

# **Fra folkekirke til borgerreligion?**

*”Civil religion” som fenomen i norsk statskirkediskurs*

Thomas Hansen

Mastergradsoppgave i religion og samfunn

Universitetet i Oslo, Det teologiske fakultet

Våren 2008

Veileder: Dag Thorkildsen, professor ved Det teologiske fakultet

30.005 ord (ekskl. innholdsfortegnelse og litteraturliste)

## **Forord**

Når oppgaven nå er ferdigstilt, er det på sin plass å rette en stor takk til professor Dag Thorkildsen for stødig veiledning gjennom det siste året. Han har ufortrødent bidratt med viktig kildemateriale og henvisninger til sentral forskningslitteratur, selv i de perioder da min noe langsomme progresjon må ha testet hans tålmodighet.

En takk må også rettes til professor Oddbjørn Leirvik for oppmuntrende tilbakemeldinger på min semesteroppgave i faget ”Samtidsreligion” høsten 2006. Denne semesteroppgaven var mitt første akademiske møte med begrepet ”borgerreligion”, og utgjorde dermed også en viktig inspirasjonskilde for temavalget i denne masteroppgaven.

En siste takk må rettes til samboer Gøril for tålmodig og kritisk gjennomlesning av oppgaveteksten på flere ulike stadier i arbeidet.

Oslo, mai 2008

Thomas Hansen

## **Innholdsfortegnelse**

1.0 Innledning .....	5
2.0 Forskningshistorikk og begrepsavklaringer .....	6
2.1 Religion og tro .....	6
2.1.1 Religion som sosiologisk fenomen .....	6
2.1.2 Europeisk kirkeliv og norsk folkekirke .....	9
2.1.3 Begrepene ”tro” og ”trossamfunn” .....	14
2.2 Religion som politisk og nasjonal identitet .....	15
2.3 Statskirke .....	19
2.3.1 Stat og kirke .....	19
2.3.2 Den norske statskirkeordningen .....	21
2.4 Begrepet ”borgerreligion” .....	22
2.4.1 Fransk borgerreligion: Rousseau og laïcité .....	22
2.4.2 Amerikansk borgerreligion: De Toqueville og Bellah .....	24
2.4.3 Norsk borgerreligion .....	26
2.4.4 Borgerreligion og folkekirke .....	27
2.4.5 En foreløpig forståelse av begrepet ”borgerreligion” .....	29
3.0 Problemstilling .....	30
4.0 Metode .....	32
4.1 Diskursanalyse som metode .....	32
4.2 Diskurs som virkelighet .....	32
4.3 Tekst- og språkforståelse .....	33
4.4 Monumenter .....	35
4.5 Representasjoner .....	36
4.6 Kildeutvalg .....	36
5.0 Presentasjon av diskursen .....	37
5.1 Kirkens kirke/stat-utvalg (Bakkevig-utvalget) .....	38
5.1.1 Bakkevig-utvalgets innstilling .....	38
5.1.2 Høringsuttalelsene til Bakkevig-utvalgets innstilling .....	39
5.1.3 Mediadiskursen etter Bakkevig-utvalgets innstilling .....	43
5.2 Statens stat/kirke-utvalg (Gjønnes-utvalget) .....	45
5.2.1 Gjønnes-utvalgets innstilling .....	45
5.2.2 Høringsuttalelsene til Gjønnes-utvalgets innstilling .....	47
5.2.3 Mediadiskursen etter Gjønnes-utvalgets innstilling .....	49

5.2.3 a) Generelt om mediadebatten .....	49
5.2.3 b) Argument: Kirken er verdibærer og tilhøringspunkt .....	50
5.2.3 c) Argument: Kirken er mer enn et trossamfunn .....	51
5.2.3 d) Argument: Kirken bidrar til en nasjonal identitet .....	54
5.2.3 e) Argument: Kirken forhindrer sekularisering.....	55
5.3 Den videre politiske prosessen .....	56
5.3.1 Landsmøtevedtak våren 2007 .....	56
5.3.2 Debatten fra våren 2007.....	57
5.3.3 Stortingsforlik og stortingsmelding våren 2008 .....	58
6.0 Analyse.....	60
6.1 Diskursens monumenter .....	61
6.1.1 Tre landsmøtevedtak våren 2007 .....	61
6.1.2 Fra utvalgsarbeid til stortingskompromiss.....	64
6.2 Tendenser i statskirkediskursen.....	67
6.2.1 Statskirkens konfesjonelle trekk .....	67
6.2.2 Statskirken som verdifellesskap og identitetsmarkør .....	71
6.2.3 Statskirken som statlig fellesgode.....	74
7.0 Oppsummering og konklusjon .....	76
8.0 Litteraturliste .....	83

## 1.0 Innledning

Den norske statskirkedebatten har, med ulike grader av intensitet, pågått i en årrekke. Som politisk aktiv på slutten av 1990-tallet var jeg bare en av flere i mitt politiske miljø som antok som en selvfølgelighet at statskirkens dager var talte, og at det bare var et spørsmål om tid før stat og kirke ble skilt fra hverandre. Denne oppfatningen ble styrket da kirkens egne sentrale organer gikk inn for et skille tidlig på 2000-tallet, og da Gjønnnes-utvalget ble nedsatt i 2003, ante jeg en politisk erkjennelse av at et skille var uunngåelig. Jeg ville ikke blitt overrasket om Gjønnnes-utvalgets flertall hadde foreslått et fullt skille mellom stat og kirke, slik et av utvalgets mindretall foreslo, da utvalget la fram sin rapport tidlig i 2006.

I dag, våren 2008, virker et skille mellom stat og kirke å være svært langt unna. Forliket som nylig ble inngått mellom de politiske partiene på Stortinget legger ikke opp til et fullt skille, og dersom forslagene som skisseres i forliket etterhvert blir vedtatt i Stortinget, er det vanskelig å se for seg at det skal igangsettes en ny runde med statskirkedebatt og nedsetting av offentlige utvalg med det første. Så feil kan man altså ta.

Det kan virke pussig, til og med selvmotsigende, at en stat skal holde seg med en statskirke i en tid da religion, og spesielt kirken, ser ut til å bli stadig mindre viktig i samfunnslivet forøvrig. Et interessant trekk ved debatten er at den på sett og vis har foregått på to ulike plan. Motstanderne av statskirken argumenterer gjerne med prinsipielle betraktninger knyttet til religionsfrihet, menneskerettigheter og forholdet mellom en stat og en tro, mens tilhengerne av en statskirkeordning oftere ser ut til å argumentere med mer funksjonalistiske og sosialt betonte argumenter, som fellesskap eller tradisjon. Statskirkedebatten kan dermed også leses som en kamp mellom to ulike diskurser om hvilken virkelighetspresentasjon som framstår som mest reell.

Den religionsforståelsen som ser ut til å ligge til grunn for manges ønske om en fortsatt statskirkeordning, framstår etter mitt syn som sosiologisk interessant. Da jeg for noen tid siden kom over Robert Bellahs artikkel om borgerreligion i USA, og denne borgerreligionens tråder bakover til Jean-Jacques Rousseau, slo det meg at det kunne finnes noen interessante fellespunkter mellom elementer i denne borgerreligionen og deler av den norske statskirkedebatten. Dette forholdet, mellom argumentene *for* en fortsatt statskirkeordning, og fenomenet borgerreligion, er det som skal undersøkes i denne

oppgaven. Dette vil jeg forsøke å gjøre gjennom en diskursanalyse av statskirkedebatten slik den har framstått siden Bakkevig-utvalget la fram sin innstilling våren 2002.

Jeg vil begynne med å redegjøre for noen sentrale sosiologiske tilnæringer til fenomenet religion, samt diskutere begrepet ”folkekirke” i en europeisk kontekst og antyde noen definisjoner knyttet til begrepet ”tro”, før jeg ser nærmere på teorier rundt nasjonal identitet og ulike forhold mellom statsmakt og kirke. Deretter forsøker jeg å tilegne meg en forståelse av begrepet ”borgerreligion”, med utgangspunkt i Rousseaus bruk av begrepet i *Du contrat social* fra 1762. Alt dette finner sted i kapittel 2. Deretter følger oppgavens problemstilling og en diskusjon knyttet til diskursanalyse og tekstlesing som metode, i kapitlene 3 og 4. I kapittel 5 skisserer jeg hovedtrekkene i statskirkedebatten innenfor de rammene i tid og omfang jeg setter i problemstillingen. I kapittel 6 følger en nærmere analyse av noen av diskursens hovedtrekk, før jeg oppsummerer og konkluderer i kapittel 7.

Til slutt i denne innledningen er det verdt å nevne at ordet ”borgerreligion” er min foretrukne oversettelse av det engelske ”civil religion”, som er det begrepet Bellah bruker, og som også er den vanligste engelske oversettelsen av Rousseaus franske begrep. Andre norske oversettelser inkluderer ”samfunnsreligion” og ”sivilreligion”, og vi vil møte begge disse oversettelsene senere i oppgaven. Hvilken norsk oversettelse man foretrekker, blir gjerne en smakssak. Min foretrukne oversettelse er gjort etter samme lest som at ”civil rights” oversettes med ”borgerrettigheter” og ”civil war” oversettes med ”borgerkrig”. Utgangspunktet er uansett det samme – Rousseaus og Bellahs ”civil religion”.

## **2.0 Forskningshistorikk og begrepsavklaringer**

### 2.1 Religion og tro

#### *2.1.1 Religion som sosiologisk fenomen*

Fenomenet ”religion” kan betraktes på ulike måter alt etter hvilken fagdisiplin man har sitt utgangspunkt i, og som Inger Furseth og Pål Repstad gjør rede for i *Innføring i religionssosiologi* (2006) finnes det heller ingen allmenn enighet om hva som bør oppfattes som *religiøst*. Statsvitere, teologer, antropologer, religionshistorikere og religionssosiologer vil alle ha ulike tilnæringer til dette begrepet. Religionssosiologien vil være opptatt av å studere religionen i sin sosiale kontekst, og undersøke hvordan religionen og det øvrige samfunnslivet kan sies å påvirke hverandre. Og selv om den kanadiske religionssosiologen Roger O’Toole advarer mot å være for opptatt av ”klassiske” sosiologer som Émile

Durkheim og Max Weber (i Furseth og Repstad 2006: 24), vil jeg begynne nettopp med disse to, før jeg forsøker å trekke trådene framover til en noe mer dagsaktuell religionsforståelse.

Émile Durkheim forklarer det sosiale samholdet i et samfunn ved hjelp av strukturelle og moralske faktorer. Han tilhører den franske sosiologiske tradisjonen og oppfatter samfunnet som en form for organisme, holdt sammen av ideer og fellesskapsbånd. Avhengig av hvordan det aktuelle samfunnet har utviklet seg, vil det kunne finnes et fellesskap basert enten på likhet i levekår og arbeidsoppgaver, eller basert på en arbeidsdeling som gir en felles avhengighet av hverandre. I førstnevnte fellesskapsmodell vil den kollektive bevisstheten gjøre individet sterkere knyttet til samfunnet og føre til en form for solidaritet Durkheim omtaler som *mekanisk*. I sistnevnte modell vil individualiteten utvikle seg og den kollektive bevisstheten bli svakere. Men i tillegg til slike strukturelle forutsetninger, vil også religion i seg selv kunne bidra til samhold og et sosialt fellesskap. I *Selvordet* (1897) kontrasterer Durkheim protestantismen med katolisismen, og peker på den store graden av rituelt fellesskap i sistnevnte trosretning som en årsak til at det begås færre selvmord i katolske land enn i protestantiske. Den protestantiske kirken er ifølge Durkheim mindre inkluderende, fordi den troende her teologisk sett står *alene* foran Gud (Furseth og Repstad 2006: 46-47).

Durkheims utgangspunkt er at all religion egentlig er den samme, og i *Det religiøse livs elementære former* (1912), en studie av totemisme i Australia, deler Durkheim inn religiøse fenomener i *trosoppfatninger*, altså religiøse forestillinger, og *riter*, altså bestemte handlinger. Durkheim hevder at når samfunnsmedlemmer deltar i en religiøs rite, så er det egentlig samfunnet som tilbes. Dermed blir samfunnet ikke bare en fysisk, men også en moralsk, autoritet. For Durkheim blir religion en forutsetning for samfunnet, men han begrenser ikke sitt religionsbegrep til de såkalte tradisjonelle religioner. Han skisserer en ny religion for et moderne samfunn; en religion som er rasjonell, som uttrykker samfunnets verdier og enhet, og hvis tro er basert på fornuft og rettferdighet. Samtidig har Durkheim blitt kritisert, i hovedsak for to forhold. Det ene forholdet er empirisk basert og tar utgangspunkt i at Durkheim generaliserer enkelte av sine teorier ut fra et utilstrekkelig materiale om et antakelig utypisk religiøst samfunn i Australia. Kritikken mot Durkheim tar også for seg hans syn på samfunnet som en organisk materie, hvilket kan ses på som å forutsette at det også må finnes en bakenforliggende *hensikt* med denne organismen, en

større intelligens som skaper og har en mening med dette samfunnet (Furseth og Repstad 2006: 47-49).

Den tyske sosiologen Max Weber levde omtrent samtidig som Durkheim, men tilhørte en noe annen intellektuell tradisjon der *individet* oppleves som grunnleggende, som ”sosiologiens atom”. Selv der sosiologien forholder seg til kollektive grupper, vil denne intellektuelle tradisjonen være opptatt av at disse kollektivene igjen er sammensatt av individer og deres handlinger. Weber ser på religiøse handlinger som en spesifikk form for *sosial* handling, og mener en sosial handling kan forstås ut fra hvilken *mening* den handlende tillegger handlingen. Han forsøker således å forstå religiøse handlinger gjennom å forstå *motivene* til den religiøse, fra et subjektivt ståsted, og mener ulike sosiale grupper vil ha ulike begrunnelser for sin religionsutøvelse. Privilegerte grupper vil benytte religionen til å legitimere sin livsstil og sosiale plassering, mens underprivilegerte grupper vil foretrekke religionsforståelser som innebærer belønning for gode gjerninger og straff for urettferdighet. Tilsvarende ulike religionsforståelser vil eksistere også for øvrige samfunnsgrupper, ifølge Weber. Han skiller seg dermed noe fra Durkheim, ettersom sistnevnte så på religion som en samlende faktor for *hele* samfunnet (Furseth og Repstad 2006: 49-51).

I vår tids vestlige samfunn vil mange sosiale funksjoner som tidligere ble ivaretatt av religiøse institusjoner nå være overtatt av staten eller statskontrollerte institusjoner – en prosess som gjerne beskrives som *differensiering*. Ifølge sosiologen Bryan Wilson skiller dette seg fra *sekularisering* ved at sistnevnte innebærer en stadig svekket trosopplevelse, enten på individnivå eller for samfunnet som sådan, mens *differensiering* omhandler de religiøse institusjonenes *sosiale* rolle i samfunnet (Woodhead og Helaas 2000: 314).

Differensiering gir oss en ny fordeling mellom det offentlige og det hellige rom, ifølge sosiologen David Martin. I et differensiert samfunn vil det finnes egne hellige rom som er avsatt til religionsutøvelse, mens samfunnets sekulære dynamikk vil finne sted i en annen sektor. Samtidig er bildet mer komplisert enn som så. Ifølge Martin finner det sted en ”sacred carry-over into secular sectors of a differentiated society” (Woodhead og Helaas 2000: 246). Fordelingen mellom offentlige og hellige rom er dermed en komplisert prosess, ikke minst fordi



”the sacred acquires a life of its own outside both the ecclesiastical and the religious. The sacred may lodge itself in new structures of power, cohesion, identity, and legitimacy, particularly in relation to land and nation. The sacred can be attracted to the idea of land and nation without any reference to any specific Church or to any Church whatsoever.” (Woodhead og Helaas 2000: 246)

Samtidig krever mennesker en sosial bekreftelse for sine virkelighetsoppfatninger, hevder sosiologen Peter Berger. Han skriver: ”Morality requires particular social circumstances in order to become and remain plausible to the individual”. Berger mener at det finnes en direkte relasjon mellom den samling av institusjoner som eksisterer i det offentlige rom, og den subjektive samling av verdier og verdenssyn som finnes i den enkelte. Pluralisering av slike institusjoner medfører dermed en svekkelse av de verdier og trosoppfatninger som avhenger av en form for sosial støtte, skriver Berger (Woodhead og Helaas 2000: 334-335).

Richard John Neuhaus, prest og skribent, mener en offentlig og vital religion er essensiell for demokratiets overlevelse. Samtidig knytter han ikke demokratiets overlevelse spesifikt til *kristendommens* overlevelse. Neuhaus mener religiøse merkelapper – katolikk, ortodoks, jøde – er av begrenset interesse. I stedet ser han ut til å forestille seg et nytt og mer inkluderende religiøst eksperiment, som vil kunne omfatte flere trosretninger, og dermed bidra til å holde religionen – og derigjennom demokratiet – vital (Woodhead og Helaas 2000: 259-260). I så måte knytter han seg an til Durkheims forestilling om en ny religion for et moderne samfunn.

I et sosiologisk perspektiv vil det altså være interessant å observere religionens sosiale rolle, og i hvilken grad den oppleves som fellesskapsforsterkende i et samfunn, eller til og med, som Neuhaus antyder, som et grunnleggende element i samfunnets funksjonelle struktur. Samtidig er det slik at i mange moderne, vestlige samfunn oppleves de religiøse institusjonene å ha kommet noe i bakgrunnen. Ikke minst vil dette være tilfelle i en europeisk kontekst, og kirkenes rolle i dagens Europa vil derfor være gjenstand for drøfting i neste delkapittel.

### *2.1.2 Europeisk kirkeliv og norsk folkekirke*

Colin Crouch, professor ved European University Institute i Firenze, forteller oss at europeeres holdninger til kirken er annerledes enn for eksempel amerikaneres. Fordi europeiske kirker stort sett har vært dominerende innenfor sitt nasjonale område, eller til og

med knyttet til staten, har europeere et annet syn på hva som *utgjør* en kirke. I USA vil det for mange være en enkel sak å bytte kirke dersom kirkens forordninger ikke lenger passer til deres livssituasjon. I Europa har dette forholdet utviklet seg annerledes. Den stadig økende individualiseringen har ikke ført til at europeerne bytter kirkesamfunn, men heller til at de holder en viss avstand til den dominerende kirken i deres område (Crouch 2006: 96). Mellom europeere og deres kirker er det inngått et kompromiss, hevder Crouch, som han beskriver slik:

”The compromise between European churches and their populations is that tokens of identity will be retained and even valued, but this comes at the price of the church not being able to insist on any behavioural conformities in return.” (Crouch 2000: 96)

Kompromisset innebærer altså at medlemskapet og – viktigere – identifikasjonen opprettholdes, men kirken mister makt over befolkningen hva angår atferd og livsførsel. Ifølge sosiologen Danièle Hervieu-Léger mister de store religionene sine roller både som ”codes of meaning” og som ”natural communities”. Religion i det moderne Europa er et spørsmål om personlig valg, og i større grad enn noe annet folkeslag beveger europeerne seg vekk fra den gamle modellen der reglene for religiøs praksis ble bestemt av de sosiale omgivelsene man vokste opp i. Hervieu-Léger deler de europeiske troende inn i to kategorier; *pilgrimen*, som følger sin egen, åndelige sti, og *konvertitten*, som fritt velger å tilhøre en annen religiøs familie enn den vedkommende vokste opp i (Hervieu-Léger 2006: 47-48).

Også sosiologen Grace Davie ser på europeere som annerledes hva angår religionsutøvelse. I *Europe. The exceptional case* (2002) hevder hun at den europeiske sekulariseringen ikke er typisk for trendene ellers i verden, og at europeernes trosliv ikke først og fremst blir svakere, men heller tar andre former. Tidligere har Davie beskrevet dette med frasen ”believing without belonging,” altså et oppsplittet trosliv uten de monumentale tilknytningspunktene som kirkene en gang utgjorde (Davie 2002: 5).

Grace Davie beskriver den europeiske religionsutøvelsen som ”conceptualised as a form of collective memory” (2002: 17). Analysen hennes tar utgangspunkt i

”(a) the chain which makes the individual a member of a community – a community which gathers past, present and future members – and (b) the tradition (or collective memory) which becomes the basis of that community’s existence.” (2002: 18)

Danièle Hervieu-Léger hevder at den synkende trenden i moderne europeiske samfunns religiøsitet ikke skyldes at rasjonaliteten har økt, men heller en manglende evne til å ivareta dette kollektive minnet (i Davie 2002: 18). Davie følger opp Hervieu-Léger når hun skriver at det er kirkegæerne som ivaretar denne hukommelsen på vegne av også de som ikke går i kirken, og at mange europeere er tilfreds med denne situasjonen der kirker og deres besøkende ”enact a memory on their behalf”, et fenomen Davie beskriver som ”vicarious religion” (2002: 19), eller en *stedfortredende religion*.

I sitt bidrag i publikasjonen *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv* (2006), skriver Pål Ketil Botvar at folkekirkekulturen i de nordiske land kan ses som ”et møtepunkt for nasjonal og religiøs identitet”. De nordiske majoritetskirkene har blitt betraktet som integrerende symboler, ikke minst under og etter den andre verdenskrig, skriver han. Ifølge Susan Sundback (sikkert hos Botvar) bidro de nordiske kirkene til å forene folket og staten. Fordi folkekirken favner så vidt, fungerer den fortsatt som et samlende, nasjonalt symbol. Og en ”samfunnsmessig lojalitet til kirken” finnes fremdeles, skriver Botvar, til tross for at kirkens direkte innflytelse over staten er borte (Botvar 2006: 124). Denne lojaliteten har vi også sett i Sverige, der dåps- og konfirmasjonstall lenge har forblitt høye. Den svenske forskeren Gerda Hamberg har, i direkte kontrast til Grace Davies sekularingstese, beskrevet den svenske prosessen som ”belonging without believing” (Crouch 2000: 92). Imidlertid har vi sett en nedgang i dåps- og medlemstall etter at stat og kirke skilte lag i Sverige fra 1. januar 2000 (svenskakyrkan.se).

Også Danièle Hervieu-Léger benytter seg av begrepet ”belonging without believing” for å beskrive europeernes sekulariserte trosliv. Selv om denne frasen inverterer Davies sekulariseringsbegrep, er det åpenbart at det finnes fellestrekk. Hervieu-Léger beskriver denne trosløse tilhørigheten som ”a distant shared memory, which does not necessitate shared belief, but which – even from a distance – still governs collective reflexes in terms of identity” (2006: 48), og her er det lett å se parallellene til Davies kollektive minne.

Selve begrepet ”folkekirke” beskrives av professor Dag Thorkildsen på følgende måte:

”På den ene siden beskriver folkekirke en åpen kirke som omfatter hele, eller iallfall det meste av folket, og som er styrt av folket, altså den demokratiske folkekirke. På den andre siden brukes det i samme betydning som nasjonalkirke. Folkekirken blir da et uttrykk for ’Volksgeist’, for folkets tro og spesielle karakter, for dets kultur.” (Thorkildsen 2003: 6)

Thorkildsen summerer opp Bakkevig-utvalgets forsøk på å definere begrepet ”folkekirke” når han skiller mellom fem mulige forståelser av dette begrepet. Tre av disse vil være særlig interessante i denne oppgavens kontekst:

- ”den nasjonale folkekirken”, organisert etter nasjonale grenser, eller som Thorkildsen sier det: ”en kirke som deler sin historie med et folks historie”.
- ”den kvantitative folkekirke”, som ”praktisk talt omfatter hele folket, hvor alle lag og grupper er medlemmer”, og som av Thorkildsen beskrives som ”religionssosiologiens folkekirke” og som ifølge ham er ”teologisk (...) lite interessant”.
- ”en kirke hvor ikke alle døpte søker gudstjenestefellesskapet og nattverdbordet”, en definisjon Thorkildsen finner noe uklar, ut over at han oppfatter denne beskrivelsen av begrepet som negativt; ”en kirke som ikke er ordentlig kirke,” som han skriver.

Thorkildsens to øvrige forståelser av begrepet ”folkekirke” er henholdsvis ”en kirke som forstår seg sendt med evangeliet til hele folket”, altså en definisjon der kirken gir uttrykk for en trosmessig rolle i samfunnet, samt en forståelse av begrepet der kirkens rolle er å stå på ”de undertryktes side”, altså en mer sosialpolitisk definisjon av begrepet (alle sitater fra Thorkildsen 2003: 6). Det er verdt å påpeke at den folkekirke-modellen Thorkildsen beskriver som teologisk lite interessant også er den modellen han omtaler som ”religionssosiologiens folkekirke”. Samtidig er det kanskje denne modellen som har flest likhetstegn med Grace Davies stedfortredende religion, sammen med modellen der ”ikke alle døpte søker gudstjenestefellesskapet og nattverdbordet”.

Når det gjelder den siste av de tre definisjonene jeg har valgt å utheve, den som av Thorkildsen omtales som ”den nasjonale folkekirken”, hevder Thorkildsen at det er viktig å skjelle mellom *folkekirke* og *nasjonalkirke*. En folkekirke som tar utgangspunkt i en nasjon som domineres av ”ett folk i etnisk forstand” kan ifølge Thorkildsen bære galt avsted, ikke minst innenfor en multietnisk kontekst (2003: 6). Thorkildsen mener også at forestillingen

om en nasjonalkirke har spilt en mindre fremtredende rolle i Norge enn i våre naboland. For Norges vedkommende kom vekkelseskristendommen til å prege folkekirken, og konsekvensen var, ifølge Thorkildsen, ”at den statskirkelige folkekirke ble forstått som en ytre ramme, hvor alle dømte var medlemmer, mens kjernen, eller de egentlige kristne, ble de omvendte” (2003: 11). En folkekirke må ifølge Thorkildsen ha basis i ”det allmenne, i det folkelige, i det vi er felles om,” men dette fellesskapet kan ikke lenger ta utgangspunkt i den nasjonale kultur slik den ble definert på 1800-tallet. Thorkildsen skriver: ”Det allmenne må finnes på lokalplanet, og det er jo bare der kirken kan fremstå som synlig kirke (...) Derfor mener jeg at kirken på lokalplanet fortsatt har en mulighet til å videreføre den integrerende funksjon som statskirken har hatt gjennom århundrene” (2003: 11-12).

Forsker Ulla Schmidt har gjennomgått høringsuttalelsene til Gjøannes-utvalgets innstilling, og mener der å kunne identifisere tre ulike måter å oppfatte begrepet ”folkekirke” på. Noen forstår begrepet ”folkekirke” som ”forbindelsen mellom folk og kirke i kraft av at mennesker deltar i kirkens ritualer og der finner mening til sine allmenne erfaringer”. Andre definerer begrepet noe mer vidt, og ”vektlegger folkekirke som kirken slik mennesker møter og blir medlemmer av den ved dåpen, og slik den på den måten også omfatter flertallet av befolkningen”. En tredje måte å forstå begrepet på er ”en kirke som henvender seg til og innbyr alle til å ta del i kirkens liv og fellesskap”. Denne oppfatningen er ifølge Schmidt ikke like framtrødende i høringsmaterialet som de to foregående, og Schmidt tilføyer da også at denne måten å forstå begrepet på først og fremst fungerer som et supplement til de to andre. De tre måtene å forstå begrepet på oppfattes ikke som innbyrdes motstridende (Schmidt 2007: 29).

I stortingsmeldingen *St.meld. nr. 17 (2007-2008) Staten og Den norske kirke* som ble lagt fram 11. april 2008, henvises det til en innstilling i Stortingets kirke- og undervisningskomité om statskirkespørsmålet fra stortingslesjonen 1980-81 (Innst. S. nr. 265). I innstillingen heter det:

”Folkekirke er en betegnelse som blir nytta både om den kirke vi har og om en kirke som er løst fra staten. Med folkekirke menes en kirke hvor dåpen er grunnlag for medlemskap og stemmerett, og vel også en kirke som omfatter det store flertall av folket. Motsetningen til folkekirken blir da en kirke hvor det i tillegg til dåpen kreves personlege kvalifikasjonar eller erklæringer for å kunne bli medlem eller ha stemmerett i kirken. Det kan heller ikke være tvil om at for store deler av folket står også uttrykket ”folkekirken” for en kirke hvor mennesker får ta del i kirkelige handlingar som dåp,

konfirmasjon og vigsel uten at det stilles krav til deres personlige trosforhold.” (sitert i stortingsmeldingen s. 39)

Det er verdt å framheve to forhold som her slås fast: For det første at begrepet ”folkekirke” ikke i seg selv betinger en tilknytning til staten, og for det andre at ”folkekirken” blant annet kjennetegnes ved at det ikke stilles krav til ”personlige trosforhold”. Dette understrekes til en viss grad ved at det et annet sted i meldingen poengteres at begrepet ”folkekirke” har ”spilt en viktig rolle, ved siden av og noen ganger som et *korrigerende element* til trossamfunnsbegrepet” (s. 38) (min utheving).

### 2.1.3 Begrepene ”tro” og ”trossamfunn”

Begrepet ”trossamfunn” forekommer flere ganger i det norske lovverket. *Lov om trdomssamfunn og ymist anna* handler i hovedsak om rettighets spørsmål knyttet til trossamfunnene og deres medlemmer, og gir ingen tydelig definisjon av hva som *utgjør* et trossamfunn. *Forskrift om registrerte og uregistrerte trossamfunn* beskriver derimot kravene for at trossamfunn skal kunne motta statlig støtte, og bringer oss dermed noe nærmere en definisjon av begrepet. Når et trossamfunn ønsker å registrere seg, krever forskriften at trossamfunnet opplyser om dets ”bekjennelse og lære i hovedtrekk”. Ut fra denne forskriften kan vi dermed lese at eksistensen av en ”bekjennelse og lære” er et av flere sentrale kriterier for at en organisasjon skal kunne bli registrert som trossamfunn, men forskriften stiller ingen spesifikke krav til innholdet i denne bekjennelsen.

Denne bekjennelsen og læren må kunne oppfattes som synonymt med samfunnets ”tro”, men for øvrig ser heller ikke begrepet ”tro” ut til å gis noen eksplisitt definisjon i forhold til norske offentlige dokumenter. I *St.meld. nr. 7 (2002–2003) Trusopplæring i ei ny tid. Om reform av dåpsopplæringa i Den norske kyrkja* benyttes begrepet ”dåpsopplæring” som synonymt med ”trosopplæring”, altså som noe først og fremst kirkelig. Stortingsmeldingen tar utgangspunkt i en offentlig utredning, *NOU 2000:26 «...til et åpent liv i tro og tillit»*, der formålet med dåpsopplæringen defineres til å være ”å føre barn og unge inn i den kristne tro og gi dem livshjelp, det vil si støtte til å tolke og mestre tilværelsen og sitt eget liv i lys av evangeliet. (...) Skal [dåpsopplæringen] lykkes, må opplæringen ha preg av totalformidling og omfatte alle dimensjoner i religiøst liv, ikke bare den kognitive”. Kanskje kan ”tro” dermed defineres til å være den ”kognitive” dimensjonen av et religiøst liv, i motsetning til de sosiale dimensjoner som beskrives videre i utredningens definisjon: ”Barn og unge må gis

anledning til å møte et kristent fellesskap, bekjennende og tydelige modeller og på andre måter gjøre egne erfaringer gjennom kontakt med et miljø som synliggjør og bekrefter det kristne budskap” (NOU 2000:26 : 50).

Det er ellers verdt å merke seg at begrepet ”tro” ikke er nevnt i *Lov om forbud mot diskriminering på grunn av etnisitet, religion mv.* I §4 er det i stedet nedfelt et forbud mot diskriminering på bakgrunn av ”religion eller livssyn”. I den offentlige utredningen som lå forut for arbeidet med denne loven i regjeringen, gir utvalget uttrykk for at begrepet ”livssyn” er å foretrekke framfor ”tro”, fordi førstnevnte begrep anses å favne videre ettersom det også vil omfatte ”de ikke-religiøse livssyn” (NOU 2003:2 : 9).

En ”tro” kan dermed anses å være avhengig av en ”religion”, mens det motsatte (jf. kap. 2.1.1 og 2.1.2) ikke nødvendigvis vil være tilfelle. Tall fra *Den europeiske samfunnsundersøkelsen* fra 2002 tyder da også på at religion spiller en lite viktig rolle i nordmenns liv (Ringdal 2004: 42), til tross for at 82,7% av befolkningen er medlemmer i Den norske kirke (ssb.no).<sup>1</sup>

## 2.2 Religion som politisk og nasjonal identitet

En suveren, demokratisk stat forutsetter tilstedeværelsen av en politisk identitet, hevder professor Charles Taylor. I artikkelen ”Religion and European integration” (2006) skriver Taylor at et demokratisk samfunn ikke bare kan utgjøres av et flertall som av mer eller mindre tilfeldige årsaker stemmer på samme måte, men må være bundet sammen av en sterkere kraft enn som så. De som fra tid til annen utgjør mindretallet i et slikt flertallsstyre trenger en begrunnelse for å akseptere å bli nedstemt og for å godta at deres frihet på denne måten blir begrenset. Dette gjøres, ifølge Taylor, ved at denne friheten defineres som noe annet enn det å få sin egen vilje. I stedet opplever vi oss som frie fordi vi er en del av et fellesskap som styrer seg selv, og vår frihet består i å ha en stemme i dette fellesskapet. Ifølge Taylor ligger en moderne stats politiske identitet i at både staten og dens innbyggere vet *hvem eller hva* staten fungerer *for*, altså for *hvem* staten skal opprettholde et frihetsbegrep og de grunnleggende samfunnsverdier. Statens politiske identitet vil i så måte

---

<sup>1</sup> I Den europeiske samfunnsundersøkelsen angis det i dette spørsmålet en skala fra 0 til 10, der 10 indikerer at religion spiller en ”svært viktig” rolle i livet. Norges indeks befinner seg her på ca. 3,5. Tallene for medlemskap i Den norske kirke er fra 2006.

også skille seg fra den politiske identiteten til samfunnets *medlemmer*, ettersom sistnevntes identiteter vil være atskillig mer mangfoldige enn statens (Taylor 2006: 3-8).

Ifølge Taylor kan religion fungere både som en kilde til universelle verdier, og som en markør for en historisk basert identitet. Individualismens frammarsj har medvirket til at kontinuiteten med eldre levesett og tradisjoner har blitt svekket, men dette har samtidig ført til en motreaksjon der mange søker å reetablere en kontakt med det man oppfatter som sine dypere historiske røtter. Taylor skriver at "whatever one's present beliefs and one's stance towards the church, Europe's roots are Christian and there is no way of getting around it". Samtidig vil mange i dagens Europa først og fremst identifisere seg med sin kristne fortid på en "non-theological, non-cultic" måte. En slik reetablering av historiske verdier kan føre til konflikt, hevder Taylor, ikke minst i forhold til et stadig mer multikulturelt samfunn. "Faced with growing Muslim populations, we find many Europeans becoming conscious of their roots in Christendom," skriver Taylor. Og selv de som i utgangspunktet ikke har et særlig positivt syn på kirkens rolle i utviklingen av menneskerettigheter og demokrati, vil kunne komme til den konklusjon at det kristne Europa i det minste har eliminert flesteparten av sine ekstreme, reaksjonære krefter, mens det samme ikke kan sies for den muslimske verden. En stadig økende flerkulturalitet kan altså medføre at stadig flere dykker ned til sine historiske røtter og finner et verdsett man oppfatter som overlegent de andres (Taylor 2006: 13-14).

Nasjonalismeforskeren John Armstrong hevder at religion og nasjonalisme er nært knyttet til hverandre, fordi "both appeal to the human urge for identification with movements that transcend the individual" (sitert hos Brekke 2004: 117). Førsteamanuensis Torkel Brekke mener religion spiller en mer fundamental rolle også i den norske nasjonale identiteten enn hva mange antar. Han skiller mellom to former for religiøs nasjonalisme i Norge; en *etnoreligiøs* nasjonalisme, og en *ideologisk religiøs* nasjonalisme. Førstnevnte retning vil være opptatt av å definere nasjonen Norge ved hjelp av religiøse termer, der *nordmenn* først og fremst er de som innehar en nedarvet og distinkt form for luthersk kristendomsforståelse. Sistnevnte retning vil være opptatt av å hevde at religion må være basisen for det offentlige liv og for landets politiske og juridiske institusjoner. Denne retningen vil i hovedsak fremmes av mennesker og organisasjoner som faller innenfor den kategorien Brekke beskriver som *fundamentalister*. Den etnoreligiøse nasjonalismen vil derimot være vanligere i den norske politiske diskursen, eksempelvis i motstanden mot at enkelte muslimske menigheter i Oslo skulle gis tillatelse til å benytte seg av bønnerop ved innkalling til



fredagsbønnen da denne saken var oppe til politisk behandling i Oslo for noen år siden (Brekke 2004: 120-121). Som en kommentar til Durkheims tese om at religiøs tilbedelse i bunn og grunn handler om samfunn som tilber seg selv, skriver Brekke at "Norwegians are certainly less inhibited than most European nations when it comes to worshipping their own society," og henviser spesielt til feiringen av nasjonaldagen 17. mai (2004: 123-124).

Benedict Anderson beskriver nasjonen som en "imagined political community", altså et forestilt eller innbilt fellesskap. Anderson skriver: "It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion." Ifølge Anderson vil alle samfunn som er større enn landsbysamfunn der alle kan møtes ansikt til ansikt, utgjøre slike innbilde fellesskap. Dette fellesskapet oppfattes igjen som et såvidt dyptgående brorskap at millioner av mennesker gjennom de siste to århundrene har vært villige til å både å drepe og bli drept i nasjonens navn (Anderson 2006: 6-7).

"Nasjonal tilhørighet baserer seg på likhet med noen mennesker og (følelse av) forskjellighet i forhold til andre," skriver Pål Ketil Botvar. Han redegjør for to ulike måter å forstå nasjonal identitet på, basert på begrepene *ethnos* og *demos*, som igjen gjerne kobles til henholdsvis tysk og fransk tradisjon. Botvar skriver:

"Nasjonal identitet som bygger på *ethnos*, legger vekt på den utvalgte stammen og kulturfellesskapet. (...) Nasjonal identitet som tar utgangspunkt i *demos*, legger vekt på verdier som folkesuverenitet, borgerlikhet og rettighetstankegang." (2006: 122)

Ifølge Botvar regnes nordmennene for å være mer orientert mot etnisk og kulturell bakgrunn enn hva som er tilfelle i andre land. Han mener dette kan komme av den historiske konteksten rundt den norske nasjonalismen, der nasjonalisme og folkestyre (frihet fra Sverige) fungerte i kombinasjon. Dette forholdet gjorde den norske nasjonalismen annerledes enn både den danske og den svenske (Botvar 2006: 121). Når en religion oppfattes som en del av en nasjonal identitet, blir den ifølge Botvar historisk sett gjerne koblet sammen med den etnisk-kulturelle formen for nasjonalisme (Botvar 2006: 123).

Men en felles etnisitet er ikke tilstrekkelig for å bygge en nasjon, ifølge William Bloom. "[A]n ethnos, simply because it is an ethnos, does not as such seek political autonomy,

equality or advantage,” skriver han. Det som derimot skjer er at visse individer eller grupper *bestemmer* at en *ethos* skal ha slike målsetninger, og at disse individene eller gruppene igjen forsøker å mobilisere de øvrige medlemmene av det samme *ethos*. Som et viktig trekk ved en slik nasjonsbygging framhever Bloom at ”the community within the state should share a common experience with actors who symbolise the state” (1993: 142). I tillegg til en felles etnisitet kreves det altså ifølge Bloom en *erfaring* som statens innbyggere har *felles* med aktører som *symboliserer staten*.

I studien *Nasjonalitet, identitet og moral* (1995) tar Dag Thorkildsen for seg forholdet mellom nasjonal og religiøs identitet, og spesielt hvordan dette ga seg uttrykk i den norske skolens sentrale lesebokverk fra midt på 1700-tallet og fram til tiden rundt unionsoppløsningen. Det tidligste av disse leseverkene, Erik Pontoppidans katekismeforklaring fra 1737, framstiller religiøs og politisk enhet som to sider av samme sak, og skisserer et samfunn der statsmakten framtrer som ”Guds øvrighet”. Målet med katekismeforklaringen er ikke patriotisme, ifølge Thorkildsen, men fromhet og lydighet. I P. A. Jensens lesebok fra 1863 er patriotismen mer framtrødende, og i sentrum står den nasjonale historien, som ifølge Thorkildsen er ment å bidra til en historisk identitet og en nasjonal gjenfødelse – det er altså ikke fortiden som er i fokus, men løftet om en bedre fremtid. Hos P. A. Jensen går beretningen om Norges historie gjennom fem ulike ledd, som av Thorkildsen fremstilles parallelt med Israels historie: en migrasjonsfortelling (forflytningen til Norge), en samlingsmyte (rikssamlingen), en gullalder (selvstendighet), en nedgangstid (dansketiden) og et løfte om en ny storhetstid (med utgangspunkt i 1814). ”Dermed blir den nasjonale historie en slags frelseshistorie,” skriver Thorkildsen (1995: 113). Nasjonen blir gjennom denne framstillingen en sekularisert utgave av Guds rike, og Thorkildsen påpeker også at Grunnlovens posisjon i den norske nasjonale myte tidvis nærmet seg en ”guddommelig lov, som ikke skulle endres” (1995: 113). I det siste av lesebokverkene Thorkildsen tar for seg, Nordahl Rolfsens verk fra 1892, er det først og fremst overfor nasjonen den enkelte har sin troskapsplikt. Rolfsen benytter seg av et etnisk nasjonsbegrep, og gir nasjonallitteraturen en større plass. Felles for Jensen og Rolfsen er framstillingen av bestemte normer og verdier som et sentralt element i den norske identiteten. Der disse elementene tidligere kom som pålegg ovenfra, eksisterer de her som verdier som kommer fra folket selv (Thorkildsen 1995: 107-118).

Forståelsen av en nasjonal identitet kan altså ha flere forskjellige utgangspunkt. Et nasjonalt fellesskap kan oppfattes å være basert på etnisitet, kultur, religion, historie, verdier eller – i de fleste tilfeller – ulike kombinasjoner av disse. Det er lett å se parallellen mellom Blooms tese om de få individer eller grupper som forsøker å mobilisere sin *ethnos* til å søke politisk autonomi, og hendelsene i 1814 der den norske Grunnloven ble vedtatt. Som Thorkildsen påpeker hadde Grunnloven lenge en opphøyd status i den norske nasjonaldiskursen, og selv i dag er altså dette grunnlovsdokumentet gjenstand for en langt større nasjonal feiring enn den faktiske uavhengigheten, som inntrådte drøyt nitti år senere.

En felles etnisitet kan med andre ord ikke sies å være tilstrekkelig for å skape eller opprettholde en nasjonal identitet. Pål Ketil Botvar påpeker at den norske nasjonale identiteten i større grad enn andre er fundert på en etnokulturell bakgrunn, men dette bildet er ikke er svart-hvitt. Torkel Brekke poengterer de etnoreligiøse elementene i norsk politisk diskurs, men det er verdt å merke seg muslimene faktisk *fikk* tillatelse til å benytte seg av bønnerop ved innkalling til fredagsbønnen. I en norsk kontekst er det også verdt å påpeke at nasjonalismen på 1800-tallet vokste fram i konflikt med nabolandene Sverige og Danmark, som begge i hovedtrekk deler et luthersk religionssyn med Norge. At Grunnloven fikk den status den fikk kan også tyde på at den norske nasjonalismen på 1800-tallet i utgangspunktet var mer basert på *rettigheter* i forhold til *de andre* heller enn en *etnoreligiøs motsetning* til *de andre*, og at den nasjonale myten i stor grad ble drevet fram i årtiene etter at Grunnloven var et faktum, i tråd med Thorkildsens framstilling av den nasjonale historien fortalt som en slags frelseshistorie.

## 2.3 Statskirke

### *2.3.1 Stat og kirke*

Forholdet mellom en statsmakt og en kirkelig organisasjon vil kunne organiseres på flere ulike måter. Stipendiat Ingvill Thorson Plesner skiller i artikkelen ”Should the state support religion? Human rights and sociological perspectives” (2004) mellom fem idealmodeller for forholdet mellom stat og kirke. De fem modellene befinner seg på en skala der Thorson Plesner definerer det hun kaller en *konfesjonell* statsmodell som det ene ytterpunktet, fulgt av en modell med en *etablert kirke*, en *samarbeidsmodell*, en *separasjonsmodell* og til sist, og som det andre ytterpunktet, en *ateistisk* modell. Begge ytterpunktene på denne skalaen kjennetegnes ifølge Thorson Plesner av en mangel på religionsfrihet, fordi den konfesjonelle staten vil understøtte én religion og avvise alle andre, mens den ateistiske ikke vil tillate

noen form for religion overhodet. De tre andre modellene har derimot alle en form for religionsfrihet som et ideal. I *separasjonsmodellen* vil staten være strengt atskilt fra det religiøse liv, til den grad at staten ikke vil kunne støtte eller samarbeide med religiøse grupperinger som sådan. I *samarbeidsmodellen* vil staten stille seg generelt støttende til religion, og samarbeide med de grupperinger som tilfredsstillende et generelt sett med kriterier. Den norske modellen ligger ifølge Ingvill Thorson Plesner nærmest den modellen som går under navnet *etablert kirke*, der staten gir en spesiell form for støtte til én religion, men samtidig forsøker å behandle andre religioner på en rettferdig måte. De franske og amerikanske systemene vil ifølge Thorson Plesner minne mest om separasjonsmodellen, mens den tyske ordningen vil minne mest om samarbeidsmodellen (Thorson Plesner 2004: 45-46).

Thorson Plesners inndeling minner mye om den inndeling Carl F. Hallencreutz og David Westerlund gjør når det gjelder hvilken politikk en statsmakt kan innta overfor en religion. Også Hallencreutz og Westerlund deler skalaen inn i fem modeller; den *strengt konfesjonelle* stat, den *modifisert konfesjonelle* stat, den *generelt religiøse* stat, den *liberale* stat og den *marxistiske* stat. De to siste modellene anses av Hallencreutz og Westerlund for å falle inn i kategorien ”sekulære”, og også disse to forfatterne plasserer USA og Frankrike inn under den liberale, sekulære paraplyen, med Sovjetunionen og Kina som eksempler på marxistiske religionsregimer. Iran oppgis som et eksempel på en strengt konfesjonell stat, mens såvidt ulike land som Sverige og Thailand nevnes som eksempler på den modifiserte versjonen av den konfesjonelle stat.<sup>2</sup> Den *generelle religiøse* staten vil være mer vag, men Hallencreutz og Westerlund oppgir likevel Indonesia som eksempel på denne modellen. En av de fem søyler i den indonesiske statsideologi henviser til troen på en Gud som en base den indonesiske nasjonen bør bygges på, og Hallencreutz og Westerlund skriver: ”This position, with its vague reference to belief in God, is very similar to ’civil religions’ in other multi-religious states” (Woodhead og Helaas 2000: 219-220).

Selv om mange stater setter seg som formål å bevare religionsfrihet, vil det samtidig finnes et behov for å avgrense denne religionsfriheten på to måter, skriver professor Peter Beyer. For det første vil man avgrense hva som kan *beskrives* som religion. For det andre vil man avgrense hva man kan *gjøre* i religionens navn. Dette henger sammen med et ønske fra

---

<sup>2</sup> Disse eksemplene ble oppgitt før Sverige avviklet sin statskirkeordning.

statens side om å *kontrollere* religion i større eller mindre grad, hevder Beyer. Statens ønske om en viss grad av kontroll skyldes to forhold: for det første at religion kan representere en maktfaktor i forhold til statsapparatet, for det andre fordi moderne religion har forplantet seg inn i og blitt rekonstruert som en del av samfunnets felles *kultur*. Både rekkevidden av religiøs makt og de maktsentra som utøver denne makten kan derfor falle inn under statens ønske om kontroll. ”Religion attempts to control and in so doing becomes in turn the object of attempts to control,” skriver Beyer (2004: 19).

### 2.3.2 Den norske statskirkeordningen

Begrepet ”statskirke” var ikke å finne i den opprinnelige Grunnloven fra 1814, men ble i norsk sammenheng første gang brukt i forbindelse med behandlingen av den såkalte Dissenterloven i 1845. *NOU 2006: 2 Staten og Den norske kirke*, rapporten fra det såkalte Gjønnes-utvalget, forteller oss at selve ordet ”statskirke” ikke er entydig og autoritativt definert noe sted, men innvender samtidig at en generell begrepsdebatt rundt dette begrepet i norsk sammenheng vil ha mindre interesse. ”Slik ordet naturlig må forstås er det klart at Den norske kirke i dag er en statskirke,” skriver utvalget. Den norske kirke er knyttet til og reguleres av staten etter både grunnlovsbestemmelser og en egen kirkelov, samt forskrifter fra regjeringen. Kirken er i hovedsak offentlig finansiert, og er heller ikke et eget rettssubjekt, men en integrert del av norsk statsforvaltning. Disse forholdene utgjør, i følge utvalget, de sentrale elementene ved den norske statskirkeordningen (Gjønnes-utvalget 2006: 33).

Bestemmelsene i Grunnloven om Den norske kirke er, stadig i følge Gjønnes-utvalgets rapport (2006: 39), som følger:

§ 2: Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse.

Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende sig til den, ere forpligtede til at opdrage deres Børn i samme.

§ 4: Kongen skal stedse bekjende sig til den evangelisk-lutherske Religion, haandhæve og beskytte denne.

§ 12 andre ledd: Af Statsraadets Medlemmer skulle over det halve Antal bekjende sig til Statens offentlige Religion.

§ 16: Kongen anordner al offentlig Kirke- og Gudstjeneste, alle Møder og Forsamlinger om Religionssager, og paaser, at Religionens offentlige Lærere følge de dem foreskrevne Normer.

§ 21 første punktum: Kongen vælger og beskikker, efter at have hørt sit Statsraad, alle civile, geistlige og militære Embedsmænd. [...]

§ 22 første og andre punktum: Statsministeren og de øvrige Statsraadets Medlemmer samt Statssekretærene kunne, uden foregaaende Dom, afskediges af Kongen, efterat han derom har hørt Statsraadets Betænkning. Det samme gjælder for [...] civile og geistlige Overøvrigheds-Personer [...].

§ 27 andre ledd: Medlem af Statsraadet, der ikke bekjender sig til Statens offentlige Religion, deltager ikke i Behandlingen af Sager, som angaa Statskirken.

Gjønnes-utvalget slår også fast at Den norske kirkes status som statskirke ikke utelukkende kan forstås juridisk. Det er ingen tvil om at kirken har en særstilling i samfunnet, men det er mindre klart hvorvidt dette skyldes statskirkeordningen som sådan eller om det skyldes ”kirkens historiske, kulturelle og faktiske stilling i Norge”. Kirkens særstilling kommer blant annet til uttrykk gjennom kirkens rolle i forbindelse med nasjonale markeringer og gjennom den kristne formålsparagrafen i skolen. ”Historisk har dette sammenheng med statskirkeordningen, men er i dag ikke nødvendigvis avhengig av den,” skriver utvalget (2006: 33-34).

## 2.4 Begrepet ”borgerreligion”

### *2.4.1 Fransk borgerreligion: Rousseau og laïcité*

Tanken om en ”civil religion” har sitt utgangspunkt hos den franske filosofen Jean-Jacques Rousseau. ”It is very important for the state that every citizen should have a religion which may make him delight in his duties,” skriver han i *Du contrat social* fra 1762, men han er skeptisk til former for religionsutøvelse som ikke er i tråd med det han anser som samfunnets behov. Imidlertid, skriver Rousseau, kan man tenke seg ”a purely civil profession of faith, the articles of which it is the duty of the sovereign to determine, not exactly as dogmas of religion, but as sentiments of sociability, without which a man cannot be a good citizen or a faithful subject”. Statsoverhodet skal ifølge Rousseau ikke ha makt til å *tvinge* borgerne til å følge disse dogmene, men må derimot ha anledning til å vise bort fra landet de som ikke etterlever borgerreligionen (Rousseau 1998: 136-137).

Rousseau mener borgerreligionens dogmer bør være få og enkle. Troen på en mektig, intelligent og god guddom er blant dem, samt "the happiness of the just, the punishment of the wicked, the sanctity of the social contract and the laws". Men det er verdt å merke seg at Rousseau ikke ser på borgerreligionen som et rent ut nasjonalt fenomen, og heller ikke nødvendigvis som erstatning for annen religion. "[W]e should tolerate all those who tolerate others," skriver han, "so far as their dogmas have nothing contrary to the duties of a citizen" (1998: 137-138).

I dag preges det religiøse klimaet i Frankrike av den såkalte *laïcité*-ideologien. Til grunn for denne tankegangen ligger en holdning om at staten bør styres etter en rasjonalisme med utgangspunkt i den franske opplysningstiden, der man motsetter seg religioners innflytelse og synlighet i samfunnet. Ifølge Peter Beyer fører *laïcité* til en klarere begrensning av religionsfriheten enn hva som er tilfelle i mange andre europeiske stater. Innenfor denne rammen ses religion på som legitimt, men suspekt, og religionsfrihet tillates kun når religionen holder seg til sin anviste plass i samfunnet, skriver Beyer. Religiøse organisasjoner blir kun klassifisert som religiøse dersom de begrenser sin aktivitet til ritualer og dermed avstår fra å fungere som pressgrupper eller å innta andre former for sosiale og kulturelle funksjoner, som for eksempel skole- eller forlagsdrift (Beyer 2004: 28-29). Som nevnt tidligere har det franske religiøse systemet blitt karakterisert som en *liberal sekulær stat* av Hallencreutz og Westerlund og kategorisert inn i en *separasjonsmodell* av Thorson Plesner (jf. kap. 2.3.1).

Det franske systemet er ikke tema for denne oppgaven, men Peter Beyer gjør en interessant observasjon om den sekulariserte *laïcité*-ideologien når han skriver at "it is, if one wishes, the officially established 'civil religion' of France; except that it is precisely not constructed or generally understood as religion" (Beyer 2004: 29). Beyers forståelse av borgerreligionsbegrepet avviker i så måte fra Rousseaus. Til felles har de betraktningene om at borgerreligionen inkorporerer et sett myndighetsbestemte samfunnsregler, men *laïcité* vil være en borgerreligion uten en guddom, i motsetning til hva Rousseau forutsatte. Også sosiologen Jose Casanova antyder muligheten for en borgerreligion uten gudstro når han, i en artikkel kalt "Religion, European secular identities and European integration" (2006), stiller spørsmål ved om en eventuell europeisk grunnlovstekst har behov for en henvisning til den kristne kulturarv, eller om Europa heller har behov for "a new secular 'civil religion' based on Enlightenment principles" (Casanova 2006: 37).

#### 2.4.2 Amerikansk borgerreligion: De Toqueville og Bellah

Den franske historikeren Alexis de Tocqueville beskriver i boken *Democracy in America* (1835) en ”republikansk religion” i USA når han skal forklare hvorfor amerikanerne har lyktes med et republikansk styresett der så mange andre land har feilet. Denne republikanske religionen står ikke i motsetning til religionsfrihet, snarere tvert imot:

"In the United States even the religion of most of the citizens is republican, since it submits the truths of the other world to private judgment, as in politics the care of their temporal interests is abandoned to the good sense of the people. Thus every man is allowed freely to take that road which he thinks will lead him to heaven, just as the law permits every citizen to have the right of choosing his own government." (de Toqueville 1835: I.XVIII)

De Tocqueville mener USA har funnet en unik balanse mellom stat og religion, der de to er koblet fra hverandre i grunnloven, men likevel henger sammen gjennom ”the prevailing habits and ideas of the people” (de Toqueville 1835: I.XVIII).

Den amerikanske sosiologen Robert Bellah ser i essayet ”Civil religion in America” (1967) på borgerreligion som en forholdsvis tilfeldig skapning, en pågående miks av religiøse og sekulære verdier og symboler. I USA, som altså ikke har en statstilknyttet religion, mener Bellah å kunne identifisere en borgerreligion som har sitt utspring i kampen for amerikansk uavhengighet og grunnlovsprosessen som gikk hånd i hånd med denne kampen. Grunnlovsfedrene og de første presidentene formet tonen i den amerikanske borgerreligionen, og denne tonen er i hovedsak bevart den dag i dag (Bellah 1967).

Bellah beskriver borgerreligionen slik:

”What we have, then, from the earliest years of the republic is a collection of beliefs, symbols, and rituals with respect to sacred things and institutionalized in a collectivity. This religion – there seems no other word for it – while not antithetical to and indeed sharing much in common with Christianity, was neither sectarian nor in any specific sense Christian.” (Bellah 1967)

Borgerreligionen har selektivt lånt visse aspekter ved kristendommen, men Bellah poengterer at selv om samtlige amerikanske presidenter nevner Gud i sine innsettelsestaler, har ingen av dem nevnt Kristus. Denne borgerreligionen kunne heller ikke ses på som kun



”religion in general”, skriver Bellah. Tvert imot, den amerikanske borgerreligionen er spesifikk hva angår Amerika og amerikanske verdier. Og den kan heller ikke ses på som et substitutt for den kristne tro. Bellah skriver: ”There was an implicit but quite clear division of function between the civil religion and Christianity” (Bellah 1967).

Bellahs borgerreligion er ment å utgjøre en felles verdibasis for alle amerikanere, uavhengig av deres konfesjonelle tilhørighet. Borgerreligionen er dermed ikke knyttet til ett spesifikt kirkesamfunn. Inger Furseth og Pål Repstad skriver at det ifølge Bellahs borgerreligion likevel finnes en høyere moralsk makt som samfunnet står til ansvar overfor. Martin E. Marty følger opp dette når han skiller mellom en ”profetisk” og en ”prestelig” versjon av borgerreligion, der førstnevnte ifølge Furseth og Repstad ”påkaller nasjonens oppmerksomhet mot dens krenkelser av de idealene den står for”, mens sistnevnte ”glorifiserer nasjonen og er en form for religiøs nasjonalisme”. Ett element ved den profetiske borgerreligionen er altså at den potensielt kan bære i seg en samfunnskritikk (Furseth og Repstad 2006: 131).

Det er verdt å merke seg at Bellahs observasjoner av en borgerreligion i stor grad er basert på fenomener som eksisterer i USA. Hans analyse baserer seg til en viss grad på gammeltestamentlige metaforer og allusjoner til en guddom i amerikanske presidenters tiltredelsestaler, og han ser på uavhengigheten og borgerkrigen som sentrale hendelser i utformingen av denne borgerreligionen. Det vil derfor nødvendigvis ikke være alt ved Bellahs definisjon av en borgerreligion som kan overføres til andre lands forhold.

Samtidig er det verdt å problematisere hvorvidt Bellahs amerikanske borgerreligion rent faktisk kan sies å fungere inkluderende for hele befolkningen. Den ser ut til å forutsette en guddom og representeres altså ofte ved allusjoner til bibelsk mytologi, og kan slik sett sies først og fremst å omfatte de deler av befolkningen som har sitt kulturhistoriske eller bekjennelsesmessige grunnlag innenfor den judeokristne eller islamske tradisjon. Hvorvidt borgerreligionen kan sies å omfatte de med livssyn som skiller seg fra dette, må anses som noe mer uklart. Ifølge professor Richard Dawkins fikk tidligere president George H. W. Bush høsten 1988 et spørsmål om han anså ateister for å være gode borgere og patrioter. Svaret hans var: ”No, I don’t know that atheists should be considered as citizens, nor should they be considered patriots. This is one nation under God” (sitert i Dawkins 2007: 65). Tanken om at de som ikke etterlever den sentrale religionens essensielle dogmer heller ikke

kan sies å være gode borgere, må sies å ha mye til felles med Rousseaus franske borgerreligion.

#### 2.4.3 Norsk borgerreligion

Inger Furseth forsøker i magisteroppgaven *Samfunnsreligion i Norge?* (1986) å identifisere en borgerreligion/samfunnsreligion i det norske samfunnet. Konklusjonen hennes blir at en slik samfunnsreligion neppe kan sies å eksistere i særlig grad. Samtidig er det slik at denne konklusjonen i stor grad er basert på statistikk knyttet til deltakelse i skikker og ritualer, og i mindre grad på det noe vanskeligere definerbare verdifellesskapet.

Borgerreligionens viktigste funksjon er å binde nasjonen sammen, skriver Pål Ketil Botvar. I sin tidligere nevnte artikkel drøfter han om den norske folkekirken kan sies å utgjøre en form for borgerreligion, men også han kommer fram til at så neppe er tilfelle, og han understøtter dette med to ulike argumenter. Ifølge Botvar avviker den norske folkekirken fra Bellahs amerikanske borgerreligion fordi sistnevnte er konfesjonsløs. Folkekirken vil dermed ikke være i stand til å favne like vidt eller kunne oppfattes som like inkluderende som den amerikanske borgerreligionen, ikke minst fordi stadig flere her i Norge velger å stå utenfor det kirkelige fellesskapet, skriver Botvar. Han tror også at livssynsminoriteter vil kunne oppfatte folkekirkekulturen som en "krevende inngangsport" til det norske fellesskap (2006: 123-124).

Botvar mener i tillegg at dersom folkekirken skal kunne utgjøre en borgerreligion – som han kaller "sivilreligion" – så må folkekirkene fungere sosialt integrerende i forhold til ulike religiøse grupper, samt at "folket" det henvises til i folkekirke-begrepet må defineres med utgangspunkt i *demos*-begrepet heller enn som *ethnos* (som nevnt i kap. 2.2 hevder Botvar at den norske nasjonale identiteten i større grad er basert på *ethnos*-begrepet). Han bruker empiriske data til å avvise at nasjonal identitet henger sammen med folkekirkekulturen, og mener dermed at folkekirkekulturen ikke kan utgjøre noen borgerreligion (2006: 123 og 142-143).

Ulla Schmidt analyserer mediadebatten etter Gjønnnes-utvalgets innstilling blant annet gjennom et borgerreligionsperspektiv. Hun beskriver borgerreligion/sivilreligion slik:

”Sivilreligion sammenbinder forestillinger om en guddom eller transcendent virkelighet med viktige historiske hendelser eller en fremtidig idealtilstand for nasjonen og samfunnet, forestillinger som med sin symbolkraft *forener* borgere og skaper hengivenhet og lojalitet til et felles samfunnsprosjekt.”  
(Schmidt 2006: 238)

Borgerreligionen skaper en felles identitet og tradisjon, og styrker dermed tilhørigheten til samfunnet og nasjonen. Schmidt redegjør også for noe av kritikken mot borgerreligionstankegangen når hun peker på at den lett kan føre til ”integrasjon av noen (...) på bekostning av andre”, altså at det man i et samfunn kan oppfatte som flertallets verdier ikke nødvendigvis bidrar til å integrere de mindretall som har et annet verdisyn. Samtidig skriver hun: ”Det er ikke vanskelig å få øye på at enkelte av argumentene og oppfatningene som er beskrevet i statskirkedebatten har likhetspunkter med en slik sivilreligions-modell” (Schmidt 2006: 238-239).

Førsteamanuensis Torkel Brekke beskriver ”en religion som ikke er en religion” når han i Dagbladet 20. mars 2006 skriver:

”En borgerreligion skaper vi selv gjennom de ritualer vi velger å framheve, de høytider vi feirer, og de historier vi forteller hverandre om fortida, nåtida og framtida. Når vi feirer 17. mai, deltar vi i et av de sentrale ritualene i norsk borgerreligion, samtidig som vi feirer historien om Grunnloven, en av de sentrale fortellinger om Norge. Dette er en borgerreligion som er helt uavhengig av religion. Og det er faktisk viktig at denne ikke knyttes til en bestemt religion eller et bestemt trossamfunn.” (Brekke 2006)

Også Brekke knytter borgerreligionen til et konfesjonsfritt fellesskap. Men han knytter også borgerreligionen an til Grunnloven, som altså i sin §2 knytter staten til én bestemt konfesjon. Denne tilsynelatende selvmotsigelsen kan være bundet nettopp i at vi ofte ikke oppfatter Grunnlovens – og dermed kirkens – konfesjonsbinding til å være spesielt tydelig i den daglige diskurs.

#### *2.4.4 Borgerreligion og folkekirke*

Det lutherske verdensforbundet gjennomførte en studie tidlig på 1980-tallet om *kirken* og *borgerreligion*. I innledningen skriver forbundets Béla Harmati at ”American theologians are more or less familiar with the concept of civil religion,” ikke minst takket være Robert Bellah, men at europeiske teologer kjenner dette fenomenet gjennom andre begreper, som

”popular religion, folk-church religiosity, general revelation, deep structures of basic values, Constantinian model, secularism or nationalism” (Harmati 1984: 8). Harmati ser altså en klar kobling mellom det amerikanske fenomenet borgerreligion og europeiske fenomener som er kjent under andre navn.

I en forberedende studie kom Det lutherske verdensforbundet fram til følgende arbeidsdefinisjon for begrepet ”civil religion”:

”Civil religion consists of a pattern of symbols, ideas and practices that legitimate the authority of civil institutions in a society. It provides a fundamental value orientation that binds a people together in common action within the public realm. It is religious in so far as it evokes commitment and, within an overall worldview, expresses a people’s ultimate sense of worth, identity and destiny. It is civil in so far as it deals with the basic public institutions exercising power in a society, nation or other political unit. A civil religion can be known through its ritual observance, holidays, sacred places, documents, stories, heroes and other behavior in or analogous to recognized historical religions. Civil religion may also contain a theory which may emerge as an ideology.

Individual members of a society may have varying degrees of awareness of their civil religion. It may have an extensive or limited acceptance by the population as long as it serves its central function of legitimating the civil institutions.” (Harmati 1984: 8-9)

Dette er en definisjon som framstår som videre enn Bellahs og Botvars definisjoner, i og med at Det lutherske verdensforbunds definisjon ikke setter krav til verken konfesjonsløshet eller at borgerreligionen ikke kan være bundet til ett bestemt kirkesamfunn.

Som en del av den samme studien skriver Even Fougner at ”it is possible to assert that the Evangelical Lutheran religion has been the civil religion of Norway”. Han begrunner dette med at ”[t]he clergy are civil servants who, together with other civic officials, have contributed toward giving legitimacy to the Norwegian state and its institutions”. Fougner peker også på de sterke båndene mellom kirken og monarken, samt det faktum at evangelisk-luthersk doktrine har vært dominerende i den offentlige skolen (1984: 130).

Fougner hevder at statens kirkepolitikk har vært bestemt av et ønske om å gjøre en viss form for religion tilgjengelig for alle landets borgere, og at den formen for religion staten har ønsket å bevare er den evangelisk-lutherske kristendommen. Samtidig skriver Fougner at ”the authorities are concerned that the religion supported must not be too finely delineated,

but rather engage the wider scope of 'folk religiosity' found within the church's broader membership". Hva angår en borgerreligion er det her spenningen ligger, mener Fougner; mellom statens ønske om et løst rammeverk rundt det norske folks religiøsitet, og kirkens ønske om en tydeliggjøring av det evangelisk-lutherske religiøse syn (1984: 133-134).

#### 2.4.5 En foreløpig forståelse av begrepet "borgerreligion"

Som det framgår av det ovenstående, finnes det ikke nødvendigvis én entydig definisjon av begrepet "borgerreligion". Enkelte fellestrekk lar seg likevel identifisere. Flere av de ovennevnte gir uttrykk for at borgerreligionen ikke skal være tilknyttet én bestemt konfesjonell retning, eller én bestemt kirkelig institusjon. For de fleste av de ovennevnte innebærer også borgerreligionen en tro på en form for guddommelig kraft eller transcendent moralsk virkelighet. Og felles for alle er oppfatningen av at borgerreligionens funksjon er å virke som en integrerende og tilhørighetsgivende kraft i samfunnet.

Samtidig skriver Peter Beyer at det franske, sekulære *laïcité*-prinsippet kan oppfattes som Frankrikes borgerreligion, selv om prinsippet formål kan sies å være å holde religionen borte fra den offentlige sfæren. Dersom *laïcité* skal oppfattes som en borgerreligion, vil det måtte være de sekulære ideene, opplysningstidens ideologi, som utgjør dens transcendent moralske virkelighet, heller enn en form for guddommelig kraft. For Frankrikes del kommer disse ideene til syne blant annet gjennom lovverket, og er på den måten også knyttet til statsmakten. Også Jose Casanova gir uttrykk for at en borgerreligion kan være basert på sekulære ideer.

Også studien fra Det lutherske verdensforbund bryter noe med det som her kan oppfattes som flertallssynet hva angår begrepet "borgerreligion". Béla Harmati skriver at det amerikanerne kjenner som borgerreligion, i Europa er kjent som andre fenomener, deriblant "folkekirkereligiøsitet". Ifølge tidligere biskop Even Fougner er det mulig å påstå at Den norske kirke, med dens evangelisk-lutherske binding, har fungert som Norges borgerreligion. Her gir man altså borgerreligionen, i egenskap av folkekirke, både en konfesjon og en kirketilknytning.

Nettopp dette er blant Pål Ketil Botvars argumenter *imot* å beskrive den norske folkekirken som en borgerreligion. Han påpeker at en binding til en konfesjon og en kirkelig institusjon er i strid med Bellahs teoretiske grunnlag for borgerreligionen. Samtidig bør vi, som jeg

tidligere har antydnet, være forsiktige med å tillegge Bellah all definisjonsmakt i dette spørsmålet. Bellah skriver spesifikt om amerikanske forhold, og hans erfaringer kan ikke nødvendigvis overføres direkte til en norsk religionsforståelse. Samtidig vil det i et diskursanalytisk perspektiv være grunn til å stille spørsmål ikke bare ved folkekirken formelle konfesjonelle binding, men ved hvordan den *oppfattes* å være bundet. Som det vil framgå av diskursgjennomgangen senere i denne oppgaven, vil ikke alle oppfatte *troen*, og derigjennom konfesjonsbindingen, som like relevant innenfor den eksisterende kirkeordning. Dette er et spørsmål jeg vil se nærmere på i analysen i denne oppgavens kap. 6.

For denne oppgavens del vil det i utgangspunktet være verdt å holde begrepene ”borgerreligion” og ”folkekirke” definisjonsmessig fra hverandre, selv om Harmati antyder at de kan oppfattes mer eller mindre synonymt. Disse to fenomenene vil åpenbart ha fellestrekk, men i begrepet ”folkekirke” ligger det en umiddelbar tilknytning til nettopp en ”kirke” – folkekirken *forutsetter* etter min mening en kirkelig institusjon. En slik forutsetning kan ikke sies å ligge til grunn for en borgerreligion. I utgangspunktet må disse dermed oppfattes som to ulike fenomener, og så vil det bli et spørsmål for analysen hvorvidt de kan sies å oppleves som sammenfallende begreper i denne diskursen.

Et siste poeng: Den norske folkekirken er, i likhet med den franske *laïcité*-tankegangen, knyttet til en statsmakt. Bellahs amerikanske borgerreligion er det formelt ikke, selv om den har blitt påkalt og vedlikeholdt av amerikanske presidenter gjennom århundrene. Rousseaus borgerreligion kan derimot sies å være knyttet til staten, i og med at det i henhold til Rousseaus religionsbegrep er statsoverhodet som skal fastsette borgerreligionens dogmer. En statstilknytning vil dermed ikke i seg selv være til hinder for at et religiøst fellesskap kan defineres som en borgerreligion.

### **3.0 Problemstilling**

Med utgangspunkt i det ovenstående, vil formålet med denne oppgaven være å undersøke hvilken rolle fenomenet *borgerreligion* kan sies å spille i norsk statskirkediskurs. For å utføre dette vil jeg se på argumentasjonen hos de som ønsker en fortsatt formell tilknytning mellom stat og kirke i en eller annen form. Diskursen jeg vil undersøke vil være tidsmessig avgrenset til det jeg vil beskrive som den ”nåværende” statskirke debatten, med utgangspunkt i Kirkerådets kirke/stat-utvalg (Bakkevig-utvalget) som leverte sin innstilling i 2002.

Når jeg her omtaler borgerreligion som et *fenomen*, så er det fordi *begrepet* borgerreligion ikke i noen nevneverdig grad benyttes i diskursen, annet enn i enkelte analytiske oppsummeringer, som de skissert over (jf. Botvar og Schmidt). At fenomenet jeg er ute etter å analysere ikke eksisterer eksplisitt i diskursen, får visse følger for analysen. For eksempel vil det ikke være hensiktsmessig med en kvantitativ analyse av debattinnleggene. I stedet vil analysens utgangspunkt være en gjennomlesing av debatten for å se i hvilken grad argumentasjonen som benyttes kan sies å stemme overens med en eller flere av borgerreligionsdefinisjonene nevnt over.

Samtidig vil det være nødvendig å avdekke borgerreligionsargumentets *relevans* i statskirkedebatten, altså i hvilken grad en eventuell borgerreligion henger sammen med forholdet mellom stat og kirke. Dette vil måtte gjøres gjennom først å avdekke i hvilken grad borgerreligionen oppleves å være knyttet til institusjonene *kirke* og *stat*, og deretter hvordan tilknytningen mellom borgerreligion og kirke eller stat igjen oppleves som avhengig av den nåværende statskirkeordningen. Dette vil også kunne tjene til å avgrense definisjonen av begrepet ”borgerreligion” fra begrepet ”folkekirke”. Som tidligere nevnt vil begrepet ”folkekirke” – i kraft av siste halvdel av selve ordet – måtte sies å være koblet til noe ”kirkelig”, mens ”borgerreligion” i utgangspunktet vil være frikoblet fra en kirke. En kobling mellom borgerreligion og kirke vil likevel kunne oppstå i en diskursiv sammenheng. Denne oppgaven vil dermed blant annet forsøke å avdekke hvorvidt en slik sammenheng eksisterer.

Oppgavens problemstilling kan dermed oppsummeres slik:

- I hvilken grad forekommer fenomenet *borgerreligion* i argumentasjonen til de som ønsker en fortsatt statskirkeordning?
- I hvilken grad oppleves et slikt borgerreligionsfenomen å være knyttet til staten, Den norske kirke eller forholdet mellom disse?
- På hvilke måter skiller begrepet ”borgerreligion” i denne sammenheng seg fra begrepet ”folkekirke” og andre, beslektede begreper?

## 4.0 Metode

### 4.1 Diskursanalyse som metode

”Diskursanalytikerens bør ha et pluralistisk forhold til metodebruk, inkludert bruken av begrepet ’diskurs’,” skriver Iver Neumann i *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse* (2001). I boken tar han utgangspunkt i Michel Foucaults diskurslære, og setter med denne tidlige setningen fingeren på hvor vanskelig det er eksakt å beskrive en framgangsmåte for denne typen analyse, ikke minst fordi selve diskursbegrepet kan inneha ulike betydninger, blant annet etter fagområdet begrepet benyttes innenfor. For en lingvist vil diskurs-begrepet fortone seg noe annerledes enn for en samfunnsviter, blant annet i forhold til fokuset på det rent tekstuelle aspektet i en diskurs. Neumann skriver: ”Nær sagt uansett hvor spesifikt og avgrenset et analyseopplegg er, vil det sett fra et eller annet ståsted fortone seg som frivolt. (...) Dersom man lukker diskursbegrepet ved å la det bety en eneste ting, øver man vold mot en rekke andre bruksmåter” (2001: 21-22).

### 4.2 Diskurs som virkelighet

I en sosialvitenskapelig sammenheng er en diskurs ”et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser som, ved å innskrive seg i institusjoner og fremstå som mer eller mindre normale, er virkelighetskonstituerende for sine bærere,” skriver Neumann (2001: 177). En diskurs er der man finner det Neumann kaller ”den sosiale virkeligheten” (2001: 55). En diskurs bidrar altså til en bestemt forståelse av virkeligheten, eller utgjør en prosess som frambringer ulike slike forståelser.

En diskursanalytiker må studere ”hvorledes det eksisterer en rekke handlingsbetingelser for det talte og gjorte, hvorledes et gitt utsagn aktiverer eller ’setter i spill’ en serie sosiale praksiser, og hvorledes utsagnet i sin tur bekrefter eller avkrefter disse praksisene,” skriver Neumann (2001: 81). Disse handlingsbetingelsene er igjen determinert av det Foucault kaller *arkivet*. Dette arkivet består ikke av de fysiske dokumentene som utgjør eller ligger forut for diskursen, men ”grensene og formene for det utsigelige, for bevaring, (...) for minne, for reaktivering, (...) for tilegnelse” (Neumann 2001: 83). Foucault selv kaller det ”the law of what can be said, the system that governs the statements of unique events”. Arkivet sørger for at diskursive hendelser blir ”grouped together in distinct figures, composed together in accordance with multiple relations”. Et slikt arkiv vil aldri kunne beskrives fullt ut, skriver Foucault, og føyer til et kanskje vel så viktig poeng: ”[I]t is not possible for us to describe our own archive, since it is from within these rules that we speak” (Foucault 2007: 145-146).



Ifølge Neumann er et av Foucaults poenger at en diskurs ikke refererer til noe annet enn seg selv, og at ”den rene materie” ikke er diskursanalytikerens forskningsobjekt – men at interessen knytter seg til *representasjonene* av denne materien. Neumann skriver: ”Selv hovedpoenget med diskursanalyse er å analysere mening som en del av det generelt sosiale der mening dannes” (2001: 37-28). En diskursanalytikers oppgave blir å forstå diskurs som *både* et språklig og et materielt fenomen, og derigjennom analysere det språklige og det materielle i et helhetsperspektiv, skriver Neumann (2001: 81).

Kildematerialet i denne oppgaven vil bestå av tekster. Dermed avgrenses diskursen om statskirken til de deler av den som forefinnes i tekst, i tillegg til de avgrensninger som allerede ligger i problemstillingen. Samtidig vil tekstenes innhold og kronologi fortelle oss noe om de prosesser som driver diskursen framover. Det vil likevel først og fremst være innholdet og meningen i tekstene, og hvilke virkeligheter de bidrar til å produsere, som vil være tema for denne oppgaven, heller enn å analysere de omliggende politiske prosessene.

#### 4.3 Tekst- og språkforståelse

”Det man leser, det skrevne og for den saks skyld det talte, er for diskursanalytiker en handling,” skriver Neumann. Diskursanalytiker leser tekster, og analytiker leser også samfunnsprosesser *som* tekst, skriver han (2001: 51-52). For Foucault ligger sosiale relasjoner i språket, og ikke på noe vis *bakenfor* det språklige. ”Nothing is fundamental,” skriver Foucault, og avviser spekulasjoner om slike fundamentaler som metafysiske (sitert i Neumann 2001: 36).

Lesing av tekst er en *diskurshendelse*, en *diskursinstans*, ifølge Paul Ricœur. Lesing vil si ”å kjede en ny diskurs sammen med tekstens diskurs”. Diskursen foregår mellom *tekst* og *leser*, uavhengig av forfatteren. Det er i denne oppståtte diskursen at tekstens fullbyrdelse befinner seg. Inntil denne diskursen oppsto hadde teksten bare en *mening*, men i og med leserens inntreden gis teksten også en *betydning*, ”det vil si en realisering i den egentlige diskursen til det lesende subjektet” (Ricœur 2001: 73-74). Samtidig er tekst ikke-dialogisk i sin natur, ved at Ricœur ser bort fra *forfatteren* som en aktør i denne diskursen. Ricœur beskriver ”dialog” som ”en utveksling av spørsmål og svar,” en utveksling som nettopp *ikke* finner sted mellom en forfatter og en leser. Teksten skiller skrivehandlingen og lesehandlingen i to motstående sider som ikke kommuniserer med hverandre (2001: 60-61). Ricœur kan dermed forstås som

en motsetning til Friedrich Schleiermacher, som i sin lesing setter seg fore å likestille seg subjektivt og objektivt med forfatteren, for ”først å forstå talen like god og siden bedre enn opphavsmannen” (Schleiermacher 2001: 53-54).

Charles Taylor beskriver fortolkning som et forsøk på å klargjøre et studieobjekt som ellers ikke ville vært like forståelig. ”Dette objektet må derfor være en tekst, eller en tekstanalog, som på et eller annet vis er ufullstendig, tåkete, tilsynelatende selvmotsigende – på en eller annen måte uklar,” skriver han. Fortolkningen blir dermed den prosessen det er å ”avdekke en underliggende sammenheng eller mening”. Taylors forutsetning ser ut til å være en oppfatning av at eksakt betydningslikhet mellom *tekst* og *mening* sjelden lar seg oppnå. Dermed vil enhver tekst nærmest per definisjon oppleves som uklar (Taylor 2001: 239-240).

I essayet ”Er forutsetningsløs eksegese mulig?” skriver Rudolf Bultmann at *fordommer* vil være en bestanddel i de forutsetninger et subjekt innehar før en tekst leses. Det skyldes ikke minst at historisk kunnskap svært ofte vil ha en usikkerhet heftet ved seg, og at en såkalt objektiv historieforståelse gjerne vil etterlate oss med en ufullstendig kunnskap – fordi enhver historisk erkjennelse kan diskuteres. En eksegese basert på visse fordommer vil kunne ha lettere for å komme fram til en sannhet, selv om det da blir en sannhet som ikke nødvendigvis vil være universell. I tillegg vil eksegese gjerne forutsette en viss form for forståelse av tekstens kontekst – en forståelse Bultmann kaller *forforståelse*. Denne forforståelsen innebærer både et perspektiv og en fordom, hevder Bultmann, og vil sette sitt preg også på forskerens spørsmålsformulering. Det er dette som gjør at den forutsetningsløse eksegese – fordi vi alle bærer i oss visse forhåndsforestillinger og kunnskaper før eksegesen tar til – ikke er mulig, ifølge Bultmann (2001: 107-108).

Hans-Georg Gadamer mener det han kaller *forutmeninger* kan bidra både til villedning og forståelse; villedning når forutmeningene ikke er begrunnet ”i tingene selv”, forståelse når forutmeningene som settes inn ikke er vilkårlige (Gadamer 2001: 117). Han skriver:

”Like lite som vi kan bruke språket feil uten at meningen med helheten forstyrres, kan vi blindt holde fast på vår egen forutmening om en sak når vi forstår en annens mening. (...) Den som vil forstå, kan i utgangspunktet ikke hengi seg til sine egne forutmeningers tilfeldighet for å overhøre tekstens mening så konsekvent og hardnakket som mulig – til denne ikke lenger lar seg overhøre og omstøter den formentlige forståelsen. Den som vil forstå en tekst, er snarere åpen for å bli fortalt noe av den.” (Gadamer 2001: 118)

Gadamer hevder at man ikke kan forstå med mindre man *vil* forstå, og at denne anstrengelsen for forståelse styres av ”en form for meningsforventning” (2001: 142).

Men Gadamer legger for mye vekt på at disse fordommene skal bringes for dagen av tradisjonen, hevder Jürgen Habermas. Habermas er enig i at fordommer gir en betingelse for erkjennelse, men skriver at dersom disse fordommene skal begrenses av tradisjonen, så vil det stride imot *refleksjonens kraft*, fordi denne refleksjonen bekreftes nettopp ved at den kan avvise tradisjonens krav (Habermas 2001: 310).

En anerkjennelse av at det finnes fordommer, forforståelser eller andre forutsetninger for tekstforståelse vil altså være sentral i analysearbeidet. For denne oppgavens formål ligger det også en form for forutsetning i selve oppgavens problemstilling – nemlig at tekstene som leses skal analyseres opp mot bestemte teoretiske betraktninger. Tekstene vil bli lest – av meg – med et utgangspunkt som forfatterne ikke nødvendigvis så for seg da tekstene ble skrevet. Min lesehandling kjeder, for å bruke Ricœurs begrep, tekstens diskursen sammen med denne oppgavens diskursive perspektiv.

#### 4.4 Monumenter

Når man skal velge ut tekster må man ifølge Neumann lete etter de tekster som har ”en bred resepsjon, hvilket i seg selv vil si at de spiller en fremtredende rolle i diskursen”. Slike tekster vil utgjøre *monumenter* i diskursen. Neumann fortsetter: ”Identifiserer man disse tekstene, leser dem, og leser de sentrale tekstene som disse tekstene i sin tur forholder seg til, er man allerede godt i gang” (2001: 52).

Det blir lett et skjønnsspørsmål hvilke tekster som skal gis en slik monument-status, men det vil i hovedsak måtte dreie seg om de tekster som igangsetter debatt, endrer debattens natur eller ofte refereres til av andre i diskursen. For statskirkedebatten i det tidsrommet som er skissert i problemstillingen er det noen dokumenter som peker seg naturlig ut. Bakkevig-utvalgets innstilling fra 2002 og Gjønnnes-utvalgets innstilling fra 2006 vil nødvendigvis måtte falle inn i denne kategorien. I tillegg har den politiske behandlingen i etterkant av Gjønnnes-utvalges innstilling hatt avgjørende betydning på debattens natur. Arbeiderpartiets landsmøtevedtak fra 2007 samt KrFs vedtak fra samme år kan dermed også gis en slik monument-status. Også Senterpartiets vedtak i samme sak vil kunne betegnes som viktig tatt

i betraktning partiets posisjon i regjering. Alle disse tre dokumenter argumenter *for* en fortsatt tilknytning mellom stat og kirke, mens de øvrige partiene på Stortinget i ulik grad ønsker et skille. Til sist vil regjeringens stortingsmelding våren 2008 (og stortingsforliket som kom forut for denne meldingen) måtte utgjøre et slikt monument, og punktum for den diskursen jeg vil ta for meg i denne oppgaven.

#### 4.5 Representasjoner

”Mellom verden og vårt grep på den kommer representasjonene av verden,” skriver Neumann (2001: 33). Hans poeng er at virkeligheten ikke sanses direkte, men gjennom blant annet *språk*. En *representasjon* i diskursanalytisk sammenheng defineres av Neumann som ”måten verden fremtrer for mennesker på”. Han skriver videre: ”Representasjoner er ting og fenomener i den tapning de fremstår for oss, altså ikke tingene i seg selv, men tingene silt gjennom det som kommer mellom oss og verden: sproget, kategoriene osv.” En representasjon er dermed en gitt framstilling av et stykke virkelighet i en diskurs. Disse representasjonene må stadig fremmes på nytt – ”re-presenteres” – for at den virkelighetsframstillingen de inneholder skal beholde sin gyldighet i diskursen (Neumann 2001: 177 og 33).

Neumann skriver:

”Når en representasjon er forholdsvis utfordret i diskursen, så utfordret at den fremstår som ’naturlig’, eksisterer det en tilstand av *hegemoni*. Som enhver annen situasjon må hegemoniet opprettholdes av *diskursivt arbeid*, altså representasjonsbekreftende produksjon av utsagn og praksiser.” (2001: 178)

Et slikt hegemoni kan man godt anta at vil eksistere blant de debattanter som står på ”samme side” i statskirkedebatten. Likevel vil det være variasjoner mellom posisjonene også innenfor den avgrensede delen av diskursen jeg vil ta for meg. Noen vil for eksempel legge vekt på statskirkens samlende effekt, andre vil legge vekt på nasjonale aspekter, og denne ulikheten i argumentasjon vil også måtte bli gjenstand for analyse.

#### 4.6 Kildeutvalg

I tråd med avgrensningene skissert i problemstillingen vil tekstene som utgjør utgangspunktet for denne diskursanalysen være tidsmessig avgrenset fra Bakkevig-utvalgets

innstilling ble avlevert våren 2002 og fram til og med regjeringens stortingsmelding (og to etterfølgende avisoppslag) våren 2008. To av monumentene skissert over, innstillingene fra henholdsvis Bakkevig- og Gjønnes-utvalget, har vært gjenstand for høringsprosesser, og disse høringsprosessene har blitt oppsummert og evaluert i egne rapporter. Disse rapportene vil danne noe av grunnlaget for diskursanalysen. I tillegg vil jeg presentere et eget utvalg av mediadebatten som har fulgt i kjølvannet av debattens viktigste dokumenter. Utvalget er i hovedsak basert på eget skjønn, og er ment å fylle to formål: For det første å vise hvilke argumenter som er toneangivende i debatten, og for det andre å vise *bredden* i representasjoner som kommer til uttrykk. Siden denne oppgavens fokus vil være rettet mot borgerreligionsfenomenet, og derigjennom de samfunnsmessige konsekvensene av en kirkeordning, vil de argumenter som omhandler interne forhold i kirken bli mindre vektlagt enn de argumenter som omhandler samfunnsmessige forhold.

## **5.0 Presentasjon av diskursen**

Den norske statskirkediskursen kan sies å strekke seg mange tiår tilbake i tid. Fra ordet ”statskirke” ble brukt første gang i 1845, og fram til i dag, har det med jevne mellomrom vært tildels store debatter rundt denne ordningen. Selv om stat og kirke fremdeles er knyttet sammen, har debattene ført til endringer i forholdet mellom stat og kirke, først og fremst hva angår kirkens organisering, og delegering av enkelte fullmakter fra kirkelig statsråd til kirkens egne organer.

I denne analysen vil jeg sette starttidspunktet for den nåværende statskirkediskursen til da Kirkerådets stat/kirke-utvalg, det såkalte Bakkevig-utvalget, leverte sin rapport i mars 2002. Sluttidspunktet vil jeg sette til april 2008, da regjeringen la fram sin stortingsmelding om statskirkespørsmålet. Denne meldingen tok utgangspunkt i et forlik inngått mellom alle de sju stortingspartiene dagen før meldingen ble lagt fram, og flere av forslagene i meldingen vil igjen basere seg på resultatene fra en arbeidsgruppe om det kirkelige demokratiet nedsatt 13. februar 2008 av kirkeminister Trond Giske. Arbeidsgruppen ledes av Trond Bakkevig, som også ledet Bakkevig-utvalgets arbeid med statskirkespørsmålet (regjeringen.no).

Statskirkediskursen innenfor disse rammene lar seg dele kronologisk inn i tre ulike deler. Den første delen vil omhandle Bakkevig-utvalgets innstilling og debatten som fulgte i kjølvannet av den. Denne debatten var medvirkende til at et enstemmig Storting senere i 2002 vedtok å nedsette et statlig utvalg for å utrede forholdet mellom stat og kirke, et vedtak

som ble fulgt opp av Bondevik II-regjeringen i mars 2003, da det såkalte Gjønnnes-utvalget ble nedsatt. Dette utvalget leverte sin innstilling til regjeringen i januar 2006. Den andre delen av diskursen er dermed knyttet til dette dokumentet og reaksjonene på utvalgets forslag.

En tredje del av diskursen knytter jeg så til de partipolitiske vedtak som ble fattet i forbindelse med statskirkespørsmålet på en rekke landsmøter våren 2007. Særlig sentrale her er vedtakene fattet på landsmøtene til regjeringspartiene Arbeiderpartiet og Senterpartiet, samt opposisjonspartiet Kristelig Folkeparti. Etter våren 2007 er det i hovedsak disse tre partiene som argumenterer for en fortsatt grunnlovsfestet tilknytning mellom kirke og stat. Denne delen av diskursen avsluttes altså med stortingsmeldingen fra våren 2008.

## 5.1 Kirkens kirke/stat-utvalg (Bakkevig-utvalget)

### *5.1.1 Bakkevig-utvalgets innstilling*

Kirkerådet nedsatte i 1998 et kirke/stat-utvalg, det såkalte Bakkevig-utvalget, som fikk i oppdrag å vurdere en rekke ulike sider ved Den norske kirke, deriblant tilknytningen til staten. Da utvalget leverte sin innstilling i 2002, *Samme kirke – ny ordning*, foreslo det en løsere tilknytning mellom stat og kirke enn hva som er tilfelle i dag. Utvalget ønsket å endre Grunnloven slik at alle paragrafer som ”berre gjeld Den norske kyrkja” ble fjernet. Dette innebar blant annet endringer i Grunnlovens §2 slik at henvisningen til den evangelisk-lutherske lære og oppdragerplikten ble fjernet, og at kun paragrafens første ledd, som omhandler religionsfrihet, ble stående – eventuelt med en tilføyelse av en generell verdiparagraf for staten (Bakkevig-utvalget 2002: 84-85). Utvalget foreslo i tillegg endringer i §§4, 12 andre ledd, 16, 21, 22 og 27 andre ledd (2002: 18). Utvalget formulerte to hovedsynspunkt om statens religionspolitikk; at det bør være likestilling mellom tros- og livssynssamfunn i Norge, og at staten bør føre en aktivt støttende religionspolitikk som ”legg forholda til rette for trus- og livssynssamfunna og deira verksemd i Noreg” (2002: 61).

Utvalget foreslo også en egen paragraf i Grunnloven som skulle markere statens ansvar for å føre en aktiv støttende religionspolitikk, uavhengig av forholdet mellom staten og Den norske kirke. ”Ei føresegn i Grunnlova vil innebere eit konstitusjonelt vern for alle trus- og livssynssamfunn og verksemda deira,” skriver utvalget, som også tror en slik grunnlovsbestemmelse vil være med på å framheve at disse virksomhetene er ”særleg viktig

for samfunnet”. Et flertall i utvalget mener at Den norske kirke bør nevnes spesielt i en slik grunnlovsparagraf (2002: 70-71 og 87).

Utvalget begrunnet sine forslag i hovedsak med hensynet til religionsfriheten, men ifølge professor Dag Thorkildsen bunner forslagene først og fremst i et ønske om å hindre statens overstyring av kirken. I artikkelen ”Folkekirkens slutt?” i *Nytt norsk tidsskrift* nr. 2 2002 hevder han at det beste argumentet mot å skille stat og kirke er ”det sittende Kirkeråd og Kirkemøte,” som etter Thorkildsens syn ønsker seg en mulighet til å disiplinere kirkens liberale mindretall, i blant annet homofilisaken, uten innblanding fra det politiske apparatet. *Religionsfriheten* benyttes som et argument først og fremst fordi det er enklere å samle seg om enn en forståelse av hva kirken skal være, ifølge Thorkildsen (2002: 217 og 221).

Utvalgsmedlemmet Astri Marija Rosenqvist dissenterte, og gikk imot flertallets forslag om å avvikle statskirkeordningen (Bakkevig-utvalget 2002: 109).

#### *5.1.2 Høringsuttalelsene til Bakkevig-utvalgets innstilling*

Kirkerådet satte høringsfristen til 2. september 2002, et knapt halvår etter at utvalgets forslag forelå. Konsulentselskapet Interaktivum fikk i oppdrag å sammenfatte de 1388 høringsuttalelsene som forelå innen fristen, og avleverte i slutten av samme måned en rapport til Kirkerådet, ført i pennen av konsulent Johannes Ulltveit-Moe.

Et flertall av høringsinstansene kom ifølge Ulltveit-Moe med sterk kritikk av høringsprosessen. ”Kritikken kan oppsummeres rundt noen stikkord: tempoet, høringsfristen, tidspunktet, sakskompleksiteten og utvalg av høringsinstanser,” skriver Ulltveit-Moe. Det store flertallet syntes tempoet i saken var for høyt, og mange ga uttrykk for at lokale menighetsråd ofte ikke har ressurser til å gjennomføre lokale prosesser rundt dette temaet innenfor den tidsrammen som ble satt av Kirkerådet, ikke minst tatt i betraktning at sommerferie, våronn og skolestart alle befant seg innenfor høringsperioden (Ulltveit-Moe 2002: 18-22). Mange kritiserte også den språklige kompleksiteten i dokumentet, utvalgets sammensetning og det de oppfattet som føringer i selve høringsbrevet (Ulltveit-Moe 2002: 14-18).

Det er spesielt to av spørsmålene i Kirkerådets høringsbrev som vil være relevante for denne oppgaven. Det første handler om hvorvidt høringsinstansene støtter Bakkevig-utvalgets

prinsipielle synspunkter på statens religionspolitikk, altså om likestilling mellom tros- og livssynssamfunn og om at staten skal føre en aktivt støttende religionspolitikk. Rundt 45% av høringsuttalelsene støttet disse synspunktene, men flere av disse ga uttrykk for at det ikke nødvendigvis medførte en tilslutning til forslaget om å skille kirke og stat. Rundt 10% støttet hovedsynspunktene, samtidig som de ga uttrykk for at disse hensynene er ivaretatt med dagens ordning, og rundt 20% sa nei, men mange av disse avga utfyllende kommentarer der de problematiserte hva som menes med ”likestilling” i denne sammenhengen (Ulltveit-Moe 2002: 24).

Det var flere forhold som medførte en usikkerhet eller uvilje hos mange av høringsinstansene hva angikk likestilling mellom tros- og livssynssamfunn. I tillegg til begrepsusikkerheten og en utbredt holdning om at en slik likestilling allerede eksisterer, pekte mange på at kirken har en ”kulturbærende og integrerende funksjon”, ifølge Ulltveit-Moe, som vekselvis kaller dette for ”tradisjonsargumentet”, ”arvegods- eller integreringsargumentet” og ”verdigrunnlagsargumentet”. Denne formen for argumentasjon må sies å bli videreført i det Ulltveit-Moe kaller ”relativismeargumentet”; at en likestilling mellom tros- og livssynssamfunn implisitt vil bety at alle verdier betyr like mye, og at dette vil svekke både kirkens stilling og samfunnets normgrunnlag. Et interessant sitat fra høringsmaterialet kommer fra Norderhov og Ask menighetsråd, som skriver at ”[v]i må heller ikke bli så likestilte, at vi blir helt holdningsløse”. Her oppfattes altså likestilling som et gradsfenomen der man på et vis må stoppe før det går for langt. Andre, som Høvik menighetsråd, ser ut til å forsøke å legge en noe annen definisjon inn i begrepet ”likestilling” når de skriver at ”[s]ærstilling og likestilling er etter vårt syn ikke motstridende”. Det antydes også en viss konflikt mellom by og land i høringsmaterialet. Ulltveit-Moe skriver at mange lokalsamfunn opplever seg som så homogene ”at det ikke finnes noen å likestille seg med”, og Høyanger menighetsråd skriver at ”[d]en flerkulturelle sammensetningen av befolkningen i Oslo og omegn skiller seg vesentlig fra befolkningssammensetningen i største delen av landet. Det kan likevel ikke bli styrende for religionspolitikken i Norge”. Andre igjen virker provoserte over hele spørsmålsstillingen, og oppfatter debatten dithen at ”den kristne hovedstraumen skal be om orsaking for å vere til”, at ”[v]i behøver ikke legge oss flate for andre religioner” og at en likestilling vil innebære at man gir støtte til ”livssynssamfunn som ønsker å bekjempe en religiøs virkelighetstydning og sentrale kristne verdier” (Ulltveit-Moe 2002: 29-30).



Det andre spørsmålet fra Kirkerådets høringsbrev som vil være relevant for denne oppgaven omhandler kirkeordningen som sådan, altså spørsmålet om et skille mellom stat og kirke i en eller annen form. Ulltveit-Moes kvantitative analyse av høringsmaterialet viser at nesten halvparten av menighetsrådene og fellesrådene sier nei til en nyordning, mens om lag en tredjedel sier ja. For prostene er tallene dramatisk annerledes: 60% sier ja til en nyordning, mens bare en fjerdedel sier nei. Samtidig påpeker Ulltveit-Moe at antall proster som har svart, er forholdsvis lavt (2002: 36).

Mange gir uttrykk for at hensynet til likestilling mellom tros- og livssynssamfunnene ikke er det viktigste argumentet for eller imot en nyordning. Flere peker i stedet på hensynene til kirkens organisasjon eller teologiske ståsted, og etterlyser større vektlegging av slike perspektiver i Bakkevig-utvalgets utredning (Ulltveit-Moe 2002: 39). De som motsetter seg et skille mellom stat og kirke, benytter seg av en rekke ulike argumenter – Ulltveit-Moe sorterer argumentene i 18 kategorier, gruppert tre og tre i mindre spesifikke kategorier. Det han kaller ”folkekirkeargumentet”, er én av disse 18 kategoriene. Tre andre av Ulltveit-Moes kategorier må sies å være beslektede former for argumentasjon; ”fremmedgjørings- og ekskluderingsargumentet”, ”stabilitetsargumentet” og ”symbolargumentet”, alle sortert inn under det Ulltveit-Moe kaller ”psykologiske argumenter”. Disse argumentasjonskategoriene har det til felles at de omhandler kirkens stilling i samfunnet, og kan like godt sorteres inn under en form for felles folkekirkeretorisk paraply. Også det Ulltveit-Moe kaller ”oppsplittings- og marginaliseringsargumentet”, kan ordnes inn under en slik felleskategori fordi slike argumenter omhandler kirkens mulighet til å opprettholde dagens dominerende posisjon i det norske samfunnet. Mange av de andre kategoriene tar for seg mer prosessuelle eller organisatoriske sider ved det kirkelige liv, så som hvordan kirken best kan ivareta sin åndelige funksjon, eller hvordan kirken best kan sikre sin økonomi. (Ulltveit-Moe 2002: 46)

Svært mange av høringsinstansene ønsker å opprettholde *folkekirken*, og mange av disse gir uttrykk for en engstelse over hvorvidt dette vil la seg gjøre dersom stat og kirke skilles. ”Skulle statskyrkja bli borte, vil mange ufrivillig kome til å kjenne seg åndeleg heimlause,” skriver for eksempel Olden sogneråd, som et uttrykk for denne engstelsen. Andre benytter kirkens svake indre demokrati som et argument for en fortsatt statstilknytning og frykter en situasjon der kirken blir overtatt av en liten, konservativ gruppe etter et skille (Ulltveit-Moe 2002: 47). Flere frykter en sekt-liknende organisasjon bestående av dogmatiske medlemmer. Oppegård kirkelige fellesråd mener et skille ”kan medføre at Den norske kirken endres til å

bli en kristelig organisasjon på lik linje med de mange vi allerede har i vårt land”. Her framstår det altså som et selvstendig poeng at Den norske kirke ikke skal være en *vanlig* kristelig organisasjon, men noe som er annerledes enn landets øvrige kristelige organisasjoner (Ulltveit-Moe 2002: 51). Mange frykter en form for indirekte ekskludering fra kirken etter et skille, beskrevet i utvalgsmedlem Rosenqvists mindretallsdissens som en situasjon der ”de medlemsgruppene som i dag ikke er de mest kirkevante, kan føle seg hjemløse i en slik kirke og derved ønske seg eller føle seg presset ut av den” (Ulltveit-Moe 2002: 52-53, Bakkevig-utvalget 2002: 110). Andre argumenterer med at statskirkeordningen bidrar til stabilitet, både innad i kirken og i samfunnet forøvrig. ”Trygghet, tradisjon og kontinuitet (i motsetning til brudd) er viktige stikkord for mange – også blant dem som på lengre sikt kan tenke seg en fristilt folkekirke,” skriver Ulltveit-Moe, og utryggheten forsterkes både av en følelse av at den alternative kirkeordningen Bakkevig-utvalget skisserer ikke er godt nok utredet, og at Kirkerådets korte høringsprosess gir for liten tid til å behandle spørsmålet. Og Ulltveit-Moe peker også på den symbolske funksjonen en grunnlovstilknyttet kirke har, når han skriver at ”[k]irken er bærer av tradisjoner og verdier som betyr mye for folk, om enn i varierende grad. I alle tilfelle ligger det nedfelt noe i folkesjelen som har stor psykologisk betydning og kraft og som nettopp er knyttet sammen med statskirken i manges bevissthet” (Ulltveit-Moe 2002: 53). Mange høringsinstanser gir også uttrykk for at Grunnlovens §2 må fastsette statens verdiforankring, og at denne forankringen må basere seg på kristne eller kristen-humanistiske verdier (Ulltveit Moe 2002: 56).

Lars Laird Eriksen tar i avhandlingen ”The church and the Norwegian: Identities and boundaries at work in the state-church debate within the Church of Norway” (2003) for seg menighetsrådenes hørings svar til Bakkevig-utvalgets innstilling. Han mener å kunne avdekke tre ulike diskurser i dette hørings materialet. Den første av disse kaller han ”Progressive National discourse”, der det blir lagt opp til at Den norske kirke skal representere det som oppfattes som *norske verdier*. Den andre kaller han ”Traditionalist National discourse”, der et nær sagt omvendt forhold gjør seg gjeldende – nemlig et uttrykk for at det norske samfunnet skal ta til seg *kirkens verdier*. Den tredje diskursen omhandler kirkens selvstyre og egen integritet, og vil være mindre relevant for denne oppgaven (Laird Eriksen 2003).

De to førstnevnte diskursene i Laird Eriksens avhandling har mye til felles, men de skiller seg fra hverandre blant annet i synet på begrepet ”folk”. Den *progressive diskursen* definerer ”folk” som et nåtidsbegrep, en idé med et bestemt innhold, og spesielt i motsetningsforhold til det som oppfattes som ”eliten”. ”Folk” blir i denne diskursen uttrykk for en politisk holdning som fremmer likestilling og det som kan omtales som liberale verdier. Det er i denne diskursen det forventes, for eksempel, at Den norske kirke skal innta et mer liberalt syn i forhold til homofile, fordi det er et slikt liberalt syn som oppfattes som rådende i det norske samfunnet (Laird Eriksen 2003: 25-26). For den *tradisjonelle diskursen* vil begrepet ”folk” være historisk orientert, med fokus på samhold i samfunnet. Denne oppfatningen av begrepet ”folk” definerer seg dermed ikke i kontrast til noen ”elite”, men heller i kontrast til de udefinerte ”andre”. Laird Eriksen skriver: ”The combined package of Norwegianness and Christianity is not seen as something that the individual chooses, but is an inheritance, a family trait”. Den tradisjonelle diskursen vil også, i motsetning til den progressive, unnlåte å definere hva de felles verdiene består i (Laird Eriksen 2003: 29-30).

### *5.1.3 Mediadiskursen etter Bakkevig-utvalgets innstilling*

Høringsuttalelser er stilet til avsenderen av det dokumentet man avgir uttalelse til, i dette tilfellet Kirkerådet, og selv om høringen i dette tilfellet var offentlig, må det være lov å si at høringsuttalelser som sådan sjelden vekker offentlig oppsikt. Den debatten som foregår i media vil dermed måtte være en kvalitativt annen type diskurs enn den som finner sted i en høringsprosess. Samtidig vil det være opp til den enkelte høringsinstans – eller andre aktører i prosessen – å avgjøre i hvilken grad man ønsker å gjøre sine ytringer til en del av en offentlig debatt.

Som tidligere nevnt vil det ikke i denne oppgaven bli foretatt noen rent ut kvantitativ analyse av hvordan statskirkedebatten har forløpt, men det virker klart at spesielt to hovedsynspunkter gjorde seg gjeldende i diskursen som foregikk i avisspalter og andre medier etter at Bakkevig-utvalget la fram sin innstilling. Det ene av disse kan vi la representeres av Astri Marija Rosenqvist, som tok dissensen i Bakkevig-utvalget. Til *Aftenposten* sa hun: ”Jeg er oppriktig redd for at folk kommer til å være lei seg over å få en kirke de ikke vil føle seg hjemme i. Jeg tror ikke det finnes en mafia som vil overta Kirken. Men jeg er bekymret for at spesielle syn skal få rotfeste blant enkelte grupper, som kan føre til at andre av Kirkens medlemmer opplever at dette ikke er en kirke for dem,” (*Aftenposten*

08.03.02) altså omtrent samme meningsinnhold som i hennes dissens i utvalget. Som nevnt er dette synspunkter som deles av mange i høringsprosessen.

Berge Furre tilhørte flertallet i Bakkevig-utvalget, men lot til å ha fått en vekker etter å ha deltatt på en rekke ulike møter i kirkelige forsamlinger over hele landet. Han kunne fortelle at mange følte seg overkjørt av Kirkerådet og var ”arge” over måten prosessen ble håndtert på. Til *Aftenposten* fortalte han om folks frykt for at folkekirken skulle forsvinne, at man ville føle seg utestengt fra kirken, og at mange mente ”utvalget legger for stor vekt på likestilling mellom livssyn” (Aftenposten 20.06.02). Signalene nådde også daværende kirkerådsleder Gunvor Kongsvik, som i utgangspunktet ønsket et skille mellom stat og kirke. Hun fortalte til *Aftenposten* at ”mange menigheter frykter for sin tilhørighet til Kirken ved et eventuelt skille” (Aftenposten 08.11.02).

Det andre hovedsynspunktet som er verdt å merke seg, kan vi la representeres av daværende Hamar-biskop Rosemarie Køhn. Til *Aftenposten* 13.06.02 sier hun: ”Er målet å skape en kirke hvor den personlige bekjennelse er avgjørende, kan man åpenbart også gi avkall på paragraf 2 i Grunnloven. Men da snakker vi ikke lenger om den åpne og inkluderende folkekirke”. Dette synspunktet, at den personlige troen ikke er avgjørende, er lite fremtredende i høringsuttalelsene Johannes Ulltveit-Moe har gjennomgått. Men samtidig er det få, i det minste blant statskirketilhengerne, som gir uttrykk for det motsatte, altså at troen *er* å anse som et sentralt element i statskirkeordningen. De færreste, både i høringsprosessen og i mediedebatten, ser ut til å benytte *tro* som et relevant argument i statskirke debatten. Et unntak må her gjøres for de som argumenterer spesifikt for at staten bør ha et bekjennelsesbasert trosgrunnlag, altså de som faller inn under Laird Eriksens *tradisjonelle* diskurs, men dette ser altså ut til å være en lite framtrædende argumentasjonsform i debatten.

Det er også verdt å nevne at kritikken mot Kirkerådets håndtering av kirke/stat-prosessen blant annet medvirket til at Kongsvik ikke fikk fornyet tillit som Kirkerådets leder på Kirkemøtet høsten 2002. Thor Bjarne Bore, som etterfulgte Kongsvik som kirkerådsleder, skrev i *Adresseavisen* at han hadde registrert en uro blant de som ønsket en tilhørighet til kirken, ”men som ellers ikke er blant dem som går på flest møter eller ønsker å delta i kirkens styre og stell” (Bore 2002). Interessant i denne oppgavens kontekst er det også at Bore advarer mot framveksten av en borgerreligion dersom staten kobles fra kirken. Han skriver:

”Samfunn der staten frakobles tilknytning til en bestemt religion, kan utvikle en form for *civil religion* som lett kan bli autoritær og intolerant fordi statens myndighetsstrukturer i realiteten gis frihet til å bruke religiøse verdier uten et forpliktende motstykke i en organisert religion.” (Bore 2002)

Bore ser her på en utvikling i retning av en borgerreligion som en negativ utvikling, fordi en borgerreligion nettopp vil mangle en forankring i en etablert og organisert religion. Han frykter et religiøst ladd maktmisbruk fra statens ledere, og knytter seg an til en noe smalere definisjon av borgerreligion enn den jeg skisserer i kap. 2.4.5.

## 5.2 Statens stat/kirke-utvalg (Gjønnes-utvalget)

### *5.2.1 Gjønnes-utvalgets innstilling*

Statens eget stat/kirke-utvalg, det såkalte Gjønnes-utvalget, ble oppnevnt av Bondevik II-regjeringen i mars 2003 etter at et enstemmig Storting noen måneder tidligere hadde vedtatt at et slikt utvalg skulle nedsettes. Utvalget leverte sin innstilling, *NOU 2006: 2 Staten og Den norske kirke*, i januar 2006.

Utvalgets flertall (14 av 20 medlemmer) foreslo en ny kirkeordning de kalte ”lovforankret folkekirke”, der de viktigste endringene besto i at ”Grunnlovens nåværende bestemmelser om statskirkeordningen oppheves, og at Den norske kirke blir et selvstendig rettssubjekt med egne styringsorganer og med selvstendig ansvar for alle saker som har med kirkens tro og virksomhet å gjøre,” som det heter i utvalgets utredning. Samtidig innebar forslaget at Den norske kirke skulle beholde en særstilling gjennom en egen lov, vedtatt av Stortinget (Gjønnes-utvalget 2006: 13).

Innstillingen fra Gjønnes-utvalget rommet også to ulike mindretallsforslag. Det ene mindretallet (4 medlemmer) ønsket en ordning de kalte ”selvstendig folkekirke”, der Den norske kirke ”etableres som et selvstendig trossamfunn på lik linje med andre tros- og livssynssamfunn” og reguleres gjennom en felles lovgivning for alle tros- og livssynssamfunn. Dette mindretallet ga også uttrykk for at kirken ”fullt ut må betraktes og behandles som et trossamfunn”. Det andre mindretallet (2 medlemmer) ønsket seg en ordning kalt ”grunnlovsforankret folkekirke”, i hovedsak en videreføring av dagens statskirkeordning. Dette mindretallet ”frykter at fjerning

av paragrafene som omtaler den lutherske lære og de tilhørende ordninger vil skape et konstitusjonelt tomrom som vi ikke skuer rekkevidden av” (Gjønnes-utvalget 2006: 13-14).

Gjønnes-utvalgets innstilling tok også for seg Grunnlovens §2, og et flertall i utvalget foreslo – som en konsekvens av en endret tilknytningsform mellom stat og kirke – at paragrafen skulle endres slik at den humanistiske kulturarv ble fremhevet på linje med den kristne. Også her delte utvalget seg i ulike mindretall etter hvorvidt den kristne arv skulle nevnes særskilt eller etter hvorvidt det var behov for en henvisning til historisk baserte verdier overhodet (Gjønnes-utvalget 2006: 14). Utvalgets flertall ønsket også å endre Grunnlovens §§4, 12, 16, 21, 22 og 27 (2006: 181).

Flertallet i utvalget, som ønsket ordningen kalt ”lovforankret folkekirke”, la i innstillingen til grunn at ”Den norske kirke er et trossamfunn som andre kristne trossamfunn, med basis i Bibelen og bekjennelsen”. Flertallet ga uttrykk for at det er viktig at Den norske kirke beholder sin posisjon som folkekirke, og at den oppfattes som åpen og inkluderende. ”Kirken har ikke alltid vært en statskirke, men store deler av folket har sluttet opp om kirken og slik har den vært en folkekirke,” skriver flertallet. Det er kirkens rolle som ”kultur- og verdibærer” som gjør at flertallet ønsket å sette Den norske kirke i en særstilling gjennom en egen lov, en særstilling kirken er gitt ”i kraft av sin historie, utbredelse og oppslutning”. Den nye kirkeloven bør etter flertallets mening ”være en kortfattet rammelov som henviser til Den norske kirkes selvforståelse når det gjelder dens egenart og øvrige grunnleggende forhold”. Loven skal legge til rette for at ”Den norske kirke forblir et landsdekkende evangelisk-luthersk trossamfunn”. Et flertall på 11 av disse 14 ønsket også å forankre kirkeloven i en egen grunnlovsbestemmelse (Gjønnes-utvalget 2006: 160-163).

Mindretallet som ønsket en ”selvstendig folkekirke” la ”avgjørende vekt på at Den norske kirke fullt ut må betraktes og behandles som et trossamfunn”. Med dette som begrunnelse ga mindretallet uttrykk for at kirken må kunne styre sitt ”grunnlag, oppdrag og måte å fremtre på ut fra sin egenart” og altså uten politisk overstyring. Mindretallet ”forventer at Den norske kirke i tråd med egen selvforståelse fortsatt gir en landsdekkende betjening”. Her er det verdt å legge merke til bruken av begrepet ”forventer”, siden dette mindretallet frivillig har gitt avkall på lovmekanismer som kunne *forsikret* om at kirken opprettholdt et slikt tilbud (Gjønnes-utvalget 2006: 165).

Det andre mindretallet i utvalget, som ønsket en videreføring av dagens ordning, forsvarte det nåværende kirkestyret – der biskoper og proster utnevnes i kirkelig statsråd – med at det er ”en kirkelig prosess som i sluttfasen avgjøres ut fra en helhetlig vurdering med forankring i lovverket. For et trossamfunn som folkekirken Den norske kirke, er det viktig med bredde i teologisk syn representert på alle nivå”. Dette mindretallet ga uttrykk for at det kirkelige miljøet i Norge er ”lite” og at et departement som befinner seg noe mer på avstand med fordel kan øve sin innflytelse på dette miljøet. ”At kirken blir utfordret av for eksempel kontroversielle bispeutnevnelser er ikke nødvendigvis negativt,” skriver mindretallet. Ved å gi uttrykk for at det er *kirken* som blir utfordret av disse utnevnelserne, anerkjenner dette mindretallet også indirekte at organet som foretar utnevnelserne – kirkelig statsråd – på et vis befinner seg *utenfor* kirken. Mindretallet vektla også at ”Den norske kirke foruten å være et trossamfunn også er en viktig kulturbærer av religiøse tradisjoner og riter som samler folk i livets ulike faser, uavhengig av kirkelig engasjement og aktivitet”. Mindretallet ga uttrykk for at kirken ”bidrar til stabilitet og tilhørighet, virker samlende, gir trygghet og er en viktig del av den norske identitet” (Gjøannes-utvalget 2006: 169-170).

Alt dette er synspunkter fra medlemmene i Gjøannes-utvalget, og forteller oss ikke nødvendigvis noe om hvordan staten som sådan ser på kirkespørsmålet. Derimot kan vi lese noe om statens holdning i det regjeringsvedtatte mandatet Gjøannes-utvalget arbeidet ut fra. Der framgår det at ”[f]ormålet med utredningen er å gi grunnlag for å treffe beslutning om statskirkeordningen skal videreføres, reformeres eller avvikles. Det legges til grunn at Den norske kirke fremdeles skal være en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke”. Mandatet uttrykte også et mål om å finne løsninger ”som kan få bredest mulig oppslutning” og som sikrer at ”samfunnets verdiforankring ikke svekkes”. Mandatet ga ikke uttrykk for noen konkret oppfatning rundt Den norske kirkes natur, annet enn at løsningene som foreslås bør sikre at ”kirkens medlemmer opplever å ha sin kirke i behold” (Gjøannes-utvalget 2006: 9-10).

### 5.2.2 Høringsuttalelsene til Gjøannes-utvalgets innstilling

Departementets høringsbrev til Gjøannes-utvalgets innstilling ble sendt ut til rundt 2500 høringsinstanser i april 2006, med høringsfristen satt til 1. desember samme år, en frist som senere ble utsatt til 31. desember. Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO) fikk i oppdrag å lage oppsummeringer av høringsmaterialet til departementet, og begynte med en kvantitativ rapport basert på de tre største gruppene av høringsinstanser – menighetsråd, kirkelige

fellesråd og kommuner, grupper som til sammen utgjorde rundt 90% av alle innkomne svar. Blant de øvrige høringsinstansene finner vi blant annet proster, biskoper, andre tros- og livssynssamfunn, arbeids- og interesseorganisasjoner og kirkelige organisasjoner (KIFOs kvantitative analyse 2007: 4-6).

KIFOs analyse viser at alternativet kalt ”grunnlovsforankret statskirke”, altså mer eller mindre en videreføring av dagens ordning, står sterkest blant de høringsinstansene som omfattes av analysen. Totalt sett ønsker 54,9% av instansene å forankre kirken i Grunnloven. 33,7% av instansene støtter Gjønnnes-utvalgets flertallsforslag om å forankre Den norske kirke i en egen lov, mens Gjønnnes-utvalgets tredje forslag, om en ”selvstendig folkekirke”, får støtte fra kun 1,5% av høringsinstansene (KIFOs kvantitative analyse 2007: 8).

Et interessant trekk ved analysen er at støtten til en ”fortsatt statskirke” er sterkere blant kommunene enn blant kirkens egne organer. 54,7% av menighetsrådene og fellesrådene ønsker en fortsatt statskirke, mens hele 69,1% av kommunene ønsker det samme.<sup>3</sup> Rapporten gir også et foreløpig bilde av svarmaterialet fra proster, bispedømmer og biskoper, der et flertall støtter Gjønnnes-utvalgets flertallsforslag om en ”lovforankret folkekirke,” med eller uten en grunnlovsforankring av en slik lovtekst (KIFOs kvantitative analyse 2007: 10 og 19).

KIFO gjennomførte også en kvalitativ analyse av høringssvarene, ført i pennen av forsker Ulla Schmidt. Hun tolker høringsmaterialet dithen at det er blant *lokale* instanser (kirkelige så vel som offentlige) man først og fremst finner støtte til en videreføring av en grunnlovsfestet statskirkeordning, mens det på kirkelige instanser på mellom- og sentralt nivå er flertall for å endre ordningen (Schmidt 2007: 3).

Schmidts oppsummering viser at de fleste høringsinstansene ser på tros- og livssynsfrihet og likebehandling av tros- og livssynssamfunn som viktige elementer i en kirkeordning, men at det langt fra er entydig hvorvidt dette bør få følger for hvordan forholdet mellom stat og kirke er organisert. Det er ulike oppfatninger om hvorvidt en grunnlovsfestet kirkeordning vil stride imot disse prinsippene. Høringsmaterialet viser at det i hovedsak er andre tros- og livssynssamfunn, samt fag- og interesseinstanser, som mener disse to forholdene strider imot

---

<sup>3</sup> Spørsmålet om ”fortsatt statskirke” er i høringsbrevet fra departementet stilt som et separat spørsmål, i tillegg til spørsmålet om kirkens lovforankring. Begrepet ”statskirke” kan således forstås på ulike måter, men det framgår av KIFOs rapport at et overveldende flertall av de som sier ja til ”fortsatt statskirke” også ønsker at kirken skal være grunnlovsforankret.



hverandre. Instanser knyttet til Den norske kirke vil derimot i hovedsak hevde at det ikke nødvendigvis finnes noen konflikt mellom disse to forholdene (Schmidt 2007: 26).

Mange høringsinstanser trekker også fram Den norske kirkes egenskaper som ”åpen folkekirke”, ”kulturbærer/verdibærer” og ”landsdekkende folkekirke” i sine høringssvar. Schmidts tallmateriale viser at slike karakteristikk benyttes oftere enn karakteristikk om kirkens rett til selvstyre eller mer teologiske refleksjoner. Lavest på lista over 13 ulike karakteristikk benyttet om Den norske kirke kommer beskrivelsen av kirken som et ”trossamfunn forankret i eget trosgrunnlag”. Denne beskrivelsen benyttes av 116 av 1551 høringssvar (fra menighetsråd, fellesråd og kommuner), mot 427 for den øverst rangerte karakteristikk om kirkens rolle som ”åpen folkekirke”. Ifølge Schmidt benyttes henvisningen til kirkens kulturbærende funksjon som støtte for de to alternativene fra Gjøannes-utvalgets innstilling som vil videreføre en kobling mellom stat og kirke i en eller annen grad – altså flertallsforslaget om ”lovforankret folkekirke” eller det ene mindretallsforslaget om ”grunnlovsforankret folkekirke” (Schmidt 2007: 27).

Schmidt oppsummerer med å slå fast at så godt som alle – og spesielt de kirkelige – høringsinstanser er opptatt å bevare folkekirken, som Schmidt i denne sammenheng definerer som ”en kirke befolkningens flertall kjenner tilhørighet til” (2007: 33).

### 5.2.3 Mediadiskursen etter Gjøannes-utvalgets innstilling

#### 5.2.3 a) Generelt om mediadebatten

I den tidligere omtalte publikasjonen *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv* (2006) foretar Ulla Schmidt en gjennomgang av mediadebatten knyttet til Gjøannes-utvalgets innstilling fram til primo september 2006. Hun mener å kunne identifisere to hovedlinjer i debatten, der den ene omhandler hvilke *konsekvenser* en ny kirkeordning kan komme til å få for enten kirkens medlemmer eller samfunnet i en videre forstand (og Schmidt gjør her også en interessant observasjon om at begrepene ”medlemmer” og ”folk/folket” benyttes om hverandre i debatten). Den andre hovedlinjen omhandler mer praktiske forhold, så som arbeidsgiveransvar, eiendomsspørsmål og økonomiske forhold (Schmidt 2006: 226-228).

Schmidt påpeker at det i debatten legges ”avgjørende vekt på hensynene til tilhørighet for bredden av medlemsmassen, og til Den norske kirkes samfunnsmessige betydning”. Dette

medfører, ifølge Schmidt, at alle andre argumenter i statskirkedebatten blir underordnet disse overordnede hensynene. Schmidt påpeker videre at denne prioriteringen synes å bli betraktet som selvsagt i debatten, og at man ”både i utredningen og debatten tar for gitt noe som burde vært problematisert og gitt en selvstendig begrunnelse” (2006: 239-240). Stridsspørsmålet i debatten blir dermed ikke hvorvidt disse hensynene er viktige, men hvilke konsekvenser de ulike forslagene til kirkeordning vil få for det man opplever som en bred tilhørighet til Den norske kirke (Schmidt 2006: 228).

Et gjennomgående argument i debatten er at Den norske kirke har en sentral betydning for samfunnets tradisjonsgrunnlag. Kirken har bidratt til å skape og vedlikeholde en felles kultur, og utgjør i dag en vesentlig del av dette kulturgrunnlaget. Schmidt skriver: ”Den norske kirke oppfattes ikke bare som et trossamfunn, men også som en samfunns- og kulturinstitusjon. Dette forholdet mellom Den norske kirke og samfunnet betraktes direkte og indirekte som avhengig av statskirkeordningen.” Det er dermed Den norske kirke *som statskirke* som av noen oppleves å utgjøre eller bidra til dette verdigrunnlaget. En oppløsning av båndene mellom stat og kirke kan i første omgang føre til at den felles tilhørigheten til disse verdiene blir svekket, og i neste omgang ha som konsekvens, ifølge enkelte utsagn i debatten, en sekulær og anti-religiøs stat (Schmidt 2006: 231-232).

Etter en egen gjennomlesning av noen hundre innlegg i debatten har jeg ingen problemer med å slutte meg til Schmidts analyse om at det er Den norske kirkes betydning for samfunnets felles verdigrunnlag som er det toneangivende argumentet. I det nedenstående velger jeg likevel å gjengi noen egne eksempler fra debatten, både for i større grad å belyse bredden i argumentasjonen, samt forsøke å dele inn argumentasjonen i noen flere ulike kategorier.

### 5.2.3 b) Argument: Kirken er verdibærer og tilhørighetspunkt

Argumentasjon knyttet til Den norske kirkes samfunnsrolle oppleves altså som sentral i debatten. I hovedsak går denne argumentasjonen ut på å påpeke det eksisterende verdifelleskapet i det norske samfunnet, å hevde at dette fellesskapet er knyttet til eller avhengig av den eksisterende statskirkeordning, samtidig som det uttrykkes en uro for at alternativet til dagens ordning er ukjent. Sogneprest Einar Gelius i Vålerenga menighet er typisk for denne argumentasjonsrekken når han i *Aftenposten* skriver at han ”er redd for å miste statskirken for jeg vet ikke hva jeg får i stedet”. Gelius beskriver statskirken som en

ordning som ”sikrer vår identitet og vårt fellesskap, vår historie og arv”. Gelius frykter at kirken ”tas fra folket,” at båndene mellom folket og Den norske kirke blir svakere, og at ”grunnleggende verdier i vårt samfunn blir svekket”. Han beskriver forslaget om å skille stat og kirke som et uttrykk for elitisme, og framholder at fordi slike forslag tidligere har blitt avvist av ”det norske folk” og ”den kirkelige grasrot,” så vil ønsket om å skille stat og kirke bli avvist også denne gang (Gelius 2006). Andre, som Erik Hillestad i Kirkelig Kulturverksted, frykter en ”hjemløshet” dersom stat og kirke skilles (Hillestad 2006).

Tidligere Oslo-biskop Gunnar Stålsett gir i *Dagbladet* uttrykk for en mer konkret advarsel om hva som vil kunne skje med Den norske kirke dersom båndene til staten svekkes. Stålsett frykter at resultatet vil bli ”en smalere, mer selvopptatt og innadvendt kirke” (Stålsett 2006a). Han følger opp i *Aftenposten*: ”Vi må være på vakt mot den skjulte makt både i det politiske og sivile samfunn, inkludert i kirker og livssynssamfunn.” Stålsett frykter at denne ”skjulte makten” – som helst ikke vil ha innblanding fra verken stat eller folk – vil overta kirken den dagen den ikke lenger styres av staten (Stålsett 2006b).

Presten Knut Sand Bakken har et annet, konkret bilde av hva som vil kunne skje etter et skille mellom stat og kirke. Han skriver i *Nordlys* at ”[h]vis kirken sprekker i tre deler, en høykirkelig, en bredkirkelig og en lavkirkelig med lekmannsbevegelsen, blir det vanskelig for mange å finne ut hvor de hører hjemme” (Sand Bakken 2006). Frykten ser ikke ut til å være knyttet først og fremst til det faktum at kirken kan komme til å bli splittet, men at en slik splittelse vil medføre problemer for folk i å avgjøre hvilken del de bør tilhøre.

De fleste som faller inn under denne argumentasjonsformen begrunner Den norske kirkes rolle i samfunnet i hovedsak som en bærer av verdier i en eller annen form. Tidligere kinosjef Ingeborg Moræus Hansen er blant de som konsentrerer seg mest om det rituelle fellesskapet knyttet til kirken. Hun skriver: ”Vi er folket, vi som stikker innom, vi som kommer til kirken ved høytider og til fest og det motsatte, vi som døper våre barn og barnebarn og kommer for å begrave vår slekt og våre venner. Og for å feire jul. (...) Den norske statskirke er vår kirke, vi som er folk flest” (Moræus Hansen 2006).

### 5.2.3 c) Argument: Kirken er mer enn et trossamfunn

Som tidligere nevnt gir flertallet i Gjønnes-utvalget, samt mindretallet som ønsker et enda tydeligere skille mellom stat og kirke, uttrykk for nesten likelydende betraktninger om Den

norske kirkes natur, i form av at kirken oppleves som *først og fremst* et trossamfunn. Det vil dermed være interessant at det er det andre mindretallet, som hovedsakelig ønsker en videreføring av dagens statskirkeordning, som tydeligst poengterer at Den norske kirke også er noe *mer* enn et trossamfunn (jf. kap. 5.2.1). Dette inntrykket samsvarer også med Ulla Schmidts analyse (jf. kap. 5.2.3 a).

Hva dette *mer* består i, vil henge sammen med blant annet forrige delkapittel om argumentene knyttet til kirkens rolle som verdibærer. Poenget med det nedenstående vil være å fremheve den argumentasjonen som noe mer spesifikt framhever at en beskrivelse av Den norske kirke som trossamfunn ikke fullt ut kan være dekkende, eller som mer eksplisitt gir uttrykk for at en tro eller en personlig bekjennelse ikke nødvendigvis bør være avgjørende i statskirkespørsmålet.

Et eksempel vil være tidligere sogneprest Sverre Møller, som skriver i *Nationen* at "[b]arnedåpen utfordrer troen og trossamfunnsteologien til å tenke større fordi den i praksis betyr at den barnedøpte er innlemmet i en kulturkrets og et overordnet trossamfunn som har preget vår sivilisasjon i nesten 2000 år". Møller beskylder Den norske kirke for å følge en "trossamfunnsteologi" som har medført at kirken har fraskrevet seg ansvaret for landets "overordnede egenart, kultur og tro". Når kirken har fraskrevet seg dette ansvaret, har ikke staten noe annet valg enn å overta, ifølge Møller (2006).

Et annet eksempel er Inger Enger, stortingsrepresentant for Senterpartiet, som skriver følgende i et innlegg i *Nationen*: "En kan og tenke seg at folk vil vegre seg mot medlemskap fordi de ikke føler seg 'kristne' nok. Senterpartiet vil ha en åpen og inkluderende folkekirke hvor det skal være plass til lita tru og stor tvil" (Enger 2006). Gjennom disse to setningene gir hun uttrykk for at graden av *tro* ikke bør være avgjørende for tilhørighet til kirken, og slutter seg dermed til liknende argumentasjon fra Rosemarie Køhn i kjølvannet av Bakkevig-utvalgets innstilling (jf. kap. 5.1.3).

Enda tydeligere er Enger når hun i samme innlegg skriver: "Vi ser på kirkelige tjenester som et velferdsgode – en lik mulighet for alle som ønsker å benytte seg av det."<sup>4</sup> En av hennes partifeller, lokalpolitikeren Ivar Vigdenes, skriver senere samme år et åpent brev til

---

<sup>4</sup> "Vi" henviser i denne sammenhengen til det norske folk, ikke til Senterpartiet.

Arbeiderpartiets medlemmer der han gir uttrykk for at "[d]et er et velferdsgode at kirken er til stede i livets vanskelige faser" (Vigdenes 2006). Førsteamanuensis Ingunn Folkestad Breistein ved Ansgarskolen i Kristiansand tar tak i dette argumentet når hun skriver at: "Forståelsen av at norske innbyggere har rett på åndelig pleie fra kirken, slik de har rett på fysisk pleie fra helsevesenet, må nødvendigvis komme på kollisjonskurs med oppfatningen av kirken som trossamfunn" (Folkestad Breistein 2006).

Teologiprofessor Jone Salomonsen stiller i en kronikk i *Aftenposten* spørsmål ved hvordan et skille mellom stat og kirke overhodet kan diskuteres "før kirkens ikke-troende medlemmer vet om de fra nå vil måtte regne seg som religionsløse eller ei". Hun beskriver kirkens ønske om å skille seg fra staten som å ville "frata folk flest dets religion", og beskriver Den norske kirke som "både offentlig kult for enhver og de troendes samfunn for hver døpt især", der den offentlige kulten beskrives som en kasualiakirke med vekt på ritualer, mens de troendes samfunn har sitt fokus på gudstjenesten i seg selv. Hun spør om "kirke på norsk ikke bare har favnet om trossamfunn og kasualiakirke, men faktisk også om de ikke-troendes samfunn," og stiller også spørsmål ved hva det vil bety for medlemskapsstrukturen i Den norske kirke "dersom den innskrenkes til utelukkende å være trossamfunn" (Salomonsen 2006). Med sitt innledende spørsmål knytter hun seg altså an til en begrepsbruk der "religion" og "tro" forstås som forskjellig fra hverandre, og hvor det ene heller ikke er avhengig av det andre (jf. kap. 2.1). Det samme kan sies om Inger Engers betraktninger om de som ikke måtte føle seg "'kristne' nok", selv om Enger ikke uttrykker dette skillet like tydelig som Salomonsen. (I denne sammenheng er det også verdt å bemerke at Enger bruker anførselstegn rundt ordet "kristne".)

I den samme kronikken forteller Salomonsen om møtet med en prest som beskriver en situasjon der kirken "snart blir et samfunn av aktivt troende medlemmer". Det går tydelig fram av beskrivelsen at både hun og presten som har fortalt dette til henne, ser på dette som en åpenbart negativ utvikling. Salomonsen stiller spørsmål ved om det, etter et skille mellom stat og kirke, fremdeles vil eksistere "en folkereligion i landet vårt som de kan oppsøke når det trengs og som hverken krever tro eller medlemskap," og hun påpeker at det er "ingen som melder seg ut eller inn av såkalt tradisjonell religion" (Salomonsen 2006).

Salomonsen skriver videre: "Det er vanskelig å tenke seg at det finnes en norsk spiritualitet som ikke grunnleggende er formet av kristent tradisjonsmateriale. Det er også vanskelig å

tenke seg at en slik spiritualitet skulle være kirkens eiendom.” På bakgrunn av dette mener hun statskirkedebatten ikke bare handler om retten til å velge religion, men også ”retten til fellesskap og til å leve i samfunn der en form for felles spiritualitet inngår i det offentlige rommets samtale” (Salomonsen 2006). Også for Salomonsen er altså fellesskap og tilhørighet viktige poenger, på linje med hva som er diskutert under kap. 5.2.3 b.

Jeg tar med ett eksempel til under denne kategorien. Salomonsens tydelige skille mellom religion og tro ser ut til å deles av Kari Gåsvatn, kommentator i *Nationen*. Hun skriver følgende om konsekvensene av et skille mellom stat og kirke: ”Fra en dag til den neste vil vi stå uten religion. Plutselig betyr det ikke lenger noe å være døpt, eller å ha døpt sine barn” (Gåsvatn 2006). I likhet med Salomonsen skisserer hun dermed en slags tilstand av religionsløshet i samfunnet som kan inntreffe når kirken ikke lenger er knyttet til staten.

#### 5.2.3 d) Argument: Kirken bidrar til en nasjonal identitet

Argumenter som omhandler nasjonal identitet lar seg ikke uten videre skille fra argumenter som omhandler verdifellesskap, tradisjon og liknende. Om man peker på et folks felles kulturgrunnlag vil man ofte – i hvert fall indirekte – samtidig knytte dette an til en nasjonal identitet. Dette delkapitlet er dermed først og fremst ment å illustrere den delen av debatten som mer eksplisitt tar for seg statskirkeordningens betydning for utviklingen og opprettholdelsen av en nasjonal identitet.

Tidligere sogneprest Sverre Møller gir oss et eksempel også i denne kategorien, i samme innlegg som forrige sitat fra Møller er hentet fra. Han skriver: ”For hva det er verd, hører Norge til den kristne del av verden og for alle andre raser og kulturer er vi kristne sammen med resten av vesten, enten vi liker det eller ikke (...) Personlig eller upersonlig kristen er spissfindigheter i denne sammenheng” (Møller 2006).

Forfatteren Edvard Hoem sier det slik i et innlegg i *Vårt Land*: ”Norge er eit nokså homogent stammesamfunn, og den norske kyrkja vil for alltid vera ei kyrkje for den norske stammen, i kraft av sitt språk og sine tradisjonar. Når vi hegnar om det som er vårt, kan vi akte dei andre og møte dei andre” (Hoem 2006).

Møllers og Hoems utsagn har mye til felles. Begge knytter de kirken til det *homogene* norske, og slår fast at slik vil det ”alltid” være, enten vi ”liker det eller ikke”.

Argumentasjonen deres har klare etnoreligiøse overtoner, men Hoems siste setning, der det å hegne om sitt eget framstilles som en forutsetning for å møte ”dei andre”, representerer en holdning som også andre har gitt uttrykk for. Tidligere Oslo-biskop Gunnar Stålsett skriver følgende i Aftenposten: ”Det er bare trygghet på egne verdier som åpner for møte med andre. Tradisjon og toleranse hører sammen” (Stålsett 2006b). Erik Hillestad i Kirkelig Kulturverksted skriver: ”Jeg tror på å stå trygt forankret og tydelig i egen religiøs arv og opptre dialogisk og anerkjennende i forhold til alle andre tradisjoner. (...) Mer enn noen gang er det da viktig å huske hvor vi kommer fra og hvem vi er” (Hillestad 2006). Felles for disse argumentene er at de ikke avviser et multikulturelt samfunn, men samtidig gir de uttrykk for en tradisjonsbasert inndeling i *oss* og *de andre*. Andre steder utfordres multikulturaliteten som et faktum. Erik Hillestad skriver i samme innlegg at ”[b]are stedvis er det riktig at Norge er et flerkulturelt samfunn” (Hillestad 2006). Edvard Hoem skriver i sitt innlegg at ”[s]ituasjonen er ikke den samme på Grønland i Oslo og i Vesterålen” og at ”[d]et eksisterer ein del fleirreligiøse og multikulturelle miljø i Norge, men det er ikkje det som er regelen” (Hoem 2006). Og presten Alis Imsland skriver følgende i *Stavanger Aftenblad*: ”Norge er ikke så pluralistisk som noen vil ha det til. (...) Tallet på døpte hvert år, sier ikke så rent lite om det. Tallet på konfirmanter som døpes hvert år, sier enda mer” (Imsland 2007). Disse holdningene er i tråd med de høringsinstanser som har gitt uttrykk for at det flerkulturelle samfunn først og fremst er et Oslo- eller storbyfenomen i Norge.

### 5.2.3 e) Argument: Kirken forhindrer sekularisering

Et siste delkapittel i denne gjennomgangen vil dreie seg om religiøse minoriteters – mer spesifikt muslimers – syn på statskirkeordningen. Blant muslimer i Norge finnes det ulike oppfatninger av hvordan forholdet mellom stat og kirke bør utvikle seg. Mange argumenterer for et skille, og begrunner det med et ønske om trosfrihet og likestilling blant tros- og livssynssamfunn.

De muslimske representanter som gir uttrykk for et ønske om å beholde en statskirkeordning, begrunner, i likhet med mange av debattantene skissert i kap. 5.2.3 b, sitt syn med en uro for hva som kan komme i stedet. For disse tilfellene er det dog ikke ”hjemløshet” som først og fremst er i fokus, men en fryktet sekularisering av samfunnet i statskirkens fravær.

Shoaib Sultan, tidligere talsmann for Islamsk Råd, skriver følgende i antologien *Farvel til statskirken?*: ”Å erstatte statskirken med et sekulært verdigrunnlag for staten ville også ført oss tilbake til utgangspunktet: at ett verdsett får en urettferdig plass i offentligheten” (sitert i Leirvik 2006: 217). I valget mellom et religiøst verdsett og et sekulært verdsett som dominant i offentligheten foretrekker han altså det første. Sultan skriver i *Dagbladet* at kirken har sikret ”et relativt nøytralt offentlig rom, hvor livssynsmangfoldet i Norge har kunnet utvikle seg”. I dette innlegget skiller Sultan mellom det han kaller *sekularisme* og selve begrepet *sekulært*. ”Sekularismen” er for Sultan en aggressiv anti-religiøsitet, mens begrepet ”sekulært” for ham beskriver en ”åpen, pluralistisk og fri religionsutøvelse,” som Sultan oppfatter som positivt. Han ser altså ut til å ha en noe annen begrepsbruk i *Dagbladet*-innlegget enn i antologien nevnt over. Sultan skriver at ”å skape et sekularistisk offentlig rom hvor religiøse uttrykk forbyes er like lite nøytralt som ethvert religiøst diktatur hvor det offentlige rom kun forbeholdes en gitt religion” (Sultan 2007). Han medgir i samme innlegg at han er klar over at de færreste ønsker seg slike tilstander, men sier han frykter manipulasjon fra ”marginale grupperinger”, altså parallelt til Stålsetts ”skjulte makt”.

Lena Larsen, tidligere leder for Islamsk råd, sier hun forsvaret statskirken fordi kristendommen er med på å sikre oppmerksomhet om etiske verdier, og også hun frykter en sekulær og religionsfiendtlig stat, mens Mohammad Hamdan, nåværende leder i Islamsk råd, mener statskirken ”bevarer moralen” til folk (Leirvik 2006: 217-218). Alle disse kan sies å knytte an til Jone Salomonsens betraktninger om en ”felles spiritualitet” i det offentlige rom (jf. 5.2.3 c).

### 5.3 Den videre politiske prosessen

#### *5.3.1 Landsmøtevedtak våren 2007*

Våren 2007 fattet Arbeiderpartiets landsmøte et vedtak der partiet går inn for å endre Grunnlovens §2 slik at henvisningen til den evangelisk-lutherske religion fjernes og erstattes med ”en samlende verdiparagraf som verner om menneskets iboende og ukrenkelige rettigheter”. Samtidig beholdes Den norske kirkes forankring i Grunnloven (dna.no).

Kirkeminister Trond Giske gir oss følgende forklaring på kompromisset: ”For motstanderne var det viktigst å endre grunnlovsparafene om at statens religion er den evangelisk-lutherske og at halvparten av statsrådene må være statskirkemedlemmer. (...) Tilhengernes



begrunnelse for sitt syn handler først og fremst om å beholde en bred og inkluderende folkekirke” (Giske 2007).

Statsminister Jens Stoltenberg omtaler selv Arbeiderpartiets vedtak i en kronikk i *VG*.<sup>5</sup> ”Vi mener det er problematisk at Norge har en statsreligion, og et lovfestet oppdrageransvar,” skriver han. Stoltenberg forklarer at Norge etter Arbeiderpartiets forslag ikke lenger skal ha en statlig religion, men en ”grunnlovsforankret folkekirke” som det offentlige både skal ha et spesielt ansvar for og stå for finansieringen av. ”Med en grunnlovsforankret folkekirke er det ikke staten som har en religion, men staten har et spesielt ansvar for det trossamfunnet som vi har en historisk tilknytning til og som størstedelen av innbyggerne er medlemmer av,” skriver han (Stoltenberg 2007).

KrF gikk på sitt landsmøte den samme våren i en annen retning enn Arbeiderpartiet. KrF ønsker å gi mer selvstyre til kirken, men vil beholde en kristen forankring i Grunnlovens §2. KrF og Ap har dog et felles syn om at stat og kirke ikke bør skilles nå (krf.no). Senterpartiet gikk på sitt landsmøte inn for å fjerne grunnlovsbestemmelsen om oppdragerplikt, men ønsker ellers å beholde kirkeordningen som i dag (senterpartiet.no).

### 5.3.2 Debatten fra våren 2007

Gunnar Stålsett er blant de som kommenterer Arbeiderpartiets forslag direkte. Stålsett ønsker i likhet med Arbeiderpartiet en videreføring av en grunnlovsfestet folkekirke. ”Med en grunnlovsfestet folkekirke vil man jo sikre seg mot skiftende konstellasjoner i Stortinget. Det er det som er fordelene med en grunnlovsfestet folkekirke mot en kirke som er forankret i Stortinget, slik Gjønnnes-utvalgets flertall foreslår,” sier Stålsett til *Klassekampen*. Men Stålsett mener henvisningen til den evangelisk-lutherske tro må erstattes med en henvisning til det kristne verdigrunnlaget framfor rettighetsteksten til Arbeiderpartiet – altså ikke en livssynsnytral verdiparagraf, men en mer generell henvisning til kristendommen enn dagens spesifiserte binding til den evangelisk-lutherske tro. Shoaib Sultan slutter seg til Stålsetts synspunkter, med det unntak at han ikke ser det som nødvendig med en henvisning til kristne og humanistiske ”verdier”. Han har derimot ingen problemer med en henvisning til kristendommens historiske rolle (*Klassekampen* 14.04.2007). Intervjuet med Stålsett og

---

<sup>5</sup> Kronikken er skrevet før Arbeiderpartiets landsmøte, men etter at Arbeiderpartiets sentralstyre la fram forslaget som til slutt ble vedtatt på landsmøtet.

Sultan er skrevet før Arbeiderpartiet fattet sitt vedtak senere denne våren, men etter at Stoltenbergs kronikk om temaet hadde stått på trykk i *VG*.

### *5.3.3 Stortingsforlik og stortingsmelding våren 2008*

10. april 2008 ble det inngått en avtale mellom samtlige partier på Stortinget om statskirkeordningens framtid. Avtalen består av flere punkter, og i første punkt angis det som et mål at utnevningen av biskoper og proster skal overføres til kirkens egne organer. Til grunn for en slik endring legges at en ”tilfredsstillende demokratireform” er gjennomført i Den norske kirke i løpet av 2011. En slik demokratireform skal ifølge avtalen inneholde ”etablering av reelle valgmuligheter, økt bruk av direktevalg og kirkevalg samtidig med offentlige valg”. Det skal gjennomføres forsøk med flere ulike ordninger før Stortinget fatter endelig vedtak om kirkens framtidige demokratiordning.

Ifølge avtalen skal Den norske kirke fremdeles forankres særskilt i Grunnloven, samtidig som kirkens organisering og virksomhet skal reguleres ved en egen kirkelov. Staten vil fortsatt inneha arbeidsgiveransvar for biskoper, prester og andre som tilsettes i kirkelige stillinger av ”sentrale og regionale organer”, slik at disse ansatte fremdeles vil ha status som statstjenestemenn – og disse organene vil fortsatt være en del av statsforvaltningen. I tillegg vil kommunene fremdeles ha lovbestemt plikt til å finansiere sine lokale kirker, og den kommunale representasjonen i kirkelig fellelråd videreføres. Alle disse endringene er dog avhengige av at demokratireformen skissert i avtalens første punkt gjennomføres. Også de nødvendige grunnlovsendringene vil først bli gjort når demokratiprosessen er gjennomført.

Grunnloven skal etter avtalen endres slik:

GrL. § 2 endres til: ”Værdigrundlaget forbliver vor kristne og humanistiske Arv. Denne Grundlov skal sikre Demokrati, Retsstat og Menneskerettighederne.”

GrL. § 4 endres til: ”Kongen skal stedse bekjende sig til den evangelisk-lutherske Religion.”

GrL. § 16 endres til: ”Alle Indvaanere af Riget have fri Religionsøvelse. Den norske Kirke, en evangelisk-luthersk kirke, forbliver Norges Folkekirke og understøttes som saadan af Staten. Nærmere Bestemmelser om dens Ordning fastsættes ved Lov. Alle Tros- og Livssynssamfund skal understøttes paa lige Linje.”

GrL. §§ 21 og 22: ”geistlige” tas ut.

GrL. § 12, annet ledd: oppheves

GrL. § 27, annet ledd: oppheves

Kapittel A endres til: Om Statsformen

Kapittel B endres til: Om den udøvende Magt, Kongen og den kongelige Familie og om Religionen.

Avtalen innebærer i korthet økt selvstyre for kirken, dersom en demokratireform blir gjennomført. Samtidig beholder kirken en grunnlovsfestet særstatus, mens det vil være et tolknings spørsmål hvilke følger disse forslagene får for det offentlige konfesjonstilhørighet. *Staten* gis ikke lenger noen bestemt konfesjon i den nye grunnlovsteksten. Konfesjonen kobles derimot til kongen og til kirken, samtidig som kirken nedfelles som Norges folkekirke, understøttet av staten, i en paragraf der det også presiseres at Den norske kirke er en evangelisk-luthersk kirke. Grunnlovens §2, som altså oppfattes som statens verdiparagraf, blir noe videre i og med at den spesifikke konfesjonstilknytningen er tatt ut, og ved at man i tillegg til den kristne og humanistiske arv også framhever demokrati, rettsstat og menneskerettigheter. Kravet om at minst halvparten av regjeringens medlemmer må være medlemmer i Den norske kirke oppheves også.

Dagen etter at forliket ble inngått på Stortinget, la regjeringen fram sin stortingsmelding om temaet, *St.meld. nr. 17 (2007-2008) Staten og Den norske kirke*, basert på den inngåtte avtalen. Her redegjør departementet i noe større dybde for bakgrunnen for de enkelte forslag. Hva angår forslaget til ny §2 i Grunnloven, heter det i meldingen at departementet ”legger vesentlig vekt på at oppheving av bestemmelsen om ’Statens offentlige Religion’ vil tydeliggjøre at staten er ikke-konfesjonell” (s. 91). Altså gis det uttrykk for et tydelig tolkningsvalg når det gjelder denne paragrafen, og i bakgrunnsteksten knyttet til en ny §16 diskuteres det nettopp ikke hvorvidt den nye lovteksten kan oppfattes dithen at staten fortsatt har en spesiell tilknytning til den evangelisk-lutherske lære. Faktisk gis det overhodet ingen begrunnelse for hvorfor det skal presiseres i Grunnloven at Den norske kirke er en evangelisk-luthersk kirke (s. 94), noe som kan framstå som underlig, all den tid en slik presisering ikke har eksistert i Grunnloven tidligere. Ifølge stortingsmeldingen forutsettes det ellers at nødvendige lovtekniske utredninger gjennomføres før forslag til ny §2 fremmes for Stortinget (s. 92).

Forliksteksten gir rom for noe tvetydighet, noe som kom til uttrykk i *Dagbladet* 12.04.2008, altså dagen etter at stortingsmeldingen ble lagt fram. I avisen framgår det at Senterpartiets Liv Signe Navarsete mener Kongen beholder sin rolle som kirkens overhode, i hvert fall symbolsk sett. Stortingspresident Thorbjørn Jagland fra Arbeiderpartiet mener derimot at så

ikke er tilfelle, og hevder i tillegg at Norge ikke lenger vil ha en statskirke eller en statsreligion etter at grunnlovsendingene har trådt i kraft fra tidligst 2012.

Her er det verdt å trekke trådene til en kronikk Danmarks statsminister Anders Fogh Rasmussen skrev i forbindelse med striden rundt de såkalte Muhammed-karikaturene, en kronikk som også sto på trykk i norske *Dagbladet* i mai 2006. I kronikken ga Fogh Rasmussen uttrykk for at religion og tro først og fremst skulle anses som et personlig anliggende, at religion burde gis mindre plass i det offentlige rom og at staten ikke burde ha noen religion. Samtidig erklærte han seg selv som en ”sterk tilhenger” av den danske statskirkeordningen. Dette begrunner han ved å hevde at det er en ”misforståelse” at Danmark har en statsreligion. Han henviser til den danske grunnlovens §4 når han slår fast at den danske kirkeordningen er en *folkekirke*, ikke en *statskirke* (Fogh Rasmussen 2006). I den danske grunnlovens §4 heter det: ”Den evangelisk-lutherske kirke er den danske folkekirke og understøttes som sådan af staten,” (grundloven.dk) altså nokså parallelt til den aktuelle teksten i den nye §16 i den norske Grunnloven. Også Jaglands argumentasjon kan anses som nokså parallell til Fogh Rasmussens argumenter i denne kronikken.

Sogneprest Einar Gelius er en av de som har reagert på forliket som er inngått i Stortinget. I et innlegg i *Dagbladet* beskriver han stortingsforliket som ”et eneste stort svik mot dagens stat- og folkekirke” og som ”en seier for de konservative kreftene i kirken”. Gelius mener kirkeminister Trond Giske har mistet all troverdighet som forsvarer av en ”åpen og raus folkekirke” og stiller spørsmål ved hvordan Arbeiderpartiet og Senterpartiet – de to partiene i regjeringen som ønsker en fortsatt statskirkeordning – kan alliere seg med de kreftene som ”ikke ønsker samfunnets demokratiske kontroll av kirken”. For Gelius er det altså først og fremst kirkens økte selvstyre som fører til bekymring, og ikke i like stor grad endringene i statens konfesjonelle tilknytning (Gelius 2008).

## **6.0 Analyse**

I kapittel 5 har jeg skissert opp det jeg vurderer som debattens hovedtrekk, knyttet til de ulike diskursmonumentene jeg har identifisert tidligere. I dette kapitlet vil jeg se nærmere på hvordan de ulike aktørene argumenterer i lys av denne oppgavens problemstilling, jf. kap. 3. Jeg vil begynne med en nærmere gjennomgang av de tidligere nevnte monumentene, før jeg forsøker å analysere diskursens ulike representasjoner i lys av de forståelser av borgerreligion og nasjonal identitet som er skissert i kap. 2.

## 6.1 Diskursens monumenter

### *6.1.1 Tre landsmøtevedtak våren 2007*

Arbeiderpartiets vedtak på landsmøtet 22.04.2007 har tittelen ”Den norske Folkekirke og Livssynsmangfold”. Ettersom kirkens formelle navn er ”Den norske kirke” og Arbeiderpartiet har valgt å føye til prefikset ”Folke”, signaliseres det allerede i tittelen at vedtaket omhandler noe mer enn bare den formelle kirkeinstitusjonen.

I vedtaket slås det fast at Den norske kirke har ”en særstilling blant trossamfunn i Norge”. Partiet ønsker å sikre en kirke som er ”åpen, trygg, demokratisk og har bred forankring blant medlemmene”. ”Åpen” og ”bred” er beskrivelser som går igjen i statskirkediskursen, mens ordet ”trygg” har vært mindre vanlig. Begrepet gis heller ingen nærmere forklaring i denne konteksten, men kan oppfattes som en allusjon til en velferdsgode-natur hos kirken. Teksten slår deretter fast at livssynsminoriteter ikke skal føle seg ”diskriminert eller tilsidesatt”.

Vedtaket beskriver deretter det kirkelige demokratiet som ”svakt”, og påpeker at ”[a]lt for få medlemmer deltar ved valg, og det direkte demokratiet er lite utbygd”. I samme avsnitt tar partiet til orde for reformer som skal sikre medlemmenes tilhørighet ”uavhengig av deres grad av engasjement”. At tilhørigheten skal være uavhengig av engasjement, kan sies å være i tråd med hva flere har ytret i denne diskursen, men etter min mening utgjør disse setningene et paradoks. Som tidligere nevnt har kirkeminister Trond Giske nylig fulgt opp kritikken mot Den norske kirkes indre demokrati ved å oppnevne en offentlig arbeidsgruppe som har som formål å foreslå tiltak som kan forbedre dette demokratiet. Verken Giske eller Arbeiderpartiets landsmøtevedtak ser ut til å oppleve noe motsetningsfylt i at man på den ene siden skal øke den demokratiske deltakelsen i kirken, mens man på den andre siden fastslår at *engasjement* ikke skal være en faktor i medlemmenes tilhørighet til den samme kirken. Kan man i det hele tatt tenke seg at en demokratireform med det siktemål å øke valgdeltakelsen kan lykkes, dersom engasjementet hos de som har mulighet til å delta i demokratiet ikke skal være en relevant faktor? Dette motsetningsforholdet problematiseres ikke i vedtaket, men dersom *tilhørighet uten engasjement* skal anses som et sentralt element i Arbeiderpartiets folkekirkebegrep, så er det grunn til å stille spørsmål ved hvordan en demokratireform kan gjennomføres, og om ønskene om et forbedret kirkelig demokrati, som er uttrykt fra Giske og Arbeiderpartiet, i det hele tatt kan sies å være alvorlig ment.

Etter deretter å ha slått fast at det finnes ”problematisk sider ved at staten skal ha en offentlig religion,” kommer partiet med seks forslag til endringer av dagens kirkeordning. Første punkt inneholder det som for denne oppgavens formål vil måtte ses på som det viktigste poenget i vedtaket, nemlig en endring av Grunnlovens §2 slik at henvisningen til den evangelisk-lutherske religion tas ut og paragrafen omgjøres til en ”samlende verdiparagraf som verner om menneskets iboende og ukrenkelige rettigheter”. Samtidig fastslår vedtakets neste punkt at ”Den norske kirke skal fortsatt ha forankring i Grunnloven”. Kirken gis dermed en fortsatt tilknytning til staten, men statens verdigrunnlag gjøres konfesjonsfritt, uten at det her drøftes spesifikt hvilke følger dette kan få for kirkens konfesjonelle selvforståelse. Partiet ønsker i sitt vedtak ”inntil videre” ikke å endre på de grunnlovsparagrafer som omtaler kongens konfesjonelle rolle knyttet til kirkeordningen.

Punkt 2, sammen med punkt 3, slår igjen fast at det trengs et reformarbeid for å bedre demokratiet i kirken, og at når ”internt valgte kirkelige organer er sikret legitimitet og representativitet” kan kirken selv få ta beslutninger som utnevning av biskoper og proster, beslutninger som i dag gjøres i kirkelig statsråd. De to neste punktene handler om økonomi og om fjerning av kravet om at minst halvparten av regjeringsmedlemmene må være medlemmer i Den norske kirke, før siste punkt slår fast at alle ”må sikres likeverdige seremonier ved bryllup og gravferd uavhengig av om de tilhører Den norske kirke”, som igjen fører oss tilbake til tankegangen om at disse kirkelige tjenestene kan ses på som velferdsgoder.

Kristelig Folkeparti vil i følge sitt landsmøtevedtak av 28.04.07 arbeide for en bindende avtale i Stortinget som sikrer at Grunnlovens §2 ikke kan endres uten at den erstattes med en ny §2 som ”sikrer at landet fortsatt skal bygges på kristne og humanistiske verdier”. Fokuset på en kristen forankring i Grunnlovens §2, og det faktum at KrFs landsmøte fant sted én uke etter Arbeiderpartiets, gjør det nærliggende å se på KrFs vedtak på dette punktet som et direkte tilsvar til Arbeiderpartiets forslag om å ta ut henvisningen til den kristne lære fra denne grunnlovsparagrafen.

KrF ønsker likevel endringer i statskirkeordningen. Partiet vil revidere §2, men altså i en annen retning enn hva Arbeiderpartiet ønsker. KrF ønsker også å beholde kirketilknytningen i Grunnloven, men vil endre loven slik at kirken blir ”et selvstendig rettssubjekt med egne styringsorganer og med selvstendig ansvar for alle saker som har med kirkens tro og

virksomhet å gjøre”. KrF ønsker også å gi kirken frihet i lærespørsmål og i utnevning av proster og biskoper, oppgaver som i dag er regjeringens ansvar. Men partiet legger også vekt på ”tros- og livssynsfrihet, ytringsfrihet og organisasjonsfrihet” og mener disse verdiene må være grunnlaget for en fortsatt statskirkeordning. Som et retorisk poeng slår vedtaket også fast at ”det som vil avgjøre kirkens fremtid i landet ikke er forholdet mellom kirke og stat, men mellom kirke og folk”.

KrFs og Arbeiderpartiets vedtak står på mange måter i klar motsetning til hverandre, selv om begge ønsker en fortsatt statskirkeordning. Arbeiderpartiet ønsker en livssynsnøytral verdiparagraf og fortsatt statlig kontroll over kirken. KrF ønsker en kristen verdiparagraf og mer frihet for kirken. KrF sier i siste avsnitt av landsmøtevedtak av den endelige løsningen må ha ”respekt for tros-samfunns integritet”. Arbeiderpartiet omtaler Den norske kirke som trossamfunn bare én gang i sitt vedtak, og da bare for å slå fast at kirken har ”en særstilling blant trossamfunn i Norge” (min utheving).

Også Senterpartiet ønsker å videreføre en statskirkeordning, og slår allerede i første setning av vedtaket datert 30.03.07 fast motivasjonen for dette ønsket: å ”sikre alle medlemmer et fullverdig og tilgjengelig kirkelig tjenestetilbud over hele landet”. Her er det sterke overtoner av både velferds- og distriktpolitisk retorikk. Senterpartiet mener kirken fungerer godt som ”uttrykk for nasjonens verdiforankring og Den norske kirkes funksjon som et trossamfunn”. Også Senterpartiet legger vekt på likebehandling av tros- og livssynssamfunn og henviser til at ”[f]lere utredninger konkluderer med at statskirkeordningen anses å oppfylle de rettslige krav til tros- og livssynsfrihet”. Partiet ønsker derfor å beholde Grunnlovens §2 som i dag, med det unntak at partiet ønsker å fjerne bestemmelsen i denne paragrafen knyttet til foreldrenes oppdragerplikt. Senterpartiet ønsker å iverksette tiltak for å øke valgdeltakelsen ved kirkelige valg, men vil beholde dagens ordning der biskoper tilsettes i kirkelig statsråd (vedtaket omtaler ikke tilsettingen av proster) – partiet anser sågar dette for å være ”selve kjernen i statskirkeordningen”.

Senterpartiet er det av de tre partiene jeg her har undersøkt som ønsker færrest endringer i dagens statskirkeordning. Det kan se ut til at Senterpartiet betrakter Den norske kirke som et politisk verktøy framfor et trossamfunn, jf. allusjonen til velferds- og distriktpolitikk og toppstyringen – fra kirkelig statsråd – partiet ønsker å beholde.

### *6.1.2 Fra utvalgsarbeid til stortingskompromiss*

Forliket som ble inngått mellom stortingspartiene våren 2008 skiller seg fra begge de to utvalgsrapportene som har ligget til grunn for mye av arbeidet, og skiller seg også fra flere av de politiske signalene som har kommet fra de som ønsker en fortsatt statskirkeordning. Stortingsforliket har det til felles med rapportene fra Bakkevig- og Gjønnes-utvalgene at også utvalgene vurderte en spesifikk henvisning til Den norske kirke i Grunnloven, til tross for at begge utvalgene ønsket en løsere tilknytning mellom stat og kirke enn hva forliket legger opp til. I tillegg legger begge utvalgsrapportene opp til økt selvstyre for kirken, men da som en del av et helt eller delvis skille fra staten. Argumenter for en løsning der kirken gis økt råderett over sine egne utnevnelser, men likevel forblir en statskirke, har ikke vært like tydelige i debatten.

Når det gjelder de tre partiene som ønsker en fortsatt statskirkeordning, kan vi se klare forskjeller spesielt mellom landsmøtevedtaket til Senterpartiet og det som ble det endelige stortingsforliket. Ikke minst gjelder dette graden av kontroll over Den norske kirke, spesielt med hensyn til utnevnelser av biskoper og proster. Her skiller forliket seg også fra Arbeiderpartiets landsmøtevedtak, selv om partiet i sitt vedtak gir en åpning for mer kirkelig selvstyre i en situasjon der det kirkelige demokratiet har blitt forbedret, altså omtrent tilsvarende forliksteksten. Disse aspektene ved forliket kan ellers se ut til å ligge nært opp til KrFs standpunkt, som går ut på å øke kirkens selvstyre, samtidig som man beholder både en statskirke og et kristent verdigrunnlag i Grunnloven.

Henvisningen til den evangelisk-lutherske lære forsvinner med dette forslaget fra Grunnlovens §2, og erstattes med en henvisning til den ”kristne og humanistiske arv”. Denne formuleringen kan ses som et kompromiss mellom KrF, som ønsket en henvisning til ”kristne og humanistiske verdier”, og Arbeiderpartiet, som ønsket en verdiparagraf uten henvisning til kristendommen overhodet. At det er ordet ”arv” som har blitt foretrukket i forliksteksten, framfor ”verdier,” er ikke uten betydning. En henvisning til den kristne ”arv” kan først og fremst sies å anerkjenne kristendommen som historisk realitet, heller enn å akseptere et religiøst fundert verdsett som basis for samfunnet eller staten. Samtidig skal det fremdeles henvises til den evangelisk-lutherske lære på to andre steder i Grunnloven.

Samtidig er det altså slik at disse endringene avhenger av at det gjennomføres en ”tilfredsstillende demokratireform”. Noe av innholdet i en slik reform skisseres i



stortingsmeldingen og i stortingsforliket, men det gis få objektive kriterier for hva som skal til for at det kirkelige demokratiet kan bedømmes som godt nok. Som tidligere nevnt er det uklart hvordan et tverrpolitisk ønske om en demokratireform kan sies å henge sammen med Arbeiderpartiets – og andres – ønske om en form for ”tilhørighet uten engasjement”. Dermed kan man også lese stortingsforliket som en utsettelse av saken, der det implisitt åpnes for en ny debatt i 2011/2012 når demokratireformen i kirken skal evalueres.

Departementet legger i stortingsmeldingen ”vesentlig vekt” på at staten, i og med endringen av Grunnlovens §2, gjøres konfesjonsnøytral. Som tidligere nevnt er dette en påstand det er verdt å problematisere. Den nye §16 slår fast at staten skal understøtte en evangelisk-luthersk kirke. Samtidig vil §4 fortsatt slå fast at kongen, statens overhode, skal bekjenne seg til den evangelisk-lutherske religion. Om en stat kan sies å være religionsnøytral all den tid dens overhode plikter å bekjenne seg til én konfesjonsretning, og ett kirkesamfunn gis en særstilling av den samme staten, må sies å være diskuterbart. Det faktum at departementet har valgt å legge særskilt vekt på dette i stortingsmeldingen kan jo også tyde på at forholdet ikke er å anse som opplagt.

Det må også kunne slås fast at statskirkeordningen som sådan ikke blir opphevet med forslagene som skisseres i dette stortingsforliket. De grunnlovsendringene som går i retning av et løsere bånd mellom stat og kirke, er endringene i §2, samt at kongen ikke lenger gis ansvar for å beskytte og ”anordne” religionen som i dag er anvist i §§4 og 16. I tillegg overføres de fullmakter som i dag tilligger kirkelig statsråd til kirkens egne organer, og kravet om at minst halvparten av regjeringsmedlemmene må tilhøre kirken tas ut. Men det er verdt å merke seg at frasen ”Den norske kirke” ikke er brukt i dagens grunnlov. Dagens grunnlovstekst omtaler bare ”Kirken”, og da som den institusjon som er satt til å håndheve statens offisielle religion. Dersom den nye §16 blir vedtatt, vil det være første gang det eksplisitt slås fast i Grunnloven at organisasjonen *Den norske kirke* skal understøttes av staten. Grunnlovsendringene medfører heller ikke at Den norske kirke blir et eget rettssubjekt, men juridisk fortsatt vil være å oppfatte som en del av statsapparatet. Som tidligere nevnt beholder staten arbeidsgiveransvaret for de som ansettes i kirkelige stillinger av kirkens sentrale og regionale organer, samtidig som disse organene fremdeles vil utgjøre en del av statsforvaltningen. På en slik bakgrunn vil argumenter om at de foreslåtte endringene innebærer en avvikling av statskirkeordningen måtte avvises.

Det er også verdt å påpeke at stortingsforliket søker å innføre begrepet ”folkekirke” i Grunnloven, et begrep som av mange vil oppleves som noe vanskelig definerbart (jf. kap. 2.1.2). Begrepet ”folk” forekommer ellers bare fem ganger i dagens grunnlovstekst; en avvisning av fremmede makters ”krigsfolk” i §25, en fastslåelse av at ”folket” er basis for den lovgivende makt i §49, en bestemmelse om deltakelse i internasjonale sammenslutninger med ”folkerettslig” virkning i §93, en bestemmelse om innsyn i ”folkevalgte” organer i §100 og et vern av den samiske ”folkegruppe” i §110a. Alle disse forekomstene av begrepet ”folk” gir begrepet en juridisk eller rettighetsbasert betydning. Bruken av begrepet ”folk” i den nye §16 skiller seg fra de øvrige ved at den på et vis søker å grunnlovsfeste en binding mellom ”folket” og ett bestemt kirkesamfunn ved å fastslå at denne ene kirken innehar en særstatus som ”folkekirke”. I stortingsmeldingen gis det i omtalen av den nye grunnlovsparagrafen uttrykk for en intensjon om å ”markere Den norske kirke som folkekirke” (s. 94), samtidig som man tidligere i meldingen skriver at ”[d]et finnes ikke noen entydig definisjon av folkekirkebegrepet, og det blir brukt med ulikt innhold og med forskjellige siktemål” (s. 38). At begrepet ikke lar seg entydig definere er altså ikke til hinder for at det kan inkluderes i den norske Grunnloven. Det virker dermed tydelig at begrepet ikke først og fremst er ment å forstås juridisk, selv om det innlemmes i landets mest sentrale lovtekst. I stedet kan vi anse denne grunnlovsteksten som et *diskursivt* grep fra lovgivernes side, der formålet er å gjøre forestillingen – *representasjonen* – om at Den norske kirke er ”Norges folkekirke” udiskutabel og *hegemonisk* ved å nedfelle dette som et faktum i Grunnloven.

Helt til slutt er det verdt å påpeke den noe uvanlige prosessen som ligger til grunn for stortingsmeldingen. Vanligvis vil en regjering komme til et eget standpunkt, før man så avleverer en stortingsmelding som deretter gjerne går til åpen debatt i Stortinget. Denne gangen har man gjort dette i motsatt rekkefølge – et forlik ble inngått i Stortinget, som så utgjorde basisen for regjeringens stortingsmelding. En analyse spesifikt av den politiske prosessen vil ikke nødvendigvis falle inn under denne oppgavens formål, men skal man lytte til de analytikere som har valgt å gjøre en vurdering av forholdet, virker det rimelig å anta at den store spredningen i standpunkter internt i regjeringen – der Senterpartiet og Arbeiderpartiet ønsker en fortsatt statskirkeordning, mens Sosialistisk Venstreparti ønsker ordningen opphevet – gjorde det vanskelig å komme fram til et forent regjeringsstandpunkt. I tillegg vil det ha vært av vesentlig betydning for regjeringen at deres forslag hadde

mulighet til å oppnå de nødvendige to tredjedelers flertall i Stortinget som kreves for å gjennomføre grunnlovsendringer.

At forliket er enstemmig får også en annen konsekvens, nemlig at den politiske debatten i praksis er avsluttet, med unntak av de subjektive vurderinger som vil måtte finne sted knyttet til hvordan den kirkelige demokratireform skrider fram. Ikke bare har partiene på Stortinget nå sammenfallende syn i denne saken, de har dertil inngått en avtale om at dette synet ikke skal endres før avtaleperioden utløper i 2013. Formelt sett finnes det dermed ikke lenger noen politisk opposisjon i statskirkespørsmålet.

## 6.2 Tendenser i statskirkediskursen

### *6.2.1 Statskirkens konfesjonelle trekk*

Jeg vil beskrive det som et gjennomgående funn – og et vesentlig poeng – at de som ønsker et skille mellom stat og kirke i hovedsak beskriver Den norske kirke som *først og fremst et trossamfunn*, mens de som ønsker å bevare statskirkeordningen beskriver kirken som *mer enn et trossamfunn*. Disse to beskrivelsene kan vi også omtale som to konkurrerende *representasjoner* i diskursen, altså ulike virkelighetsforståelser som søkes opprettholdt ved hjelp av det Neumann kaller ”diskursivt arbeid” (jf. kap. 4.5). Den første kategorien er i denne analysen representert av flertallsinnstillingene fra Bakkevig- og Gjønnes-utvalgene, mens sistnevnte kategori inkluderer begge disse utvalgenes mindretall, landsmøtene til Arbeiderpartiet og Senterpartiet, svært mange høringsinstanser til begge utvalgsrapportene, samt de fleste deltakerne i mediadebatten jeg har skissert i kap. 5. Kristelig Folkeparti kan sies å representere en tredje kategori når partiet ønsker å gi Den norske kirke mer selvstyre (et vanlig argument hos de som ser på kirken som *først og fremst et trossamfunn*), men som likevel ikke vil skille stat og kirke. Som tidligere nevnt er det KrFs landsmøtevedtak som må sies å ligge nærmest det som ble det endelige forliket mellom stortingspartiene i april 2008, med den distinksjon, hva angår Grunnlovens §2, at KrF i sitt vedtak mener Norge skal bygges på kristne og humanistiske ”verdier”, mens det i forlikets forslag til ny §2 snakkes om den kristne og humanistiske ”arv”.

Når KrF begrunner sitt statskirkesyn med at ”landet fortsatt skal bygges på kristne og humanistiske verdier” er det lett å trekke paralleller til det Lars Laird Eriksen kaller den ”tradisjonelle” diskursen i statskirkedebatten, der poenget er at landet må etterleve kirkens verdier, og ikke omvendt. Dette understrekes ytterligere av at partiet ønsker å gi staten

mindre makt til å styre over kirkens indre anliggende. Samtidig vil det etter mitt syn ikke være like opplagt at stortingsforliket kan sies å trekke i samme retning, selv om forliket på enkelte punkter ligger nært opptil Kristelig Folkepartis landsmøtevedtak. KrF snakker i sitt vedtak om ”kristne verdier”, en frase som ikke benyttes i stortingsforliket eller stortingsmeldingen overhodet. Departementet legger som nevnt vekt på at staten med den nye grunnlovsteksten vil være å oppfatte som ikke-konfesjonell (jf. diskusjon rundt dette i kap. 6.1.2). I en ikke-konfesjonell kontekst må den nye grunnlovstekstens henvisning til den kristne arv dermed først og fremst sies å anerkjenne denne arven som en historisk og kulturell realitet, heller enn en bekjennelsesbasert tros-realitet. Stortingsforlikets tekst kan dermed ikke nødvendigvis sies å føye seg inn i Laird Eriksens ”tradisjonelle” diskurs, selv om den har likheter med KrFs landsmøtevedtak.

Mange oppfatter at statens verdigrunnlag ligger i kirkens tilknytning til staten, heller enn i det spesifikke innholdet i Grunnlovens §2. Andre igjen skiller ikke klart mellom disse to forholdene, men oppfatter samfunnets eller statens verdigrunnlag som en udefinert sum av statskirkeordningen og det mange oppfatter som en verdiparagraf i Grunnloven. Dette eksemplifiseres blant annet av Shoaib Sultan, som er tilhenger av statskirken fordi han ønsker å bevare det eksisterende – og etter hans syn anti-sekularistiske – verdisynet i det norske samfunnet, samtidig som han ikke har noen problemer med å gi sin støtte til Arbeiderpartiets forslag om å gjøre Grunnlovens §2 ikke-konfesjonell (jf. kap. 5.2.3 e). Spørsmålet om en grunnlovsfestet og kristelig basert verdiforankring er å betrakte mer som en symbolsak, og kommenteres ikke eksplisitt av mange i debatten. De som tydeligst kommenterer spørsmål knyttet til en grunnlovsbasert verdiforankring er først og fremst utvalgsrapportene og de politiske aktørene i debatten, og med unntak av Arbeiderpartiet (og altså Sultan) vil alle de som ønsker å beholde en statskirkeordning også ønske å beholde en form for henvisning til en kristen tradisjon i Grunnloven.

Jeg vil legge betydelig vekt på den deldiskursen som er knyttet til hvorvidt Den norske kirke er å oppfatte som *først og fremst* eller *mer enn* et trossamfunn. Denne distinksjonen er vesentlig fordi den også forteller oss noe om synet på *troens* plass i kirken. Som jeg var inne på i kap. 2.1.3 forutsetter et trossamfunn en tro (her forstått synonymt med ”bekjennelse”), og logisk sett vil det dermed være mulig å hevde at en kirke som *først og fremst* er et trossamfunn naturlig vil gi troen en mer sentral plass enn en kirke som er *mer enn* et trossamfunn. Begrepet ”tro” er i liten grad framtreddende i statskirkeordningen, og nettopp

begrepets relative fravær gir oss en indikasjon på at *troen* i seg selv ikke spiller noen avgjørende rolle i diskursen. I stedet fokuseres debatten ofte på det verdimeslige fellesskapet man oppfatter at kirken representerer (dette kommer jeg nærmere inn på i kap. 6.2.2).

Synet på troens plass i Den norske kirke kommer likevel til uttrykk enkelte ganger i debatten. Som tidligere nevnt er Rosemarie Køhn blant de første som tar til orde *imot* en kirke der ”den personlige bekjennelse er avgjørende,” som hun skriver det (jf. kap. 5.1.3). Køhn frykter at et slikt kirkesyn vil stå i motsetning til ønsket om en åpen og inkluderende folkekirke. Senterpartiets Inger Enger knytter seg an til en tilsvarende argumentasjonsform hva angår troens plass i Den norske kirke, når hun sier hun vil ha en kirke der det er plass til ”lita tru og stor tvil” (jf. kap. 5.2.3 c).

Professor Jone Salomonsen føyer seg inn i en slik argumentasjonsrekke når hun i sin kronikk i *Aftenposten* gjør et klart skille mellom *religion* og *tro*, og i tillegg gir uttrykk for at førstnevnte på ingen måte forutsetter sistnevnte (jf. Salomonsens kronikk referert i kap. 5.2.3 c og en teoretisk diskusjon knyttet til dette i kap. 2.1). Men der Køhn ønsker seg en kirke hvor den personlige bekjennelse ikke er ”avgjørende”, og Enger ønsker seg en kirke med plass til ”lita tru”, sier Salomonsen rett ut at hun stiller seg kritisk til en situasjon der kirken blir ”et samfunn av aktivt troende medlemmer”. Mens Køhn og Enger anser troen som lite vesentlig for den kirken de ønsker seg, kan det virke som om Salomonsen nærmest ser på troen som et uønsket, ekskluderende element i den ”folkereligionen” hun skisserer.

I kap. 2.4.5 forsøker jeg å antyde en distinksjon mellom begrepene ”borgerreligion” og ”folkekirke”. En slik distinksjon vil komme til nytte her. Det er verdt å merke seg at Salomonsen i sin kronikk ikke benytter begrepet ”folkekirke” en eneste gang. I stedet bruker hun begreper som ”folkereligion” og ”tradisjonell religion”, og påpeker at *folkereligionen* ikke krever medlemskap og at ingen melder seg inn eller ut av *tradisjonell religion*. Salomonsen spør om kirken nå også kan sies å omfatte ”de ikke-troendes samfunn”, og i så måte kan vi her oppfatte klare kryptoreligiøse overtoner, på linje med argumentasjonen fra Edvard Hoem og Sverre Møller. De påpeker begge at den norske ”kristenheten”, eller den norske kirken, er noe nordmenn er en del av enten man vil eller ikke.

Interessant er det også å se på hvordan Salomonsens religionsbegrep knytter seg an til Den norske kirke som institusjon. Den norske kirke er jo formelt sett en organisasjon man kan

melde seg inn i eller ut av, og Salomonsens beskrivelser av en ”folkereligion” eller en ”tradisjonell religion” tyder på at hennes religionsbegreper er ment å favne videre enn bare Den norske kirke som institusjonell virkelighet, ikke minst fordi hun samtidig mener den norske spiritualiteten, selv med et grunnleggende ”kristent tradisjonsmateriale,” ikke vil kunne sies å være kirkens eiendom alene.

En av de muslimske aktørene i debatten, Shoaib Sultan, hevder at statskirkeordningen har bidratt til et forholdsvis nøytralt offentlig rom i Norge, og at denne nøytraliteten igjen har gitt grobunn for et livssynsmangfold. I motsetning til denne nøytraliteten står sekularismen, som Sultan ser på som en religionsfiendtlig ideologi. Han argumenterer for at det offentlige bør ha et verdisett der religion inngår som et element. For Sultan blir det dermed ikke vesentlig at religionen som inngår i det offentlige verdisettet har et annet bekjennelsesgrunnlag enn hans egen. Han bruker ikke ordet ”spiritualitet” i sin argumentasjon, men det er tydelig at det her finnes fellestrekk med Jone Salomonsens argumenter i forrige avsnitt.

Salomonsen og Sultan kan begge sies å basere sin spiritualitet, folkereligøsitet eller anti-sekularisme på det vi kan kalle en vagt definert trosoppfatning. Tidligere biskop Even Fougner skisserer, i heftet som ble utgitt i forbindelse med Det lutherske verdensforbunds studie av forholdet mellom kirke og borgerreligion, en konflikt mellom stat og kirke der staten vil være opptatt av at folkereligøsiteten ikke skal være ”too finely delineated” konfesjonelt sett (jf. kap. 2.4.4). Her ser vi likheter til Salomonsen og Sultan, ikke minst i oppfatningen av at det er en *fordel* dersom denne trosoppfatningen forblir vagt definert. Også Arbeiderpartiet beveger seg inn i denne argumentasjonsformen når de foreslår en ordning der kirken fortsatt er koblet til – og styrt av – staten, men hvor statens verdifundament gjøres konfesjonsnøytralt. Her har også Aps landsmøtevedtak mye til felles med Jone Salomonsens folkereligionsretorikk. Begge kan oppfattes å redusere *troens* betydning for religøsiteten, og begge begrunner dette med et større gode, der *inkludering* eller *felleskap* er viktigste målsetning.

Salomonsens betraktninger om en felles, norsk og kristelig basert spiritualitet, som ikke utelukkende tilhører Den norske kirke, må kunne sies å ha mye til felles med Robert Bellahs beskrivelse av den amerikanske borgerreligionen. Ifølge Bellah har denne borgerreligionen mye til felles med kristendommen, uten den kan oppfattes som kristen *per se*. Heller ikke

Rousseau beskriver sin borgerreligions grunnsetninger som utelukkende religiøse. Snarere skriver han at borgerreligionens regelverk er å betrakte som ”not exactly as dogmas of religion, but as sentiments of sociability”. Salomonsen eliminerer også den konfesjonsbundne troen fra sin folkereligion, og når hun i tillegg påpeker fellesskapspotensialet som ligger i den formen for spiritualitet hun beskriver, er det lett å se likhetene mellom Salomonsens folkereligion og de forståelsene av begrepet ”borgerreligion” som er skissert i kap. 2.4.5.

Samtidig er det verdt å påpeke at Salomonsen ikke er spesifikk når det gjelder *hvem* kirken skal være inkluderende og tilby et fellesskap overfor, annet enn det noe tvetydige begrepet ”folk”. Hun gir så vidt jeg kan se ikke eksplisitt uttrykk for hvem som inngår i dette folkebegrepet. Disse forholdene vil være noe av det jeg ønsker å se nærmere på i neste delkapittel.

#### 6.2.2 Statskirken som verdifellesskap og identitetsmarkør

Som tidligere nevnt er det fokuset på tilhørighet, verdifellesskap, kulturarv og beslektede argumenter som dominerer innlegg og høringsuttalelser fra de som ønsker seg en fortsatt statskirkeordning. For igjen å forholde oss til Neumanns vokabular, kan vi si at *representasjonen* om kirken som et inkluderende fellesskap er utfordret, og dermed *hegemonisk*, i statskirkediskursen, jf. også Ulla Schmidts observasjon (kap. 5.2.3 a) om at hensynene til folkets tilhørighet til kirken automatisk og ukritisk overordnes andre hensyn i debatten, og at dette forholdet tas for gitt både i Gjønnes-utvalgets rapport og i debatten som fulgte. Disse argumentene lar seg ikke fullt og helt skille fra de argumentene som ser på statskirken som en faktor i nordmenns nasjonale *identitet*, og vil her bli behandlet sammen med disse.

Samtidig finner jeg grunn til å kategorisere disse argumentene på en annen måte, i kategoriene *inkluderende* og *ekskluderende*, evt. *beskyttende*. Til den inkluderende kategorien vil høre argumenter som framhever statskirkens fellesskapstrekk, mens den ekskluderende kategorien vil inneholde de argumenter som ser på statskirken som mer av et etnisk-kulturelt verdifellesskap som står i motsetning til andre og konkurrerende verdisystemer.

Det er i utgangspunktet ikke særlig problematisk å identifisere de argumenter som framholder at statskirkeordningen har en inkluderende natur. Dette er argumenter vi blant

annet finner hos de utvalgsmindretallene som ønsker seg en fortsatt statskirkeordning, og i mye av høringsmaterialet til både Bakkevig- og Gjønnnes-utvalget. De fleste av de som argumenterer med en form for ”verdigrunnlag,” ”fellesskap” eller kirkens betydning for ”folk flest” vil samtidig gi uttrykk for at statskirkeordningen har en inkluderende og tilhørighetsgivende funksjon i samfunnet.

De ekskluderende eller beskyttende argumentene er det noe færre av, men kan blant annet eksemplifiseres ved Edvard Hoems forestilling om at statskirken er en kirke for ”den norske stammen” og Sverre Møllers tanker om at ”for alle andre raser og kulturer er vi kristne sammen med resten av vesten, enten vi liker det eller ikke”. Dette er klare etnoreligiøse argumenter, og argumentasjonsrekken må kunne beskrives som ekskluderende fordi den klart gir uttrykk for at dette er en religionsform andre vanskelig kan komme inn i – og, for den del, de som tilhører den vanskelig kan komme ut av.

Som tidligere nevnt er dette uttrykk for en inndeling mellom *oss* og *de andre* som deles av blant andre Gunnar Stålsett og Erik Hillestad, når de oppgir en form for trygghet på egne verdier som en vesentlig basis for å kunne møte mennesker med en annen verdibasis (også Hoem benytter seg av et slikt argument). Både Stålsett og Hillestad, som ellers gjerne argumenterer med kirkens egenskaper som inkluderende faktor i samfunnet, fungerer etter mitt syn ekskluderende når de deler inn et stadig mer flerkulturelt samfunn på denne måten. Samtidig gir de uttrykk for et forholdsvis statisk samfunnssyn, der det ikke ser ut til å finnes rom for at dette forholdet vil kunne endre seg med det første.

Dette skyldes ikke minst at den tryggheten som omtales, ligger i det som oppfattes som *fellesskapets* verdier. Det er et felles *vi* som skal huske hvor *vi* kommer fra og hvem *vi* er, og ikke hver og en av oss som individer. En identitet eller verdibasis på individnivå anses dermed ikke som tilstrekkelig. Det er som et homogent fellesskap *vi* skal møte de implisitte *andre* i en slik diskurs.

Når jeg nå har delt inn argumentene i en *inkluderende* og en *ekskluderende* kategori, er det også på sin plass å påpeke de klare parallellene mellom de to måtene å argumentere på. Selv de argumentene jeg har kategorisert som ekskluderende, ser på et vis ut til å være *ment* inkluderende – om enn ikke for alle. Og de argumentene jeg har kategorisert som inkluderende, skiller seg først og fremst fra de ekskluderende argumentene ved at de



unnlater å spesifisere hvem statskirkeordningen er inkluderende *for*. De problematiserer eller spesifiserer ikke begrepet ”folk”, og behøver dermed heller ikke å forholde seg til en mulig avgrensning av dette begrepet i forhold til eksistensen av *de andre*.

Dette understrekes også av at flere – deriblant Hillestad, Stålsett, Imsland og Hoem, samt flere av høringsinstansene knyttet til Bakkevig-utvalgets rapport – søker å fremme en konkurrerende *representasjon* til den rådende ”Oslo-oppfatningen” av Norge som et flerkulturelt samfunn. Alle disse gir uttrykk for at Norge ikke *egentlig* er flerkulturelt, eller i hvert fall ikke så flerkulturelt ”som noen vil ha det til”. Om man legger en slik samfunnsforståelse til grunn, er det ikke vanskelig å se hvordan man kan oppfatte selv en etnoreligiøs forståelse av kirken som inkluderende. Implisitt hevder man at det mange steder i landet ikke eksisterer noe mindretall som kan komme til å føle seg ekskludert gjennom en statlig preferanse for én bestemt trosretning, og at et slikt argument dermed ikke kan oppfattes som relevant.

De noe ulike oppfatningene av begrepet ”folk” kan vi også knytte an til Lars Laird Eriksens to forståelser av dette begrepet, i hans tidligere nevnte avhandling basert på deler av høringsmaterialet fra prosessen rundt Bakkevig-utvalgets innstilling (jf. kap. 5.1.2). Disse to forståelsene er knyttet til hver sin deldiskurs innenfor statskirkedebatten. Den tradisjonsorienterte diskursen vil, ifølge Laird Eriksen, definere ”folk” som et etnokulturelt begrep, der ”folket” stilles i motsetning til noe som er annerledes og fremmed. ”Folket” vil likevel oppleve å ha et felles verdigrunnlag, selv om dette grunnlaget ikke beskrives fullt ut, og kanskje heller kan sies å ha karakter av en felles *historie*. Samtidig vil denne diskursen være opptatt av å framheve kirkens rolle som verdibasis i samfunnet.

Laird Eriksens andre forståelse av begrepet ”folk” knytter seg til det han beskriver som en progressiv diskurs, der ”folket” først og fremst står i motsetning til ”eliten”. Einar Gelius er blant de som har beskrevet ønsket om å skille kirke og stat som et elitistisk påtrykk ovenfra, og som han mener vil bli avvist av ”det norske folk” og ”den kirkelige grasrot” (jf. kap. 5.2.3 b). Dette kan ses på som parallelt med Ulla Schmidts beskrivelser av høringsmaterialet til Gjønnnes-utvalgets rapport, der det ifølge henne er de *lokale* høringsinstansene, kirkelige så vel som offentlige, som går imot et skille mellom stat og kirke, mens de *sentrale* (og implisitt Oslo-baserte) instansene har et annet syn (jf. kap. 5.2.2).

Det som i tillegg kjennetegner Laird Eriksens progressive definisjon av begrepet ”folk” er at de innehar et felles verdsett som lar seg identifisere, i hovedsak gjennom et forholdsvis liberalt verdissyn hva angår rettigheter for grupper som tradisjonelt kan sies å ha blitt forsømt eller urettferdig behandlet av kirken – som kvinner og homofile. En slik forståelse av begrepet ”folk” framstår som atskillig mer dynamisk enn en definisjon som er basert på etnokulturelle eller etnoreligiøse betingelser. En definisjon av begrepet ”folk” som i større grad er basert på holdninger enn på nasjonalreligiøsitet – på verdenssyn heller enn livssyn, så å si – gir oss et ”folk” det er mulig å bli inkludert i, i motsetning til en mer etnisk forståelse av begrepet. Slik kan ”folk” oppfattes som en inkluderende enhet.

Dermed er vi framme ved kjernepunktet i dette delkapitlet: Kan begrepet ”folk” oppleves som såpass dynamisk at det åpner for å inkludere også de med en annen kulturell eller religiøs bakgrunn? Eller er den norske ”kristenhetens” dominans i samfunnet fremdeles såpass stor at mange vil oppfatte kirken som inkluderende, selv om noen blir satt utenfor dette fellesskapet? Den siste av de to tolkningene virker mest fremtredende i debatten, men de står ikke nødvendigvis i motsetning til hverandre. Det er verdt å merke seg at heller ikke Rousseau ga uttrykk for at absolutt *alle* måtte ta del i borgerreligionen han skisserte. Snarere mente han at samfunnet burde tolerere alle som tolererte andre, så sant deres dogmer ikke var motstridende til de borgerplikter en borgerreligion dikterte.

Alle disse argumentene har ytterligere én ting til felles – at de ser ut til å se på kirkens fellesskapskraft som en funksjon av kirkens kobling til staten. Det er altså ikke kirken *i seg selv* som innehar disse egenskapene, snarere kan verdigrunnlaget det henvises til sies å ligge i selve *statskirkeordningen*. Dette vil jeg se nærmere på i neste delkapittel.

### 6.2.3 Statskirken som statlig fellesgode

Betydningen av kirkens kobling til staten ser vi særlig i de argumentene der Den norske kirke oppfattes som en del av et velferdstilbud. Som tidligere nevnt er det spesielt representanter fra Senterpartiet som har gitt uttrykk for en slik holdning, men en slik tanke kan også sies å ligge implisitt i Arbeiderpartiets landsmøtevedtak om å sikre likeverdige seremonier for alle. Kanskje kan selve begrepet ”åpen folkekirke” sies å være knyttet til en slik argumentasjonsrekke, i tråd med Ulla Schmidts beskrivelse av ”folkekirken” som ”en kirke som henvender seg til og innbyr alle til å ta del i kirkens liv og fellesskap”. Det allmenne ved den åpne folkekirken bidrar i så måte til å forsterke kirkens natur som et

fellesgode. Parallelt med dette ser vi som nevnt at flere røster i statskirkediskursen opplever statstilknytningen som sentral i sitt syn på ”folkekirken” som en inkluderende og verdibærende instans. En forståelse av kirken som et velferdsgode kan bidra til å forklare hvorfor en slik kobling ses på som nødvendig. I den vanlige norske politiske diskursen vil de fleste oppleve velferdsgoder som tett knyttet opp til et offentlig apparat.

Synet på Den norske kirke som et offentlig tjenestetilbud vil også kunne tjene som en forklaring på den lave valgdeltakelsen i de kirkelige valgene. De som først og fremst oppfatter kirken som et *tjenestetilbud*, og ikke som en trosmessig eller politisk *bevegelse*, vil ikke nødvendigvis inneha den typen engasjement som tilsier at man deltar i valg. En velferdsgode-natur vil for mange i seg selv tilsi at man ser på valgdeltakelse som unødvendig, fordi man opplever at velferdsgoder bestemmes gjennom politiske valg, og ikke gjennom særvalg til det enkelte tjenestetilbud – eksempelvis har man ikke egne valg til skole- eller helsevesen.

Når Kari Gåsvatn i *Nationen* skriver at det etter et skille ikke lenger vil bety noe å ha blitt døpt (jf. kap. 5.2.3 c), er det åpenbart at hun ikke føler seg døpt inn i et strengt *kirkelig* fellesskap. I stedet er hun døpt inn i noe *annet*, i et fellesskap som strekker seg utenfor kirkens rammer. Dette ”utenomkirkelige fellesskapet” oppleves det at det er *staten* som står som garantist for, som et slags verdimesig velferdsgode. Når man gjennom en dåp i *institusjonen* Den norske kirke opplever seg som opptatt i et *statlig* og utenomkirkelig fellesskap, vil dåpen føles betydningsløs den dagen forbindelsen mellom kirken og staten ikke lenger er tilstede – fordi kirken på et vis mister sin rolle som ”statens agent” i samfunnets verdifellesskap. Med et annet ord kan man si at Gåsvatn oppfatter seg som døpt inn i et *verdiregime*, og at det er dette verdiregimet som *de facto* avvikles den dagen stat og kirke skiller lag. Dette er i tråd med Ulla Schmidts betraktninger om at forholdet mellom Den norske kirke og samfunnet oppfattes som direkte og indirekte avhengig av statskirkeordningen (jf. kap. 5.2.3 a).

Man kan altså si at det er *staten*, og ikke *kirken*, som er den avgjørende faktor i det verdifellesskapet mange beskriver i statskirkediskursen. Dermed kan vi ane en underliggende bekymring for hvorvidt staten vil kunne opprettholde denne rollen uten et vidtfavnende kirkesamfunn som en del av sitt sosiale apparat. Samtidig kan man se det som i statens interesse å inneha en slik rolle, og å fungere som en slags produsent av ”tilhørighet”.

Ifølge bl.a. Colin Crouch har religionene forlenget mistet denne maktposisjonen i dagens europeiske samfunn, og man kan tolke denne delen av diskursen dithen at staten har overtatt denne maktposisjonen med en vagt definert religion som en del av sitt verdiapparat. Dersom staten mister denne rollen, svekkes også dens maktposisjon i samfunnets verdidiskurs.

Grace Davie beskriver en religionsform der et flertall av de samfunnsmedlemmer som ikke praktiserer sitt samfunns religion, setter pris på at mindretallet ”enact a memory on their behalf” ved å delta i samfunnets religiøse riter. På den måten opprettholdes et kollektivt minne som gir legitimitet både til det enkelte individs tilhørighet til et større samfunn, og til eksistensen av dette samfunnet som sådan. På bakgrunn av denne analysen er det grunn til å stille spørsmål om det i en norsk kontekst er *staten*, og ikke det kirkegående mindretallet, som opprettholder dette kollektive minnet, gjennom et verdiregime som også tar inn i seg det som oppfattes som en århundrelang verdimesig tradisjon.

## 7.0 Oppsummering og konklusjon

I det ovenstående har jeg forsøkt å gi et teoretisk bakteppe (kap. 2), antyde noen metodiske forutsetninger for analysen (kap. 4), skissere hovedtrekkene i diskursen jeg har satt meg fore å analysere (kap. 5), og deretter gjennomføre en analyse av noen viktige dokumenter og sentrale trekk i denne diskursen (kap. 6). I dette kapitlet vil jeg forsøke å oppsummere disse elementene og besvare de spørsmålene jeg stiller i problemstillingen (kap. 3).

Som vi har sett vil den delen av statskirkediskursen jeg har konsentrert meg om – altså den delen som argumenterer *for* en fortsatt statskirkeordning i en eller annen form – konsentrere seg om det vi kan kalle *fellesskapsargumentene* i debatten. Dette er en form for funksjonalistisk argumentasjon der man i hovedsak legger vekt på statskirkeordningens *funksjon* i en samfunnsmessig sammenheng, og hvor en vesentlig del av argumentasjonen omhandler hvorvidt denne funksjonen vil kunne opprettholdes av andre sosiale strukturer dersom ordningen oppheves.

Enkelte aktører skiller seg tildels fra denne måten å argumentere på. Ett eksempel er Kristelig Folkeparti, som legger en viss vekt på de samme fellesskapsargumentene som nevnt over, men som samtidig framhever betydningen av at samfunnet bør være basert på kristne verdier. Arbeiderpartiet representerer i så måte en interessant motpol til KrF, til tross for at begge partier ønsker å videreføre en statskirkeordning. Arbeiderpartiet går inn for en

statskirkeløsning der statens konfesjonelle tilknytning tas ut av Grunnlovens §2, men hvor statskirkeordningen for øvrig i hovedsak består. Her gis det altså ikke uttrykk for at staten eller samfunnet skal bygges på et sett religiøse verdier.

Arbeiderpartiets landsmøtevedtak er blant de dokumenter i diskursen som etter mitt syn gir uttrykk for en borgerreligionsliknende retorikk. Jone Salomonsens kronikk er et annet. Når man fjerner den spesifikke bekjennelsestilknytningen, men beholder et statlig fundert rammeverk rundt samfunnets mest sentrale verdiformidler, er det lett å se paralleller til Rousseaus og Bellahs beskrivelser av en borgerreligion. Det er et gjennomgående trekk i denne formen for argumentasjon at *tro* ikke spiller en avgjørende rolle for deltakelse i dette verdifellesskapet, og Salomonsen ser ut til å gå enda skritt i retning av en borgerreligion når hun gir uttrykk for at dersom *tro* blir dominerende i kirken, så vil det ha en negativ effekt på den ”folkereligionen” hun ønsker seg. Et slikt ønske om å redusere troens betydning kan vi se på som parallell til Bellahs presisering av at den amerikanske borgerreligionen ikke egentlig er kristendom, selv om det finnes flere likheter mellom borgerreligionen og kristendommen. Et slikt ønske vil også oppfylle Even Fougneres forestilling om en folkereligiositet som ikke er ”too finely delineated”, og som dessuten er såpass vagt avgrenset at den kan tjene som verdifellesskap også for f.eks. muslimer.

Verken Rousseau eller Bellah forutsetter at borgerreligionen skal inkludere *alle*. Rousseaus normative beskrivelse av en ideell form for borgerreligion aksepterer alle som ikke motarbeider borgerreligionens formål, mens Bellahs empiriske undersøkelser av en amerikansk borgerreligion tar sitt klare utgangspunkt i judeokristne myter. I en norsk kontekst argumenteres det for *folkekirken*s inkluderende natur, mens det sjelden spesifiseres *for hvem* folkekirken kan sies å være inkluderende. Det tas for gitt at folkekirken er å anse som et inkluderende fellesskap. Pål Ketil Botvar hevder at en slik folkereligiositet vil kunne oppleves som en noe høy terskel for de innvandrere med ikke-kristen bakgrunn som ønsker å bli en del av det norske fellesskapet, og det kan hende han har rett. I en diskursiv sammenheng er poenget imidlertid ikke om folkekirken rent *faktisk* er inkluderende, men om den *representeres* slik, altså om forestillingen om folkekirken som et inkluderende fellesskap oppleves som en sterkere virkelighet enn det motsatte. Basert på diskursen må det være lov å slå fast at representasjonen av folkekirken som en inkluderende faktor i samfunnet har et *hegemoni* i denne debatten, for å følge Neumanns vokabular.

Det vesentlige er altså om folkekirken oppleves som inkluderende *for de som argumenter med at den er inkluderende*. Og de som argumenterer slik, vil kunne gjøre det vel vitende om at det finnes et mindretall for hvem dette argumentet ikke vil være sant. Dette mindretallet blir av flere definert som såpass lite at flertallets verdigrunnlag vil oppleves som inkluderende, nettopp fordi det dominerer i den daglige verdidiskursen. Flerkulturaliteten gjøres av enkelte til et geografisk avgrenset fenomen, et fenomen som på et vis ikke oppfattes å gjelde Norge som helhet. Samtidig er det selvstendig poeng for flere i debatten at folkekirken som verdibasis nettopp *ikke* skal inkludere alle. Hillestad, Stålsett, Møller og Hoem er alle blant de som ser på en avgrensning mot *de andre* som en av folkekirkefelleskapets positive sider. Statskirken gir oss i følge denne typen argumentasjon ”trygghet på egne verdier”, lar oss ”stå trygt forankret og tydelig i egen religiøs arv” og fører til at ”vi hegnar om det som er vårt”.

Ifølge Botvar vil en slik avgrensning, tydelig etnoreligiøst inspirert, være grunnlag for å avvise påstanden om at den norske folkereligiositeten kan beskrives som en borgerreligion. Etter mitt syn er det liten grunn til å være såpass kategorisk, av de grunner jeg har nevnt over. For de fleste av de som argumenterer for en fortsatt statskirkeordning vil statskirkens eller folkekirkens funksjon som et inkluderende verdifelleskap framstå som en utfordret diskursiv virkelighet, og dermed som et gyldig argument. Botvars innvending er at denne virkeligheten ikke oppleves som like sann for alle, men for en diskursanalytiker vil ikke poenget nødvendigvis være å avdekke hvorvidt en representasjon i diskursen kan sies å være *faktisk sann* (i den grad et slikt begrep i det hele tatt kan benyttes i en diskursanalyse), men hvorvidt representasjonen re-presenteres ofte nok til at den *oppleves* som sann.

Videre kan det se ut til at det verdifelleskapet som oppleves å være knyttet til Den norske kirke, i større grad kan sies å være knyttet til staten. Dette eksemplifiseres blant annet ved at det gjennomgående uttrykkes en bekymring for hva som vil komme *i stedet* for statskirkeordningen. Her kunne man innvende at det ikke er behov for at noe skal komme *i stedet*. Både staten og Den norske kirke vil bestå som institusjoner også etter et eventuelt skille, dog ikke knyttet sammen gjennom Grunnloven og øvrige reguleringer. Bekymringen ser derimot ikke ut til å være knyttet til disse institusjonene som sådanne, men til det *statlige verdiregimet* som oppleves som opprettholdt nettopp gjennom statskirkeordningen. Det er altså staten som er sentrum i et slikt verdiregime, noe som understrekes av Kari Gåsvatns forestilling om at dersom stat og kirke skiller lag, så betyr det ikke lenger noe å være døpt i

Den norske kirke. For Gåsvatn er ikke dåpen en trosmessig erklæring om tilhørighet til én bestemt konfesjon, men en erklæring om en verdimessig tilhørighet til *staten*, og derigjennom til alle de andre som har erklært en tilsvarende tilhørighet. Etter et skille vil kirkens medlemmer miste sitt verdiforbund med staten, fordi kirken ikke lenger har autoritet til å innlemme samfunnsmedlemmer i det statlige fellesskap. Spørsmålet blir dermed hvem som så overtar denne autoriteten. Kirkens rolle som formidler av et konfesjonelt trosbudskap blir i denne sammenhengen irrelevant. I stedet framstår kirken som statens ”verdiagent”, og i denne rollen ligger også dens vesentligste samfunnsmessige betydning.

Det er her verdt å poengtere at statens rolle som ”verdiprodusent” ikke utelukkende er knyttet til statskirken. Som Dag Thorkildsen påpeker hadde Grunnloven lenge en tilnærmet ”guddommelig” status, og mye av det felles verdigrunnlaget har ifølge Thorkildsen sin basis i det offentlige skoleverket. En statlig framdrevet verdibasis i samfunnet kan dermed verken anses som først og fremst å være knyttet til noe kirkelig, eller å være av nyere dato.

Dersom kirken fungerer som en slags ”verdiagent” for staten, vil det naturlig nok være avgjørende at staten har kontroll over kirken. De fleste statskirketilhengere i diskursen ser ut til å støtte et slikt maktforhold, og enkelte gir mer eller mindre eksplisitt uttrykk for at dette maktforholdet utgjør selve kjernen i den eksisterende statskirkeordningen (jf. bl.a. Einar Gelius, Gunnar Stålsett, Arbeiderpartiet og Senterpartiet). Et annet syn gjør seg gjeldende i bl.a. Kristelig Folkepartis statskirkestandpunkt. Partiets vedtak om å gi kirken økt selvstyre, samtidig som staten fremdeles skal være basert på bl.a. kristne verdier, kan tolkes som et ønske om å dreie samfunnets verdibasis i en mer ”trosbasert” retning – at folket vil følge kirkens formodentlig konservative dreining. Skal man tro de religionsforskere som er sitert i denne oppgaven knyttet til fenomenet *differensiering* og det moderne europeiske trosliv, vil en slik ambisjon være vanskelig å oppnå. Et kjennetegn ved de europeiske kirkene er, ifølge blant andre Colin Crouch, at de ikke lenger har autoritet til å angi hvordan samfunnets medlemmer skal føre sine liv. Dersom et økt selvstyre for Den norske kirke fører til at kirkens verdisyn går i en annen retning enn det øvrige samfunnets, virker det først og fremst sannsynlig at kirken vil oppleves som stadig mindre relevant, uavhengig av om den er knyttet til staten eller ikke.

Samtidig er det liten grunn til å tro at stortingsforliket inngått våren 2008 bør tolkes i samme retning, til tross for at det på flere punkter finnes likheter med Kristelig Folkepartis

standpunkt. I analysekapitlet drøfter jeg forskjellen mellom KrFs henvisning til kristne ”verdier” og forlikets henvisning til den kristne ”arv”, men hovedforskjellen mellom de to dokumentene er etter mitt skjønn at de forslag som er skissert i stortingsforliket avhenger av at det gjennomføres en ”tilfredsstillende” demokratireform i kirken. Skal man ta utgangspunkt i landsmøtevedtakene til Arbeiderpartiet og Senterpartiet, er det vanskelig å se for seg at en demokratireform vil kunne anses som tilfredsstillende, med mindre et kirkelig demokrati gir mer eller mindre de samme resultater som en statlig overstyring av kirken ville gitt. Oppnåelsen av et slikt demokratinivå vanskeliggjøres ytterligere av Arbeiderpartiets uttrykte ønske om at *engagement* ikke skal være et kriterium for *tilhørigheten* til denne kirken.

Jeg finner grunn til å konkludere med at fenomenet *borgerreligion* spiller en vesentlig rolle i argumentasjonen til de som ønsker en fortsatt statskirkeordning, og at dette i størst grad er tilfelle for de som fører en argumentasjon der troen oppleves som lite viktig for det kirkelige fellesskap, samt i de tilfeller der verdifellesskapet implisitt oppleves som mer bundet til staten enn til kirken, som skissert over. Fenomenet vil spille en mindre rolle i argumentasjonen til de som støtter en statskirkeordning med utgangspunkt i et ønske om at staten og samfunnet i større grad skal etterleve kristne verdier. Denne distinksjonen kan anses som parallell til Lars Laird Eriksens inndeling av høringsmaterialet til Bakkevig-utvalgets innstilling i en *progressiv* og en *tradisjonell* diskurs, selv om jeg i denne sammenheng ikke nødvendigvis ser grunn til å slutte meg fullt og helt til Laird Eriksens to forståelser av begrepet ”folk”.

Begrepet ”borgerreligion” er ikke entydig, men basert på Rousseau og Bellah er det mulig å komme fram til en forståelse av begrepet der noe av innholdet vil være fastsatte dogmer, en eksplisitt eller implisitt kobling til staten, og eksistensen av en guddom. Dette sistnevnte elementet gjøres mindre vesentlig av religionssosiologer som Peter Beyer og Jose Casanova, som antyder muligheten for at en borgerreligion også kan være fundert på et sekulært idégrunnlag. Tar man med i betraktningen at også flere muslimske representanter ønsker å opprettholde statskirkeordningen (men ikke nødvendigvis en kristendomsbasert verdihenvisning i Grunnloven), vil det være mulig å betrakte en norsk borgerreligion som en mindre ”sekularistisk” – i betydningen ”anti-religiøs” – versjon av det franske *laïcité*-prinsippet. I demokratiets og likestillingens navn innebærer eksistensen av et dominerende, religiøst basert verdsett i samfunnet at andre religiøst baserte verdsett gis adgang til å



eksistere. Dermed kan statskirkeordningen av enkelte oppfattes som en forsikring mot et anti-religiøst statsapparat.

Begrepet ”borgerreligion” vil også skille seg noe fra begrepet ”folkekirke”. Som jeg antydet tidlig i denne oppgaven vil begrepet ”folkekirke” i sin natur måtte forutsette eksistensen av en kirkelig institusjon (selv om denne kirkelige institusjonen igjen ikke nødvendigvis vil forutsette en ”tro”), mens begrepet ”borgerreligion” i en norsk kontekst etter mitt syn først og fremst forutsetter en stat som forankringspunkt. Statsapparatet kan så ”velge” å knytte til seg en kirkelig institusjon som en form for utøvende agent i det samfunn der borgerreligionen har sitt virkningsområde. Men for de fleste av aktørene i den delen av statskirkediskursen jeg har analysert, vil det være bindingen til staten som implisitt er det sentrale punktet.

Tilsvarende vil det være nødvendig å skille begrepet ”borgerreligion” fra begrepet ”verdifellesskap” (eller beslektede og mer eller mindre synonyme begreper som ”verdigrunnlag”, ”kulturarv” ol.). Sistnevnte begrep opplever jeg som noe mindre definert og mindre fast forankret enn en borgerreligion. En borgerreligion vil kunne oppleves som noe mer spesifikk og forankret – *institusjonalisert i et kollektiv*, som Bellah skriver i sin artikkel fra 1967.

Grace Davie benytter seg ikke av begrepet ”borgerreligion”, men beskriver den europeiske religionsutøvelsen som *en form for kollektivt minne*, et minne som holdes i hevd gjennom det fenomenet Davie kaller *stedfortredende religion*, der *de få* går i kirken og opprettholder dette minnet, på vegne av *de mange* som av ulike grunner avstår fra å gå i kirken jevnlig. Dette felles minnet fordrer ikke en felles tro, ifølge Danièle Hervieu-Léger, men det felles minnet vil likevel ha en innflytelse på våre *kollektive refleksjoner* hva angår vår identitet. I en norsk kontekst kan man se det slik at det vil være *staten* som har overtatt rollen med å opprettholde disse kollektive funksjonene knyttet til *minne* og *identitet*, altså som utøver av den stedfortredende religionen, heller enn den andelen av kirkens medlemmer som deltar aktivt i det kirkelige liv.

Det vil nok være noe forenklet å slå fast at det er dette kollektive og religiøst ladde minnet som i seg selv utgjør det vi kan kalle en norsk borgerreligion. Det faller da heller ikke innenfor denne oppgavens rammer å fastslå *hva* en slik borgerreligion vil inneholde, kun å

avdekke hvorvidt den diskursivt kan sies å spille en rolle i den norske statskirkedebatten. Rousseau hevder at en borgerreligion må inneholde visse dogmer, men han tar ikke til orde for at disse dogmene nødvendigvis må være *statiske* – bare at de må være *felles*. Man kan dermed tenke seg at en norsk borgerreligion vil kunne være i stadig utvikling, og dermed ikke mulig å beskrive én gang for alle.

Det vil ikke engang falle innenfor denne oppgavens rammer å fastslå hvorvidt en norsk borgerreligion *faktisk* eksisterer. Som tidligere antydte vil spørsmål knyttet til en ”faktisk eksistens” kunne oppleves som meningsløst i en diskursanalytisk sammenheng. Den rene materie, som Foucault sier det, er ikke diskursanalytikerens forskningsobjekt. Det er dermed ikke mitt poeng verken å påvise eller avvise den ”faktiske eksistensen” av en slik borgerreligion. Og på samme måte som jeg mener å ha avdekket borgerreligionsargumenter hos de aktører jeg har undersøkt, vil andre kunne lese denne oppgaven som et forsøk på å konstituere en virkelighet der en norsk borgerreligion spiller en avgjørende rolle i en sentral verdidebatt. Også en diskursanalyse vil kunne oppleves som virkelighetsproduserende i kjølvannet av den diskursen som analyseres. Slik er diskursens natur.

## 8.0 Litteraturliste

- Aftenposten*. "Berge Furre vil stoppe hardkjøret mot statskirken". 20.06.02.
- Aftenposten*. "Frykter for takhøyden i 'ny' kirke". 08.03.02.
- Aftenposten*. "Lenge til skille kirke/stat". 08.11.02.
- Aftenposten*. "Slakter forslag om å skille stat og kirke". 13.06.02.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities*. London: Verso, 2006.
- Arbeiderpartiet. "Den norske Folkekirke og Livssynsmangfold".  
<http://dna.no/dna.no/Politikk/Landsmoetevedtak-2007/Andre-politiske-saker/Den-norske-Folkekirke-og-Livssynsmangfold> (sist oppsøkt 16.01.07).
- Avtale mellom Arbeiderpartiet, Fremskrittspartiet, Høyre, Sosialistisk Venstreparti, Kristelig Folkeparti, Senterpartiet og Venstre. 10.04.08.
- Bellah, Robert N. "Civil religion in America". I *Dædalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences Vol. 96, No. 1.*, 1967.
- Beyer, Peter. "Introduction: Controlling the power of faiths". I *The power of faiths in global politics*. Redigert av Stålsett og Leirvik, 19-32.
- Bloom, William. *Personal identity, national identity and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Bore, Thor Bjarne. "Folkekirke". *Adresseavisen* 22.08.02.
- Botvar, Pål Ketil. "Statskirkemodellen – mellom sivilreligion og nasjonalisme". I *Endring og tilhørighet*. Redigert av Schmidt, 119-148.
- Brekke, Torkel. "Religious nationalism in contemporary Norway". I *The power of faiths in global politics*. Redigert av Stålsett og Leirvik, 117-126.
- \_\_\_\_\_. "Samfunnets lim". *Dagbladet* 20.03.2006.
- Bultmann, Rudolf. "Er forutsetningsløs eksegesi mulig?". Oversatt av Bjørn Olav Roaldseth. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Læg Reid og Skorgen, 107-114
- Casanova, Jose. "Religion, European secular identities and European integration". I *Religion in the new Europe*. Redigert av Michalski, 23-44.
- Crouch, Colin. "The quiet continent: Religion and politics in Europe". I *Religion and democracy*. Redigert av Marquand, David og Nettler, Ronald L., 90-103. Oxford: Blackwell publishers, 2006.
- Dagbladet*. "Full forvirring". 12.04.08.
- Danmarks grunnlov. <http://www.grundloven.dk> (sist oppsøkt 25.11.06).
- Davie, Grace. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd, 2002.

- Dawkins, Richard. *The God delusion*. London: Black Swan, 2007.
- De nasjonale forskningsetiske komiteer. "Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi".  
<http://www.etikkom.no/retningslinjer/NESHretningslinjer> (sist oppsøkt 27.04.2008).
- de Toqueville, Alexis. *Democracy in America*. 1835.
- Enger, Inger. "Brei folkekirke eller..." *Nationen* 24.01.06.
- Fogh Rasmussen, Anders. "Hold religionen innendørs". *Dagbladet* 27.05.2006.
- Folkestad Breistein, Ingunn. "Statskirkeordning i ny drakt?" *Fædrelandsvennen* 03.03.06.  
*Forskrift om registrerte og uregistrerte trossamfunn*.
- Foucault, Michel. *The archaeology of knowledge*. Oversatt til engelsk av A. M. Sheridan Smith. London: Routledge Classics, 2007.
- Fougner, Even. "Church and state". I *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Redigert av Harmati, 7-18.
- Furseth, Inger og Repstad, Pål. *Innføring i religionssosiologi*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 2006.
- Furseth, Inger. "Samfunnsreligion i Norge? En sosiologisk analyse av nasjonal legitimering 1905-1980". Magistergradsoppgave, Universitetet i Oslo, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. "Estetikk og hermeneutikk". Oversatt av Torgeir Skorgen. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Læg Reid og Skorgen, 137-146.  
 \_\_\_\_\_. "Fra Sannhet og metode". Oversatt av Torgeir Skorgen og Sissel Læg Reid. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Læg Reid og Skorgen, 115-136.
- Gelius, Einar. "Sviket mot folkekirken". *Dagbladet* 16.04.06.  
 \_\_\_\_\_. "Kirken må ikke tas fra folket". *Aftenposten* 08.10.06.
- Giske, Trond. "Høring betyr å lytte". *Dagbladet* 14.04.07.
- Gåsvatn, Kari. "Men kirka mi får du ikke". *Nationen* 14.11.06.
- Habermas, Jürgen. "Om Gadamers Sannhet og metode". Oversatt av Sissel Læg Reid. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Læg Reid og Skorgen, 307-315.
- Harmati, Bela, red. *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Geneva: The Lutheran World Federation, 1984.
- Harmati, Bela. "General remarks on the study program on 'The church and civil religion'". I *The church and civil religion in the Nordic countries of Europe*. Redigert av Harmati, 7-18.
- Hervieu-Léger, Danièle. "The role of religion in establishing sosial cohesion". I *Religion in the new Europe*. Redigert av Michalski, 45-64.

- Hillestad, Erik. "Folkekirken må gjenerobres". *Aftenposten* 29.10.06.
- Hoem, Edvard. "Kva vil skje med oss?" *Vårt Land* 29.07.06.
- Imsland, Alis. "Fortsatt statskirke". *Stavanger Aftenblad* 17.04.07.
- Kirkerådets kirke/stat-utvalg. *Samme kirke – ny ordning*. 2002.
- Klassekampen*. "Et godt utgangspunkt". 14.04.07.
- Kristelig Folkeparti. "Vi ønsker en fortsatt folkekirke forankret i Grunnloven".  
[http://www.krf.no/portal/page?\\_pageid=33,63985&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL  
&element\\_id=1817699](http://www.krf.no/portal/page?_pageid=33,63985&_dad=portal&_schema=PORTAL&element_id=1817699) (sist oppsøkt 17.01.08).
- Kultur- og kirke departementet. "Trond Bakkevig skal leie demokratiutval for Den norske kyrkja" (pressemelding 13.02.2008).  
<http://www.regjeringen.no/nb/dep/kkd/presSESenter/pressemeldinger/2008/Trond-Bakkevig-skal-leie-demokratiutval-.html?id=499762> (sist oppsøkt 15.02.2008).
- Laird Eriksen, Lars. "The church and the Norwegian: Identities and boundaries at work in the state-church debate within the Church of Norway". Dissertation, London School of Economics, 2003.
- Leirvik, Oddbjørn. "Livssynsminoritetene si haldning til statskyrkja". I *Endring og tilhørighet*. Redigert av Schmidt, 211-220.
- Lov om forbud mot diskriminering på grunn av etnisitet, religion mv.*
- Lov om trdomssamfunn og ymist anna.*
- Læg Reid, Sissel og Skorgen, Torgeir, red. *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus forlag, 2001.
- Michalski, Krzysztof, red. *Religion in the new Europe*. Budapest: Central European University Press, 2006.
- Moræus Hansen, Ingeborg. "Kirkedebatt for de mange". *Aftenposten* 22.12.06.
- Møller, Sverre. "Statskirke eller stat - kirke". *Nationen* 23.10.06.
- Neumann, Iver B. *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke, 2001.
- Norges offentlige utredninger (NOU) 2000:26 «...til et åpent liv i tro og tillit».
- Norges offentlige utredninger (NOU) 2003:2 *Skjerpet vern mot diskriminering i arbeidslivet*.
- Norges offentlige utredninger (NOU) 2006:2. *Staten og den norske kirke*.
- Ricœur, Paul. "Hva er en tekst? Å forstå og forklare". Oversatt av Karit Elise Valen. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Læg Reid og Skorgen, 59-80.
- Ringdal, Kristen. "Norge i Europa". I *Samfunnsspeilet* nr. 5 (2004), 41-44.

- Rousseau, Jean-Jacques. *The social contract*. Oversatt til engelsk av H. J. Tozer. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 1998.
- Salomonsen, Jone. "Vil kirken frata oss arven?" *Aftenposten* 12.10.06.
- Sand Bakken, Knut. "Etter statskirken". *Nordlys*, 30.01.06.
- Schleiermacher, Friedrich. "Fra Hermeneutikken". Overs. av Sissel Lægred. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Lægred og Skorgen, 37-58.
- Schmidt, Ulla, red. *Endring og tilhørighet. Statskirkespørsmålet i perspektiv*. KIFO Perspektiv nr. 16. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 2006.
- Schmidt, Ulla. "Endring og tilhørighet blant kirkemedlemmer og borgere: – Hovedlinjer i debatten rundt Gjønnnesutvalgets utredning". I *Endring og tilhørighet*. Redigert av Schmidt, 221-246.
- \_\_\_\_\_. "Offentlig høring om NOU 2006: 2 Staten og Den norske kirke – oppsummering av høringsvarene. Rapport 2". Stiftelsen Kirkeforskning 2007.
- Senterpartiet. "- Fornytt grunnlovsfestet folkekirke - Senterpartiet for statskirka". <http://www.senterpartiet.no/article40364.html> (sist oppsøkt 01.02.08).
- Statistisk sentralbyrå. "Kirkelige handlinger og medlemmer i Den norske kirke". [http://www.ssb.no/emner/07/02/10/kirke\\_kostr/tab-2007-06-19-02.html](http://www.ssb.no/emner/07/02/10/kirke_kostr/tab-2007-06-19-02.html) (sist oppsøkt 06.05.08).
- Stiftelsen Kirkeforskning. "Kvantitativ sammenfatning av høringsvar til stat-kirke utredningen (NOU 2006: 2)". Stiftelsen Kirkeforskning, 2007.
- Stoltenberg, Jens. "Statens folkekirke". *VG* 23.03.07.
- Stortingsmelding nr. 17 (2007-2008) *Staten og Den norske kirke*.
- Stortingsmelding nr. 7 (2002–2003) *Trusoppplæring i ei ny tid. Om reform av dåpsoppplæringa i Den norske kyrkja*.
- Stålsett, Gunnar (2006a). "Dagbladets kirke". *Dagbladet* 23.05.06.
- Stålsett, Gunnar (2006b). "På vakt mot den skjulte makt". *Aftenposten* 31.05.06.
- Stålsett, Sturla J. og Leirvik, Oddbjørn, red. *The power of faiths in global politics*. Oslo: Novus forlag, 2004.
- Sultan, Shoaib. "Statskirken sett fra muslimsk ståsted". *Dagbladet* 09.04.07.
- Svenska kyrkan, <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=23758&refdi=23673> (sist oppsøkt 03.05.2008).
- Taylor, Charles. "Religion and European integration". I *Religion in the new Europe*. Redigert av Michalski, 1-22.

- \_\_\_\_\_. ”Fortolkning i humanvitenskapene”. Oversatt av Erlend Ra. I *Hermeneutisk lesebok*. Redigert av Lægreid og Skorgen, 239-288.
- Thorkildsen, Dag. "Folkekirke – hva er det?" Forelesning holdt ved Det teologiske fakultet, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Folkekirkens slutt?". *Nytt norsk tidsskrift* nr. 2, (2002): 216-225.
- \_\_\_\_\_. *Nasjonalitet, identitet og moral*. KULTs skriftserie nr. 33. Oslo: Norges forskningsråd, 1995.
- Thorson Plesner, Ingvill. ”Should the state support religion? Human rights and sociological perspectives”. I *The power of faiths in global politics*. Redigert av Stålsett og Leirvik, 44-55.
- Ulltveit-Moe, Johannes. ”Innstillingen fra Kirkerådets kirke/stat-utvalg. Samme kirke – ny ordning. Høring 2002. Sammenfatning av høringsmaterialet”. Interaktivum, 2002.
- Vigdenes, Ivar. "Kjære Ap-medlem". *Adresseavisen* 12.12.06.
- Woodhead, Linda og Helaas, Paul, red. *Religion in modern times: An interpretive anthology*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.