

Den norske kirke i møte med vår tids religiøse pluralisme

Knut Alfsvåg

1. Innledning

Det er mye som tyder på at Den norske kirke står ved et veiskille. Som en folkekirke i et religiøst sett svært pluralistisk folk¹ står den overfor utfordringer som både ytrer seg i store indre spenninger, rekrutteringsproblemer og fremmedgjøring både i forhold til aktive og passive medlemmer. Vi kan ikke lenger ta det for gitt at vår tusenårige folkekirketradisjon lar seg videreføre i relativt intakt form. Spørsmålet om hvordan vi som kirke da skal forholde oss, er derfor blitt påtrengende.

Jeg skal i det følgende prøve å bidra til denne debatten en form av en skissemessig redegjørelse for den kulturelle kontekst vi befinner oss i og de utfordringer den stiller oss overfor. Dette er omfattende problemstillinger, og det kan synes vel ambisiøst å skulle behandle dem alle innenfor rammen av en kort artikkel. Når forsøket her likevel gjennomføres, er det ut fra en tro på at et samlende perspektiv har sin verdi selv om det medfører at enkelte problemstillinger må behandles nokså kortfattet.

2. Samtiden mellom modernitet og postmodernitet

Det står knapt til debatt at noen de viktigste kjennetegn på den epoke vi kaller den moderne, er troen på fornuften og framskrittet. Våre problemer har vitenskapelige og teknologiske løsninger som lar seg finne, og når de er funnet, vil verden være et bedre sted. Det forutsetter imidlertid at det frie og selvstendige menneske må gis rom for sin egen utvikling. En viktig side ved moderniteten er derfor utviklingen av de liberale demokratier med vekt på

¹Dokumentasjon for dette finnes blant annet i Harald Hegstad, "Pluralisme, demokrati og forankring i folkekirken," i Kjell Olav Sannes m. fl. (red.), *Etikk, tro og pluralisme: Festskrift til Lars Østnor*, Bergen 2004, s. 217-234. Som påvist blant annet i Hans Raun Iversen, "Secular religion and religious secularism," *Nordic Journal of Religion and Society* 2006, s. 75-92, er dette ikke noe som er spesielt for Norge.

menneskerettigheter og moralsk autonomi, samtidig som fornuftstroen også innebærer en sterk vekt på de rasjonelt begrunnede fellesverdier.

Dette er ikke noe som på den kristne tros premisser kan møtes med ensidig avvisning. For det første har fornuftbegrunnet framskrittstro vist seg å være et usedvanlig fruktbart som erkjennelsesprinsipp som både når det gjelder vitenskapelig innsikt og alminnelig levestandard har ført oss opp på nivåer tidligere generasjoner ikke har vært i nærheten av. For det andre har de liberale demokratier og deres syn på menneskeverdet gitt oss verdier i form av ytringsfrihet og religionsfrihet som vi i dag betrakter som uoppgevelige. Dette er også verdier som svarer godt til, og historisk sett også bygger på, den kristne tros fokus på menneskeverdet og dets ukrenkelighet.

Problemet er imidlertid at moderniteten er nokså selektiv i sin omgang med den kristne tro. På modernitetens premisser framtrer nemlig fornuften nødvendigvis som tradisjonskritikk. De kulturelle verdier som er basert på tradisjonsoverlevering, og det gjelder både religion og moral, får dermed ganske raskt problemer med å gjøre seg gjeldende. Kontakten med tradisjonens verdier blir slik overfladisk; en prøver å videreføre bestemte normer og prinsipper uten dypere kontakt med de prinsipper de tradisjonelt er fundamentert på. Modernitetens kulturelle identitet framtrer dermed som overfladisk.

Konsekvensene av dette er i dag så åpenbare at alle ser dem. Teknologisk utvikling skaper ikke bare høyere levestandard, men også problemer i form av forurensning og lett tilgang på ødeleggelsesvåpen tidligere generasjoner ikke kunne tenke seg. En forståelse av menneskeverdet som gir stort rom for tanken om moralsk autonomi, leder ikke bare til den moderne tanke om menneskerettigheter, men har også gitt dem som befinner seg på toppen av makt- og kunnskapspyramidene muligheter som er blitt utnyttet til fulle i form av hardhendt utnyttning av alt og alle, dvs. både av naturen og av folkeslag og enkeltmennesker som befinner seg lavere i hierarkiet.

Moderniteten har altså i prinsippet gitt oss en bedre forståelse av menneskeverd og menneskelig integritet, men har likevel skapt, ikke bare forskjellsbehandling, men forfølgelse og folkemord i et omfang som tidligere var helt ukjent. De teknologiske muligheter har vært

der, og vi har ikke hatt moralske ressurser til å hindre at de ble tatt i bruk.² Det er nærliggende å tenke seg at det henger sammen med at den fornuft som gav oss disse muligheter, samtidig energisk har kritisert de tradisjonsbundne verdier som kunne ha hjulpet oss til å håndtere dem.

Forståelsen av at det likevel ikke var fornuften som var løsningen på alle problemer, har derfor ledet oss i retning av det perspektiv som vi gjerne kaller det postmoderne. Nå har vi innsett at fornuften visst ikke alltid har svaret likevel, og det er ikke sikkert at vitenskapen er den brede vei til den gode framtid. Tvert imot; det som framstilles som fornuftbegrunnet, kan ved nærmere, dekonstruerende ettertanke like gjerne vise seg å være uttrykk for ganske andre og betydelig mer egoistiske interesser. Det er kanskje ikke vi mennesker og vår fornuft som er universets sentrum likevel; en bærekraftig utvikling forutsetter derfor at vi er i stand til å få til en balanse mellom menneskets og naturens behov som begge kan leve med. Og kanskje det ikke en gang er sikkert at det er den ubetingede utfoldelse av den moralske autonomi som er veien til de gode menneskelige fellesskap? For disse fellesskapene, de var visst ganske viktige likevel. Det er ikke sikkert at vi når det universelle fellesskap der alle på grunnlag av fornuftens frie bruk integreres i en felles verdiforståelse. Men de små fellesskap, de har visst mye å gi; kanskje vi nå heller skulle satse på å stimulere dem?³

På samme måte som moderniteten korresponderer også postmoderniteten med sentrale elementer i den kristne tro; Europa løper tross alt ikke så lett fra sin åndelige arv. Om det er kristen historieforståelse som er fundamentet for framskrittstroen og skapelses- og inkarnasjonstanken som ligger til grunn for oppvurderingen av menneskeverdet, er det nærliggende å forstå postmoderniteten som preget av en mye større forståelse for den bibelske lære om syndefallet. Slangens spørsmål i Paradis var spørsmålet om Guds ord virkelig står til troende. Postmodernitetens slanger har utvidet det spørsmålet til et spørsmål

²Zygmunt Baumann, *Moderniteten og Holocaust*, Oslo 1997, setter dette på spissen ved å hevde at Holocaust var en konsekvens av moderniteten, ikke et tilfeldig unntak.

³Til forståelsen av denne såkalte kommunitarisme som et aktuelt moralfilosofisk alternativ, se f. eks. framstillingen av Alasdair MacIntyre og Charles Taylor i Svend Andersen, *Som dig selv: En indføring i etik*, Århus 2003, s. 283-291. Jostein Ådna, "Å vandre livets vei," i Jan-Olav Henriksen (red.), *Makt, eiendom, rettferdighet: Bibelske moraltradisjoner i møte med vår tid*, Oslo 2000, s. 186-223, forstår den nytestamentlige etikk som kommunitaristisk.

om holdbarheten ved alle autoritetsinstanser, inkludert modernitetens, noe som også har gitt en ny åpenhet for religion og de religiøse fellesskap. Mens moderniteten krever av forpliktende fellesverdier at de skal være fornuftbegrunnede, fører fornuftkritikken til en kritikk av tanken om forpliktende fellesverdier i og for seg, og vi åpner for det pluralistiske, kommunitaristiske samfunn der alle får tro som de vil, og der ingen er interessant uten å være annerledes.

Teologisk vurdert kan postmoderniteten altså karakteriseres ved at den har en klar forståelse av syndefallet og dets konsekvenser. Men den paradisiske utilstand forut for syndefallet, som var festet for alle modernitetens mytologier, har den ikke lenger noe forhold til. Det postmoderne menneske er skapt som synder, og har derfor ikke noen universell gjenopprettelse å håpe på. Troen på at Gud faktisk har åpenbart seg, er borte.

Hvordan bør vi så som kirke forholde oss til disse utfordringene?

3. De kirkelige motstrategier og deres holdbarhet

Så lenge forholdet til samtiden struktureres på modernitetens premisser, er det jakten på fellesverdiene, altså det både de religiøst aktive og alle andre er felles om, som blir det bærende prinsipp, og den kristne tros særpreg utviskes. Innenfor liberal-teologiens såkalte kulturprotestantisme er dette helt åpenbart. Det er imidlertid minst like påfallende innenfor den viktigste alternative motbevegelse, de store vekkelsesbevegelsene, som nettopp kjennetegnes ved sin aksept av modernitetens sentraldogme, tanken om menneskets autonomi. Grasrotmobilisering basert på en appell til den frie viljes tilslutning til de bibelske evangelium introduseres som noe helt nytt i kirkens historie med den metodistiske vekkelse på 1700-tallet, men er siden blitt et meget sentralt element, ikke minst i amerikansk evangelikalisme. Innflytelsen fra engelskspråklig kirkeliv har gjort at slike tanker har fått stort rom også innenfor de skandinaviske vekkelsesbevegelsene. Det har ikke hindret dem i å virke som modernitetskritisk motstrategi, men har samtidig medført de er så tydelig preget av samtiden helt inn i kjernen av sin egen selvforståelse at en grunnleggende samtidskritikk har

de aldri kunnet gi.⁴ Så langt er det derfor ikke noe som tyder på at postmodernitetens oppvurdering av de små fellesskapene vil gi en ny vår for de lavkirkelige vekkellesbevegelsene; definert som de er på modernitetens premisser, synes de så langt å ha mer enn nok med å prøve å finne seg selv på nytt i møte med en ny tids utfordringer.

Stats- og folkekirken er på modernitetens premisser basert på samfunnets behov for fornuftbegrunnede fellesverdier som slik også anses å omfatte det religiøse. Kirkens oppgave er da å la menneskers religiøsitet komme til uttrykk på en slik måte at det kan fungere samlende for storsamfunnet uten å utfordre de individuelle religiøse valg dens medlemmer måtte foreta.⁵ Denne syntese av kirke og folk forutsetter et minimum av samsvar mellom hva som med en viss velvilje kan passere som kristentro og folkets religiøse og moralske verdier. Det kan la seg hevde at det i Norge var slik inntil for en generasjon siden. Rundt 1970 fikk vi imidlertid to lovendringer som dokumenterte en dyptgripende endringsprosess; vi fikk med få års mellomrom innført den konfesjonsløse kristendoms-undervisning og en lov om selvbestemt abort.⁶ Kirke og folk skilte lag; skolen kristendomsopplæring var ikke lenger kirkens dåpsundervisning, og kirken ble ikke lenger oppfattet som en aktuell samtalepartner i viktige etiske spørsmål hverken av Stortinget eller regjeringen.⁷ Siden har denne utviklingen fortsatt, og folkekirken er i dag fanget i et krysspess som skyldes at den bare kan bevare sin folkelige identitet ved å gi rom for en religiøsitet som har lite til felles med tradisjonell, økumenisk kristentro.⁸

Deler av ledelsen i Den norske kirke har sett dette problemet og har forsøkt å forholde

⁴Jfr. den interessante drøftelse av Ole Hallesbys "dype ideologiske tvetydighet" under overskriften "modernistisk tradisjonisme" i Rune Slagstad, *De nasjonale strateger*, Oslo 2001, s. 128-131.

⁵Jfr. framstillingen av den aktuelle situasjon under overskriften "demokratisk statsreligion" i Bernt T. Oftestad, *Den norske statsreligionen: Fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Kristiansand 1998, s. 281-284.

⁶Disse lovendringene drøftes i Oftestad, *Den norske statsreligionen*, s. 255-259.

⁷Denne uvilje fra statens side til å ta kirkens argumentasjon på alvor, var en viktig grunn til biskop Lønnings embetsnedleggelse i 1975; se Per Lønning, *Derfor . . . : Dokumentasjoner omkring abort-debatten og en embetsnedleggelse*, Oslo 1975.

⁸Jfr. påvisningen av dette i Oftestad, *Den norske statsreligionen*, s. 284-287.

seg til det. Den kirkelige motstand mot å la seg fange av modernitetens forutsetninger har imidlertid uten unntak smuldret bort så snart den har blitt utfordret. To nærliggende eksempler på dette er forståelsen av kirkens læremessige integritet og spørsmålet om det kirkelige demokrati.⁹ Modernitetens autonomitenkning har medført at en apostolisk og økumenisk begrunnet kristendomsforståelse i de senere år særlig er blitt utfordret på samlivsetikkens område, og har ført til at standpunkt som historisk sett er uten enhver legitimitet i en kirkelig kontekst, nå er akseptert innen Den norske kirkes ramme. Bispemøtet har i den forbindelse flere ganger pekt på at kirkens identitet her utfordres på en slik måte at en må kunne tale om både vranglære og et behov for alternativt tilsyn for å fange opp hva denne saken dreier seg om.¹⁰ Når Bispemøtet bes om å trekke de praktiske konsekvenser av dette,¹¹ faller en imidlertid tilbake på den statskirkelige konformitet og det felles tilsynsansvar og later som om den læremessige splittelse ikke finnes.¹²

Konsekvensen av dette er at kirkens tilpasning til modernitetens uniformitetskrav overordnes kravet til læremessig integritet på en slik måte at det biskoppelige tilsyn tømmes for innhold, og en gir, antagelig ufrivillig, et prinsipielt forsvar for det læremessige anarki i Den norske kirke. Prester i Den norske kirke kan i dag lære hva de vil så lenge de, i hvert fall formelt, kan sies å befinne seg innen kirkerettens rammer. I stedet for å utfordre samtidens religiøse pluralisme på dens egne premisser gjennom et fokus på Den norske kirke som en manifestering av den universelle kirkes egenart, gir en slik pluralismen rom innenfor folkekirkens rammer med det for øye at alle der i hvert fall skal finne noe. Troen på folkekirkens berettigelse blir da i det eneste dogme som har reell betydning for den måte

⁹Et tredje eksempel er de læremessige premisser for den pågående liturgirevisjon; se min artikkel "En stedefølgende liturgi? Om arbeidet med reform av gudstjenesten i Den norske kirke." *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/2007, s. 56-63.

¹⁰Dette er dokumentert i min artikkel "Homofilisaken og Den norske kirke." *Luthersk Kirketidende* 18/2007, s. 532-542.

¹¹Jfr. Knut Alfsvåg, Joachim F. Grün, Sverre Langeland og Dag Øivind Østereng, *Carissimi – for enhetens skyld*, Bergen 2007.

¹²Jfr. Bispemøtets vedtak i sak 28/08 Kirkelig tilsyn, <http://www.kirken.no/?event=downloadFile&FileID=47169>.

kontroversielle spørsmål avgjøres på. Problemet er imidlertid at den uforpliktende statskirkelige ramme rundt det læremessig innholdsløse fellesskap ikke lenger svarer hverken til kirkens egenart eller til tidens behov. Og hvis både det kirkelig engasjerte mindretall eller det kirkelig sett betydelig mindre engasjerte flertall oppfatter Den norske kirke som irrelevant, hvem er det da en prøver å tilfredsstille?

Representativiteten i det kirkelige demokrati er et annet viktig problem i en folkekirke hvor mesteparten av dens medlemmer åpenbart er lite engasjert av sitt medlemskap. Spørsmålet om hvordan kirkens skal forholde seg til dette, er derfor en gammel debatt som er blitt tatt opp igjen med ny styrke i de senere år, men hvor viljen til å forholde seg til problemet på en velbegrunnet måte igjen forsvant da den ble utfordret. I innstillingen fra Kirkerådets kirke/stat-utvalg fra 2002, *Samme kirke – ny ordning* (det såkalte Bakkevig I-utvalget) forsøker en å argumentere prinsipielt ved å legge tanken om det allmenne prestedømme til grunn for forståelsen av det kirkelige demokrati, og det understrekes at det av denne grunn er viktig å ivareta de kirkelige valgs egenart ved å skille dem fra de politiske valg.¹³ Slike valg bør derfor gjennomføres i forbindelse med en gudstjeneste og i en kirke, heter det her.

Kravet om å ta hensyn til kirkens egenart er her altså ivaretatt på en måte som svarer godt til kravet om fokus på de ulike fellesskaps annerledeshet. Etter stat/kirke-forliket i Stortinget våren 2008 fikk vi imidlertid innstillingen fra det statlig oppnevnte Bakkevig II-utvalget, *Styrket demokrati i Den norske kirke*, som uten i det hele tatt å kommentere den forholdsvis grundige drøftelse av kirkens selvforståelse i *Samme kirke – ny ordning* reverserer alle konklusjoner og nå går inn for å knytte de kirkelige valg så tett som mulig til de politiske. Forståelse for at det skulle være elementer både i kirkens egen selvforståelse og i den aktuelle samtidsanalyse som skulle tilsi at den ikke hopper hver gang politikerne sier “hopp!”, er det også her vanskelig å etterspore.

På begge disse punkter har altså kirken, etter innledningsvis å ha bestemt seg for det motsatte, endt opp med å fastholde modernitetens konformitetsmodell mens alt tyder på at

¹³*Samme kirke – ny ordning*, Oslo 2002, s. 136.

den i stadig mindre grad gir holdbare retningslinjer for kirkens forhold til samfunnet.¹⁴ Tiden burde imidlertid nå være inne for å oppgi den form for virkelighetsflukt som får Den norske kirke til å ville fortsette som før ut fra et lønlig håp om at de siste tiårs utvikling plutselig en dag skal snu. Det vi nå trenger, er i stedet en seriøs gjennomtenkning av hvordan kirken kan ta på alvor at vi er på full fart inn i den etterkonstantiske religionspluralisme, hvor spørsmålet etter hvordan en kan fastholde forrige generasjons religiøse fellesverdier blir noe av det minst interessante en kan beskjeftige seg med. Det vi nå må finne ut av, er hvordan kirken kan fastholde sin egenart og annerledeshet på en måte som lar den framstå med særpreg og egen identitet, og dit kommer vi ikke før kirken gir avkall på modernitetens fellesskapsidealer og entydig forstår seg selv som en minoritetsbevegelse på den postmoderne religionspluralismens premisser. Det innebærer at en fra kirkens side både må prioritere arbeidet med en raskest mulig avvikling av statskirkesystemet, og komme i gang med tiltak som kan redusere det antagelig altfor høye antall av medlemmer i Den norske kirke. Hvis ikke dette skjer, risikerer vi at Den norske kirke i løpet av få år vil være helt uten både religiøs og samfunnsmessig betydning.

4. Oppsummering

¹⁴Med henvisning til den amerikanske religions sosiologen José Casanova hevder også Harald Hegstad, "Kirken og statsmakten," i Leif Gunnar Engedal og Vidar L. Haanes (red.), *Kirke i oppbrudd og forandring: Aktuelle perspektiver på norsk kirkevirkelighet*, Trondheim 2003, s. 123-131, at kirkens nære forhold til statsmakten må avvikles om kirken skal kunne spille noen rolle i det offentlige rom. Langt på vei parallelle synspunkter hevdes også i Arnfinn Haram O.P., "Mellom privatreligion og teokrati," *Kirke og kultur* 2006, s. 27-34.

Den kristne kirke er et fellesskap med et budskap; dens livsgrunnlag er evangeliet om at Gud er blitt menneske i Jesus Kristus. Vi er imidlertid alle ustanselig i ferd med å etablere alternative gudsidentifikasjoner; den kristne tro vil derfor nødvendigvis måtte utfoldes som samtidskritikk. I vår tid må det skje i form av en kritikk både av moderne og postmoderne utviklingstrekk. Begge representerer positive verdier som gjør kirken ikke kan forholde seg rent kritisk og avvisende til dem; der de absolutteres, får vi imidlertid nettopp slike alternative gudsidentifikasjoner som den kristne kirke må avvise. Stats- og folkekirkeligheten gjør det bare stykkevis og delt, fordi den er bundet til et fellesskapsideal som ikke lenger er relevant, og fordi forsøket på å forholde seg til postmoderniteten ved å gi pluralismen rom innenfor kirken fratar den enhver troverdighet. Men vekkelsesbevegelsene gjør det også bare stykkevis og delt, fordi de i sin selvforståelse selv er knyttet til modernitetens ensidige vektlegging av det frie menneskes individuelle valg. I møte med postmoderniteten forutsetter en genuin fornyelse fra folkekirkelighetens utgangspunkt en frontforkortning hvor kirken frigjøres fra det ideal å skulle manifestere folkets religiøsitet og i stedet gis et rom for å eksponere sin identitet på egne premisser. Det er et rom vekkelsesbevegelsene for sin egen del allerede langt på vei har, men som de i den aktuelle situasjon bare i liten grad har tatt i bruk, blant annet fordi de aldri har maktet å ta tanken om lokalmenigheten som den universelle kirkens manifestering på alvor og gjøre det til fundamentet for sin egen selvforståelse. Akkurat denne siden ved kirkens selvforståelse synes det imidlertid i vår tid å være særlig viktig å framheve.¹⁵

Spørsmålet om hvordan kirken skal forholde seg til en endret religiøs virkelighet, gir oss nok av utfordringer. Samtalen om hvordan vi skal få det til, er imidlertid bare så vidt begynt.

Luthersk Kirketidende, 2009

¹⁵At kirkens bevissthet om sin overnasjonale kontekst er en viktig forutsetning for at den skal kunne spille en rolle i det religionspluralistiske samfunn, er et hovedpoeng hos Casanova; se Hegstad, "Kirken og statsmakten," s. 129.