



Kritisk Forum

FOR PRAKTISK TEOLOGI

KIRKE OG DEMOKRATI MARTS 2013

131

Afsender: Forlaget Anis, Frederiksberg Allé 10, 1820 Frederiksberg C

TEMA: KIRKE OG DEMOKRATI

Trond Skard Dokka OM MAKT I KIRKA – ET NORSK PERSPEKTIV	6
Knut Andresen RÅD OG EMBETE I DEN NORSKE KIRKE I DAG	20
Urban Claesson DEMOKRATI OCH IDENTITET I DANSK OCH SVENSK FOLKKYRKA – TVÅ OLIKA HISTORIER	29
Birgitte Stoklund Larsen ANMELDT TIL DOMKAPITLET	43
Susanne Gregersen KIRKEHISTORISKE BETRAGTNINGER OVER KIRKELIGE BESLUTNINGSFORMER	53
Christian F. Rostbøll og Hans Boas Dabelsteen VALGDELTADELSE OG DEMOKRATISK LEGITIMITET	65

Kirke og demokrati. Foldede hænder eller håndsoprækning?

Der er uenighed i folkekirken – og vi er stolte af det. Minister for ligestilling og kirke, Manu Sareen, nedsatte i september 2012 det såkaldte ”Udvalg om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken.” I udvalgets kommissorium er der indlagt en række grundlæggende forudsætninger for udvalgets arbejde. Det skal arbejde ”ud fra den danske folkekirkes tradition for decentral opbygning på grundlag af de lokale sognemenigheder, rummelighed, frihedslovgivning, mindretalshensyn og demokratiske, valgte organer.” Her tages indirekte den manglende enighed i folkekirken i ed. Og det sker vel at mærke med en tyk streg under uenighedens positive aspekter.

Folkekirken er ikke et meningsfællesskab – og det skal den heller ikke være i fremtiden. Kommissoriet for ministerens udvalg viser det: Rummeligheden skal bevares. Der skal tages hensyn til mindretallene. Frihedslovgivningen skal på samme vis bibeholdes. Der skal være plads til den danske specialitet, vi kender som fri- og valgmenigheder og ikke mindst som muligheden af sognebåndsløsning. Specialiteter, som – overraskende for de fleste – ikke kendes i de nordiske folkekirker, hvor man nervøst spørger til sammenhængskraftens skæbne i folkekirken, når vi omtaler vore frihedstraditioner.

Vi svarer stolt, at vi har plads til bred uenighed i folkekirken. Og sandt er det da nok også, at vore frihedstraditioner har sikret en uhyre rummelig folkekirke, som næppe findes magen til andre steder. I de nordiske lande er bredden for en dels vedkommende erstattet af store frikirker, som vi slet ikke kender i samme omfang i Danmark. Det er imidlertid også disse traditioner, som gør den øvelse, udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken skal bakse med i år, til en udfordring af de store.

I flg. kommissoriet skal udvalget særligt analysere og arbejde med kompetencefordelinger indenfor folkekirkens indre anliggender og folkekirkens

fælles økonomi. Det er i høj grad kompetencespørgsmålene vedr. de indre anliggender og demokratiseringen af folkekirkens fælles økonomi, der har sat det aktuelle arbejde i gang. Disse kompetencer har i mands minde ligget hos de skiftende ministre, og selvom mange indre anliggender som salmebøger, liturgier og ritualer gennem årene er blevet behandlet i diverse folkekirkelige til lejligheden nedsatte kommissioner og udvalg, ja, så har det dog alligevel altid i sidste ende været den siddende minister, som har haft kompetencen til at sige til – eller sige fra.

I folkekirken har vi allerede fora, der på lokalt niveau kan drøfte lokale prioriteringer. Vi kender dem som menighedsråd og provstiråd, der siden henholdsvis 1903 og 1922 har været en etableret del af folkekirkens demokratiske opbygning, og som har sikret folkelig forankring og demokratisk gennemsigtighed i folkekirkens administration. For få år siden kom så stiftsrådene til, som har en begrænset men dog formel kompetence til at prioritere en lille del af stifternes midler. Folkekirken har imidlertid ikke et forum, der på nationalt plan kan prioritere folkekirkens fælles opgaver, sådan som det ellers kendes fra langt de fleste kirker, vi normalt sammenligner os med.

Og det er netop debatten om et potentielt nationalt forum, der optager megen spalteplass i kirkelige medier i disse år. Uden tøven må det da også betragtes som et hovedanliggende for ministerens nedsatte udvalg om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken. Det er imidlertid ikke denne publikations mål at drøfte ”et eller flere nye demokratiske organer” i folkekirken, som det formuleres i udvalgets kommissorium. Hensigten er derimod at grave et spadestik dybere end strukturdrøftelsen, at udfolde aspekter af demokrati- og kirkeforståelse og sammenhængen mellem disse.

Folkekirken er en evangelisk-luthersk kirke. Hvad betyder det for forståelsen af det kirkelige demokrati og tilrettelæggelsen af beslutningsprocesser? Hvad betyder det for skabelsen og sammensætningen af de fora, der skal træffe beslutninger? Det er afgørende, at drøftelserne om folkekirkens strukturer tager udgangspunkt i en demokratisk beslutningsmodel, der afspejler såvel folkekirkens lutherske tradition som det moderne samfunds demokratiforståelse.

Artiklerne i dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* handler om det teologisk holdbare og sekulært gangbare kirkelige beslutningsdemokrati.

Forord

En række bidragydere, som har erfaring med kirkelige og sekulære demokratidrøftelser fra en primært dansk/nordisk men også en videre europæisk virkelighed peger på de særlige udfordringer, kirkeligt demokrati giver os: Hvordan håndterer man fx teologiske uenigheder demokratisk? Kan man overhovedet afgøre teologiske spørgsmål gennem demokratisk drøftelse og håndsoprækning? Eller afgøres sådanne spørgsmål bedst gennem bøn og teologiske refleksioner?

Og hvad med mindretal? Har vi en særlig demokratisk forpligtelse overfor teologiske og andre mindretal i kirken? Er det sådan, at demokrati først og fremmest er "at kunne tælle til 90" som det sekulære politiske demokrati nogle gange synes at forstå folkestyret i Danmark? Eller stiller kristendommen os i en særlig situation, fordi den er en tolkningsreligion, hvor netop det, at vi er et fællesskab af mennesker med de begrænsninger, det nu medfører, gør, at der skal være plads til divergerende teologiske meninger og mindretallets forståelse af kirkens væsen?

Midt i alle disse spørgsmål kommer man ikke uden om overvejelser vedr. fordelingen mellem læge og gejstlige, når kirkens beslutningstagende organer skal agere. Har præster i en luthersk kirke en a priori dominerende beslutningsrolle at spille ved teologiske spørgsmål? Er skelnen mellem kompetencer i på den ene side det demokratisk valgte "råd" og på den anden side det konfessionelt betingede kirkelige "embede" god klassisk teologi, eller fordrer Luthers tanker om det almene præstedømme i virkeligheden noget helt andet? Og biskopperne? Har de en særlig rolle at spille i kirkens beslutningsprocesser, når nu de har den teologiske tilsynspligt? Hvad siger mon Confessio Augustana, et af den lutherske traditions vigtigste bekendelseskriterier, om den sag?

Uden at give entydige svar på alle disse spørgsmål, lægger artiklerne over de følgende sider op til en drøftelse af, hvilke såvel teologisk kirkelige som sekulært samfundsmæssige parametre, kirken må arbejde efter i bestræbelserne på at være en såvel demokratisk baseret som teologisk funderet kirke. Eller med andre ord: Hvordan agerer vores folkekirke i et moderne demokratisk samfund i vekselvirkning med de karaktertræk, som konstituerer en evangelisk luthersk kirkelig tradition?

Professor i systematisk teologi, tidligere medlem af det norske stat/kirke udvalg, Trond Skard Dokka præsenterer læseren for en klassisk indføring i

spørgsmålet om magt i kirken. Han fokuserer i sin artikel på de dogmehistoriske, kirkehistoriske og systematisk teologiske grundsten, som karakteriserer en luthersk kirke, idet han særligt problematiserer embedsforståelsen i *Den norske Kirke* ud fra sin læsning af *Confessio Augustana*. Bureautræningen af denne kirke hjemler artiklens centrale spørgsmål: er Den Norske Kirkes strukturtænkning i højere grad et resultat af ønsket om administrativ hensigtsmæssighed end den er teologisk gennemtænkt?

Domprovst og tidligere direktør i *Den norske Kirkes* centrale Kirkeråd Knut Andresen følger læseren helt ind i maskinrummet på *Den norske Kirke*. Kirken undergår aktuelt de største forandringer, den har set de sidste 200 år. Med grundlovsændringer i maj 2012 gik kirken fra at være en statskirke til at blive en folkekirke, der nok fortsat støttes økonomisk af staten, men som nu i langt højere grad forventes selv at styre indre og ydre anliggender. Statens tilbagetræning som kirkens øverste myndighed stiller imidlertid nye spørgsmål til fordelingen af magt i kirken. Knut Andresen stiller skarpt på kampen om indflydelse mellem folkevalgte råd og konfessionelt betingede embeder: Er det folket, som skal styre, eller er det Gud, der skal råde?

Mens Dokkas og Andresens artikler peger på elementer, som i den proces, folkekirken aktuelt gennemgår, kan være til konkret inspiration for folkekirkens overvejelser vedr. teologien bag et kirkeligt beslutningsdemokrati, peger Urban Claesson, forsker i kirkehistorie ved *Svenska kyrkans* forskningsenhed i Uppsala, på forskellene mellem folkekirken og *Svenska kyrkan*, for på den vis at dokumentere, analysere og understrege grundlæggende forskelligheder selv i de nordiske søsterkirker.

Artiklen forsøger at give et svar på, hvorfor den danske folkekirke er så meget mere folkelig end den svenske. Svaret søger Claesson i den nationsdannende, historiske proces, hvor rødderne til den danske proces findes i 1700-tallets landboreformer og 1800-tallets folkelige vækkelser, mens det i Sverige fra 1880'erne blev afholdsbevægelse og arbejderbevægelse, som blev dominerende. I Sverige blev den ædru arbejder det sejrende ideal, mens det i Danmark blev den livsglade bonde. Det fik også betydning for det kirkelige område, hvor folket i en dansk sammenhæng i traditionen fra Morten Pontoppidan blev affolket, mens folket tilsvarende i Sverige blev objekt i forhold til kirken.

Forord

Journalist, teolog og leder af Grundtvigakademiet Birgitte Stoklund Larsen følger op på Urban Claessons konklusioner med et par eksempler på disciplinærsager fra den svenske kontekst, der for de fleste vil opfattes som helt usandsynlige i den folkekirkelige tradition. *Svenska kyrkan* oplevede i 2011 og 2012 et par markante sager, hvor præster blev anmeldt til domkapitlet for en prøvning af, om deres offentlige ytringer var i overensstemmelse med *Svenska kyrkans* holdninger. Birgitte Stoklund Larsens artikel er et journalistisk strejftog ind i krydsfeltet mellem på den ene side en livlig debat- og samtalekultur og på den anden de strukturelle rammer, som debatten udspiller sig i.

Sognepræst Susanne Gregersen løfter atter perspektivet og ser gennem udsyn til en række kirkehistoriske eksempler på en mere principiel del af den aktuelle problemstilling. Kirkelige styreformer afspejler enhver tids politiske styreformer og idealer, og rødderne til vore dages debat om styreform finder Susanne Gregersen umiddelbart både i den lutherske og den reformerte tradition. Men samtidig har der historisk været en dobbelthed mellem tidsbestemte samfundsmæssige styreformer og en gudsfolksekklesiologi, som mange synes at have glemt. Spørgsmålet, vi kender i folkekirken, om hvem, der kan tale på kirkens vegne, er således ikke nyt, men kædet sammen med moderne individualisme, hvor kirken er et til- eller fravalg, må man mener artiklens forfatter – være sig denne dobbelthed bevidst.

Det aktuelle nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* afsluttes med et udblik til sekulær demokratiforskning. Lektor i statskundskab ved Københavns Universitet Christian F. Rostbøll og ph.d. stipendiat samme sted Hans Boas Dabelsteens behandler i deres artikel en række emner vedr. valgdeltagelse og demokratisk legitimitet. Den meget lave deltagelse til menighedsrådsvalgene i den danske folkekirke rejser spørgsmålet, hvor vigtig høj valgdeltagelse er for demokratisk legitimitet. Artiklen diskuterer dette spørgsmål på baggrund af den politiske idehistorie og nutidens demokratiteori. Forfatterne opstiller i den forbindelse en række normative standarder, som kan bidrage til at bedømme, hvorvidt folkekirken demokratiske legitimitet er afhængig af høj valgdeltagelse, eller om legitimiteten kan sikres på anden vis.

Ulla Morre Bidstrup, Birgitte Stoklund Larsen og Jørgen Skov Sørensen

Om makt i kirka – et norsk perspektiv

Trond Skard Dokka

Ingen kirkeordning er tidsløs og ingen kirkelig struktur kan finne form utenfor sin umiddelbare kontekst og den tradition, som den er rundet af. Trond Skard Dokka fokuserer i sin artikkel på de dogmehistoriske, kirkehistoriske og systematisk teologiske grundsten, som karakteriserer en luthersk kirke, idet han særligt problematiserer embedsforståelsen i Den Norske Kirke ud fra sin læsning af *Confessio Augustana*. Bureaukratiseringen af denne kirke munder ud i artiklens centrale spørgsmål: er Den Norske Kirkes strukturtænkning i højere grad et resultat af ønsket om administrativ hensigtsmæssighed end den er teologisk gennemtænkt?

I. Kirke og kirkeordning

Det er den treenige Gud som skaper kirke. Det gjør Gud med virkemidler som alle er knyttet til spredning av evangeliet om Sønnen som ble sendt i kjærlighet til verden – mens vi ennå var syndere (Rom 5,8ff) – for å frelse mennesker inn i samfunn med seg. Alle virkemidlene er ting som vi kan se og høre, ta på og smake. I dette konkrete virker Gud ved Den hellige ånd. Guds virkemidler kan mønstergyldig sammenfattes i uttrykket «ord og sakrament». Når Gud virker gjennom det vi kan sanse, får dette et innhold som overstiger det vi sanser: Sakramentene er synlige tegn på sitt usynlig innhold, og det evangelium som forkynnes, rommer mer enn det vi hører.

Denne dobbelheten ved forkynnelse og sakramenter, i og mer enn, gjentar seg som en dobbelhet i kirkebegrepet.

På den ene side er kirka selve samfunnet med Gud, og den består av alle dem som fra alle steder og tider er forenet med ham. Totaliteten i dette verdensvide og evige samfunnet kan vi av mange grunner ikke se, vi kan jo ikke se dem som hører en annen tid og et annet sted til. At samfunnet med Gud omfatter andre og flere enn dem vi faktisk kan se, kommer til uttrykk i våre halve alterringer. Men det er ikke bare *antallet* av kirketilhørigene som overstiger det vi kan se med våre øyne, det gjør også dette fellesskapets *art*. Når vi i tråd med tidligkristen språkbruk omtaler kirka som «Kristi legeme» (1 Kor 12,27 o.a.s.), evt «Kristi mystiske legeme», er dette artsbestemmelser av kirka som overskrider det synlige.

På den annen side er det stadig umulig å tenke seg forkynnelse og sakramentforvaltning – og mennesker samlet om disse – uten at det har konkret og sansbar form. Svært mye av det vi forbinder med ordet kirke, er knyttet til håndfaste forhold. Det kan dreie seg om uformelle sosiale fellesskap som oppstår på basis av samlingene om ord og sakrament, noen av dem tette og langvarige, andre løsere eller reine ad hoc-fellesskap for utføring av bestemte oppgaver. Med ordet kirke sikter vi også til fastere formelle ordninger, både for gudstjenester og andre aktiviteter, til tjenesteordninger for forskjellige grupper av ansatte, til beslutnings-organer og -prosesser og til økonomi, og selvfølgelig sikter vi ofte til kirkebygningene og deres bruk.

Selv om vi tror at kirka i den første betydning, samfunnet med Gud, er til stede i den konkret erfarbare kirke, er ikke disse to identiske. Det er to grunner til dette.

Når kirka får form, får den alltid en *bestemt* form, og enhver form er alltid forskjellig fra andre former. Dette gjelder alt fra språk- og omgangs-former, klær og kunstneriske uttrykk, til tjenesteordninger og organisasjonsmønstre. Hvilken form en kirke får, avhenger av mange faktorer, men en kirkes konkrete form vil alltid være knyttet til dens spesielle tid og sted. Viktige her er eksempelvis de kristendomstradisjoner som er i hevd, særtrekk ved den allmenne kulturen på stedet, samt gjeldende rett og rettsforståelse. Enhver konkret kirkes form vil i denne mening være «lokal». Det er ikke noe galt i dette, Gud vil like mange lokale kirker som det fins lokale steder, like mange kirkespråk som det fins morsmål.

Den andre grunnen til at det ikke er identitet mellom de to betydninger av kirke, henger sammen med at kirkas karakter som Kristi legeme ikke beror

på en opphevelse av vår alminnelige menneskelige natur. Dietrich Bonhoeffers omtale av kirka som et stykke «kvalifisert verden» må forstås slik at dens verdslighet stadig er i behold som sådan. Det ligger i det å være kirke å innse sin vedvarende menneskelige tilkortkommenhet overfor Gud. *En* side ved dette er at vi endog som troende mennesker ofte feiler, i forhold til Gud, men også når vi samhandler i kirke og menighet, og når vi lager ordninger for kirkelig virksomhet. Ser vi oss omkring, ser vi at kristenheten er splittet, og ofte av andre grunner enn de «lokale». Også folk som tilhører samme kirkesamfunn og samme menighet, kan ha vansker med å samarbeide og anerkjenne hverandre. Når vi former kirke og praktiserer kirke, er vi stadig syndere. Ikke i noen empirisk kirke er det vanskelig å finne eksempler som er i strid med vår tro på at kirka er en, hellig, allmenn og apostolisk. Det gjelder både enkeltmennesker, grupper og «systemer». Slike brudd kan ingen kirke ta lett på. På den annen side kan vi, så lenge vi er kirke i verden, aldri overvinne denne spenningen: Vi vedblir å være syndere, og det er ikke mulig å konstruere en kirkeordning som på fullkommen måte virkeliggjør bekjennelsens fire kjennetegn på hva kirka dypest sett er.

Så langt er dette standard lutherdom: Det finnes ingen tidløst forpliktende måte å ordne kirka på, kirka blir til som en samling om ord og sakrament, den virkes av Gud, og den har lokal form. Gjennom det som verdensvidt har skjedd og skjer i de lokale kirkene, knytter Gud mennesker til seg i et samfunn som overskrider det vi kan se og erfare. Blant kristenhetens mangfold av kirkesamfunn og menighetsdannelser har det både på ytre høyre og på ytre venstre fløy vært tendenser til å sakralisere den egne organisasjonsmåten og til å hevde at dette er den eneste rette måten å være kirke/menighet på. Men etter luthersk tenkning kan ingen bestemt kirke eller konfesjon på denne måten identifisere sine former og ordninger med det ene universelle samfunn av hellige som bare Gud kjenner fullt ut.

2. Ordning og maktstrukturer i Den norske kirke

Vår nedarvete norske kirkeorganisasjon sies ofte å kombinere elementer av både kongregasjonalistisk, synodal og episkopal karakter. I og med etableringen av rådsorgan fra det lokale sokn (1920), via bispedømme (1933) til

det landsomfattende kirkemøtet (1984) kan en med betydelig rett si at kongregasjon og synode representerer forskjellige nivå i det samme hierarkiet. Det episkopale elementet, dvs. den prestetjeneste som en biskop leder og har tilsyn med, har til nå vært forankret utenfor den kirkelige rådsstrukturen (dvs i departementet), og den har, tross en delvis integrasjon i rådene, i flere henseender vært en selvstendig struktur.

Når organisasjons-struktur og maktforhold i de seinere år har vært drøftet i Den norske kirke, har en på denne bakgrunn typisk gjort det under headingen «embete og råd». Viktig som det er å klarlegge forholdet mellom disse strukturene, blir det en tåkeleggende forenkling om en nøyer seg med dem. For det første har eksistensen av en tredje, byråkratisk, maktstruktur blitt stadig tydeligere. I forbindelse med de etterhvert omfattende delegasjoner av myndighet fra staten til spesifikt kirkelige organ har det de seinere tiår vært en eksplosiv vekst i administrative stillinger på alle nivåer. At det også for dette byråkratiet dreier seg om ledelse, framgår av topptitlene: Ethvert sokn har fått en «daglig leder», bispedømmer og kirkeråd er utstyrt med «direktører». Et presist antall administrative stillinger lar seg ikke fastslå, men det synes i dag å være flere byråkratiske enn pastorale årsverk i Den norske kirke. (Det sentralkirkelige byråkrati alene har ca 70 ansatte, hvert bispedømmekontor 15-30, dertil kommer 400 kirkeverger (med hver sin stab i varierende størrelse) samt daglige ledere, kontorpersonale osv i de lokale soknene.) Også dette nivådelte byråkratiet fungerer i noen grad som en egen linje, hvilket tilsier at man, så langt, i det minste må operere med tre makt-hierarkier i vår kirke. Som om ikke dette var nok, springer en ytterligere komplikasjon ut av ordningen med kommunal finansiering av den lokale kirke. I hver kommune er det av denne grunn opprettet et kirkelig fellesråd med representasjon fra soknerådene innen kommunen. Noe av det viktigste ved dette fellesrådet er at det, grovt sagt, er arbeidsgiver for alle kommunalt finansierte kirkelig tilsatte (prestene er fortsatt statlige tjenestemenn). Som arbeidsgivere har fellesrådene felles interesser, plikter og utfordringer, følgelig har de slått seg sammen og utgjør grunnfjellet i den nasjonale kirkelige arbeidsgiverorganisasjonen KA. Selv om KA's organisatoriske basis i utgangspunkt altså er soknerådene, og dermed sammenfallende med den ordinære rådsstrukturens, innebærer fellesrådenes posisjon som mellomnivå at denne strukturen blir selvstendig i forhold til bispedømmeråd og kirkeråd.

Etter norsk arbeidsrett har en arbeidsgiver omfattende oppgaver blant annet innen ledelse, tilsyn, personalomsorg, etter- og videreutdanning m.m., hvilket har medført at også KA, med sine ca 30 administrativt tilsatte, har blitt en sentral aktør og tung maktfaktor i den kirkelige ledelse.

Formell kirkemakt utøves etter dette i fire hierarkisk oppbygde strukturer som har en betydelig grad av selvstendighet i forhold til hverandre. Skal en drøfte maktfordeling i kirka, er det derfor nødvendig å anlegge både et vertikalt og et horisontalt perspektiv: Makt utøves både innen en bestemt, strukturert «linje» og på et bestemt nivå i strukturen.

Et hovedtema i diskusjonene om makt i Den norske kirke har dreid seg om demokrati. Her er det iøynefallende forskjeller mellom de fire maktstrukturene. To av dem er innrettet for å fatte beslutninger ved demokratisk votering, og medlemskap i disse strukturenes organer beror på en eller annen form for valg. Til de to andre rekrutteres en derimot ved forskjellige former for tilsetting eller kall, og beslutninger fattes ut fra den formelle kompetanse som tilligger stillingen, og på basis av stillingsinnehaverens profesjonelle skjønn. Et sentralt spørsmål gjelder følgelig forholdet mellom disse strukturtypene, mellom de to valgbaserte og henholdsvis presteskap og byråkrati. Bør vi overhodet ha ikke-valgte instanser som utøver selvstendig makt? Hva slags makt kan de utøve? Hvordan skal maktutøvelse avgrenses og kontrolleres?

Løsrevet fra kirkevirkeligheten er det neppe vanskelig å forestille seg institusjoner eller oppgaver der demokratisk representasjon og votering ikke passer eller har en begrenset rolle å spille. Eksempler kunne være ei operasjonsstue, en slagmark, et skip – eller Roald Amundsen som aldri ville ha nådd Sydpolen med et representativt utvalg av nordmenn som forlangte å votere seg fram etappe for etappe. Men også på områder der demokrati er umistelig, kan det være behov for visse skranker mot flertallets maktutøvelse. Våre domstoler, også om de er basert på en jury-ordning, er prinsipielt forskjellige fra «folke-domstoler», og det er i demokratiets interesse at deres selvstendige domsmyndighet beskyttes i forhold til både den lovgivende og den utøvende makt. Universitetene er basert på et ideal om faglig autonomi: Ingen instans utenfor, uansett hvor demokratisk den i og for seg måtte være, skal ha rett til å diktere innholdet i forskning eller undervisning, og heller

ikke de interne demokratiske organer skal kunne overprøve en forskers vitenskapelige resultater.

Ingen av disse eksemplene kan overføres direkte på kirkevirkeligheten, men i sum illustrerer de nødvendigheten av å gjennomtenke de forskjellige kirkelige virksomhetene og oppgavene med henblikk på demokrati. Fins det områder der demokratiske beslutningsprosesser overhodet ikke gir mening? Er det, der demokrati kjennes nødvendig, allikevel behov for visse skranker, f.eks. i forhold til profesjonenes krav om selvstendighet i yrkesutøvelsen? Når vi går inn for demokrati, hva slags modell-eksempel er det vi bør tenke ut fra? Er det bedriftsforsamlingen, idrettslaget, interesseorganisasjonen, fagforeningen, partiet eller parlamentet som ligger nærmest? I alle disse eksemplene kan de demokratiske ordninger sies å ha instrumentell karakter. De skal tjene et formål, selge et produkt, vinne medaljer, fremme krav, vinne valg, styre en nasjon. Formålets karakter er avgjørende for hvilke demokratiske verdier som vektlegges. Av særlig interesse er spørsmålet om vern av mindretall og av deres rettigheter. Jo viktigere dette er i en demokratiske struktur, desto sterkere er tendensen til å utvikle en form for maktens tredeling. Som hva slags organisasjon skal vi så forstå en kirke? Hva er det kirkelige demokratiets formål og verdier? Fins det noen teologiske kriterier for hvordan kirkeinstitusjonen skal organiseres?

De svar en måtte komme fram til på slike spørsmål, må naturligvis i neste omgang forholdes til de makthierarkier og til den makt- og oppgavefordeling mellom dem som vi faktisk har. Kan noen av dem med fordel legges ned eller slås sammen? Bør noen av dem få sine oppgaver redefinert, få sin makt beskåret, underlegges sterkere kontroll? Og til rådsstrukturene: Hvordan sikre at de faktisk er demokratiske, at man får til en rimelig stor og brei valgdeltakelse, at rådene på alle nivå er representative? Et særskilt spørsmål i de norske diskusjonene har vært bruken av direkte eller indirekte valg. Mens det har vært en selvfølge med direkte valg til soknerådene, og vi lenge hadde indirekte valg videre opp i systemet, har vi nå en periode hatt forsøk med både indirekte, direkte og en blanding av begge. Det som her har stått på spill, er delvis minoriteters mulighet for å være representert oppover (indirekte valg har en tendens til å sile bort mindretall), men diskusjonen dreier seg også om kirkeforståelsen. Hvem er det som bør være representert i et bispedømmeråd og et kirkemøte, medlemmene, hvilket skulle tilsi

direkte valg, eller er det soknene, hvilket tilsier indirekte valg? Eller sagt på en annen måte: Er en nasjonal kirke (og et bispedømme) å forstå som en sammenslutning av menigheter eller som en folkebevegelse med individuelt medlemskap?

Dette er langt flere spørsmål, og langt mer kompliserte spørsmål, enn det er mulig å komme inn på her. Jeg vil derfor nøye meg med noen anførsler til to grunnleggende temakretser, en med særlig relevans for linje-spørsmålet, og en med særlig relevans for nivå-spørsmålet.

3. Det kirkelige embetet

I Confessio Augustanas logikk er embetet plassert mellom «evangeliet» og mottakelsen av det i tro og lydighet, en mellomstilling som helt svarer til Paulus' poeng i Rom 10,14f.

Artiklene i CA starter typisk med «Like ens lærer de [lutherske menighetene]», eventuelt angis det først et emne «Om xx lærer de». Begge uttrykksmåter kan gi inntrykk av at det dreier seg om separate sannheter presentert i hver sin artikkel med vilkårlig rekkefølge. Det skarpeste brudd på denne tendens til løse forbindelser representeres av artikkel V om det kirkelige embetet. Her vises det uttrykkelig tilbake til den foregående artikkel, artikkelen om rettferdiggjørelse for Kristi skyld ved troen, den artikkel hvormed kirka står eller faller. «For at vi skal komme til denne tro», begynner artikkel V, «er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene». Den upersonlige passivformuleringen må forstås som ensbetydende med «har Gud innstiftet», hvilket da også kommer klart til uttrykk i vårt vigslingsritual. Det er videre hevet over tvil at Luther oppfattet dette embetet (Amt/ministerium) som *apostolisk*, så også i vårt ritual, og som et embete det skulle *ordineres* til, et punkt der vårt norske ritual, ved så godt som fullstendig å fjerne all ordinasjonsterminologi, er mer tåkete.

I den lutherske tradisjonen har det imidlertid vært betydelig meningsforskjell om hvordan dette nærmere skulle forstås. Det mest brennbare spørsmålet har lenge dreid seg om hvordan en skulle forstå forholdet mellom den særskilte prestedtjenesten (CA V) og kristne i alminnelighet, ofte omtalt som «det allmenne prestedømme av alle døpte/troende».

Timothy Wengert har i en kritisk studie påvist at det moderne begrep om et alminnelig (lekt) prestedømme av troende ikke har sine røtter hos Luther, men hos Arndt og Spener.¹ De av Luthers ytringer som har fristet noen til å tilbakedatere denne tanken til ham, dreier seg om den ene «stand» overfor Gud som *alle* kristne tilhører. En hovedsak for Luther var som kjent å av- vise den romersk-katolske lære om at det fantes to stender relativt til Gud, en lek og en geistlig. Alle kristne sto i den samme type forhold til Gud. Som argument vendte Luther ofte tilbake til 1 Pet 2,9 der menigheten som hel- het omtales som et «kongelig presteskap». Denne presteverdigheten gjelder i Luthers tolkning nettopp gudsforholdet, og han mente at den ble til i dåpen. For denne stand bruker han den latinske preste-betegnelsen *sacerdos*. Som døpt er man født inn i et folk av kongelige *sacerdotes*. Sammen med og helt på linje med enhver som slik tilhører Kristi legeme, har man dermed fri ad- gang til Gud. Men det går for Luther ingen direkte vei fra denne formen for presteverdighet til inntredelse i eller utøvelse av det særskilte presteembete. Med ettertrykk og store bokstaver skrev han: «EN SACERDOS [prest] ER IKKE DET SOM EN PRESBYTER [prest] eller tjener [minister] er. Den før- ste fødes, den andre dannes.»² Mens fødselen som *sacerdos* skjer i dåpen, er Luthers tanke at man gjøres til prest ved å bli satt inn i et embete, dvs ved ordinasjon.

Det særskilte presteembetets «mellomstilling» mellom evangeliet og troen gjør det kunstig å se det som en funksjon av menigheten og dens behov. Lo- gikken i CA er snarere at menigheten er en funksjon av presteembetet; noen må forkynne for at folk skal tro, noen må døpe for at et presteskap av dømte skal bli til. I artikkelen om kirka bestemmes denne følgelig nettopp som samlingen om det som skjer der det særskilte presteembetet er i funksjon. Det er heller ikke grunnlag for å bestemme det særskilte presteembete som en praktisk ordning av oppgaver som tilkommer alle dømte, men som disse finner det formålstjenlig å overlate til noen utvalgte. I så fall ville den kvali- fisering eller myndighetsoverføring som skjer ved ordinasjonen, helt og hol- dent være hjemlet etter menneskelig rett, bare dåpen og dens «ordinasjon» til kristenstanden ville hvile på guddommelig rett. Mer i tråd med Luthers intensjoner ville det være å si at den *sacerdotalt* prestelige stand som en fødes inn i ved dåp, er et vilkår for ordinasjon til det særskilte presteembetet, og at denne ordinasjonen, selv om den ikke innebærer noen ny stand overfor

Gud, allikevel, ut over det felles *sacerdotale*, innebærer en ny kvalifisering etter guddommelig rett.

Disse anførselene gjelder presteembetet strengt prinsipielt betraktet, selve dets «at» som en tjeneste med ord og sakrament. I det øyeblikk dette presteembetet trer i funksjon og blir et «hvordan», får forkynnelsen og sakramentsforvaltningen og alt annet som måtte høre til, konkret form. Noe av dette kjenner vi som uskrevne konvensjoner, noe av det som fastere ordninger. Hvordan presteembetet konkret skal organiseres, er ikke entydig gitt i og med den prinsipielle bestemmelsen av det som en Guds innstiftelse som det skal ordineres til. Opp gjennom kirkas historie kan en da også se hvordan skiftende kontekster, i samfunn og allmennkultur såvel som i kirke og menighetsliv, har medført nye måter å konfigurere prestedtjenesten på. Dette gjelder så forskjellige forhold som liturgiske forskrifter, kompetansekrav, lønns- og arbeidsvilkår, tjenesteordninger. Denne konfigurasjonsfriheten gjelder også tilleggsoppgaver ut over det som i streng mening gir seg ut fra CA V, f.eks. innen skole og utdanning, fattigvesen, helsestell og diakoni i vid forstand. Dertil gjelder friheten delegering av oppgaver innen gudstjeneste-feiring, forkynnelse, sakramentsforvaltning og andre kirkelige handlinger til andre tjenestegrupper, så som til kateketer og diakoner, eller til frivillige medarbeidere.

Begrunnelsene for bestemte trekk ved en utforming av prestedtjenesten, likedan for tilleggstjenester eller for deling av kjerneoppgaver med andre, kan ha vært både sentrale og lokale, de kan ha hatt med spesifikt kirkelige forhold å gjøre eller med anliggender i den offentlige forvaltning. Samlet sett må en kunne hevde at *ordningen* av den konkrete prestedtjeneste har vært en funksjon av behov og ressurser i menighet og kirke – slik disse er situert i et bestemt samfunn og en bestemt kultur. Slik må det, og bør det, også være. Dermed er det behov for et dobbelt perspektiv på den særskilte prestedtjeneste. På den ene side er presteembetet, *qua* Guds innstiftelse, en forutsetning for kirka, på den annen side er kirka en forutsetning for prestedtjenestens konkrete utforming. Denne dobbelheten er ofte beskrevet som at en prest på samme tid står i og overfor menigheten. Mens den ene posisjonen tilsier avhengighet, tilsier den andre selvstendighet. Det fins ingen enkel formel for hvordan en i praksis skal fordele konkrete saker på henholdsvis avhengighet og selvstendighet. Imidlertid umuliggjør denne tankegangen en modell

der prestetjenesten i sin helhet underlegges lokale, regionale eller sentrale rådsorgan.

4. Lokalt, regionalt, universelt

I nyere norsk tenkning om kirkas organisering har det vært et grunnprinsipp at menigheten er kirkas grunnenhet, jf Kirkelovens § 2: «Soknet er den grunnleggende enhet i Den norske kirke». Dette organisasjonsprinsippet er også bakgrunnen for bestemmelsen om at «kirken er soknets eiendom» (§ 17).

Det lar seg imidlertid diskutere hvor mye reelt innhold det er i dette prinsippet.

I et område i Oslo med sterk innflytting av innvandrere med annen religiøs tilhørighet, og en tilsvarende sterk utflytting av medlemmer i Den norske kirke, ble det nylig foreslått omfattende endringer der det inngikk salg av kirkebygg, hvilket i neste omgang ville medføre nedleggelse av de aktuelle soknene som selvstendig sokn. Kirkemedlemmene og rådet i en av de nedleggingsstruete menighetene protesterte energisk mot å miste sin kirke, en beslutning som allikevel ble opprettholdt av Fellesrådet og Bispedømmerådet, hvilket demonstrerer noen av de faktiske begrensningene både i soknets status som «grunnleggende» og i dets eierskap til egen kirke.

Også når det gjelder soknets geistlige betjening, kommer soknet svakere ut enn retorikken skulle tilsi. Det er, etter vår nye ordning, *prostiet*, og ikke soknet, som er prestetjenestens grunnenhet. Vel er antallet sokneprester mangedoblet i og med at alle prester som *ex officio* sitter i et sokneråd, har fått tittelen «sokneprest», men disse sokneprestenes «tjenestedistrikt» er prostiet, og det er prosten som leder prestetjenesten og fordeler prestenes oppgaver på de forskjellige soknene. Det sokn der en prest er sokneprest, er vedkommendes «særskilte arbeidsområde», men hun eller han har også arbeid i andre sokn, hvor stor stillingsbrøk dette skal gjelde, er i flyt, og hverken prest eller sokn har myndighet til å stanse en eventuell omdisponering av «sin» sokneprest fra prostens side.

Hvordan en *bør* løse spørsmål om soknets rettigheter i forhold til kirkebygg og til geistlig betjening, er langt fra opplagt, likedan det generelle

spørsmål om soknets status, men i vår norske kontekst blir det ikke lettere av at den ideologisk bestemte retorikken stemmer så dårlig med de faktiske forhold. Mye av vanskelighetene springer ut av at man i dogmet om soknet som grunnleggende enhet hverken har skjelnet mellom eller relatert til hverandre soknets *teologiske* og *organisatoriske* status.

Teologisk sett realiseres kirka på en fullstendig måte i den lokale gudstjeneste, det er ikke noe ved det å være kirke, som mangler. Den universelle kirke med alle dens goder er liturgisk til stede i lokalmenigheten. Av dette følger det allikevel ikke at menigheten må være grunnleggende også i organisatorisk henseende, ganske særlig ikke at all overlokal organisering er å forstå som sekundære avledninger.

Lokalmenighetens sentralstilling henger paradoksalt nok direkte sammen med kirkas katolisitet, og gjelder ikke lokalmenigheten «i og for seg». Poenget med geografisk avgrensede lokalmenigheter har alltid vært å sikre at kirka virkelig er globalt «heldekkende». Derfor må lokalmenigheten etter sitt vesen forstås som innfelt i større, i siste instans universelle, sammenhenger. Den er da også blitt til fordi noen kom utenfra, og enhver menighet er kalt til å svare på dette ved selv å gå ut i tjeneste for andre.

Men en levende relasjon mellom lokalt og universelt lar seg knapt tenke uten et mellomnivå. Det var slik sett ikke tilfeldig at det var biskoper som kristnet Norge. Grunnen er at vi allerede på forhånd var innlemmet i europeiske biskopers (og erkebiskopers) ansvarområde. Den første kirkelige enhet på norsk jord var stiftet. Historisk sett må en derfor kunne si at bispedømmet er en mer grunnleggende kirkelig enhet enn soknet eller nasjonen. Detaljene i denne opprinnelige organisasjonsformen forplikter oss ikke, men det ligger et grunnprinsipp bak som tør gjøre det: De der ute, de andre, de som gikk forut og de som kommer etter, er en konstitutiv del av lokalmenighetens identitet. Ikke bare teologisk, men også organisatorisk skapes og opprettholdes en kristen lokalmenighet «utenfra», og den forpliktes som sådan til en selvoverskridende praksis. Det betyr at det er teologiske grunner for en overlokal, regional organisering som symboliserer og sikrer det gjensidige bytteforholdet mellom den lokale og den universelle kirke. En av de mest påfallende mangler i nyere norsk kirkediskusjon er at man i liten grad har tematisert det teologiske grunnlag for en slik regional organisering, et grunnlag som både historisk og økumenisk sett altså primært har legitimert

bispedømmet. I stedet har man i lang tid tenkt ut fra hva som synes *administrativt* hensiktsmessig. Resultatet er at dagens norske kirke framstår som et pragmatisk begrunnet nasjonalt hierarki. Soknet tilhører et prosti (og et fellesrådsområde) som i sin tur tilhører et bispedømme som i sin tur tilhører Den norske kirke (jf formuleringene i Kirkelovens § 2). Vi har fått for mange styringsnivå og for mange byråkrater på hvert av dem.

5. Nivå og linje

Argumentet for et overlokalt, regionalt organisasjons-nivå gjelder i utgangspunkt uavhengig av hvilken struktur eller linje det er snakk om. I kombinasjon med den reformatoriske embetsteologien får det imidlertid en særskilt betydning for embetslinja. Skal noen ordineres, trengs det en ordinator. Skal prestatjenesten være en apostolisk tjeneste, trengs det et apostolisk tilsyn med både tjenesten som ordning, med tilsettinger og med tjenesteutøvelse, ergo en instans som svarer til gjengs definisjon av bispe-embetet. At reformatorene kunne akseptere lokale nødløsninger dersom den aktuelle biskop nektet eller ikke var skikket til disse oppgavene, må vurderes som analogt med nøddåp. Ingen av disse kriseløsningene annullerer normalordningen: Dåp ved prest og ordinasjon ved biskop.

Når en ofte omtaler bispeembetet som et enhetens embete, kan det, ut fra resonnementet over, ikke bare være enheten «nedover», innen stiftet, det tenkes på. Like viktig er ansvaret for enheten «sideveis» med andre bispedømmer og deres sokn, likedan for enheten «oppover», med hele den universelle kirke. Bispen er, etter bispe-embetets vesen, en slags mellomløper, en som formidler fram og tilbake mellom det aktuelt lokale og det tidløst universelle ved kirka. Mindre poengtert ligger samme tanke bak forståelsen av preste-ordinasjonen som både lokalt motivert og overlokalt gyldig. Under såvel bispens som prestens dobbelte tilhørighet i det lokale og det universelle ligger naturligvis CA's bestemmelse av presteembetet som en formidlings-tjeneste mellom det apostoliske budskap og den menighet som Gud skaper. Ofte framstilles biskopen, luthersk forstått, som en spesialisert prestatjeneste. Mye taler for at man, nettopp som lutheraner, like gjerne kunne se biskopen som den pastorale prototype, og den lokalt arbeidende sokneprest

som en spesialisering av det presteembete hvis grenseoverskridende vesen trer tydeligst fram i biskopen.³

En sterk framheving av det episkopalt-prestelige trekk ved kirka oppfattes ofte som en trussel mot rådsstrukturen og demokratiet. En slik oppfatning henger sammen med at preste- og bispe-embetet tolkes i maktkategorier, hvilket jo ut fra den lange perioden da prest og biskop inngikk i det kongelige embetsverket, er lett å forstå. Når nå dette har opphørt, har vi en gyllen anledning til å hente fram igjen en lenge fortrengt side ved den klassiske lutherske embetsteologien.

Når reformatorene valgte *ministerium* som embetsteologisk nøkkelterm, var en av grunnene at disse oppgavene bare kunne utføres i ydmykhet. En biskop eller en prest var *tjener*, ikke herre. Den embetsteologi som dermed ble forkastet, var en maktfullkommenhetens teologi, personifisert i den middelalderlige bispesyrsten. CA's artikkel 28 går rett i strupen på denne formen for bispemakt, og insisterer på en grunnleggende skjelning mellom kirkelig og verdslig makt (og maktmidler).

Dette er imidlertid en skjelning som også gjelder *innen* kirka. Kirkeinstitusjonen er jo aldri bare ord og ånd, det vil alltid også være ordninger, praksiser og eiendom, ting som må styres med «verdslige» maktmidler. CA fratar ikke biskopene enhver slik «verdslig» forvaltningsmyndighet innen kirka, men gir den et annet grunnlag enn før, og reduserer den dermed kraftig. Denne redefinering av biskopens makt la grunnen for den omfattende og langvarige overføringa av kirkelig forvaltningsmyndighet til en i prinsipp kristen øvrighet – en fyrste, en konge, en regjering – som representerte det «kongelige presteskap» av døpte. Når vi nå, trinn for trinn, har overført denne forvaltningsmyndigheten til kirkelige rådsorgan, må vi også overføre de krav vi lenge har stilt til den politiske øvrighet hva angår demokratisk legitimitet og byråkratisk profesjonalitet. Like viktig er et annet forhold: Mens staten gjorde bruk av embetslinja som styringsredskap, og dermed forkludret biskopens og prestens tjenerrolle, trenger ikke den kirkelige rådsstruktur å gjøre det samme. Lar den være å underlegge seg og bruke embetslinja slik, kan prest og biskop igjen, i egen linje, være tjenere – samtidig som demokratiet har et svært stort spillerom.

Med det er langt fra alle problemer løst. Når en f.eks. ikke kan tømme embetslinja for *all* forvaltningsmyndighet overfor det biskopen har tilsyn med,

vil det naturligvis kunne oppstå kompetansestrid mellom rådsstruktur og embetsstruktur. Våre norske erfaringer tyder imidlertid på at de største utfordringer for demokratiet i kirka ikke vil ligge her, men snarere i forholdet mellom rådsorganene og det framvoksende kirkelige byråkratiet.

Noter

1. Timothy Wengert, *Priesthood, Pastors, Bishops. Public Ministry for the Reformation & Today*, Fortress Press 2008
2. Luther, *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523), WA 12:178,9-10
3. For en svært solid, og langt, langt breiere anlagt framstilling av bispeembetet innen lutherdommen, anbefales redegjørelsen fra de lutherske deltakerne i *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity*, Lutheran University Press, Minneapolis 2006.

TROND SKARD DOKKA (f. 1946) er professor i systematisk teologi ved Det teologiske fakultet på Universitetet i Oslo (dekan 1997-2002), og har tidligere arbeidet som prest (1975-83). Medlem av det kirkelige Stat/kirke-utvalget (1998-2002), leder av Teologisk nemnd (2003-07), styreleder ved Det praktisk teologiske seminar (2003-). Har utgitt en rekke bøker og artikler om teologiske og praktisk-kirkelige spørsmål.

Råd og embete i Den norske kirke i dag

Knut Andresen

Den Norske Kirke undergår i disse år de største forandringer, den har set de sidste 200 år. Med grundlovsændringer i maj 2012 gik kirken fra at være en statskirke til at blive en folkekirke, der nok fortsat støttes økonomisk af staten, men som nu i langt højere grad forventes selv at styre indre og ydre anliggender. Statens tilbagetrækning som kirkens øverste myndighed stiller imidlertid nye spørgsmål til fordelingen af magt i kirken. Knut Andresen stiller skarpt på kampen om indflydelse mellem folkevalgte råd og konfessionelt betingede embeder: Er det folket, som skal styre, eller er det Gud, der skal råde?

Grunnlovsændringer

Den norske kirke er for tiden inne i sin største omstillingsprosess siden reformasjon. Som på reformasjonstiden på 1500-tallet kommer endringene utenfra og ovenfra. Den gang var det Kongen i København som konfiskerte alt kirkegods og etablerte seg som øverste kirkestyre i Danmark-Norge. Dette ble stadfestet i den norske Grunnlov av 1814.

De grunnlovsændringer som det norske Storting vedtok 21. mai 2012 avviklet den konfesjonelle stat (§ 2), regjeringens bekjennelsesforpliktelse (§ 4), regjeringens ansvar for å drive en evangelisk-luthersk kirke på egne vegne (§ 16) og regjeringens ansvar for å oppnevne biskoper og prester til å gjøre dette på statens vegne (§ 21). Norge ble etter dette en sekulær stat, men der staten har påtatt seg ansvaret både for «å understøtte Den norske kirke» og «alle tros- og livssynssamfunn på like linje» (ny § 16). Det vil med dette være kirkelige organer og embetsinnehavere som har ansvaret for å drive kirkelige virksomhet på Den norske kirkes vegne.

Den største *likheten* mellom den gang og nå er at endringene ikke er eller vil være merkbare i kirkens daglige liv i menighetene. Det tok hundre år før den evangelisk-lutherske lære vant hjertene. Tempoet i vår moderne tid tilsier at det vil ta vesentlig kortere tid før konsekvensene av grunnlovsendringene er implementert i kirkens ordninger. Men de konstitusjonelle endringer vil uansett ha liten innvirkning på det lokale kirkeliv. Den store diskusjon vil være hvordan kirkens ordninger skal videreutvikles etter grunnlovsendringene. Dette kan ha konsekvenser lokalt, men neppe innenfor rammen av dette ti-året.

Den store *forskjellen* mellom den gang og nå er endringene ønsket fra kirkens side. Den kirkelige reformbevegelse har alltid hatt avviklingen av statskirkeordningen som mål. Grunnlovsendringene innebærer imidlertid ikke at denne målsetting er nådd.

Ny § 16 i den norske Grunnloven slår fast om Den norske kirke at «dens Ordning fastsættes ved Lov».

- Det innebærer at det fortsatt vil være statlig myndighet som har normgivningskompetansen i Den norske kirke – dvs som kan fastsette kirkens organisering og ordninger. Det spennende vil her være hva Stortinget velger å fastsette selv og hva Stortinget overlater til Den norske kirkes kirkemøte å fastsette. Dette er i den nåværende situasjon meget uklart.
- Dessuten vil staten fortsatt forvalte den økonomiske makt: Stortinget skal årlig bevilge til Den norske kirke (prestene og de kirkelige organer sentralt og regionalt) og ved lov fastsette den enkelte kommunes økonomiske forpliktelse når det gjelder kirkehusene, kirkegårdene og menighetsrådene. Norge har aldri hatt – og vil antagelig aldri få – kirkeskatt.
- Dessuten skal biskoper, proster og prester fortsatt være statstjenestemenn. Staten vil derfor fortsatt være arbeidsgiver, men kirkelige organ skal tilsette biskoper, proster og prester.
- Dernest vil det fortsatt være staten som representerer Den norske kirke i rettslig forstand. Den norske kirke vil ikke være eget rettssubjekt – som f.eks Svenska kyrkan.

Norge har med dette fått en annen type statskirkeordning enn tidligere. Kongens særskilte kirkestyre – de kongelige prerogativer – er avviklet. Men det som har skjedd er at Kongens særskilte kirkelige myndighet i konstitusjonell forstand er blitt overført til Stortinget og ikke til kirken.

Prinsippene for oppbyggingen av fremtidens kirkestyre

Helt sentralt i reformbevegelsens historie fra 1800-tallet og fremover har vært arbeidet for å etablere egne kirkelige valgte organer lokalt, regionalt og sentralt som kunne tillegges både styringsoppgaver og ansvar for å drive kirkelig virksomhet. Resultatene lot lenge vente på seg: menighetsråd i 1920, bispedømmeråd i 1933, kirkeråd i 1969 og Kirkemøte i 1984. Denne kirkelige demokratisering har vokst frem dels som følge av økende engasjement av lekfolk i det kirkelige arbeidet og dels på grunn av den alminnelige demokratiske utviklingen i samfunnet.

Neste fase var å tillegge disse organer stadig mer omfattende oppgaver. De viktigste endringer kom i kirke-loven av 1996. Dernest skjedde det fra 1990-tallet og fremover en omfattende delegasjon av Kongens myndighet til Kirkemøtet, f.eks. myndigheten til å fastsette kirkens liturgier, salmebøker m.v.

For å forstå diskusjonene i Den norske kirke etter grunnlovsendringene 21. mai 2012 er det her viktig å ta utgangspunkt i at det – før, under og etter etableringen av valgte kirkelige organer – allerede eksisterte kirkelige organer lokalt, regionalt og sentralt. Den norske kirke har hatt prester, proster og biskoper siden reformasjonen. Denne embetslinjen bygget fra reformasjonen og frem til grunnlovsendringene konstitusjonelt på Kongens særskilte kirkelige myndighet. Disse hadde ansvar for kirkestyret (og som statsstyre!) på hvert sine nivå. Embetslinjen var og er en selvstendig organisasjon og arbeidsgiverlinje. Men fra å være en ensidig embetsstyrt kirke, har Den norske kirke utviklet seg til en organisasjon med både embete og valgte styringsorganer. Historisk sett har embetet «gitt fra seg» ansvar og oppgaver til valgte organer. Spørsmålet reises: har embetet gitt fra seg for mye? Må embetet nå gi fra seg mer? Kan embetet ta tilbake noe?

Den norske kirke har løst spørsmålet om oppbygging av valgte kirkelige organer gjennom å gi embetsinnehaverne fast medlemskap i disse organer –

rådene. Den teologiske tenkning om dette tok sitt utgangspunkt i at ansvaret for kirkens styre og virksomhet lå i menigheten. Første gang i nyere tid dette ble formulert på prinsipielt grunnlag og fikk stor kirkelig oppslutning var i utredningene «Reform av Den norske kirke» (1965) og «Den norske kirke og Staten» (1969). Hele menigheten bærer kollektivt ansvaret for kirkens oppdrag og med det også de læremessige spørsmålene. På denne basis skulle kirkens organisasjon bygges.

Da Kirkemøtet ble etablert i 1984 utløste dette et behov for videre avklaringer. De kom på Kirkemøtet 1988 som sluttet seg at «kirkestyret utgjøres av den kompetanse som embetet og lekfolk hver for seg og i fellesskap representerer». Dette har siden vært lagt til grunn. Det er en slik forståelse som danner det teologiske grunnlaget for at myndighet f.eks til å fastsette kirkens liturgier er lagt til Kirkemøtet – og ikke til Bispemøtet – og for så vidt også for at den i sin tid lå hos Kongen/regjeringen.

Dagens todelte system med en statlig organisert prestatjeneste (embetslinjen) og folkevalgte rådsorganer (rådslinjen) der også embetslinjen er representert, forutsetter samarbeid og samordning. Denne todeling er utfordrende. Det har derfor alltid oppstått skjæringspunkter, uklarheter og motsetninger. Utfordringen etter grunnlovsendringene vil være om todelingen skal videreføres eller bør få som konsekvens at det etableres én organisasjon og én arbeidsgiverlinje. Dette er for tiden den store diskusjon i Den norske kirke.

To systemer – det ene bygget «ovenfra» og det andre bygget «nedenfra» – og to historiske tradisjoner og kulturer vil møtes på en ny måte etter grunnlovsendringene. Dersom disse linjer også skal smeltes sammen til én, sier det seg selv at det oppstår store utfordringer.

Den sekulære stat og den bekjennelsesforpliktete kirke

Grunnlovsendringene har brakt både staten og kirken inn i en uholdbar tilstand som vil måtte oppfattes som og gjøres til en overgangsfase.

For det første innebærer situasjonen at en sekulær stat har statsansatte prester. Eneste parallell jeg vet om er Tyrkia som har statsansatte imamer.

Løsningen må være en virksomhetsoverdragelse av prestetjenesten fra staten til Den norske kirke.

For det andre innebærer situasjon at Kirkedepartementet fremdeles er tillagt avgjørelsesmyndighet i indre kirkelige anliggender, f.eks enkelte spørsmål som gjelder kirkens lære. Til dette kan riktignok anføres at det i dag er svært få saksområder dette vil gjelde. De fleste områder som gjelder kirkens lære, er allerede lagt til kirkens organer. Men bestemmelsen kan få betydning i statens arbeidsgiverfunksjon for prestene. Det stilles ikke lenger krav om at vedkommende statsråd eller embetsmenn i kirkedepartementet skal være medlemmer av Den norske kirke. De er heller ikke forpliktet på kirkens lære. Løsningen på dette har blitt at kirkeloven har fått en ny bestemmelse om at «når Kongen eller departementet avgjør saker som gjelder kirkens lære, skal det læremessige grunnlaget for avgjørelsen søkes klarlagt ved uttalelse innhentes hos vedkommende biskop og det ansvarlige kirkelige organet». Statens forplikter seg altså på å følge opp det kirken vil. Dette har neppe legitimitet som en varig ordning.

For det tredje innebærer situasjonen at et folkevalgt parlament uten bekjennelses-forpliktelse (fortsatt) skal fastsette kirkens ordninger. Her vil hovedspørsmålet være hva Stortinget velger å bestemme selv og hva Stortinget legger til Kirkemøtet å bestemme. Hva som her faktisk vil skje, vil være avgjørende for forholdet mellom en sekulær stat og en bekjennelsesforpliktet kirke. Det er uvisst når Stortinget vil vedta en ny kirkelov med basis i ny § 16 i Grunnloven og ut fra den situasjon grunnlovsendringene har etablert.

Forskjellene og likhetene mellom folkestyre og kirkestyre

Grunnlaget for demokrati i kirken er annerledes enn for demokrati i samfunnet. Det statlige demokratiet er begrunnet i folkesuverenitetsprinsippet. Folket er fritt til å bestemme i egne anliggender. Et kirkelig valgt organ utøver derimot ikke myndighet på grunnlag av folkets autonomi. Det er bundet til Guds ord, som er kirkens øverste instans, og forpliktet på kirkens oppdrag. Satt på spissen: «det er ikke folket som skal styre, men det er Gud som skal råde». Tar man utgangspunkt i folkesuverenitets-prinsippet, kan en

slik ordning betegnes som en begrensning av demokratiet. Den er imidlertid grunnleggende for det kirkelige demokrati.

Et stort diskusjonstema i Den norske kirke er hvilke konsekvenser de kirkelige organers oppgaver og forpliktelser skal få for valgordningene? Skal de valgte organer på regionalt og sentralt nivå få sitt mandat direkte eller indirekte fra velgerne? Ved direkte valg er det velgerne selv som velger vedkommende organ. Dersom det f.eks er menighetsrådene som velger bispedømmene og Kirkemøte, vil disse organer få sitt mandat direkte fra menighetsrådet, men indirekte fra velgerne. Da samtlige politiske partier i Norge ble enige om å fremme grunnlovsendringene i 2008, ble det satt som forutsetning at kirken gjennomgikk en demokratireform. Denne skulle bygge på a) samordning av kirkevalg med offentlige valg (dvs samtidighet og samlokalisering), b) økt bruk av direkte valg, c) reelle valgmuligheter. Dette ble gjennomført ved kirkevalgene i 2009 og 2011. Målsettingen var å gjøre kirkevalget av leke representanter tilsvarende demokratisk som politiske valg til kommune og Storting. I store grupper i Den norske kirke – særlig i den konservative del – er det skepsis til en slik ordning. Mange følte nok et slikt vilkår for å oppnå økt kirkelig selvstyre som et politisk press. Men en slik demokratisk målsetting deles også av brede grupper og har bred oppslutning i Kirkemøtet.

Da Stortinget evaluerte kirkevalgene i 2009 og 2011, vurderte Stortinget forbedringene i demokratisk retning som grunnlag for å fremme grunnlovsendringene. Bl.a. hadde valgdeltagelsen økt fra ca 3 % til ca 11 %.

Kirkeloven legger myndigheten til å fastsette valgordningene til Kirkemøtet. Det forteller mye både om mangel på intern kirkelig avklaring og de politiske partiers usikkerhet med hva Kirkemøtet kan komme til å bestemme, at Stortinget i forbindelse med grunnlovsendringene også gjorde vedtak om å få seg forelagt de valgordninger som Kirkemøtet tar sikte på å vedta for kirkevalget i 2015.

Forholdet mellom bekjennelseslojale organer og bekjennelsesforpliktete embetsinnehavere

I kirkens ordning har dette fått som konsekvens at det er tatt inn bestemmelse om at «de kirkelige organer skal utføre sitt arbeid i lojalitet mot den

evangelisk-lutherske lære». Embetets oppgave i rådene er å belyse de spørsmål organet har til behandling ut fra Skrift og bekjennelse. Embetet har en personlig lojalitetsforpliktelse: «formaning og løftet i ordinasjonsliturgien er bestemmende for prestens tjeneste og livsførsel». Embetet er underlagt biskopens tilsyn: «biskopen ser til at prestene forvalter sakramentene, forkynner og selv lever i overensstemmelse med kristen tro ...». Både biskopen og arbeidsgiver har sanksjonsmuligheter.

I rådet er det imidlertid demokratiske spilleregler som gjelder: det er rådets flertall som bestemmer. Det læremessige aspekt er også ivaretatt gjennom biskopens tilsyn: «biskopen fører tilsyn med at de kirkelige råd i bispedømmet utfører sitt arbeid i lojalitet mot den evangelisk-lutherske lære». Biskopen har imidlertid ingen sanksjonsmuligheter overfor rådene.

Forholdet mellom biskopene og Kirkemøte er regulert i saker med læremessige implikasjoner eller konsekvenser. Kirkemøtet vedtok i 1995 å regulere forholdet slik: «Saker av læremessig karakter forelegges Bispemøtet før behandling i Kirkemøtet ... Dersom en tilråding som har minst 2/3 flertall i Bispemøtet, ikke får flertall i Kirkemøtet, sendes saken tilbake til Bispemøtet. Ved annengangs behandling i Kirkemøtet stilles krav om minst 2/3 flertall dersom vedtaket ikke er i samsvar med Bispemøtets siste tilråding». Dette er i pakt med de vedtatte grunnprinsipper i «embete og råd» fra 1988: det er Kirkemøtet som har læreansvaret i Den norske kirke. Dette forvaltes av og med den kompetanse embetet og lekfolk til sammen representerer.

Det er allment akseptert at det faktum at preste- og bispetjenestens har et særskilt ansvar – og i utøvelsen av dette ansvaret ikke er underlagt valgte organer – ikke i seg selv innebærer en begrensning av demokratiet i kirken. Det store uløste spørsmål er imidlertid konsekvensene av en eventuell overgang til én organisasjon og en arbeidsgiverlinje. Dersom ansvaret for preste- og bispetjenesten (ikke utøvelsen av den) blir en del av de valgte organers oppgaver, vil dette påvirke eller endre denne tjenestens historiske nedarvede og teologisk begrunnede selvstendighet? Diskusjonen om dette og konkretiseringen av hvilke ordninger som følger av dette er Den norske kirke store utfordring i årene som kommer.

Balansen mellom et episkopalt og synodalt kirkestyre

Den kirkelige reformbevegelse har i alle år hatt prester og biskoper som viktige støttespillere og pådrivere. Slik er det fortsatt. Men det kan de siste 10 år registreres en diskusjon i Den norske kirke om den retning reformene bør ta videre. Det er når fokus endres fra forholdet mellom stat og kirke til den internkirkelige organisering at signaler om retningsendringer blir tydeligere.

Den grunnleggende tenkning i «embete og råd» fra 1988 er aldri *formelt* blitt anfektet. Men i flere saker har problemstillinger blitt reist som *reelt* anfekter balansen. Dette er blitt synlig 1) i en rekke saker om embetsforståelsen, 2) i synet på endringene av biskopenes oppgaver som har fulgt av reformer i statsforvaltningen generelt og 3) påvirkning fra den anglikanske kirke etter Porvoo-avtalen fra 1996.

I flere saker om embetsforståelsen har både Kirkemøtet, Bispemøtet og biskopene gått langt i retning av å identifisere et flerdimensjonalt embete med kirkens samlede oppdrag. Et flerdimensjonalt embete omfatter ikke bare prestedtjenesten slik det tradisjonelt har vært lagt til grunn i lutherske kirker, men også kateket, diakon og endog kirkemusiker kan ha del i det kirkelige embete. Tanken er da at de ulike tjenester ivaretar ulike deler av det samlede oppdrag som det kirkelige embete inneholder. Konsekvensen av dette er at selve grunnlaget anfektes for at det er de valgte organer – embete og leke i fellesskap – som ivaretar kirkens samlede oppdrag på vegne av menighetene. Det har til nå vært bred formell enighet i Den norske kirke om dette.

Biskopenes funksjon i kirkestyret endret seg betydelig fra midten av 1990-tallet som følge av reformer i statsforvaltningens generelt. Disse handlet om en overgang fra regelstyring til målstyring i staten. Biskopene ble regionale ledere av en virksomhet med resultatansvar overfor Kirkedepartementet på grunnlag av fastsatte mål. I tillegg til tilsynsfunksjonen fikk biskopene dermed en oppgave som arbeidsgiver og arbeidsleder. Helt til slutten av 1980-årene var dette helt ukjente begrep for denne tjeneste. Det synes i dag vanskelig for mange å tenke seg andre løsninger enn de som er innarbeidet. Det kan derfor vise seg utfordrende å erstatte Kongens særskilte kirkestyre med å etablere én arbeidsgiverlinje og legge alt ansvar for kirkelige oppgaver til synodale organer. Det er heller ikke lang vei fra forståelsen av biskopene som ledere av de oppgaver prestene har ansvar for, til den

anglikanske forståelse der biskopene, ikke bare har tilsynet med hvordan oppgavene utføres, men som også har ansvar for oppgavene og med prestene som lokale representanter: *vicar*. Dette vil i så fall helt endre forståelsen av de valgte organers ansvar i kirkestyret.

Den anglikanske påvirkning kan registreres også på andre områder av embedsteologien. Den kommer særlig til uttrykk i diskusjonene om de ordningsmessige konsekvenser av tilsynsansvaret. Det påpekes her at embetet må tillegges styringsoppgaver som utøves på selvstendig grunnlag.

Det siste utspill som kan endre nåværende balanse mellom det episkopale og det synodale i kirkens ordninger er et vedtak fra siste Bispemøte i oktober 2012. Der uttrykker Bispemøtet at «ut fra det ansvar biskopene er gitt i tjenesteordning for biskoper, bør Bispemøtet ha saksansvar overfor Kirkemøtet i slike saker. Det vil bl.a gjelde saker som omhandler kirkens lære og liturgi». Bispemøtet vil altså gjøre seg selv (reduere seg selv?) til saksforberedende organ for Kirkemøtet på linje med Kirkerådet. Veien er ikke lang fra dette til å be om at selve myndigheten i liturgisaker overføres til Bispemøtet.

Disse eksempler viser at «embete og råd» er under press i Den norske kirke. Det synes å gå i retning av en sterkere vektlegging av den episkopale dimensjon i kirkestyret til fortrenghet for den synodale. Når saken ikke lenger gjelder så mye forholdet til staten – hvor embete og råd har felles samlende anliggende – blir de interne drakamper mellom embete og råd desto tydeligere.

KNUT ANDRESEN (f.1946) har vært formann i Den norske kirkes Presteforening (1984-88), direktør i Kirkerådet for Den norske kirke (1991-96) og domprost i Nidaros (1996-2010). Han har skrevet en rekke kirkelige utredninger fra 1970-tallet og frem til i dag.

Demokrati och identitet i dansk och svensk folkkyrka – två olika historier

Danmark belyst utifrån Sverige – och vice versa

Urban Claesson

Artiklen forsøger at give et svar på, hvorfor den danske folkekirke er så meget mere folkelig end den svenske. Svaret skal søges i den nationsdannende, historiske proces, hvor rødderne til den danske proces findes i 1700-tallets landboreformer og 1800-tallets folkelige vækkelser, mens det i Sverige fra 1880'erne blev afholdsbevægelse og arbejderbevægelse, som blev dominerende. I Sverige blev den ædru arbejder det sejrende ideal, mens det i Danmark blev den livsglade bonde. Det fik også betydning for det kirkelige område, hvor kirken i en dansk sammenhæng i traditionen fra Morten Pontoppidan blev af folket, mens folket tilsvarende i Sverige blev objekt i forhold til kirken.

Varför blev den danska folkkyrkan så mycket folkligare än den svenska? I Danmark har församlingshemmen ofta fungerat som centrala platser för det lokala folklivet. De har fyllt ungefär samma funktion som folkens hus har gjort i Sverige. Där har det däremot ofta skapats ett stort avstånd mellan folkrörelse och kyrka, mellan folkens hus och kyrkans församlingshem.

Nyfikenhet på denna skillnad har varit en viktig drivkraft i min forskning i kyrkohistoria. Denna artikel har i en äldre version publicerats i boken *Det civila samhället som forskningsfält. Nya avhandlingar i ett nytt sekel*.

Grundperspektiv – att erövra den nationella opinionen

Begrepp som *offentlighet*, *allmän opinion* och *nationsblivande* kan utgöra viktiga resurser för analys av skillnaderna mellan nordiska kyrkor. Förenklat

kan man säga att Jürgen Habermas presenterade offentligheten som utrymme för fri och ömsesidig kommunikation mellan jämlika parter. Offentligheten etablerades som sfär mellan de enskilda hushållen och staten och kunde konkretiseras i föreningsmöten, kafésamtal och tidningsartiklar. Offentligheten innebar alltså möjligheter till jämbördigt idéutbyte och representerade ett socialt interaktionsmönster som var horisontalt organiserat. Detta bildade ny grund för förtroende människor emellan, det som Robert D. Putnam har uppmärksammat som nätverk av socialt kapital. Offentligheten skapade alltså utrymme för det civila samhället, det gemensamma samtalet, och dess resultat: den allmänna opinionen.

Innan offentligheten bröt igenom historiskt, förmedlades det sanna ofta i form av outtalade riter, symboler och gester. De stora övervärldsliga sammanhangen var heliga och kunde förnimmas i kyrklig liturgi och förkunelse. Sanningen hade sin förankring i vertikala, hierarkiska strukturer och var odiskutabel.

Med den friare opinionsbildningen fick sanningen däremot legitimeras inomvärldsligt. Offentlighetens nya jämbördiga kommunikation innebar att hierarkier tappade legitimitet. Det man rationellt kommit fram till gemensamt blev det sanna. Det nyttiga kom i fokus. Det civila samhället kunde i 1830-talets Sverige bryta sig loss från kungamaktens kontroll. Den allmänna opinionen etablerade sig som motpol till statsmakten, och undersåten kunde därmed ersättas av medborgaren.

Den nya offentligheten gav med sina tryckta texter också möjligheter att föreställa sig nationen som abstrakt gemenskap. Den gamla enhetskyrkan tappade legitimitet men kunde försvaras som nyttig förmedlare av etisk grundhållning till den nationella offentlighetens nya medborgare. Kyrkan förknippades med folket och kom därför att kallas folkkyrka.

1800-talets tidiga borgerliga offentlighet utgjorde ett tunt socialt skikt som krävde viss förmögenhet och bildning. Ekonomiskt oberoende uppfattades som själva grundvalen för det förnuftiga samtalet, då den ene därmed ej kunde köpa den andres åsikter. Samtidigt var offentligheten idealt sett öppen för alla. Detta skapade snart en situation där allt fler befolkningslager ville etablera sig i det offentliga rummet som *med*-borgare. Den äldre Habermas menar att han i sin tidiga studie underskattade den tidiga offentlige-

tens utopiska potential och konstaterar att fler skikt utanför borgerligheten framgångsrikt lyckats göra medborgerligheten till sina egna projekt.

Här finns en intressant tolkningsnyckel till det vi i Sverige ofta har kallat för folkrörelser. Dessa kan med ovanstående perspektiv lika gärna kallas för medborgarrättsrörelser eller nationalrörelser. Folkrörelserna ville ta sig in i den socialt avgränsade offentligheten. Alla, även de fattiga, borde erbjudas tillträde. Det tidiga 1900-talets demokratisering av parlamenten utgjorde slutpunkten på denna kamp. Vid detta stadium kunde några folkrörelser etablera sig som ledande krafter. Dessa segrande rörelser lyckades sätta agendan i den nationella offentlighet som alla röstberättigade inbjöds till. Folkkyrkans öde hängde nu på vilket folk som tog makten i samhället.

Med ovanstående idealtypiskt tecknade förlopp som utgångspunkt kan följande viktiga fråga ställas: varför blev den danska folkkyrkan ett uttryck för det civila samhället – medan den svenska motsvarigheten i stället höll distans till det nya folkliga medborgarlivet? Utifrån denna fråga vill jag i det följande försöka förklara varför skillnaderna uppkommit genom att jämföra de båda ländernas kyrkohistoriska utvecklingslinjer.

Den danska folkkyrkan

Nyckeln till den danska kyrkans folklighet kan vi finna i 1700-talets landbo-reformer. Dessa löste danska bönder ur feodalism och adelsvälde. Bönder fick för första gången rätt att friköpa egen jord. Under tidigt 1800-tal skapades relativt snabbt en ny grupp av självägande bönder. Som andlig motsvarighet till denna individualisering spreds under samma tid bondeväckelser. På samma sätt som jordreformerna skapat frihet gentemot den lokale adelsmannen kunde väckelserna uttrycka en friare hållning till den lokale prästen.

Prästerna var vid denna tid ofta präglade av en upplysningsbaserad teologi som gick under beteckningen *neologi*. Denna lära uppskattade förnuftet och tonade ned djävulen. Genom att lyfta fram kravet på sedlighet kom neologin att förlägga kampen mellan ont och gott i den enskildes samvete. Det inomvärldsliga kom i fokus. Neologin kan sägas vara det etablerade samhällets sätt att bemöta en tid som började präglas av individualisering. Bondeväckelserna kan dock tolkas som en folklig protest mot detta försök till sedlig

disciplinering. De väckta ville försvara den gamla uppenbarelsen med dess stora perspektiv av kosmologisk kamp mellan ont och gott. De ville behålla tron på djävulen som roten till det onda.

De tidiga väckelserna hade i Danmark sin hemvist i hushållets gemenskap. Historikern Hanne Sanders ser tre historiska steg i utvecklingen av väckelsens individualism till nya gemenskapsbildningar. I en första historisk fas höll sig väckelsen kvar inom hushållsståndet men ville ha rätten att utifrån individuell övertygelse välja egen präst. Det andra stadiet bestod i att man också kunde acceptera förkunnare utanför prästeståndet. Det tredje stadiet blev ett utvecklat församlingsbildande där både förkunnelse och sakramentsförvaltning hörde hemma i den väckta kretsen. Här hade man med Habermas ord skapat en fri offentlig sfär utanför den gamla maktens rāmärken.

De danska självägande bönderna hade som ny grupp behov av politisk mobilisering för att erövra sig en plats i samhället. I samtiden formulerade N. F. S. Grundtvig en världstillvänd väckelsekristendom. År 1825 gjorde han en teologisk upptäckt som fick stora konsekvenser för de danska bondeväckelsernas framtid. Grundtvig menade att väckelsegemenskapen hade direktkontakt med Kristus via trosbekännelsen. Man erbjöds därmed i det talade ordet en egen plattform på distans från de neologiska prästernas utläggning av det skriftliga bibelordet. Väckelsen utvecklades till Sanders tredje stadium, och Grundtvig skulle medvetet formulera en vision om de danska bönderna som Danmarks nationella kärntrupp. Givetvis blev alla bönder inte grundtvigianer eller vice versa. Det viktiga var dock att bonden lanserades som ett nationellt ideal.

Som följd av bondeväckelsens krav kom den danska statskyrkan att liberaliseras. År 1855 tilläts man att byta socken för att höra den präst man helst tyckte om. Hittade man ingen passande väckelsepräst, erbjöds man år 1868 möjlighet att inom ramen för den danska folkkyrkan bilda en egen församling med egen präst, en så kallad valmenighet. På detta sätt erbjöds väckelsen i Danmark att stanna kvar i statskyrkan.

När enväldet föll under revolutionsåret 1848, fanns en mobiliserad bonderörelse vid sidan av en grupp nationalliberaler. Liberalismen var uttryck för att upplysningsidealen hade tagits om hand av grupper utanför det etablerade enväldet. Liberaler och bönder markerade att den allmänna opinionen ej längre kunde ägas av en enväldig kungamakt. Alltsedan 1830-talet hade en

liberal allmän opinion frigjort sig ur enväldets ramar. Det var därför följderiktigt att liberaler och bönder år 1849 kunde samlas kring en ny konstitution, där folkopinionen skulle styra staten. Här skrevs begreppet folkkyrka för första gången in i dansk lagtext. Kyrkan legitimerades nu genom att höra till folket, och begreppet statskyrka kom att användas nedsättande som ett begrepp för enväldets gamla kyrkoform.

Det första nationalistiska kriget om Slesvig och Holstein rasade samtidigt med dessa reformer. Kriget höll liberaler och bönder samman i gemensam nationell enhet. Efter det katastrofala fortsättningskriget 1864 fick dock nationalliberalerna skulden. 1800-talets senare hälft skulle präglas av kamp mellan bonderörelse och nationalliberaler. År 1870 bildades partiet Venstre som en koalition mellan bönder och stadsintellektuella. Grundtvigianismen fick inflytande inom detta nya parti. Venstre skulle aktivt kämpa för att legitimera sig som den allmänna opinionens sanna företrädare. Venstremannen Viggo Hørup sammanfattade år 1884 på ett pregnant sätt partiets ambitioner att erövra den allmänna opinionen:

Den almindelige europæiske tilstand, hvor nogle tusind familier er den offentlige mening og millionerne ikke andet end bønderne og soldaterne i komedien, forekom mig latterlig. At gøre alvor af den almindelige valgret syntes mig hele opgaven. Da jeg begyndte at sige til bønderne: ”I er den offentlige mening” og til den offentlige mening: ”I er en klike”, lød det for begge parter som et paradoks. Efterhånden er denne sprokbrug dog trængt igennem, de øverste tusind så sig tvungne til at skifte front, i stedet for at bekæmpe almuen i den offentlige menings navn, bekæmper de nu den offentlige mening i kraft af alle mulige skiftende formål: kongen, grundloven, ordenen, religionen o.s.v.

Nationalliberalerna fick härmed högerstämpel och slöt sig samman med godsägarpolitiker i ett Højre som kom att motarbeta demokrati och sociala reformer. Under 1870-talet lyckades Venstre få majoritet i folketinget. Parlamentarismen kunde dock inte genomföras, då högern med godsägarpolitikern J. B. S. Estrup valde att sitta kvar vid makten för att regera med hjälp

av provisoriska undantagslagar. Samtidigt blockerade Venstre i riksdagen regeringens aktivitet genom att låta dess förslag falla platt till marken.

Denna kampsituation förklarar mycket av bonderörelsens organiseringssträvanden. Folkbildningen i folkhögskolor och friskolor utgjorde försök att organisera egna vägar till bildning utanför de etablerade bildningsinstitutionerna. De församlingshus som byggdes i Danmark under 1800-talets andra hälft, var lika mycket uttryck för grundtvigianism som för en politisk Venstrerörelse. I en egen Venstrepress drevs demokratikravet med konsekvens att nya lägre befolkningslager integrerades i offentligheten.

1880-talet blev ett avgörande decennium för bonderörelsens organisering. I USA var "vilda västerns" erövring avslutad med följd att billigt vete började tränga in på den europeiska marknaden. Danska spannmålsproducerande bönder utsattes här för mäktig konkurrens. Alternativen var nu antingen att sträva efter en skyddad hemmamarknad genom tullar eller att fortsätta med frihandel men med en ny typ av produkter. Det senare alternativet valdes, vilket blev avgörande för bonderörelsens framtida folkliga legitimitet. Frihandeln ledde till billigare livsmedel, vilket var viktigt för de fattigare samhällsskikt som Venstre önskade företräda. Ett tullskyddsalternativ var heller aldrig aktuellt av den anledningen att bonderörelsen inte kunde räkna med stöd från staten i det rådande konfliktläget mellan riksdag och regering. Resultatet blev att den danska bonderörelsen lyckades omstrukturera sig till animalieproduktion. Genom en gemensam grundtvigiansk samhörighet fanns förutsättningar för ett småbrukarsamarbete med kooperativa andelsmejerier och andelsslakterier. Strukturomvandlingen lyckades så bra att bönderna från 1880-talet fick övertag över godsägarna inom agrarsektorn. Genom att organisera sig på detta sätt och stå fast vid frihandeln kunde den danska bonderörelsen alltså befästa sig i rollen som folkets företrädare. Bonderörelsen lyckades etablera sin ledande position i kampen för demokratisering och allmän rösträtt.

År 1901 kunde Venstre bilda regering efter alla år i opposition och därmed börja demokratisera riket. Venstre bar med sig en nationell vision som hade anknytning till Grundtvig. Med demokratin kunde denna nationella gemenskap nu integrera och omsluta alla landets invånare. Bonderörelse, grundtvigianism och Venstre blev formativa krafter i danskt nationsbildande. Symptomatisk nog stod en demokratisering av folkkyrkan först på

dagordningen. Dansk samtida folkkyrkoteologi fick sitt mest pregnanta uttryck i prästen Morten Pontoppidans kyrkosyn, där folket placerades som ett subjekt i kyrkan. Det var symptomatiskt att den danska folkkyrkan fick demokratiskt lokalstyre men aldrig erbjöds stiftsstyrelser eller kyrkomöten. Kyrkan kom på den nationella nivån att i stället regeras av ett folkvalt statsstyre. Grundtvigianer var rädda för att ett självständigt kyrkomöte skulle leda till prästdominans.

Med Venstres seger hade en gruppering lyckats ta patent på det danska folkbegreppet. I framtiden skulle exempelvis danska socialdemokrater aldrig lyckas ta över folktanken. Den svenska socialdemokratin skulle däremot med sin folkhemsideologi lyckas göra just detta. Någon bonderörelse hade i Sverige nämligen aldrig lyckats träda fram som representant för folket och den allmänna opinionen. Här anar vi varför det i Sverige kom att skapas distans mellan församlingshem och folkets hus.

Den svenska folkkyrkan

I västra Sverige fanns områden som en gång hört till Danmark. Under tidigt 1800-tal växte det också där fram bondeväckelser. En viktig skillnad gentemot Danmark blev dock att dessa väckelser aldrig kom att bilda fria församlingar. Dessa väckelser stannade kvar i det första stadiet av organisering som jag nämnde ovan. De kom att vidmakthålla en tidig fas av individualisering inom enhetskyrkans ramar. De väckta valde egna präster, men kom aldrig att organisera sig utanför kyrkobyggnaden. Detta gjorde att dessa tidiga väckelser i stället blev samhällsbevarande, då det civila samhället i Sverige senare bröt fram utanför enhetsstatens former. Den västsvenska väckelsen blev till exempel motståndare till de församlingshem som växte fram som kyrklig anpassning till föreningssamhället. Den tidiga väckelsen ville slå vakt om kyrkan som enda offentlig plats. De svenska väckelser och folkrörelser som trädde fram under senare delen av artonhundratalet uppkom därför främst i andra delar av landet än Västsverige.

Ovanstående kan delvis förklara varför nationalsocialismen under 1900-talet i Sverige vann visst gehör i gammalkyrkliga bygder. Nazismen talade om att tillintetgöra det fria offentliga liv som i Sverige växt fram sedan

mitten av 1850-talet. Det var just detta utomkyrkliga medborgarsamhälle som de kyrkotrogna väckelsemänniskorna kunde uppfatta som hotfullt.

För att återgå till tidigt 1800-tal kan ovanstående skillnad förenklat kopplas ihop med att många svenska bönder sedan länge ägt sin egen jord. Någon dramatisk bondefrigörelse uppstod aldrig i Sverige på grund av att bönderna sedan gammalt redan var självägande. Därför behövde de aldrig heller som sina danska motsvarigheter anamma en radikal väckelse. De hade dessutom redan politisk representation i den existerande samhällsformen. De hade delaktighet i sockensjälvstyret, vilket var helt okänt i Danmark. De svenska bönderna hade till skillnad mot de danska också makt i staten via sitt bondestånd i riksdagen.

Med vårt jämförande perspektiv kan man förstå varför de svenska liberalerna stod svagare än de danska i samband med revolutionsåret 1848. De svenska liberalerna fick aldrig någon välmobiliserad bonderörelse vid sin sida. Att bondeväckelserna aldrig verkade för att liberalisera statskyrkan skapade också en situation där 1800-talets senare väckelsetyp med sina fria församlingar till skillnad mot i Danmark tvingades organisera sig utanför kyrkan. Förekomsten av frikyrkor är i Norden typiskt för just Sverige. Här har vi en av de stora orsakerna till klyftan mellan Svenska kyrkan och det civila samhället.

Utifrån en synvinkel kan det vara fruktbart att våga se svensk frikyrklighet som en sorts motsvarighet till dansk grundtvigianism. Före 1880-talet utgjorde de frikyrkliga rörelserna de enda folkliga massorganisationerna i Sverige. Frikyrkliga arbetare kunde vara med i ledningen för den stora Sundsvallsstrejken år 1879. Denna enhet mellan folklig radikalism och frikyrklig kristendom hade dock inte framtiden för sig. Frikyrkornas ledarskikt var alltför rädda för att ensidigt identifieras med underskiktens krav. Svenska frikyrkor tappade härmed mycket av sin progressiva potential. Under 1880-talet skulle det i Sverige också växa fram alternativa rörelser som likt Venstre sökte representera folket.

Här kan bilden förtydligas genom att vi åter kastar en blick på svensk bonderörelse. De svenska bönderna reagerade väsentligt annorlunda än de danska på 1880-talets spannmålskonkurrens. De var inte mobiliserade i väckelserörelser och hade inte samma beredskap att omorganisera sig för animalieproduktion och fortsatt frihandel. Det generella mönstret blev i stället

att man vände sig till staten för att genom tullar skydda en fortsatt svensk spannmålsproduktion. Den tilltagande industrialiseringen skapade också en rädsla för nya framväxande grupper underifrån. Onödigt höga matpriser på grund av tullskydd och bonderörelsens rädsla för vidare demokratisering ledde till att de svenska bönderna tappade legitimitet som folkföreträdare. När långt senare det så kallade bondetåget år 1914 stödde kung Gustaf V i försvarsfrågan, förknippades denna manifestation med högern. Ett par dagar efter bondetåget vandrade ett numerärt långt större arbetartåg fram till försvar för den parlamentariska ordningen. Andra grupper hade kunnat ta över bonderörelsens folkliga roll. Svensk bonderörelse skulle dock i framtiden med bland annat Danmark som förebild satsa på kooperativt samarbete. Bönder organiserade sig även partipolitiskt i det kommande demokratiska systemet. Bondeförbundets och Centerpartiets uthålliga försvar av statskyrkan under 1900-talet kan ses som ett svagare eko av den utveckling som skulle dominera i Danmark.

För att återgå till 1880-talet kan man se att nykterhetsrörelser och arbetarrörelse växte fram som något av svenska motsvarigheter till Venstre. Den nationella retoriken fick tidig hemvist i dessa rörelser. Det handlade här om en ambition att representera den sanna folkviljan, den rätta nationen. Nykterhetsrörelsen tränade människor att tala offentligt, att skriva protokoll och att votera. Det handlade om att göra fattigare människor till värdiga deltagare i ett offentligt samtal. I praktiken blev ofta samma människor aktiva i båda organisationsformerna. Båda rörelser blev också viktiga i den demokratisering som skulle äga rum åren 1918–21. Därmed bjöds de breda svenska folkmassorna fram till maktens bord och integrerades i nykterhetsrörelsernas och arbetarrörelsens nationella föreställningar. I Sverige blev den nyktra arbetaren segrande ideal i stället för Danmarks levnadsglade bonde. Att vara skötsam blev en viktig svensk egenskap. Det är möjligt tänka sig att frikyrklighetens mer puritanskt inspirerade förhållningssätt här tidigt hade spelat en påverkande roll.

År 1928 formulerades folkhemstanken som samlande formel i en tid som var osäker för det unga demokratiska systemet. Med samarbete mellan bondeförbundet och arbetarpartiet från 1933 skapades en stabil parlamentarisk grund för välfärdsbygget. Den svenska socialdemokratin lyckades etablera sig som svenskhetens uttolkare under lång tid. Framtidstro, upplysning,

modernism, hygienism och funktionalism skulle präglade Sverige under många decennier.

Vad har då detta att göra med Svenska kyrkan? Min här förenklat återgivna jämförelse har visat att Svenska kyrkan aldrig integrerade någon bred demokratisk folkrörelse. Efter sekelskiftet 1900 försökte unglyrkorörelsen erövra folket åt kyrkan via korståg i arbetarmiljöer. Rörelsen var dock för sent ute och försöket misslyckades.

Det var symptomatiskt att unglyrkorörelsens främste teolog, Einar Billing, formulerade folket som ett *objekt* i förhållande till kyrkan. En klyfta mellan folk och kyrka hade skapats, och det var omöjligt för Billing att likt Pontoppidan formulera folket som kyrkans självklara subjekt. Symptomatiskt nog hoppades unglyrkorörelsen på bondetåget år 1914 som uttryck för den sanna folkviljan. Kyrkotrogna bönder skulle som nämnts dock aldrig komma att dominera Sveriges 1900-tal.

Hela denna situation skapade ett prekärt läge för Svenska kyrkan. Den svenska socialdemokratin slets mellan olika alternativ. Skulle man avskaffa statskyrkan genom att hänvisa religionen till det rent privata, eller skulle man till fullo förstatliga kyrkan och göra den till ett avkristnat allmänkulturellt institut? En tredje linje kom dock att bli segrande. Kyrkan borde demokratiseras och kunde därmed också få behålla sin relativa självständighet. Under 1930- och 1940-talen demokratiserades också kyrkans olika beslutsnivåer. Konsekvensen blev att folkrörelsefolket tog plats som subjekt i kyrkans beslutsorgan. De politiska partierna etablerade sig i kyrkomöte, domkapitel och i församlingsfullmäktige. En demokratisk folkkyrka hade skapats även i Sverige.

En socialdemokratisk folkkyrkoideologi formulerades för denna nya situation. Jag har i min forskning lyft fram den socialdemokratiske prästen och riksdagsmannen Harald Hallén. Folket var enligt Hallén kanske inte längre så uttalat kristet men var ändå kristet på ett omedvetet sätt. Därför hade folket rätt att styra över sin egen kyrka. Folkets strävan efter rättfärdiga samhällsförhållanden tolkades av Hallén som överensstämmande med sann kristendom. Kyrkans andliga tradition blev uttryck för en god idealism i motsats till en ond materialistisk kapitalism. Den skötsamme arbetaren sågs som representant för denna idealistiskt kristna etik, och Gudsrikestan-ken fick representera det rättviseideal som politiken borde sträva efter att

förverkliga. Den teologiska tradition, som präglade Hallén och andra socialdemokratiska folkkyrkomän, hade intressant nog likheter med äldre tiders neologi. Det upplysningstänkande, som hade sin plats i den tidiga och tunna offentligheten, hade nu blivit allmän egendom. Nu hade det i Sverige blivit folkligt att tro på skötsamhet och sedlighet, och djävulen var förpassad till historiens skräpkammare. I Danmark hade folkligheten däremot rötter i de tidiga bondeväckelserna. Det är därför ej en slump att man i den danska kyrkan, till skillnad mot i den svenska, har fortsatt att tillämpa exorcism i sin dopritual.

Etableringen av en svensk demokratisk folkhemskyrka med rötter i upplysningen skapade under 1930 talet ett kyrkligt motstånd utan dansk motsvarighet. Habermas har antytt orsaken till detta. Det offentliga samtalets öppna genomskinlighet skapade nämligen förutsättningar för motreaktion:

Den ofrånkomliga banaliseringen av vardagen i den politiska kommunikationen utgör nämligen en fara även för det förråd av mening som denna kommunikation trots allt måste ta sin näring ifrån [...] Det triviala måste kunna bräckas mot det som helt enkelt är främmande, oerhört, otroligt, det som vägrar att låta sig inlemmas bland allt det välförstådda.

Då socialdemokratin började etablera sin makt, formerades en svensk högkyrklighet. Gentemot de medborgerliga rörelserna skapades en motbild. Ämbetets upphöjdhet betonades i kontrast till det demokratiskt nivellerande. Liturgins utsägliga förmedling av en högre verklighet lyftes fram som kontrast till tidens inomvärldsiga förnuftsideoologi. När det nu var tydligt att kyrkan inte hade ett *eget* aktivt kyrkofolk som styrde nationen, kom högkyrkomännen att betona att kyrkan hade äldre hierarkiska, vertikala egenskaper än de som hörde samman med det civila samhället. Habermas fångar in något mycket centralt i följande citat från hans verk om det kommunikativa handlandet: ”det heligas auktoritet ersätts successivt av det uppkomna samförståndets auktoritet.” Folkhemmet innebar att ett horisontalt organiserat samförstånd hotade de sanningsanspråk baserade på helighet som högkyrkomännen ville slå vakt om.

1950-talets fråga om kvinnliga präster skapade den stora motsättningen mellan högkyrklighet och svensk folkopinion. Ett lekmannadominerat kyrkomöte sade ja till kvinnliga präster år 1958, vilket mobiliserade den svenska högkyrkligheten till motstånd. Resultatet av den inomkyrkliga demokratin uppfattades inte som legitimt. I Danmark hade frågan om kvinnliga präster dock redan lösts på ett mer spänningsfritt sätt, då demokrati och folkopinion där sedan länge hade legitim plats i kyrkan.

Sedan år 2000 är Svenska kyrkan frikopplad från staten. Det tidiga socialdemokratiska programmet för en självständig men demokratiserad folkkyrka är nu förverkligat. I Danmark har frågan om statskyrkans avskaffande ännu inte kunnat göra sig hörd på samma allvar.

En blick på samtiden – kyrka och två nationella identiteter

Lars Trägårdh har lyft fram Sverige och Danmark som två länder där nationalismens två dimensioner av *ethnos* och *demos* historiskt sett varit väl integrerade med varandra. Den etniska tillhörigheten har inneburit plattformen för ett nationsbygge, där demokratin kunnat bli förverkligad. Det har varit fint att vara folklig i både Danmark och Sverige – detta till skillnad mot i Tyskland där folkligheten med tragiska konsekvenser ensidigt har kopplats till det rent etniska.

I nutid finns i både Danmark och Sverige starka rörelser som vill göra något liknande med respektive lands nationella arv. Dansk Folkeparti kan exploatera den grundtvigianska traditionen genom att ensidigt lyfta fram en etnisk dimension. I Sverige har Sverigedemokraterna ingen Grundtvig att falla tillbaka på. Likt Dansk Folkeparti försöker dock detta parti att exploatera sitt lands nationella mytologi. Sverigedemokraterna försöker återskapa en folkhemsromantik, och lyfter fram invandringen som orsak till sprickorna i välfärdsstaten.

Ett resultat av ovanstående historiska skiss är att folkkyrkorna i Danmark och Sverige knutits till respektive lands medborgarsamhälle på olika sätt. I Danmark blev en inomkyrklig folkrörelse dominerande i bygget av den nya demokratiska nationen. Kyrkan blev i Danmark därför på ett relativt oproblematiskt sätt knuten till nationen. I Sverige tog dock utomkyrkliga rörelser

initiativet i nationsbygget. Svenska kyrkans öde blev därmed också osäkert. Slutresultatet blev dock att arbetarrörelsen satsade på att behålla folkkyrkan.

Ovanstående har skapat olika förutsättningar för det kyrkliga arbetet. De olika ”nationalismerna” har skapat olika grundvalar för folkkyrkorna. Frågor om internationell rättvisa, solidaritet och kamp för de utsatta har blivit viktiga inslag i Svenska kyrkans arbete. Arbetarrörelse och kyrka har i Sverige kunnat uttrycka samma ideal. Den svenska arbetarrörelsen satsade tidigt på internationalism och Nationernas förbund. Parallellt med detta kunde Svenska kyrkan satsa på ekumenik och internationellt engagemang och blev stor pionjär för detta med det så kallade Stockholmsmötet år 1925. Den högkyrkliga rörelsen har också fått näring ur denna ekumeniska hållning. Influenser från den anglikanska kyrkan har i Svenska kyrkan varit avsevärda.

Den danska folkkyrkan har inte på samma sätt verkat för ekumenik utan har varit betydligt fastare förankrad i sitt eget nationella sammanhang. Den har därför också orubbligare hållit fast vid den gamla lutherska traditionen. Anglosaxisk helnykterhet har exempelvis aldrig dominerat dansk kristenhet. Den danska identifikationen mellan protestantism och nation har i jämförelse med Sverige möjligtvis också skapat starkare möjligheter för xenofobiska krafter att polarisera mot islam som en hotfull icke-dansk religion.

Putnams distinktion mellan olika typer av socialt kapital kan avslutningsvis vara belysande. Den danska folkkyrkan har som uttryck för medborgarsamhället präglats av ett socialt kapital som är mer intensivt internt sammanbindande (*bonding*). Detta förklarar samtidigt att den har kunnat verka exkluderande. Svenska kyrkan har dock blivit ett svagare uttryck för det sociala kapitalet som sammanbindande faktor. Dess ekumeniska hållning visar med Putnams terminologi därmed på ett socialt kapital som är mer utåtriktat och inkluderande och överbryggande (*bridging*).

Referenser

Claesson, U., (2004) *Folkhemmets kyrka. Harald Hallén och folkkyrkans genombrott. En studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905–1933*. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 42. Diss. Teologiska institutionen, Uppsala universitet.

- Claesson, U., (2006) "En folkelig folkkyrka? Historien om Svenska kyrkan och det civila samhället" I Svedberg, Lars & Trägårdh, Lars (red.) *Det civila samhället som forskningsfält. Nya avhandlingar i ett nytt sekel*. Stockholm: Riksbankens Jubileumsfond i samarbete med Gidlunds förlag.
- Habermas, J., (1987) *The Theory of Communicative action. Volume 2. Lifeworld and System. A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge UK: Polity Press.
- Habermas, J., (1988) *Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna samhället*. Lund: Arkiv.
- Habermas, J., (1997) *Diskurs, rätt och demokrati. Politisk-filosofiska texter i urval av Erik Oddvar Eriksen och Anders Molander*. Göteborg: Daidalos.
- Habermas, J., (1997) Further Reflections on the Public Sphere. I C. J. Calhoun (red.) *Habermas and the Public Sphere. Studies in contemporary German social thought*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Hørup, V., (1959) *Med mund og pen. Udvalgte Taler og Artikler ved Sven Clausen*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Putnam, R. D., (2001) *Den ensamme bowlaren. Den amerikanska medborgarandans upplösning och förnyelse*. Stockholm: SNS förlag.
- Sanders, H., (1995) *Bondevækkelse og sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*. Studier i stads och kommunhistoria 12. Stads- och kommunhistoriska institutet. Diss. Historiska institutionen, Stockholms universitet.
- Trägårdh, L., (1993) *The concept of the people and the construction of popular political culture in Germany and Sweden, 1848–1933*. Diss. Historiska institutionen, University of California.

URBAN CLAESSON forsker i kirkehistorie ved Svenska kyrkans forskningsenhet i Uppsala. Har bl.a. skrevet afhandlingen *Folkhemmets kyrka*, hvor han analyserer den demokratiske folkekirkes gennembrud i Sverige perspektiveret med dansk kirkehistorie. Arbejder med et projekt om de nye forudsætninger for den kirkelige brug af historien i en samtid, hvor nation og folkekirke ikke længere er selvfølgelige udgangspunkter.

Anmeldt til domkapitlet

Birgitte Stoklund Larsen

Svenska kyrkan har i 2011 og 2012 oplevet et par markante sager, hvor præster er blevet anmeldt til domkapitlet for en prøvning af, om deres offentlige ytringer var i overensstemmelse med Svenska kyrkan. Denne artikel er et journalistisk strejftog ind i krydsfeltet mellem debat- og samtalekultur og de strukturelle rammer, som debatten udspiller sig i i Sverige, hvor man i 2000 gennemførte en adskillelse mellem stat og kirke.

Den svenske journalist Bengt Lindroth skriver i ”Härlig är Norden, en reporters uppenbarelser” (Stockholm 2012) om den tolerance, som præger debatklimaet i Danmark: ”ramen är ett ”vi”, en ”danskhet” där folk lever i trygg och småskalig gemenskap, där hög och låg sägs kunna skälla friskt på varandra, ha olika åsikter, men tilliten består. Så är det tänkt. Tolerans á la Danmark”.

I Danmark kan Henrik Nordbrandt og Pia Kjærsgaard lave en samtalebog, mens det i Sverige er utænkeligt, at en venstreradikal forfatter slår sig sammen med Sverigesdemokraternes formand for at skrive en bog. Det sker ikke. I Sverige hersker ifølge den svenske journalist berøringsangst, tabu og politisk korrekthed – i Danmark lever arven efter Grundtvig, der er dialog over skyttegravene, sammenhængskraft og tillid.

Denne indledning ikke for at pudse en dansk selvfedme, men blot for at slå fast: Der er forskel på Danmark og Sverige – på mange måder. Denne artikel er et journalistisk strejftog ind i Svenska kyrkan med fokus på samspillet mellem præsters ageren i det offentlige rum og det kirkelige hierarki. Et strejftog ind i krydsfeltet mellem debat- og samtalekultur og de strukturelle rammer, hvori debatten udspiller sig.

En enighedskultur

Den iagttagelse, som Bengt Lindroth gør om forskellene mellem Danmark og Sverige, har forskere søgt at forklare historisk, jf. Urban Claessons artikel i dette tidsskriftsnummer. I forhold til det særligt kirkelige aspekt har flere fremhævet, at vækkelserne i Sverige i modsætning til i Danmark affødte frikirkedannelse uden for Svenska kyrkan. Denne afskalning har formentlig haft betydning for samtalekulturen i Svenska kyrkan.

Når man vil dykke ned i spørgsmålet om, hvordan man kan være uenig her, må man tage den kirkelige struktur i betragtning. I Svenska kyrkan har biskopperne traditionelt stået stærkere end i folkekirken, det episkopale islæt har været tydeligere. Man kan, som Göran Lundstedt gør i udredningen ”Demokratin är en successiv uppenbarelse” fra 2005, tolke arbejdet med at reformere den svenske kirke fra begyndelsen af 1980’erne til adskillelsen af kirke og stat i 2000 som forsøget på at forene en episkopal struktur med ”en på folksuveränitetens grund baserad synodal struktur”.

Det er ikke sket uden kamp; et af de mest diskuterede spørgsmål i forbindelse med omlægningen har været netop biskoppernes stilling. Skulle biskopperne være fødte medlemmer af det nationale kirkemøde – eller skulle de slet ikke være medlemmer? Biskopperne har nu tale-, men ikke stemmeret på det årlige kirkemøde.

Fordelen ved denne model er, at biskoppernes uenighed ikke udstilles, som Thomas Söderberg, biskop i Västerås Stift, udtrykker det. Den tydelige uenighed mellem biskopperne kunne ifølge ham være et uheldigt signal. Ulempen er så til gengæld, at biskopperne heller ikke anskueliggør, at man faktisk kan være uenig i Svenska kyrkan. Anne-Louise Eriksson, forskningschef i Svenska kyrkan, vurderer, at der reelt ikke er større uenigheder blandt de svenske biskopper – men tilføjer, at hun da indimellem synes, det ville være forfriskende, hvis de ikke var så enige: ”For det meste er de svenske biskopper vældigt enige, kun i meget få tilfælde er de enige om at være uenige – en enighed, de så også meget tydeligt gør opmærksom på, fx i spørgsmålet om vielse af homoseksuelle.”

Når man bliver uenig ...

Hvordan håndterer man så faktisk uenighed? Det får man et billede af i den – ifølge svenske kilder – meget usædvanlige sag om præsten Annika Borg i Stockholm Stift i 2011-12. Her sættes samspillet mellem samtalekultur, offentlighed og kirkelig struktur på spidsen, og sagen illustrerer tillige, at den kirkelige debat hænger tæt sammen med en bredere samfundsmæssig debat – i dette tilfælde debatten om indvandring og integration.

Annika Borg er en af de medieprofilerede præster, som deler vandene. Hun skriver bloggen ”Kristen Opinion” og er kritisk i forhold til islams rolle i samfundet. En anden medieprofileret præst og skribent er Helle Klein, der står bag websitet ”Seglora Smedja”. Klein og kredsen omkring hende agerer prompte på ethvert udtryk for det, de opfatter som islamofobi. Omkring de to er en stærk polarisering.

Den konkrete sag handler om, hvorvidt en præst i Svenska kyrkan må gå ind for et forbud mod omskæring af drenge. Det gjorde Annika Borg i slutningen af 2011, hvor hun underskrev et dagbladsindlæg sammen med andre debattører fra en tænketank, som arbejder på at fremme oplysningens ideer, individets rettigheder samt ”en sekulær etik og politik”.

At Annika Borg som præst gjorde sig til fortaler for et forbud mod omskæring af drenge afstedkom intens debat. Elisabeth Gerle, etiker, adjungeret professor, skrev fx på facebook: ”Annika, du ved lige så godt som jeg, at den svenske kirke og det svenske folk har en del på samvittigheden, når det gælder det jødiske folk, derfor bliver jeg ked af det, når du bevæger dig så nær det brune”.

Annika Borgs stillingtagen blev bragt op for domkapitlet i Stockholm af en præst i kredsen omkring Seglora Smedja, Anna Karin Hammar, som i et brev satte spørgsmålstegn ved, om det var foreneligt med *codex ethicus* for præster at ”vara motståndare till religionsfrihet i allmänhet och till en sedvänja som utgör en viktig identiteskälla i judisk och islamsk tradition i sunnerhet?”.

Henvendelsen fik Humanisterna, som sympatiserede med Borgs holdning til religiøs omskæring, til at sammenligne domkapitlet med inkquisitionen – og blot for at anskueliggøre sagens tilspidsning blev Elisabeth Gerle også meldt til domkapitlet af én i kredsen omkring Borg.

De gensidige anmeldelser og den hårde tone fik svensk radios P1-Morgen til at tage spørgsmålet om præsters ytringsfrihed op i et indslag den 6.2.2012. Her sagde Annika Borg: ”Det er beskæmmende, at man sender et brev til domkapitlet i stedet for at sende mig en mail om, at her synes jeg, du tager fejl. Svenska kyrkan er jo ikke et holdningsfællesskab, det er et trosfællesskab. ... Men det her viser jo, at der findes nogle, der synes, at der er én holdning, og de vil bestemme, hvilken holdning det skal være. Og hvis man ikke retter ind, så sker der ting og sager. Det synes jeg er uværdigt.”

Sagen gik ikke stille for sig i medierne – men hverken appel eller anmeldelse til domkapitlet fik konsekvenser for de anmeldte.

Anne-Louise Eriksson, forskningschef i Svenska kyrkan, ser sagen som eksempel på, at en debat på moderne medievilkår kolliderer med en kirkelig tradition. Det er særligt tydeligt i en anden sag, hvor domkapitlet ligefrem blev brugt i den offentlige debat af aktører uden for Svenske Kyrkan – som instrument til i det offentlige rum at ”demaskere” kirken. Humanisterna, som i sagen om Annika Borg sammenlignede domkapitlet med inkvisitionen, anmeldte således i marts 2012 præst og skribent Helle Klein til domkapitlet. Årsagen var, at hun ifølge Humanisterna stemplede sekulærhumanismen som et fremmedfjendtligt livssyn. Er det, spurgte Humanisterna, foreneligt med Kleins opgave som præst at drive kampagne mod andre livssyn end hendes eget kristne livssyn? Og er det i overensstemmelse med Svenska kyrkans holdning?

Domkapitlet svarede kortfattet, at Helle Kleins artikler ligger inden for rammerne af hendes ytringsfrihed og ikke anses for at stride mod hendes præsteløfte. Det fik Humanisternas talsmand til at konkludere, at når en præst kan kalde den sekulære humanisme for fremmedfjendtlig, så står det svenske præster frit for at hævde, at ”islam er antisemitisk” og ”buddhismen er homofob”.

Anmeldelse i stedet for samtale

Det er ikke alle, der bryder sig om den udvikling, hvor flere og flere sager ender i domkapitlet. Kyrkans Tidning har dokumenteret en stigning på hele 400% i antallet af sager anmeldt til domkapitlet, men det skal pointeres,

at sagerne kun for en meget lille dels vedkommende angår holdnings- og lærespørgsmål. De hyppigst forekommende sager angår seksuelle overgreb, præsters adfærd (fx alkoholmisbrug), brud på tavshedspligten og samarbejdsvanskeligheder.

Men der er også flere sager om holdningsspørgsmål. Biskop emeritus Lenart Koskinen skrev således en klumme i Kyrkans Tidning (21.3.2012) under overskriften ”Vi anmäler – istället för att samtala”. Her beklagede han udviklingen af en kultur, hvor man anmelder sine meningsmodstandere eller personer, man ellers har et horn i siden på, i stedet for at tale med personen selv. Nok er der højt til loftet i Svenska kyrkan, skrev han, men loyaliteten og generøsiteten internt er mindre.

Også Göran Lundstedt, redaktør af Svensk Kyrkotidning, efterlyser samtale og mener, at svenske præster diskuterer alt for lidt teologi. Han nævner den danske debat om helvede som eksempel på en debat, der ville være utænkelig i Sverige: ”Min vurdering er, at præsterne ikke har overskud til det. Svenska kyrkan er så organiseret, så 95 % af præsters tid er båndlagt”. Det hele ligger dog ikke i, hvordan præsters arbejde tilrettelægges: ”Vi er bange for at diskutere teologi. Man har villet, at Svenska kyrkan skulle passe til alle, og så har man udvandet de teologiske spørgsmål og ikke vovet at tage stilling.” Göran Lundstedt slår til lyd for mere teologisk robusthed i domkapitlerne også af hensyn til fællesskabet: Der er noget, som præster, diakoner og andre ”genom de beslut vi kollektivt fattat har att rätta sig efter”, som han formulerede det i en klumme i Svensk Kyrkotidning 16/2010.

Til samtale hos biskoppen

Men hvor går grænsen mellem den enkeltes frihed og solidariteten med de fælles beslutninger om fx gudstjenesteordninger. Når det skal afgøres, spiller både domkapitler og biskopper en afgørende rolle. Biskoppen har plads i domkapitlet. Domkapitlet har ifølge lovgivningen flere funktioner. En af dem er at føre tilsyn med, om præsters lære og vandel er i overensstemmelse med præsteløftet. Domkapitlet kan give en præst en advarsel, tildele ham eller hende en prøvetid eller afskedige vedkommende. Domkapitlet er et råd bestående af syv medlemmer: Biskop, domprovst, en præst eller diakon valgt

af stiftets præster og diakoner, et medlem, som har været dommer, og tre læge medlemmer valgt af stiftsrådsmedlemmer.

Biskoppen kan i princippet stemmes ned i domkapitlet, men i praksis træffer domkapitlerne oftest afgørelse i enighed, og som Göran Lundstedt formulerer det: ”Jeg har ikke mødt en biskop, der opfattede det som et problem, at de havde for lidt indflydelse i domkapitlet.”

Biskoppens indflydelse er dog større endnu. Hvis man fx vil klage over, hvad en præst har sagt i en prædiken, går folk nemlig oftest ikke til det juridisk anlagte domkapitel, men til biskoppen, som også har det læremæssige tilsyn, og som kan indkalde præsten til samtale. Göran Lundstedt er i forbindelse med en interviewundersøgelse blandt præster blevet opmærksom på et stort mørketal her: ”Man ved ikke, hvad disse biskoppelige samtaler drejer sig om, de er fortrolige. Det ligger i biskoppernes rolle, at de også løser sager ved siden af domkapitlet. Hvis man bliver kaldt til biskoppen, så lytter man, og hvis får en reprimande fra sin biskop, så er det alvorligt”.

Biskoppen har altså både faktisk autoritet og en nøglefunktion. Og selv om biskoppernes magt i Svenska kyrkan på papiret er blevet mere diffus, er der ifølge ”Demokratin är en successiv uppenbarelse” (s. 94-95) også elementer, der peger i retning af en styrkelse af bispeembedet. Det gælder fx den kirkeretslige formalisering af bispemødet, ligesom der peges på, at de såkaldte menighedsinstruktioner, hvor præst og menighedsråd skal blive enige om en virksomhedsplan, også har styrket stifter og biskopper, da planerne skal godkendes i domkapitlet. Flere peger også på, at biskoppens uformelle magt ikke må undervurderes. Biskoppen har fx et vigtigt styringsinstrument i monopolet på at vurdere, hvem der kan ansættes som præst i Svenska kyrkan. Teologistuderende knyttes tidligt til et stift, og det vurderes løbende, om de magter et embede. Flere sies fra i den proces.

Sagen Ulla Karlsson

Noget ligger altså i det åbne. Sagen omkring Annika Borg gennemspiller en uenighed blandt præster i det offentlige rum. Tonen er vel ikke hårdere, end når danske præster debatterer, den store forskel er den måde, hvorpå parterne i debatten hver for sig appellerer til det kirkelige hierarki, in casu

Anmeldt til domkapitlet

domkapitlet. Man anmelder i stedet for at samtale. Og selv om sagen er på spidsen, er det ikke en praksis, der alene gælder denne sag, Göran Lundstedt skrev således allerede i Svensk Kyrkotidning 16/2010, at frygten for at blive meldt til domkapitlet for et eller andet er ”i högsta grad levande hos präster i Svenska kyrkan”.

Andet foregår bag mere lukkede døre, biskoppernes samtaler med præster og den diffuse magt, som ligger hos biskopperne.

I den beskrevne sag fra 2011-12 får klagerne ikke medhold hos domkapitlet. Det modsatte kan dog også være tilfældet. Et eksempel på dette er den mere teologisk interessante sag om Ulla Karlsson, præst i Aspeboda i Västerås Stift. Hun skrev i marts 2011 et blogindlæg på www.kyrkanstidning.se med overskriften ”Plocka bort talet om synd, skuld og slaktade lamm”. Her gik hun til angreb på den klassiske kristne forsoningstanke, hvor hun fandt det modbydeligt at tale om Jesus som Guds rene lam, der er slagtet uskyldigt for os. Her var, mente hun, et menneskesyn og et gudsbillede på spil, som er både forfærdeligt og grotesk og ude af trit med det moderne samfund, og hun opfordrede til, at man i stedet i kirken skulle tale positivt om mennesket og formulere nye salmetekster, nye gudstjenesteordninger etc.

Indlægget forårsagede den største læserdebat nogensinde på Kyrkans Tidning og medførte, at Ulla Karlsson blev anmeldt til domkapitlet – ikke for sit virke som præst, men for sit offentlige debatindlæg. Domkapitlet bad i den forbindelse Ulla Karlsson om at reflektere over spørgsmål som ”Hvad er dåben? Hvad er dit syn på skabelse og skabelsesteologi? Har Jesu lidelse og død nogen betydning?”. Ulla Karlsson afviste at svare, fordi spørgsmålene ”føltes som et forhør”.

Domkapitlets afgørelse faldt 16.12. 2011, og i en pressemeddelelse udtaler biskop Thomas Söderberg, at ”Domkapitlets roll är at granska och kvalitets-säkra. Domkapitlet ska också ge stöd, råd och hjälp till utveckling och det är i det perspektivet beslutet ska ses”. Domkapitlet konkluderer, at Ulla Karlsson har brudt præsteløftet på to områder: Når det gælder om at følge kirkens ordening og at vidne om forsoningens hemmelighed. Sanktionen blev en prøvetid på 3 år, hvor Ulla Karlsson skulle bearbejde spørgsmål vedr. sin rolle og sin opgave som præst. Domkapitlets afgørelse reflekterer også forholdet mellem den enkelte præst og kirkens fællesskab med en sætning om,

at ”Uppdraget som präst innebär ett individuellt ansvar i tydlig relation till Svenska kyrkan, dess gemenskap och ordningar”.

Ulla Karlsson fik 3 års prøvetid. Ifølge Kyrkans Tidning er 30 præster eller diakoner blevet afskediget i perioden 2000-2011 – af forskellige grunde. Er det mange eller få af de cirka 3000 præster i Sverige? Det er ikke muligt at vurdere i forhold til danske tal, eftersom hverken Kirkeministeriet eller Præsteforeningen kan oplyse det tilsvarende tal for præster i folkekirken.

Sanktioner over for ansatte – ikke for menigheder

Hvis en præst eller en diakon ikke følger Svenska kyrkans ordninger, har domkapitlet sanktionsmuligheder. Det er imidlertid ikke tilfældet, hvis sognene fx ikke følger gudstjenesteordningen. Det sker ifølge Göran Lundstedt flere steder, og det man kan gøre uden, at der sker noget som helst: ”Kirkeloven har sine regler, men man savner, at den følges op – at der faktisk uddeles sanktioner, hvor den ikke følges”, siger han og efterlyser en evaluering af hele kirkeordningen, særligt spørgsmålet om sanktionsmuligheder over for dem, der bryder kirkeordningen.

Den overraskende konklusion er altså, at menighedernes frihed er blevet større efter adskillelsen af kirke og stat i Sverige – til trods for styrkelsen af de synodale strukturer. Ifølge Göran Lundstedt er der således konsensus om, at Svenska kyrkan bevæger sig i en mere kongregationalistisk retning – med mange nuancer: ”Svenska kyrkan er en stor og kompleks organisation, hvor menighederne traditionelt har haft stor frihed. Men også det centrale niveau er stærkt. Der bliver produceret mange dokumenter i kirkekancelliet i Uppsala, men der er meget af det, som man ikke efterlever rundt omkring”.

Således ender vi set fra en dansk vinkel et sted, hvor vores forestilling om ”Svenske tilstande” både dementeres og bekræftes: Friheden er blevet større for menighederne – og det er ikke alle, der er helt bekvemme med det. Og når det gælder den gordiske knude mellem frihed og fællesskab i forhold til den enkelte præsts ageren i det offentlige rum – så er det vel nærmest at regne for en nødløsning at anmelde i stedet for at samtale.

Hvad nu hvis... tilbage til Danmark

Sverige og Danmark er forskellige – i forhold til kirkelig struktur og debatkultur. Erfaringer kan ikke umiddelbart omplantes. Og man skal være sig for forkerte konklusioner om sammenhæng mellem struktur og debatkultur. Det er fx ikke en selvfølge, at en øget synodal struktur skaber større enighedskultur. Et sideblik til Norge afkræfter netop dette. Her har biskopperne stemmeret på det nationale kirkemøde, og de er ikke bange for at udtrykke forskellige opfattelser, når de stemmer med forskellige fler- og mindretal. ”Biskoppernes uenighed er en styrke, vi må kunne tåle uordenen og kunne tage hånd om den på en god måde”, siger Erling Pettersson, biskop i Stavanger.

Erfaringen af det fremmede skærper opmærksomheden på det hjemlige. I Sverige debatteres det jævnlige, om en præst udtaler sig som ”sig selv” eller som repræsentant for Svenska kyrkan, jf også de konkrete anmeldelser til domkapitlet af Annika Borg og Helle Klein i 2012. Det er sjældent tilfældet i en dansk kontekst, hvor der, som Anders Jørgensen har anført det i ”Decorumkravet for præster” (Jurist- og Økonomforbundets forlag, 2011), er en yderst sparsom juridisk praksis, som direkte tager stilling til spørgsmålet om decorum og danske præsters ytringsfrihed.

Måske hænger det sammen med den almindelige danske debatkultur. Og måske hænger det sammen med, at vi er vant til, at præster udtaler sig i den offentlige debat. En af konklusionerne i Henrik Reintoft Christensens ph.d.-afhandling ”Religion and Authority in the Public Sphere” (Aarhus, 2010) er således, at danske præster optræder mere politisk i det offentlige rum end præster i andre nordiske lande, hvor der er nationale, kirkelige organer. Ifølge en meningsmåling foretaget af Epinion for DR nov. 2012 mener 57 % af de adspurgte, det er i orden, at præsten siger sin politiske mening højt. 29 % mener dog, at præsten bør holde sine politiske holdninger for sig selv.

Måske nogle af disse 29 % klager til biskoppen over, hvad en præst skriver i avisen eller på nettet eller siger i sin prædiken? Det er her, hvor tallene heller ikke i en dansk sammenhæng er umiddelbart tilgængelige. Hvor mange samtaler af denne karakter fører biskopperne med præster? Det ved vi ikke noget om.

Man ender med nye spørgsmål. Det gælder også den teologiske samtale. For selv om det er smigrende, at svenske iagttagere omtaler den danske debatkultur positivt, så er det da en overvejelse værd, hvordan den teologiske samtale har det i folkekirken? Hvem sikrer, at der faktisk tales teologisk på kryds og tværs i folkekirken? Og hvor er i grunden rummene for den fælles teologiske samtale i den danske folkekirke?

Om kilderne til artiklen

www.kyrkanstidning.se – her bl.a. artikler om domkapitler på basis af aktindsigt i sagsbehandlingen fra perioden 2000-2011 – artiklerne er skrevet af journalisterne Hanna Wallsten og Kristoffer Moren. Kyrkans Tidning er Svenska kyrkans journalistiske ugeavis, oplag: 35.700 eks.

Telefoninterview med Anne-Louise Eriksson, forskningschef i Sekretariatet for teologi og økumenik i Svenska kyrkan + telefoninterview med Göran Lundstedt, præst og chefredaktør for Svensk Kyrkotidning, et uafhængigt kirkeligt tidsskrift. Eriksson og Lundstedt er forfattere til ”Demokratin är en successiv uppenbarelse”, Svenska kyrkans Udredningar 2005.

Interview med biskop Thomas Söderberg, Västerås Stift, og biskop Erling Pettersson, Stavanger Stift, i forbindelse med nordisk researchrejse marts 2012 sammen med Jørgen Skov Sørensen og Ulla Morre Bidstrup. Blogs fra rejsen på www.kristendom.dk – søg på ”blog nordisk kirkeliv”.

Indslag i P1- Morgon, 6. febr. 2012: ”Vad får en präst i Svenska kyrkan egentligen tycka?”

Citater fra skriftlige kilder på originalsproget, fra mundtlige kilder (interviews og radioudsendelse) i min danske oversættelse.

BIRGITTE STOKLUND LARSEN er teolog og journalist, akademileder på Grundtvig-Akademiet og redaktør af *Dansk Kirketidende*.

Guds orden – menneskeordning?

Kirkehistoriske betragtninger over kirkelige beslutningsformer

Susanne Gregersen

Rødderne til vore dages debat om styreform finder vi umiddelbart både i den lutherske og den reformerte tradition. Kirkelige styreformer har til enhver tid afspejlet de herskende politiske styreformer og idealer, men samtidig har der historisk været en dobbelthed mellem samfundets styreformer og en gudsfolks-ekklesiologi, som for manges vedkommende i dag synes at være glemt. Spørgsmålet om hvem, der kan tale på kirkens vegne, er således ikke nyt, men når det bliver kædet sammen med moderne individualisme, hvor kirken er et til- eller fravalg, får dobbeltheden mellem det samfundsmæssige og det kirkelige ny aktualitet.

'Folkekirken er et velfungerende anarki' siger vi ofte med stolthed i stemmen. Ordet anarki dækker bl.a. over det særlige ved den danske model, der består i, at ingen kan tale på folkekirkens vegne. Det er et moderne fænomen, om end det i praksis har været sådan siden Grundlovens indførelse, uanset grundlovsfædrenes hensigter. Men der er bestemt ikke tale om fuldstændigt anarki, for enhver kirke har en orden, også Den Danske Folkekirke, og nu er denne orden sat til diskussion. Det kan i den sammenhæng være værd at se på hvilke former for 'orden', kirkehistoriske perioder og forskellige kirkesamfund har budt på. For ikke mange århundreder siden var orden udtryk for Guds ordning, og anarki var djævelens værk. Og derfor var et kirkestyre af hvilken form, det nu end havde, udtryk for en gudsrige-tankegang. En anden

vigtig forudsætning, som er vanskelig for et moderne menneske at forstå, er, at historisk set er person og individ ikke det samme. For mange moderne mennesker er personlig tro identisk med individuel tro. Derfor får man i en dansk sammenhæng den almindelige misforståelse, at når der er trosfrihed i Danmark, så må det betyde, at der er trosfrihed inden for folkekirken, og så er det i al fald anarki, men ikke ligefrem velfungerende. Man kunne da spørge: Når vi på den måde i dag tager udgangspunkt i tro som et individuelt udtryk, forstår vi så overhovedet tanken om kirken som guds-rige?

De første 1500 år med stormskridt

De første kristne opfattede sig som Gudsfolket, det nye Israel, og hinanden som ligeværdige brødre og søstre i et nært forbundet fællesskab.¹ Om end broder bruges langt hyppigere end søster. Men man skal i denne sammenhæng være forsigtig med at forstå brødre og søstre i et moderne familielys. Man kunne dengang ikke forestille sig en familie uden et familieoverhoved og i kirken derfor Gud som far. Det daglige menighedsliv krævede ikke bare et fællesskab af ligestillede, men krævede også autoriteter. Enhver familie havde brug for en far:

Jeg skriver ikke dette for at gøre jer skamfulde, men for at vejlede jer som mine kære børn. For om I så har i tusindvis af opdragere i Kristus, har I dog ikke mange fædre. For i Kristus Jesus var det mig, der ved evangeliet blev far til jer. Så jeg formaner jer: Efterlign mig!²

Apostlene var naturlige autoriteter og sammen med dem også de ældste både i Jerusalem og i menighederne.³ Apostelmødet i Jerusalem er eksempel herpå.

Ret hurtigt, især efter parusiudeblivelsen, ser vi udviklingen frem mod det monarkiske bispeembede. Allerede i 1. Clemensbrev fra ca. 95 står det klart, at embederne og embedsindehavernes autoritet hører til Guds orden. Og her har hver især en funktion som i en hær, hver med deres rang og autoritet med kongen øverst. Ingen kan undværes, de store eksisterer ikke uden de små og de små ikke uden de store, tilsammen er der tale om en funktionsdygtig

enhed.⁴ I et sådant samfund må den stærke ikke forsømme den svage og den svage ikke undlade at agte den stærke. Kristi flok skal leve i fred med deres retteligt udnævnte ledere,⁵ som har deres autoritet fra apostlene.

Med udviklingen af bispeembedet bliver den monarkiske biskop overordnet flere menigheder. Samfundstænkningen i det romerske rige er monarkisk, og kirkens monarkisk embedsbaserede udvikling er – set med historiske briller – ganske naturlig. Da kirken voksede, blev koncilier og synoder nødvendige, men de var forbeholdt embedsindehaverne.⁶ De familiære betegnelser hørte nu især de kirkelige institutioner til, præsterne som fædre, munke og nonner som brødre og søstre. I 1. Clemensbrev er menighedens enhed stadig nærværende, om end der er forskellige autoritetsbehæftede funktioner. Men da den katolske embedsforståelse fandt sin form, kom det helt afgørende skel i kirken mellem læg og ordineret. I kraft af biskoppens myndighed og apostolske succession er den ordinerede, hvad rang han end har, nu i en anden stand, i et helligt embede.

Guds orden – menneskeordning i en luthersk sammenhæng

”Kast kun en messeskjorte over hovedet, så er du hellig efter den romerske kirkes hellighed og kan nok blive salig uden den kristelige hellighed.”⁷ Det er Luthers bramfri måde at gøre op med en embedsforståelse, som forstår sig selv som kirkens fundament. Helligheden er ikke embedets hellighed, men at Guds folk har det hellige Guds ord. For:

Guds ord kan ikke være uden Guds folk. Omvendt kan Guds folk ikke være uden Guds ord. Hvem skulle ellers prædike eller høre på prædikenen, hvis der ikke var noget Guds folk? Eller hvad kunne eller skulle Guds folk tro, hvis Guds ord ikke var der?⁸

Foruden Guds ord kendes Guds folk på dåben, på nadveren, på nøglerne, og for det femte på embedet. Der er desuden yderligere to kendetegn, bøn og

”det hellige korsens lægemiddel”. Embedet er her ikke forstået som det hellige embede, den særlige stand, men som en nødvendig funktion:

Thi man må have biskopper, præster, prædikanter, som offentligt og privat kan give, række og udøve de ovennævnte fire ting eller lægemidler, på kirkens vegne og i kirkens navn og endnu mere udfra Kristi indstiftelse... Thi hele menigheden under eet kan ikke gøre dette, men må overlade én det eller lade det være ham overdraget. Hvad ville der komme ud af det, hvis alle ville tale eller uddele, og ingen ville vige for andre? Det må være befalet og overladt én alene at prædike, døbe, absolvere og række sakramentet. Alle de andre må være tilfreds med og indvilge i dette.⁹

Hvis man ud fra Luthers tanker om det almindelige præstedømme, hvor enhver døbt er præst, og hvor der derfor ikke kan tales om en særlig gejstlig stand adskilt fra den læge, forestiller sig en total ligestilling i udøvelsen af funktionerne, tager man fejl. Nej, der må vælges én, der varetager ledelsen, om vi end alle er at regne for kongebørn.¹⁰ Men det er i kirken, at Guds Ord forkyndes, og det hører til det almindelige præstedømmes forpligtelser at sørge for, at denne forkyndelse sker rent og purt.

Men hvordan vælges da embedsindehaveren? ”Thi hele menigheden under eet kan ikke gøre dette, men må overlade én det eller lade det være ham overdraget.” Luther er ikke særlig specifik her; men sætningen afspejler forholdene på reformationstiden. Ideelt set er det ud af menighedens midte, dvs. menigheden kalder præsten. Med den danske ordning¹¹ forholdt det sig således, at det for købstædernes vedkommende var byrådet, der valgte præsten. På landet var det de ledende mænd med hjælp fra provsten. Og man må ikke glemme, at den adelige patronatsret overlevede reformationen. Hvor den gjaldt, skulle den lokale patronatsindehaver dog vælge præsten under hensyntagen til menighedens ønsker. Både provster og biskopper blev valgt, biskopperne af købstædernes præster og stiftets provster. Det var dog kongen, der havde den endelig stadfæstelse af bispevalget.

Hvis man med udgangspunkt i det almindelige præstedømme forestiller sig, at Luther tænkte demokratisk, så går man på anakronistisk vis galt

i byen. Det er Gudsfolks-tanken, der er afgørende. Men der skal en orden til, for at Guds lille og usynlige folk får tålelige vilkår i den ydre kirke. To-regimentelæren var ikke statsteori, men teologi. Begge regimenter, både det åndelige og det verdslige, hørte til Guds orden. Man kan diskutere længe, hvorledes tanken om fyrsterne som nødbiskopper stemmer overens med to-regimentelæren, men faktum er, at tanken blev praksis i de lutherske lande. I praksis afspejler kirkestyret samfundets styreformer. Den politiske udvikling gik i retning af fyrstelige territorialstater med fyrstestyrede territorialkirker. Augsburgerfredens 'cujus regio ejus religio' er, selv om det kun gjaldt katolske og lutherske områder, en klar manifestation heraf.

Kirken er Guds hellige folk. Og det er et lille folk. Men der sker noget nyt, når man kommer et århundrede frem. Trods enevældens videreudvikling af reformationstidens kirkeordninger er forståelsen af kirke og folk moderne.

Ja som Salve-Olien tiener til at læge det som er saargiort/ saa er Eders Maiestæt nu salved med Herrens egen Olie/ og med hans gode HelligAand/ til at blifve een Medicus og Læge for Guds Folck/ til at helbrede sine Undersaatters bræck og saar/ og dennem at hielpe/ trøste og glæde: hvorfore ogsaa Proph. Esaias siger/ at HErren haffver salved sin Konge Christum til at forbinde dem/ som haffve sønderknusede hierter/ og til at skicke de bedrøffvede i Zion glædsens Olie for sorg: og Apostlen Petrus siger/ at der Gud haffde salved JEsu med den hellig Aand og Krafft/ da drog hand omkring og gjorde vel/ og helbredede alle.¹²

Umiddelbart vil vi ikke kalde det moderne at tale om en enevældig konge af Guds nåde, salvet som de gammeltestamentlige konger og som dem indsat af Gud selv. Selv om man i den lutherske ortodoksi sandelig vidste, at den sande kirke er usynlig, er gudsfolket nu kongens undersætter, og alle er her lige. Kun den salvede konge har et andet gudsforhold, han er Guds repræsentant i sit land og derved garanten for, at det rette Gudsforhold kan opretholdes. Kongen er ikke kirkens åndelige overhoved, det er trods alt Gud selv, men kongen er den ydre kirkes enevældige overhoved. Kirketugt og kirkegang er monarkens sag, for ellers stander landet i våde. Tanken findes inden enevæl-

den, men i Danmark stadfæstes den forfatningsmæssigt i Kongeloven 1665, mens den praktiske udførelse ses i Danske Lov 1683.

Men den enevældige konges magt er ikke kun gudgiven, den er også naturretsligt begrundet, idet magten er overdraget kongen af folket. Der er ideelt set lighed for loven uanset stand og rang, og det er denne kombination, der er moderne. I praksis betyder enevælden, at kirken styres som en del af statsapparatet og ikke længere med menighedernes medvirken.

Men inden for dette store gudsfolk dukker tanken om den lille flok igen op sammen med en begyndende vægtlægning på det individuelle gudsforhold i de pietistiske vækkelser. I de små vakte kredse kunne man igen tale om brødre og søstre, og skellet mellem Guds børn og verdens børn blev understreget. Det blev enevældens sag at gøre vækkelsens indbyggede kritik af den altomfattende kirke kirkelig. Det lykkedes stort set i Danmark.

Guds orden – menneskeordning i en reformert sammenhæng

Selv om man i en luthersk sammenhæng tidligere havde et anstrengt forhold til de reformerte kirker, så har der nu altid været en betydelig udveksling de to protestantiske traditioner imellem. Og kirkeråd / synoder er kommet ind i lutherske kirker med forbillede fra reformerte ordninger.

Den reformerte reformation, uanset om den var zwingliansk eller calvinsk, hørte byerne til og var republikansk i sin grundholdning, selv om denne reformationstype også spredtes i fyrste- og kongeriger. Med variationer fra land til land var det en kirketype, der i sin struktur kunne optræde selvstændigt uden om det statslige styre. Selv om den reformerte kirkes organisation minder om nutidig synodalordninger, er det vigtigt at huske, at også blandt de reformerte var kirkeorden udtryk for Guds orden. Guds orden hentede man i Bibelen, herunder de bibelske embedsbetegnelser, bl.a. ældsteembedet. I Genève var 12 ældste udnævnt af byrådet, og de sad sammen med præsterne i byens kirkeråd, konsistorium. Det reformerte system var desuden et synodalt system, således at man afbalancerede lokale og generelle spørgsmål. I Skotlands presbyterianske kirke var præster og ældste valgt af den lokale kirkes aktive medlemmer. Ældsterådene stod for menighedens

styre, men man havde tillige et hierarkisk opbygget synodalsystem, som på landsplan endte i 'General Assembly', i første omgang med præsterne som de lokale repræsentanter.

Men hierarkiske synoder står ikke alene i den reformerte verden. En anden udformning er de independentiske eller kongregationalistiske kirker i England og det senere USA fra 1600-tallet og frem.¹³ Kirken var den lokale, selvstyrende kirke. Synoder var ikke bindende for de enkelte menigheder, men blot tænkt til fælles rådslagning og opbyggelse. Man kan kalde det et net af valgmenigheder. En overordnet kirkeinstitution blev set som udtryk for et verdsligt tyranni, der hindrede Åndens frie virke. Og trods det faktum, at kirken i denne verden ikke kan være ren, er den alligevel Guds synlige kirke, grundlagt af Kristus og beboet af Guds udvalgte folk, af brødre og søstre. Præsterne var ordinerede, for som det hed gang på gang: "Ordination is for order's sake." Guds rige er et ordensrige, og der fandtes i menigheden al nødvendig autoritet dels til en ordentlig gennemførelse af kirkelige handlinger, dels til at sikre en ordentlig livsførelse blandt kirkens medlemmer. I New England blev den kongregationalistiske kirke simpelthen Kirken med stort K. Samfundet styredes teokratisk. Kirkerum og rådtrum og forsamlingsrum var ét og det samme. I Massachusetts, som var den kongregationalistiske koloni per excellence, skulle koloniens ledere være kirkemedlemmer, men den moralske vandel gjaldt medlemmer som ikke-medlemmer, ligesom alle, medlemmer eller ej, skulle bosætte sig inden for gåafstand af en kirke. Man var underkastet de samme kirkelige regler, men havde ikke de samme kirkelige og samfundsmæssige rettigheder. Der skulle veluddannede teologer og jurister til at trække den hårfine grænse mellem kirke og samfund. Derfor oprettedes Harvard, mens man stadig var nybyggere i ødemarken.

I denne sammenhæng ser man i New England en interessant udvikling, der umiddelbart synes paradoksal, men er særdeles relevant også for et centralt spørgsmål i den danske diskussion: Hvordan bevarer man en bred kirke, der spænder over store teologiske divergenser, samtidig med en eventuel oprettelse af et kirkeråd, der meget let kan udvikle sig til at tale på kirkens vegne? Kan man fastholde en bred kirke, eller vil kirken splittes op i retningsprægede kirker, hvor det i de mindre kirker er lettere at tale på kirkens vegne end i den store brede kirke? Udviklingen i New England¹⁴ har to ho-

vedtendenser, og det er her vigtigt at huske på, at tiden er ortodoksiens tid, men på tærsklen til en moderne verden:

Den første tendens fik sin hovedudformning i Massachusetts. Kirken (og samfundet) er som i den gamle verden kollektivt forstået. Der er kun plads til én kirke, Guds hellige pagtsfolk. Ser man indadtil i kirken, som man frivilligt har tilsluttet sig, finder man en understregning af de helliges fællesskab, gensidig opbyggelse, men også af indre frihed. Men hvor de ydre rammer og forhold kunne være overordentligt strikte, kunne der herske frihed på det dogmatiske område, for Ånden virker i frihed. Der er tale om et dynamisk fællesskab i kirken, hvor den enkelte kan vokse i tro og indsigt såvel som i hellighed. Til den fælles opbyggelse hører fri diskussion og åbenhed, og der kunne derfor være tale om store teologiske variationer inden for en enkelt menighed. Lærdom er kendetegnende for både kirke og samfund. I kirken kan de hellige forbedre deres åndelige stade ved studier og diskussioner på et lærd niveau. Kirkens grundlæggende 'demokratiske' styre bliver ganske vist i praksis oligarkisk, domineret af ældste og præster, men grundlaget er det myndiggjorte lægfolk, og det er fra dette miljø, frihedstankerne mod englænderne et århundrede senere fik deres udformning. Groft sagt kan man sige, at der var tale om et teokratisk styre af samfundet, hvor der ikke var plads til anderledes tænkende, men i forhold til datidens normale kirkelige forhold mulighed for et forholdsvist frit indre kirkeliv for kirkens medlemmer, mænd som kvinder. Her ligger således kimen til et bredt, kulturåbent og i amerikansk forstand liberalt kirke- og samfundssyn trods den teokratiske begyndelse.

Den anden hovedtendens ses i kolonier, som fandt Massachusetts-modellen ubærlig strikt, f.eks. Rhode Island. Også her finder man tanken om det udvalgte folk, men med en anden, mere idealistisk farvetone. Pagten er en nådespagt, og pantet herpå er folkets åndsbesiddelse. Guds rige her på jorden er forbeholdt kirken (eller individet), mens samfundet ikke er udtryk herfor. Samfund og kirke adskilles. Men her ser man i modsætning til ovenfor en sekterisk tendens, hvor den civile myndighed nok skal beskytte og tolerere de religiøse grupper og deres religiøse anskuelser, men de er adskilte. Der lægges i kirken vægt på fromheden og det karismatiske snarere end lærdom-

men, der dog har sin uantastede plads i det verdslige. I kirken gælder lighedsprincippet (også for kvinderne), og ikke kun ældste og præster har den afgørende magt. Uafhængigheden af andre kirker understreges, idet man ikke kan vide, om de er rene nok, og man finder her en separatisme, som kan ende i ren individualisme. Friheden er altså en frihed i samfundet til at kunne vælge et kirkeligt tilhørssted. Til gengæld har den enkelte kirke været langt snævrere i teologi og holdninger. Man kunne jo bare frit vælge en anden kirke i større overensstemmelse med ens egne synspunkter. Det er den moderne forsamlingskirketanke i praksis. Trods det skarpe skel mellem kirke og samfund smitter den demokratiske opfattelse, hvad angår kirken, også af på samfundsopfattelsen. Groft sagt er der tale om et relativt frit samfundsmæssigt styre, mens de enkelte menigheder tenderer til indre ensretning. Her ligger således muligheden for en sekterisk, lukket kirkeopfattelse, hvor samfundet i øvrigt kommer i anden række eller nedtones til det minimale til trods for de første kolonisters friheds- og lighedsideal.

En arv fra denne tidlige gudsfolks-kolonialisering af Amerika er forestillingen om Guds eget land, som stadig eksisterer, mens enevældens tanker om folket som Guds eget folk er (næsten) forsvundet i Europa. Men demokratiet, som udspringer både af enevældens lighedsopfattelse af kongens undersætter, af naturretten og af republikanske samfundssyn både i Europa og Amerika, bliver gradvist også den kirkelige styreform, idet kirkens styre altid afspejler samtidens i gensidig påvirkning.

Perspektiver

The faith, worship and spirituality of all our churches are rooted in the tradition of the apostolic Church. We stand in continuity with the Church of the patristic and medieval periods both directly and through the insights of the Reformation period. We each understand our own church to be part of the One, Holy, Catholic Church of Jesus Christ and truly

participating in the one apostolic mission of the whole people of God.¹⁵

Et dokument som Porvoo-erklæringen benytter sig af traditionens begreber, både hvad kirken som Guds folk angår, og med en embedsforståelse ikke ulig den katolske. Det sidste forårsagede da også den oprindelige, heftige danske debat og første afvisning af deklARATIONEN. Hertil kom selvfølgelig spørgsmålet om, hvem der på kirkens vegne kunne tilslutte sig erklæringen? Men uanset hvad, benytter man sig i erklæringen af en anden sprogbrug, end de fleste i dansk sammenhæng normalt vil benytte sig af, når vi diskuterer et evt. kirkemøde / -synode / -råd. Her vil man langt snarere tænke på, at kirkens styre skal afspejle samfundets og dermed den demokratiske grundlovs oprindelige tanker om en demokratisk kirkeforfatning uden egentlig at tænke særlig ekklesiologisk. Tænker man ekklesiologisk, risikerer man paradoksalt nok oven i købet at fremmedgøre store dele af folkekirkens medlemmer. Men embedssyn spiller faktisk en rolle, og det er tankevækkende, at hver gang diskussionen om kirkeforfatning er dukket op, ses en tilsvarende genopblusning af spørgsmålet om biskoppernes og til dels præsternes rolle – og i sidste omgang også provsternes med den nyeste tids vægtlægning på ledelse. Det er vigtigt at holde sig for øje, at de begreber, vi bruger, ikke mindst de lutherske, er blevet til i en gammel og højst tidlig moderne verden ligesom synodetankerne fra den reformerte tradition.

Orden skal der til. Og disse kirkehistoriske betragtninger afspejler dobbeltheden mellem en gudsfolks-eklesiologi og de til enhver tid herskende samfundsmæssige styreformere. I en moderne dansk sammenhæng har vi ikke svært ved at forstå det sidste; men hvad med gudsfolks-tanken, bortset fra i en egentlig fagligt teologisk sammenhæng? Vi priser med rette det almindelige præstedømme, men forstår vi det bare som almindelig valgret og valgbarhed? Det kan godt være, at der skal små og overskuelige sammenhænge til, for at man meningsfuldt kan betegne hinanden som brødre og søstre; men den særlige samhørighed, som ordene indebærer, burde kunne rummes i det almindelige præstedømme, også selv om vi ikke længere forstår denne samhørighed ud fra den gamle kollektive opfattelse, men inden for den moderne individuelle. Det er ikke kun et spørgsmål om demokrati, når vi taler om folkekirkens forhold. Både en Folketingsstyret kirke og en

kirkerådsstyret kirke og alle ordninger midt mellem er udtryk for en demokratisk tankegang. På grund af folkekirkens status som majoritetskirke er vi tilbøjelige til (som i enevælden) at identificere kirke med samfund. Men når vi taler om kirkeråd, må vi holde fast i en kirke med et budskab og en tro, der ikke er tro på hvad som helst, den enkelte nu finder belejligt, men som heller ikke binder os til et: 'dette mener kirken'. Og hvorfor ikke bruge familiebilledet, så længe det ikke bruges sentimentalt som 'vi er som en stor familie'? Ikke familie i oldtidens patriarkalske forstand, men i en moderne forståelse af familien som der, hvor man er sig selv netop i kraft af dette særlige fællesskab. Iagttagelserne af de to udviklingstendenser i New England kan i hvert fald inspirere til en åben kirkelig debat, der hviler på viden og på gensidig opbyggelse som garant imod bedreviden og afgrænsning og opsplittning i, hvad der er den 'rette' tro. Så kan det almindelige præstedømme med dets muligheder og forpligtelser også i moderne forstand høre til en kirkelig grundforståelse om Guds folk.

Noter

- 1 Det er ikke denne artikels anliggende at drøfte udviklingen af 'embeder' som menighedstjenere, tilsynsmænd, presbytere og herunder også kvindernes rolle.
- 2 1 Kor 4,14-16
- 3 F.eks. ApG 6,1-7 og 14,23, 1 Thess 5,12-15; 1 Tim 5,17
- 4 1. Clemens 37,2-4
- 5 1. Clemens 54,2
- 6 Jeg vil historisk aldeles unuanceret springe over de verdslige herskeres og adelens afgørende indflydelse på kirken, indtil jeg kommer til reformations-tiden.
- 7 Martin Luther "Om koncilierne og kirken" i *Luthers skrifter i udvalg* Bd. 2 red. Regin Prenter, oversat af Otto Nielsen, København G.E.C. Gads Forlag 1963, s. 391

- 8 Dette og følgende citat sammesteds, s. 393. Guds ord ”er den kraft, som gør alle undere, bringer alt til veje, opholder alt, afgør alt, udfører alt, uddriver alle djævle, som valfartsdjævle, afladsdjævle, bulledjævle, broderskabsdjævle, helgendjævle, messedjævle, skærsildsdjævle, klosterdjævle, præstedjævle, sværmerdjævle, oprørsdjævle, kætterdjævle eller pavedjævle og antinomerdjævle, dog ikke uden skrig og skrål, -”
- 9 Sammesteds s. 396.
- 10 ”Derfor betyder biskoppens indvielse ikke andet, end at han i stedet for og på hele det samlede folks vegne tager én ud af flokken, hvori alle har samme magt, og befaler ham at udøve denne magt for de andre, ligesom hvis ti brødre, der var kongebørn og ligeberettigede arvinger, udvalgte en af deres midte til at forvalte arven for dem alle; de var dog alle konger og havde samme magt, selv om det blev befalet én at regere.” Martin Luther ”Til den kristne adel af den tyske nation om reformationen af kristenheden” i *Luthers skrifter i udvalg* bd. 4, red. Torben Christensen, oversat af Margrethe Lomholt Thomsen, København G.E.C. Gads Forlag 1964, s. 46
- 11 Kirkeordinansen 1539 (dansk) 9
- 12 Fra Christian V’s salvingssceremoni 1671, salvingssordene er forfattet af biskop Hans Wandal
- 13 Denne kirkeform præger i det hele taget stadig amerikansk kirkeliv og indflydelsen herfra har bredt sig, også tilbage til Europa.
- 14 Om udviklingen i New England se f.eks. Francis J. Bremer *The Puritan Experiment. New England Society from Bradford to Edwards*, Hanover and London University Press of New England 1995 og E. Digby Baltzell *Puritan Boston and Quaker Philadelphia*, Boston Beacon Press 1979
- 15 The Porvoo Declaration B7

Valgdeltagelse og demokratisk legitimitet

Christian F. Rostbøll og Hans Boas Dabelsteen

Den meget lave deltagelse til menighedsrådsvalgene i den danske folkekirke rejser spørgsmålet, hvor vigtig høj valgdeltagelse er for demokratisk legitimitet. Artiklen diskuterer dette spørgsmål på baggrund af den politiske idehistorie og nutidens demokratiteori. Der opstilles nogle normative standarder, som kan bidrage til at bedømme, hvorvidt folkekirkens demokratiske legitimitet er afhængig af høj valgdeltagelse, eller om legitimiteten kan sikres på anden vis.

Danmark anses sammen med de andre skandinaviske lande for at være et mønsterdemokrati på grund af vores tradition for meget høj valgdeltagelse i frie og lige valg til folketinget. Næsten 9 ud af 10 stemmeberettigede borgere gik til stemmeurnerne ved sidste folketingsvalg i 2011 (87,7 %), hvilket var det højeste antal i 27 år. Derfor kunne man også tænke sig, at det samme var tilfældet for Danmarks største forening, folkekirken, der har næsten 80 % af den danske befolkning som medlemmer, og som er delvist demokratisk organiseret. Hvert fjerde år vælges repræsentanter til menighedsråd landet over, hvilket udgør den største demokratiske valghandling i folkekirken.

Valghandlingen ved menighedsrådsvalget i 2008 slog også rekord, dog med omvendt fortegn i forhold til folketingsvalget. Der var kun valghandlinger i 6,7 % af alle menighedsråd (de resterende 93,3 % af menighedsråd havde såkaldte freds- eller aftalevalg, fordi kun én kandidatliste blev fremsat og derved valgt). I de få menighedsråd, hvor der blev afholdt ”kampvalg”, var valgdeltagelsen nede på 15,7 %, hvilket var det laveste i 28 år (ved valget 2012 kom vi under 15 %). Ser man på folkekirken som helhed, vil et groft

estimat være, at under fem procent af alle stemmeberettigede folkekirke-medlemmer derved deltog *aktivt* i en demokratisk valghandling.

Ved menighedsrådsvalget i 2012 havde kun 87 ud af 1789 mulige menighedsråd kampvalg om deres poster, hvilket på trods af flere runder af sammenlægninger ender på et nyt historisk lavpunkt: Under 5 % af alle menighedsråd. I den forbindelse rejser spørgsmålet sig (igen), om lav valgdeltagelse kan betragtes som et demokratisk problem.

I det følgende sætter vi ovenstående spørgsmål i et demokratiteoretisk relief. Mere præcist spørger vi, hvorvidt og hvorfor høj valgdeltagelse er vigtigt for demokratisk legitimitet. Er det tilstrækkeligt for demokratisk legitimitet, at de berørte har ret til at stemme, eller skal de faktisk også gøre det? Hvis de stemmeberettigede ikke har nogen interesse i de pågældende beslutninger, hvorfor bidrager deres stemmer så til beslutningernes legitimitet? Ville det ikke snarere styrke legitimiteten, hvis de, der faktisk ikke føler sig berørt af beslutningerne og heller ikke har sat sig ind i sagerne, bliver hjemme? Er der andre handlinger eller deltagelsesformer end valg, der kan sikre demokratisk legitimitet?

Legitimitet

Spørgsmålet om legitimitet opstår, når nogle mennesker tager beslutninger, som andre er underlagt. Legitimitet handler om, hvorvidt de, der er underlagt en beslutningsinstans, finder (eller burde finde) denne gyldig. Man kan forstå legitimitet både empirisk og normativt. Når den tyske sociolog Max Weber skriver, at folkets legitimitetstro (*Legitimitätsglaube*) er afgørende for ethvert herredømmes stabilitet, bruger han legitimitetsbegrebet i den empiriske betydning.

Ud fra et normativt synspunkt er det utilfredsstillende at identificere legitimitet med folkelig accept, fordi en sådan accept kan være et resultat af vilkårlige omstændigheder. Derfor er det ifølge det normative legitimitetsbegreb ikke tilstrækkeligt for at tale om en institution som legitim, at de berørte mener, at den er legitim. Hvis de berørte er blevet manipuleret til at tro på systemets gyldighed eller ingen gode grunde har til at acceptere kravet om gyldighed, kan man ikke tale om legitimitet i normativ forstand. For at

tale om et system som legitimt i normativ forstand må det leve op til visse standarder, som går videre end, at de berørte tror på, at det er det – som et minimum, at legitimitetstroen er opstået under forholdsvis favorable vilkår.

Vi vil behandle legitimitet ud fra både en normativ og en empirisk vinkel her. Vi vil empirisk gå ud fra, at legitimitetstroen i Danmark er bundet op omkring en tro på gyldigheden af demokratiske standarder, og at de normative standarder, som vi selv bringer i spil, er demokratiske standarder. Dette forudsætter, at vi ved, hvilke standarder der er demokratiske, hvilket ikke er helt så ligetil, som man skulle tro. Mens mange af os har en god fornemmelse for, hvilke institutioner der kan betegnes som demokratiske (fx lige valgret, frie valg og flertalsafgørelser), er der mindre klarhed om de underliggende principper, der begrunder disse institutioner. Det er de sidste, vi skal have fat i for at kunne afgøre, om lav valgdeltagelse er et demokratisk problem. Vi kan ikke afgøre dette spørgsmål uden at have nogle standarder, i lyset af hvilke vi kan afsige og begrunde en dom.

Om man taler om demokratisk legitimitet i forbindelse med statsmagten eller folkekirken er naturligvis ikke samme sag. For det første, og måske mest åbenlyst, har folkekirken ikke demokratisk mandat til udøvelse af et voldsmonopol for at opretholde en acceptabel social orden. Det er således en anden form for autoritet, man forankrer og legitimerer ved valgdeltagelse i kirken end i staten.

For det andet er det et anderledes indhold, som man stemmer om. Hvad der kan stemmes om hænger på den ene side sammen med, at man i folkekirken har haft en tradition for at holde repræsentativt medlemsdemokrati virksomt på menighedsrådsniveau og ikke højere op i hierarkiet. Det er ved valg til menighedsrådene, de almene folkekirkemedlemmer har indflydelse på den lokale kirkes økonomi, ledelse og kirkelige liv samt mindre og kun delvis indflydelse højere op i organisationen qua sæder i provstiudvalget, stiftsråd og ved bispevalg.

Det hænger sammen med, at man på den anden side har ønsket at holde de mere teologisk orienterede anliggender adskilt fra de organisatoriske og økonomiske. I dagligdagen er det den givne sognepræsts opgave at varetage de åndelige spørgsmål. Man har af forskellige såvel historiske som teologiske grunde ikke ønsket at lade flertalsbeslutninger afgøre gejstlige tvister på sogneniveau og særligt ikke højere oppe. Til dette formål er det ”præsternes

præster”, biskopperne, der fungerer som den øverste myndighed i gejstlige anliggender.

Endelig for det tredje har man traditionelt set ikke ønsket et mere overordnet demokratisk beslutningsorgan som et kirkeråd eller synode på grund af frygten for en politiseret folkekirke udadtil. Skulle kirken blive ledet af et direkte demokratisk valgt organ, har mange eksempelvis argumenteret for en glidebane mod en folkekirke, der fungerer som en selvstændig politisk magtfaktor i samfundet.

Man skal således være opmærksom på, hvad den demokratiske autoritet har magt over, når vi overvejer forholdet mellem valghandling og legitimitet.

Demokratiske principper og demokratiske institutioner

Man kan skelne mellem generiske eller konstitutive demokratiske normer på den ene side og de institutioner, som kan realisere disse normer, på den anden side. Med denne sondring for øje kan man ikke tage for givet, at hyppige og frie valg med høj valgdeltagelse er den bedste måde at realisere demokratiske normer på. Det er noget, der skal argumenteres for.

Et centralt demokratisk princip er, at alle borgere skal behandles lige. ”Everybody to count for one, nobody for more than one”, som Jeremy Bentham formulerede det. Denne norm indebærer, at alle borgeres interesser er lige vigtige og skal gives den samme vægt, men dette er ikke tilstrækkeligt til at forklare behovet for demokratisk beslutningstagning. I princippet kunne en godgørende despot give alle borgeres interesser lige vægt. Det demokratiske lighedsprincip indebærer tillige den formodning, at der ikke er nogen, der kender den enkeltes interesser bedre end hende selv. Som det blev formuleret af John Stuart Mill i *Considerations on Representative Government* (1861): “the rights and interests of every or any person are only secure from being disregarded, when the person interested is himself able, and habitually disposed, to stand up for them”.

Det er afgørende, at hver enkelt kan stemme ud fra en formodning om, at alle borgere har en særlig indsigt i deres egne interesser og ikke blot ud fra en ide om ligebehandling. Demokrati bygger både på en norm om iboende lighed og om personlig autonomi i den forstand, at borgerne anses som kva-

lificerede til at regere sig selv. Demokratiet er grundlæggende antipaternalistisk, da det afvises, at nogen skal regere andre for disse andres eget bedste. Demokratiske procedurer bør på denne baggrund realisere en anerkendelse af alle medlemmers lighed og autonomi. Spørgsmålet er, om lige valgret er den eneste og bedste måde at respektere borgernes lighed og autonomi på.

Ville det ikke ud fra ovenstående være tilstrækkeligt for demokratisk legitimitet, at alle berørte havde *ret* til at stemme? Hvis demokrati bygger på en antagelse om, at den enkelte kender sine egne interesser bedst, må vi så ikke også antage, at hvis et medlem undlader at stemme, er det, fordi hun ikke mener, hun har interesse i at stemme? Ifølge denne logik er det svært at se, hvorfor lav valgdeltagelse skulle være et demokratisk problem, så længe demokratiske principper om ligeværd og autonomi er respekteret gennem den lige valgret. Der er noget oplagt utilfredsstillende ved denne konklusion. Problemet er ikke, at ovenstående principper ikke er en essentiel del af demokrati, men derimod, at de ikke er tilstrækkelige for at forstå demokratisk legitimitet. Demokratisk legitimitet ligger ikke blot i egenværdien ved at behandle borgerne som lige og autonome, det er vigtigt også at se på den instrumentelle side af demokratiet og her særligt effekten af høj valgdeltagelse.

I tillæg til princippet om lighed og autonomi er *folkelig kontrol* et andet konstitutivt demokratiprincip. Et system er ikke demokratisk, blot fordi det tilgodeser medlemmernes interesser ligeligt. Medlemmerne må også have indflydelse på og kontrol over politiske beslutninger. Som Abraham Lincoln formulerede det, handler demokrati ikke blot om ”government for the people”, men også om ”government by the people”. Hvilke institutioner kan bedst leve op til et ideal om, at beslutningerne ikke blot er i medlemmernes interesse, men at medlemmernes også faktisk har indflydelse på beslutningerne? Det er indlysende, at indflydelse kræver institutioner, der giver mulighed for en eller anden form for *deltagelse* fra medlemmernes side.

I moderne demokratier anses valgdeltagelse som den primære mulighed for indflydelse gennem deltagelse. Igennem valg overlader de mange beslutningstagningen til de få. Spørgsmålet er her ikke blot, hvad der gør et sådan system legitimt, men hvad der giver de få, der kan tage beslutninger, der gælder for resten, legitimitet. Hvori består de valgte legitimitet? Det traditionelle svar er, at de valgte legitimitet hænger sammen med, at de *repræsenterer* de mange. At repræsentere betyder at handle på vegne af andre. De-

mokratisk repræsentation ses almindeligvis som et spørgsmål om at handle i de repræsenteredes interesse på en måde, som er responsiv i forhold til dem.

Repræsentation og deltagelse

Når vi vil vurdere vigtigheden af ikke blot retten til at stemme, men den faktiske brug af denne ret, må vi netop se på begreber som repræsentativitet og responsivitet. Hvis vi igen adskiller idealet fra den institution, som ses som midlet til at realisere det, så åbner der sig den mulighed, at valg af repræsentanter ikke er den eneste eller bedste måde at sikre repræsentation på. I hvert fald kan der være gode grunde til at gå lidt i dybden med repræsentationsbegrebet og dets relation til valg og *andre deltagelsesformer*. For det er nemlig ikke kun valghandlingen i sig selv, der sikrer repræsentation i alle dens former.

Repræsentation som ideal udtrykker en norm om, at der skal være overensstemmelse mellem borgernes interesser og holdninger på den ene side og repræsentanternes beslutninger på den anden side. Et system lever kun op til dette normative ideal, og repræsentanterne har kun legitimitet, hvis de sikrer denne overensstemmelse. Hvis repræsentanterne tager beslutninger, der strider mod medlemmernes holdninger og interesser, mangler de legitimitet. Men vi kan ikke stoppe her, for der er forskellige måder at forstå ”medlemmernes holdninger og interesser” på. Vurderingen af, hvor vigtig høj stemmeprocent er, påvirkes netop af, hvordan vi forstår disse.

Man kan forstå medlemmernes holdninger og interesser enten som givne og statiske eller som dynamiske og dermed åbne for læring. Hvis vi forstår holdninger og interesser som givne og repræsentation som et spørgsmål om at tage beslutninger på baggrund af dem, ville det oplagte system være valg, hvor vælgerne giver repræsentanterne bundne mandater til at føre deres præferencer ud i livet. Men dette har længe været afvist som utilfredsstillende, fordi borgerne ikke kan forudse hvilke emner, der kommer op i det beslutningstagende organ, og fordi det er vigtigt at repræsentanterne kan indgå i dialog, lære af hinanden og indgå kompromisser. Bundne mandater bør derfor afvises. I stedet anses repræsentanter ofte som ”trustees”, der lover vælgerne at følge et bestemt program eller en be-

stemt ideologi, som vælgerne har accepteret ved valget. I denne repræsentationsmodel anses borgernes holdninger og interesser stadigvæk for statiske, men der åbnes op for, at repræsentanter bedst tilgodeser vælgernes interesser ved at diskutere og forhandle på vælgernes vegne uden at have bundne mandater. I begge disse tilfælde er høj valgdeltagelse afgørende, da det er i forbindelse med valgene, at politikerne aflægger deres løfter, og vælgerne kan samtykke.

Alternativt kan man anse borgernes holdninger og interesser som dynamiske og åbne for læring og dermed forstå repræsentation på en anden måde. Fra repræsentanternes perspektiv er det muligt at inddrage ikke blot de holdninger, som vælgerne har på valgtidspunktet, men de holdninger, som repræsentanterne forudser, at vælgerne vil have på et senere tidspunkt. Den søgte overensstemmelse vil derfor ikke blot være mellem beslutninger og vælgernes holdning ved det autoriserende valg (det valg, som gør kandidater til repræsentanter), men mellem beslutningerne og de holdninger, som borgerne udvikler under valgperioden. Denne opfattelse ligger i tråd med at forstå demokratiet deliberativt frem for aggregativt (for at bruge et par fagtermer fra demokratiteorien). Den deliberative demokratiopfattelse lægger vægt på, at holdninger og interesser ikke kan tages for givet og blot aggregeres for at opnå demokratisk repræsentation og legitimitet. En grundlæggende ide er, at holdninger kan udvikle sig, at vi kan blive klogere og lære af hinanden gennem dialog. Repræsentation bliver på denne baggrund en form for kommunikation, der går videre end den begrænsede kommunikation, der ligger i et at afgive sin stemme ved et valg.

Betyder den deliberative forståelse af repræsentation, at valgdeltagelse er mindre vigtigt for demokratisk legitimitet? Man kan i hvert fald sige, at valgdeltagelse ikke længere står alene, og at andre former for deltagelse kan bidrage til repræsentation. Hvis repræsentation ikke blot handler om, at repræsentanterne gennemfører politikker, som borgerne støtter på valgtidspunktet, men også om at repræsentanterne under valgperioden forsøger at forudsige borgernes fremtidige holdninger, bliver det afgørende, at repræsentanter og borgere kan kommunikere med hinanden mellem valgene. En af de grundlæggende svagheder ved valg i forhold til at sikre repræsentation er, at en stemme er meget informationsfattig. Det er svært for repræsentanterne at vide præcis, hvad vælgerne egentlig vil have dem til at gøre på

baggrund af valget alene. Man bør derfor ikke reducere det ”repræsentative system” til valg; det indeholder også medier, partier, interessegrupper, civilsamfundsorganisationer, høringer og lignende. Ud fra det deliberative synspunkt er disse lige så vigtige som valg for at skabe repræsentation.

I et deliberativt demokratisk perspektiv mister høj valgdeltagelse status som det eneste, der kan sikre folkelig kontrol og repræsentation. Der er mange andre former for deltagelse, der kan bidrage hertil. Men ideen om, at repræsentanterne kan repræsentere ved at kommunikere med medlemmerne og forsøge at forudsige deres holdninger, er ikke uafhængig af valgmekanismen. Der er stadigvæk behov for en mekanisme, hvor borgerne kan fortælle repræsentanterne, om de har hørt rigtigt og forudset rigtigt. Og denne mekanisme er hyppige valg, som i dette perspektiv mindre er et spørgsmål om, at vælgerne fortæller politikerne, hvad de bør gøre i fremtiden, end om at fælde en retrospektiv dom over, hvad de har gjort i den forløbne periode.

I denne sammenhæng skal vi heller ikke glemme det centrale demokratiske princip om politisk lighed. Den store fordel ved valgdeltagelse er, at det er en forholdsvis omkostningsfri form for deltagelse, det er noget, de fleste er i stand til, og på denne måde er det den bedst kendte måde at sikre lige politisk indflydelse på. En ulempe ved andre former for deltagelse er, at de privilegerer de mest aktive, bedst informerede, bedst organiserede og stærkest argumenterende. Af denne grund ønsker de færreste deliberative demokrater helt at droppe aggregative mekanismer, hvor alle kan stilles lige. Og af denne grund kan høj valgdeltagelse stadig være vigtig for demokratisk repræsentation og legitimitet.

Legitimering gennem handling

Valgdeltagelse er imidlertid ikke blot et kryds for en bestemt politik eller en bestemt kandidat, som skal sikre repræsentativitet og responsivitet i relation til borgernes forskellige holdninger, men også en måde for borgerne aktivt at vise, at de accepterer den pågældende institutions måde at fungere på. Man kan se valgdeltagelse som en form for samtykke til magtudøvelse. Valgdeltagelse er ikke blot en handling, hvor vælgerne udtrykker deres holdning om, at magtudøvelsen er legitim; deltagelse *giver* magtrelationen legitimitet. Når

man stemmer til et valg, forpligter man sig på en relation mellem sig selv og den repræsentative forsamling, man bliver *en del af* en relation og føler ejerskab i forhold til den. Når man empirisk vil undersøge en institutions legitimitet, er det derfor ikke tilstrækkeligt at spørge om folks holdning til dens legitimitet, man må også undersøge, om de aktivt legitimerer den gennem deres handlinger. Valgdeltagelse er den centrale legitimerende handling i forhold til repræsentativt demokratiske institutioner, men andre former for deltagelse kan også bidrage.

I forbindelse med menighedsrådsvalg har der været løbende diskussion om, hvorvidt aftale- eller fredsvalg kan betragtes som lige så demokratisk betydningsfulde som kampvalg. Det forekommer også at være motivationen for, at Ministeriet for Ligestilling og Kirke ved valget i 2012 tillod modellen ”valgforsamling med ventil” som forsøg. Ved denne ”udvidede” form for aftalevalg kunne valg af medlemmer og stedfortrædere til menighedsrådet foregå direkte på en forsamling, dog med mulighed for efterfølgende kampvalg hvis muligt (ventilen). Hermed håbede man på en mere demokratisk og gennemsigtig proces. Men for os at se er det springende punkt, hvorvidt en betydelig del af de stemmeberettigede folkekirkemedlemmer i det givne sogn har været inddraget i beslutningsprocessen. Ofte peges der på, at aftalevalg omfatter et eller flere brede opstillingsmøder i menigheden, hvor kandidater og vigtige emner diskuteres. På den måde har man sikret inddragelse i demokratisk deliberation og deltagelse i beslutningsprocessen. Det dalende antal kampvalg af menighedsråd kan derfor være udtryk for en udbredelse af en bestemt demokratisk tradition, hvor man simpelthen har diskuteret og besluttet sig inden ”valgdagen”. Det er tilfældet for mange menigheder, at man i en del år ikke har haft tradition for kampvalg, men ivrige opstillingsmøder eller valgforsamlinger i stedet for.

Selvfølgelig kan aftalevalg også være udtryk for så lille deltagelse fra menighedens side, at netop kun de nødvendige sæder kan besættes. Om end mange menigheder traditionelt har foretrukket aftalevalg, er dette ikke nødvendigvis tilfældet for de fleste menigheder. En mere kritisk udlægning af den seneste runde af menighedsrådsvalg kan pege på, at når under 5% af menighedsrådene blev valgt på baggrund af to eller flere opstillede lister, er det udtryk for færre deltagende medlemmer i beslutningsprocessen. Dette kan tolkes som et stigende demokratisk problem.

Hvem stemmer?

Demokratisk legitimitet handler ikke bare om, *hvor mange* der stemmer, lige så vigtigt er det, *hvem* der stemmer. Og vi kan ikke adskille spørgsmålet om stemmeprocenten fra spørgsmålet om, hvem der stemmer. For i realiteten er valgdeltagelse, især når den er lav, ikke fordelt ligeligt over forskellige socio-demografiske og ideologiske grupperinger. Så problemet med lav valgdeltagelse er oftest, at visse grupper i befolkningen slet ikke stemmer. Dette har betydning både i forhold til repræsentativitet og legitimering gennem handling. Når visse grupper slet ikke stemmer, bliver deres holdninger og deres særlige erfaringer ikke repræsenteret. Og hvis disse grupper systematisk melder sig ud af den demokratiske proces, vil de ikke give institutionen legitimitet gennem deres handling. De vil ikke forpligte sig på relationen til den pågældende institution og vil derfor føle sig fremmedgjort over for den. Kort sagt vil de, der ikke stemmer til en given repræsentativ institution, ikke føle det som *deres* institution.

I det lys er det stærke demokratiske symbol i form af aktiv valghandling, hvor medlemmet giver magtudøvelsen legitimitet, svækket i tilfældet med menighedsråd. Alle de stemmeberettigede, der ikke stemte, kan med andre ord potentielt mangle ejerskab til sognet, og menighedsrådene bliver ikke farvet af deres meninger.

Princippet om berørthed

Vi nævnte tidligere, at folkelig kontrol med beslutningstagerne er et centralt demokratisk princip. Inden for demokratiteorien er det et vigtigt og vanskeligt spørgsmål, hvordan det folk eller *demos*, der skal have kontrol over beslutningstagerne, egentlig afgrænses. Et indflydelsesrigt svar er, at alle dem, der er berørt af en beslutning, bør have lige indflydelse i den beslutningstagende proces.

Princippet om berørthed kan både føre til en udvidelse af *demos* (er vi ikke alle så berørte af USA's beslutninger, at vi burde have stemmeret til amerikanske valg?) og til en begrænsning af *demos*. Det sidste kunne eventuelt være tilfældet for folkekirken. Selvom ingen kender de præcise tal, kunne

man argumentere for, at der faktisk er en vis overensstemmelse mellem valgdeltagelse og berørthed, da andelen af folkekirkemedlemmer, der aktivt deltager i valghandling (forsigtigt estimeret til et sted mellem 3 og 5% i 2008) og antallet af aktive kirkegængere (af Gallup estimeret til ugentligt 2,5% og månedligt 4,5% i 2007) er næsten lige store. Omvendt er denne sammenligning problematisk, idet aktiv valghandling kun var i bestemte sogne, vi ikke kender til den præcise fordeling af aktive kirkegængere på tværs af sognene. Stadigvæk må man overveje, om det ikke er mere demokratisk, at de, der faktisk bruger kirken, bestemmer over den, end at det store flertal af passive medlemmer tager beslutninger, der ikke berører dem selv.

Spørgsmålet er, om man er villig til at godtage præmissen om, at kun aktive brugere af folkekirken (og ikke alle medlemmer) kan siges at være berørte af dens beslutninger. Mere generelt er det vanskelige spørgsmål, hvad vil det sige at være berørt af en beslutning, og hvor berørt man skal være for at have ret til medindflydelse. Og afhænger hvem der er berørt ikke af, hvad der besluttet, og afhænger hvad der besluttet ikke af, hvem der beslutter?

Konklusion

Demokratiteorien kan give os nogle standarder, der kan bidrage til at bedømme, om høj valgdeltagelse er afgørende for demokratisk legitimitet i folkekirken, men den kan ikke fælde en endegyldig dom. Dertil er der for mange kontekstuelle faktorer, der skal bringes i spil.

Blandt andet skal det med ind i billedet, at folkekirken i mange henseender er en hybridinstitution mellem en moderne folkekirke og en statskirke fra Enevældens tid. Folkekirkens menighedsrådsdemokrati har kun delvis indflydelse højere op og er begrænset til stiftsniveau (stiftsråd og bispevalg). Vil man som folkekirkemedlem have indflydelse højere op og på folkekirken som helhed, findes der indtil videre intet synodisk organ at påvirke. Dertil må man alternativt ty til den ansvarlige minister gennem folketingsvalg. Således relaterer ovenstående diskussion sig hovedsageligt til demokratisk deltagelse på menighedsrådsniveau og ikke til demokrati i folkekirken som helhed.

Men én konklusion er uundgåelig: Hvis man vil vise, at høj valgdeltagelse ikke er afgørende for demokratisk legitimitet, ligger der en tung bevisbyrde i at vise, hvordan principperne om lighed og folkelig kontrol så kan realiseres. Man vil være tvunget til ikke blot at vise, at der er andre måder at deltage på, men at disse alternative deltagelsesformer giver alle berørte lige mulighed for at påvirke og kontrollere beslutningstagerne.

CHRISTIAN F. ROSTBØLL (f. 1971) er ph.d. fra Columbia University, USA, og lektor ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet. Han er forfatter til bl.a. *Deliberative Freedom* og bøger om Jürgen Habermas og Hannah Arendt.

HANS BOAS DABELSTEEN (f. 1983) er ph.d.-stipendiat ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet, hvor han undersøger forholdet mellem religion, politik og national identitet med særligt fokus på Danmark. Han udgav i 2011 bogen *Folkekirkelighed. En undersøgelse af sekularismen i Danmark* ved Forlaget Politiske Studier.

Redaktion

Ulla Morre Bidstrup

E-mail: umb@km.dk

Annette Molin Brautsch

E-mail: amsc@km.dk

Christine Tind Johannessen-Henry

E-mail: cjh@teol.ku.dk

Kirstine Helboe Johansen

E-mail: kp@teo.au.dk

Hans Vium Mikkelsen

E-mail: hvm@km.dk

Marie Vejrup Nielsen

E-mail: mvn@teo.au.dk

Kåre Egholm Pedersen

E-mail: kep@km.dk

Jesper Stange

E-mail: jst@km.dk

Eskil Simmelsgaard Dickmeiss

E-mail: esdi@km.dk

Carsten Holt Clemmesen

E-mail: chcl@km.dk

Henrik Jørgensen

E-mail: henjomal@hotmail.com

Henrik Brandt-Pedersen, ANIS

E-mail: henrik@anis.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 131

33. årgang (2013) udgives af redaktionen i samarbejde med Forlaget ANIS.

Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr.

131: Kirke og demokrati

Ulla Morre Bidstrup

Birgitte Stoklund Larsen og

Jørgen Skov Sørensen

ISSN 0106 – 6749

© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos Forlaget ANIS og trykt hos Toptryk grafisk.

Layout: freiheit09

Bestilling af tidsskriftet:

ANIS/Religionspædagogisk Center

Frederiksberg Allé 10

DK-1820 Frederiksberg C

tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607

www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 33.

årg. (2013) er kr. 349,- (studerende kr. 298,-). Enkeltnumre sælges for kr. 159,-

Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved henvendelse til forlaget.

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet kan rettes til forlaget eller til redaktionens medlemmer.

