

# Hvor hører de kirkelige bevægelser henne i teologisk forstand?

Kun når et menneske er blevet ramt og i sit allerinderste er blevet åbnet af Kristus, kan andre også blive berørt i deres dybeste indre, kan der ske en forsoning i Helligånden, kan sandt fællesskab vokse frem.

Af kardinal Joseph Ratzinger<sup>1</sup>

I sin store rundskrivelse om mission, *Redemptoris Missio*, skriver Den hellige Fader: "Inden for Kirken er der forskellige typer af tjenester, funktioner, embeder og måder for at fremme det kristne liv. Som en ny udvikling, der viser sig i mange kirker i den seneste tid, minder jeg om den hurtige vækst af 'kirkelige bevægelser' fyldt med missionens dynamik. Når disse bevægelser ydmygt søger

---

<sup>1</sup> Artiklen blev holdt som foredrag ved den første verdenskongres for kirkelige bevægelser i maj 1998. Med tilladelse fra Pastoral-Centret, som dengang sørgede for en oversættelse af foredraget til dansk, genudgiver catholica.dk hermed foredraget som artikel. Anledningen er, at den anden verdenskongres netop har været afholdt i Rom, hvor Joseph Ratzinger talte til 400.000 deltagerne i pinsens 1. vesper på Peterspladsen, men denne gang ikke som kardinalpræfekt for trosælverkongregationen, men som pave Benedikt XVI.

Titlen på den engelske gengivelse af foredraget i det internationale tidsskrift *Communio* er "The Theological Locus of Ecclesial Movements". Udtrykket *theological locus* på engelsk gengiver det latinske, fagteologiske begreb *locus theologicus*, der betegner en kilde til og et grundlag for det teologiske arbejde. Ud over Den hellige Skrift kan som sådanne kilder eksempelvis nævnes Kirkens tradition, kirkefædrene, læremyndigheden, liturgien, kirkeretten, kirkehistorien etc. Kardinal Ratzingers foredrag handler således om, hvor man skal placere de kirkelige bevægelser (herunder dem, der i dag er "nye" såsom Focolare, Neokatekumenatet, Comunion y Liberacion og en række bevægelser med karismatisk præg) inden for en samlet teologisk forståelse.

Følgende har ydet bidrag til arbejdet med at oversætte kardinalens tale fra den engelske (og delvis den franske) udgave: Marianne Jensen, Merete Noval og Erling Tiedemann, mens Annette Waller har bistået med korrekturlæsningen. Ansvar for den endelige oversættelse har Erling Tiedemann. Red.

at blive en del af de lokale kirkers liv og modtages med glæde af biskopper og præster inden for bispedømme- og sognestrukturer, er de i ordets egentlige betydning en sand Guds gave både til ny evangelisering og til missionsaktivitet. Jeg anbefaler derfor, at de bliver udbredt, og at de bliver benyttet til at give ny energi, især blandt unge, til det kristne liv og til evangeliseringen inden for et pluralistisk syn på, hvordan kristne kan slutte sig sammen og udtrykke sig".<sup>2</sup>

For mig personligt var det en stor oplevelse, da jeg fik nærmere kontakt til bevægelser såsom *Neokatekumenatet*, *Comuniòn y Liberaciòn* og *Focolare* og oplevede den energi og begejstring, hvormed de levede troen, og jeg blev positivt påvirket af deres glæde over at kunne dele den gave, de havde fået, med andre. Dette var i begyndelsen af 1970'erne, en tid hvor *Karl Rahner*<sup>3</sup> og andre talte om en vinter i Kirken. Og det virkede også, som om frosten - efter den store opblomstring med Koncilet - var ved at krybe ind på os i stedet for foråret, og som om udmattelse var ved at afløse dynamik. Dynamikken syntes nu at være et helt andet sted - dér hvor mennesker ved at stole på egne kræfter og uden at tage deres tilflugt til Gud, var i færd med at skabe en bedre fremtidig verden. At en verden uden Gud ikke kunne være en god - for slet ikke at tale om en bedre verden, stod klart for enhver, der havde øjne at se med. Men hvor var Gud i alt dette? Var Kirken ikke reelt blevet slidt ned og nedslået efter så megen debat og al den søgen efter nye strukturer?

Hvad Rahner sagde, var helt forståeligt. Han satte ord på den oplevelse, vi alle havde. Men her var nu pludselig noget, som ingen havde planlagt. Her havde Helligånden så at sige selv taget ordet. Troen blev genvakt netop blandt de unge, der tog imod den - uden men'er, hvis'er og måske'er, uden undvigelsesmanøvrer og smuthuller. De oplevede den i hele dens fylde - som en dyrebar, livgivende gave. Det er klart, at mange mennesker følte, at dette kolliderede med deres intellektuelle diskussioner eller med deres design af en fuldstændig anderledes kirke efter deres eget hoved. - Hvordan skulle det også kunne have været anderledes? Enhver indtrængen af Helligånden vil altid gribe forstyrrende ind i menneskers planer.

Men der var og er alvorligere vanskeligheder, thi disse bevægelser har haft deres part af børnesygdommene. Man kunne mærke Helligåndens kraft i dem, men Helligånden virker gennem mennesker og befrier dem ikke uden videre for deres svagheder. Der var tendenser til eksklusivitet og ensidighed, som gjorde dem ude af stand til at finde deres plads i det lokale kirkeliv. Båret frem af deres ungdommelige begejstring, var de overbeviste om, at det var den lokale kirke, der skulle løfte sig op til deres niveau, mens de selv skulle undgå at blive trukket ind i en struktur, som helt klart i nogle tilfælde var noget forbenet. Der opstod gnidninger, hvor der var fejl på begge sider. Det blev nødvendigt alvorligt at overveje, hvordan man kunne sætte disse to størrelser i det rette forhold til hinanden, nemlig på den ene side dette nybrud (ty. *Aufbruch*) indenfor den nuværende situations kontekst og på den anden side kirkelivets faste struktur med sogne og bispedømmer.

Et langt stykke af vejen drejer det sig om yderst praktiske spørgsmål, hvis teoretiske indhold ikke skal pustes urimeligt op. På den anden side har vi at gøre med et fænomen, som periodevis og i forskellige former dukker op gennem hele Kirkens historie. Der er den permanente grundlæggende struktur i Kirkens liv, der gennem hele historien giver kontinuitet til Kirkens struktur, og der er Helligåndens stadigt fornyede indgreb, der uden ophør genopliver og fornyer denne struktur. Men denne fornyelse sker sjældent uden smerter og gnidninger. Så i sidste instans kan vi trods alt ikke komme uden om det grundlæggende spørgsmål om, hvordan man - inden for Kirkens strukturelle kontinuitet - korrekt kan bestemme disse "bevægelses" plads i teologisk forstand.

---

<sup>2</sup> Pave Johannes Paul II: *Redemptoris Missio*, 72. Dansk oversættelse er udgivet af Ansgarstiftelsens Forlag med titlen *Kristi Mission*. Red.

<sup>3</sup> Karl Rahner, 1904–1984. *Verdenskendt tysk jesuit og teolog*. Red.

## I. Forsøg på at belyse forholdet gennem et gensidigt samspil af principper

### A. Institution og Karisma

Dobbeltheden, når det drejer sig om institution og begivenhed eller institution og karisma, fremstår umiddelbart som en grundlæggende model for løsning af spørgsmålet. Men hvis vi prøver at analysere de to begreber nærmere i et forsøg på at opstille et regelsæt, der kan definere deres indbyrdes forhold, så sker der noget uforudset. Begrebet "institution" smuldrer mellem hænderne på os, når vi prøver at give det en præcis teologisk definition. Hvad er, når det kommer til stykket, de grundlæggende institutionelle faktorer i Kirken, den permanente struktur, som giver Kirken dens helt særlige skikkelse? Svaret er selvfølgelig: et sakramentalt embede med dets forskellige grader: biskop, præst og diakon. Dette sakramente, der betegnende nok bærer navnet ordination (lat. *ordo*), er, når det kommer til stykket, den eneste permanente og bindende struktur, der så at sige giver Kirken dens bestemte organisatoriske form og gør den til en "institution". Men det var først i dette århundrede, at det, af økumeniske grunde, blev almindeligt at betegne ordinationens sakramente simpelt hen som "embede" (ty. *Amt*). Denne anvendelse anskuer udelukkende ordinationen ud fra et begreb om, hvad der er institution og institutionelt.

Men dette "embede" er et "sakramente", og dette faktum betyder et brud med den almindelige sociologiske forståelse af, hvad en institution er. At dette strukturelle element i Kirken, det eneste permanente, er et sakramente, betyder, at det uophørligt må genskabes af Gud. Kirken har ikke rådighed over det; det er der ikke bare uden videre, og Kirken kan ikke skabe det på eget initiativ. Det er kun på anden hånd, det bliver til ved, at Kirken kalder nogen. Det skabes først og fremmest af Guds kald til netop dette menneske, det vil sige kun på en måde, der er karismatisk-pneumatologisk.<sup>4</sup> Af samme grund er den eneste holdning, hvormed det kan accepteres og leves, en holdning, der ustandseligt bliver formet gennem en fornyelse af kaldet, som skyldes Åndens umanipulerbare frihed. Her ligger grunden - og i sidste instans den eneste grund - til præstemangelen. Kirken kan ikke blot selv udnævne "embedsmænd", men må afvente kaldet fra Gud. Det er derfor, at det lige fra begyndelsen har været antaget, at det ikke er op til institutionen at skabe dette embede, men at det må være frugt af bøn til Gud. Det, Jesus siger i Evangelierne, har altid været tilfældet: "Høsten er stor, men arbejderne få. Bed derfor høstens herre om at sende arbejdere ud til sin høst" (Matt 9,37). Dette forklarer også, hvorfor kaldelsen af de tolv er frugten af en nat, som Jesus tilbragte i bøn (Luk 6,12ff).

Den latinske Kirke har udtrykkeligt understreget denne strengt karismatiske karakter af præsteembedet ved - i overensstemmelse med en gammel tradition i Kirken - at sammenkoble præsteskab med jomfruelighed, som helt klart kun kan opfattes som en personlig karisme og aldrig blot som et særkende ved denne tjeneste.<sup>5</sup> Kravet om at løsne denne kobling hviler i sidste instans på en opfattelse af præsteskrabet ikke som karismatisk, men som et embede, institutionen selv er i stand til at udfylde for at garantere sin egen sikkerhed og opfylde sine behov. Når det af hensyn til institutionel sikkerhed forsøges at tage kontrollen over, hvad præsteskrabet er, bliver denne art karismatisk forbindelse, som er en forudsætning for kravet om cølibat, en skandale, som det gælder om at fjerne så hurtigt som muligt. Men når det sker, bliver Kirken som helhed opfattet som en udelukkende menneskeskabt organisation, og den sikkerhed, der hermed er opnået, er slet ikke i stand til at frembringe det, som netop var formålet. At Kirken ikke er vor institution, men er et frembrud af noget an-

<sup>4</sup> Karismatisk, af græsk karisma: "nådegave". Pneumatisk, af græsk pneuma: "ånd" (Helligånd). Red.

<sup>5</sup> At det præstelige cølibat ikke er en middelalderlig opfindelse, men stammer fra Kirkens første tid, vises klart og overbevisende af Kard. A.M. Stickler, *The Case for Clerical Celibacy: Its Historical Development and Theological Foundations* (San Francisco: Ignatius Press 1995). Jfr. også C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal* (Paris-Namur, 1981); S. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche* (Paderborn, 1997).

det – at den altså beror på "*ius divinum*",<sup>6</sup> betyder, at vi aldrig blot af os selv vil kunne frembringe Kirken. Det betyder, at vi aldrig kan anvende udelukkende institutionelle kriterier, og at Kirken totalt er sig selv nøjagtig der, hvor den bryder ud af menneskeskabte institutioners kriterier og metoder.

Det er klart, at der side om side med sakramentet, der er den fundamentale organisatoriske struktur, også findes institutioner i Kirken, der udelukkende er opstået ved menneskelig adkomst. Disse institutioner tjener forskellige former for administration, organisation og koordination, og kan og må udvikles i takt med tidens behov. Men det er nødvendigt at påpege, at skønt Kirken har brug for slige selvskabte institutioner, så sker der det, når de bliver for talrige og for magtfulde, at de sætter ordningen og vitaliteten af Kirkens spirituelle væsen på spil. Kirken må derfor hele tiden våge over sin egen institutionelle struktur for at forhindre den i at blive for tung og for at forebygge, at den størkner og bliver som en rustning, der kvæler Kirkens sande spirituelle liv.

Det siger sig selv, at når Kirken over en længere tidsperiode ikke opnår præstekald, så kan den blive fristet til selv at skabe, hvad man kan kalde et surrogat-præsteskab af rent menneskelig adkomst.<sup>7</sup> Kirken skal selvfølgelig forsøge at etablere midlertidige strukturer dér, hvor det er påkrævet, og har adskillige gange gjort det med succes i missionerne eller i missionslignende situationer. Vi kan kun af hjertet sige tak til alle, der i sådanne nødsituationer har tjent eller stadig tjener Kirken som forbedere og forkyndere af evangeliet. Hvis dette imidlertid skulle resultere i en negligeren af bøn for præstekald, og hvis Kirken lidt efter lidt benyttede sig af sådanne situationer til at søge at klare sig selv og forholde sig, som om den var uafhængig af Guds gave, så ville den opføre sig som Saul, der – hårdt presset af Filisterne – ventede længe på Samuel, men som, da Samuel ikke dukkede op, og folket begyndte at sprede sig, mistede tålmodigheden og derefter selv ofrede brændofferet. Han tænkte, at der nødsituationen taget i betragtning ikke var andet valg, og at han kunne og måtte tage Guds sag i sin egen hånd. Men nu fik han at vide, at netop ved at gøre dette, havde han mistet alt: "Jeg ønsker lydighed, ikke offer" (1 Sam 13,8-14; 15,22).

Lad os vende tilbage til vort spørgsmål: Hvordan karakteriserer vi forholdet mellem det permanente mønster i den kirkelige struktur og de stadige nye karismatiske frembrud? Modellen med institution og karismer er ikke svaret, fordi antitesen [af de to begreber] ikke er tilstrækkelig fyldestgørende til at rumme Kirkens realitet. Ikke desto mindre kan vi - udfra hvad vi har sagt indtil nu - til en begyndelse uddrage nogle få regler:

a) Det er vigtigt, at det åndelige embede, præsteskabet, i sig selv forstås og leves karismatisk. Præsten selv skal være "pneumatisk", en homo spiritualis, dvs. en mand, der er vakt og drevet af Helligånden. Det er Kirkens opgave at sørge for, at denne egenskab ved sakramentet bliver indset og accepteret. Kirken må ikke sætte antallet øverst og sænke den åndelige standard i bar iver for at udvikle Kirkens organisatoriske struktur. Hvis den gjorde sådan, ville den ødelægge meningen med selve præsteskabet. En tjeneste, der udføres dårligt, gør mere skade end gavn. Den bliver en hindring på vejen til præstestand og tro. Kirken må bevare troen og anerkende Gud som sin skaber og opretholder. Og den må gøre alt, hvad den kan for at hjælpe de kaldede til at forblive trofaste udover den oprindelige vakthed og til ikke langsomt at kvæles i rutiner, men reelt blive mere og mere åndelige mennesker.

b) Der, hvor det åndelige embede således leves pneumatisk og karismatisk, findes ingen institutionel stivhed. Snarere er der en indre åbenhed over for karismer, en slags "næse" for Ånden og dens virke, således at en karisme genkender sin egen oprindelse i den, der bestrider embedet, og veje til frugtbart samarbejde kan blive fundet gennem denne skelnen af ånderne.

<sup>6</sup> Latin: Guddommelig ret. Red.

<sup>7</sup> Bestemmelserne fra 1997 om lægfolkets tjenester handler i sidste instans om dette spørgsmål.

c) I situationer med knaphed skal Kirken finde frem til nødløsninger. Men disse løsninger skal indrettes, så de i selve deres væsen er åbne for sakramentet; de skal pege hen mod det og ikke lede væk fra det. I al almindelighed skal Kirken begrænse antallet af administrative strukturer, som den selv har skabt, så meget som overhovedet muligt. Den må ikke over-institutionalisere sig selv, men skal altid forblive åben over for Herrens uforudsete, ikke planlagte kald.

### *B. Kristologi og Pneumatologi*

Hvad der her er sagt, rejser imidlertid et spørgsmål: Hvis det kun er delvis korrekt at betragte institution og karisma som modsætninger, således at dette begrebspar kun delvist kan give svar på vort spørgsmål, findes der så andre teologiske synspunkter, der bedre kan tage stilling til det? Konfrontationen mellem kristologiske og pneumatologiske tilnærmelser til en forståelse af Kirken bliver et stadigt mere fremtrædende emne i nutidig teologi. Denne sætten tingene op over for hinanden leder til det standpunkt, at sakramentet hører til under kristologien og inkarnationen, som så må suppleres med det pneumatologisk-karismatiske perspektiv. Selvfølgelig er det sandt, at der må skelnes mellem Kristus og Pneuma. Men ligesom vi ikke må behandle Treenigheden med dens tre personer som et *communio* af tre guder, således kan vi også kun med rette skelne mellem Kristus og Helligånden, når deres forskellighed hjælper os til bedre at forstå deres enhed. Helligånden kan ikke forstås ret uden Kristus, - men det er ligeså umuligt at forstå Kristus uden Helligånden. "Herren er Ånden" skriver Paulus i 2 Kor 3,17. Dette betyder ikke, at de to blot er samme realitet eller samme person. Men det betyder, at Kristus kun kan være blandt os og for os som Herren, fordi inkarnationen ikke var hans sidste ord. Inkarnationen når sit højdepunkt i døden på korset og i opstandelsen. Dette betyder, at Kristus udelukkende kan komme, fordi han er gået forud for os ind til livet i Helligånden og nu meddeler sig selv gennem og i denne Ånd. Den hellige Paulus' pneumatologiske kristologi og afskedstalen i Johannes-evangeliet er, efter min opfattelse, ikke tydeligt nok blevet integreret i vores syn på kristologi og pneumatologi. Men Kristi nye tilstedeværelse i Ånden er den grundlæggende forudsætning for sakramentets eksistens og for Herrens sakramentale nærvær,

Dette kaster endnu engang lys over det "åndelige" embede i Kirken og over dets teologiske locus, som traditionen har defineret *successio apostolica*. "Apostolisk succession" betyder lige nøjagtigt det modsatte af, hvad det kunne synes at betyde, nemlig at vi gennem en ubrudt kæde af succession skulle være blevet uafhængige af Helligånden. At holde fast ved rækken af succession betyder i virkeligheden, at det sakramentale embede aldrig simpelthen er til rådighed for os, men hver gang må skænkes af Helligånden. Det er netop Ånds-sakramentet, som vi hverken kan skabe eller indstifte af os selv. Funktionel kompetence som sådan er ikke i sig selv tilstrækkelig dertil; Herrens gave er nødvendig. I sakramentet, i Kirkens repræsentative og symbolske handlen forbeholder Herren sig selv den permanente indstiftelse af den præstelige tjeneste. Den helt specifikke kombination af "én gang" og "altid", som karakteriserer Kristi mysterium, fremstår her meget smukt. Sakramentets "altid", tilstedeværelsen af den historiske oprindelse i enhver af Kirkens tidsaldre, indebærer en sammenhæng med *ephapax*,<sup>8</sup> med den oprindelige engangsbegivenhed. Dette link til udspringet, denne tøjrepæl, der blev solidt plantet i den jord, der består i den handling, der kun fandt sted én gang og ikke kan gentages, er ikke til forhandling. Vi kan aldrig søge tilflugt i en fritsvævende pneumatologi, vi kan aldrig forlade inkarnationens grund, Guds handlen i historien.

Men det omvendte forhold er også sandt. Denne begivenhed, der aldrig nogensinde gentager sig, fordeler sig selv videre i Helligåndens gave, - den Helligånd, der er den opstandne Herres Ånd. Den fortaber sig ikke - som noget dødt og for længst forsvundet - i den for altid uigenkaldelige fortid, men har kraft her og nu, fordi Kristus har åbnet os vejen "gennem forhængen, det vil sige ved sit jordiske legeme" (Hebr 10,20); derved har han i dét, som kun fandt sted én gang for alle, frigjort

<sup>8</sup> Græsk: En gang for alle. Red.

det, som bliver for evigt. Inkarnationen standser ikke med den historiske Jesus, med hans "sarx"<sup>9</sup> (2 Kor 5,16!).<sup>10</sup> Den "historiske Jesus" har evig betydning, netop fordi hans kød forvandles i opstandelsen, således at han selv – i kraft af Helligånden – kan gøre sig nærværende alle steder og til alle tider, sådan som afskedstalen i Johannes evangeliet viser det så vidunderligt (sml. især Joh 14,28: "Jeg går bort, og jeg kommer til jer"). Med denne kristologisk-pneumatologiske syntese kan vi forvente, at en uddybning af begrebet "apostolisk succession" vil være en virkelig hjælp ved løsningen af vort problem.

### C. Hierarki og Profeti

Før vi fortsætter ad denne tankebane, er det nødvendigt kort at nævne en tredje mulig forklaring på den dobbelte relation mellem på den ene side den permanente ordning af det kirkelige liv og på den anden side de pneumatisk bevægelser. Der er i dag en tendens, som – byggende på Luthers fortolkning af Den hellige Skrift ud fra en dialektik mellem begreberne Lov og Evangelium – sætter det kultisk-præstelige aspekt og det profetiske aspekt af frelseshistorien op over for hinanden. Ifølge denne udlægning skulle bevægelserne stilles på linie med profetien. Ligesom de øvrige muligheder, vi har overvejet indtil nu, er heller ikke denne forståelse fuldstændig forkert. Den er imidlertid uhyre upræcis og derfor ikke til nogen hjælp, som den nu fremstår. Det emne, som i denne forbindelse er rejst, er for omfattende til at gå i detaljer med her.

Det første, som skulle siges til belysning af dette synspunkt, er, at loven i sig selv har karakter af et løfte. Det er kun, fordi loven er af en sådan karakter, at Kristus kunne opfylde den og samtidig "ophæve" den gennem selve opfyldelsen.

For det andet har de profeter, der skrev, aldrig haft til hensigt at annullere Torah,<sup>11</sup> men tværtimod at hævde dens sande betydning over for misbrug.

Endeligt er det også vigtigt, at sendelse til profeti altid blev betroet til enkeltpersoner og aldrig blev en fast stand. I den udstrækning, profeti erklærede sig for at være en stand, blev dette kritiseret lige så skarpt af de skrivende profeter, som de kritiserede "præstestanden" i Det gamle Testamente.<sup>12</sup>

Der er simpelthen ikke belæg i Den hellige Skrift for at opdele Kirken i en venstre og en højre fløj, i en profetisk klasse (repræsenteret af ordener eller bevægelser) og hierarkiet. Tværtimod: dette er en opdeling, som er fuldstændig fremmed for Skriften. Kirken er ikke opbygget dialektisk, men organisk. Det, der er korrekt, er derfor kun, at der findes forskellige funktioner i Kirken, og at Gud fortsat lader profetiske mennesker fremstå – de kan være lægfolk eller ordensfolk, men også biskopper og præster – mennesker, der forkynder Kirken det rette ord, som ikke fremføres tilstrækkeligt stærkt i det normale forløb inden for "institutionen". Det er helt tydeligt, forekommer det mig, at vi ikke kan tolke bevægelsernes natur og opgave ud fra dette synspunkt. Det er bestemt heller ikke dækkende for deres egen selvforståelse.

Ovennævnte overvejelser giver dermed ret magre resultater angående vort spørgsmål. Alligevel er disse resultater vigtige. At vælge et indbyrdes samspil af modstående principper som vort udgangspunkt er ikke løsningen. I stedet for at forsøge at besvare spørgsmålet gennem en sådan dialektik af

<sup>9</sup> Græsk: Kød. Red.

<sup>10</sup> 2 Kor 5,16: Altså kender vi fra nu af ingen rent menneskeligt. Og selv om vi har kendt Kristus rent menneskeligt, så gør vi det nu ikke længere.

<sup>11</sup> Dvs. "Loven", de fem Mosebøger. Red.

<sup>12</sup> Den klassiske antitese mellem profeter sendt af Gud og professionelle profeter findes i Amos 7,10-17. En lignende situation findes i 1 Kong 22 i modsætningen mellem de 400 profeter og Mika. Igen i Jeremias, f.eks. 37,19. Se også J. Ratzinger, *The Nature of Mission Theology: Its Role in the Light of the Present Controversy* (San Fransisco: Ignatius, 1995), 118ff.

principper skal vi derfor efter min opfattelse vælge en historisk indfaldsvinkel, som er mere i overensstemmelse med troens og Kirkens historiske natur.

## II. De historiske perspektiver: Apostolisk Succession og Apostolske Bevægelser

### A. Universelle og lokale embeder

Lad os altså stille spørgsmålet: Hvordan fremstod Kirken egentlig i sin oprindelige skikkelse? Enhver, der har blot det mindste kendskab til debatterne omkring den spirende Kirke, til hvis mønster alle kristne kirker og fællesskabet henviser med henblik på at legitimere sig selv, ved hvor ringe udsigterne er til, at man kommer nogen vegne med denne form for historiske spørgsmål. Hvis jeg – på trods heraf – løber risikoen ved at bruge denne indfaldsvinkel i et forsøg på at nå en foreløbig løsning, så gør jeg det ud fra en forudsætning, der grunder sig på det katolske syn på Kirken og på dens oprindelse. Skønt dette synspunkt giver en fast ramme, lader det dog også områder stå åbne for yderligere overvejelse – områder, som langt fra er blevet udforsket til bunds.

Der er ingen tvivl om, at efter Pinsen er de umiddelbare bærere af Kristi mission de tolv, som meget hurtigt benævnes "apostle". Det er deres opgave at bringe Kristi budskab "lige til jordens ende" (ApG 1,8), at gå til alle folkeslag og gøre alle mennesker til disciple (Matt 28,19). Det område, de får tildelt til denne mission, er hele verden. Uden at blive begrænset i henseende til sted, tjener de opbygningen af det ene Kristi legeme, det ene Guds folk, den ene Kristi Kirke. Apostlene var ikke biskopper for lokale partikulærkirker, men netop udelukkende "apostle", og som sådanne var de ansvarlige for hele verden og for hele den Kirke, der stod foran at skulle opbygges: den universelle Kirke går forud for de lokale Kirker, der dannes som dens konkrete virkeliggørelse.<sup>13</sup> For at udtrykke det endnu klarere og mere entydigt: Paulus var aldrig biskop for et bestemt område, og det var heller aldrig det, der var hans intention. I begyndelsen fandtes der blot en arbejdsfordeling, som Paulus beskriver i Gal 2,9: Vi - Barnabas og jeg - skal gå til hedningerne, og de - Peter, Jakob og Johannes - til jøderne. Imidlertid blev denne første opdeling hurtigt overflødiggjort. Peter og Johannes forstod, at også de var udsendt til hedningerne og udstrakte deres område til at omfatte andet end Israel. Jakob, Herrens broder, der efter år 42 blev en slags overhoved for den jødiske kirke, var ikke apostel.

Uden at gå nærmere i detaljer kan vi sige følgende: det apostolske embede er et universelt embede, hvis virkefelt omfatter hele menneskeheden og dermed den ene Kirke i sin helhed. Det er apostlenes missions-aktiviteter, der fører til dannelsen af lokale kirker, der derefter har brug for ansvarlige ledere. Det er disse mænds opgave at sikre enhed i troen med hele Kirken, at forme livet i den lokale kirke, at holde fællesskaberne åbne for at opmuntre til yderligere vækst og at bringe Evangeliets gave til de medmennesker, der endnu ikke tror. Dette lokal-kirkelige embede, der til at begynde med fremstår under mange benævnelser, får gradvist en fast ensartet udformning. Tydeligvis eksisterede to strukturer således side om side i den spirende Kirke. Der var selvfølgelig en vis flydende overgang mellem dem, men de kan klart skelnes fra hinanden: på den ene side de lokale kirkelige

<sup>13</sup> Jf. Troslærekongregationen: Brevet *Communio notio* (Libreria Editrice Vaticana, 1994), 29 nr. 9; sml. her også min introduktion, 8ff. Jeg har opstillet forholdet mellem dem mere detaljeret i min lille bog: *Called to Communion* (San Francisco: Ignatius Press, 1996), især 43f og 75-103. Det faktum at den ene Kirke, Kristi ene brud, der bærer arven fra Israels folk, fra Zion, "datter" og "brud", står over den empiriske konkretisering af Guds folk i de lokale kirker, fremgår så klart af skrifterne og Fædrene, at det er svært for mig at forstå den ofte gentagne anfægtelse af denne påstand. Det er nok at genlæse Lubac's *Katolicismen* (1938) eller hans *Méditation sur l'Eglise*, 3. oplag (1954), eller K. Rahners enestående tekstsamling i bogen *Mater Ecclesiae* (1944)

embeder, der gradvist antog en fast form, og på den anden side det apostoliske embede, der meget snart ophørte med at være begrænset til de tolv. Hos Paulus kan vi klart skelne mellem de to former for aposteltjeneste. På den ene side understreger han kraftigt det enestående ved sit apostolat, der bygger på mødet med Den opstandne Herre og derved bringer ham på niveau med de tolv. På den anden side opfatter han (som i 1 Kor 12,28) "apostel" som et embede, der strækker sig langt ud over denne gruppe. Det er også med denne bredere opfattelse som baggrund, at han kalder Andronikos og Junias for apostle (Rom 16,7). Vi finder en lignende terminologi i Ef 2,20, hvor talen om apostle og profeter som Kirkens fundament så sandelig drejer sig om mere end om blot de tolv. I det 2. århundrede taler Didakè<sup>14</sup> om profeter i vendinger, der helt tydeligt lader forstå, at der eksisterer et slikt missionsembede af mere end rent lokal natur. Det er så meget desto mere interessant, at Didakè om dem siger, at "de er jeres ypperstepræster" (13,3).

Vi må således antage, at de to typer af embede – det universelle og det lokale – fortsatte med at eksistere side om side langt ind i det andet århundrede, dvs. ind i en tid, hvor spørgsmålet om identiteten af den, der er bærer af den apostoliske succession, helt klart allerede var ved at blive et alvorligt spørgsmål. Forskellige tekster antyder, at sameksistens af de to strukturer ikke var helt uden konflikter. Johannes Tredje Brev viser et klart eksempel på en sådan konfliktsituation. Men jo mere tilgængelige den tids "jordens ender" blev, jo sværere blev det at holde en meningsfuld plads åben for "itineranterne".<sup>15</sup> Embedsmisbrug fra disse itineranters side kan også have bidraget til, at de gradvis forsvandt. Nu var det op til de lokale menigheder og deres ledere, som i mellemtiden havde fået en klar profil som biskop, præst og diakon, at udbrede troen i deres lokale kirkers respektive områder. At de kristne på Kejser Konstantins tid udgjorde omkring 8 % af befolkningen i kejserriget, og at de selv i slutningen af det fjerde århundrede fortsat var en minoritet, viser, hvilken kæmpemæssig opgave det var.

I denne situation var de, der stod i spidsen for de lokale kirker, biskopperne, nødt til at vedkende sig, at de nu var apostlenes efterfølgere, og at den apostolske opgave fuldt ud hvilede på deres skuldre. Den erkendelse, at biskopperne – de ansvarlige ledere af de lokale kirker – er apostlenes efterfølgere, blev klart udtrykt i anden halvdel af det 2. århundrede, nemlig af Irenæus af Lyon. Denne definition på det biskoppelige embedes inderste væsen medfører to grundlæggende elementer:

a) Den apostoliske succession indebærer først og fremmest den velkendte tanke, at biskopperne skal sikre kontinuitet og enhed i troen – i en kontinuitet, som vi kalder sakramental.

b) Men den apostoliske succession indebærer en endnu mere konkret opgave, der rækker ud over forvaltningen af de lokale kirker: biskopperne skal nu sikre en fortsættelse af Jesu mission: at gøre alle folkeslag til hans disciple og bringe Evangeliet til jordens ender. De er ansvarlige - Irenæus understreger dette - for at hindre Kirken i at blive en slags sammenslutning af lokale kirker, der som sådanne er sidestillet, og for at sikre, at Kirken bevarer sin universalitet og sin enhed. Biskopperne skal fastholde apostolatets universelle dynamik.<sup>16</sup>

Vi talte i begyndelsen om faren for, at præsteembedet udelukkende skulle blive forstået i institutionelle og bureaukratiske termer, og om, at det kunne risikere at glemme sin karismatiske dimension. Nu viser der sig en anden fare: den apostoliske successions embede kan svinde ind til at være en udelukkende lokal kirkelig tjeneste, det kan risikere at miste blikket – og hjertet – for det universelle i Kristi mission. Den aldrig hvilende iver, som skulle drive os til at bringe Kristi gave til andre,

<sup>14</sup> Didakè eller De tolv apostles lære, oldkirkeligt skrift fra omkring år 100. Findes i bogen De apostolske Fædre i dansk oversættelse med indledning og noter. Red. af Niels Jørgen Cappelørn, Niels Hyldahl, Bertil Wiberg. København: Det danske Bibelselskab 1985. Red.

<sup>15</sup> Dvs. de omkringrejsende. Red.

<sup>16</sup> Til dette afsnit henvises atter til J. Ratzinger, Called to Communion (San Francisco: Ignatius Press, 1996), 83ff.

kan dø ud på grund af blokering i en solidt etableret Kirke. Lad mig sige det så stærkt, jeg kan: begrebet den apostoliske succession rækker langt ud over den blot lokale kirke, i hvilken det aldrig kan blive udtømt. Den universelle dimension, det element der overskrider de lokale kirkelige tjenester, forbliver absolut nødvendig.

### *B. Apostolske bevægelser i Kirkens Historie*

Vi skal nu dykke længere ned og konkret historisk sætte mere kød på denne tese, der allerede foregriber min endelige konklusion, for så vidt som den fører os direkte til disse bevægelseres plads i Kirken. Jeg sagde tidligere, at de universelle tjenester i Kirken af mange forskellige årsager gradvis begyndte at forsvinde i det 2. århundrede og blive integreret i det biskoppelige embede. På mange måder var denne udvikling ikke blot historisk uundgåelig, men også en teologisk nødvendighed, idet den bragte enheden i sakramentet og den indre enhed i den apostolske tjeneste frem i lyset. Men det var også - som det blev sagt - en udvikling, der ikke var uden farer. Derfor var det fuldkommen logisk, at der så tidligt som i begyndelsen af det 3. århundrede dukkede et nyt element op i Kirkens liv, som vi roligt kan kalde en bevægelse, nemlig munkevæsenet. Nu kan man jo indvende, at det tidlige munkevæsen hverken var af apostolisk eller missionerende karakter; at det tværtimod var en flugt fra verden ind i en isoleret hellighed. Det er sandt, at vi i munkevæsenets første dage kan observere en manglende tilbøjelighed til mission og til at udbrede troen til hele verden. For Antonius, der fremstår som en markant skikkelse ved munkevæsenets begyndelse, var den dominerende tilskyndelse ønsket om at leve et *vita evangelica* - ønsket om at leve evangeliet radikalt, helt og fuldt.<sup>17</sup> Hans omvendelseshistorie har slående lighed med Den hellige Frans af Assisis historie. Hos begge finder vi den samme tilskyndelse til at tage evangeliet helt bogstaveligt, at følge Kristus i total fattigdom og at lade Ham alene forme hele ens liv. At Antonius gik ud i ørkenen var en flytten bort fra den solidt etablerede lokal-kirkelige struktur, fra en kristendom, der gradvist havde tilpasset sig krav fra det verdslige liv - en flytten bort for at efterfølge Kristus uden noget forbehold overhovedet. Men dette skridt afføder et nyt åndeligt faderskab, som - uden at være af direkte missionerende karakter - i kraft af et totalt pneumatisk liv ikke desto mindre supplerer det faderskab, som er biskoppers og præsters.<sup>18</sup>

Basilius gav munkevæsenet i øst dets faste form, og i hans værker præsenteres vi for netop den samme række af problemer, som mange bevægelser står over for i dag. Basilius havde absolut ingen hensigt om at skabe en separat institution ved siden af den normale kirke. Den første og strengt taget eneste regel, som han gav, var - med Baltharsars ord - ikke tænkt som en ordensregel, men som en kirkelig regel - en "håndbog for den engagerede kristne".<sup>19</sup>

Netop dette gælder også for oprindelsen af næsten alle bevægelser - ikke mindst dem fra vort eget århundrede: Det drejer sig ikke om at søge et fællesskab for sig selv, men kristendommen som helhed, en kirke, der er lydige overfor evangeliet, og som lever efter det. Basilius, der først havde været munk, accepterede at modtage det biskoppelige embede og gav således med sit eget liv en stærk illustration af dette embedes karismatiske karakter og Kirkens indre enhed. Ligesom vor tids bevægelser var Basilius tvunget til at acceptere det faktum, at bevægelsen for at følge Kristus radikalt ikke fuldt ud kan gå op i en højere enhed med den lokale kirke. I det andet udkast til en regel, som Gribomont<sup>20</sup> kalder Den lille Asketikon, forstår Basilius begrebet bevægelse som en "overgangsform mellem på den ene side en gruppe engagerede kristne, der er åbne for Kirken som en helhed,

<sup>17</sup> Se Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, red. G. Bartelink, Sources Chrétiennes 400 (Paris, 1994); i introduktionen se: "L'exemple de la vie évangélique et apostolique", 52f.

<sup>18</sup> Til emnet åndeligt faderskab henviser jeg til den indsigtfulde bog af C. Bunge, *Geistliche Vaterschaft: Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos* (Regensburg, 1988).

<sup>19</sup> Balthasar, *Die Großen Ordensregeln*, 7. udg. (Einsiedeln, 1994), 47.

<sup>20</sup> Fransk benediktiner og forsker. Red.

og på den anden side en selv-organiserende og selv-institutionaliserende munkeorden".<sup>21</sup> Samme Gribomont betragter det klosterfællesskab, som Basilius grundlagde, som "en lille gruppe beregnet på helhedens levendegørelse" og tøver ikke med "at kalde [Basilius] værnehelgen ikke kun for undervisnings- og hospitalsordener, men også for de nye kommuniteter uden løfteafleggelse".<sup>22</sup>

Så meget står klart: Munkebevægelsen skaber et nyt levende centrum, der ikke afskaffer den lokale kirkelige struktur i den post-apostolske kirke; som på den anden side heller ikke er fuldstændigt sammenfaldende med den, men som dog er aktivt inden for den som en levendegørende kraft. Dette centrum fungerer også som et reservoir, hvorfra den lokale kirke kan hente et virkelig åndeligt præsteskab [ty. *geistliche-Geistliche*], som konstant fornyer fusionen mellem institution og karisma. Et indicium for dette er den kendsgerning, at Østkirken vælger biskopper blandt munkene, og dermed definerer bispeembedet som karismatisk og uophørligt fornyer det, som det var, fra den apostolske kilde.

Hvis vi nu ser på Kirkens historie som helhed, kan vi se, at den lokale kirke som den kirkelige form, hvis kendetegn er det biskoppelige embede, uundgåeligt er den bærende struktur, som permanent opretholder Kirkens bygningsværk gennem alle tider. På den anden side bliver Kirken også gennemstrømmet på kryds og tværs af bølge efter bølge af nye bevægelser, der giver ny kraft til det universelle aspekt af dens apostolske mission, og som netop ved at gøre dette også tjener de lokale kirkers åndelige vitalitet og sandhed. Jeg skal her kort omtale fem sådanne bølger, som efterfulgte den tidlige monastiske periode. I disse bølger træder den åndelige essens i dét, man kunne kalde "bevægelser", stadig tydeligere frem, ligesom også definitionen på deres plads i Kirken.

1) Jeg ville betegne det missionerende klostervæsen, som blomstrede op især i tiden mellem Gregor den Store (590-604) og Gregor den Anden (715-731) og Gregor den Tredje (731-741), som den første af disse bølger. Pave Gregor den Store erkendte klostervæsenets missionerende potentiale, og udnyttede det ved at sende Augustin - der senere skulle blive ærkebiskop af Canterbury - og hans ledsagere til de hedenske anglere på De britiske Øer. Endnu tidligere var Patrick, der ligeledes havde sine åndelige rødder i klostervæsenet, rejst på mission til Irland. Således blev klostervæsenet på den tid den store missionerende bevægelse, der førte de germanske folkeslag til Den katolske Kirke og derved opbyggede det nye kristne Europa. I det niende århundrede bragte de to munke Cyril og Methodius evangeliet til den slaviske verden og forbandt dermed Øst og Vest. To af de grundlæggende elementer i den realitet, som "bevægelserne" er, fremgår klart af alt dette:

a) Pavestolen skabte ikke disse bevægelser, men den blev deres primære referencepunkt i Kirkens struktur, deres kirkelige støtte. Dette tydeliggør måske den dybeste mening og selve kernen i Peters-tjenesten som sådan: Biskoppen af Rom er ikke blot biskop for en lokal kirke; hans embede relaterer sig altid til den universelle Kirke og er dermed – i en helt specifik betydning – af apostolisk karakter. Dette embede skal holde dynamikken i Kirkens mission levende, *ad extra* og *ad intra*.<sup>23</sup> I Østkirken havde kejseren i begyndelsen gjort krav på at indehave en slags embede for enhed og universalitet. Det var ikke tilfældigt, at Konstantin blev kaldt "biskop" *ad extra* og "lige med apostlene". Men det kunne i bedste fald kun være noget midlertidigt, en surrogat-funktion, og det endda én, der var ladet med åbenlyse risici. Ej heller er det en tilfældighed, at pavestolens fordring på at varetage dette aspekt af den apostolske mission lod sig høre mere og mere klart allerede fra det andet århundrede, hvor det lakkede mod enden med de universelle tjenester. Det er derfor heller ikke tilfældigt, at de bevægelser, der sigter ud over rækkevidden og strukturen af den lokale kirke, altid går hånd i hånd med pavestolen.

<sup>21</sup> J. Gribomont, "Les Règles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament," i Aland-Cross, red., *Studia Patristica*, bind 2 (1957), 416-426; Balthasar, *Die Großen Ordensregeln*, 48f.

<sup>22</sup> J. Gribomont, "Obéissance et Evangile selon S. Basile le Grand," *Vie Spir.* Sppl nr. 21 (1952) 192-215 især 192; Balthasar, *Die Großen Ordensregeln*, 57.

<sup>23</sup> Latin: I det ydre, i det indre. Red.

b) Temaet om det evangeliske liv, som vi finder allerede i begyndelsen af den monastiske bevægelse med Antonius i Egypten, forbliver noget afgørende. Men det bliver nu klart, at *vita evangelica* omfatter den tjeneste at evangelisere. Fattigdommen og friheden i det evangeliske liv er betingelser for en tjeneste for evangeliet, som går længere end blot til ens eget land og ens eget fællesskab. Samtidig er denne tjeneste netop målet for og den egentlige begrundelse for *vita evangelica*, hvilket vi snart skal se mere detaljeret.

2) Jeg ønsker her kort at omtale *Cluny* reformbevægelsen, der fik så afgørende betydning i det 10. århundrede. Også støttet af pavestolen førte denne bevægelse til, at *vita religiosa*<sup>24</sup> blev gjort uafhængigt af det feudale system og af den dominans, der blev udøvet af biskopper, som selv var fyrster. De enkelte klostre sluttede sig sammen i en kongregation og blev således til den store fromheds- og fornyelsesbevægelse, inden for hvis rammer ideen om Europa tog form.<sup>25</sup> *Cluny's* reformerende dynamik affødte som en konsekvens Gregor VII's reform i det 11. århundrede.<sup>26</sup> Gregor-bevægelsen frelste pavestolen fra det hængedynd af magtkamp, hvori den romerske adel befandt sig, og fra dennes sekularisering. Med andre ord tog den generelt kampen op for Kirkens frihed, for dens særegne åndelige natur, en kamp, der dog senere degenererede til at blive en magtkamp mellem pave og kejser.

3) Den åndelige kraft i den evangeliske bevægelse, som brød igennem i det 13. århundrede med *Frans af Assisi* og *Dominikus*, kan mærkes selv i dag. Når det gælder Frans af Assisi, er det klart, at han overhovedet ikke ønskede at starte en ny orden, et isoleret fællesskab. Han ønskede blot at kalde Kirken tilbage til det fulde evangelium, at samle et "nyt folk", at forny Kirken med evangeliet. De to betydninger af udtrykket "evangelisk liv" er uløseligt flettet ind i hinanden: enhver, som lever evangeliet i fattigdom og giver afkald på ejendom og afkom, må samtidig forkynde netop dette evangelium. Der var behov for evangeliet på Frans' tid, og han så det netop som sin væsentlige opgave sammen med sine brødre at forkynde den enkle kerne i Kristi budskab til mennesker. Han og hans brødre ønskede at være evangelister. Og netop det at være evangelister gjorde det nødvendigt at overskride kristendommens grænser for at bringe evangeliet til jordens ende.<sup>27</sup>

I polemikken med verdenspræsterne ved universitetet i Paris, der som repræsentative for en snæver og lukket lokal-kirkelig struktur kæmpede mod de evangeliserende bevægelser, sammenfattede *Thomas Aquinas* det nye og på samme tid dét, der var trofast overfor det oprindelige, ved disse to bevægelser og denne religiøse livsform, som de begge var med til at udforme. Verdenspræsterne ville kun acceptere *Cluny's* form for klostervæsen i dets sene, stivnede udformning: klostre adskilt fra lokalkirken, med streng klausur og udelukkende kontemplative. Sådanne klostre kunne ikke forstyrre den lokale kirkeorden, hvorimod der straks opstod konflikter overalt, hvor de nye forkyndere kom frem. I modsætning hertil understregede *Thomas Aquinas*, at Kristus selv er forbilledet, og det er på baggrund af dette forbillede, at han forsvarede det apostolske livs overordnede stilling i forhold til en udelukkende kontemplativ livsstil. "Det aktive liv, der bringer de sandheder, man er nået frem til gennem forkyndelse og kontemplation, til andre, er mere fuldkomment end det udelukkende

<sup>24</sup> Dvs. klosterlivet. Red.

<sup>25</sup> B. Senger understreger forbindelsen mellem *Cluny*-reformen og udformningen af tanken om Europa i *Lexikon für Theologie und Kirche* (=LThK), bind 2, 2. udg., 1239. Ligeledes gør han opmærksom på "juridisk selvstændighed og pavernes hjælp".

<sup>26</sup> Selv om P. Engelbert med rette kan sige, at "det er umuligt at fastslå en direkte indflydelse fra C.R. (*Cluny*-reformen) på Gregor-reformen" (LThK, bind 2, 3. udg., 1236), er B. Spengers observation (LThK, bind 2, 2. udg., 1240), at C.R. hjalp til at berede et gunstigt klima for Gregor-reformen, ikke desto mindre stadig gældende.

<sup>27</sup> *Movimento Francescanos* mønsterværdige udgave af *Fonti Francescane* (Assisi, 1978), med nyttige indførelser og bibliografisk materiale, forbliver normgivende for forståelsen af Den hellige Frans.

Instruktiv for selvforståelsen hos tiggermunkeforfatterne er A. Jotischky, "Some Mendicant Views of the Origins of Monastic Perfection" i *Cristianesimo nella storia* 19, nr. 1 (februar 1998), 31-49. Forfatteren viser, at tiggermunkeforfatterne påberåbte sig den primitive Kirke og især ørkenfædrene, for at redegøre for deres oprindelse og deres betydning i Kirken.

kontemplative liv ...".<sup>28</sup> Thomas vidste, at han var arvtager af de successive renæssancer i klosterlivet, som alle påberåbte sig *vita apostolica*.<sup>29</sup> Men i sin udlægning af *vita apostolica* – som han byggede på tiggerordenernes erfaringer – tog han et vigtigt nyt skridt, som faktisk og praktisk havde været til stede i den tidligere klostertradition, men som indtil da ikke havde været genstand for megen eksplicit refleksion. Påberåbelsen af den primitive kirke som en retfærdiggørelse af *vita apostolica* havde været universel. F.eks. havde Augustin udformet sine regler alene på basis af ApG 4,32: De var ét hjerte og ét sind.<sup>30</sup> Til dette grundlæggende mønster føjer Thomas Aquinas imidlertid Jesu udsendelsestale til apostlene (Matt 10,5-15): Det ægte *vita apostolica* er dét liv, som leves efter læren både i ApG 4 og i Matt 10: "Det apostolske liv bestod i den kendsgerning, at apostlene, efter at de havde forladt alt, rejste ud i verden og forkyndte og prædikede evangeliet. Dette fremgår tydeligt af Matt 10, hvor de får givet en regel".<sup>31</sup> Matt 10 fremstår nu som intet mindre end en religiøs regel – eller bedre sagt: Den regel for liv og mission, som Herren gav apostlene, er selve den permanente regel for det apostolske liv, som Kirken altid har brug for. Det er denne regel, der retfærdiggør den nye evangeliseringsbevægelse.

Striden i Paris mellem verdenspræsterne og repræsentanterne for de nye bevægelser, som danner baggrund for, at disse tekster blev skrevet, er af permanent betydning. En indsnævret og forarmet opfattelse af Kirken, som gør den lokale kirkelige struktur til et absolut, kunne ikke acceptere det nye hold af forkyndere. På deres side kiggede disse nye forkyndere nødvendigvis efter støtte hos den, der havde det embede, som var forbundet med den universelle Kirke, nemlig hos paven som garant for den ene Kirkes mission og opbygning. Det var således logisk, at alt dette gav et vældigt skub til udviklingen af læren om pavens primat, som – hinsides de nuancer, en vis historisk periode havde givet det – nu igen blev forstået i lyset af dets apostolske rødder.<sup>32</sup>

4) Eftersom det spørgsmål, vi beskæftiger os med her, ikke drejer sig om kirkehistorie, men om forståelsen af formerne for Kirkens liv, må jeg begrænse mig til blot kort at nævne evangeliseringsbevægelserne i det 16. århundrede. Fremtrædende blandt disse er Jesuitterne, som nu også går i gang med den verdensomspændende mission i det nyopdagede Amerika, i Afrika og i Asien, selv om Dominikanerne og Franciskanerne, drevet af kraften fra den stadige påvirkning fra deres oprindelige impuls, følger lige i hælene på dem.

5) Endelig kender vi alle den nye strøm af bevægelser, der begyndte i det 19. århundrede. Denne periode var vidne til fremkomsten af rent missionerende kongregationer, der helt fra begyndelsen ikke så meget var rettet mod fornyelse indefra som mod mission på de kontinenter, der knap var blevet berørt af kristendommen. Derfor undgik disse nye kongregationer stort set at komme i konflikt med de lokalkirkelige strukturer. Der opstod endog et frugtbart samarbejde, som gav styrke ikke mindst til de historiske lokale kirker i og med, at tilskyndelsen til at udbrede evangeliet og tjene kærligheden opildnede dem indefra. Et element, der på ingen måde manglede hos bevægelserne,

<sup>28</sup> Skt. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 3.40.1.2. Sml. også J. P. Torrell, O.P., *St. Thomas Aquinas: The Person and His Work*, bind 1, oversat af Robert Royal (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1996). Se der den stimulerende og oplysende omtale af Skt Thomas' stilling i stridighederne omkring tiggermunkeordenerne, især 75-95.

<sup>29</sup> Hos Torrell, *St. Thomas Aquinas* 89-90.

<sup>30</sup> Sml. A. Zumkeller, i Balthasar, *Die Großen Ordensregeln*, 150-170. På stedet om reglen i Augustins liv og arbejde, C. Vigni, *Agostino d'Ippona: L'avventura della grazia e della carità* (Cinisel-Io Balsamo, 1998), 91-109.

<sup>31</sup> Sankt Thomas Aquinas, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, citeret i Torrell, *St. Thomas Aquinas*, 90.

<sup>32</sup> Første gang, jeg præsenterede forbindelsen mellem kontroversen om tiggermunkene og doktrinen om primatet, var i en studie, der udkom i festskriftet for M. Schmaus (*Theologie in Geschichte und Gegenwart*, 1957), som jeg senere med enkelte tilføjelser medtog i min bog *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf, 1969), 49-71. Y. Congar fortsatte mit arbejde, hvor jeg slap det. Han videreudviklede, hvad der var uddybet hovedsageligt i forbindelse med Bonaventura og hans samtalepartnere for at dække hele området af relevante kilder: "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV": *AHD* 28 (1961): 35-151.

men som let kan overses, træder nu kraftigt frem her: den apostolske bevægelse i det 19. århundrede var frem for alt en kvindebevægelse, hvor der fandtes en stærk betoning af caritas, af omsorg for de lidende og de fattige - vi ved, hvad disse nye kvindelige kommuniteter betød og fortsat betyder for hospitaler og i omsorgen for de nødlidende - og med særlig vægt på skoler og uddannelse. Således var hele skalaen af de tjenester, som er indeholdt i evangeliet, til stede i kombinationen af undervisning, uddannelse og kærlighed. Når vi ser længere tilbage end til det 19. århundrede, kan vi se, at kvinder altid har spillet en vigtig rolle i de apostolske bevægelser. Tænk på gæve kvinder i det 16. århundrede som Mary Ward eller - på den anden side - Teresa af Avila, på kvindeskikkelser fra middelalderen som Hildegard af Bingen og Catharina af Siena, på kvinderne i kredsen omkring den hellige Bonifatius, på kirkefædrenes søstre og ikke mindst på de kvinder, der omtales i Pauli breve og i kredsen omkring Jesus. Kvinder var aldrig biskopper eller præster, men de var med til at bære det apostolske liv og dets universelle opgave.

### *C. Bredden i opfattelsen af den Apostolske efterfølgelse*

Efter denne gennemgang af de store apostolske bevægelser i Kirkens historie, vender vi tilbage til vor tese, hvis formulering jeg allerede havde foregrebet efter den korte analyse af de bibelske data: Begrebet den apostolske succession må gives en større bredde og dybde, hvis vi fuldt ud vil tage højde for alt, hvad den indebærer. Hvad betyder dette? Først og fremmest må vi bevare Kirkens sakramentale struktur som den faste kerne i den apostolske succession. Det er med denne struktur, at Kirken atter og atter på ny modtager arven fra apostlene, arven fra Kristus. Det er dette sakramente, hvori Kristus virker gennem Helligånden, som adskiller Kirken fra alle andre institutioner. Sakramentet betyder, at Kirken modtager sit liv fra Herren som en "skabning skabt af Helligånden" og konstant genskabes af Ham. Når vi siger dette, må vi huske på de to uadskillelige elementer i sakramenter, som vi tidligere har nævnt: For det første det inkarnations-kristologiske element, dvs. Kirken fast bundet til menneskevordelsens og påskebegivenhedens "kun én gang", forbindelsen til Guds handlen i historien. Og for det andet – men samtidig dermed: Denne begivenheds gøren sig nærværende, nu og her, gennem Helligåndens kraft, – hvoraf følger den kristologisk-pneumatologiske sammenhæng, som sikrer både nybrud og kontinuitet i den levende kirke.

Denne redegørelse opsummerer, hvad Kirken altid har lært om essensen i den apostolske succession, den virkelige kerne i den sakramentale forståelse af Kirken. Men denne kerne svækkes, ja den svinder ind, hvis vi i denne forbindelse kun tænker på det system, der er baseret på lokalkirken. Det embede, der består i Peters efterfølgelse, bryder fuldstændig rammerne for den rent lokalkirkelige model; Peters efterfølger er ikke blot Roms lokale biskop, men biskop for hele Kirken og i hele Kirken. Han legemliggør således en væsentlig side af den apostolske mission, som aldrig må mangle i Kirken. Men Peters-embedet selv ville på den anden side ikke blive opfattet korrekt, men blive en uhyrlig anormalitet, hvis vi alene pålagde indehaveren af dette embede byrden med at virkeliggøre den universelle dimension af den apostolske succession.<sup>33</sup> Der må også altid være tjenester og sendelser i Kirken, der ikke kun er knyttet til lokalkirken, men tjener den universelle missionsgerning og udbredelsen af evangeliet. Paven har brug for disse tjenester – og disse tjenester har brug for ham, og samarbejdet mellem de to former for tjenester fuldender samspillet i Kirkens liv. Den apostolske tid, som er normgivende for Kirken, viser på iøjnefaldende måde, hvor uundværlige disse elementer er for Kirkens liv. Ordinations-sakramentet, successionens sakramente [ty. *Nachfolge*] er nødvendigvis indbefattet i denne strukturelle udformning, men det er – i endnu højere grad end i

<sup>33</sup> Modstanden mod pavens primat og den forsvundne sans for den universelle kirke skyldes uden tvivl den opfattelse, at den universelle Kirke alene er bundet til pavestolen. Isoleret og uden levende forbindelse til universalkirkelige realiteter fremstår paveembedet da som en skandaløs monolit, der forstyrrer billedet af en Kirke, der er reduceret til udelukkende at bestå af lokalkirkelige tjenester og til sameksistens af sidestillede fællesskaber. Men dette billede gengiver netop ikke livet i Oldkirken.

lokalkirkerne – omgivet af forskellige tjenester, og her kan man ikke se væk fra kvindernes bidrag til Kirkens apostolat. Under en opsummering af hele denne diskussion kunne man endda sige, at Peters efterfølgers primat eksisterer med henblik på at sikre disse væsentlige komponenter i Kirkens liv og for at skabe sikkerhed for deres korrekte relation til de lokale kirkers struktur.

For at undgå misforståelser, må jeg her sige klart og tydeligt, at de apostolske bevægelser gennem hele historien dukker op i stadig nye former – og sådan må det nødvendigvis være, fordi de er Helligåndens svar på de ændrede situationer, som Kirken lever i. Og ligesom præstekaldet hverken kan produceres eller etableres på administrativ vis, sådan gælder det i endnu højere grad, at disse bevægelser hverken kan organiseres eller planlægges af den kirkelige øvrighed. De skal skænkes, og de bliver skænket. Vi skal blot være opmærksomme på dem, og vi skal blot – idet vi bruger nådegaven at skelne – lære at acceptere, hvad der er ret, og afvise det, der ikke dur. Den, der ser tilbage på Kirkens historie, vil med taknemmelighed blive i stand til at få øje på, at det er lykkedes Kirken igen og igen, trods alle vanskeligheder, at give plads for store nye vækkelser. Det er også klart, at man heller ikke kan se bort fra rækken af bevægelser, der er mislykkedes eller har ført til permanente splittelser: Montanisterne, Katharerne, Waldenserne, Hussitterne og reformbevægelsen i det 16. århundrede. Og jeg tror, at man her må sige, at begge parter må dele skylden for den permanente splittelse, som disse bevægelser endte i.

### III Skelnen og kriterier

Den sidste opgave for denne præsentation må således være at spørge efter kriterier for denne skelnen. For at kunne besvare dette spørgsmål godt, er vi først nødt til at definere betegnelsen "bevægelse" mere præcist, måske endog forsøge en typologi for bevægelser. Helt åbenbart er det ikke muligt at gøre alt dette her. Vi skal også passe på ikke at give en for snæver definition, for Helligånden har altid overraskelser parat, og kun ved at se tilbage bliver vi klar over, at bevægelserne midt i deres store forskellighed har et fælles indre væsen. Jeg vil imidlertid gerne – som en slags første forsøg på at afklare terminologien – meget kort skelne mellem tre typer, der i hvert fald kan observeres i den nyere historie. Jeg vil betegne dem som enten bevægelse, strømning eller aktion. Jeg ville ikke karakterisere den liturgiske bevægelse i første halvdel af dette århundrede eller Mariabevægelsen, der er blevet mere og mere fremtrædende i Kirken siden det 19. århundrede, som bevægelser, men som strømninger. Disse strømninger kan efterfølgende have fundet en fastere form i konkrete bevægelser såsom Maria-kongregationen eller som katolske ungdomsgrupper, men de har ikke desto mindre udstrakt deres indflydelse meget længere end blot til dem. De former for underskriftsindsamlinger, der sigter på at opnå proklamation af et dogme eller forandringer i Kirken, og som er blevet almindelige i dag, er ikke bevægelser, men aktioner. Den franciskanske vækkelse i det 13. århundrede giver formentlig det klareste billede af, hvad en bevægelse er: bevægelser kommer normalt fra en karismatisk leder, og de tager form i konkrete kommuniteter, der fra dette ud-spring lever hele evangeliet på ny, og som uden tøven anerkender Kirken som det grundlag for deres liv, uden hvilket de ikke kunne eksistere.<sup>34</sup>

Skønt denne tilnærmelse til en slags definition utvivlsomt er meget utilfredsstillende, bringer den os allerede til det kriterium, som så at sige gør det ud for en definition. Det vigtigste kriterium er således fremkommet – så at sige af sig selv: rodfæstelse i Kirkens tro. Den, som ikke deler den apostolske tro, kan ikke hævde at være i gang med apostolisk aktivitet. Da der kun er én og samme tro for

<sup>34</sup> En hjælp til definitionen af kernen i bevægelserne er A. Cattaneo, "I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici," i *Annales Theologici* 11, nr. 2 (1997): 401-427, se især: 406-409.

hele Kirken, og da denne tro faktisk er årsagen til Kirkens enhed, er det umuligt at have den apostoliske tro uden vilje til at være ét, til at stå i det levende fællesskab med hele Kirken. Og det betyder helt konkret viljen til at holde sig tæt til apostlenes efterfølgere og til Peters efterfølger, der har ansvaret for det harmoniske sammenspil mellem den lokale og den universelle Kirke, Guds ene folk. Hvis den "apostoliske" dimension er bevægelsernes *locus* i Kirken, så må viljen til *vita apostolica* være det grundlæggende for dem igennem alle tider. At give afkald på ejendele, på efterkommere, på at gennemtrumfe sit eget billede af Kirken, kort sagt: lydighed i efterfølgelsen af Kristus er til alle tider blevet anset som de bærende elementer i det apostoliske liv. Det er klart, at disse elementer ikke kan anvendes på samme måde for alle deltagerne i en bevægelse, men de udgør på forskellig vis referencerammen for hver enkelts liv. Det apostoliske liv er på den anden side heller ikke et mål i sig selv, men det skaber friheden til at tjene. Apostolisk liv kalder til apostolisk aktivitet: i første række står - igen på forskellig måde - forkyndelsen af Evangeliet som udtryk for missionsopgaven. I *sequela Christi*<sup>35</sup> er evangeliseringen altid primært at "evangelizare pauperibus"- at forkynde Evangeliet for de fattige. Men denne forkyndelse foregår aldrig gennem ord alene; kærlighed, som er dens inderste kerne og på samme tid står i centrum for såvel dens sandhed som for dens aktion, skal virkelig leves og på denne måde blive til forkyndelse. Social tjeneste er således altid – under den ene eller den anden form – forbundet med evangelisering. Alt dette forudsætter – og kilden hertil er normalt flammen fra den oprindelige karisme – et dybt personligt møde med Kristus. Dannelsen og opbygningen af fællesskab udelukker ikke det personlige element, men fremkalder det. Kun når et menneske er blevet ramt og i sit allerinderste er blevet åbnet af Kristus, kan andre også blive berørt i deres dybeste indre, kan der ske en forsoning i Helligånden, kan sandt fællesskab vokse frem. Inden for denne grundlæggende kristologisk-pneumatologiske og eksistentielle struktur, hvor der kan være stor forskel i betoning og i, hvad der lægges vægt på, er kristendommen en uophørlig ny begivenhed, og Helligånden fornyer konstant Kirken, så den "bliver ung igen som en ørn" (Sl 103,5).

Dette perspektiv gør det også muligt for os såvel at se de risici, som bevægelserne er udsat for, som måderne til at afhjælpe dem. Der er risikoen for ensidighed, som skyldes en overbetoning af den særlige opgave, der dukker op på en bestemt tid eller gennem en karisme. Det faktum, at den åndelige vækkelse ikke opleves som én form for kristen eksistens, men som udmøntningen af hele budskabet som sådant, kan føre til at gøre bevægelsen til noget absolut, så den forstår sig selv som selve Kirken, som vejen for alle, hvorimod denne ene vej kan vise sig for andre på meget forskellige måder. Den ene gang efter den anden fører friskheden og det helhjertede i vækkelsen næsten uundgåeligt til konflikt med den lokale menighed, en konflikt, som begge parter kan være skyld i, og som er en åndelig udfordring for begge parter. De lokale kirker kan gennem en vis konformitet have opnået fred med verden, saltet kan have mistet sin kraft, en situation som Kierkegaard beskrev med biden skarphed i sin kritik af kristenheden. Men selv der, hvor afvigelsen fra evangeliets radikale krav ikke har nået det punkt, der fremprovokerede Kierkegaards fordømmelse, opleves det nyes indtrængen som en splittelse, især når det fremstår med alle mulige former for børnesygdomme og misforstået gøren noget til et absolut, sådan som det ikke sjældent er tilfældet.

Her er det nødvendigt, at begge parter åbner sig såvel for Helligåndens opdragende virke som over for Kirkens lederskab. Begge parter må erhverve sig en uselvskhed, uden hvilken der ikke kan være nogen indre accept af den mangfoldighed, i hvilken troen leves.

Begge parter må lære af hinanden, være villige til at lade sig renses af hinanden, finde sig i hinanden og opdage, hvorledes man kan nå frem til de holdninger, som Paulus taler om i sin store hymne til kærligheden (1 Kor 13,4ff). Således er det nødvendigt at minde bevægelserne om, at – selv om de har fundet og videregiver troens helhed på deres egen måde – så er de en gave til og i hele Kirken, og de må underordne sig denne totalitets behov for at forblive tro mod deres eget inderste væ-

<sup>35</sup> Efterfølgelsen af Kristus. Red.

sen.<sup>36</sup> Men også de lokale kirker, ja selv biskopperne må mindes om at undgå at gøre ensartethed i den pastorale organisation og planlægning til et ideal. De må ikke gøre deres egne pastorale planer til kriteriet for, hvad Helligånden kan få lov at gøre: at være besat af planlægning kan gøre kirkerne uigennemtrængelige for Guds Ånd, for den kraft, hvorved de lever.<sup>37</sup> Det må ikke være sådan, at alting skal passe ind i en eneste og ensartet organisation. Hellere mindre organisation og mere ånd! Frem for alt: *communio* må ikke blive forstået, som om undgåelsen af konflikt udgjorde den højeste pastorale værdi. Det er altid sådan, at troen også er et sværd, og den kan kræve lige netop konflikt for sandhedens og kærlighedens skyld.<sup>38</sup> Et koncept for kirkelig enhed, hvor konflikter a priori af-færdiges som polarisering, og hvor prisen for at købe fred internt er at ofre den fuldstændige helhed i vidnesbyrdet, vil snart vise sig at være en illusion.

Og endelig må vi ikke tillade, at der danner sig en hovmodig følelse af intellektuel overlegenhed, som omgående stempler dem, der er grebet af Helligånden, og deres umiddelbare tro på Guds Ord som fundamentalisme og kun tolererer en tro, hvor forbehold, hvis'er og men'er er blevet vigtigere end selve troens substans. Alle må gøre kærligheden til målestok – kærligheden til enheden i den ene Kirke, som kun er én i alle lokalkirker, og som viser sig sådan igen og igen i de apostolske bevægelser. De lokale kirker og de apostolske bevægelser må konstant genkende og acceptere den samtidige sandhed i de to udsagn: *ubi Petrus, ibi ecclesia - ubi episcopus, ibi ecclesia*.<sup>39</sup> Pavens primat og bispekollegiet, den lokale kirkelige struktur og de apostolske bevægelser – alle har de brug for hinanden: Primatet kan kun leves med og gennem et levende bispekollegium, og bispekollegiet kan kun bevare sin dynamik og apostolske enhed gennem henordningen til primatet. Hvor en af de to svækkes, er det Kirken som helhed, der lider.

Hvad der endnu står tilbage som konklusion på alle disse overvejelser er frem for alt taknemmelighed og glæde. Taknemmelighed over, at Helligånden helt evident er aktiv i Kirken og giver den nye gaver selv i dag - gaver, igennem hvilke den genoplever *sin ungdoms glæde*.<sup>40</sup> Taknemmelighed for de mange mennesker, unge som gamle, der tager imod Guds kald og fulde af glæde går i evangeliets tjeneste uden at se sig tilbage. Taknemmelighed for de biskopper, der er åbne over for de nye stier, skaber plads for dem i de lokale kirker og kæmper tålmodigt med dem for at overvinde deres tendenser til ensidighed og leder dem til den rette form. Men lad os frem for alt på dette sted og på dette tidspunkt takke Pave Johannes Paul II, som er en leder, der fører os alle til Kristus - ved omfanget af sin begejstring, ved sin evne til indre fornyelse i troens kraft, ved sin evne til at skelne ånderne, ved sin ydmyge og modige kamp for, at tjenesterne skal blive fuldtallige af hensyn til evangeliet, ved sin enhed med biskopperne fra hele verden, en enhed, hvor han både lytter og vejleder. Kristus lever, og Han sender Helligånden fra Faderen - det er den glædelige og livgivende erfaring, som er blevet vores - præcist gennem mødet med de kirkelige bevægelser.

Klik her for at udskrive artiklen (printerens skal være tændt)

Klik her for at sende artiklen til en ven eller bekendt (Outlook skal være startet)

Klik her for at komme til forsiden af catholica.dk

<sup>36</sup> Cf. Cattaneo, "I movimenti ecclesiali", 423-425

<sup>37</sup> Se de kraftfulde bemærkninger til dette emne i Cattaneo, "I movimenti ecclesiali", 413f. og 417.

<sup>38</sup> Jf. Matt 10,34: "Tro ikke, at jeg er kommet for at bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for at bringe fred, men sværd".

<sup>39</sup> Latin: Hvor Peter er, der er Kirken - hvor biskoppen er, der er Kirken. Red.

<sup>40</sup> Udtrykket citerer fra SI 42,4 i den latinske Vulgata-oversættelse. I det tridentinske messeritual, der indtil Andet Vatikanconcil og i nogle få år derefter blev brugt i hele kirken, begyndte messen med den såkaldte trinbøn, hvor præsten indledte med salmens ord: *Introibo ad altare Dei* (Jeg vil træde frem for Guds alter), og ministranten svarede: *Ad Deum, qui laetificat juventutem meum* (For Gud, min ungdoms glæde). Red.