

# POSTSEKULÆR POLITISK EKKLESIOLOGI

## Forestillinger om kirkens offentlighedsdimension



Cand.theol. Filip Odgaard Bodilsen

RESUMÉ: Vores postsekulære tilstand kalder på fornyet refleksion over kirkens offentlighedsdimension og dens politiske karakter. Med udgangspunkt i en aktuell ekklesiologisk strømning, der betragter kirken som en distinkt offentlighed mellem andre offentligheder, belyser artiklen spørgsmålet om kirkens politiske dimension. Som modvægt til en overbetoning af kirkens distinkthed foreslås billedet af en "grotesk" kropslighed som tolkningsnøgle til en forståelse af kirkens relation til andre sociale realiteter.

### En postsekulær tilstand

Religion har generobret plads i den offentlige debat. Dette er ganske påfaldende, eftersom sociologer og filosoffer igennem størstedelen af det tyvende århundrede har betragtet de vestlige samfunds modernisering som religionens endeligt, i det mindste som et fænomen med tydelig krop og stemme i det offentlige rum. Den tese, at modernitet og religion er inkompatible med hinanden, er i de seneste årtier blevet væsentligt svækket, og for så vidt den klassiske sekulariseringsteori hævder religionens privatisering og gradvise forsvinden fra samfundet, synes den i dag særdeles skrøbelig. Religion har genvundet sin synlighed – men vel at mærke en synlighed, der adskiller sig markant fra tidligere tiders religiøs vigør. Som

Graham Ward påpeger, indebærer den nye synlighed ikke en tilbagevenden til klassisk teisme og førmoderne religionsudøvelse, men tager form som en flydende religiøsitet med hybride træk (Ward 2009, 131). Ward nævner tre udtryk for religionens nutidige synlighed: (1) opblomstringen af religiøs fundamentalisme, (2) religionens deprivatisering og (3) genmytologiseringen af den vestlige kultur (Ward 2009, 135ff). Jeg vil i det følgende tage afsæt i det andet af disse udtryk, nemlig religionens deprivatisering. Man kunne også kalde det religionens rehabilitering i det offentlige rum.

Som indikator på religionens nye offentlighedskarakter hævdes det fra sociologisk, filosofisk og teologisk hold, at de vestlige moderniteter i dag må karakteri-

seres som *postsekulære*. Postsekularitet er imidlertid ikke at forstå som omvendt sekularisering. Ifølge Ola Sigurdson er det postsekulære en pluralistisk tilstand, hvor sekulariserings- og afsekulariseringsprocesser eksisterer side om side, og hvor der i denne komplekse tilstand er skabt rum for, at religion kan antage både social krop og stemme (Sigurdson 2009, 332). Den postsekulære tilstand giver udtryk for en forandring “som inte bara berör en sekularistisk självförståelse utan som i och med en förändrad självförståelse också får konsekvenser för de politiska möjligheterna i det samtida samhället” (Sigurdson 2009, 327). Dermed giver postsekulariteten også anledning til fornyet refleksion over kristendommens politiske karakter.

Mit anliggende i denne artikel er ekklesiologisk. Med den postsekulære virkelighed som ramme ønsker jeg at belyse kirkens politiske karakter. Som hermeneutisk udgangspunkt vil jeg vende mig mod en aktuel politisk-teologisk strømning, som betoner kirkens distinkte offentlighedsdimension. Arbejdet tager form som (1) en præsentation af denne politisk-teologiske strømning, (2) en redegørelse for forståelsen af kirken som en offentlig i sin egen ret, (3) en belysning af spørgsmålet om kirkens relation til andre sociale realiteter ud fra det undersøgte paradigme og (4) en konstruktiv kritik af paradigmets ekklesiologi med henblik på at udbyde forståelsen af kirken som offentlighed.

### **Teologisk politik**

En postsekulær tilstand, hvor religiøse traditioner også ud fra et eksternt perspektiv legitimt kan have offentlig krop og stemme, fordrer altså besindelse på kristendommens sociale synlighed, herunder kirkens politiske karakter. Dermed sagt, at det postsekulære kalder på robuste politiske

teologier, der rodfæstet i den kristne tradition bevæger sig målrettet fremad i senmodernitetens pluralistiske landskab.

I denne sammenhæng må “politisk teologi” forstås bredere end partikulære teologiske strømninger som den kontinentale “politiske teologi” med Jürgen Moltmann og Johann Baptist Metz som foregangsmænd eller den latinamerikanske befrielsesteologi med Gustavo Gutiérrez og Óscar Romero som inspiratorer. En sådan bredere forståelse findes hos Peter Scott og William Cavanaugh, der definerer politisk teologi som “the explicit attempt to relate discourse about God to the organization of bodies in space and time” (Scott og Cavanaugh 2004, 2). Ud fra denne definition er al politisk teologi grundlæggende en refleksion over organiseringen af menneskeligt samfund med den kristne tradition som prisme. Hermed er der givet plads for et helt spektrum af konkrete udtryk. Et typisk udtryk i en sekularistisk kontekst vil være at betragte politik og teologi som distinkte aktiviteter med hvert deres referenceområde. Ifølge Scott og Cavanaugh vil politik her forholde sig til spørgsmålet om offentlig autoritet, mens teologiens genstand er private religiøse erfaringer og semiprivat religiøse forsamlinger. Målet for den politiske teologi bliver derfor at bringe religiøse idéer og værdier i spil i forhold til offentlige problemstillinger uden at overskride grænsen mellem det i strikt forstand politiske og teologiske (Scott og Cavanaugh 2004, 2). Imod et sådant udtryk, der lader en sekularistisk politisk offentlighed sætte dagsordenen for både den teologiske refleksion og kristnes samfundsengagement, har en ny strømning taget form. Udgangspunktet for denne strømning er en definitiv teologisk tolkning – en frelseshistorisk tolkning – af den verdslige, politiske historie. Frelseshistorien *udspiller* sig ikke blot på den poli-

tiske histories scene, men *kvalificerer* også den politiske historie. Gudsrigets virkelighed er ikke blot en parallel virkelighed, der vedrører et åndeligt univers ved siden af vores fysiske, kropslige univers, men derimod en virkelighed, der sætter sig igennem i historien. Således Oliver O'Donovan: "The Kingdom of God is not a mere kingdom, but it is a real kingdom. [...] Earthly events of liberation, rule and community-foundation provide us with partial indications of what God is doing in human history; while, correspondingly, we must look to the horizon of God's redemptive purposes if we are to grasp the full meaning of political events that pass before our eyes" (O'Donovan 1996, 2).

Den sekularistiske modernitets cordon sanitaire mellem teologi og politik må derfor forkastes. Teologi og politik er som fænomener dybt forbundne. O'Donovan fortsætter: "Theology needs more than scattered political images; it needs a full political conceptuality. And politics, for its part, needs a theological conceptuality. The two are concerned with the one history that finds its goal in Christ, the desire of the nations" (O'Donovan 1996, 2).

Denne politisk-teologiske nyorientering har tydelige ekklesiologiske implikationer. Sammenfattende O'Donovans position angiver Cavanaugh et dobbelt pejlemærke for ekklesiologien: "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" (Cavanaugh 2011, 124). Fordi den verdslige, politiske historie er frelseshistorisk determineret, har kirken – qua sin integrerede placering i frelseshistorien – uomgængelig politisk karakter. Kirken er politisk af natur. Kaldet til at være vidne om og forsmag

på gudsrigets præsentiske realitet legemliggør kirken den sande politiske virkelighed (Cavanaugh 2011, 124, 129; Bell 2004, 435). Kirkens primære politiske opgave er ganske enkelt at være kirke. Det er således ikke samfundets sekulære offentlighed, der udgør horisonten for kirkens politiske virke. Den politiske horisont findes så at sige i kirken selv, i dens tradition og liturgi – og dermed fundamentalt i evangeliet.

Grundet den markante teologiske determinering af det politiske betegnes denne strømning undertiden "teologisk politik" (Rasmusson 1995, *passim*; Bell 2004, 435; Sigurdson 2009, 19; Bretherton 2010, 17). Teologisk politik er ikke udtryk for et samlet, homogent teologisk program, men er snarere en specifik tilgang til den politiske teologi, som deles af en række teologer. Strømningen kan således betragtes som et nyt paradigme inden for det politisk-teologiske felt. Med sit tyngdepunkt i ekklesiologien er denne bevægelse repræsentant for "den ekklesiale vending", rehabiliteringen af det kristne fællesskab som teologisk *locus* (Bretherton 2010, 17).

### **Kirken som offentlighed**

Teologisk politik kan anskues som en bekræftelse af og tilslutning til kristendommens deprivatisering i den postsekulære virkelighed. Ud fra denne tænkning kan teologiens deprivatiserende træk belyses fra flere sider; jeg vil i det følgende gøre det ved hjælp af begrebet "offentlighed".

### **En offentlighed i sin egen ret**

I den teologisk-politiske optik kommer kirkens politiske karakter ikke først og fremmest til syne i dens samspil med stat, marked og civilsamfund, men derimod i det sociale liv i det ekklesiale fællesskab. Kirkens politik er ikke at handle i det, der almindeligvis benævnes "samfundet" eller

“offentligheden”, men derimod at agere ud fra den offentlighed, som kirken selv udgør. Det kristne fællesskab må forstås som en offentlighed i sin egen ret.

Som korrektiv til en monolitisk forståelse af et singulært, normativt offentligt rum opererer Reinhard Hütter med, hvad han kalder et “strukturelt” offentlighedsbegreb med fire konstituenters: Et socialt rum konstitueres som offentlighed ved at have (1) et specifikt *telos*, (2) gensidigt bindende principper i form af distinkte normer (*dogma*) og praksisser (*praxis*), (3) en “bevægelig” karakter og (4) frihed (Hütter 2000, 161). Særlig vægt har de konstituerende normer og praksisser. Således definerer Hütter andetsteds en offentlighed som “the space of and for *praxis*, made possible by rules and norms which are precisely not the product of this *praxis* but precede and frame it” (Hütter 1994, 347; original kursivering). En offentlighed er altså en distinkt spatio-temporal forbindelse med politisk signifikans, afgrænset som offentlighed ved specifikke normerede praksisser. I overensstemmelse med det strukturelle offentlighedsbegreb er kirken konstitueret som en synlig offentlighed ved sit *dogma* og sin kernepraxis, med orientering mod sit eskatologiske *telos*. Deprivatiseringen af den kristne tro er derfor for Hütter ikke et spørgsmål om at generobre plads i *det* offentlige rum, men først og fremmest et spørgsmål om at besinde sig på kirkens egenart.

Betoningen af *dogma*, *praxis* og *telos* som konstituenters for den ekklesiale offentlighed indikerer, at gudstjenesten er af vital betydning for kirkens offentlighedsdimension. Dette aspekt udfoldes af Bernd Wannewetsch i hans fremhævelse af den politiske gudstjeneste. Således kan han sige: “In the celebration of worship the congregation is transposed into a particular social order. This is represented in a definitive way in

the shared hearing and proclamation of the Word, in the act of baptism, and also at the Lord’s Table. As the body of the risen Lord, the congregation is the form in which the eschatological *polis* [...] is present in the world. In this city, life is not subject to a self-regulating process in which there is a free play of forces; on the contrary, life in it is ruled. Christ is the head of the Church, and the life of the communities of his people follows the law of his Spirit. In this respect it is inescapably political” (Wannewetsch 2004, 9; original kursivering). Netop som politisk former gudstjenesten kirken som et unikt offentligt rum. Dette indebærer ikke, at kirken kun har offentlig karakter i gudstjenestens moment, men at gudstjenestens regulerede liv er grundlag for de kristnes tilhørsforhold til den kontinuerlige ekklesiale *polis* (Wannewetsch 2004, 7, 10-11).

### Genforestilling af politisk rum

Identifikationen af offentligt rum beror mere på konception end på perception. Empiriske strukturer og processer forstås først som politiske, når de bringes i spil i forhold til bestemte forestillinger om det politiske. Med Cavanaugh’s ord er politik “a practice of the imagination” (Cavanaugh 2002, 1).

Gennem en betoning af det politiskes “imaginære” (men absolut ikke uvirkelige!) karakter præciserer Cavanaugh Hütters konception af offentlighed: Et spatio-temporal forbindelse konstitueres som offentlighed som følge af en bestemt spatio-temporal forestilling. Mens Hütters forestilling om det politiske er baseret på det antikke *polis*-begreb, finder Cavanaugh en ressource til en forestilling om ekklesialt politisk rum i kirkens nadverfejring. Eukaristien former kirken både spatialt og temporalt. Spatialt dannes i nadveren et socialt “lege-me” af de deltagende. “Just as eating and drinking together do not merely symbolize

a family, but help to constitute a family, so eating and drinking the body and blood of Christ transform the partakers into a body with a social dimension” (Cavanaugh 2002, 93). Denne sociale entitet er forskellig fra alle andre sociale entiteter. Kirken er i fundamental forstand Kristi legeme og dermed en socialitet *sui generis* (Cavanaugh 2002, 83). Temporalt er kirkens nutid placeret i spændingsfeltet mellem Kristi historiske død og opstandelse og gudsrigets eskatologiske fuldendelse. I nadverfejringen oplever kirken en forsmag på gudsriget. Samtidig indebærer nadveren ligedannelse med Kristi legeme og dermed selvopofrende engagement i denne verdens nød og lidelser (Cavanaugh 1998, 13-14).

Cavanaugh's ærinde er en genforestilling af politisk rum. Forestillingen om den ene, monolitiske offentlighed er ikke adækvat med henblik på at forstå kirkens offentlighedskarakter. En politisk teologi, der “kun” formår at tildele kirken en rolle i *det* offentlige rum, er simpelthen ikke politisk nok (Cavanaugh 2002, 95). Hvad der kræves, er en genuin teologisk forestilling om det politiske, der lader kirkens politiske karakter fremstå i al dens radikalitet, som en “mod-politik” (“counter-politics”) i verden (Cavanaugh 1998, 13).

I lighed med Hütter og Wannewetsch ser Cavanaugh således kirken som en offentlighed i sin egen ret, konstitueret som sådan ved sin *kernepraxis* (Cavanaugh 2002, 90). For Cavanaugh er kirkens offentlighedsdimension ikke blot gudstjenesteligt, men i særlig grad eukaristisk determineret: “To speak of the Church as a public space means, then, that Christians perform stories which transform the way space is configured. The preeminent spatial story is that of the formation of the Body of Christ in the Eucharist” (Cavanaugh 2002, 93). Nadveren former kirken som et offent-

ligt rum, samtidig med at den kvalificerer kategorien “rum”. I lyset heraf tolker Cavanaugh kirkens spatiale dimension som en *performance*. Kirken er en distinkt offentlighed i kraft af sin kreative, dramatiske opførelse af fortællinger – særligt den eukaristiske fortælling – der rummer unikke forestillinger om tid og rum. Det spatiale kvalificeres her af det temporale. Væk er en forståelse af kirkens offentlige rum som et statisk område, afgrænset fra andre tilsvarende statiske områder. “Rum” er i stedet at forstå som en bevægelsens og handlingens sfære, der både spatiale og temporalt lapper over andre sociale sfærer (Cavanaugh 2002, 92). Som offentlighed er kirken således en performance mellem performances.

### Kirken og andre offentligheder

Sigurdson ser en dobbelt opgave for den teologiske refleksion over kirkens offentlighedsdimension: “[D]et handlar [...] både om att reflektera över den kristna kyrkan som en oberoende politisk offentlighet och att förstå den som en offentlighet som står i en särskild historisk relation till en annan och mer mångfaldig politisk offentlighet” (Sigurdson 2009, 21). Betonningen af det kristne fællesskab som en offentlighed *sui generis* rejser således spørgsmålet om kirkens relation til andre offentlige sfærer. Hvis kirkens politik i dybeste forstand vedrører ageren inden for den ekklesiale offentlighed, er det ikke umiddelbart entydigt, om denne politiske aktivitet også har implikationer for andre offentligheder end kirken. Et begreb som “mod-politik” tjener naturligvis til understrege, at kirken som social entitet står i en kritisk relation til andre sociale entiteter, men det bidrager i sig selv ikke til en nærmere beskrivelse af denne relation. Tilsvarende formår forestillingen om kirken som en eukaristisk per-

formance blandt andre performances ikke at anskueliggøre interaktionen mellem disse performances. Problematikken vedrører således selve konceptionen af plurale offentlige rum.

### **En offentlighed blandt plurale offentligheder**

I denne sammenhæng præciserer Wannewetsch, at det strukturelle offentlighedsbegreb ikke blot indebærer forskellige offentligheds samtidige eksistens side om side, men også deres indbyrdes relation. Som offentlighed vil kirken således uundgåeligt møde andre offentligheder. Dette møde er imidlertid præget af konflikt, både på grund af modsatrettede interesser, men grundlæggende også på grund af hver offentligheds krav på at repræsentere sand offentlighed (Wannewetsch 2004, 236f). Særligt spændingsfyldt er kirkens stilling i forhold til det sekularistiske samfunds krav om at udgøre en altomfattende, altintegrerende normativ offentlighed. Fordi det er essentielt for kirken at forstå sig selv som en offentlighed i sin egen ret, kan den ikke lade sig socialisere ind i samfundets helhed som et subsystem blandt andre subsystemer, men må udfordre samfundets sandheds- og normativitetskrav (Wannewetsch 2004, 214-215). Dette betyder ikke, at kirken så må afsondre sig fra samfundet i en isoleret eksistensform. Tværtimod må kirken møde samfundet med sin egen offentlighedskarakter, det vil sige sit eget politiske liv, som platform (Wannewetsch 2004, 269). Ekklesial politik har således en gennemslagskraft, der rækker ud over kirken selv. Kirkens politiske liv er en kritik af andre politiske offentligheder.

Wannewetsch skelner mellem kirkens fundamentalt kritiske og dens kritisk-konstruktive funktion. Den fundamentalt kritiske funktion må være rettet mod

enhver totalisering af det politiske, det vil sige ethvert altomfattende krav på politisk normativitet. Hvor kirkens fundamentalt kritiske funktion ofte har været rettet mod totalitære regimer, ser Wannewetsch det som påtrængende for kirken at rette sin fundamentalt kritiske brod mod modernitetens totalisering af politisk eksistens (Wannewetsch 2004, 236). Gudstjenestefejringen udøver en sådan kritisk funktion, både ved at afbryde det ordinære politiske liv gennem helligeholdelse af hviledagen og ved at etablere et alternativt politisk liv. Således fremstår gudstjenesten som en politisk begivenhed, der dekonstruerer samfundets politiske normativitet. "It does not just interrupt labour and 'fabrication'; it also suspends political action in the world. In this way it affords a salutary limitation of soteriologically charged expectations addressed to politics" (Wannewetsch 2004, 127-128). Kirkens liturgiske handle er en alternativ politik, der på én gang konstituerer kirken som offentlig og i sin fundamentalt kritiske funktion detotaliserer sekularistisk politik.

Kirken har imidlertid også kritisk-konstruktiv (eller kritisk-formativ) signifikans for samfundsoffentligheden. Den politiske gudstjeneste har potentiale til at præge samfundet som helhed. En sådan prægning af samfundet må ifølge Wannewetsch ske gennem tilknytning til andre offentlige rum, særligt staten og civilsamfundet. Hvor staten tidligere har været med- og modspiller for kirken, indtager civilsamfundet i dag en nøgleposition i forhold til kirkens politiske engagement. Civilsamfundet spiller en medierende rolle mellem kirken og samfundet som helhed: "If the church wanted to influence society without undertaking the laborious work of constitution and restitution in the context of civil society, this would be unrealistic (Wan-



**For kirkens vedkommende betyder det, at den  
i sit møde med civilsamfundet eksponerer  
sig selv for eksterne formative og  
integrative kræfter og dermed udsætter sig  
selv for at blive absorberet i andre  
offentlighedens magtspil**



nenwetsch 2004, 273). Både civilsamfundet og kirken står i tjeneste for samfundet som helhed, ikke ud fra en ensidig funktionel betragtning af kirke og civilsamfund, men ud fra en erkendelse af plurale offentligheders kritisk-konstruktive gensidige relation (Wannenwetsch 2004, 274).

### Civilsamfundet som politisk rum

Wannenwetsch tager dog stærke forbehold over for forestillingen om civilsamfundet som en fri, værdineutral offentlig sfære. Det frie rum, hvor autonome institutioner og organisationer interagerer med hinanden, er et ideal, der ikke lader sig bekræfte af den empiriske virkelighed, hvor markedsløkkiken har koloniseret den civile sfære (Wannenwetsch 2004, 241). Denne kritik af civilsamfundet føres endnu mere sønderlemmende af Cavanaugh. Også han anfægter forestillingen om civilsamfundet som et frit rum og i særlig grad det aspekt, at den civile sfære skulle være fri for statslig indblanding. Realiteten er, at civilsamfundet fungerer på statens præmisser og bidrager til realiseringen af statens projekt. Skellet mellem stat og civilsamfund er de facto udvisket. Begge indgår som komponenter i et større økonomisk, politisk, socialt og kulturelt kompleks, hvor grænserne mellem stat, samfund og marked er yderst diffuse, og hvor kapitalen med statens hjælp sætter normen for helheden (Cavanaugh 2002, 71, 77ff). Statens (eller samfundets) totalisering af politisk eksistens underminerer civilsamfundets uafhængighed og diskvalificerer dermed kirkens virke som en autonom institution. En henvisning til civilsamfundet som *locus* for aktualiseringen af kirkens politiske karakter resulterer således i en prisgivelse af kirkens offentlighedsdimension til en ekstern normativitet.

Cavanaughs stærke skepsis med hensyn til civilsamfundets kritiske potentiale

udfordrer på samme tid Wannenwetsch' betoning af civilsamfundets medierende rolle mellem kirke og samfund. I Cavanaugh's optik kan kirken principielt ikke øve indflydelse på staten eller samfundet ved at indgå i civilsamfundets offentlighed, så længe denne offentlighed de facto er integreret i en større normativ offentlighed. Wannenwetsch følger selv dette synspunkt et langt stykke i sin kritik af illusionen om civilsamfundets frihed. Hans forståelse af relationen mellem den ekklesiale offentlighed og den civile sfære er da heller ikke den, at han ønsker kirken assimileret i civilsamfundet. Tværtimod fastholder han den kritiske distance de to imellem og lader således et dialektisk moment forblive i deres indbyrdes relation. For kirkens vedkommende betyder det, at den i sit møde med civilsamfundet eksponerer sig selv for eksterne formative og integrative kræfter og dermed udsætter sig selv for at blive absorberet i andre offentligheders magtspil. Kirken har imidlertid forudsætningerne for at modstå presset: "[W]ho else but people who have come to know a fundamentally different public by worshipping within the church (even though there might be distortions too) would be enabled to resist the forces of powerplay while getting involved?" (Wannenwetsch 1996, 287). Netop denne kirkens bevidsthed om sin egenart, netop kirkens engagement i forhold til andre offentlige rum med sin egen distinkte offentlighedsdimension som platform, sikrer, at kirkens møde med civilsamfundet ikke sker på denne mangesidige offentligheds præmisser alene, men derimod i spændingen mellem modsatrettede krav på sandhed, gyldighed og normativitet.

Wannenwetsch fremhæver kirkens formative betydning. Som en offentlighed *sui generis*, konstitueret ved sit liturgiske liv, udfordrer kirken civilsamfundet til ikke at



lade sig indfange i utilitaristiske relationer til andre offentligheder (Wannenwetsch 2004, 275). Den ekklesiale politik bidrager således i sin kritisk-konstruktive funktion til, at civilsamfundet genvinder en distinkt karakter i relativ uafhængighed fra staten eller samfundet som helhed. En sådan rekonstruktion af et frit civilt rum med kirken som model vil således undvige Cavanaugh's kritiske brod og samtidig udgøre et korrektiv til Cavanaugh's negative vurdering af civilsamfundet.

### Postsekulære udfordringer til “kirken som offentlighed”

Vi har ovenfor set, hvordan et teologisk-politisk, postsekularistisk bidrag til forståelsen af relationen mellem kristendom og politik kan tage sig ud. Kristendommens deprivatisering tager her form som en tolkning af kirken som et offentligt rum, en politisk performance, i sin egen ret. Kirken har politisk karakter ved selve det at være kirke, det vil sige gennem sit – i fundamental forstand – liturgiske liv. Imidlertid kan man spørge, om ikke der kan siges mere om kirkens rolle i et pluralistisk samfund, end at kirken er en distinkt offentlighed med både kritisk og konstruktiv relation til andre offentlige rum. Jeg vil i det følgende udfordre en teologisk politik som den ovenfor skitserede i tre tempi: (1) distinkthed i forhold til integritet, (2) forståelsen af social krop og (3) den jeremianske vision.

### Integritet og specificitet

Konceptionen af kirken som offentlighed kan betragtes som en konkretisering af den johannæiske formel “ikke af verden, men i verden”. Kirken er forskellig fra verden, men er på ingen måde afsondret fra verden og står derfor i relation til verdslige strukturer. Som allerede antydnet er den teologisk-politiske strømning kendetegnet ved

en “stærk” ekklesiologi med fokus på kirkens distinkthed i forhold til andre institutioner og socialiteter. Anliggendet er uden tvivl at sikre kirkens integritet. Spørgsmålet er imidlertid, om ikke integritet ofte forveksles med distinkthed, som om det at være autentisk kirke altid kommer til udtryk i en distinkt social etos. Nigel Biggar advarer mod en sådan forveksling: “Integrity [...] is not the same as distinctiveness. One is a virtue; the other is an accident of history” (Biggar 2011, 8). Der vil naturligvis være situationer, hvor kirken lægger krop og røst til et politisk engagement, der adskiller sig markant fra andres praksis. Men det er ikke nødvendigvis tilfældet. Afhængigt af det sociale, kulturelle og politiske miljø, som en lokal kirke befinder sig, vil der være et større eller mindre overlap mellem kirkens etos og omgivelsernes.

I overensstemmelse med Biggars ræsonnement foreslår Luke Bretherton kategorien “specificitet” som et alternativ til “distinkthed”. Inspireret af John Howard Yoder forstår han “det specifikke” som det, der vedrører en bestemt *species*, det vil sige en bestemt art eller slags (Bretherton 2006, 109-110). “Specificitet” ligger i forlængelse af “integritet”. Kirkens politiske specificitet er det politiske liv, der passer til og udspringer af kirkens egen ontologi. Denne ontologi har ifølge Bretherton et dobbelt aspekt: for det første, at kirken er formet ud af verden og derfor er ligesom verden; og for det andet, at den er formet ud fra Guds ord og derfor er forskellig fra verden. Kirkens specificitet er grundlæggende en eskatologisk specificitet, som ikke nødvendigvis kommer til udtryk i det kristne fællesskabs empiriske synlighed, eksempelvis dets praksis, men derimod i dets frelseshistoriske placering. For så vidt man stadig vil tale om kirkens distinkthed, må den forstås som det, at Gud på en særlig måde

er nærværende for og i kirken (Bretherton 2006, 108).

### En grotesk kropslighed

Betoningen af kirkens distinkte offentlighedskarakter er, som vi har set hos både Cavanaugh og Wannewetsch, ledsaget af en vis kritisk distance til andre offentlige rum. Det ekklesiale fællesskab kan ganske vist siges at stå i en konstruktiv eller formativ relation til de omgivende (eller overlappende) sociale realiteter, men ikke desto mindre fremstår det ekklesiale fællesskab som en entitet, der er tydeligt afgrænset fra sine omgivelser. Men hvor radikalt kan forskellen mellem kirken og verden konciperes?

Den konceptuelle adskillelse af kirken og verden er umulig at fastholde på det empiriske plan, ikke mindst i en postsekulær, pluralistisk tilstand, hvor tro og ikke-tro bevæger sig ud og ind mellem hinanden, og hvor uformelle, ikke-institutionelle former for religiøsitet trives. Trods sin stærke betoning af kirkens egenart som politisk rum må Cavanaugh indrømme: "Though church is a crucial theological locus, it is by no means always clear in practice where the boundaries of the church lie. Church and World are often more prescriptive than descriptive terms; in practice, the church is full of the world" (Cavanaugh 2011, 139).

Kirken har social krop, men denne sociale kropslighed er kompleks og tvetydig. Med lån fra litteraten Mikhail Bakhtins typologi skelner Sigurdson mellem en klassisk og en grotesk kropslighed. Den klassiske krop er en afsluttet krop, som befinder sig i en ligeså afsluttet omverden; det er en afgrænset krop, der er lukket om sig selv, afsondret fra sine omgivelser. Som kontrast til den klassiske krop findes den groteske krop. Denne krop er aldrig fuldbyrdet, men

altid i sin vorden. Den overskrider sine egne grænser, fletter sig sammen med andre kroppe og skaber nye kroppe (Sigurdson 2006, 379-380). Sigurdson argumenterer for en grotesk kropslighed, når det gælder kirkens sociale liv (Sigurdson 2010, 188). Som grotesk krop med gennemtrængelige grænser er kirken uløseligt forbundet med andre sociale kroppe. Kirkens sociale kropslighed er konstitueret ikke så meget intersubjektivt som interkorporativt, ikke så meget qua relationen mellem individer som qua relationen til andre sociale realiteter. Kristne tilhører eller parteciperer i en mangfoldighed af sociale sfærer (for eksempel familie, nabolag, arbejdsplads, forening, menighed), og kristen eksistens influeres af alle disse sfærer, ligesom kristen eksistens selv influerer andre sociale rum (Sigurdson 2010, 193). For så vidt kirken betragtes som et fællesskab af kristne, må den i samme moment forstås som en sammentat, kompleks socialitet.

Ekklesiologien bag "kirken som offentlighed" reagerer mod en sekularistisk, monolitisk, normativ samfundsoffentlighed, men risikerer ved denne reaktion at ende i en monolitisk kirkeforståelse, der kun i ringe grad tager højde for den ekklesiale offentligheds heterogenitet og kompleksitet. Skønt den teologisk-politiske ekklesiologi ikke slår til lyd for en – efter Bakhtins typologi – klassisk ekklesial kropslighed, tenderer den mod en underbetoning af det groteske aspekt. Jeg betragter billedet af den groteske krop som en udfordring til en politisk ekklesiologi, der ønsker at tage de pluralistiske, vestlige moderniteter seriøst – og dermed som en opfordring til videre refleksion over forholdet mellem kirken og andre offentligheder.

### Et jeremiansk notabene

Hvordan kan nu politisk specificitet for-

enes med en grotesk kropslighed? Tanken om kirken som en social realitet, der altid er i sin vorden, altid overskrider sig selv, og altid er sammenflettet med andre socialiteter, ligger inden for det, vi ovenfor har anskuet som et aspekt af kirkens egen ontologi, nemlig dens kontinuitet med verden. Men politisk specificitet inkluderer også det ontologiske aspekt, at kirken er formet af Guds ord og dermed er forskellig fra verden. Forestillingen om det groteske underminerer derfor ikke etisk integritet, men rejser til gengæld spørgsmålet om, hvordan etisk integritet kan udmøntes i en mangefacetteret praksis. Her virker det for simpelt at hævde, at kirkens primære politiske opgave er at være kirke. Der må kunne siges noget mere om, hvordan kirken *er* kirke i forhold til tilstødende og overlappende sociale rum.

Med Augustin som inspirationskilde ser Bretherton formaningen i Jer 29,7 som en model for kirkens social etos: "Stræb efter lykke om fremgang for den by, jeg førte jer bort til, og bed til Herren for den; går det den godt, går det også jer godt." Augustinsk tolket er denne jeremianske vision et kald til et politisk liv i stræben efter det fælles gode (Bretherton 2010, 4-5). Med Brethertons ord: "The public work of the church is [...] to be an agent of healing and repair within the political, economic, and social order, contradicting the prideful, violent, and exclusionary logics at work in the *saeculum* and opening it out to its fulfillment in Christ" (Bretherton 2010, 210; original kursivering). Fordi kirken er formet ud af verden, ja, selv er en grotesk krop sammenflettet med verden, giver det mening at tale om både det fælles gode og om en *kommensurabilitet* mellem kirkens og verdens sociale og moralske liv, altså en forenelighed mellem kirkens og verdens etos. Al den stund kirken også er radikalt forskellig fra

verden, kan denne kommensurabilitet dog kun have *ad hoc*-karakter; den er en situationsafhængig overensstemmelse mellem forskellige traditioner, men ikke desto mindre en reel overensstemmelse (Bretherton 2006, 111).

Ifølge Bretherton er gæstfrihed et paradigme for den spændingsfyldte forenelighed mellem kirken og andre offentligheder. Gæstfrihed over for den eller de fremmede indebærer, at der formes et rum for fælles mening og handling, et rum, hvor selv den svage kan komme til orde, og hvor det fælles gode kan søges. Dette motiv har kilder dybt i den kristne tradition og udtrykker dermed etisk integritet. Samtidig rummer gæstfrihed et "grotesk" moment i form af åbenhed og sårbarhed over for "den anden" eller "de andre" (Bretherton 2006, 128). Således fremstår kristen gæstfrihed som et konkret udtryk for kirkens politiske karakter, et udtryk, der giver kirkens offentlighedsdimension kød og blod.

### Konkluderende bemærkninger

Målet for denne artikel har været at belyse kirkens politiske karakter ud fra den teologisk-politiske forestilling om "kirken som offentlighed" med det formål at skitsere en postsekulær politisk ekklesiologi. Jeg betragter – med inspiration fra Sigurdson – den postsekulære tilstand som en invitation til kirken om at give sin eksistens offentlig krop og røst. I det omfang postsekularitet er sammenfaldende med pluralisme, må en politisk ekklesiologi som den, jeg søger, forholde sig reflektivt og lyttende til modernitetens pluralistiske strukturer. Forståelsen af kirken som en offentlighed *sui generis*, konstitueret som sådant ved sin praksis (eller performance), yder et vigtigt bidrag til den pågående diskussion om relationen mellem religion og politik ved at hævde kirkens politiske natur. Samtidig

tjener understregningen af praksisdimensionen til at fremhæve kirkens politiske kropslighed.

Som antydnet ovenfor foreslår jeg en udbygning af forestillingen om "kirken som offentlighed" på tre områder: (1) en varsomhed med at overbetone kirkens etiske og politiske distinkthed i forhold til andre socialiteter; (2) en ekklesiologisk opmærk-

somhed på kirkens uløselige forbundethed med sine omgivelser (dens groteske kropslighed); og (3) en besindelse på kirkens politiske liv i stræben efter det fælles gode (den jeremianske vision). En sådan udbygning tjener til at fastholde kirken på et politisk engagement, der stræber efter det gode *i verden for verden*.

## LITTERATUR

- Bell, Jr., Daniel M. (2004): "State and Civil Society" i: *The Blackwell Companion to Political Theology*, redigeret af Peter Scott og William T. Cavanaugh. Malden: Blackwell.
- Biggar, Nigel (2011): *Behaving in Public: How to Do Christian Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bretherton, Luke (2006): *Hospitality as Holiness: Christian Witness Amid Moral Diversity*. Aldershot: Ashgate.
- Bretherton, Luke (2010): *Christianity and Contemporary Politics: The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cavanaugh, William T. (1998): *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Malden: Blackwell.
- Cavanaugh, William T. (2002). *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London: T&T Clark.
- Cavanaugh, William T. (2009): "If You Render Unto God What is God's, What Is Left for Caesar?" i: *The Review of Politics* 71, nr. 4: 607-619.
- Cavanaugh, William T. (2011): *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauerwas, Stanley (1984): *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. London: SCM Press.
- Hütter, Reinhard (1994): "The Church as Public: Dogma, Practice, and the Holy Spirit" i: *Pro Ecclesia* 3, nr. 3: 334-361.
- Hütter, Reinhard (2000): *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice*. Grand Rapids: Eerdmans.
- O'Donovan, Oliver (1996): *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rasmusson, Arne (1995): *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Rasmusson, Arne (1997): "Kristen social teologi och modernitetens villkor: Från Ernst Troeltsch til John Milbank" i: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 68, nr. 4: 243-271.
- Scott, Peter, og William T. Cavanaugh (2004): "Introduction" i: *The Blackwell Companion to Political Theology*, redigeret af Peter Scott og William T. Cavanaugh. Malden: Blackwell.

- Sigurdson, Ola (2006): *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta Produktion.
- Sigurdson, Ola (2009): *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta Produktion.
- Sigurdson, Ola (2010): "Beyond Secularism? Towards a Post-Secular Political Theology" i: *Modern Theology* 26, nr. 2: 177-196.
- Wannenwetsch, Bernd (1996): "The Political Worship of the Church: A Critical and Empowering Practice" i: *Modern Theology* 12, nr. 3: 269-299.
- Wannenwetsch, Bernd (2004): *Political Worship: Ethics for Christian Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Ward, Graham (2009): *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*. Grand Rapids: Baker Academic.

**FORFATTER**

Filip Odgaard Bodilsen  
Kalmargade 43, 2.tv.  
DK-8200 Aarhus N  
filip.bodilsen@gmail.com