

FEC

EMNEOPGAVE I DOGMATIK

Jørn Henrik Olsen

Gilleleje - juni 85

Vejleder Peder Nørgaard-Højen

DANSK BIBEL-INSTITUT  
BIBLIOTEKET

EMNE ASPEKTER AF 70'ERNES ØKUMENISKE METODOLOGI

|                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------|----|
| I. INTRODUKTION: ØKUMENISK METODOLOGI.                        | 1  |
| II. SANDHEDSSPØRGSMÅLETS ROLLE I DEN ØKUMENISKE METODOLOGI?   | 4  |
| III. KOINONIA SOM KILDE TIL LÆREKONSENSUS?                    | 8  |
| IV. DE IKKE-DOGMATISKE FAKTORERS EKKLESIOLOGISKE RELEVANS?    | 12 |
| V. DEN KONFESSIONELLE IDENTITET OG ENHEDSKONCEPTUALISERINGEN? | 15 |
| VI. KONKLUSION.                                               | 19 |
| NOTER.                                                        | 20 |
| ANVENDTE FORKORTELSER.                                        | 25 |
| LITTERATURLISTE.                                              | 26 |

## I. INTRODUKTION: ØKUMENISK METODOLOGI.

Nærværende opgave er et resultat af en række inciterende provokationer, som har holdt sig i vigør under flere års studier af temata og processer under den økumeniske teologis område. Provokationerne har in brevi med den opfattelse at gøre, at det essentielle konfliktpotentiale vedrørende kirkens enhed i dag ikke ligger i dogmatiske lærespørgsmål, men at det består af en række ikke-dogmatiske faktorer og/eller non-verbalisérbare livsdimensioner.

Med emneformuleringen signaliserer vi den erkendelse, at vi må forholde os meget eklektisk og prioriterende til et større problemkompleks, idet vi gennem aspektanalysen af 70'ernes økumeniske metodologi vil søge at indkredse nogle få centrale økumeniske temata, som har været genstand for en lidenskabelig diskussion mellem økumenisk set progressive og regressive kapaciteter. Diskussionens karakter har ikke ligget i en anfægtelse af den økumeniske bevægelses teologiske legitimitet og *raison d'être*, men den har *mutatis mutandis* bestået i en divergerende kritik af de økumeniske enhedsbestræbelseres metodetilgange og i vurderingen af valøren af og indholdet i de opnåede resultater.

En række pneumatologiske og ekklesiologiske innovationer i 60'ernes økumeniske teologi, som f.ex. kom til udtryk i en ny tale om menneskets verden/historie som teologiens locus og den hermed konnekterede nyforankring af missiologien i trinitetsteologien og nyopfattelse af kirkernes samfundsposition og -rolle, berørte både protestantiske og katolske kirkeledere så meget, at enhedsvisonerne og -bestræbelserne blev opildnet betydeligt. Intensitetsforøgelsen satte sig ikke mindst igennem ved de bilaterale og multilaterale dialogers afkast i form af et voksende antal konvergens- og konsensuserklæringer<sup>1</sup>. Afgørende indflydelse på de interkonfessionelle dialogers opsving fik Vaticanum II's (1962-65) eksplicitte økumeniske åbning og "*aggiornamento*"<sup>2</sup>. De nævnte forhold betød ny *impetus* i det økumeniske arbejde og fornyede optimistiske forhåbninger til enhedsrealisationen.

Økumenikernes optimisme blev imidlertid ved overgangen til 70'erne blandet med pessimistisk ladede vakuumfølelser. Resignationen var ikke til at skjule. Dette forekom på trods af, dels at de interkonfessionelle dialoger netop i denne periode, som antydet oven for, banede vejen for de sidste 15 års næsten epokale konsensusresultater, som bevidner overvindelse af en række essentielle læremæssige enhedshindringer, og dels at konsensuserklæringerne reflekterer og repræsenterer en igangværende ændrings- og receptionsproces<sup>3</sup>. Skal vi konkretisere årsagen til pessimismen, må vi især fremhæve det komplekse receptionsproblem<sup>4</sup>. Vel er

den interkonfessionelle konsensus en integreret del af receptionsprocessen, men kun så langt den rækker. Receptions- og gennemførelsesprocessen er ikke tilendebragt i og med en officiel reception af denne på det internationale niveau<sup>5</sup>. Aporierne udstilles først for alvor, hvor konsensusresultaterne skal reciperes og verificeres på de konkrete kirkelige praksisniveauer<sup>6</sup>. Potentielle komplicerende hindringer for receptionens forløb kan bestå i næsten indlysende forhold, f.ex. at konsensen opleves usandfærdig eller urealistisk, hvilket kan indicere, at den teologiske elite ikke fik fodfolket med i sit økumeniske engagement<sup>7</sup>, eller at kirkelederne ikke ofrede det faktum tilstrækkelig opmærksomhed, at receptionsprocessen forløber forskelligt afhængig af ekklesiale lag og kirkelige ledelsesstrukturer<sup>8</sup>.

Klimaændringerne i den økumeniske tænkning havde indgydt ny impetus i den økumeniske aktivitet. Kølvasentusiasmen blev dog hurtigt forenet med reservationsvæske af de innuerede årsager. Kritiske spørgsmål rejstes nu til de interkonfessionelle dialogers ensidige centreringen om gamle teologiske kontroverser i rammen af dogmatisk lærekonsensus<sup>9</sup>. Den dialogiske metodes fundamentale validitet og signifikans blev i og for sig ikke antastet, men en erkendelse af dets svagheder og begrænsninger voksede frem. Den dialogiske "approach" havde nok også især varetaget essentielle sagsproblemer i en vestlig traditionskontekst og in versus leveret sten til opbygningen af et for den tredje verdens kirker lidet brugbart konfessionelt identitetsmurværn<sup>10</sup>.

En innoveret metodologisk refleksion fik således et startpunkt i en resignation over, at lærekonsensen ikke eo ipso ledte til kirkefællesskab. Hvad der in actu allerede forekom økumenisk realisabelt, viste sig generelt og de jure endnu ikke i det mindste på noget officielt plan muligt. Mange teologiske kategorier beviste sig som værende inadekvate<sup>11</sup>. Erfaringen af de i det videre forløb ofte næsten frugtløse resultater af det interkirkelige mødes næsten epokegørende resultater fremtvang også den erkendelse, at metodespørgsmålet nok for længe havde ført en hensygnende tilværelse. Det var de facto ikke tilstrækkeligt afklaret<sup>12</sup>. Endvidere fremprovokerede den voksende metode- og orienteringspluralisme erkendelsen af hidtil ret upåagtede dimensioner, som i øvrigt er vanskeligt adskillelige, dels at teologiske og ekklesiologiske forudsætninger ligger til grund for forskellige teologiske konceptioner og korresponderende metodologier<sup>13</sup>, og dels at historiske, sociale og kulturelle forudsætninger og konditioner udgør fundamentale og konstitutive faktorer for metoderefleksionen og for teologiens opgave overhovedet<sup>14</sup>.

Præliminært har vi med disse delvis generaliserende antydninger søgt at indkredse essentielle sider af det økumeniske metodeproblem, som det

primært blev ekspliceret gennem Det lutherske Verdensforbunds (LWF) metodedokument (1973)<sup>15</sup> og Kirkernes Verdensråds (WCC) Faith and Order-afdelings metoderefleksioner (1974)<sup>16</sup>. Metodeovervejelserne i disse sammenhænge fremviser accentueringsdifferentiationer<sup>17</sup>, som ikke skal forties eller negligeres, men de er indfældet i et større fælles problemkompleks, som ved overgangen til 70'erne udfordrede det økumeniske arbejde. De innuerede negative træk ved og de nye erkendelser og "trends" i de økumeniske studieprocesser<sup>18</sup> leverede basis til en åben og tentativt præget refleksion over de metodologiske spørgsmål. Refleksionerne udkrystalliseredes i ét fælles metodologisk fremstød<sup>19</sup>, som blev et imperativ i den fortsatte økumeniske udvikling. Terminus for den nye tilnærmelsesmåde er den "inter-kontekstuelle metode"<sup>20</sup>. Metoden implicerer en udvidelse af referencerammen ved dens focuseren på kirkens kontekst i dens totalitet<sup>21</sup>, idet den intenderer at udnytte alle de indsigter, som den interdisciplinære, dvs. teologien kombineret med de empiriske videnskaber (sociologien, antropologien, historievidenskaben etc.), kollaboration kan bringe<sup>22</sup>.

Referencerammeudvidelsen styrkede ved den konkrete og praksisrelaterede, induktive tilnærmelse en voksende integration og kongruens i de økumeniske arbejdsområder og enhedsbestræbelser<sup>23</sup>. Den praksisorienterede og funktionalistiske tilgang lagde basis for en interaktion mellem to hidtil idealiserede modpoler, som historisk er blevet konkretiseret i de alternerende bevægelser Faith and Order (Lausanne 1927) og Life and Work (Stockholm 1925). Distinktionen mellem disse økumeniske "trends" holdtes helt op i 60'erne og 70'erne levende af en metodediskussion om enhedsrealisation på et dogmatisk læregrundlag eller på et praktisk-etisk fundament<sup>24</sup>. De nærmere historiske omstændigheder, bidrag og perspektiver i den antydede metodologiske udvikling kan vi ikke her gøre til genstand for retrospektion<sup>25</sup>, men vi vil pointere, at ethvert større teologisk eller metodologisk skift får konsekvenser for ekklesiologien og for hele konceptualiseringen<sup>26</sup>. Således påvirker og formgiver den inter-kontekstuelle "approach" strukturen i kirkekonceptionen, så den forstås funktionelt<sup>27</sup>.

Den inter-kontekstuelle metodes strukturskabende effekt på konceptualiseringen skal vi søge at klargøre i analysen af nogle centrale temata og aspekter, som udgør integrerede begrebssammenhænge i 70'ernes økumeniske metoderefleksioner. Den forløbsmæssige udfoldelse og diskussion i aspektanalysen af metodologiens teologiske og ekklesiologiske implikationer vil godtgøre denne integration. Analysen vil i øvrigt pege på delemner, som opgavens kvantitative begrænsninger forhindrer os i at eksplicere nærmere<sup>28</sup>.

## II. SANDHEDSSPØRGSMÅLETS ROLLE I DEN ØKUMENISKE METODOLOGI?

Den konditionelle relation mellem indhold og metode<sup>29</sup> fremstår med konsekvensrig tydelighed i forbindelse med udviklingen af den inter-kontekstuelle metodologi, hvor konteksten tilkendes en konstitutiv signifikans og dignitet for selve teksten<sup>30</sup>. Kontekstens anerkendelse implikerer ikke blot det faktum, at den teologiske tekst står under indflydelse af social lokalisation og kulturel erfaring, men at indflydelsen bevidst accepteres, som værende fundamental for teologiens opgave overhovedet<sup>31</sup>. Det influerer ubestrideligt på konceptualiseringen af den økumeniske enhedsforståelse og dennes konkretisering.

Metodespørgsmålet kan derfor heller ikke kun besvares ved tekniske og pragmatiske overvejelser, for det bærer substantielt i sig teologisk gods. Det indebærer teologisk kvalifikation af nye metodiske greb og erkendelser<sup>32</sup>. Det ser vi f.ex. gennem ekspliceringen af den kontekstuelle metodes karakteristiske kendetegn i LWF's metoderefleksioner. Metoden er terapeutisk, interdisciplinær og praksisorienteret<sup>33</sup>. Den er terapeutisk, fordi den skal muliggøre det kurative indgreb efter stillet diagnose. De ikke-dogmatiske splittelsesfaktorer skal overvindes, idet de identificeres og blotlægges<sup>34</sup>. Den er interdisciplinær, fordi en række videnskaber må inddrages i analysen af den ofte komplekse kontekst, og fordi disse forskellige videnskabelige fremstød må indgå i et samspil med teologien<sup>35</sup>. Den er praksisorienteret, fordi den skal tjene konsensus praktiske implikationer gennem etablering af kirkefællesskab, og fordi kirkens konkrete kontekst på det lokale plan har praktisk karakter<sup>36</sup>. Disse karakteristika ved den inter-kontekstuelle metode rejser grundlæggende principteologiske problemer, som vi i det følgende skal udfolde nærmere. De har in brevi med principperne for en læremæssig og en kontekstuel funderet trosenhed og disse princippers konkretisering at gøre. Det komplekse problemområde kan opsplittes i disse centrale økumeniske temata: relationen mellem sandhed og konsensus (sandhed og kontekst) og mellem konsensus og 'koinonia'.

De nævnte karakteristika ved metodeudformningen hænger uløseligt sammen med den fremvoksende kritiske bedømmelse af de interkonfessionelle læresamtaler, som ensidigt har haft den teologiske konsensus som mål<sup>37</sup>. Ekspliceret lære-konsensus har nødvendigvis ikke resulteret i kirkefællesskab, og omvendt har det erfarede kirkefællesskab, 'koinonia', kunnet eksistere uden ekspliceret lære-konsensus<sup>38</sup>. Kirkernes realiserede respektive ikke-realiserede fællesskab er således også og måske fremfor alt baseret på en række ikke-dogmatiske faktorerers intervenserende og determinerende signifikans<sup>39</sup>, som læredialogerne ikke har kunnet indfange og blotlægge. Dette forhold har givet plads til den erkendelse, at de

interkonfessionelle diskussioner forfejler sit mål eller i det mindste er ufuldstændige<sup>40</sup>. Konsensens udeblevne gennemslagskraftige virkning på den synlige enhed<sup>41</sup> og opkomsten af nye kirkespaltninger og transkonfessionelle bevægelser<sup>42</sup> har styrket den formodning, at konsensen i for høj grad har bygget på et materialt-dogmatisk grundlag<sup>43</sup>. Münster-økumenikerne H.-G.Stobbe og J.May mener, at konsensusdueligheden er ringe, dvs., at konsensen er vanskelig at recipere, hvor der hovedsagligt er tale om en indholdsmæssig konciperet lærekonsensus<sup>44</sup>. Konsensen er i øvrigt i det væsentlige eller udelukkende koncentreret om overvindelse af forgangne divergenser, skriver P.Højen. De nutidige, potentielle eller aktuelle adskillende stridsspørgsmål holdes uden for<sup>45</sup>. Tungtvejende aporier i hele denne sammenhæng er dels, at den universelt intenderede konsensus forekommer mange regional, dvs. eurokansk, og dels, at den kristne tros basiserfaringer i liturgien, menighedslivet og spiritualiteten ikke kommer til sin ret i den *in expressis verbis* formulerede konsensus<sup>46</sup>.

Problematiseringen af læresamtalen i den nye metodiske ramme accentueres forståeligt nok forskelligt i den såkaldte konfessionelle og non-konfessionelle<sup>47</sup> økumeniske kontekst, in casu LWF's og Faith and Orders metoderefleksioner. Tro mod sin tradition understreger LWF's metode-dokument lærekonsensens betydning for kirkens enhed, men det åbner ud fra et supplementsbehov op for andre økumeniske tilnærmelsesmåder<sup>48</sup>. "The case study method" udgør den komplementære forening af læremetoden og den kontekstuelle metode, som skal kaste lys over interrelationen mellem tradition og situation i det enkelte konkrete, historiske tilfælde. "As an inductive method it recognizes that the witnessing and serving 'koinonia' has a cognitive function relating to the unity of the Church, and its whole approach points to the fundamental relationship between action and theological knowledge"<sup>49</sup>. Udgangspunktet for den genetiske udformning af det metodiske samspil er således oplevelsen af 'koinonia', som tilkendes en elementær kognitiv signifikans i relation til kirkens enhed<sup>50</sup>. Det vil med andre ord sige, at konsensus-metoden og lærespørgsmålet placeres i og determineres af den hermeneutiske kontekst, som skabes af interrelationen mellem tradition og situation og den i citatet nævnte doctrina-praksissammenhæng<sup>51</sup>. Realiter betyder dette ifølge B.T.Oftestad, at den kontekstuelle metode gives præference fremfor læresamtalen. Det er den kontekstuelle metodes systematisk-teologiske basis, 'koinonia' og tjeneste, som angiver enhedskonceptionens indhold<sup>52</sup>.

Konsekvenserne af den kontekstuelle tilnærmelses strukturskabende

virkning på det metodologisk-kognitive plan fremgår endnu tydeligere af Faith and Orders metoderefleksioner, som kontrasterer den traditionelle teologiske "approach" til den empiriske metode<sup>53</sup>. Den af metodedokumentet udtrykte verbaliseringsmistillid, skal vi dog undgå at overinterpretere, idet vi må være os dokumentets noget løse struktur og tentative præg bevidst<sup>54</sup>. Faith and Orders daværende direktør L. Vischer understregede på en nordisk konference om "håbs-studieprojektet"<sup>55</sup> (Larkollen 1974), at de nye metodiske tilgange ikke må absoluteres eller skal afløse den traditionelle konsensus-metode<sup>56</sup>. Når dokumentet derfor peger på en række forhold<sup>57</sup>, som indicerer, at målet for det økumeniske arbejde ikke længere kan være at nå frem til konsensuserklæringer og fælles formler, og at sandheden næppe overhovedet lader sig gribe i "unambiguous propositional statements"<sup>58</sup>, så præjudicerer vi ikke betydningen i retning af lære-konsensus- og sandhedsindifferentisme<sup>59</sup>, men vi forstår det i sammenhæng med ønsket om en bredere, dvs. livs- og praksisfunderet, konsensus, hvor sandhedskonceptionen er a priori-bestemt af den konkrete empiriske erfaringssituation, inklusive spiritualitetens dimensioner<sup>60</sup>. Denne *theologia in loco*, som dynamisk bevæger sig mellem polerne tradition og situation<sup>61</sup>, og lever i interrelationen aktion og refleksion<sup>62</sup>, gør sig ifølge Å. Holter de facto fri af et antal essentielle a priori og dogmatiske aksiomer, for den kontekstuelle tydning af menneskets nød og behov, den konkrete og oplevelsesmæssige sammenhæng, bliver den determinerende faktor for teologien<sup>63</sup>. Det implicerer, at handlings- og oplevelsesfællesskabet får den afgørende hermeneutisk-kognitive funktion, og at sandhed og konsensus bestemmes af denne funktionelle referenceramme<sup>64</sup>.

Sandhedskonceptionens integration og determination i livs- og praksis-konteksten gav anledning til dissonanser vedrørende den erkendelsesmæssige konstitution<sup>65</sup>, men ditto fremkaldte også behovet for en nærmere afklaring og præcisering af konceptionerne og overhovedet relationen mellem sandhed og konsensus<sup>66</sup>. Den mere systematisk-teologisk anlagte udfoldelse af problemkomplekset står i et åbenbart kontinuitetsforhold til metodedokumenternes tentative antydninger. Det gælder i særdeleshed P. Højens (1977) og H.-G. Stobbe/J. Mays (1980) monografiartikler<sup>67</sup>, hvis koncentrerede analyser vi desværre må forholde os skammelig eklektisk til. De afstikker begge den yderste grænse for 70'ernes økumeniske konsensusdiskussion, bl.a. gennem den stærke understregning af det aktualistiske og funktionelle moment. Alligevel udviser bidragene væsentlige forskelle.

Højens økumenisk set progressive teologiske tankning fikseres skrift-

ligt i hans konceptionsdefinitioner og relationsbeskrivelse, der absorberer elementer fra traditionelle katolske og protestantiske begrebsudformninger, som efter hans overbevisning blot kan opvise teoretiske skinforskelle<sup>68</sup>. I nær relation til Salamanca-rapporten (1973)<sup>69</sup> peger Højen på, at konsensuskonceptionen må funderes kontekstuel. Konsensen i dens vide signifikans er en del af en autentisk proces, idet den vokser ud af kirkens liv og teologi, som gensidigt indvirker på hinanden<sup>70</sup>. Som *consensus credentium* er den forudgående med en basal hermeneutisk funktion: "In diesem Universum von Konsensus, Bekenntnis und Bekennen vollzieht sich der Prozess der Wahrheitsfindung... In diesem Fall wird Wahrheit das sein, worüber man jeweils in der Kirche einig ist, und die kirchliche Lehre wird aufgrund des vorhandenen Konsensus erhoben werden und ist inhaltlich identisch mit dem lebendigen Glaubensgut, was schon eben als *consensus ecclesiae* Verbindlichkeit besitzt"<sup>71</sup>. Konsensuskonceptionens nærmere fastlæggelse sker følgerigtigt i behandlingen af sandhedsspørgsmålet, hvor Højen betoner, at den kristne sandhedskonception ikke er intellektualistisk, men praksisorienteret<sup>72</sup>; sandheden er undergivet den foreliggende konteksts normativitet<sup>73</sup>. I relation til lære- og handlingskonsensbeskrivelsen<sup>74</sup> giver Højen denne forsigtige sandhedsdefinition: "Wahr ist demnach, was nach dem *consensus omnium credentium* in deren Gebundensein an die authentische, weil ursprüngliche, schriftgewordene Offenbarung als solches erfahren und formuliert werden oder in gemeinschaftbezogener (gottesdienstlicher, doxologischer, politischer) Handlung umgesetzt werden kann. Wahrheit ist stets konkretisierbar, ja sie ist überhaupt ohne die geschichtlichen Konkretisierungen, in denen sie sich manifestiert, nicht. Der Konsensus, der nun sowohl als Übereinstimmung in der Lehre als auch im Handeln begriffen sein will, ermöglicht und ist diese Konkretisierung und bringt somit die Wahrheit an den Tag"<sup>75</sup>.

Denne formale sandhedsdefinition leder over i den indholdsmæssige bestemmelse. Den har hos Højen klar ontologisk karakter med det vigtige addendum, at sandheden kun er kommunikabel som praksis (jfr. begrebet ortopraksi)<sup>76</sup>. Stobbe og May skriver, at denne ontologiske opfattelse af sandheden giver Højen en hermeneutisk apori, som består i at konnektere Kristusbegivenheden med historien<sup>77</sup>. Højens løsningsforsøg på denne apori lyder sådan: "Der Geschichtlichkeit der Wahrheit und ihrer jeweiligen Konkretisierung im Konsensus entspricht es, dass man keinen allgemeinen überzeitlichen und überregionalen Wahrheitsbegriff und Konsensus-Begriff entwickeln kann, ohne die Aktualität der Stunde zu vernachlässigen und die situations- und ortsspezifische Lage zu verletzen... Der Gesamtkirche gilt die Verheissung, der Geist werde sie in alle Wahrheit

führen, und unter diesem Signum dürfen wir im Glauben die Gewissheit haben, im jeweiligen situations- und kontextbezogenen Konsensus die *ipsissima vox veritatis* zu vernehmen"<sup>78</sup>.

Stobbe og May forsøger at tegne et differentieret billede af konsensusfænomener i almindelighed<sup>79</sup>. De forfølger ved valget af analytiske instrumenter, som består af sprog- og kommunikationsteoretiske såvel som sociologiske elementer, den smukke økumeniske intention at forstå konsensusproblematikken uden på forhånd at være belastet af konfessionsspecifikke "Vorentscheidungen"<sup>80</sup>. Den sprænglærde og nuancerede problem- skitse beriges med en række åbne definitionsforsøg og teser med henblik på konsensusdannelsens og sandhedsopdagelsens økumeniske grundlag. Stobbes og Mays handlings-, kommunikations- og sprogteoretiske ansatser<sup>81</sup> leder frem til en "pragmasemantisk" sandhedskonception, dvs. en konception, som inkluderer sandhedens praktisk-kommunikative og teoretisk-lingvistiske betydning. Forfatterne subsumerer sandhedens pragmatiske funktion og semantiske betydning i samme konception, bl.a. for at komme til rette med de til det "ontologiske" sandhedsbegreb konnekterede hermeneutiske aporier<sup>82</sup>. "Anliegen hier ist, dass dieser meistens implizit gehaltene Zwiespalt eines doppelten Wahrheitsbegriffs für die eigentümliche Zweideutigkeit ökumenischer Konsensäußerungen und für viele Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den Kirchen und heutigen pluralistischen Gesellschaften möglicherweise verantwortlich ist"<sup>83</sup>. Ganske konsekvent hævder forfatterne, at den sociologisk-lingvistiske sandhed skyldes en *forudliggende* flersidig konsensus. Ekspliceringen af denne konsensus sker gennem en analyse af disse konsensustyper: handlings-, menings-, funktionel menings-, strukturel menings- og sandhedskonsensus<sup>84</sup>. Disse typer udgør den sociale basiskonsensus, som er udslagsgivende for sandhedskriteriet og konstituerende for sandhedsbærende meningsudsagn. I en økumenisk kontekst implicerer dette ifølge Stobbe og May, at sandhedskonsensen må redifineres som social meningskonsensus og på denne basis integreres i handlingskonsensen<sup>85</sup>.

### III. KOINONIA SOM KILDE TIL LÆREKONSENSUS?

Hævdelsen af det funktionelle og aktualistiske aspekt i konsensusdiskussionen fremtvinger en kritisk refleksion over spørgsmålet om erfarings- og handlingsfællesskabets teologisk-kognitive funktion<sup>86</sup>. Er det sådan, at det grundlæggende ekklesiologiske locus ikke er læredialogen med henblik på enhedsetableringen, men at det er 'koinonia'-oplevelsen i dens fylde, som har den fundamentale økumeniske signifikans, så implicerer det et brud med i det mindste traditionel eurokansk teologisk tænkning vedrørende enhedsrealisationen. Det betyder bl.a., som Oftestad ud-

trykker det, en opgivelse af den gamle lutherske maksime: først lære-konsensus, dernæst kirkefællesskab, eller lære-konsensus er kirkefællesskabets nødvendige og tilstrækkelige betingelse<sup>87</sup>.

Før vi ekspliciterer og diskuterer problemet om 'koinonia' som erkendelsesmiddel, skal vi kort opholde os ved sufficienskriterierne, som i øvrigt leder os direkte ind i problemkomplekset. Konsensusrammeudvidelsen har følgerigtigt præget udformningen af disse kriterier. Basale og uopgivelige enhedskriterier er skriftligt blevet fikseret i f.ex. en luthersk og anglikansk kontekst. Confessio Augustanas artikel VII opstiller dette "satis est"-kriterie: "ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum"<sup>88</sup>. Lambethkonferencen (1888) fastslog i en mere udfoldet form i den såkaldte "Lambeth Quadrilateral", hvad der måtte være det uopgivelige udgangspunkt for alle kirkelige unionsforhandlinger. "Lambeth Quadrilateral" formulerede i øvrigt tanken om "enhed i det fundamentale" og "frihed i det non-fundamentale"<sup>89</sup>. Den nye og differentierede økumeniske konsensusopfattelse gør det imidlertid problematisk at hævde *vera unitas ecclesiae*<sup>90</sup> eller lignende. Det problematiske anskueliggøres f.ex. i LWF's metodedokument, hvor der reflekteres over relationen mellem lære-konsensus og 'koinonia'. Dokumentet konstaterer som et faktum, at der uden ekspliceret lære-konsensus kan eksistere et praktiseret 'koinonia', "an action- and missionminded, living fellowship of responsible Christians ..., right across the confessions", og at der in versus kan være splittelser og uenighed i kirker og kirker imellem, til trods for ekspliceret lære-konsensus<sup>91</sup>. Skal vi eksemplificere det problematiske, kan vi gøre det med Leuenbergkonkordien (1973), som gennemgående anerkendes som et bevis på, at man fra den praktiske og brede *consensus fidelium* kan finde vej til den teoretiske og snævrere teologiske konsensus. Origo er det de facto eksisterende fællesskab, som lære-konsensusforhandlingerne bygges op på<sup>92</sup>. Konkordiens minimalistiske konsens har således proleptisk karakter, idet den fremstår som et resultat af graduel progression. Det læremæssige udtryk for enheden, *fides dogmatica*, følger i kølvandet af den eksisterende enhedserfaring<sup>93</sup>.

Det erfarede 'koinonia' får tillagt en instrumental rolle og en kognitiv funktion. LWF's metodedokument, som vi i det følgende især skal koncentrere os om, fordi det mere bevidst reflekterer over relationen mellem lære-konsensus og 'koinonia', opfordrer medlemskirkerne "to try out models for realization of church fellowship by supporting groups within the churches to express in responsables anticipation the projected unity on the basis of experienced koinonia"<sup>94</sup>. Det er kun "the concreteness which can provide a sufficient basis for fruitful ecumenism"

<sup>95</sup>. Enhedsfællesskabet må ikke betragtes som en læreabstraktion, men snarere som et funktionelt fællesskab i vidnesbyrd og tjeneste (inklusive prædike- og nadverfællesskab)<sup>96</sup>. Rapporten fra LWF's internationale metodologikonsultation i Genève (1976) følger dette til overvejelserne vedrørende førnævnte relation: 'Koinonia' er den historiske manifestation af "the salvatory gifts received, part of its essence is shared witness, teaching and confessing. This is precisely what in ecumenical usage we understand by consensus"<sup>97</sup>. Endvidere understreges det, at 'koinonia' fundamentalt er bredere at forstå end konsensen gør mulig i en specifik historisk situation. De historisk betingede forskelle og dissenser kan i al deres pluralitet leve side om side, idet 'koinonia' transcenderer og overvinder disse forskelle. Rapporten peger dog på, at der er mange steder, hvor dissensen er så fundamental, at den slår 'koinonia' i stykker og gør ophævelsen af kirkefællesskabet uundgåeligt<sup>98</sup>.

Ikke overraskende gav denne konceptualisering og relationsbeskrivelse anledning til kritiske kommentarer blandt konservative lutheranere<sup>99</sup>. Norsk teologisk nævns kritik og reservationer blev udarbejdet i en række tentative teser (1974), som udtrykker profilerede lutherske holdninger til de metodologiske temata. Gennemgående er der dog tale om en kvalificeret kritik. Det ledende synspunkt for nævnet er relationen mellem det teologiske og det empiriske område. De norske teologer medgiver, at der er empiriske faktorer involveret i spørgsmålet om relationen mellem lærekonsensus og erfaret fællesskab. Spørgsmålet er dog hovedsageligt teologisk i sin karakter<sup>100</sup>. De medgiver, at menneskelige erfaringer og empiriske realiteter kan have en vis hermeneutisk funktion, idet de kan foranledige en troserkendelse og en fornyet selvkritik. I strikte forstand kan empirien dog ikke tilkendes en hermeneutisk-kognitiv funktion<sup>101</sup>.

Når det teologiske nævn afviser empirien som erkendelseskilde, så sker det primært ud fra ønsket om at fastholde det reformatoriske formal- og materialprincips eksklusivitet. Den kristne troserkendelse har kun én kilde, sola scriptura. Denne fundamentale og enkle grundsætning trækker grænserne for, hvad man kan og ikke kan læse ud af erfaring, oplevelse, handling og praksis med henblik på kirkens enhed. Enheden må funderes på et *extra nos*. Handlinger og oplevelser kan nok have en heuristisk funktion<sup>102</sup>, men de kan aldrig tilkendes nogen fundamental signifikans for teologisk erkendelse; det ville realiter betyde, at de fik åbenbaringskarakter. I relation til den reformatoriske lære om tro og gerninger formulerer nævnet denne rangorden: handlingerne er sekundære i forhold til læren, budskabet er fundamentalt i forhold til praksis<sup>103</sup>.

I forlængelse af dette udfoldes den traditionelle lutherske ekklesio-

logi. Nævnet fornemmer, at 'koinonia'-konceptionen i LWF's metodedokument<sup>104</sup> har fået et diffust indhold, fordi det optræder i en empirisk kontekst og refererer til erfarede intermenneskelige og -kirkelige relationer. Efter sit essentielle indhold må 'koinonia' defineres som delagtiggørelse i Kristus gennem frelsesgaverne. Konceptionen har en sakramental dimension, som er primær i forhold til det etiske og empiriske aspekt<sup>105</sup>. Det er ikke de kristnes erfaringer, som er kirkekonstituerende. Fællesskabet skabes ved nådemidlerne, og ud af dette fællesskab vokser erfaringerne<sup>106</sup>. I denne forbindelse kan vi også nævne nordmændenes indvendinger mod den ensidige fremhævelse af det funktionelle aspekt i lærekonceptionen, som de finder i metodedokumentet<sup>107</sup>. De fremholder den lutherske traditions forståelse af teologien som en *scientia practica*, dvs. en videnskab, som ikke foregår i en teoretisk-luftig atmosfære, men som står i sammenhæng med det levede trosliv i kirkens fællesskab<sup>108</sup>. Det lutherske lærebegreb, som det udtrykkes i *Confessio Augustana*, art. VII (og V), er på samme tid teoretisk og funktionelt, hvilket bl.a. accentueres dér, hvor kirkens enhed behandles, jfr. sprogbrugen, hvor *doctrina evangelii* og *Predigt des Evangeliums* ækvivalerer. - Hvis dokumentet havde fremhævet det funktionelle aspekt i lærekonceptionen ved siden af det teoretiske, ville man have undgået den uheldige kontrastering af "doctrine" lig "abstract theology" og "koinonia" lig "fellowship of practice and experience"<sup>109</sup>.

I det norske teologiske nævns afsluttende mementoer til de fortsatte metodologiske refleksioner understreges det, at lærekonsensus-metoden skal have saglig prioritet. LWF må søge at fastholde lutherdommens hjerstesag: Det dogmatiske sandhedsspørgsmål må holdes levende og evangeliets lære ren. Nævnet udtrykker bekymring over udviklingen i den økumeniske bevægelse, fordi bestræbelserne mere og mere indrammes af den interkontekstuelle metodik, hvorved lærespørgsmålet får en underordnet signifikans. Udviklingen afstedkommer, at de kirkekonstituerende faktorer utydeliggøres, og at lærespørgsmålene bliver mere eller mindre essentielle, subjektive trosytringer, som absorberes i en interkulturel kommunikationsproces. En sådan interkulturel, processuel, kommunikativ katolicitet vil være et vrangbillede af den katolicitet, som vi bekender os til i den tredje trosartikel<sup>110</sup>.

Med det sidstnævnte kritikpunkt, som indeholder andre termini, refererer nævnet uden tvivl til den kommunikative katolicitetsforståelse, som ikke mindst via U.Duchrow, lederen af LWF's studieafdeling (1971-77), har vundet hævd i LWF's studiearbejde<sup>111</sup>. For Duchrow er målet ikke en ydre katolicitet, som er determineret og afgrænset af en indre læremæssig katolicitetskonception, men en ydre katolicitet, som er bestemt af ide-

alet om kommunikativt fællesskab. Intet enkeltmenneske, -miljø eller -videnskab sidder inde med hele sandheden<sup>112</sup>. Derfor er den intermenne-skelige, -disciplinære og -nationale kommunikation nødvendig. "Das ethisch Gute und das Vernünftige und für die Welt Heilsame scheint sich also in den Vorgang der Kommunikation selbst...zu entschlüsseln"<sup>113</sup>. I tæt tilknytning til Habermas' tale om den magtfri kommunikation understreger Duchrow, at forudsætningen for denne kommunikation er frihed fra fortid, overleverede institutioner og alle abstrakte lære teorier<sup>114</sup>. Teologien må være empirisk, idet den går ud fra den universale menneske-heds problemhorisont og den bredest mulige universelle kommunikations-ramme. Det betyder ikke kun, at locus theologicus er den økumeniske, interkirkelige kommunikation, men fremfor alt den alment humane kommuni-kation ud fra konkrete, lokale problemstillinger<sup>115</sup>. Hvad denne katoli-citetsopfattelse implicerer for den økumeniske metodologis struktur, kan vi desværre ikke eksplicere yderligere. Oftestad mener, at denne "ap-proach" betyder en afteologisering af det økumeniske studiearbejde, for teologien får kun en funktion som bidrag til kommunikationsprocessen. Teologiens sandhedsforpligtelse bliver en forpligtelse til kommunikativ åbenhed<sup>116</sup>.

#### IV. DE IKKE-DOGMATISKE FAKTORERS EKKLESIOLOGISKE RELEVANS?

Vi giver nu præliminært og postulerende udtryk for, at udformningen af lærekonceptionen og betydningen af 'koinonia' som erkendelses- og kon-sensusmedium har afgørende konsekvenser for den ekklesiologiske betyd-ning, som de ikke-dogmatiske faktorer tilkendes. Det afsløres tydeligt af den metodologiske nyorientering i 70'erne, som måtte blive resultatet af 60'ernes ekklesiologiske innovationer. Det inter-kontekstuelle me-todefremstød formgives ikke mindst af den "nye" ekklesiale realitet, som udgøres af de ikke-dogmatiske faktorerers intervenieren i kirkers liv og lære. Det er imidlertid ikke sådan, at faktorerne som økumenisk tema er nyt, for de har i det protestantiske rum været genstand for opmærk-somhed i mere end 50 år, specielt gennem Faith and Orders studiearbej-de<sup>117</sup>. Ny er den ekklesiologiske dignitet, som faktorerne har fået.

Ved Faith and Orders 2.verdenskonference i Edinburgh(1937) blev kon-ceptionen om de såkaldte "ikke-teologiske" faktorerers indflydelse på en-hedsbestræbelserne introduceret, men det er først i de sidste dekader, at den ekklesiologiske diskussion for alvor har ladet sig afficere af fundamentale sociale, politiske og kulturelle forandringer rundt omkring i verden, siges det i Faith and Orders metodedokument. Kirkerne forstod længe sig selv "in terms of divine foundation or traditional order" mere

end som sociale organismer eller samfundsinstitutioner<sup>118</sup>. Kirkernes oplevelse af voksende marginalisering i den sekulariserede verden udfordrede dem imidlertid til at gennemtænke deres samfundsposition og -rolle<sup>119</sup>. Den erkendelse fik råderum, at kirkens enhed kun opfattes adekvat, hvis den relateres til menneskehedens enhed<sup>120</sup>. "The Church is torn apart by divisions of class, race, nationality, power, culture etc. which also disrupt mankind everywhere. Can the unity we seek be anything less than true koinonia in the fullest sacramental as well as human sense?"<sup>121</sup>.

Er det sådan, at kirkens enhed interrelateres til menneskehedens enhed, så repræsenterer distinktionen mellem "teologiske" og "ikke-teologiske" faktorer en inadekvat konceptionsbrug, idet problemkomplekset ikke kan analyseres ved to forskellige metodologiske tilgange, som refererer til to separate virkelighedsområder<sup>122</sup>. LWF's studiedokumenter søger delvis at komme til rette med denne inadekvathed ved at benytte konceptionerne "sekulære", "ikke-dogmatiske" og "ikke-læremæssige" faktorer<sup>123</sup>. Fastholdes ovennævnte interrelation mellem kirkens enhed og verdens enhed, kan vi imidlertid ikke sige, at disse nye termini løser problemet med den inadekvate konceptionsbrug. Det står og falder altså med, hvorvidt elementer fra kirkens historiske former er læremæssigt bindende eller ikke<sup>124</sup>. Men det er realiter dét, vi spørger om: Hvilken ekklesiologisk betydning har de ikke-dogmatiske faktorer?

Parallelt med Faith and Order-studiearbejdet med titlen "Spirit, Order and Organisation", hvis resultat forelå ved kommissionens møde i Louvain (1971), affattede LWF's teologiske kommission et studie med temaet "Mehr als Einheit der Kirche" (1970), som sagligt set bevæger sig på samme linie<sup>125</sup>, idet konceptionen "ikke-teologiske faktorer", som betragtes som misforståelig og vildledende, dog er erstattet af konceptionen "sekulære faktorer", som ikke på samme måde giver det indtryk, at der er dele af verden og historien, som kan adskilles fra Guds skabende magt og forløsende gerning<sup>126</sup>. Dokumentet undersøger ånds- og kulturhistoriske forudsætninger og samfundspolitiske faktorer, som er medbestemmende for enhedsrealisationen og kirkens liv og forhold overhovedet<sup>127</sup>.

Udgangspunktet for LWF's metododokument (1973) focuséren på de ikke-dogmatiske faktorerers rolle er det forhold, at de interkonfessionelle dialoger i alt væsentligt har centreret sig om traditionelle, dogmatiske kontroversspørgsmål, hvilket har bevirket, at de ikke har ofret de ikke-dogmatiske (historiske, sociologiske, kulturelle, psykologiske etc.) spørgsmål, som også har betydning for kirkens enhed, tilstrækkelig opmærksomhed<sup>128</sup>. Det sidste stadfæstes bl.a. af, at opnået dogmatisk konsensus mange steder har vist sig vanskelig eller umulig at recipere,

fordi ikke-læremæssige faktorer intervenerede og forhindrede realiseringen af kirkens enhed, og in versus at ikke-dogmatiske faktorer har kunnet befordre enhedsrealisationen eller ligefrem kunnet opretholde fællesskabet, hvor der end ikke eksisterede ekspliceret lærekonsensus<sup>129</sup>.

Dokumentet hævder på denne baggrund, at der er andre primære faktorer end de dogmatiske og læremæssige, som binder 'koinonia' sammen og opretholder det som fællesskab<sup>130</sup>. Når det gælder om at få blotlagt og overvundet de enhedshindrende faktorer af ikke-dogmatisk karakter, peger dokumentet på nødvendigheden af en terapeutisk metode, som kan diagnosticere og muliggøre et kurativt indgreb. Det er her den induktive case-studie metode<sup>131</sup> kommer ind i billedet.

Case-studierne, som blev igangsat af LWF's studieafdeling i Genève og LWF's institut for økumenisk forskning i Strasbourg i forbindelse med analysen af den økumeniske metodologi, skulle netop søge at identificere relationen mellem teologiske, dogmatiske og ikke-teologiske (historiske, kulturelle, socio-politiske, racemæssige, etniske og personlige) faktorer og betydningen af spørgsmålet om de kirkelige strukturers "in efforts to bring about the unity of the Church"<sup>132</sup>. Dokumentet understreger, at intentionen med disse studier ikke var, at de skulle erstatte tidligere økumeniske metoder<sup>133</sup>, men at de, som de konkret-praksisrelaterede og interdisciplinære<sup>134</sup> studier de er, skulle bibringe en ny multidimensionel indsigt "into universality in variety and thus to find a new way of taking up universal, interconfessional dialogue"<sup>135</sup>, og at de skulle bidrage til virkeliggørelsen af kirkens enhed på det lokale plan<sup>136</sup>.

Metodedokumentets antydninger af de ikke-dogmatiske faktorerers ekklesiologiske relevans følges på udfordrende vis op af H.Zeddies, som holdt et foredrag om temaet ved LWF's internationale metodologikonsultation i Genève (1976). Han siger, at fordi de ikke-dogmatiske faktorer har substantiel indflydelse på teologi og kirke, må de undersøges i lyset af deres teologiske relevans<sup>137</sup>. Da teologien ikke er kontekstløs, vil de ikke-dogmatiske faktorer være grundlæggende uundgåelige. De hører til fænomenet "kirke". Faktorerne skal derfor ikke betragtes som fremmede og uvedkommende, men som legitime og nødvendige, fordi de er tegn på forløsningens inkarnation, siger Zeddies. "Thus in the final analysis non-dogmatic factors should be placed in the context of revelation and history, faith and reason, God and world, Church and society, a context that was established through the Inkarnation"<sup>138</sup>.

Det norske teologiske nævn kritiserer ganske konsekvent, ud fra det vi så i afsnit III, den opfattelse, at andre faktorer end de læremæssige har ekklesiologisk signifikans. Nævnet hævder, at det beror på en

uluthersk teoretiserende lærekonception, når ikke-dogmatiske faktorer får betegnelsen "primære faktorer" i relation til 'koinonia' og kirkens enhed<sup>139</sup>. - I økumenisk sammenhæng betragtes det ofte som værende en fordel, at man er nået frem til forestillingen om "hierarchia veritatum" eller distinktionen mellem "centrum" og "periferi" i den kristne lære<sup>140</sup>, hvorved man har fået et instrument til at distingvere mellem primære og sekundære faktorer i det økumeniske arbejde. Uden at det nødvendigvis har været intenderet, så har udviklingen af den kontekstuelle metode imidlertid afstedkommet, at socio-politiske, kulturelle etc. faktorer, som skulle regnes for sekundære, er kommet i et sådant skarpt lys, at de tenderer til at blive primære. Derfor betegner navnet metoden som vildledende: "it tends to bind Christians to what historically arbitrary, instead of liberating them from it". Umærkeligt sker der her en fatal forskydning af kriterierne for kristen ægthed. Kriterierne bliver af kulturel art, ikke af kristelig art<sup>141</sup>.

## V. DEN KONFESSIONELLE IDENTITET OG ENHEDSKONCEPTUALISERINGEN?

Det kontekstuelle metodefremstøds koncentrerede opmærksomhed omkring det historisk kontingente og det kultur- og situationsspecifikke afslørede hidtil ret upåagtede faktorer og dimensioner, som hævdes at have betydning for virkeliggørelsen af kirkens enhed. En sådan ikke-dogmatisk faktor med essentiel negativ signifikans, idet den altså in casu har en enhedshindrende virkning, er den konfessionelle identitet i det tilfælde, hvor den mere eller mindre udarter sig til et konfessionalistisk magt-syndrom, som typisk ytrer sig i angstbetingede forsvars- og afværgekonstellationer, for nu at anvende de af Stobbe benyttede psykoanalytiske termini<sup>142</sup>. Den konfessionelle identitet som magtfaktor foranlediger os til at stille dette komplicerede spørgsmål: Hvilken betydning har den konfessionelle identitet for konceptualiseringen af enhedstænkningen? Vi er os bevidst, at det tenderer til halsløs gerning at besvare spørgsmålet på så få sider.

De interkonfessionelle bilaterale og multilaterale dialoger reintroducerede, hvad naturligt er, det konfessionelle element i den økumeniske diskussion<sup>143</sup>. Følgende spørgsmål blev særlig presserende: Hvilken signifikans har de konfessionelle identiteter for de fortsatte enhedsbestræbelser? Kan konfessionskirkerne acceptere de opnåede konklusioner i disse læresamtaler uden at ændre på deres grundlæggende identitet og selvforståelse? Kan de konfessionelle divisioner transformeres sådan, at de bliver udtryk for en legitim forskellighed i ét ekklesialt fællesskab? Hvilke metoder behøves, for at kirkerne kan ledes fra samtaler til fæl-

lesskab - en proces som må indebære en temmelig skarp konfrontation?<sup>144</sup>

Disse for konfessionskirkerne essentielle spørgsmål blev i 70'erne gjort til genstand for refleksioner, men de resulterede ikke i færdige og entydige svar. Den kontekstuelle metodetilgang blotlagde dog påny en væsentlig erkendelse, som er et indirekte provisorisk svar på spørgsmålene. Erkendelsen består i den distinktion, som må gøres mellem, hvad vi kunne kalde, kirkens Kristusidentitet og kirkens historisk-kulturspecifikke identitet. Kirkens Kristusidentitet beror i strikte forstand på og har sin normative realitet i Kristus *pro nobis*<sup>145</sup>. Kirkens historisk-kulturspecifikke identitet opstår og determineres af en historisk tros-konkretion i en bestemt socio-økonomisk og kulturel kontekst<sup>146</sup>.

Konsekvensen af denne fornyede erkendelse er imidlertid ikke, at identiteten og forandringen (Kristusidentiteten og den historisk-kulturspecifikke forandring) sættes i et kontradiktorisk forhold til hinanden. Det ville i såfald også også have været en inkonsekvens i relation til den metodiske rammeudvidelse, som den inter-kontekstuelle metodologi repræsenterer. Faith and Orders Salamanca-rapport (1973) eksplicerer forholdet på denne måde: "In virtue of this living tradition which expresses the economy of Christ through the Holy Spirit for the salvation of the world, the Church professes the same witness as was professed by the apostolic community, and her ministry continues the apostolic ministry. Her whole life is integrally related to the experience of the whole People of God of all ages, so the Church that is permanently renewed by God in her historical continuity. In this process, historical traditions will at the same time be tested, renewed, transcended and reconstituted in the catholicity and the unity of the Church"<sup>147</sup>. Med direkte reference til dette skriver P. Højen under synspunktet identitet og forandring: "So wird letzten Endes und paradoxerweise die Identität der Kirche als der von den Ansprüchen des jeweiligen zeitlichen und geographischen Kontextes erforderlich gemachte Wandel ihres überlieferten apostolischen und katholischen Selbstverständnisses begriffen, das gerade in seiner Kontinuität durch die in jenem Wandel bekundete zukunfts-offenheit bewahrt wird. - Zu allen Zeiten und überall wurde die christliche Kirche mit diesem Problem von Identität und Wandel, Kontinuität und Diskontinuität ihrer Einheit konfrontiert"<sup>148</sup>.

Hvis denne determination af identitet og forandring fastholdes, så åbner den op for en inklusiv holdning til de pluriforme konkretioner af identiteten, idet konfessionaliteterne da kan opfattes som konkrete udtryk for Kristusåbenbaringen, der har differentierede historisk-kulturelle forudsætninger og væstkonditioner. Vi får en ny og mere inklusiv identitetsramme, som dog med tanke på enhedsrealisationen må føre til en

relativisering af de historiske identiteter og overhovedet villighed til at lade disse undergå en forvandling<sup>149</sup>. L.Vischer understreger i denne forbindelse følgende aspekter: Den essentielle forvandling af den konfessionelle identitet sker ikke i konfrontation med andre kirker, men ved konfrontation med evangeliets budskab. "Responsibility for preserving confessional identity and for achieving unity are linked together by this confrontation. They are no longer opposed to one another"<sup>150</sup>. Det implicerer videre, at enhedsfællesskabet med den inklusive transkonfessionelle identitet får en normativ funktion over for de historisk-kulturspecifikke konfessionelle identiteter<sup>151</sup>, hvilket dog ifølge Vischer ikke må få den konsekvens, at traditionernes arvegods og hele historieforløbet vippes ud<sup>152</sup>. Spørgsmålet om hvilken betydning de konfessionelle traditioner og identiteter skal tillægges i det forenede fællesskab, trænger til at blive undersøgt<sup>153</sup>.

Den innuerede udvikling af en ny økumenisk-transkonfessionel identitet er overvejende blevet til i en kontekst, hvor den konfessionelle og ekklesiologiske neutralitet hævdes. Men selv om konceptualiseringen af identitetsforståelsen er sket i en non-konfessionelt økumenisk organiseret sammenhæng (repræsenteret ved WCC), så øvede denne betydelig indflydelse også på den konfessionelle økumeni (repræsenteret ved WCF)<sup>154</sup>. Ud fra et progressivt og fremadrettet økumenisk synspunkt kan denne indflydelse dog synes utilstrækkelig, for stærke regressive kræfter og defensive rekonfessionalistiske og autistiske tendenser synes at slå igennem sideløbende med styrkelsen af de økumeniske enhedsbestræbelser<sup>155</sup>. Faith and Orders metodedokument (1974) fremstiller forholdet på denne vis: "We are witnessing today a contradictory development: on the one hand, fellowship and sincere commitment between Christians is growing faster than the stated ecclesial agreements can indicate; on the other hand, the established confessional and ecclesial identities begin to re-assert themselves"<sup>156</sup>. Den kontradiktoriske udvikling fik betydelige konsekvenser på enhedskonceptualiseringsområdet. En konfessionel bestemt fællesskabsdannelsesvision med institutions-strukturelle forudsætninger voksede frem ved siden af den økumenisk-transkonfessionelle enhedsvision. Medkonstituerende indflydelsesfaktorer på denne udvikling vil vi søge at indkredse i det følgende:

WCC's 3. generalforsamling i New Delhi (1961) betød et afgørende gennembrud for den funktionelt determinerede enhedsvision, *organisk union*, som betyder visualisering af enheden mellem alle kristne på hvert sted i koinonia, diakonia og martyria, idet denne enhed samtidig rummer universel forbindelse med kristne "alle steder"<sup>157</sup>. Konceptionen dannede basis for den senere tale om den universelle konciliaritet, som skal manife-

stere den allerede lokalt manifesterede kirkelige enhed. Konceptualiseringen af konciliaritetstanken tog fart mellem de følgende generalforsamlinger i Uppsala(1968) og Nairobi(1975). Faith and Order-kommissionen med L.Vischer i spidsen bearbejdede og profilerede Uppsala's understregning af behovet for et universelt økumenisk koncil, så kommissionen ved Salamanca-konsultationen(1973) kunne eksplicere enhedsvejen og -målet som "*conciliar fellowship*"<sup>158</sup>. Konceptionen signaliserer en frigørelse fra overkirkesyndromet, som spøjte i WCC's første leveår, og de prækonciliære legemers(WCC etc.) epoke; og terminus "*conciliar fellowship*" refererer til de 7 "katolske" konciler, som kristenhedens biskopper samledes til før skismaet i 1054<sup>159</sup>. Salamanca-rapporten pointerer, at de lokalt betingede enheders fortsatte koeksistens er basal: "The one Church is to be envisioned as a conciliar fellowship of local churches which are themselves truly united"<sup>160</sup>. Der består således ikke noget kontradiktorisk forhold mellem visionen "*conciliar fellowship*" blandt lokale kirker og målet for organisk union. "*Conciliar fellowship*" forudsætter og behøver organisk union<sup>161</sup>.

De konfessionelle verdensforbunds stærkt øgede økumeniske engagement førte imidlertid til en kritik af den transkonfessionelt prægede konception "*conciliar fellowship*" og til fremvæksten af den alternative enhedskonception, "*reconciled diversity*"(enhed i forsonet forskellighed<sup>162</sup>), som skulle konnektere den konfessionelle og økumeniske forpligtelse<sup>163</sup>. Følgende essentielle faktorer bidrog logisk nok til denne konceptualisering: 1. De konfessionelle verdensforbund fik i flere henseender styrket sin position(organisatorisk, økonomisk etc.). 2. I og med Vaticanum II trådte den romersk-katolske kirke ind på den økumeniske scene - som en kirke, der er identisk med sin egen "konfession". 3. De af Vaticanerkoncilet initierede bilaterale læredialoger øgede de konfessionelle enheders signifikans. Verdensforbundene fik derigennem en ny rolle, som bidrog til øget Kooperation mellem disse på konfessionalitetens basis<sup>164</sup>. En af ideologerne bag den nye konception, lutheraneren H.Meyer, mener ikke, at den nye enhedsmodel skal opfattes som et absolut alternativ, men snarere som en korrektion og et supplement. "Das Plädoyer für "versöhnte Verschiedenheit" ist also zugleich ein Plädoyer für die Vielfalt in der Einheit wie auch für die Vielfalt der Einheitsformen, über deren Wahl letztlich die jeweilige kirchliche, geographische und geschichtliche Situation zu entscheiden hat"<sup>165</sup>.

De to enhedsmodeller, som vandt skikkelse i 70'ernes økumeniske enhedsrefleksioner, som et resultat af den historiske udvikling<sup>166</sup>, blev genstand for en lidenskabelig diskussion, hvor modellernes mangler og svagheder kom frem i lyset. Vi nævner her afslutningsvis enkelte essen-

tielle argumenter vedrørende svaghederne: Konceptionen "conciliar fellowship" levner ifølge Meyer og andre ikke plads til de legitime differencierede konfessionelle identiteter og traditioner. Koncentrationen er overført til de kontekstuelle faktorer, hvorved konceptionen de facto fremmer teologisk og bekendelsesmæssig profiløshed<sup>167</sup>. Modellen "reconciled diversity" repræsenterer omvendt en skinøkumenisk holdning, som cementerer det konfessionelle status quo og den "fredlige koeksistens". Begrebet står i fare for at blive et endegyldigt "målbegreb", og ikke det provisorisk-interimistiske "vejbegreb" med instrumental funktion, som formgiverne havde tænkt det<sup>168</sup>. Hvor "conciliar fellowship" skaber usikkerhed om, hvilke identitetsmodifikationer der er nødvendige for det fælles vidnesbyrds skyld, der skaber "reconciled diversity" usikkerhed om, hvilke træk i de konfessionelle egenarter, som kan og må forsones, for at afstedkomme forkyndelses- og nadverfællesskab. I relation til det sidstnævnte forhold efterlyses en konkret vision om, hvorledes enheden skal struktureres<sup>169</sup>. Den udbredte hypotaserende og spiritualiserende interpretation af "notae ecclesiae" kan imidlertid hindre, at efterlysningen bliver hørt!<sup>170</sup>

## VI. KONKLUSION.

Pneumatologiske og ekklesiologiske innovationer i 60'ernes økumeniske teologi og negative erfaringer og aporier med den in expressis verbis formulerede læreconsensus' recipering og verificering på de konkrete kirkelige praksisniveauer aktualiserede det økumeniske metodeproblem ved overgangen til 70'erne. Refleksionerne over metodespørgsmålet i LWF- og Faith and Order-regi udkrystalliseredes i, accentueringsforskelle til trods, ét fælles metodologisk fremstød, den inter-kontekstuelle metode, som implicerede en referencerammeudvidelse ved dens focuseren på kirkens totale kontekst. Metodologiens kontekstualisering fik en strukturskabende virkning på ekklesiologien og på konceptualiseringen overhovedet, hvilket vi i nærværende opgave har søgt at blotlægge gennem en analyse af integrerede aspekter af 70'ernes økumeniske metodologi. Analysen har mutatis mutandis afdækket følgende konsekvensrige erkendelser:

Sandhedsspørgsmålet placeres nu i og determineres af den kontekst, som bliver til i interrelationen mellem tradition og situation og mellem doctrina og praksis, hvilket i en progressiv økumenisk udgave implicerer, at sandhedskonceptionen a priori bestemmes af den empiriske erfarings-situation, og at handlings- og oplevelsesfællesskabet får den afgørende hermeneutisk-kognitive funktion. Den stærke understregning af det funk-

tionelle og aktualistiske aspekt i metoderefleksionerne betyder, at det grundlæggende ekklesiologiske locus med henblik på enhedsrealisationen bliver 'koinonia'-erfaringen.

Bestemmelsen af sandhedskonceptionen og betydningen af 'koinonia' som erkendelses- og konsensusmedium har afgørende konsekvenser for den ekklesiologiske dignitet, som de ikke-dogmatiske faktorer tilkendes. På trods af en ud fra en konsekvent kontekstualiseringstænkning inadekvat konceptionsbrug består sagforholdet i den erkendelse, at faktorerne har en primær signifikans i den forstand, at de er fundamentale og konstitutive for kirkens enhedsetablering, skønt virkningen kan være både enhedsfremmende og -hindrende.

Enhedskonceptualiseringen er på konditionel vis determineret af den valør, som de konfessionelle, historisk-kulturspecifikke identiteter tillægges. Konceptionen "conciliar fellowship" formgives af en økumenisk -transkonfessionel, inklusiv identitetsopfattelse, som har normativ funktion over for de enkelte kirkers historisk betingede identiteter. Enhedskonceptionen "reconciled diversity" bygger modsat på en konfessionelt determineret enhedsvision med institutions-strukturelle forudsætninger.

#### NOTER:

1. Konfessionerne har på forskellig vis været engageret i læredialoger i mere end 50 år. Diskussionen om interaktionen og overhovedet interrelationen mellem bilaterale og multilaterale dialoger må vi i denne sammenhæng lade ligge. Vi hævder blot, at der ikke består noget modsætningsforhold mellem de to forskellige procedurer; de supplerer hinanden. Se hertil Vischer i: Højen(ed.), p.51 o.a.st.
2. Den romersk-katolske kirke besluttede under Vaticanum II at deltage aktivt i den økumeniske bevægelse og at knytte en tættere kontakt til WCC fremover. Medlemsskabet af WCC lader vente på sig, men der har siden 1965 bestået en omfattende økumenisk Kooperation i en række arbejdsgrupper. Kommissionsmedlemsskabet i Faith and Order(siden 1968) kan i denne sammenhæng fremhæves. Se bl.a. Thunberg, p.56.
3. Accra 1974b, p.110.
4. Receptionsspørgsmålet får i nærværende opgave ikke nogen selvstændig behandling.
5. Rapporten fra metodologikonsultationen(Genève 1976) i LWF-regi peger på disse problemer; i: Højen(ed.), p.17f.
6. LWF's Institut for økumenisk forskning så i et studieprojekt(iværksat af generalforsamlingen i Dar-es-Salaam 1977) bl.a. på disse vanskeligheder "fra neden", dvs. fra den lokaløkumeniske situation. Se Strasbourg 1982, p.1ff.
7. Højen, p.147.
8. Gassmann, p.320.324.
9. LWF's metodedokument(1973) i: Højen(ed.), EM II 1-3,p.4; Accra 1974a, p.66ff. Jfr. også Højen, p.141 og Stobbe/May, p.301.
10. Vischer i: Højen(ed.), p.59; jfr. LWF 1975, p.166ff.
11. Accra 1974a, p.68.
12. Divonne 1977, p.45.
13. Accra 1974a, p.73.

14. Accra 1974a, p.69 og 77; jfr. Pathil, p.346ff og 367ff.
15. LWF's eksekutivkomité besluttede på et møde i Parapat(1972), at "Department of Studies"(Genève) i Kooperation med "Institute for Ecumenical Research"(Strasbourg) skulle analysere den økumeniske metodologi. De første grundlæggende refleksioner blev gjort til genstand for drøftelse ved eksekutivkomitéens møde i august 1973. Basisdokumentet var allerede i februar blevet distribueret til alle medlemskirkerne, med anmodning om at yde bidrag til debatten. En speciel henvendelse var blevet rettet til et udvalg af 14 forskelligartede lutherske kirker i fem verdensdele, hvor man ved hjælp af 'case-studies' håbede at få belyst specielle delasppekter ved de metodologiske problemer.
16. Faith and Order-kommissionen besluttede på sit møde i Louvain(1971) at reeksaminere de i Faith and Order-studierne anvendte metoder. Beslutningen blev naturligt nok taget i nær relation til lanceringen af studieprojektet "Unity of the Church and Unity of the Mankind", jfr. Louvain 1971, FO Paper No.60, p.62f. Den blev fulgt op af diskussioner i Faith and Orders Working Committee i Utrecht(1972) og Zagorsk (1973). Det skriftlige resultat af disse diskussioner repræsenteres især af "Reflections on the Methods..." fra kommissionens møde i Accra(1974). Se Accra 1974a, p.66-82.
17. Visse differentiationer vil blive blotlagt i aspektanalysen, del II-V.
18. Højen(ed.), EM II.3, p.4f; Accra 1974a, p.67ff.
19. I strikte forstand kan vi ikke tale om en økumenisk metodologi; men det er muligt at kombinere en række begrundelser for økumeniske metoder, som kan give materiale til en metodelære.
20. Termene "inter-kontekstuel metode" og "inter-kontekstuel tilnærmelse" optræder første gang i J.Deschners konklusion af Louvain-diskussionerne(1971). Louvain 1971, FO Paper No.59, p.194. Terminologien anvendes af Deschner igen i Accra og i metodedokumentet. Se Accra 1974a, p.76-79; jfr. Pathil, p.346ff og 367ff. Sagligt set findes terminologien også i LWF's metodedokument(Højen(ed.), EM II.7.9, p. 6ff), men det er den induktive "approach" i det planlagte case-studieprojekt der fremhæves(EM II.8.11, p.7 og 9). Intentionen med case-studierne vil blive behandlet i opgavens IV. del.
21. Den nye ideologiske og historiske kontekst var stærkt influeret af 60'ernes sekulariserings-, befrielses- og kontekstualiseringsteologier. Vægten blev her lagt på "indigenization, inculturation and contextualization", Pathil, p.403.
22. Højen(ed.), EM II.8.9, p.7f; Accra 1974a, p.77. Jfr. Schlink, p.87ff.
23. Oftestad, p.75.79.96. 24. Pathil, p.247ff.
25. Den metodologiske udvikling i den økumeniske bevægelse fremviser nogle hovedtendenser og -metoder, som vi p.g.a. pladshensyn ikke kan eksplicere nærmere. Metoderne er opstået som korrektioner og ikke rejktioner, fremholder K.Pathil i sin analyse af den metodologiske udvikling i Faith and Order. Pathil, p.247-442. Vi nævner: den komparative ekklesiologi, den dialektiske metode, den kristologiske metode(den kristologiske, bibelske, historiske og eskatologiske metode) og den inter-kontekstuelle metode. Metoderefleksionerne er således ikke nye men stærkt fornyede i 70'erne. Orienteringsskiftet blev grundlagt under Faith and Orders 4.verdenskonference i Montreal(1963) og under kommissionens møder i Bristol(1967) og Louvain(1971). Accra 1974a, p.66f.
26. Ibid., p.69. 27. Oftestad, p.79f.
28. Vi må bl.a. lade disse væsentlige emner ligge: den metodologiske udvikling, det skrifthermeneutiske problem i den nye metodologi, diskussionen vedrørende teori og praksis, receptionsproblemet og det hermed forbundne repræsentationsspørgsmål, og endelig spiritualiteten som økumenisk dimension. Noterne vil indeholde visse henvisninger.
29. Faith and Orders metodedokument fremholder, at denne konditionelle relation mellem indhold og metode skal ofres bevidst opmærksomhed i metoderefleksionerne. Accra 1974a, p.70.

30. Pathil, p.346ff o.a.st. 31. Accra 1974a, p.69. 32. Oftestad, p.75ff.
33. Højen(ed.), EM II.5.6.8.9.11, p.5ff.
34. Ibid., EM II.8, p.7. Oftestad nævner, at den økumeniske bevægelse her har taget et vigtigt anliggende op fra Frankfurterskolens videnskabssteori, tanken om socialvidenskabernes frigørende, terapeutiske funktion. Oftestad, p.95f.
35. En fyldigere begrundelse for at anvende de interdisciplinære metoder gives i LWF 1977, p.48ff.
36. Højen(ed.), EM II.5.7, p.5ff.
37. Faith and Order-arbejdet begyndte ud fra den klare erkendelse, at enhed mellem kirkerne kun kunne realiseres ved overvindelse af den konfessionelle adskillelse, som hang sammen med læredissensus. Se Accra 1974a, p.67. 38. Højen(ed.), EM II.2.3.9.10, p.4f og 7f.
39. Ibid., EM II.6.7, p.6f. 40. Højen, p.141; jfr. Stobbe/May, p.301
41. Stobbe/May, p.301. 42. Højen, p.141; jfr. Accra 1974b, p.112.
43. Stobbe/May, p.301. 44. Ibid., p.301.
45. Højen, p.141; jfr. begrebet "negativ konsensus" i Accra 1974a, p.73.
46. Højen(ed.), p.135f.148ff; Stobbe/May, p.301; jfr. Accra 1974b, p.110f
47. L.Vischer mener, at det er vildledende at bruge termen "non-konfessionel" til at beskrive WCC, og reservere termen "konfessionel" for WCF, i: Højen(ed.), p.55.
48. Højen(ed.), EM II.2.3.4.5, p.4f. Studiedokumentet "Mehr als Einheit der Kirchen", som forelå i Evian(1970) (LWF's 5.generalforsaml.), var i denne forbindelse perspektivåbnende. Det nævner de sekulære faktorer og det diakonale fællesskabs betydning, men det understreger i øvrigt traditionelle lutherske læreenhedssynspunkter: notae ecclesiae etc., p.54ff. 49. Højen(ed.), EM II.11, p.9.
50. Jfr. med ibid., EM II.8.9.10, p.7f.
51. Oftestad, p.86ff. 52. Ibid., p.90. 53. Accra 1974a, p.77.
54. Norsk teologisk nævns udtalelser om metodedokumentet tenderer til til overinterpretation af visse punkter. Men her er der nok også tale om bevidste profileringer og tentativt prægede kategoriske domme!
55. Faith and Order-kommissionen initierede i Louvain(1971) et studieprojekt under titlen "Giving account of the hope".
56. Nordisk konferanse, p.10. 57. Accra 1974a, p.67ff.
58. Ibid., p.68,75 og 79.
59. De norske bidragydere til metoderefleksionerne synes at hævde, at metodedokumenterne indeholder denne indifferentisme. Se f.ex. Oftestad, p.83ff. Sandhedsindifferentisme må ikke forveksles med sandhedsrelativisme! 60. Accra 1974a, p.71,75 og 77f.
61. Ibid., p.72 og 76. Den gamle kontrovers om Skrift og tradition som teologiens erkendelseskilde har i nyeste tid fået selskab af kontroversen tradition og situation ditto.
62. Ibid., p.71 og 78. 63. Holter, p.107f. Se hertil Accra 1974a, p.77.
64. Holter, p.112f; jfr. The Church of Norway, p.33f.
65. Dissonansen mellem en "deduktiv-historiserende" og en "kritisk-historisk" sandhedsforståelse har altid fulgt den interkonfessionelle diskussion. Se bl.a. Stobbe/May, p.327.
66. Se Accra 1974a, p.74; Højen(ed.), p.127f; Højen, p.131ff.
67. Den fransk-schweiziske økumeniker J.-L.Leuba's relationsanalyse koncentrerer opmærksomheden om den kopulative konjunktion "og" i temaet sandhed og konsensus. Leuba foretræder en ontologisk sandhedsopfattelse(p.165), hvor sandheden er en "Ereignis"(Kristusbegivenheden) med "ist"-karakter(p.175). Konceptionsdefinitionerne har ikke hans primære interesse(p.166). Han forsøger at sætte sig ud over konfessionernes tendens til at beskrive relationen mellem sandhed og konsensus i analytiske sætninger: "Der Protestantismus hat die Tendenz, die Grosse Wahrheit als Subjekt und die Grosse Konsensus als Prädikat zu betrachten. Hingegen hat der Katholizismus - im weiten Sinne des Wortes - umgekehrt die Tendenz, die Grosse Konsensus als Subjekt

und die Grösse Wahrheit als Prädikat zu betrachten" (p.169; jfr. p. 169-172). Den vekselvise implikation og teologiske dialektik hos Leuba ser vi i hans distinktion mellem sandhed og konsensus (mellem "Sein" og "Werden"). Han postulerer, at bevægelsen både går fra sandhed til konsensus og in versus, fordi "der Konsensus auf keinen Fall nur die Konsequens der Wahrheit, sondern auch ein Mittel zur Wahrheitserkenntnis oder genauer die Instrumentale Ursache der Wahrheit ist" (p.175-176). Til kritikken af Leuba, se Højen, p.148.150. 152; Stobbe/May, p.328f. 68. Højen, p.132f og 139.

69. Faith and Order-kommissionen sammenkaldte til en konsultation i Salamanca (sept.1973) om emnet "Concepts of Unity and Models of Union".
70. Højen, p.135; jfr. Vischers tale om en aktiv konsensus, p.180.
71. Højen, p.138-139. Overvejelserne vedrørende temaerne konsensus og bekendelse, forandring og identitet og komplekset normativitet og kontekst må vi lade ligge; se p.136ff.139ff og 143ff.
72. Ibid., p.149. 73. Ibid., p.143. 74. Ibid., p.144ff. 75. Ibid., p.148
76. Ibid., p.148ff. Jfr. Leuba, p.165. 77. Stobbe/May, p.330.
78. Højen, p.154. Om sandhedens assertoriske karakter og væsen, p.154ff..
79. Stobbe/May kritiserer bl.a. Højen for et ikke tilstrækkeligt differentieret konsensusbegreb, p.331. 80. Ibid., p.302.
81. Ibid., p.303-311. 82. Ibid., p.312ff.327. 83. Ibid., p.326.312.
84. Konsensustypologien, p.315ff. 85. Ibid., p.315.332. Strukturen i konsensusdannelsen, p.332ff. 86. Højen(ed.), EM II.11, p.9.
87. Oftestad, p.87; jfr. Accra 1974a, p.74. 88. Cit.efter Højen, p.139.
89. Jfr.Accra 1974a, p.74; Pathil, p.262 og 293. De intenderede forløsende begreber, som f.ex. troens fundamentale artikler, "hierarchia veritatum" o.lign., er særdeles vanskelige at håndtere for de konfessionelle kirkefamilier. Alle kirker har forskellige normer for "satis est". Jfr. bl.a. Vischer i: Højen(ed.), p.55 og Højen, p.152f.
90. Højen, p.140. 91. Højen(ed.), EM II.7.10, p.7ff.
92. Accra 1974a, p.74; Holter, p.108; Højen, p.140.
93. Med tanke på vanskelighederne med receptionen af konkordien kan understregningen af dets proleptiske karakter forekomme noget overdrevet. Se hertil også Højen(ed.), p.112f. 94. Højen(ed.), EM I, p.3.
95. Ibid., EM II.4, p.4. 96. Ibid., EM II.7, p.6. 97. Ibid., p.19.
98. Ibid., p.19f. 99. Lederen af LWF's metodologistudier(1972-76) P. Højen refererer en del af disse kommentarer, som kom fra deltagende kirker og institutioner, i en opsummerende rapport. Vi har valgt at koncentrere os om kritikken fra det norske teologiske nævn. Vi må i øvrigt henvise til Højens rapport i: Højen(ed.), p.107ff; in casu p.107-119. En fyldigere interim-rapport(1975) findes i LWF's arkiver.
100. Brunnvoll siger, at dette forhold må tages alvorligt, hvis ikke bygger vi på quasi-empiriske, dvs. uerkendte forudsætninger. Højen(ed.), p.83. 101. The Church of Norway, p.33f. 102. Brunnvoll i: Højen(ed.), p.84. 103. The Church of Norway, p.33f. Jfr. Holter, p.111f.
104. Højen(ed.), EM II.7, p.6f. 105. Jfr. med det, som den dogmatiske arbejdsgruppe fra Heidelbergs universitet er citeret for: 'Koinonia'-konceptionen er i NT grundlagt sakramentalt og kristologisk. Se Højen(ed.), p.118. 106. The Church of Norway, p.35f; jfr. tanken om kirken som creatura verbi, p.38. 107. Højen(ed.), II.5.7.9, p.5ff.
108. The Church of Norway, p.32. 109. Ibid., p.37. 110. Ibid., p.39f.
111. Se Oftestad, p.98. 112. Jfr. Højen, p.150f. 113. Duchrow, p.172.
114. Ibid., p.171ff. 115. Ibid., p.174. 116. Denne katolicitetsforståelse er genstand for en bredere diskussion hos Oftestad, p.80ff.
117. Allerede i 1929 forudsagde amerikaneren R.Niebuhr i sit banebrydende værk "The social sources of denominationalism" efter en analyse af den økonomiske, sociale, nationale og racemæssige indflydelses opsplittende virkning på den amerikanske samfundsudvikling, at de kirkelige enhedsbestræbelser ville accelerere betydeligt i fremtiden. Jfr. Stobbe, p.195. I et forstudie til Faith and Orders 2.verdenskonference i Edinburgh(1937) pegede en amerikansk studiegruppe under

under ledelse af W.L.Sperry på en række ikke-teologiske faktorerers enhedshindrende virkninger: socio-politiske, historiske og kulturelle faktorer. Se Edinburgh 1937, p.1-29. Ved sit møde i Chicester (1949) blev Faith and Order-kommissionen præsenteret for et brev om "unavowed motives in ecumenical discussions", som var skrevet af den engelske nytestamentler C.H.Dodd. Se Bossey 1951, p.7-11. Det skabte en livlig interesse, som resulterede i, at kommissionen besluttede at iværksætte et selvstændigt teologisk kommissionsarbejde om emnet op til den 3.verdenskonference i Lund(1952). Se Lund 1952, p.174ff. Ved en forberedende konference i Bossey(1951) udarbejdede en gruppe af teologer, historikere, økonomer, psykologer etc. en rapport, som behandler de ikke-teologiske faktorerers adskillende og forenende virkning. Se Bossey 1951, p.26-33. Dernæst fulgte "institutionalisme"-studiet. Se bl.a. Stobbe, p.194f. I det katolske rum var det Münsterøkumenikeren P.Lengsfeld, som først mere bevidst underkastede de ikke-teologiske faktorerers (specielt magtfaktorens) betydning en analyse(1973-74). Stobbe, p.196.

118. Accra 1974a, p.68. 119. Klimaforandringerne reflekteres i den pastorale konstitution fra Vaticanum II "Gaudium et Spes" og i rapporten og resolutioner fra verdenskonferencen om "Church and Society" i Genève(1966). Accra 1974a, p.68. 120. Det var netop baggrunden for at iværksætte studieprojektet "Unity of the Church - the Unity of Mankind" i Louvain(1971). Se Louvain 1971, FO Paper No.60, p.62.
121. Accra 1974a, p.69. 122. Dette erkendes vel også i Faith and Orders metodedokument; se Accra 1974a, p.68. Jfr. Zeddies i: Højen(ed.), p.88; LWF 1975, p.181ff og Councils, p.19f. 123. Se bl.a. Studiendokument, p.56ff; Højen(ed.), EM II.6.7.8, p.6f; Zeddies i: ibid, p.89.
124. Rapporten fra LWF's metodologikonsultation(1976) fremhæver også, at det ikke er tilfredsstillende at kvalificere faktorerne negativt (ikke-dogmatiske etc.). Vigtigere end at finde passende termer er det imidlertid at se, at kirken "is not promised unity, holiness, apostolicity and catholicity apart from these historical forms it has assumed, but in them"; i: Højen(ed.), p.25. Vi vælger dog sammen med Zeddies at anvende konceptionen "ikke-dogmatiske" eller "ikke-læremæssige" faktorer, fordi den er mest præcis; i: ibid., p.89f.
125. Stobbe, p.195. 126. Studiendokument, p.58. 127. Ibid., p.56ff.
128. Højen(ed.), EM II.2, p.4. 129. Ibid., EM II.6.7.10, p.6-9.
130. Ibid., EM II.7, p.7. 131. Case-studie-metodens baggrund og forudsætninger berøres af K.Bridston. Se LWF 1975, p.191ff; jfr. også LWF 1977, p.35ff. 132. Ibid., EM II.8, p.7. 133. Højen understreger i de afsluttende konklusioner i tilknytning til metodeprojektet kraftigt nødvendigheden af at integrere forskellige metoder afhængig af situation og kontekst. Se Højen(ed.), p.126f. 134. Interdisciplinariiteten refererer i strikte mening kun til relationen mellem teologi og andre studiegrene; ibid., p.26f. 135. Ibid., EM II.9, p.8.
136. Ibid., EM III.1, p.9f. Jfr. også hertil rapporten fra konsultationen i Genève(1976); i: ibid., p.28f. 137. Zeddies i: ibid., p.90 og 94.
138. Ibid., p.95. Højen billiger denne perception, og mener, at den må følges op i de fremtidige studier; i: ibid., p.128.
139. The Church of Norway, p.37 og 29f. Nævnet refererer direkte til Højen (ed.), EM II.7, p.7. 140. Jfr. Accra 1974a, p.74. 141. The Church of Norway, p.29f. 142. Stobbe, p.204ff. 143. Jfr. Jørgensen, p.137.
144. Disse præliminære spørgsmål stilles i Faith and Orders metodedokument Accra 1974a, p.67f. 145. Salamanca 1973, p.298; Jørgensen, p.134.
146. Salamanca 1973, p.298; Højen(ed.), p.29; Jørgensen, p.135.
147. Salamanca 1973, p.298; jfr. Vischer, p.181.
148. Højen, p.142. Jfr. hertil Giménez' sociologiske overvejelser. Han skriver, at kontinuitetsproblemet er et sociologisk problem, som vedrører social reproduktion. Socialvidenskaberne betragter social reproduktion på dialektisk vis, som et udtryk for kontinuitet og diskontinuitet på samme tid; i: Højen(ed.), p.101. 149. Vischer, p.181.
150. Vischer i: Højen(ed.), p.52. 151. Jfr. Accra 1974a, p.67.

152. Vischer i: Højen(ed.), p.56. 153. Ibid., p.54.  
154. Vischer mener, at det er vildledende at anvende termene på de forskellige bevægelser; i: Højen(ed.), p.55. Vi er os bevidst, at de alment anerkendte termini kan gå på tværs af bevægelsernes grænselinier. 155. Stobbes studie over magtens betydning i interkonfessionelle forhold og i den økumeniske proces bærer mange vidnesbyrd om det. Se Stobbe, p.19off. Jfr. også Lengsfeld, p.356f.  
156. Accra 1974a, p.82. 157. Vischer, p.177f og Thunberg, p.55.  
158. Se Salamanca 1973, p.293ff, hvor konceptionen ekspliceres. Jfr. bl.a. Vischer, p.188ff; Councils, p.1ff; Lengsfeld, p.358ff og Gassmann/Mayer, p.6. 159. Vischer, p.188f og Thunberg, p.55.  
160. Salamanca 1973, p.293. 161. Ibid., p.295f. Jfr. med diskussionen i Accra(1974) om relationen mellem "konciliaritet" og "organisk union". Se Accra 1974b, p.113ff. 162. Se fremhævelsen af enhedsaspektet i konceptionen hos Meyer(1978), p.388; Gassmann/Meyer, p.22 og Thunberg, p.53. 163. Konceptionen "reconciled diversity" ("versöhnter Verschiedenheit") blev første gang benyttet i de konfessionelle verdensforbunds diskussionspapir(1974) om forbundenes rolle i den økumeniske bevægelse. Jfr. Meyer(1975), p.676ff. Væsentlige elementer i konceptionen "reconciled diversity" findes også i andre konceptioner: Kirkefællesskabstanken, "typos"-tanken, søsterkirkemodellen, organisk enhed etc. Se Meyer(1978), p.393ff.  
164. Gassmann/Meyer, p.8ff; Thunberg, p.56. 165. Meyer(1975), p.678.  
166. L.Thunberg fremhæver synspunktet med de historiske udviklingslinier frem til konceptualiseringen. Thunberg, p.54ff.  
167. Meyer(1978), p.384ff; jfr. Gassmann/Meyer, p.15 og 19; Thunberg, p.56.  
168. Gassmann/Meyer, p.12 og 21f; jfr. også Meyer(1978), p.387; Lengsfeld, p.358.  
169. Vischer i: Højen(ed.), p.56f; Lengsfeld, p.230; Thunberg, p.56.  
170. Jfr. bl.a. Councils, p.11; Nordisk konferanse, p.12.

#### ANVENDTE FORKORTELSER:

De fleste forkortelser er fra de økumeniske bibliografier IOB og RIC.

|       |                                                                                                                                    |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| EM    | Ecumenical Methodology. Basic Document, LWF 1973                                                                                   |
| EO    | Ekumenisk Orientering                                                                                                              |
| ER    | Ecumenical Review                                                                                                                  |
| FO    | Faith and Order                                                                                                                    |
| IOB   | Internationale Oekumenische Bibliographie, Band 1-16(1962-75), München 1980                                                        |
| KuD   | Kerygma und Dogma                                                                                                                  |
| LM    | Lutherische Monatshefte                                                                                                            |
| LR    | Lutherische Rundschau                                                                                                              |
| LWB   | Lutherischen Weltbund                                                                                                              |
| LWF   | Lutheran World Federation                                                                                                          |
| RIC   | Répertoire Bibliographique des Institutions Chrésiennes.<br>RIC Supplement. Oecumene 1(1975-76), 2(1977) et 3(1978-80), Strasbourg |
| StEnc | Study Encounter                                                                                                                    |
| TTK   | Tidsskrift for Teologi og Kirke                                                                                                    |
| WCC   | World Council of Churches                                                                                                          |
| WCF   | World Confessional Families                                                                                                        |
| ZEE   | Zeitschrift für die Evangelische Ethik                                                                                             |
| ÖR    | Ökumenische Rundschau                                                                                                              |

- Accra 1974a, Reflections on the methods of Faith and Order study,  
i: Accra 1974. Meeting of the Commission on Faith  
and Order. Minutes and Documents, FO Paper No.71,  
WCC Geneva 1974, p. 66 - 82 17
- Accra 1974b, The Unity of the Church: the Goal and the Way,  
i: Uniting in hope. Reports and Documents from the  
Meeting of the Faith and Order Commission, 23 July  
- 5 August, 1974, FO Paper No.72, WCC Geneva 1974,  
p. 110 - 23 14
- Bossey 1951, Social and Cultural Factors in Church Divisions,  
by C.H.Dodd, G.R.Cragg, J.Ellul, with a Preface  
by O.Tomkins and the Report of a Conference held  
at the Ecumenical Institute at Bossey i Nov.1951,  
i: FO Papers No.10, WCC Geneva 1952, p. 5 - 33 29
- The Church of Norway, Ecumenical Methodology. A Statement from  
the Theology Committee of the Church of Norway, i:  
StEnc XII, Nos.1-2, WCC Geneva 1976, p. 26 - 40 15
- Councils, Conciliarity and a Genuinely Universal Council, Report  
from the West German Ecumenical Study Committee,  
i: FO Paper No.70(Reprinted from StEnc X, No.2,  
1974), WCC Geneva 1974, p. 1 - 24 25
- Divonne 1977, Ecumenical Methodology, i: Ecumenical Relations  
of the Lutheran World Federation. Report of the  
Working group on the interrelations between the  
various bilateral dialogues. Received by the Execu-  
tive Committee, Divonne Febr. 1977, LWF Geneva,  
p. 39 - 48 10
- Duchrow, Ulrich, Leib Christi und moderne Kommunikationsstruk-  
turen, i: ZEE 3/1969, Gütersloh, p. 164 - 178 15
- Edinburgh 1937, The Non-Theological Factors in the Making and  
Unmaking of Church Union. Report No.3. Prepared  
by the Commission on the Church's Unity in Life  
and Worship(Commission IV) for the World Conferen-  
ce on Faith and Order, Edinburgh 1937, Paper No.  
84 in FO pamphlets, Old Series, p. 1 - 29 29
- Gassmann, Günther, Rezeption im ökumenischen Kontext, i: ÖR  
3/1977, Frankfurt a.M., p. 314 - 27 14
- Gassmann, Günther/Meyer, Harding, Die Einheit der Kirche. Vor-  
aussetzungen und Gestalt, i: LWB-Report 15/1983,  
Genf, p. 3 - 28 26
- Holter, Åge, Handling og opplevelse som erkjennelsesmidler i  
den økumeniske metode, i: TTK 2/1974, Oslo,  
p. 103 - 114 12
- Højen, Peder(ed.), Ecumenical Methodology. Documentation and  
Report. LWF Geneva 1978, p. 2 - 129 128
- Højen, Peder, Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer  
Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und  
Geschichte, i: KuD 23/1977, Göttingen, p. 131  
- 156 26
- Jørgensen, Theodor H., Überlegungen zur "Konfessionellen Iden-  
tität" und "Kirchengemeinschaft", i: KuD 24/1978,  
Göttingen, p. 131 - 142 11

- Lengsfeld, Peter, Konziliare Gemeinschaft und christliche Identität, i: Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Peter Lengsfeld(Hrsg.), Stuttgart 1980, p. 355 - 367 13
- Leuba, Jean-Louis, Wahrheit und Konsensus. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des theologischen Gebrauchs der kopulativen Konjunktion "Und", i: Freiheit in der Begegnung. Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs, Jean-Louis Leuba/Heinrich Stirnimann(Hrsg.), Frankfurt a.M. - Stuttgart 1969, p. 165 - 180 16
- Louvain 1971, Faith and Order. Study Reports and Documents, Louvain 1971, i: FO Paper No.59, WCC Geneva 1971, p. 193 - 198 5
- Louvain 1971, Minutes of the Meeting of the Commission and Working Committee, Louvain 1971. Commission on Faith and Order, i: FO Paper No.60, WCC Geneva 1971, p. 43 - 63 20
- Lund 1952, The Social and Cultural Factors in Church Divisions, i: Oliver S.Tomkins(ed.), The Third World Conference on Faith and Order, Lund 1952, London 1953, p. 174 - 203 30
- LWF 1975, The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being. Report on the Second International Consultation in Bossey, LWF Geneva 1975, p. 159 - 195 36
- LWF 1977, The LWF Commission on Studies, The Identity of the Church and Its Service to the Whole Human Being, Final Volume II: Summary - Analysis - Interpretation by T.Bakkevig, W.Everett, K.Hertz, J.Kiwovele, G.Scharffenoth, Geneva 1977, p. 35 - 52 17
- Meyer, Harding, "Einheit in versöhnter Verschiedenheit" - "konziliare Gemeinschaft" - "organische Union". Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen, i: ÖR 3/1978, Frankfurt a.M., p. 377 - 400 24
- Meyer, Harding, Versöhnte Verschiedenheit. Korrekturen am Konzept der "Konziliaren Gemeinschaft", i: LM 12/1975, Hamburg, p. 675 - 679 5
- Müller-Fahrenholz, Geiko, "Sichtbare Einheit"? - Überlegungen zu einer ökumenischen Formel, i: ÖR 4/1975, Frankfurt a.M., p. 431 - 447 17
- Nordisk konferanse over studieprosjektet "Giving Account to the Hope that is Within Us", 10.-11.juni 1974 i Larkollen, Norge(notater v/Haakon Flottorp), i: EO(FO) 3/1974, Sigtuna, p. 2 - 13 11
- Oftestad, Bernt Torvild, Den kontekstuelle metode og kirkens katolisitet, i: Tro og norm. Festskrift til prof., dr.philos og theol. John Nome, Oslo 1974, p. 75 - 98 23
- Pathil, Kuncheria, Models in Ecumenical Dialogue. A Study of the Methodological Development in the Commission on "Faith and Order" of the World Council of Churches, Bangalore, India, 1981, p. 247 - 442 195

- Salamanca 1973, The Unity of the Church - Next Steps, Report of the Salamanca Consultation convened by the Faith and Order Commission, WCC, on "Concepts of Unity and Models of Union", September 1973, i: ER 2/1974, WCC Geneva, p. 291 - 303 13
- Schlink, Edmund, Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs, i: KuD 12/1966, Göttingen, p. 205 - 211 7
- Schlink, Edmund, Thesen zur Methodik einer kontextuellen Theologie, i: KuD 20/1974, Göttingen, p. 87 - 90 4
- Stobbe, Heinz-Günther, Konflikte um Identität. Eine Studie zur Bedeutung von Macht in interkonfessionellen Beziehungen und im ökumenischen Prozess, i: Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Peter Lengsfeld(Hrsg.), Stuttgart 1980, p. 190 - 237 47
- Stobbe, Heinz-Günther/May, John, Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung, i: Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Peter Lengsfeld(Hrsg.), Stuttgart 1980, p. 301 - 337 37
- Strasbourg 1982, Local Ecumenism(report), Institute for Ecumenical Research, LWF, Strasbourg 1982, stencil, p. 1 - 48 48
- Studiendokument für die Fünfte Vollversammlung des LWB, Mehr als Einheit der Kirchen, i: LR 1/1970, Stuttgart, p. 54 - 63 10
- Thunberg, Lars, Ekumenisk gemenskap i framtiden. Synspunkter utifrån ett luthersk-katolskt dialogarbete, i: Vad lär vi av lärosamtalen? De interkonfessionella dialogernas mening og nytta, Rapport från en nordisk konferens i Sigtuna, 9.-10.april 1981, Nordiska Ekumeniska Institutet, Sigtuna 1982, p. 52 - 65 13
- Vischer, Lukas, Drawn and held together by the Reconciling Power of Christ. Reflections on the Unity of the Church towards the Fifth Assembly of the WCC, i: ER 2/1974, WCC Geneva, p. 166 - 190 25