fornuft og religion*, København 2006, s. 59.

I bedste fald giver dette sig udtryk i et ønske om at fjerne kristne symboler og forestillinger fra det offentlige rum. I værste fald griber man ind med sanktioner over for dem, som anser sig for forpligtede på "intolerante" kristne normer. For enkelthedsens skyld vil jeg hente mine eksempler på udelukkelse af kristendommen fra samfundslivet – ikke fra norske forhold – men fra EU's legale overvågning af medlemslandene. I februar 2006 måtte regeringen i Slovakiet gå af, efter at EU havde kritiseret et lovforslag, som ville give helsepersonel reservationsret fra deltagelse i abort og eutanasi. I april i år truede Europaparlamentet Polen med sanktioner, hvis nationalforsamlingen skulle vedtage en lov, som forbød agitation for homoseksualitet gennem skolen.¹²

Civilisatorisk træthed

Ud fra sin magtposition i de offentlige bureaukratier søger det liberale establishment at styre samfundsudviklingen gennem en form for "social engineering". Samtidig synes det, som om denne terapeutiske indgriben ikke magter at give mening til livets store spørgsmål. Opofrelse fordrer dyder og ikke bare en påtvungen vilje til at tåle fremmede livsstile.¹³ Kulturkrisen viser sig ikke bare ved lav politkertilid, lav tillid til pressen, men også gennem lav tillid til fremtiden.

Der sker en demografisk kollaps i Vest-Europa, netop i de stater, som har taget det vesterlandske demokrati til sig. Sytten europæiske lande tilhører gruppen med lav reproduktion – 1,3 fødsler pr. kvinde. Teoretisk vil disse lande halvere sin befolkning hvert 35. år.

Muslimsk indvandring

Parallelt med den demografiske kollaps pågår en massiv indvandring af muslimer til Europa. Islam er både en religion og en politisk-kulturel bevægelse. Stik imod forbudet mod ikke-inkluderende adfærd kræver muslimerne retten til at leve sin kulturelle egenart ud på en sådan måde, at de ikke påvirkes af kulturen i det nye hjemland. Tolerancekravet vendes på hovedet, idet de kræver, at samfundet skal respektere deres anderledeshed. Hvis ikke denne selvvalgte isolation brydes, gør den faldende fødselsrate hos den europæiske befolkning, at fremtidens europæere ikke kommer til at være sækulære humanister, men fundamentalistiske muslimer. Sagt på en anden måde: Enten bliver islam europæiseret, eller også bliver Europa islamisk.

¹² Mark Steyn: *It's breeding obvious*, mate.www.theaustralian.news. 18.aug. 2006.

¹³ Joachim Fest: *Die schwierige Freiheit*, Berlin 1993, s. 31; Christopher Lasch: *The Culture of Narcissism*, New York 1997, s. 207 ff.

Ikke-institutionaliseret religiøsitet

Derimod har kristne ikke magtet at opretholde sin kulturelle egenart. Privatiseringen af livsgestaltningen i det liberale demokrati har som en parallel bevægelse ført til privatisering af kristnes fromhedsliv.

En fransk religionssociologisk undersøgelse offentliggjort i vinter viste, at den andel af befolkningen, som kalder sig katolsk, er sunket fra 80 % til 50 på tredive år. Blandt de katolske besvarelser klarede kun 18 % at definere den katolske tro på en måde, som svarede til trosbekendelsen; og mens 7 % mener, at den katolske kirke er den eneste sande religion, siger 52 % af de adspurgte katolikker, at man finder noget sandt i alle religioner.

Samtidig viser undersøgelsen, at også de, der aktivt bekender sig til den katolske tro, ikke derfor vil lade kirken bestemme deres livsførelse på det moralske plan. Religiøse forestillinger har kun ringe magt over adfærden, bortset fra en udtalt vilje til at hjælpe nødstedte.¹⁴

Begrebsløs inderlighed

Holdningerne, som beskrives er utvivlsomt repræsentative for udviklingen blandt kristne i hele Vest-Europa. Mønstret kaldes på engelsk "believing without belonging". Troen udtrykker en personlig grebethed samtidig med, at man generøst anerkender andres ret til at finde sandheden på deres facon. Det afgørende er, om det opleves som ægte. Sandheden om Gud er noget personligt, som ikke kan defineres objektivt eller institutionelt. Tror man på Gud, sker det, uden at troen er forankret i en kirkelig institution end sige i regelmæssig gudstjenestefejring. Engagementet skal ikke prøves mod en "ydre" virkelighed eller eksterne autoriteter. Vi står med andre ord over for en åndelighed, som ikke trænger til andet end sin egen grebethed.

Udfordringen

Hvis vi på denne baggrund skal forsøge at trække konklusioner i lyset af de indledende spørgsmål, må det siges, at klassisk kristendom er stærkt truet i dagens vesterlandske samfund. Truslen skyldes såvel ydre som indre pres.

I et længere perspektiv kan det synes, som om det kulturelle pres fra et selvbevidst islam vil være den største udfordring. Den umiddelbare trussel er imidlertid den intolerance, som udvises fra et liberalt establishment, som vil påtvinge kristentroen den politiske korrektheds kulturelle normer.

Den største fare er alligevel kristendommens indre sækularisering. Den ikke-institutionaliserede religiøsitet, som præger samtiden, er et ægtefødt barn af

¹⁴ *Le monde des religions*. Paris januar 2007.

individfokuseringen i et samfund uden forpligtende overindividuelle strukturer. På den måde er denne fromhed en religiøs efterabnning af den sækulære livsfølelse.¹⁵

Kirkens opgave

Både det ydre og indre trusselsbillede rammer kristendommen i dets hjerte. Den kristne tro er fra begyndelsen givet som budskab og begreb. Den religiøse forestillingsverden udfoldes ikke som privat inderlighed, men er nedfældet i et socialt liv, der er holdt oppe af givne handlingsmønstre og institutionelle regelværk. Samkvemmet mellem de troende fordrer således en form for offentlighed. At udmønte dette livsrum som bøn og tilbedelse, forkyndelse og diakoni er netop kirkens opgave i en falden verden.

I dagens vesterlandske kultursituation synes det kristne livsrum at være truet såvel udefra som indefra. Den indre fare – kristendommens selvopløsning som almenreligiositet – er utvivlsomt mest truende. I det følgende vil vi kort anføre nogle fokuspunkter i udarbejdelsen af en overlevelsesstrategi. Problemstillingen kan rejses med spørgsmålet: Hvordan skal vi bygge fremtidens kirke?

Fornyelse fra periferien

Det korte svar er, at vi må lære af munkenes eksempel. Både det ægyptiske munkevæsen i det tredje og det europæiske i det femte søgte kristendommens fornyelse ved at tage et skridt til siden.

I det tredje århundrede var kristne lederskikkelser i det østlige middelhavsområde rystede over den indre sækularisering i storby-menighederne. De kristne var blevet som hedningerne, konstaterede Johannes Chrysostomos. Fordi den verdsliggjorte kirke har antaget hedningernes livsstil, er der intet skel længere mellem kirken og verden.¹⁶ For at genvinde åndelig kraft til fornyelse af menighedslivet trak fromme mænd og kvinder ud i ørkenen. De troende kunne så opsøge dem ude i ødemarken for – styrkede med nye indsigter og med selvdisciplin – at vende tilbage og virke til fornyelse af menighedslivet.

For at give europæisk kristendom en ny start efter folkevandringstiden søgte Benedikt af Nursia og hans venner ud i skoven. Under parolen "Ora et labora" viede de dagen til tre hovedopgaver: Rydning af ny mark, kopiering af antikkens lærde værker og kristne skrifter samt bøn og meditation. Benedikts lille vennekreds kunne ikke redde den antikke verden fra sammenbrud, men upåagtet

af datidens mægtige lagde de kimen til det, som skulle blive Europas nye civilisation ved at kombinere kristentroen med det bedste i antik kultur.¹⁷

Modkulturen

Munkenes eksempel på en kristen modkultur udspringer altså af et ønske om netop at tjene det samfund, de tilsyneladende forlader. Isolationen afspejler ingen flugt, men et ønske om at blive til nytte på troens præmisser. Denne tjeneste vil forstumme, dersom indsatsen absorberes i tidsåndens selvforherligelse. I en krisesituation må kristne være sig sin åndelige egenart bevidst for at kunne være til nytte. Kort sagt: kirken tjener verden ved at være kirke. Følgelig må vi som kristne også vide at skelne mellem kirken og denne verdens ting og gøremål.

Roald N. Flemestad er dr.teol, formand for Kirkelig Fornyelse i Norge og generalvikar og episkopus electus i Den Nordiske-Katolske Kirke

Læst

Højkirkeligheden

Flemming Kofod-Svendsen: De højkirkeliges forhistorie

Kirkehistoriske Samlinger 2007, s. 17 – 94.

Af Peter Østerby-Jørgensen, Galtrup

Kirkehistoriske Samlinger er en kirkehistorisk årbog, der er udkommet siden 1849. Den udgives af Selskabet for Danmarks Kirkehistorie og indeholder afhandlinger, hidtil utrykte kildetekster og andet relevant vedrørende Danmarks kirkehistorie.

Årbogen for 2007 indeholder bl.a. en artikel af tidligere folketingsmedlem og minister Flemming Kofod-Svendsen om de højkirkeliges forhistorie. Kofod-Svendsen er cand. theol. og hjælpepræst i Birkerød Sogn. Det er hans plan i de kommende år at skrive historien om de bevægelser i folkekirken, der har et vist samarbejde under navnet "De Otte": Kirkelig forening for den Indre Mission i Danmark, Luthersk Missionsforening, Evangelisk Luthersk Mission, Kristeligt Forbund for Studerende, Menighedsfakultetet, Dansk Bibel-Institut, Kirkelig Samling om Bibel og Bekendelse og Fællesskabet Kirkelig Fornyelse.

¹⁵ Romano Guardini: *Den nyere tids undergang*, Oslo 1963, s.72

¹⁶ Helge Pedersen (Haystrup): *Studier i Johannes Chrysostomos' asketiske ungdomsskrifter*, København 1966, s. 13ff.

¹⁷ Thomas E. Woods: *How the Catholic Church built Western Civilization*, New York 2005, s.25 ff.

I første omgang foreligger nu de højkirkeliges forhistorie. Her fortælles historien om højkirkelighed i Danmark op til omkring 1960, d.v.s. indtil Re-formatio begyndte at udkomme, og indtil de første Virring-konventer blev afholdt. Det er meget spændende læsning, og så vidt jeg kan skønne, en meget velkvalificeret artikel.

Efter indledende afsnit om brugen af ordet højkirkelig i den lutherske ortodoksi og i det 19. århundrede følger en lidt længere beskrivelse af engelsk højkirkelighed i 19. og 20 århundrede, suppleret med en kort redegørelse for svensk højkirkelighed og en meget kort bemærkning om tysk højkirkelighed.

Skildringen af dansk højkirkelighed i det 20. århundrede indledes med en redegørelse for, hvorvidt Grundtvig kan kaldes højkirkelig. Flere synspunkter kommer til orde; det gennemgående er, at Grundtvig nok kan kaldes højkirkelig, for så vidt angår synet på gudstjenesten og sakramenterne, men ikke – i hvert fald ikke på sine ældre dage – i forståelsen af det kirkelige embede. Derefter omtales tre tidsskrifter, som fra 1920'erne til 1940'erne var med til at bringe højkirkelige tanker frem: "Kirke og Folk" og "Kirken" og fra 1935 "Kirken og Tiden", der blev til ved sammenslutning af de to førstnævnte. Tidligere var ordet højkirkelig som regel blevet brugt om den strømning i Den Danske Kirke, der nu kendes som Kirkeligt Centrum. På den baggrund blev den højkirkelighed, der nu begyndte at vise sig, ofte kaldt den nye højkirkelighed.

Det følgende afsnit har overskriften "Spredte grupper, der i større eller mindre grad er præget af den nye højkirkelighed". Underoverskrifterne viser, hvor omfattende dette afsnit er: 1. Theologisk Oratorium. 2. Thomas Laub og de højkirkelige. 3. Hans Justesen og Studenternes Kirkelige Frivillighedskreds og Studenterkredsen Ung Kirke. 4. Collegium Trinitatis (med et spændende underafsnit om Gerhard Pedersens møde med den begyndende højkirkelighed). 5. Kirkeligt Konvent af 1946. 6. Stille Dage. 7. Sankt Ansgars Broderskab. 8. De økumeniske Mindresøstre. 9. Sankt Ansgars Søstersamfund. 10. Sankt Ansgar Ordenen. 11. Samfundet Pro Ecclesia. 12. Vesperringen af 1949. 13. Nonnekloster i Kollund.

Efter dette omfattende hovedafsnit refereres nogle kritiske bemærkninger til den nye højkirkelighed, bl.a. fra professor P. G. Lindhardt.

Næste hovedafsnit, "Den nye højkirkelighed træder offentligt frem", skildrer, hvordan den højkirkelige bevægelse omkring 1960 fandt den form, som den senere blev kendt i. Der er følgende under-overskrifter: 1. Provsteretssagen mod sognepræst Børge Barsøe, Virring. 2. Fra Lindhardt til Barsøe. 3. Christi Legems Broderskab. 4. Tidsskriftet Re-Formatio. 5. Hellig Kors Kloster. 6. Virring-konventerne.

Efter et konkluderende afsnit slutter artiklen med udførlige og meget nyttige lister over kilder og litteratur og et resumé på engelsk.

Det kunne være fristende her at genfortælle store dele af artiklens indhold eller at omtale nogle af de personer, der står centralt i fremstillingen. Men det vil hurtigt føre alt for vidt. Det samme vil det, hvis man ville prøve at redegøre for udviklingslinjer i det forløb, der skildres, eller for (person-)sammenhængen mellem flere af de spredte grupper, der omtales i artiklen.

Derfor skal her blot lyde en varm anbefaling af artiklen. Årbogen Kirkehistoriske Samlinger 2007 kan skaffes gennem bibliotekerne eller bestilles i boghandlen eller direkte fra Institut for Kirkehistorie under Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet.

Læst

In medias res

Joseph Ratzinger / Benedikt XVI: Jesus von Nazareth

Herder 2007

447 s. 24 euro

Af Erik Sloth

I en tid, da en stor del af de danske biskoppers tid synes at gå med at iværksætte "arbejdspladsundersøgelser", "medarbejder-samtaler", "antimobbe-kampagner" og andre gode sager, er det både beskæmmende og opmuntrende, at *Roms biskop* alias Benedikt XVI alias Joseph Ratzinger har gjort sig den ulejlighed (for nu at sige det mildt) at gå til kilderne og viderebringe sine theologiske overvejelser om Jesus fra Nazareth. At vi desuden lever i en tid, da det kristne Europa er under stærkt pres, dels fra Islam, dels fra indre opløsning, gør det blot endnu mere nødvendigt, at de tilsyneladende yderst få lodige teologer, vi har tilbage på kontinentet, påtager sig sliddet med at gennemtænke kristendommen og meddele offentligheden resultaterne af deres overvejelser. Så vidt jeg ved, har ingen evangeliske teologer i de senere år talt så tydeligt, som paven gjorde f. eks. i Regensburg-forelæsningen. I hvert fald er det ikke nået frem til en bredere kreds.

Ratzingers bog bærer med overlæg hans fødenavn for pavenavnet, og han siger udtrykkeligt, at hans overvejelser ikke skal opfattes som et paveligt læredokument, men som et udtryk for hans personlige søgen "for Herrens

ansigt". (Ps. 27,8). Dette gør bogen til en i ordets bedste forstand *økumenisk* bog. Forfatteren forlanger ingen underkastelse under den ufejlbarlige pave, men håber blot på det "forsbud" af sympati, uden hvilken det ikke er muligt at forstå hinanden. Der er således tale om en i bogstavelig betydning *evangelisk* bog, idet den går direkte til kilderne, de fire evangelier, og der er tale om en i bedste forstand *teologisk* bog, det vil sige overvejelser forud for forkyndelsen, overvejelser, som ikke tynger en prædiken eller en gudstjeneste, men tværtimod giver den et solidt fundament.

Allerede i forordet føres vi "in medias res", ind i "tingenes midte". Af fag er Ratzinger dogmatiker. Ikke desto mindre er han fuldt på højde med nutidens og ikke mindst tidligere tiders bibelfortolkere, og han går til værks med en grundighed og tankemæssig stringens, som kan virke frygtindgydende. Men man får ikke et øjeblik indtryk af, at der gemmer sig forfængelighed eller bedrevenen bag den grundige redegørelse. I samtalen med andre teologer udtrykker Ratzinger sig med al mulig respekt og høflighed uden af den grund at kunne beskyldes for falsk ydmyghed. Tværtimod fornemmer man en dyb og ægte ydmyghed, en personlighed med bevidsthed om sit værd, men også om sine begrænsninger. Og ikke mindst om sit enorme ansvar som sjælesørger og lærefader for millioner af romerske katolikker verden over. Den umådelige lærdom og fortrolighed med alle teologiens discipliner kan få en til at tænke på Regin Prenter, som jeg for nylig hørte det sagt om, at han i sandhed var en "Theologische Existenz heute", som de siger i Tyskland med en vending arvet fra den dialektiske teologi. Ligesom Prenter har Ratzinger på én gang det overlegne overblik over hele den kristne tradition og alle teologiens fag, og tillige den dybe ydmyghed overfor faget, overfor den kirke og de mennesker, han er sat til at tjene.

En tysk anmelder (prof. Jörg Frey) kritiserer Ratzinger for at sige, at han ganske enfoldigt "stoler på Evangelierne" og dermed er i fare for at slippe for nemt om ved problemerne og de tilsyneladende selvmodsigelser i evangelierne. Men mon ikke dette udsagn skal ses i sammenhæng med et af de foregående, hvor Ratzinger skriver, at "Guds folk – kirken – er det levende subjekt for Skriften; i den (kirken) er de bibelske ord altid nutid" (s. 20). Selv om Ratzinger giver udtryk for stor respekt for den historisk-kritiske metode og finder den uomgængelig, har han det gode katolske syn på Bibelen, at den først for alvor læses i sandhed, når kirken i liturgi og prædiken og sakramenter udlægger den og dermed i egentligste forstand gør den til Guds Ord. Det er jo et syn, som ikke ligger så langt fra Grundtvigs udsagn om, at kirken var før skriften, men bogen ligger på alteret. Ratzinger vil altså lige så lidt lade sig tyrannisere af en bastant biblicisme som af den historisk-kritiske metode, og derfor vil han "gøre forsøget

på endelig en gang at se evangeliernes Jesus som den virkelige Jesus og fremstille Ham som den "historiske Jesus" i egentlig forstand – Jeg tror, at netop denne Jesus – evangeliernes Jesus – er en historisk meningsfuld og sand figur". (s. 20 – 21). Ikke desto mindre bliver Jesus, også som historisk person, uforståelig og gådefuld, hvis Han ikke forstås som den, hvis hele liv og færd er bestemt ud fra Hans dybe samhørighed og fællesskab med Gud. "Uden forankring i Gud forbliver Jesu person skematisk, uvirkelig og uforklarlig. Dette er også midtpunktet ("konstruktionspunktet") i denne bog: Den ser Jesus ud fra Hans fællesskab med Faderen, som er den egentlige midte i Hans personlighed, uden hvilken man ikke kan forstå Ham og hvorudfra Han også i dag bliver samtidig med os". (s. 12).

Efter nogle indledende kapitler følger en grundig gennemgang af Bjergprædikenen, et kapitel om Fadervor, et om disciplene, et om lignelserne og, som bogens 8. kapitel, et vigtigt afsnit om "De store Johannæiske billeder", to kapitler, om "Petrus-bekendelse og forklaring" og endelig om "Jesu udsagn om sig selv". Desuden har bogen (med ægte tysk grundighed) en liste med litteraturhenvisninger og desuden ikke mindre end syv registre, heriblandt et meget nyttigt "Tematisk register".

Ratzingers Jesusbog er et i bedste forstand klassisk teologisk værk, som på smukkeste vis føjer sig ind i rækken af vægtige tyske værker fra den dialektiske teologis fremkomst tidligt i det 20. århundrede og op til i dag. Den er saglig uden at være tør, og den kan læses som en grundlæggende indførelse i den kristne tro og i Det Nye Testamente. En dansk anmelder, (Peter Skov-Jakobsen) som i øvrigt er positiv, siger blandt andet, at "det er ikke nemt at føle samtidens problemer i denne bog". Det er selvfølgelig rigtig nok, at bogen ikke i almindelig forstand er populær eller "aktuel". Men mon det ikke netop i tider, hvor kristendommen er under pres, er bydende nødvendigt på ny at besinde sig på de gamle tekster – i tillid til, at de nok skal vise sig at være "aktuelle", måske endda mere, end vi måske bryder os om. Lad mig nævne et eksempel fra kapitlet om Bjergprædikenen. Ratzinger nævner Friedrich Nietzsche i forbindelse med saligprisningerne. De fremprovokerede hos ham den reaktion, at kristendommen er en ynkelighedens religion, en tro for krystere og livsfornægttere. Hvordan i al verden skulle det kunne være saligt, at være fattig og sagtnodig etc.?" Ratzinger svarer: "Ja, saligprisningerne er i strid med vores spontane tørst efter liv. De forlanger "Omvendelse", en indre omvendelse fra den retning, vi ønsker at gå i. Men i denne omvendelse kommer det renere og højere til syne, og vor tilværelse finder sin rette orden". (s. 129). Der er altså i høj grad tale om aktualitet, men vel at mærke en aktualitet, som indebærer et krav til menneskene om alvorligt at overveje grundlaget for deres liv, et krav om omvendelse.

Den opmærksomme læser vil lægge mærke til, at der på ryggen af bogen står et ettal. Forfatteren bebuder da også mod slutningen af forordet, at han, så vidt kræfterne og den tilmålte tid rækker, vil udsende et bind 2. For at det i så høj grad som muligt virkelig skal være den historiske Jesus, der præsenteres, altså Jesus i Hans offentlige virksomhed, er Ratzinger begyndt med Jesu dåb og slutter med Peters bekendelse og Jesu Forklarelse. Skulle der mon også ligge en lille økumenisk pointe heri? Som det vil være en del af dette blads læsere bekendt, spiller såvel Jesu dåb som Hans forklarelse en stor rolle i den orthodoxe kirkes år. Så vidt jeg véd, er paven alvorligt optaget af forholdet til de østlige kirker. Under alle omstændigheder er bogen en gave til enhver, der vil gå til læsningen med samme åbenhed og ydmyghed, som forfatteren har skrevet den i.

Læst

Tro og fornuft

Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger:

Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Herder 2007. 64 sider.

Benedikt XVI: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung.

Kommentiert von Gesine Schwan, Adel Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann. Herder 2006. 142 sider.

Læst af **Olav Fog**

Habermas

Habermas (f. 1929) er en tysk filosof og sociolog, som fik en vis indflydelse på det tyske studenteroprør, som han dog senere protesterede kraftigt imod. Han har beskæftiget sig en del med erkendelsesteoretiske problemer, f.eks. i *Erkenntnis und Interesse* 1968, hvor han gør op med den filosofiske fordom, at erkendelse bunder i en interesseløs skuen af en bevidsthedsuafhængig realitet. I stedet hævder han, at erkendelsen udspringer af menneskelige handlingssammenhænge – kaldet erkendelsesinteresser. I den såkaldte "frigørende erkendelsesinteresse" bliver det klart, at en del af de tilsyneladende objektive normer eller lovmæssigheder, som

menneskets handlinger er underlagt, i virkeligheden udspringer fra mennesket selv.

Som udgangspunkt for sin forelæsning bruger Habermas et citat af en mig ubekendt Ernst Wolfgang Böckenförde. Böckenförde stiller det op som et spørgsmål, "om den frie sækulariserede stat tærer på normative forudsætninger, som den ikke selv kan garantere?". Det minder mig om noget, jeg selv skrev i *Re-formatio* 2006, nr. 3: "Også en materialistisk, positivistisk tilgang til tilværelsen er religiøs". Med dette mener jeg, at videnskaben har en normativ forudsætning, som den ikke selv kan garantere. Denne forudsætning er det, jeg kalder religiøs, fordi den er irrationel.

Habermas slutter sin forelæsning med følgende:

"Statsmagtens verdensanskuelsesmæssige neutralitet, som garanterer hver borger de samme etiske friheder, er uforenelig med den politiske almengørelse af et sækularistisk verdenssyn. Sækulariserede borgere, for så vidt som de optræder i deres rolle som statsborgere, må hverken grundlæggende frakende religiøse verdensbilleder et sandhedspotentiale, som nægte troende medborgere retten til at bidrage til den offentlige diskussion i et religiøst sprog. En liberal politisk kultur kan sågar forvente af de sækulariserede borgere, at de implicerer sig i anstrengelserne for at oversætte relevante bidrag fra det religiøse til et offentligt tilgængeligt sprog."

Hermed har Habermas, hvis religiøse ståsted ikke fremgår af forelæsningen, tilkendt religiøse positioner hjemstedsret i et sækularistisk samfund. Det er det, der virker overraskende. Men i virkeligheden er det vel ikke andet end en almindelig relativisme, hvor alt er lige godt og derfor også skal have hjemstedsret.

Ratzinger

Vi vender os nu til Ratzinger:

Han begynder med at fastslå, at videnskaben ikke kan frembringe nogen ethos, at en etisk bevidsthed ikke er et produkt af videnskabelig debat, da videnskaben kun viser delasppekter af virkeligheden og ikke omfatter helheden.

I afsnittet om magt og ret diskuterer Ratzinger spørgsmålet om, hvorledes magt opstår, når den skal understøtte retfærdigheden og ikke bare være et privilegium for magthaveren. Den demokratiske retsdannelse sker ved delegation og ved flertalsafgørelser, men også flertal kan være blinde og uretfærdige. Hvad er da det etiske grundlag for retten? I nutiden har vi formuleret forskellige menneskerettighedserklæringer, der således fratager flertallet en del af dets magt. Menneskerettighederne forudsætter altså, at der eksisterer selvindlysende værdier, der kan udledes af selve menneskets væsen. Men er disse rettigheder nu også så almene? Hverken Islam, Kina eller marxismen anerkender dem, hvorfor vi må konstatere, at de blot er en typisk vestlig opfindelse.

I næste afsnit behandler Ratzinger nye former for magt: atommagt, terrormagt og biologisk magt, dette at mennesket kan producere sig selv og derfor står ved kilden til sin egen eksistens. Ligesom man ved terrorisme (f.eks. den islamiske) kan sætte spørgsmålstegn ved religion som en positiv moralsk kraft, kan man her begynde at tvivle på fornuftens tilforladelighed (jf atombombe og biologiens udnyttelse af mennesket). Hvem skal have opsyn med fornuften? Eller kan religion og fornuft gensidigt begrænse hinanden?

Hvad er forudsætningerne for retten? Gives der en ret ud fra naturen, ud fra menneskets natur som et korrektiv til den positive ret, der er den ret, som positivt sættes (vedtages) af mennesker. Francisco de Vitoria udviklede en "jus gentium", en folkeslagenes ret, og Hugo Grotius udviklede et retsminimum, hvis grundlag ikke længere lå i troen, men i menneskets fornuft. Det var altså en fornuftsret. Naturretsidéen forudsatte, at naturen selv er fornuftig, men siden evolutionsteoriens sejr går den ikke længere. Naturen som sådan er ikke fornuftig. Som sidste element i naturretten er menneskerettighederne blevet stående. De har til forudsætning, at mennesket er subjekt for rettighederne, at dets væren bærer værdier og normer i sig, som kan findes, men ikke opfindes. Måske skulle menneskerettighederne suppleres med en lære om menneskepligter og om menneskets grænser.

I et afsnit om interkulturalitet konkluderer Ratzinger, at vor sækulare rationalitet ikke er indlysende for enhver ratio. Dens evidens er faktisk bundet til bestemte kulturelle kontekster. Med andre ord: den rationale

eller etiske eller religiøse verdensformel, som alle kan enes om, og som kunne bære det hele, findes ikke. I hvert fald er den for tiden ikke opnåelig. Derfor forbliver også den såkaldte verdensethos en abstraktion.

Til slut konkluderer Ratzinger, at vi har iagttaget patologier (sygdomme) i religionen, som er højst farlige, og i fornuften, fornuftens hybris, som ikke er mindre farlig. Han vil derfor tale om en "nødvendig korrelationalitet af fornuft og tro, fornuft og religion", som gensidigt kan rense og helbrede hinanden.

De to hovedpartnere i denne korrelationalitet er den kristne tro og den vestlige sækulare rationalitet. Selv om disse to bestemmer verdenssituationen som ingen anden kultur, må der også lyttes til andre kulturer.

Det hedder ikke fornuft *eller* tro, men fornuft *og* tro. Det er korrelationen mellem de to, som skal være den virksomme kraft i menneskeheden og holde verden sammen – være sammenhængskraften, som det hedder med et fint ord.

Bogen er ikke let læst – i hvert fald ikke i den tyske udgave, jeg har. Men den findes også i en dansk oversættelse.

Regensburger-forelæsningen

I den anden bog, Glaube und Vernunft, som er pavens berømte Regensburger-forelæsning, er temaet det samme: tro og fornuft.

Han begynder med et citat af den lærde, byzantinske kejser, Manuel II. Palaeologos, som i Ankara i 1391 førte en samtale med en dannet perser om kristendom og islam og sandheden. Ud fra temaet djihad, hellig krig, spørger nu kejseren sin samtalepartner: "Vis mig dog, hvad Muhammed har bragt af nyt, og da vil du kun finde dårligt og inhumant, såsom at han har foreskrevet at udbrede den tro, han prædiker, ved sværdet". Kejseren begrunder nu, hvorfor troens udbredelse ved vold er tåbelig. Vold står i modsætning til Guds og sjælens væsen. "Gud har ikke behag i blod", sagde han, "og at handle fornuftstridigt er Guds væsen imod." Den afgørende sætning i denne argumentation mod vold i trosspørgsmål lyder: "at handle fornuftstridigt er Guds væsen imod". For muslimerne derimod er Gud absolut transcendent (hinsidig). Hans vilje er ikke bundet til vore kategorier, heller ikke fornuften, ej heller er han bundet af sine egne ord og løfter, og heller ikke er han forpligtet til at åbenbare os sandheden.

Og – spørger nu paven – er det kun græsk at tro, at det fornuftstridige er Guds væsen imod, eller gælder det altid og i sig selv. Under alle omstændigheder er der en dyb samklang mellem det, der er græsk, og det, der er bibelsk gudstro. Johannes-evangeliet begynder med ”I begyndelsen var logos (=ordet)”. Logos er på én gang fornuft og ord. Det var ikke nogen tilfældighed, at det bibelske budskab og den græske tænkning faldt sammen. Allerede det hemmelighedsfulde gudsnavn fra den brændende tornebusk ”Jeg er”, som jo udsiger ”det værende”, er en bestridelse af det mytiske og udgør således en indre analogi til Sokrates forsøg på at overvinde det mytiske. I eksilet afslører det landløse og kultløse folks Gud sig som himlens og jordens Gud. Med denne erkendelse af Gud foregår der en slags ”oplysningstid”, der drastigt udtrykker sig i spot af guderne, der jo dog kun er menneskers makværk, jf. Ps 115. Vi kan også tænke på ”Septuaginta”, som ikke blot er en græsk oversættelse af det hebraiske Gamle Testamente, men et selvstændigt tekstvidne og et eget vigtigt skridt i åbenbaringshistorien.

Paven vil for redelighedens skyld ikke undlade at nævne afvigende tendenser i middelalderen. Over for den augustinske og thomistiske intellektualisme begynder der med Duns Scotus en voluntarisme, der består i, at vi kun kender til Guds ordinære vilje (voluntas ordinata, Guds åbenbarede vilje), mens alt hvad der ligger der udover er Guds frihed. Det er en position, som kan minde meget om den islamiske vilkårlighedsgud, der ikke er bundet af noget som helst, heller ikke sandhed og godhed. Her over for – siger paven – står den kirkelige tro, som altid har holdt fast ved, at der mellem Gud og os, mellem hans evige skaberånd og vor skabte fornuft er en virkelig analogi (en lighed i forskelligheden). Gud bliver ikke mere guddommelig ved, at vi rykker ham bort i en ren og uigennemskuelig voluntarisme. Den i sandhed guddommelige Gud er den Gud, der viser sig som logos, og som logos har handlet mod os i kærlighed. Det sker i gudstjenesten, der er en *logike latreia* (en fornuftig tjeneste), en gudstjeneste i samklang med det evige ord og med vor fornuft (jf. Rom. 12,1).

Denne tese, at den kritisk rensede græske arv i det væsentlige hører til den kristne tro, bliver modsagt af den fordring om afhellenisering af kristendommen, som siden begyndelsen af nyere tid mere og mere behersker den teologiske debat.

Den første afhellenisering skete med reformationen i det 16. årh. I den teologiske skoletradition med dens helt af filosofi beherskede systematisering af troen så Reformatorerne en fremmed bestemmelse af troen, som ikke kom fra troen selv. Med skriftprincippet *sola scriptura* (ved skriften alene) søgte man nu troens urskikkelse, som den findes i Bibelen, og som må befries fra metafysikken, der kommer andetsteds fra. Imm. Kant understøttede denne afhellenisering, idet han henlagde troen til den ”praktiske fornuft” og derved frigjorde troen fra filosofien (”die reine Vernunft”).

Den 2. bølge af afhellenisering kom med liberalteologien og Adolf von Harnack, der vendte sig til det enkle menneske, Jesus, og til hans enkle budskab, som ligger forud for alle teologiseringer og dermed helleniseringer. Jesus har foretrukket moral på bekostning af kult og er således blevet fader for et menneskevenligt moralsk budskab. Hvad det drejer sig om for Harnack, er at bringe kristendommen i samklang med den moderne fornuft, og derfor er teologi for Harnack væsentligt historisk og således strengt videnskabelig.

Ud fra Kants kritik af den rene fornuft (Kritik der reinen Vernunft) taler pave Benedikt om fornuftens selvindskrænkning. Den moderne opfattelse af fornuften beror på en syntese mellem platonisme og emperi. På den ene side forudsættes materiens matematiske struktur, dens indre rationalitet. Det er dette, som er det platonske element i moderne naturvidenskab. På den anden side drejer det sig om, at naturen fungerer til vore formål, hvorved muligheden for verificering og falsificering opstår. Kun i form af samspil mellem matematik og emperi kan man tale om videnskabelighed, hvilket selv åndsvidenskaberne retter sig efter. Men herved udelukkes spørgsmålet om Gud som enten uvidenskabelig eller som forvidenskabelig. Hermed står vi over for en afkortning af videnskabens og fornuftens radius, hvad der må gøres indsigelse imod.

Ved forsøg på herudfra at opretholde teologien som videnskab bliver der kun et elendigt fragment af kristendommen tilbage, og hvad mere er: mennesket bliver selv indskrænket, for de menneskelige spørgsmål om ”hvorfra og hvorhen” finder ikke længere plads i fornuftens rum. Ethos og religion mister således deres fællesskabsdannende kraft og forfalder til menneskers forgodtbefindende. Vi så det jo netop ved de truende

patologier i religion og fornuft, som nødvendigvis må bryde ud, hvor fornuften bliver så indsnævret, at spørgsmålene om religion og ethos ikke mere hører hjemme der.

Den 3. afhelleniseringsbølge består i, at syntesen mellem det kristne og det græske er en inkulturation af det kristne, som man ikke kan byde de andre kulturer. De må have lov til at gå bag om det græske til Ny Testaments enkle budskab for at inkulturalisere det i deres egne rum. Dette er ikke helt forkert, og dog forenklet og unøjagtig, for ikke alene er Ny Testamente skrevet på græsk, men netop sammenhængen mellem troen og den menneskelige fornufts søgen, denne kristendommens inkulturation i det græske, hører selve troen til.

Netop videnskabelighedens ethos, der er vilje til lydighed mod sandheden, er for så vidt udtryk for en grundholdning, som hører til det væsentligt afgørende i kristendommen. Derfor skal vores fornuftsbegreb ikke reduceres, men snarere udvides. Fornuft og tro skal finde hinanden på en ny måde. I den forstand hører teologi hjemme på universitetet og i den videnskabelige dialog, ikke blot som historiske og humanvidenskabelige discipliner, men som egentlig teologi, som spørgsmålet om troens fornuft.

Kun sådan bliver vi i stand til en virkelig dialog med kulturerne og religionerne. I den vestlige verden hersker langt hen ad vejen den opfattelse, at alene den positivistiske fornuft og de til den hørende former for filosofi er universel. Men af de dybt religiøse kulturer i verden bliver netop denne udelukkelse af det guddommelige fra fornuftens universalitet anset for at være et anstød mod deres inderste overbevisninger. En sådan fornuft duer ikke til dialog med kulturerne. Den moderne naturvidenskabelige fornuft må indse materiens rationale struktur så vel som korrespondensen mellem vor ånd og den i naturen rådende rationale struktur og ganske enkelt antage den som begivenhed.

For filosofien og på en anden måde for teologien er lydhørheden for de store erfaringer og indsigter i menneskehedens religiøse traditioner, ganske særligt den kristne tro, en erkendelseskilde, som det ville være en utilladelig indsnævring at vægre os imod i vores måde at høre og tale på.

I pavens forelæsning genkender vi meget af den katolske teologi og filosofi, og forstår vi også bedre den katolske kirkes åbenhed over for

andre religioner og kulturer. Sådan må vel en verdenskirke tænke og handle. Er det os, der i vor lille protestantiske verden lever indelukket og uden udblik? Eller er det os, der i vor eksistentielle og dermed idealistiske og doketiske kristendomsforståelse har den hele verden omfattende sandhed?

Der følger nu kommentarer fra Gesine Schwan, professor i politisk teori og filosofi ved Freie Universität Berlin om "Mod til at udvide fornuften", fra Adel Theodor Khoury, professor i religionsvidenskab ved det Katolsk-Teologiske fakultet ved universitetet i Münster om "Er Gud absolut ubunden vilje" og fra Karl kardinal Lehmann, netop afgået formand for den tyske bispekonference, om "Chancer og grænser for dialog mellem de abrahamitiske religioner". Men det vil føre alt for vidt at referere dem.

Kommentar

Regin Prenter som præst

Af Henry Raabjerg

I 100-året for Regin Prenters fødsel er den navnkundige Aarhus-teolog ved at gå i glemmebogen hos en ny generation af teologer." Sådan skrev Kristeligt Dagblad den 8. november.

Men de teologer, der har haft Regin Prenter som lærer, glemmer ham nok ikke, og her i Sønderjylland er vi nogle, der husker ham som præst i Branderup 1972-1978. I de seks år Regin Prenter var præst i Branderup oplevede man at sognets gudstjenester var besøgt af mange personligheder som på en eller anden måde havde haft berøring med professor Prenter i hans betydningsfulde undervisning på universitet eller i andre sammenhænge.

En søndag var Dronning Margrethe til stede ved en almindelig gudstjeneste som almindelig gudstjenestedeltager, og Grev Hans Schack, Schackenborg kunne man også møde i Branderup kirke. – Ofte var der også teologer, som var gæster på Præstehøjskolen i Løgumkloster, der valgte Branderup Kirke som mål for søndagens gudstjeneste.

Det hører til eet af mit livs privilegier, at jeg fik lov til at være organist i Branderup i alle disse år. Prenters gudstjenester var vel tilrettelagte, et godt

salmevalg, en smuk liturgi og en solid prædiken. En berigelse, som jeg drog nytte af, da jeg senere blev præst via særuddannelsen.

Prenter var kirkeligt set meget vidtfavnende. F.eks. arrangerede han sommermøder i præstegårdshaven med så vidt forskellige foredragsholdere som provst Jørgen Jensen, Arrild, sognepræst Urban Schrøder, Varnæs og højskoleforstander Hans Haarder, Rønshoved. Regin Prenter blev selvfølgelig i vid udstrækning brugt som foredragsholder i omegnen.

Prenter var i en årrække formand for fællesudvalget for ydre mission i Sønderjylland, og arrangerede i den forbindelse missionsstævner i henholdsvis Løgumkloster og Haderslev.

Danmarks Lærerhøjskole afholdt et kursus i Løgumkloster for ham. Hans forelæsninger blev senere udgivet i bogform. Prenter blev også brugt til bibeltimer i missionshuse, og som underviser i ungdoms- og aftenskoler.

Jo, Regin Prenter har sat sine spor som præst her i Sønderjylland. Vi husker ham, som et spændende menneske at være sammen med, også privat. Han havde meget at fortælle. Vi, der husker ham og arbejdede sammen med ham, mindes ham med taknemlighed.

Kommentar

Evangelisk kvindelig filosof går ind for latinsk messe

Filosofiprofessoren og docenten ved Freie Theologische Akademie Giessen, Edith Düsing (Köln) var en af underskriverne af det katolske "Manifest for gentilladelse af den overleverede latinske messe" fra begyndelsen af 2007. Hun ser i den et forbillede også for evangeliske gudstjenester, skriver hun i en kommentar til Agenturet "Idea", som her gengives ordret.

Dominus dixit (Herren har talt)

Den gamle latinske messe udmærker sig ved sin høje æstetiske kvalitet og hører til den europæiske verdenskulturarv, som lige så lidt som Monteverdis musik bare kan smides på lossepladsen.

Traditionsbevaring er i dag vigtigere end nogensinde før, da vi står i fare for i konsumrusen at glemme det bedste og vigtigste: ærefrygten for Gud og agtelsen for hvert enkelt menneskes uendelige værdi.

Som evangelisk filosof hilser jeg som pendant til tilladelsen til den latinske messe også de evangeliske højkirkelige bestræbelser velkommen, som foretager en opvurdering af den liturgiske form mod en overhåndtagende "formløshedens tyranni". Allerede Goethe har i følge "Dichtung und Wahrheit (7. bog) savnet den manglende sakramentale konsekvens i den evangeliske gudstjeneste.

At gøre liturgi til tumleplads for eksperimenter trivialiserer dens symbolske indhold og strider imod den kristne gudstjenestes værdighed. Den kristne gudstjeneste behøver en fastvokset form, som ikke efter behag kan manipuleres af diverse aktører.

Den bibelske og reformatoriske substansløshed hos mange evangeliske prædikanter med deres pinlige pseudoaktualiseringer tynger så meget mere smerteligt, når også liturgien tømmes for indhold.

For mig er den sande kirke dér, hvor et sakralt rum ved de dér anbragte symboler, forordnede ord og åndeligt inspirerende musik er i stand til i hele sin atmosfære at vække ærefrygt i den indtrædendes sjæl, sådan som det for eksempel lyser ud af Tersteegens salme: "Gud er her til stede! Kom og lad os knæle og med andagt for ham dvæle". (DDS 421)

Med denne min underskrift for den nu igen tilladte latinske messe erklærer jeg hermed venskab og sympati med alle Kristus-troende katolikker. Pietetsfuld bevaring betyder ikke restaurativ fiksering på en arkaisk forældet arv, men troskab mod det kostbare og betroede og samtidig en pukken på tilladt mangfoldighed modsat en påtvungen uniformering.

Netop dette mangler til stadighed den evangeliske kirke, som i accellererende lydighed mod tidsånden, skridter frem fra tilpasning til hørighed og fra hørighed til pseudoliberal intolerance mod sine egne trofaste i landet.

En sig selv ophævende liberalitet, hvor alt er tilladt, og hvor ingen mere vover at sige et "Dominus dixit" (Herren har talt), fører kirken i den afgrund, den har beredt sig selv – den samfundsmæssige og verdenshistoriske utroværdigheds afgrund.

I dette nr. er der vedlagt en reklame for et par bøger af vor ven i Sverige, Christian Braw. Tag vel imod den og foretag gerne en bestilling.

Olav Fog

Bekendtgørelser

Landskonvent 2008

1. – 3. maj 2008 i Sct. Pauls kirke med menighedslokaler, Aarhus

Hovedtema: Kirkens embede

Program:

Kristi Himmelfartsdag d. 1. maj 2008

- Kl. 14.30 velkomst og læst messe v. pastor Olav Fog
- Kl. 15.30 kaffe
- Kl. 16.00 lektor Kurt Larsen: Embedet hos Luther
- Kl. 18.00 vesper v. pastor Carsten Harder
- Kl. 18.30 middag
- Kl. 21.30 completorium

Fredag d. 2. maj

- Kl. 09.00 Festmesse. Celebrant: pastor Olav Fog. Diakon: pastor Steen Sunesen,
Subdiakon: Chr. Rønneberg, Prædikant: pastor Fl. Baatz Kristensen.
- Kl. 10.30 Let morgenkaffe
- Kl. 11.00 Generalkapitel i følge vedtægterne.
- Kl. 12.45 Tolvsang
- Kl. 13.15 Frokost
- Kl. 17.00 Festvesper m. procession. Celebrant: pastor Carsten Harder. Prædikant: pastor Steen Sunesen
- Kl. 18.15 Middagsmad
- Kl. 20.00 Pastor Søren Krarup: Embedet i folkekirken.
- Kl. 22.00 Completorium

Lørdag d. 19. maj

- Kl. 10.00 Messe. Celebr.: pastor Sv. E. Larsen. Prædikant: cand. teol René Yde
- Kl. 11.00 Samvær. Der serveres et glas vin.
- Kl. 12.00 Tolvsang
- Kl. 12.30 Frokost
- Kl. 13.30 Pastor H.O. Okkels: Embedet i Ny Testamente
- Afslutning ca. kl. 15.30

Praktiske oplysninger

Konventsafgift: Kr. 200,-. Enkelte foredrag: kr. 70,-. 50 % rabat for studenter
Tilmelding til måltider senest 24. april til pastor Steen Sunesen, Kalmargade 41,
st. tv., 8200 Aarhus N. Tlf. 8610 8348.

Priser for måltider: Morgenmad: kr. 10,00. Frokost: kr. 100,00 om fredagen og 40,00 om lørdagen. Middag: 150,00 kr

Drikkevarer købes på stedet. Kaffe koster 10,00 kr.

Da der i den danske kirke hersker en vis usikkerhed om kirkens apostolske embede, tager vi dette emne op ved vort landskonvent. Af praktiske grunde bliver rækkefølgen af foredragene som i programmet, skønt den rigtige rækkefølge burde være: embedet i bibelen, embedet hos Luther og embedet i folkekirken.

Vel mødt til nogle spændende foredrag, en udbytterig debat. og nogle i ordets bedste betydning opbyggelige stunder i kirken.

Olav Fog

Dryp

Roskildesygge og grundtvigsk slagsmål

Der er 5 gejstlige grundtvigianere, der lider af Roskildesygge. De vil alle 5 være biskop i Roskilde, men hvad der kvalificerer dem til det, er ikke godt at vide. Teologi er det i hvert fald ikke. Derimod er det helt klart, at magt og position har de ikke noget imod.

De kunne lære lidt af Martin af Tour, der i år 370 undslog sig for at blive biskop og desårsag gemte sig blandt gæssene. Men de dumme gæs skræppede op og afslørede ham, så han måtte finde sig i at blive slæbt frem og viet til biskop.

Kirkens embeder – det gælder også bispeembederne - er ikke erhvervsstillinger med løn, men netop kun embeder, dvs. af kirkens Herre betroede fuldmagter. De aflønnes ikke, men modtager apanage, årpenge – ligesom dronningen, for at de og deres familier ikke skal dø af sult, men kan leve standsmæssigt. Apanagens størrelse afhænger af embedets værdighed. I kirken får vi ikke efter fortjeneste! Alt af nåde! Men fortæl det endelig ikke til præsteforeningen!

Et Dryp til

Det er snart ved at være lettere at være lutheraner i romerkirken end i folkekirken.

Fællesskabet KIRKELIG FORNYELSE

Formand

Pastor em. Olav Fog, J.P. Sørensens Vej 30, Tebstrup, 8660 Skanderborg. Tlf. 8653 8008.

Øvrige bestyrelsesmedlemmer

Specialkonsulent, cand. jur. Chr. Ankerstjerne Rønneberg, næstformand, Sdr. Fasanvej 20, 2000 Frederiksberg, tlf. 3645 8404

Pastor Steen Sunesen, forretningsfører. Kalmargade 41 st. tv., 8200 Århus N. tlf. 86108348. E-post: steensunesen@stofanet.dk

Cand. theol. René Møller Yde, bladekspeditionen, Dr. Holsts Vej 46, st. 235, 8230 Åbyhøj, tlf. 8625 9046

Generalsekretær, pastor Henrik Ertner Rasmussen, Kostskolevej 6, 2880 Bagsværd. Tlf. 4444 2040
Cand. scient et stud. theol. Poul Steenberg, Vanløse Allé 54, 2. th., 2720 Vanløse. tlf. 3535 3016.

Bankforbindelse

BG-BANK, Giro 208-8142. Gaver modtages med tak.

Redaktør af Re-formatio

Pastor em. Olav Fog, J. P. Sørensens Vej 30, 8660 Skanderborg, tlf. 8653 8008

Redaktionsudvalg Sognepræst Peter Østerby-Jørgensen, Galtrup præstegård, 7950 Erslev, tlf. 9774 1076

Abonnement & medlemskab

Re-formatio koster 175,- kr. årligt i abonnement og løber indtil det opsiges skriftligt. For Medlemskab af FKF incl. abonm. 275,- kr. årligt, for pensionister 200 pensionister koster det kr. 150,- kr. Adresseændringer til forretningsføreren.

RE-FORMATIO's Forlag

Pastor em. Olav Fog, J. P. Sørensens Vej 30, 8660 Skanderborg, tlf. 8653 8008. E-post: Olavfog@tele2adsl.dk

RE-FORMATIO ÅRGANG 50 MARTS 2008 Nr. 1

Redaktionelt.....	2
Prædiken: Peter Østerby-Jørgensen: Vi begynder ved Jesus.....	3
Essay: Roald Flemestad: Kristentroens møde med det flerkulturelle samfund.....	6
Læst af Peter Østerby-Jørgensen: Fl. Kofod-Svendsen: De højkirkeliges forhistorie.....	15
Læst af Erik Sloth: Pave Benedikt: Jesus af Nazareth. In medias res.....	17
Læst af Olav Fog: Pave Benedikt XVI: Tro og fornuft.....	20
Kommentar: Henry Raabjerg: Regin Prenter som præst.....	27
Kommentar: Evangelisk Kvindelig filosof gar ind for latinsk messe.....	28
Bekendtgørelser: Landskonvent 2008 i Aarhus.....	30
Dryp: Roskildesyge og grundtvigsk slagsmål.....	31
Et dryp til.....	31