

DEN NASJONALE DIMENSJONEN I DEN NORSKE KYRKJA

Utgreiing til Kyrkjerådets Stat/kyrkje-utval
av Olaf Aagedal

Vedlegg til Stat/kyrkje-utvalets delutgreiing
september 2000:
«Forankring og forandring
- Den norske kirke i det norske samfunn»

Nasjonal kyrkjegang?

Det er uvanleg at du må møte tidleg i norske kyrkjer for å få sitje. Det hender stort sett berre på julafta eller ved spesielle høgtider. Men sist haust opplevde eg dette nesten kvar gong eg gjekk til kyrkje. Dette var desto meir underleg ettersom kyrkja låg utanfor allfarveg og var ganske stor. Skulle noko vere spesielt med denne norske kyrkja måtte det vere at den ligg i Spania, nærare bestemt i Alicante området. Årsstatistikken viser at den ligg i toppskiktet av norske kyrkjer når det gjeld gudstenestevitjingar. Gjennomsnittleg frammøte ved søndagsgudstenester er 159, mot 104 i norske kyrkjer generelt. I tillegg til kyrkja ligg det også eit kyrkjelydssenter som er i ferd med å bli sprengt. Særleg populære er den faste risgrautserveringa, med påfølgjande vaffler og kaffi, som kvar laurdag samlar kring 150.

Dessutan er kyrkja sjølv sagt samlingspunktet på nasjonaldagen for kolonien av 5-7000 nordmenn som bur i området. Sist 17.mai hadde ein til og med hatt vitjing av statsminister Bondevik. Samla sett har dei kyrkjelege aktivitetane i området eit besøkstal på over 35.000 i året.

Kva er grunnen til denne tilstrøyminga? Blir nordmenn meir religiøse av å kome utanlands? Kanskje. Men i den lokale katolske kyrkja der eg budde, møtte eg ingen andre nordmenn. Er grunnen heller at nordmenn blir meir norske eller norsk-religiøse når dei kjem til utlandet?

Rapportar frå Sjømannsmisjonen/Den norske kyrkja i utlandet, tyder på det. Nordmenn som sjeldan eller aldri går til kyrkje i Norge, gjer det i utlandet. Og di lenger bort frå Norge ein kjem, di meir kyrkjelege vert ein. I min ungdom kan eg hugse at eg oppsøkte den norske sjømannskyrkja i København. Få norske turistar vil truleg gjere det i dag, men eg reknar med at mange nordmenn som kjem til San Francisco, vil kome innom sjømannskyrkja der. Unntaket må vere intellektuelle som avskyr å treffe andre nordmenn i utlandet eller antituristar som berre oppsøker stader der det ikkje fins andre turistar, men desse er trass alt så få at dei har liten innverknad på vitjingsstatistikken. Derimot høyrer vi stadig om næringslivsfolk og topp-politikarar som er faste gjester i Den norske kyrkja i utlandet. Sjølv slike som har meldt seg ut av Den norske kyrkja i heimlandet, har meldt seg inn i Sjømannsmisjonen/Den norske kyrkja i utlandet.

Er det eit allment mønster at utanlandsfilialer av heimekyrkja fungerer som nasjonale samlingspunkt? Eit uvitskapeleg feltarbeid i Deutsche evang. Gemeinde som ligg i nabo-gata heime i Oslo, tyder på at det ikkje utan vidare er slik. Her er det ein liten flokk som samlast til gudsteneste. Eg får vite at denne kyrkjelyden ikkje fungerer som ein samlingsstad for heile det tyske miljøet i Oslo. Dette heng igjen saman med at befolkninga heime i Tyskland er delt mellom fleire store kyrkjesamfunn. "Nasjonal kyrkjegang" for tyskarar i Oslo vil derfor føre dei til ulike kyrkjesamfunn og ikkje på same måten fungere nasjonalt samlande. Det kan med andre ord sjå ut som om den kyrkjelege organiseringa heime legg premiss for kva funksjonar kyrkja kan ha ute. Dette avspeglar seg også i måten kyrkjelege tenester for sjøfolk i utlandet vart organisert på. Dei nordiske landa har basert seg på nasjonale utanlandsfilialar, medan mange andre land har basert seg på meir inter-nasjonaliserte tilbod (Bud og Hilsen 6/1999). Det er rimeleg å tru at hovedgrunnen til denne skilnaden ligg i den nordiske statskyrkjetradisjonen og dei føresetnader dette skaper for nasjonal kyrkjegang i utlandet.

Temaet

Denne vesle kyrkjelege rundreisa sirklar inn temaet for denne drøftinga: den nasjonale dimensjonen i den norske kyrkja. Dersom ein viktig grunn til nordmenn sine vitjingar til norske kyrkjer i utlandet er ”det norske”, kan dette fortelje noko om ein dimensjon ved Den norske kyrkja som også er til stades heime i Norge, men som ikkje kjem så tydeleg til uttrykk på heimebane. Er det slik at Den norske kyrkja, i tillegg til å representere eit religiøst fellesskap, også symboliserer eit nasjonalt fellesskap og dermed blir både eit religiøst og nasjonalt symbol? Sjølve namnet kan gje assosiasjonar i den retninga. Å tale om Den norske kyrkja i bunden form, eintal, signaliserer ikkje berre at det er snakk om eit norsk kyrkjesamfunn, men at det dreier seg om sjølve den norske kyrkja. Er ho det berre i namnet, eller er det slik ho faktisk blir oppfatta og fungerer? Kva er i så fall bakgrunnen for dette? På kva måte er den nasjonale dimensjonen knytta til måten kyrkja er organisert på?

Kva konsekvensar har den nasjonale dimensjonen for folk si oppleving av og tilknytning til kyrkja? Kva avsperringsmekanismer kan den nasjonale profilen skape?

Dette er nokre av dei problemstillingane eg vil gå nærare inn på i dette notatet.

Nokre avgrensingar

Den følgjande drøftinga omhandlar den nasjonale dimensjonen i **Den norske kyrkja**, det er dette som er bestillinga. Også andre kyrkjer og trussamfunn i det norske samfunnet vil bli prega av den nasjonale konteksten, - og i ulik grad og på ulik måte kunne bli oppfatta som organisasjonar som symboliserer den norske nasjonen. Den norske kyrkja står i ei særstode på dette område fordi den gjennom si formelle tilknytning til staten og sin majoritetsposisjon gjer grensene mellom kyrkjefellesskapet og nasjonsfellesskapet meir flytande. Ei tilsvarande drøfting av den nasjonale dimensjonen i andre norske trussamfunn vil både vere interessant i seg sjølv og gjere det tydelegare kva som er det spesielle med statskyrkja i denne samanheng.

For det andre vil eg presisere at dette ikkje er ei drøfting av dei juridiske og formelle sidene ved forholdet mellom kyrkje og nasjon. Eg ser på dei **kulturelle sidene**, det vil seie korleis kyrkjemedlemskap og kyrkjelege ritual blir oppfatta og opplevd. Slike opplevingar kan byggje på mistydingar eller omtolkingar av formelle realitetar, men korleis folk oppfattar ting er viktig fordi det blir ein realitet i seg sjølv som styrer deira vidare handlingar (dåp vart tildømes lenge oppfatta også som namngjeving).

For det tredje er det viktig å understreke at dette er ei **deskriptiv og ikkje normativ** framstilling. Eg drøftar i kva grad og på kva måte Den norske kyrkja blir oppfatta som symbol på den norske nasjonen. Om dette er positivt eller negativt er avhengig av kva verdiar ein legg til grunn og ligg utanfor denne framstillinga å vurdere.

Her er det lett å foreta samanblandingar. Det som er ”vanleg” bli fort til ”det normale” og implisitt til ”det rette”. Mot slutten vil eg reise meir eksplisitt normative spørsmål ved å peike på ulike kriterier som kan leggest til grunn når ein skal vurdere den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja.

Teoretiske perspektiv

Temaet vårt dreier seg om forholdet mellom mellom kyrkjefellesskap og nasjonsfellesskap. Dette spørsmålet bør igjen forståast som ein del av ein større problematikk: spørsmålet om kva posisjon og funksjon religion kan ha i eit samfunn.

Religiøs tru og handling kan vere integrert i eit samfunn i ulik grad og på ulik måte. Med utgangspunkt i Thomas Luckmann sine kategoriseringar vil vi skilje mellom tre hovudalternativ når det gjeld kopling mellom religion og samfunn (Luckmann 1971). Eit alternativ er at det religiøse nærast går opp i det sosiale. Samfunnet er i seg sjølv religiøst, skiljet mellom sekulært og religiøst kan vanskeleg trekkast. Politisk leiarskap er også religiøst leiarskap, brot på religiøse normer blir sanksjonert som brot på samfunnet sine normer, o.s.b. Dette alternativet vil eg kalle samanveving. I andre samfunn er religionen utskilt som eigen institusjon, men likevel sterkt integrert i samfunnsgrunnlaget og det sosiale fellesskapet. Dei sosiale normene er oftast i samsvar med dei religiøse, og har ei religiøs grunngeving, men det kan også finnast spenningar. Og religionen blir markert gjennom eigne aktivitetar og roller (gudstenester, presteskap) samstundes som det religiøse er nær knytta til arbeid og daglegliv. Dette alternativet vil eg kalle institusjonell spesialisering. Vi kan også tenkje oss at religionen blir sterkare utskilt og avgrensa frå det sosiale livet. Religionen blir ikkje lenger det overordna fortolknings- og norm-grunnlaget, men ei av fleire livstolkingar individet kan tru på. Og eit religiøst fellesskap blir eit av fleire fellesskap individet kan velgje å delta i. I det før-moderne samfunn er religion noko samfunnet har, i det moderne samfunn er religion noko individet vel. Dette tredje alternativet som eg vil kalle segregering, er altså moderniteten sitt alternativ. Luckmann sine kategoriar må forståast som idealtypar som reindyrkar ulike tendensar i relasjonen mellom kyrkje og samfunn. Luckmann tek heller ikkje opp stat-kyrkje problematikken, men dersom vi skal plassere statskyrkjeordninga innan for desse alternativa, høyrer den primært heime i det vi har kalla institusjonell spesialisering. Det religiøse er institusjonalisert som ein eigen institusjon samstundes som denne er sterkt integrert i samfunnet. Staten har eit religionsvesen på same måten som ein har andre statlege "vesen" (vegvesen, rettsvesen osv.) (Furre 1994). Det er i forlenginga av denne tradisjonen vi må forstå statskyrkjesystemet. Statskyrkja er samfunnet sitt religionsvesen som formidlar og ritualiserer kontakta med det heilage. Når ein blir fødd inn i dette samfunnet blir ein også ein del av eit religiøst fellesskap. Institusjonen er basert på tilskrevne eigenskapar i motsetning til oppnådde. I forhold til den klas-siske sosiologiske dikotomien *Gemeinschaft-Gesellschaft* høyrer den heime på *Gemeinschaft*-sida (Toennies 1974). Andre *Gemeinschaft*-prega samfunnsinstitusjonar som også i stor grad bygger på tilskrevne eigenskaper, er familien, monarkiet, nasjonen og lokalsamfunnet. Konge, foreldre, nasjonalitet og lokal tilknytning er ikkje noko ein vel, men noko ein får og har. I denne pakken høyrer også statskyrkje-institusjonen heime. Og i så måte er statskyrkjefellesskapet noko anna enn eit foreningsfellesskap som ein melder seg inn i og ut av på individuell basis. Det religiøse fellesskapet si nære tilknytning til det samfunnsmessige fellesskapet gjer at det kan bli ei nær kopling mellom kyrkjemedlemskap og statsborgarskap. Før 1850 var såleis oppslutninga om Den Norske Kyrkja 100% fordi det ikkje var lov å danne frimenigheter. Formelle krav om medlemskap i Den Norske Kyrkja for å inneha bestemte offentlege stillingar har vore med å understreka kyrkja sin offisielle samfunnsmessige karakter. På det lokale plan har kyrkjemedlemskap og oppslutning om sokne-kyrkja ofte blitt sett på som ein del av det å vere ein respektabel borgar. Å melde seg ut av kyrkja ville, utfrå denne oppfatninga, på ein måte også vere å melde seg ut av samfunnet. Kyrkja si ivaretaking av offentlege funksjonar knytta til fødsel, ekteskap og død har vore med og forsterke dette intrykket.

Dette er noko av bakgrunnen som den nasjonale dimensjonen i statskyrkja må forståast utfrå. Så lenge ein har ei kyrkje som er ein del av staten og som har oppslutnad frå majoriteten av befolkninga, kan det vere nærliggande å oppfatte kyrkjemedlemskapet som ein del av samfunnsmedlemskapet. Statskyrkjemedlemskap kan då bli oppfatta som ei side ved det å vere norsk. Men det kyrkjemedlemskapet det her dreier seg om har ikkje karakter av eit foreiningsmedlemskap. For majoriteten av befolkninga fungerer ikkje kyrkja som ei foreining dei deltek regelmessig i, men som eit symbol- og rituffellesskap som tolkar og ritualiserer tilværet. Deira kyrkjelege identitet kjem kanskje tydelegaste til uttrykk gjennom bruken og opplevinga av livs- og dødsrituala. Denne identiteten kan analyserast som ein type kollektiv identitet. Ein kollektiv identitet er eit sjølvbilete knytta til at ein er del av ein fellesskap. Ein kollektiv identitet har ikkje som føresetnad at dette fellesskapet er ei gruppe ein faktisk samhandlar med/deltek i. Ein kan ha ein kollektiv identitet knytta til personar ein aldri har møtt og personar som ikkje lenger lever. Ein kyrkjeleg identitet kan tildømes byggje på forestillinga om å vere ein del av ein fellesskap som inkluderer både fortidige, notidige og framtidige trusbrør og trussystre.

Nasjonal identitet er ein annan form for kollektiv identitet. Nasjonalismeteorikaren Benedict Anderson omtaler nasjonar som "forestilte fellesskap" (Anderson 1996). Han meiner at nasjonalisme ikkje primært kan forståast som ein politisk ideologi (på linje med tildømes liberalisme og sosialisme), men heller oppfattast som eit fenomen på linje med religion. Vårt sjølvbilete kan sjåast på som eit byggverk som kviler på fleire kollektive identitetar, slik som kjønnsidentitet, religiøs identitet og nasjonal identitet. Vårt tema kan i dette språket omformast til eit spørsmål om forholdet mellom religiøs identitet og nasjonal identitet, eller meir avgrensa forholdet mellom norsk statskyrkjeidentitet og norsk nasjonal identitet. Her kan vi tenkje oss ulike relasjonar: Er dette identitetar som står opp under kvarandre eller fungerer alternative og konkurrerende? På kva måte er den eine avhengig av den andre? Er det slik at det eksisterer eit spenningsforhold mellom det å vere kyrkjeleg og det å vere nasjonal, eller er dette opplevingar og lojalitetar som peikar i same retninga? Kan medlemskap i andre kyrkjesamfunn enn Den norske kyrkja representere ei begrensning i forhold til det å oppleve seg som norsk? Kan ein oppleve seg som ein fullverdig medlem av Den norske kyrkja utan at ein også har ein norsk nasjonal identitet? Og kva er eigenteleg ein nasjonal identitet? Blir det for enkelt å snakke om ein nasjonal identitet og ein religiøs og kyrkjeleg identitet? Fins det ulike, konkurrerende forestillingar om den norske nasjonen som ulike grupper identifiserer seg med? Er i så fall desse ulike nasjonale identitetane kopla saman med ulike religiøse eller kyrkjelege identitetar? (Eit eksempel på det siste finn vi i Irland der protestantar og katolikkar har identifisert seg med ulike forestillingar om den irske nasjonen).

Spørsmåla er store og nasjonal og religiøs identitet er fenomen som er kompliserte å skildre og analysere. Dette heng mellom anna saman med at nasjonal identitet er relasjonell og prosessuell: "det norske" er ikkje eit statisk fenomen, men noko som blir definert og avgrensa i relasjon til noko anna som vi oppfattar som ikkje norsk (derfor kan til dømes utanlandsreiser vere med å aktualisere og redefinere kva det betyr å vere norsk). Dette tyder også at det forgår ein kontinuerleg prosess av definering og redefinering av kva det vil seie å vere norsk. Å skrive om nasjonal identitet på ein måte som får fram dynamikken og variasjonane i måten fenomenet framtrer på, er ikkje lett, særleg i eit kortfatta notat. Skal ein prøve å gje svar på dei store og komplekse spørsmåla eg har reist, hamnar ein lett i uheldbare forenklingar og stereotypiseringar. Innanfor rammen av dette arbeidet er derfor ikkje ambisjonane mine å gje mange svar, men heller å introdusere perspektiv som kan fremje ein refleksjonsprosess rundt desse spørsmåla.

Etnos og demos: nasjonen som kulturfellesskap og nasjonen som politisk (definert) fellesskap.

Så langt har vi omtalt ein nasjon som eit forestilt fellesskap, men elles gått lite inn på korleis dette fenomenet kan avgrensast og forståast. Når det gjeld spørsmålet om kva som kjenneteiknar nasjonen som fellesskap, fins det ein omfattande nasjonalteoretisk diskusjon. (Bakke 1995). Her skal eg berre referere til eit hovedskilje som vil vere særleg interessant i forhold til vårt tema, skiljet mellom ein tysk og fransk tradisjon i oppfatning av nasjonen. Den tyske tradisjonen bygger på forestillinga om at nasjonen er eit fellesskap basert på felles etnisitet, språk, tradisjon (etnos-tradisjonen). Den franske tradisjonen ser på nasjonen primært som eit politisk konstruert fellesskap, bygd på ideen om den einskilde borgar sine rettar innanfor dette fellesskapet (demos-tradisjonen)(Østerud 1994).

Utfrå etnos-tradisjonen sitt syn på kva ein nasjon er, blir nasjonen konstituert på basis av felles kulturelle kjenneteikn innanfor eit territorium. Dette tyder at dersom ulike folkegrupper i Norge skal utgjere ein nasjon, føreset dette samanbindande felles kulturelle kjenneteikn. I forhold til et slikt syn på nasjon, er utviklinga mot ei etnisk meir samansett norsk befolkning problematisk. Særleg vil det vere problematisk om det oppstår fleire samanfallande kulturelle barrierer mellom ulike kulturgrupper (for eksempel både store skilnader i språk og religion). Utfrå denne tenkjemåten kan vi kanskje seie at det moderne Norge inneheld fleire potensielle nasjonar. I dette ligg det ei spenning som utfrå ei etnos-tenkjing lett fører over til kravet om kulturell likedanning (oftast utfrå majoritetsgruppa sine premiss) eller oppdeling i fleire meir einsarta nasjonale fellesskap.

Demos-tradisjonen vil sjå på nasjonen som eit politisk definert fellesskap skapt gjennom dei rettar staten gjev borgarane innanfor eit felles territorium. Utfrå denne tradisjonen kan ein nasjon vere fleirkulturell/fleiretnisk og omfatte ulike folkegrupper på norsk territorium ("infødd" majoritetsbefolning, samar, ulike grupper innvandrarakar, osv.)

Skiljet mellom etnos og demos, slik vi har skildra det her, er idealtypisk. I praksis vil også ein nasjonalisme basert på ein demos-tradisjon vere avhengig av eit minimum av felleskulturelt fundament for å kunne fungere. Derfor vil ein leite etter, eller tolke inn, slike felleselement (t.d visse felles verdiar og spelereglar, ei samlande oppfatning av historien osv). Slik sett vil ein konkret nasjonalstatstradisjon innehalde ei blanding av, og ei spenning mellom, demos-element og etnos-element. Denne blandinga og spenninga er tydeleg også i grunnlaget for den moderne norske statstradisjonen: Grunnlova av 1814. Denne grunnlova står i ein fransk liberal demos-tradisjon med lovfesting av borgarrettar. Samstundes inneheld den klare etnos-element. Statskyrkjetenkinga er eit døme, eit anna er jødeparagrafen som inneber utelukking av ei etnisk-religiøs gruppe frå den norske statsborgar-fellesskapen. Spenninga mellom etnos og demos kjem også til uttrykk i den vidare utviklinga av den norske nasjonalitetstradisjonen fram mot århundreskiftet og unionsoppløysinga. Østerud har karakterisert framveksten av norsk nasjonal identitet i denne perioden som eit samspel mellom politiske prosessar og kulturelle føresetnder. "Det var nasjonalitetstanken som definerte "Norge" som statsbærende enhet og ga denne enheten historisk og kulturell substans. Gjennom nasjonalitetstanken ble en forestilling om "Norge" projisert bakover mot norrøn middelalder, og framover mot unionsoppløsningen"(Østerud 1986).

Metodiske spørsmål

Å identifisere og analysere kollektiv identitet (som nasjonal identitet er ein variant av), er metodisk komplisert. Kollektiv identitet handlar om det vi tenkjer og handlar utfrå, og som vi sjeldan set ord på. Unntaket er situasjonar der vår sjølvforståing på ein særleg måte blir utfordra eller truga. Det kan skje dersom ein nasjonal fellesskap blir truga utanfrå (slik det tildømes skjedde under andre verdskrigen i Norge), eller utfordra innanfrå gjennom omfattande kulturelle omskifte. Når den nasjonale identiteten blir sett ord på skjer det først og fremst gjennom dei nasjonale symbola og rituala. Innanfor religionssosiologisk forskning har ein erkjent at religiøsitet er mangedimensjonell og at kollektiv religiøsitet ikkje kan gripast enkelt gjennom å måle kyrkjegang eller tilslutning til trusutsagn. Ein må også sjå på symbol- og ritualbruk og tolke kva desse fortel om religiøsitet.

Diverre er, etter mi meining, mykje av den sosiologiske forskinga om nasjonal identitet ikkje basert på ei tilsvarende erkjenning av kompleksiteten i det fenomenet ein skal granske. Forsking om nasjonalisme og nasjonal identitet er ofte basert på surveyer med faste batteri av haldningsspørsmål som særleg fokuserer på samheng mellom nasjonal identitet og etnosentrisme og rasisme (Agedal 1997). Dette er sjølvsagt viktige problemstillingar å analysere, men etter mi oppfatning gjev mange av desse studiane lite ny innsikt i sjølve fenomena nasjon og nasjonal identitet. Eit viktig metodisk prinsipp er å arbeide med å forstå eit fenomen før ein gir seg inn på omfattande teljingar av korleis fenomenet er utbreidd. Elles endar ein lett opp med nøyaktige målingar av noko ein ikkje veit kva er.

I den følgjande drøftinga har eg difor lagt vekt på ei kvalitativ tilnærming (sjølv om desse spørsmåla i neste omgang også må belysast gjennom kvantitative studier). Utfrå det eg har sagt om den nasjonale identiteten sin implisitte karakter, legg eg vekt på å sjå på situasjonar der "det nasjonale" gjennom særskilde hendingar eller overganger kan tenkjast å bli utfordra og dermed gjort meir synleg. Det som kan kome til uttrykk i ekstraordinære situasjonar (som kongelege dødsfall og kyrkjebrannar) ser eg ikkje berre som flyktige og atypiske fenomen. Eg ser dei som mogelege uttrykk for ein underliggende realitet som til dagleg ikkje kjem til overflata.

Eit problem ved ei kvalitativ tilnærming er sjølvsagt generaliseringsproblemet. Gjennom det innleiande eksempelet frå Den norske kyrkja i utlandet har eg tildømes argumentert for at kyrkjegangen har ein nasjonal dimensjon. Om denne tolkinga har dekning meir generelt, må vurderast ved å trekke inn fleire sine erfaringar og ved å gjennomføre større og meir representative studier av spørsmålet.

Samfunnsreligion i Norge

Det ligg føre lite norsk empirisk samfunnsforskning på temafeltet vi her tek opp. Den mest relevante forskinga har utgangspunkt i omgrepet samfunnsreligion ("civil religion"). Omgrepet er introdusert av den amerikanske samfunnsforskaren Robert Bellah som analyserte den religiøse dimensjonen i innsetjingstalane til amerikanske presidentar. Samfunnsreligion kan definerast som "eit sett av forestillingar og ritual retta mot fortida, framtida og/eller notida til eit folk/ein nasjon som blir gjeve ei transcendent tolking" (Hammond 1976:171). Den amerikanske bruken av omgrepet er prega av den amerikanske konteksten og handlar i stor grad om korleis religion kan bidra til nasjonal

integrasjon og politisk stabilitet i samfunn prega av religiøs pluralisme og formelt skarpt skilje mellom religion og politikk (Repstad 1995). Den amerikanske konteksten er på dette området svært ulik den nordiske som har statskyrkjer med tilslutnad frå majoriteten av befolkninga. Utfrå denne skilnaden er det blitt reist spørsmål om kor tenleg omgrepet er for studiet av nordiske forhold (Repstad 1995).

I vår samanheng vil eg påpeike at ”civil religion” problemstillingane ikkje er heilt samanfallande med dei problemstillingane dette notatet tek opp. Civil religion ser på eksistensen av religiøse forestillingar og riter som kan fungere legitimerande for nasjonen/staten. Vår problemstilling dreier seg om korleis institusjonalisert og organisert religion, nærare bestemt innanfor Den norske kyrkja, relaterer seg til nasjonen og nasjonal identitet. Samfunnsreligion kan finnast innanfor Den norske kyrkja, men dei som leitar etter samfunnsreligion i Norge vil også måtte leite etter religiøse legitimeringar av nasjonen utanfor kyrkja og utanfor ein kristen, religiøs kontekst (tildømes innanfor den politiske institusjonen).

Den mest omfattande og systematiske studien av samfunnsreligion i Norge er gjennomført av Inger Furseth (Furseth 1994). Ho har gjort ein innhaldsanalyse av utsagn framsett av viktige nasjonale, politiske og religiøse leiarar i Norge: statsminister, regjeringsmedlemmer, stortingsrepresentantar, kyrkjelege leiarar og leiarar i motstandsrørsla under krigen. Teorier om samfunnsreligion legg vekt på at fenomenet særleg framtrer i nasjonale krise og overgangssituasjonar. Ut frå dette har ho i tillegg til ”normalår”, sett på 1905 og 1945. Hennar hovedkonklusjon er at ho finn lite samfunnsreligion i det norske samfunnet. Fenomenet er noko meir framtrudande i nasjonale overgangssituasjonar og i den grad det forekjem, finn ho det først og fremst i kyrkja og hjå religiøse leiarar. Statlege og politiske leiarar legitimerer ikkje nasjonen religiøst, men på sekulære premiss. Kongehuset representerer her eit visst unntak.

Furseth sine resultat er interessante i forhold til vår problemstilling fordi dei bryt med, eller nyanserer, vanlege forestillingar om religiøse element i den norske samfunns-tradisjonen. Ho viser sjølv til fleire trekk som kunne tilseie religiøse legitimeringar av den norske nasjonen. Samstundes er det, som vi tidlegare har vore inne på, trekk ved den norske nasjonalstatstradisjonen som peikar i sekulær retning. Furseth viser til at dei politiske elitane i 1905 og 1945 var prega av ein liberal og sosialistisk ideologi som legitimerte nasjonen utfrå demokratiske og sekulære premiss. Dei var kritiske til religiøs grunngeving av politisk autoritet.

Det er fleire spørsmål som kan vere aktuelle å reise i forlenginga av Furseth sin analyse. For det første er hennar materiale utfrå vinklinga av prosjektet, først og fremst henta frå elitegrupper. Desse er sjølv sagt særleg interessante når det gjeld å formulere og markere samfunnsreligiøse haldningar på offentlege arenaer. Men det reiser samstundes spørsmålet om det på grunnplanet fins nasjonal-religiøse forestillingar av ein annan karakter og eit anna omfang enn på politisk elitenivå. Vi veit tildømes at Einar Gerhardsen sit syn på forholdet mellom nasjon og religion var lite representativt for den vanlege Ap-veljar.

For det andre er hennar hovudmateriale henta frå første halvdel av hundreåret (sjølv om ho også byggjer på empiri frå 1958 og 1978 analysert av Knut Lundby). Dette aktualiserer spørsmålet om det har skjedd endringar i dei siste tiåra. Eg vil derfor særleg sjå på fenomen som kan seie noko om utviklingstrekk i forholdet mellom kyrkje og nasjon i dei seinare åra. Eg vil fokusere på to område som Furseth og andre har identifisert som potensielle møtepunkt for nasjonal og religiøs identitet i Norge: folkekyrkje-kulturen og monarkiet.

Statskyrkjemedlemskap som nasjonalt symbol

Som vi har vore inne på, har fleire nordiske forskarar konkludert i retning av at samfunnsreligion som eit frittstående fenomen, lausreve frå kyrkja og den offisielle religionen, er vanskeleg å påvise i Norden. Medan Furseth utfrå dette stiller spørsmålstegn ved om fenomenet i særleg grad fins i Norge i det heile, er det andre forskarar som hevdar at det er meir saksvarande å snakke om ein særeigen nordisk form for samfunnsreligion knytta til statskyrkje-tradisjonen. Ein av dei som har utvikla dette resonementet vidare, er den finske sosiologen Susan Sundback (Sundback 2000). Hennar analyse er relevant for vår drøfting av den nasjonale dimensjonen i statskyrkja og vi skal derfor sjå nærare på han. Hennar utgangspunkt er det nordiske paradokset med høgt medlemskap i dei nasjonale kyrkjene, kombinert med lågt religiøst engasjement målt langs mange andre dimensjonar. Ho meiner det er utilfredstillande å tolke dette berre som uttrykk for passiv tradisjonsoppfølging eller som behov for festivitas ved overgangar i livet. Når folk held så fast på kyrkjemedlemskap må det vere fordi dette oppleves som meningsfylt og ein må spørje: Kva er denne meininga? Sundback reiser problemstillinga om den ”den nutida nordiska folkkyrkokulturen representerer en delvis ny och unik form av religiøsitet i en kontext där samhällets sekularisering helt slagit igjennom – och även sterkt förändrat kyrkan?” (Sundback 2000:38).

Bakgrunnen for denne folkekyrkje-kulturen meiner ho ligg i dei nordiske nasjonane sin sterke kulturelle og samfunnsmessige homogenitet som pregar den ”innfødde” delen av befolkninga. Dei gamle banda mellom folk, kyrkje og samfunn lever vidare gjennom omfattande medlemskap i dei nasjonale kyrkjene. I dette ligg det altså ein påstand om at det i Norden fins ”en allmän samhällig motivering till lojaliteten mot den etablerade kyrkan” (Sundback 2000:39). Denne kjem i tillegg til dei meir individuelle religiøse motiva og er med og opprettheld dei lutherske kyrkjene i dag.

Slik sett kan dei lutherske nordiske nasjonalkyrkjene fungere som forankring av ein samfunnsreligion. Det er derimot meir problematisk å snakke om ein eigen samfunnsreligion som eit alternativ til ”folkekirkeligheten”. Samanlikna med den amerikanske varianten er denne form for samfunnsreligion meir kyrkjeleg og mindre ”statsförherligande nationalistiska”.

Sundback underbyggjer desse tolkingane med surveydata om motiv for statskyrkjemedlemskap i dei nordiske landa. Retten til å bruke kyrkja i samband med livs- og dødsrituala kjem øverst, motiv knytta til tradisjon, kulturarv og medborgarskap får noko lågare oppslutning, medan etnosentriske nasjonalistiske motiv knytta til at kyrkjemedlemskap skil innvandrarar frå innfødde, får liten tilslutnad. Sundback meiner at denne moderne kyrkjelege varianten av samfunnsreligion primært er forankra i tilknytninga til kyrkja på nasjonsnivå, og ikkje til den lokale kyrkjelyden. Dette bygger ho på at folk oppgjev sterkare tilknytning til nasjonalkyrkja enn til den lokale kyrkjelyden. Mot dette kan ein innvende at dette kanskje er ein feil måte å måle den lokale kyrkjelege identiteten på. Dersom det dreier seg om kyrkja som symbol- og ritualfelleskap, måler ein neppe tilknytninga ved å sjå på forholdet til kyrkjelyden. Det dreier seg truleg meir om forholdet til kyrkjebygget og kyrkjegarden. Ein indikator på kyrkjestaden og kyrkjehuset si store betydning som lokalt-religiøst symbol, får vi når vi ser på korleis den til dagleg lite synlege ”folkekyrkjelyden”, trer fram og blir synleg når kyrkja brenn. Det er blitt påpeikt at det truleg er ein nær samheng mellom lokal identitet og nasjonal identitet i Norge fordi det lokale ofte blir sett på som ein dimensjon ved det norske (bunadane fungerer tildømes både som lokale, regionale og nasjonale symbol)(Agedal 1997). Skal ein analysere kyrkja som nasjonalt symbol i Norge, bør ein derfor også sjå på i kva grad og på kva måte den lokale kyrkja framstår som eit symbol på det norske.

I det nordiske materialet Sundback analyserer, finn ho visse nasjonale variasjonar. Dei statskyrkjelege motiva i Sverige legg vekt på kyrkja som ein service-institusjon som tek vare på ulike behov, medan danskar og nordmenn tenderer mot å vektlegge historiske og kulturelle motiv. Den svenske profilen passar inn i tidlegare analyser av svensk samfunnsreligion der folkekyrkja blir sett på som ein del av forestillinga om den svenske nasjonen som et "folkhem" som ivaretek eit mangfald av behov (Gustafsson 1991:62).

Kollektiv identitet, som religionstilknytning og nasjonstilknytning, er implisitte fenomen som ofte først blir synlege når denne identiteten blir utfordra. Utfrå eit slikt perspektiv blir det interessant å sjå på dei reaksjonar som kjem fram ved utmelding av statskyrkja. I slike situasjonar kan implisitte sider ved statskyrkjemedlemskapet tre fram. Sjølv har eg sett på utmeldingsaksjonane i Norge på 70-talet og fann fleire eksempel på samanblanding av samfunnsmedlemskap og kyrkjemedlemskap (Agedal 1995). Desse utmeldingsaksjonane blir reagert på som eit brot på den offentlege orden og kyrkja sin plass innanfor denne. Aksjonen blir oppfatta som ein form for rot og ureinskap i samfunnet si kategorisering av det religiøse og det nasjonale (Douglas 1966). "Vi ble sett på som spedalske", seier aksjonsleiar Levi Fragell når han ser tilbake på aksjonen (Arbeideravisa 16.9.1980). Det skaper forvirring i den samfunnsmessige orden at ein oppfordrar til utmelding til "intet". Prosedyren for utmelding er for mange uklar og prestane er forvirra når det gjeld korleis ein skal møte denne type handling. Fleire prestar tenkjer ikkje på statskyrkje-medlemskap som noko individet kan velge fritt, og krev derfor personleg frammøte og samtale, eller stadfesting frå vitne og informering av føresette. Statskyrkja er ikkje som ei vanleg foreining som ein melder seg inn i og ut av, blir det sagt. Utsagnet kan tolkast som eit taktisk teologisk forsvar mot utmelding, men kan også sjåast som uttrykk for ei oppleving av at statskyrkja representerer ein annan type fellesskap enn ei vanleg forening. Eit fellesskap ein ikkje kan enkelt melde seg ut av like lite som ein enkelt kan melde seg ut av familien, nasjonen, monarkiet, bygda. Dei som går ut sjølv, eller oppfordrar andre til å gå ut, møter ikkje berre sanksjonar mot dette som ei anti-religiøs handling, men blir også møtt med moralsk skepsis. Utmelding er ikkje berre ukristeleg, det er også usedeleg, og den som er utmeldt får ein litt tvilsam moralsk status. Ein av aksjonsleiarane får høyre at han "bør halde seg meir til sanninga, sjølv om han er utmeldt av statskyrkja".

Den vanlege og derfor "normale" kombinasjonen av å vere norsk og statskyrkjeleg, skaper også uvisse for kva konsekvensar utmelding frå det religiøse fellesskapet får for status og rettar i det nasjonale fellesskapet. Aksjonistane fortel at denne forvirringa kunne gje seg merkelege utslag:

"Folk er ofte helt i villrede. Vi har bl.a. fått brev fra en mann som spekulerer på om han kan få sertifikat om han melder seg ut av statskirken, en annen spør om det er til hinder for å kunne emigrere til USA, mens en tredje funderer på om barna får navn dersom foreldrene melder seg ut!" (Fragell i Dagbladet 28.4.70).

Sjølv om nasjonale motiv bak kyrkjemedlemskap og kyrkjegang truleg har mista noko av si tyding dei siste tiåra, viser den nye medlemsundersøkelsen i Den norske kyrkja at nasjonale motiv framleis er verksame. Når statskyrkjemedlemmer blir spurt om grunnar til å vere medlem, seier halvparten dei opplever ein naturleg samheng mellom statsborgarskap og kyrkje-medlemskap. ("Som norsk statsborger er det naturleg å vere medlem av Den norske kirke» blir oppgitt som ein "viktig" eller "meget viktig" grunn til medlemskap) (Medlemsundersøkelsen, Kirkeforskning). Samanlikna med andre medlemskapsmotiv, kjem det nasjonale eller statsborgarlege motivet relativt høgt opp.

Monarken som nasjonalt og religiøst symbol

Når dette temaet blir handsama så pass omfattande i denne framstillinga, er det ikkje utfrå ei vurdering av at monarken sin rolle er ein svært viktig del av stats-kyrkje spørsmålet. Men for spørsmålet om den nasjonale dimensjonen i statskyrkjeordninga, er dette ei interessant konkretisering. Forholdet mellom nasjon og kyrkje blir personifisert gjennom kongen som "landsfar" og "kyrkjefar". Å fokusere på denne relasjonen kan kaste lys over meir allmenne sider ved forholdet mellom kyrkje og nasjon.

Kva som ligg i den kongelege personifiseringa av nasjonen og kyrkja, kunne vere tema for ei omfattande historisk drøfting som sprenger rammen for denne framstillinga. Her vil eg berre kommentere ein del av dei utviklingstrekk som er blitt vektlagt i analyser av det norske monarkiet i det 20. hundreåret, med hovudvekt på dei siste tiåra. Grunnlova av 1814 er prega av einevoldstankegangen når det gjeld reguleringa av forholdet mellom stat og kyrkje der kyrkja er staten sitt religionsvesen med kongen på toppen. Sjølv om dette på mange måtar framleis er dei formelle rammene rundt dagen sin relasjon mellom nasjonen, kyrkja og monarkiet, har det reelle innhaldet i relasjonen endra karakter på ein måte som også har endra kongen som religiøst og kyrkjeleg symbol. Dette vil eg drøfte nærare ved å sjå på korleis seremoniane ved insetjingar av norske kongar har utvikla seg og korleis Kong Olav V profilerte sin rolle som nasjonalt og kyrkjeleg symbol.

Frå kroning til signing

Forholdet mellom kyrkja og monarkiet kjem mellom anna til uttrykk ved innsetjinga av den nye kongen. Her skil Norge seg frå andre vesteuropeiske monarki ved at at vi, med unntak av England som framleis opprettheld kroningsseremonien, er det einaste landet som har eit kyrkjeleg rituale for denne innsetjinga (Grimstad 1994). Endringa av dette ritualet kan seie noko om endringar i forholdet mellom nasjon, monarki og kyrkje.

Då Kong Haakon VII vart innsett som konge skjedde det, i samsvar med Grunnlova, ved ein kroningsseremoni. Sermonien var prega av at mange av dei sentrale aktørane representerte staten, og av at nasjonale, monarkiske symbol stod sentralt. Sermonien hadde med andre ord eit sterkt verdsleg preg, sjølv om det skjedde med kyrkjeleg medverknad i ein kyrkjeleg kontekst. Kroninga var allereide då ein kontroversiell seremoni ved at det året før var reist forslag om å fjerne den frå Grunnlova. Dette skjedde allereide i 1908.

Kong Olav V si innsetjing foregjeikk ved signing i 1958. Heller ikkje denne seremonien var ukontroversiell. Signinga hadde framkome som eit personleg ønske frå kronprinsen som han hadde teke opp med kyrkja allereide på 40-talet. Arbeiderpartiregjeringa med Gerhardsen som statsminister ønskte ingen storstilte seremoniar og ville sterkt begrense Stortinget og regjeringa si deltaking. Sermonien møtte også motstand frå pietiske kretsar. Den vart likevel gjennomført med stor folkeleg oppslutning. Stortinget vart invitert utfrå eit eige kyrkjeleg initiativ og 110 av representantane møtte.

Kong Harald og Dronning Sonja vart innsett ved signing i 1991. No er signing-seremonien ikkje lenger politisk kontroversiell. Det er ingen diskusjon knytta til regjeringa og stortinget si deltaking. Den teologiske grunngjevinga er også meir medvete utforma og det seremonielle omfanget større og meir prangande enn i 1958.

Reaksjonane på seremonien og symbolbruken er i hovudsak svært positiv: "Det er bare å gi seg over. Symbolene og mystikken har et utrolig grep over menneskene også i vår tid" (Olav Versto, VG 24.6.91) "Og man kan si hva man vil om kirken, men ingen institu-

sjon har slike vakre ritualer som den”(Ingolf Håkon Teigene, Dagbladet 24.6.91) ”Vi står ikke overfor et skuespill, men møter noe som vi skjønner uten å forstå. Noe ekte som også er et mysterium. En bedre begrunnelse er det vanskelig å forestille seg. Vi ville tapt noe vesentlig om dette lot seg forklare fullt ut”(Leder Aftenposten 24.6.91).”Det var et folk sulteforet på livsviktige ritualer som deltok(—) For det er en myte at tiden går. Tiden den står stille. I et moderne land, i en moderne stat, med moderne mennesker som mener moderne ting, er menneskehjertene fortsatt sånn som menneskehjertene alltid har vært”(Vetle Lid Larsen, Aftenposten 24.6.91).

I denne situasjonen blir Humanetisk Forbund ståande temmeleg åleine og isolert med sin kritikk av at signingsseremonien krenkar dei ikkje-truande sine demokratiske rettar. Også frå kyrkjeleg hald er reaksjonane i hovedsak berre positive. Biskop Lønning brukar erfaringane frå signiga som eit prov på det sterke fellesskapet som fins i Norge mellom konge, kyrkje og folk, og som ei torpedering av Humanetisk Forbund sitt krav på å marsjere i takt med folket (Per Lønning, Aftenposten 1.8.91). Dei kritiske røystene er få. Eit unntak er Roald Flemestad som har tolka utforminga av signingsseremonien som eit uttrykk for kyrkja si postmodernistiske krise. Kyrkja og monarkiet har inngått ein allianse der dei som førmoderne institusjonar spelar på postmoderne strengar i samtida (Flemmestad 1991).

Skal vi samanfatta denne utviklinga kan vi seie at innstiftingsseremoniane i det moderne norske monarkiet har utvikla seg frå politisk og teologisk kontroversielle statsakter(kroningsseremonien), via kongeakter gjennomført med kyrkjeleg støtte, men under statleg motstand (signinga 1958), til statsakter gjennomført i kyrkjeleg regi (signinga 1991). Det er mogeleg å tolke dette som ei utvikling mot eit nærare forhold mellom kyrkja og monarkiet og som ei statleg akseptering av denne utviklinga.

Kong Olav V som religiøst symbol

I si bok om Kong Olav V og det moderne norske monarkiet, hevdar Langslet at Kong Olav var oppteken av samanhengen mellom det religiøse og nasjonale: ”Selvfølgelig innså han at det religiøse og nasjonale er to vidt forskjellige dimensjoner ved menneskelivet, og at troens dimensjon er den radikalt overordnede. Men han følte sterkt at de allikevel var vevet sammen i folkets liv gjennom tidene, og at det var viktig både for kirken og landet at forbindelsen ble holdt levende. Dette ville han synliggjøre som konge, ved sitt eget forbilde”. Langslet påpeiker at Kongen ved fleire høve gav uttrykk for uro over at statskyrkja skulle gå i oppløysing, men Langslet meiner at ”statskyrkja” eigentleg er eit misvisande namn på det han var oppteken av å forsvare. For kongen dreide det seg først og fremst om å ta vare på folkekyrkja som ei open og romsleg kyrkje som førde vidare kontakten mellom kyrkje og folk.

Gjennom sin praksis står kongen meir fram som eit personleg engasjert medlem av denne folkekyrkja, enn den øverste formelle autoriteten i statskyrkja. Slik gjev han kongesymbolet eit nytt religiøst og kyrkjeleg innhald: Kongen var kjent som ein ivrig kyrkjegjengar, han skreiv forordet til ei bok om bøn der han stør ein aksjon for å styrke bøneteneste i Norge. Ved fleire høve gjev han uttrykk for ei personleg kristen tru, samstundes som han seier at det må vere lov å halde trua for seg sjølv. Han uttrykker ei ekumenisk grunnhaldning og inntek ofte ei meglende og forsonande haldning i forhold til teologiske og kyrkjepolitiske konflikter. I så måte blir han sjølv eit symbol på visjonen om eit personleg trusengasement innanfor ei romsleg folkekyrkje. Kongen sin velvillige representasjon ved tallause kyrkjevigslingar, kyrkjejubileer og bispeordinasjonar blir såleis meir enn uttrykk

for embetsplikt og formell posisjon i kyrkja. At kongen som religiøst og kyrkjeleg symbol også sprenger dei statskyrkjelege rammene kjem til uttrykk ved at kongen også stiller opp og kastar glans over organisasjonar og kyrkjesamfunn utanfor statskyrkja.

Kong Olav prega ikkje berre kongerollen gjennom livet sitt, hendingane rundt kongens død i 1991 har på mange måtar vore med å gjeve det norsk monarkiet ein emosjonell tilleggsdimensjon. Som kjent døydde Kongen same kvelden som Gulf-krigen braut ut. Midt under ein tilstand av uvisse i forhold til framtida vart feiringa av kongen sin død eit nasjonalt samlingspunkt (Aagedal 1994). Mest kjent og omtalt er lysteninga utanfor Slottet i tida mellom dødsfallet og gravferda. I dette ritualet vart tradisjonelle nasjonale og religiøse symbol (flagg, kors, lys, kongebilete) blanda saman med nye personlege uttrykksformer (som dikt og helsingar) på ein måte som representerte noko nytt i norsk tradisjon.

Mindre kjent og omtalt er den rolle som kyrkjene spelte som nasjonal sørgearena. Gudstenestene på søndagen etter dødsfallet fekk på mange måtar karakter av eit nasjonalt sørgeritualet der også element frå lystenningsritualet frå slottsplassen vart ført inn i kyrkje-rommet. Ei registrering ved Arkiv for kirkehistoriske tradisjoner viser at frammøte ved gudstenestene denne søndagen var mellom 30% og 50% over gjennomsnittet, i nokre lokalsamfunn vart frammøte dobbla eller tredobbla (Aukrust 1992). Det skjedde også ei omfattande markering av kongen sin død i kyrkjesamfunn utanfor Den norske kyrkja, både kristne og ikkje kristne. ”Randgrupperinger i forhold til det offisielle religiøse liv fikk på den måten understreket at kongen var hele nasjonens konge samtidig som de gjennom ulike former for markeringer bekreftet sin plass som deltakere i det norske storsamfunnet” (Aukrust 1992: 71).

Hendingane i samband med Kong Olav V sin død, er av fleire grunnar interessante for vårt tema:

- Kongen sin død blir markert på mange arenaer (arbeidsplassar, skolar osv), men i denne situasjonen fungerer truleg Den norske kyrkja, saman med Slottsplassen, som den viktigaste nasjonale sørgearenaen. I utlandet hadde sjømannskyrkjene ein liknande funksjon
- Den religiøse markeringa av kongens død er ikkje avgrensa til Den norske kyrkja, men forgår også på andre kollektive religiøse arenaer. Som nasjonalt symbol femner kongen vidare enn Den norske kyrkja.
- Både på kyrkjeleg og sekulære arenaer utløyser kongen sin død ei kopling av religiøse og nasjonale symbol (Aukrust meiner at ein nærare analyse av denne symbolbruken vil vise mange eksempel på det eg tidlegare har omtalt som samfunnsreligion).
- Kongeleg død representerer ei ekstraordinær hending og ein unntakssituasjon. Dei folkelege reaksjonane kan tolkast som spesielle og berre knytta til denne situasjonen. Men det er også mogeleg å tolke dei som latente religiøse og nasjonale reaksjonsmåtar som blir manifeste og tydeleg i denne spesielle situasjonen (på ein liknande måte som ein kyrkjebrann kan avdekke sterke emosjonelle band til kyrkjehuset og kyrkjestaden hjå folk som under normale tider viser lita interesse for kyrkja). Dersom det siste er tilfelle kan slike hendingar avdekke løynde sanningar om nasjonalkyrkja sitt emosjonelle grunnlag i befolkninga.
- Det kan vere interessant i vår samanheng å sjå på monarkiet og folkekyrkja som institusjoonar som ivaretek det ein kan kalle ”kollektivt minne” (Connerton 1989). Desse institusjonane tilbyr rammer og fortolkingar som den einskilde kan plassere sitt eige liv innanfor. I kyrkja representerer særleg livs- og dødsrituala slike ”minnepunkt” i livsløpet. Tilsvarande kan kongehuset og kongefamilien sitt liv symbolisere både skifte og kontinuitet i nasjonen si historie. Når fjernsynet rett etter Kong Olav V sin død sende eit minneprogram

om livet hans, blir det ei forteljing om nasjonen sin historie som nordmenn kan assosierer og plassere sine egne livsminne innanfor. Slik blir også våre liv til ein del av nasjons-historien.

- Slike hendingar kan også i seg sjølv representere erfaringar som skaper ny innsikt eller underbyggjer tidlegare. Vi kan tenkje oss at deltakinga i feiringa av kongens død (eller kongen si signing) for nokon kan bli ei skjelsettande erfaring som kan representere ei emosjonell legitimering av monarkiet og banda mellom kyrkje og nasjon. Intellektuelle argument om å avskaffe monarkiet eller å gjere sørgesermoniane reint sekulære, fell i slike tider daude til jorda som livsfjerne teoretiseringar. Kor omfattande, varige og konsekvensfylte slike rituelle erfaringar er, veit vi derimot lite om.

Nokre konklusjonar

Spørsmålet om den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja er eit omfattande og samanansett spørsmål. Utgangspunktet for dette notatet er at det må drøftast innanfor rammen av ein meir omfattande problematikk: forholdet mellom nasjonal identitet og religiøs identitet i Norge. Ei slik drøfting kan tildømes starte med ein oversikt over korleis ulike etniske grupper i Norge (innfødd majoritetsbefolkning, innfødde minoritetsgrupper, ulike grupper innvandrara osv.). fordelar seg i forhold til religiøs og kyrkjeleg tilknytning. (Dette er i seg sjølv eit omfattande prosjekt både teoretisk og empirisk. Vi må mellom anna inn på ei nærare drøfting av etnisitet og kva som utfrå dette vil vere ei sakssvarande inndeling av befolkninga. I dette notatet har eg derfor gått meir eksemplifiserande til verks og prøver å illustrere ein tankegang ved å drøfte nokre utvalde samanhengar).

Kva kombinasjonar som er vanlege når det gjeld etnisk bakgrunn og religiøs tilknytning, kan vere eit nyttig spor når ein skal sjå på samanhengen mellom religiøs og nasjonal identitet.

Ofte vil oppfatning om kva som er norsk, henge saman med kva som er vanleg. Når storparten av dei ”innfødde nordmennene” er medlem av statskyrkja, vil tildømes statskyrkjetilknytning lett kunne oppfatast som noko naturleg for den som er norsk (og i alle fall som noko som går godt saman med norsk identitet). Omvendt er det grunn til å tru at når kombinasjonar av etnisk bakgrunn og kyrkjeleg tilknytning, som før har vore uvanlege, blir meir vanleg (tildømes å vere infødd nordmann og katolikk), vil dette påverke våre oppfatningar om kva som er naturleg norsk.

Men kva kombinasjonar som går saman med norsk identitet, har ikkje berre med kva som er vanleg. Det er grunn til å tru at det også heng saman med våre forestillingar om innhaldet i andre religiøse kulturar og dei forestillingane vi har om nasjonen og det norske. Med dette som utgangspunkt kan vi drøfte kor ”akseptable” eller ”naturlege” dei ulike religiøs/etniske kombinasjonene blir oppfatta som i forhold til den norske nasjonalstats-tradisjonen. I denne drøftinga er det viktig å hugse at nasjonal identitet ikkje må oppfatast statisk, men dynamisk. Det skjer ei stadig bearbeiding og utvikling av våre forestillingar om det norske, det som før nokre år sidan var utenkjeleg, blir i dag akseptert (til dømes ein innvandrar som leiar av nasjonaldagsfeiringa i hovudstaden).

Ut frå desse premissa vil eg trekkje følgjande **konklusjonar**:

1. Ein norsk folkekyrkjeleg identitet kan stø seg på ein nasjonal identitet.

Våre analyser tyder på at statskyrkjetilknytninga ikkje berre er basert på individet sin religiøsitet, men på opplevinga av statskyrkjemedlemskap som noko som går godt

saman med det å vere norsk. Eg har peikt på fleire grunnar til at det er blitt slik:

- den formelle samankoplinga mellom stat og kyrkje, samfunnsmedlemskap og kyrkje-medlemskap. Sjølv om vi har gjennomgått ei utvikling der kyrkjeleg medlemskap frå å vere noko kollektivt (medfødd eller obligatorisk), blir meir individualisert og eit spørsmål om friviljugt val, har statskyrkjemedlemskapet framleis eit kollektivt preg
- dette heng igjen saman med at statskyrkjemedlemskap har vore det vanlege, og framleis er majoriteten sitt alternativ, sjølv om den kyrkjelause ikkje lenger blir stigmatisert som avvikar
- på trass av oppmjukingar i formelle reglar for medlemskap og at det er blitt vanlegare å stå utanfor, ser det ut som om det eksisterer ein moderne, friviljug ”folkekirkelighet” som kan sjåast som ei side ved norsk identitet
- dette ser ut til å vere ein religiøsitet som er lojal mot rammene (folkekyrkja), men i relativt liten grad mot innhaldet (kyrkja si lære/trusgrunnlag). Fridom til å fortolke dette sjølv og kombinere det med andre religiøse forestillingar, ser ut til å vere ein del av den nordiske, folkekyrkjelege identiteten.
- dette tyder sjølvsagt ikkje at statskyrkjemedlemskap og kyrkjegang for store grupper kan reduserast til utslag av nasjonal identitet. Poenget er at det truleg er saksvarande å tolke desse fenomenen som samansette handlingar der nasjonale motiv kan spele saman med religiøse motiv. Religionssosiologar vil seie at desse handlingane byggjer på eit ”truverdighetsgrunnlag” der den nasjonale identiteten kan vere noko av fundamentet.

2. Norsk nasjonal identitet får støtte av ein folkekyrkjeleg identitet, men er ikkje primært basert på religiøs legitimering.

Reiser vi spørsmålet om ein folkekyrkjeleg identitet fungerer som basis for norsk nasjonal identitet, blir svaret todelt.

- den folkekyrkjelege identiteten sluttar opp om dominerande norske haldningar til det nasjonale
- samstundes er norsk nasjonal identitet primært fundert på sekulære demokratiske og humanistiske verdiar, og ikkje basert på ei religiøs eller kyrkjeleg legitimering.

Med andre ord kan ein seie at kyrkja sluttar opp om det som historisk har blitt det dominerande ”nasjonale prosjektet”, men dette norske nasjonale prosjektet er ikkje avhengig av kyrkja si religiøse grunngeving og støtte.

Dette kan illustrerast ved å sjå på det viktigaste norske nasjonale ritualet: nasjonaldags-feiringa. 17.mai feiringa har massiv oppslutning, også frå folkekyrkja og kyrkjefolket. Fleire stader blir det også arrangert gudstenester denne dagen der kyrkja inngår som feiringsarena. Men kyrkja er ikkje ein hovudarena, eller ein obligatorisk arena. Surveydata viser at berre ein liten del av dei feirande er innom kyrkja denne dagen. I dei urbane feiringstradisjonane har kyrkja som regel ein perifer plass. Hovudarenen er skoleplassen og torget, og prosesjonane inneheld ikkje religiøse symbol. Det er såleis mogeleg å slutte seg til feiringa og toget på ulike religiøse grunnlag, eller på eit ikkje-religiøst grunnlag. I så måte blir den norske 17.mai feiringa eit interessant rituale når det gjeld integrasjon av kulturelt og religiøst mangfald i eit nasjonalt fellesskap (Agedal 1997, Kristoffersen 2000). Førebels resultat frå eit pågåande forskingsprosjekt, tyder også på at det nasjonale integrasjonspotensialet i dette nasjonale ritualet i forhold til innvandrarak, er større enn i det andre store norske ritualet: den norske julefeiringa. Grunnane til dette kan vere fleire. 17.mai foregår i eit kollektive rom, medan julefeiringa er meir familieavgrensa. Men

ein viktig grunn er truleg også at julefeiringa er eit religiøst-nasjonalt rituale som impliserer eit visst felles kulturelt/religiøst fundament på ein heilt annan måte enn 17.mai feiringa.

At folkekyrkja nok blir opplevd som eit nasjonalt symbol, men ikkje fungerer som eit hovudsymbol, får vi også illustrert når vi spør folk meir direkte om kva dei oppfattar som viktige nasjonale symbol. Kyrkja kjem eit godt stykke nede på lista, langt bak Stortinget, norske landslag og norsk natur (Upublisert nordisk survey om nasjonale symbol, DIA-FORSK 1999). Å vere protestantisk kristen blir, i følgje survey-resultat, ikkje oppfatta som særleg viktig for å vere norsk

3. Den norske folkekyrkja i etterkrigstida har vore kritisk til ein etnosentrisk høgreorientert nasjonalisme.

Stiller vi spørsmålet om kva form for nasjonalisme Den norske kyrkja legitimerer, vil synspunkta sikkert vere varierende. Dei fleste vil vel vere eininge i at Den Norske Kyrkja i dag er kritisk til ein høgreorientert, nasjonalistisk ideologi. Oppgjeret med nasjonal-socialismen under andre verdskrigen der eit lite mindretal av prestar samarbeidde med nasiregimet, har skandalisert ein religiøst grunngeven høgreorientert nasjonalisme.

Ei anna sak er sjølvstyk at det fins mange døme på at kyrkja, gjennom sin praksis, har legitimert ein etnosentrisk forståing av "det norske" som i sin konsekvens har fungert einsrettande og undertrykkande i forhold til etniske og religiøse minoritetar (samar, sigøynerar, jødar osv). I forhold til samane, uttaler Kyrkjemøte 1997 mellom anna følgjande: "Kirkemøte erkjenner at myndighetenes fornorskingspolitikk, og Den norske kirkes rolle i denne sammenheng, har medført overgrep mot det samiske folk".

4. Bedehusfolket er også nasjonale

Vekkingsrørslar og friviljuge organisasjonar innanfor statskyrkja, representerer ein meir individualistisk religionsform og har ofte vore skeptiske til kollektive trekk ved statskyrkjereligiøsitet. Det kunne bety ei distansering frå nasjonal-religiøse forestillingar og rituale, og ei oppfatning av nasjonal identitet og "pietistisk identitet" som to konkurrerende identitetar. Sjølv om ein kan finne spenningar mellom bedehuset og ein frilyndt nasjonalisme, eksemplifisert i skiljet mellom dei frilynde og kristelege folkehøgskolane, har ikkje bedehusfolket distansert seg frå grunnforestillingane i det norske nasjonale prosjektet. Også den kristelege folkehøgskolen har dyrka det nasjonale, og bedehusfolket har slutta opp om den lokale 17.mai-feiringa. Også her har truleg krigserfaringane hatt ein viktig integrerende funksjon. Biskopar og lekmannshøvdingar møttest i den nasjonale motstandskampen.

Monarkiet har også her fungert som eit samlande symbol. Rett nok var det kritiske røyster frå lekmannsrørsla mot signingssermonien i 1958, men hovdtrenden i etterkrigstida har vore at bedehusfolket har slutta sterkt opp om kongen og andre nasjonale symbol. Kongen kastar glans over kristenfolket sine generalforsamlingar og jubileer og den som har feira 17.mai på ein norsk misjonsstasjon, vil ikkje tvile på bedehusfolket sin nasjonale entusiasme.

5. Læstadisismen som religiøst-etnisk opprør og motkultur

Spennningar mellom ulike etniske grupper kan, som vi har sett, bli forsterka dersom dei også fell saman med religiøse konflikter. I det kulturelt homogene Norge finn vi få eksempel på militante etniske konflikter. Det er interessant å merke seg at den kanskje mest dramatiske oppstår ved ein syntese av ein religiøst og etnisk konflikt. Den

læstadianske vekkinga og det påfølgjande opprøret kan fortolkast som eit samisk-religiøs protest, både mot embetsstaten og embetskyrkja. Seinare har læstadianismen blitt ein del av folkekyrkja, men representerer samstundes ein særprega samisk religiøs kultur innanfor denne (som på mange måtar fungerer som motkultur i forhold til utviklingstrekk i folkekyrkjekulturen).

Det er blitt hevda at dette fører til at samisk, kyrkjeleg identitet er blitt så sterkt identifisert med læstadianismen at ein manglar ein alternativ ikkje-læstadiansk samisk folkekyrkjeleg kultur. Dei som ikkje identifiserer seg med læstadianismen blir dermed pressa over i ein majoritets-norsk folkekyrkjekultur som gjev lite rom for ein samisk identitet. Religiøst og kyrkjeleg kan dette bety at vi får ei polarisering i samisk identitet mellom sterk religiøs læstadiansk identitet på den eine sida, og ein kyrkjekritisk identitet på den andre sida forankra i førkristen urreligion eller moderne sekulære livssyn. (I dette notatet har eg ikkje gått nærare inn på ulike retningar innanfor læstadianismen, eller på læstadianismen utanfor dei samiske miljøa)

Elles veit vi lite om korleis Den norske kyrkja har løyst problemet med å vere statskyrkje i ein etnisk "fleirnasjonal" stat. Biletet er truleg samansett. Som nemnt finn vi mange eksempel på at kyrkja har fungert på den nasjonale majoritetskulturen sine premiss og bidratt til ei fornorsking som har undertrykt det spesifikt samiske. Samstundes har kyrkja vore ein arena for bruk av samisk språk og samisk klesdrakt. Meir forskning og refleksjon rundt desse spørsmåla vil vere viktige, både når det gjeld forståinga av den samiske befolkninga sin plass i folkekyrkja, og kyrkja sitt forhold til nye etniske grupper i Norge.

6. Den katolske kyrkja i Norge er blitt meir nasjonalt akseptert, men er også blitt meir etnisk samansett

Forholdet mellom katolikkar og protestantar eksemplifiserer ofte ei samanblanding av religiøse, kyrkjelege og nasjonale konflikter. Dette har også prega den norske majoritetsbefolkninga sitt forhold til katolikkar der kyrkjelege og nasjonale motsetningar har forsterka religiøse skiljelinjer. Med auka internasjonalisering, mellomkyrkjeleg samarbeid og europeisk integrasjon, har norske forestillingar om katolikkar endra seg i etterkrigstida. Surveymateriale viser at vi i dag finn svært få nordmenn som uttrykker negative haldningar til den katolske kyrkja. Dette tyder truleg også at å vere katolikk i dag ikkje representerer eit minus i forhold til forestillingar om norsk identitet. Kanskje kan vi også snakke om ei revitalisering og akseptering av ein katolsk, norsk identitet basert på ein eigen, før-luthersk norsk historisk tradisjon. Den moderne tiltrekninga mot mystikk og middelalderreligiøsitet kan ha bidratt til dette. Også innanfor statskyrkja ytrar dette seg på fleire område: revitalisering av pilgrimstradisjonen, interessa for stader og symbol knytta til Heilag-Olav (Stiklestad, Nidaros, bruken av Olavs-våpenet osv). Heilag-Olav symbolet, med si særlege tilknytning til Trøndeleg og Midt-Norge, aktualiserer også spørsmålet om det fins viktige regionale variasjonar i norsk nasjonal-religiøs identitet.

Samstundes som det skjer ei integrering av katolske symbol i den folkekyrkjelege kulturen, har det skjedd ei dramatisk internasjonalisering av den katolske kyrkja i Norge. Frå 1960 til 1990-talet har talet på katolikkar i Norge auka frå 7000 til 36000 (Sundback 2000) (dei reelle tala er truleg langt høgare). Det alt vesentelege av denne auken er forårsaka av innvandring, både frå samfunn som kulturelt og språkleg ligg nær det norske (Vest-Europa og USA), og frå fjernare himmelstrøk.

Ein kunne tenkje seg at det aukande etniske mangfaldet innanfor den katolske kyrkja i Norge, kunne føre til ein revitalisering av negative haldningar til katolikkar som eit "brot" med det norske. Slik ser det ikkje ut til å ha gått. Det kan vere fleire forklaringar av

dette. For det første kan fenomenet vere eit eksempel på det vi før har vore inne på: at protestantisk kristendom eigentleg ikkje er ein nødvendig del av det å vere norsk, og i dag endå mindre enn tidlegare. Når det aukande etniske mangfaldet i den katolske kyrkja i Norge ikkje ser ut til å skræme norske statskyrkjemedlemmer, kan dette henge saman med at nordmenn flest er blitt meir internasjonale. Det kan også henge saman med at katolisismen i Norge i dag ikkje blir forbunde med grupper som bryt med verdiar og væremåtar som har vore innarbeidde i Norge. Forestillinga om det truande og framande i forhold til det norske, er blitt flytta over på etniske grupper som både språkleg og religiøst ligg lenger borte frå den norske folkekyrkjekulturen.

7. Muslimske innvandring utfordrar den norske nasjonalstatstradisjonen.

Vi har tidlegare påpeikt at når etnisk-språklege skilje også går saman med markerte religiøse skiljeliner, kan det vere duka for sterke nasjonal-religiøse motsetningar. Det mest tydelege eksempelet på dette i Norge i dag, er innfødde nordmenn sitt forhold til muslimske innvandrarakar frå ikkje vestlege land. Eittersom den første store ikkje-vestlege gruppa innvandrarakar til Norge i etterkrigstida kom frå Pakistan, har symbolet på denne konflikten blitt muslimar frå Pakistan. I norske auge er den religiøse og nasjonale identiteten til innvandrarakar frå ikkje-vestlege land ofte så tett samanbunden, at ikkje-vestleg innvandrar ofte "blir" muslim, og muslim ofte "blir" ikkje-vestleg innvandrar.

Den kulturelle utfordringa som innvandrarakar med muslimsk bakgrunn representerer, har vist seg å vere vanskeleg å løyse innanfor den norske nasjonalstatstradisjonen. Som vi har vore inne på, er norsk nasjonsforståing både prega av ein liberal demokratisk tradisjon med vekt på individuelle rettar (demos), og av ein kulturell homogenitet med kristen kulturarv og statskyrkje som ein av fellesnemnarane (etnos). Forholdet til befolkningsgrupper med andre moralske og religiøse normer har blitt prøvd løyst innanfor eit paradigme med individuelle rettar (ytringsfridom, religionsfridom osv) med norsk lovverk som ein ytre, regulerande ramme. Men dette paradigmet kjem til kort når store grupper, for å ivareta sitt verdi- og kulturgrunnlag, krev løysingar som ikkje lenger har karakter av individuelle unntak eller interne særordningar. Når den kulturelle tilrettlegginga krev løysingar på samfunnsplan som påverkar det norske offentlege romet, er det tale om ei utfordring der tilvante norske tenkemåtar og løysingar ikkje strekk til.

Den aktuelle debaten om bønerop illustrerer dette. Dette er ein religiøs symbolbruk som grip inn i det norske nasjonal-religiøse symbolromet. Slik vi har definert den norske folkekyrkjekulturen, er den eit døme på det vi har kalla symbol- og ritual-fellesskap. Det vil seie ein implisitt religiøsitet som ytrar seg ikkje så mykje gjennom kyrkjegang og religiøs vedkjenning, som gjennom tilknytning til nasjonale folkekyrkjelege symbol og ritual. Frå folkekyrkjereligionen sin plattform blir bøneropa ofte oppfatta som "forstyrrande element", medan norske kyrkjeklokker bli oppfatta som noko heilt anna fordi dei kan stø seg på vanen og ein gamal kristen tradisjon. Når det har oppstått konflikter rundt klokkeringing har desse stort sett blitt handsama som støyproblem (regulere for høg ringing for tidleg om morgonen) med pragmatiske kompromissløyser. (Typisk nok har også bønerop-konflikten blitt prøvd løyst gjennom decibel-forskrifter). Det er også interessant å sjå på tidspunktet når denne konflikten dukkar opp. Norge har, som andre moderne vestlege nasjonar, vore inne i ei utvikling prega av sekularisering der religiøse symbol er på retur innanfor den offentlege arenaen og blir avgrensa til ein eigen religiøs sfære, knytta til individet si fritid. Muslimske innvandring til Norge representerer ei reversering av denne utviklinga. Islam kan ikkje, utfrå si sjølvforståing, avgrensast til individet og fritidssfæren.

Konflikten rundt bønerop kan kanskje stå som eksempel på at Norge no er på veg inn i ein ny kulturell fase som kan skildrast som ein overgang frå eit fleirkulturelt samfunn til eit multikulturelt. I ei fleirkulturell nasjonsoppfatning aksepterer ein at det fins ulike etnisk-kulturelle grupper som lever på ulike måtar, prega av sitt kulturelle utgangspunkt. I eit multikulturelt samfunn har mangfaldet slått inni det offentleg romet og inn i dei felles institusjonelle løysingane. Dermed verkar det aktivt omformande på "det norske".

Dette utfordrar med andre ord norsk nasjonal identitet på ein ny måte, fordi det ikkje lenger blir spørsmål om innfødde nordmenn sin aksept av avvik, men også om å måtte endre seg sjølv og sine forestillingar om "det norske". (Eit interessant eksempel her er utviklinga av 17.mai-tradisjonen der den konfliktfylte integrasjonen av innvandrarak har skapt ein ny og meir "fargerik" norsk nasjonal parade).

Ein slik situasjon kan også auke konfliktnivået. I Norge i dag finn vi lite igjen av "katolikk-skrekk", men det har i staden utvikla seg "muslim-skrekk". Ein kan sjå tendensar til at folkekyrkje-kulturen, som her blir utfordra på sitt nasjonal-religiøse grunnlag, blir provosert til nasjonal-religiøse protestar for å verne "det kristne og det norske". Norske kyrkjesamfunn har funne det naudsynt å reagere mot slike tendensar. Kristenleiarar har, gjennom ein uttalelse initiert av Norges kristne råd, gått i mot utviklinga "muslimfrykt" i det norske samfunnet (Årbok for Dnk 1998).

8. Kongen som multietnisk og multireligiøst nasjonalt symbol

I analysen av det "unge" norske kongehuset, har eg reist spørsmålet om ei utvikling i kongen sin statlege og kyrkjelege rolle. Dei formelle rammene rundt kongen sine statlege og kyrkjelege funksjonar, har ikkje hindra ei endring i kongerollen, som både er eit resultat av monarkane si eiga profilering, og av kulturelle og politiske prosessar i samfunnet rundt. Frå å vektlegge formelle embetsroller i stat og kyrkje, har kongen sin funksjon i aukande grad blitt på nasjonale og religiøse symbolar. Eg har brukt Kong Olav V som eksempel på at kongen blir eit symbol på "engasjert folkekirkelighet". I si utøving av rollen går han også ut over statskyrkja sine grenser. Han er også eit religiøst-nasjonalt symbol for frikyrkjefolket og katolikkar. I dei siste tiåra har norske monarkar gjennom taler og markeringar lagt vekt på sin samlande funksjon i forhold til "våre nye landsmenn". I forlenginga av dette ligg det også ei mogeleg utvikling der kongesymbolet kan få auka betydning som nasjonalt-religiøst samlande symbol utover den kristne tradisjonen. Her har monarkiet eit større integrerande potensialet enn statskyrkja. Det norske kongehuset sitt personlege kristne engasjement er neppe i seg sjølv eit hinder for at muslimer kan identifisere seg med kongehuset. Tvert i mot finn ein her ein symbolperson i eit sekularisert samfunn som viser respekt for Gud og det heilage, noko som mange ikkje-vestlege innvandrarak opplever som ei mangelvare i det norske samfunnet.

Sluttord: Kriterier og scenarier

Kriterier for å vurdere den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja

I dette notatet her eg drøfta den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja: i kva grad denne eksisterer og korleis den kan forståast. Det fell utanfor rammen for denne framstillinga å vurdere om desse trekka ved Den norske kyrkja er gode eller dårlege. Til slutt vil eg likevel peike på nokre kriterier som eg meiner vil vere relevante i forhold til ei slik vurdering:

For det første kan ein vurdere den nasjonale dimensjonen utfrå reine **marknadsmessige vurderingar**. Vi har sett at kyrkja ved å knytte seg til ein nasjonal identitet kan stø seg på eit større "vi" enn det reint religiøse. I mitt innleiande eksempel viste eg korleis dette kan føre til omfattande "nasjonal kyrkjegang" i utlandet. Men ein allianse med det nasjonale kan også ha sine marknadsmessige omkostningar. I eit fleirkulturellt samfunn kan den norske dimensjonen ved folkekyrkja for mange bli ein sperre i forhold til kontakt. Utfrå ein marknadsmessig logikk må ein då vurdere tiltrekkningseffekten opp mot fråstøytingseffekten.

For det andre kan dimensjonen vurderast utfrå **etiske og politiske kriterier**. Som statskyrkje og majoritetskyrkje representerer Den norske kyrkja ein viktig samfunnsinstitusjon. I sin måte å handtere den nasjonale dimensjonen på vil den fungere som normsendar. Både på det lokale og nasjonale planet representerer kyrkja ein viktig offentleg arena som tildømes vil vere av betydning for korleis nye etniske grupper blir integrert i det norske samfunnet. Utfrå desse kriteria må altså Den norske kyrkja, både utfrå sin storleik og sin spesielle statlege funksjon, vurdere sin nasjonale profil etisk og politisk.

For det tredje kan ein tenkje seg kriterier som meir spesifikt går på Den norske kyrkja som kristent trussamfunn, altså det ein kan kalle meir **spesifikke kristne teologiske kriterier**.

Her vil eg referere til Dag Thorkildsen si drøfting av kriterier for å vurdere kristendomen sitt forhold til nasjonalismen (Thorkildsen 1995). Han peikar på dilemma som eg meiner er aktuelle når ein skal vurdere den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja. På den eine sida vaks "kristendomen i si tid utav den jødiske partikularismen og skapte et felleskap hvor de etniske, sosiale og kjønnsbetingede skiller mellom mennesker ikke lenger hadde noen gyldighet. Det er derfor på ingen måte uproblematisk for kristendomen å inngå i allianse med nasjonalismen, selv i den mer fredlige utgave som vi finner i norsk historie".

På den andre sida må kristendomen vere folkeleg "fordi menneskeordets eneste mulige fremtredelseform i et folk er i folkets språk, morsmålet.(—)Derfor må kristendomen bli nasjonal og folkelig" (Thorkildsen 1995:16)

Han meiner at det ikkje fins noko enkel løysing på dette dilemmaet, og at kristendomen sitt forhold til nasjonalismen må vere både eit ja og eit nei, avhengig av den historiske konteksten fordi nasjonalisme er ein så mangslungen storleik. Svaret må med andre ord vere basert på kontekstuell teologi. Tre forhold som er viktige for vurderinga av forholdet mellom nasjon og kirke i ein slik kontekstuell teologi: Omsynet til at kyrkja må vere **folkeleg**, omsynet til at kyrkja er **universell**, og omsynet til **menneskeverdet** (særleg i forhold til minoritetar som lett kan kome i klemme ved ei nær relasjon mellom nasjon og kyrkje).

Denne tilnærminga er på mange måtar i samsvar med det perspektivet eg har prøvd å legge på nasjon og kyrkje i dette notatet. I så måte kan notatet sjåast som er eit sosiologisk innspel til ein kontekstuell teologi om den nasjonale dimensjonen i Den norske kyrkja.

Kor viktig er sjølve statskyrkjesystemet for Den norske kyrkja sin nasjonale profil?

Så langt har vi drøfta forholdet mellom nasjonal og kyrkjeleg identitet utan å gå konkret inn på spørsmålet om korleis sjølve statskyrkjeordninga påverkar denne relasjonen. Kva vil skje med Den norske kyrkja sin nasjonale profil om statskyrkjesystemet blir oppløyst?

Det er fleire grunnar til at det er vanskeleg å svare på dette spørsmålet:

- for det første vil svaret truleg vere avhengig av kva **alternativ kyrkjeordning** ein fell ned på
- for det andre vil det vere avhengig av kva **opplutnad** ei alternativ kyrkjeordning vil få
- for det tredje vil det vere avhengig av **kva samanhengar** som eigentleg bestemmer forholdet mellom kyrkja som organisasjon og kyrkja som symbol

Eg skal kort kommentere desse faktorane og startar med den siste. Sjølv om vi i dag skulle kjenne framtida si kyrkjeordning og kor stor andel av det norske folket som framleis er medlem-

mer, er det ikkje så lett å trekkje slutningar frå desse ytre rammene til spørsmålet om korleis kyrkja fungerer som kulturelt fenomen og nasjonalt symbol. Samspelet mellom kyrkja og monarkiet kan vere eit eksempel. Vi har sett at det har skjedd vesentlege endringar i dette hundreåret når det gjeld kongehuset sin nasjonal-religiøse profil, endringar som neppe kan forklarast utfrå endringar i rammene rundt monarkiet og statskyrkja. Det kan sjå ut som om dette er eit felt med eit visst "symbol-spelerom". Kva som tildømes vil skje med kyrkja sitt forhold til monarkiet om statskyrkja blir avvikla, og korleis dette igjen vil påverke "den nye kyrkja" sin nasjonale profil, er det derfor ikkje så lett å analysere seg fram til i dag. Kviler monarkiet si religiøse legitimering av kyrkja på dei formelle bindeledda mellom kyrkje og kongehus? Eller kviler legitimeringa på kongehuset sitt religiøse engasjement og personlege preging av denne relasjonen, som lever sitt eige liv uavhengig av kyrkjeordning? Monarkiet er ein kompleks institusjon prega av mange paradoks, og derfor vanskeleg å analysere. Samstundes som det er viktig å poengtere det symboliske spelerommet i dei moderne monarkia, må ein heller ikkje sjå bort frå at denne institusjonen kan vere sårbar i forhold til tap av ytre, formelle legitimeringar. Ei fjerning av monarkiet si formelle politiske og kyrkjelege forankring kan i neste omgang svekke monarken som religiøst og nasjonalt symbol. Ut frå ein slik tankegang vil ei oppløysing av statskyrkja som ikkje lenger gir kongen ein posisjon i den nye kyrkjeordninga, kunne svekke denne "nye kyrkja" sin funksjon som nasjonalt symbol fordi kongehuset må forholde seg til denne kyrkja som til alle andre trussamfunn.

Når det gjeld det meir generelle spørsmålet om korleis **val av framtidig modell** kan påverke den nasjonale dimensjonen, har eg følgjande kommentarar: Dersom det er slik at den nasjonale profilen kviler på statskyrkja sin kollektive karakter og dei spesielle banda mellom dette kyrkjesamfunnet og staten, vil nyordningar som vidarefører noko av denne kollektive karakteren truleg vere med oppretthalde den nasjonale dimensjonen. Ut frå denne tankegangen blir det "minst" igjen av den nasjonale dimensjonen om Den norske kyrkja skulle bli eit trussamfunn på lik linje med andre. Når det gjeld effekten av ulike mellomløysingar i forhold til den nasjonale dimensjonen, må dette drøftast meir konkret utfrå dei organisatoriske løysingar som blir valt. Eksempel på slike organisatoriske endringar kan vere medlemskapsreglane. Vil ein til dømes vidareføre tradisjonen om at ein gjennom foreldra sitt medlemskap, blir "fødd inn" i Den norske kyrkja (som ein blir fødd inn i den norske staten)? I så fall vil dette kanskje vere eit trekk som også vidarefører noko av kyrkjeordninga sin kollektive karakter (og dermed kanskje også noko av den nasjonale dimensjonen).

Når vi snakkar om symbolinnhald kan vi heller ikkje hoppe lett over **namnespørsmålet**. Kva skal det nye barnet heite? Den norske kyrkja er, som vi har vore inne på, eit sterkt nasjonalt symbolladda namn. Etter det eg kjenner til har Den svenske kyrkan behalde namnet etter at sjølv statskyrkjeordninga vart oppløyst. Kva dette er uttrykk for, veit eg ikkje, men sjølv namnet formidlar ein symbolsk budskap om forholdet mellom kyrkja og nasjonen. Den som ønskjer å makere kontinuitet og vidareføring av tradisjon i ein omorganiseringsprosess, vil gjerne ønskje å behalde det gamle namnet. Andre vil hevde at nyordninga krev namneskifte for å makere at den nasjonal-kyrkjelege særordninga er oppheva. Frå andre samanhengar veit vi at nettopp namnespørsmål kan vere sterkt symbolladda. Det kan både bli ei kampfane for mange underliggjande konflikter (namnediskusjonen er eigentleg ein diskusjon om mykje anna), eller eit samlande symbol som kan dekke over uavklara spenningar (ein kan akseptere omfattande endringar berre namnet framleis blir Den norske kyrkja). Derfor kan ein eventuell namnediskusjon vere interessant å følgje i forhold til synet på den nasjonale dimensjonen i den framtidige kyrkjeordninga.

I dette notatet har eg argumentert ut frå at Den norske kyrkja sin nasjonale profil også heng

saman med kor **vanleg** det er å vere medlem. Korleis den framtidige kyrkja vil bli oppfatta på dette området, vil vere avhengig av det framtidige medlemstalet. Ei kyrkje med oppslutnad frå majoriteten av befolkninga har sjølvsagt eit anna potensiale når det gjeld å symbolisere det "fleirtals-norske", enn ei kyrkje med berre ein mindre del av befolkninga som medlemmer (Samstundes kan ei majoritetskyrkje, dominert av infødde nordmenn, ha avsperringsproblem i forhold til det nye fleirkulturelle Norge ved å kunne bli oppfatta som kyrkja for den norske "stammen"). Også i diskusjonen om Den norske kyrkja si framtidige teologiske legitimering er spørsmålet om oppslutnad truleg eit viktig underliggjande premiss. Den norske kyrkja sin legitimitet i dag som statskyrkje er ikkje primært forankra i det juridiske, men i folket sin oppslutnad gjennom medlemskap og bruk av livs- og dødsrituala. Politisk gjev dette kyrkja ein slags demokratisk legitimitet og frå ein kyrkjeleg synsvinkel gjev dette ei kontaktflate som gjev ordninga teologisk legitimitet. Derfor snakkar både kyrkjeleiarar og politikarar om folkekyrkja som ein eigen institusjon som ikkje er identisk med statskyrkja. Som vi har sett, meiner også fleire religionssosiologar at det eksisterer ein eigen nordisk kopling mellom kyrkje og folk, ein form for "moderne folkekirkelighet" som har utvikla seg innanfor rammene av dei nordiske statskyrkjene. Kor avhengig denne er av dei gamle rammene, er ikkje så lett å seie noko sikkert om. Men mykje tyder på at den kan ha eit breiare fundament enn sjølve statskyrkjeordninga og derfor vil leve vidare uavhengig av denne. Dersom dette er riktig, og den nasjonale dimensjonen meir er kobla til "folkekirkeligheteten" enn til "statskirkeligheten" kan dette innebere at oppløysinga av statskyrkjeordninga kanskje ikkje vil få så store konsekvensar for oppfatninga av kyrkja som nasjonalt symbol (så lenge den er ei majoritetskyrkje).

"Ja, takk! Begge deler!" Mot ein multinasjonal og multireligiøs identitet.

Medlemskap i Den norske staten og Den norske kyrkja er basert på eksklusivitet. Ein kan ikkje bli medlem av Den norske kyrkja om ein er medlem av andre trussamfunn, og ein kan ikkje kombinere norsk statsborgarskap med andre statsborgarskap.

Dette er det formelle, men praktisk og kjenslemessig er det sjølvsagt mogeleg å ha tilknytning til ulike samfunn og kyrkjesamfunn samstundes. Mange hevdar at aukande mobilitet og internasjonalisering gjer at dette blir normalsituasjonen for stadig fleire. Kva konsekvensar får dette for nasjonal identitet og kyrkjeleg identitet? Dette fører oss tilbake til der vi starta: norske statsborgarar i utlandet sitt forhold til kyrkja. Mi kyrkjelege erfaring frå Spania tyder på at denne form for internasjonlisering gjer nordmenn meir nasjonalreligiøse. Andre kan truleg vise til liknande erfaringar. Dette er er også i samsvar med nyare surveydata om kva effekt reiser har på nasjonal identitet. Når vi i ein nordisk survey har spurt om i kva situasjonar ein kjenner seg mest norsk, kjem "i utlandet" på andreplass, berre overgått av 17.mai (Survey om nasjonale symbol i Norden, DIAFORSK 1998). Det er rimeleg å tolke dette ut frå teorien om at nasjonal identitet er ein kollektiv, implisitt oppleving, som ein først bli seg medviten når det skjer noko spesielt med dei norske rammene rundt. At ein i ein slik situasjon søker saman med andre med same nasjonale identitet, til stader og hendingar som kan symbolisere denne, kan vere ei av forklaringane på den nasjonale kyrkjegangen i utlandet.

Men at utanlandsreiser og utanlandsopphald skaper nasjonal kyrkegang, er berre ein del av historien. "Utlendighet" gjev også nye religiøse og kulturelle impulsar som i neste omgang kan nedfelle seg i endringar i nasjonal og religiøs identitet. Nordmenn deltek ikkje berre i norske nasjonal-religiøse riter i Spania. Dei fleste spanske byane har sine fiestaer der den katolske kyrkja med lokale helgenar, er utgangspunkt for folkefestar over fleire dagar. I Sør-Spania har desse festane ofte også etno-religiøse undertonar ved at dei ritualiserer kampen mot murerane. I desse feiringane deltek også nordmenn, og den norske skolen er representert gjennom eigne seksjonar. Grunngevinga er, i tillegg til moroa, ønskje om å bli synleg og integrert i den spanske

kulturen. Nordmenn (som ikkje er katolikkar) treng sjølvsagt ikkje konvertere til katolisismen for å delta i slike feiringar. Ønskjer ein å gå inn aktivt i den lokale katolske kyrkjelyden er dette sjølvsagt også mogeleg. Men nordmenn i Spania som ønskjer å bli medlemmer i den katolske kyrkja, må i så fall ta eit val i forhold til sitt norske statskyrkjemedlemskap. På ein måte må ein altså gjere eit val mellom det katolske og ”norske”.

Nokon har sett spørsmålsteikn ved om slike val er naudsynte og riktige. Theodor Jørgensen har kritisert folkekyrkja si manglande evne til å inkludere representantar frå andre nasjonar og kulturar, og reist spørsmålet om ikkje ein muslim som ønskjer å bli medlem av den danske folkekyrkja for å bli eit fullverdig medlem av det danske samfunn, bør kunne bli det utan å skifte religion(Jørgensen 1995). Mange vil sikkert karakterisere denne problemstillinga som ”søkt” og løysinga som urealistisk.

Men utviklinga mot eit meir fleirkulturelt og multikulturelt samfunn vil konfrontere kyrkja med problemstillingar som ein før har oppfatta som reint teoretiske. Korleis skal ein tildømes møte utfordringane som oppstår når muslimske foreldre sender ungene sine til den lokale søndagsskolen, noko som ein no faktisk kan sjå døme på i Oslo (noko av bakgrunnen kan vere at dette framstår som lokalt barnarbeid og som noko som kan integrere borna i lokalmiljøet). Eksempelet illustrerer at i åra framover vil religiøse og nasjonale identitetar bli meir samansette og tvetydige. Over eit over eit livsløp kan ein oppleve ulike nasjonale og religiøse tilknytningar. Dette gjeld både innvandrarak som kjem til Norge og nordmenn som buset seg i utlandet.

Nordmenn i Spania ønskjer kanskje ikkje å velje mellom norske sjømannsprestar eller lokale katolske paterar, - mellom 17.mai eller lokale fiestaer, -mellom risgraut, raudsaft og vafler eller paella og spanske vinar. Det spanske og katolske,- og det norske og folkekyrkjelege, blir ikkje lenger opplevd som to alternativ ein må velje mellom. Det er mogeleg i ”ole-brum-økumenisk-ånd” å seie: ”Ja, takk! Begge deler!”.

LITTERATUR:

Anderson, Benedict(1996): **Forestilte fellesskap**. Oslo.

Angell, Svein Ivar(1994): **Fra splid til nasjonal integrasjon. Norsk nasjonalisme i mellomkrigstida**. Norges Forskningsråd. Oslo

Aukrust,K.(1992): «Kongens død som kirkelig begivenhet». **Norge 35**, s.69-88

Aukrust,K.(1995):. «Statskirkemedlemskap og utmelding i eit historisk perspektiv» i **Utmelding av statskyrkja**. Norges Forskningsråd. Oslo

Bakke, Elisabeth(1995): Mot ein Europeisk identitet?**Tidskrift for samfunnsforskning** 4:467-494.

Botvar, P.K.(1993):. **Religion uten kirke**. Diakonhjemmets Høgskolesenter, Forskningsavdelingen. Oslo

Bøyum,B.(1992): **Holdninger til religion 1991**. NSD. Bergen

Bøyum, B. & K. K. Sjøk(1995): **Intervjuundersøking om nasjonal identitet 1995**. NSD.Bergen.

Douglas,M.(1996): **Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo**. London.

- Flemmestad,R.(1991):»Signingen-kirkens postmodernistiske krise». **Nytt Norsk Tidsskrift**, 1991 s.315-324
- Furhseth, I.(1994): "Civil Religion in a Low Key: The Case of Norway". **Acta Sociologica** 37. s.39-54. Stockholm
- Furre,B(1991): **Vårt hundreår. Norsk historie 1905-1990**. Oslo 1991
- Furre,B.(1994): **Religion i Noreg - eit moderne paradoks**. Upublisert foredrag, San Diego
- Grimstad, C.E.(1994): **Bak fasaden. Historien om den kongelige væremåten**. Oslo
- Gustafsson, G.(1991). **Tro, samfund och samhälle**. Örebro
- Hammond,P.(1976): "The sociology of American civil religion: A bibliographical essay." **Sociological Analysis** 37, 2:169-182.
- Handelman, D.(1990): **Models and mirrors: towards an anthropology of public events**. Cambridge
- Hobsbawm, E. (1992): **Nations and nationalism since 1780**. Cambridge.
- Hobsbawm, E. & T. Ranger(1993): **The invention of tradition**. Cambridge.
- Hutchinson, J. (1987): **The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State**. London
- Jørgensen,T(1995): «Sognekirken». Christoffersen,S.Aa.(red):**Etikk og ekklesiologi**. Norges Forskningsråd. Oslo
- Kristoffersen, A.S.(2000): **17.mai i det flerkulturelle Norge – et multietnisk perspektiv på den norske nasjonaldagen**. Universitetet i Oslo, ISO
- Langslet, L:R.(1992): **Kong Olav V av Norge. Monarkiet i en brytningstid**. Oslo
- Luckmann,T(1967): **The Invisible Religion**. London
- Luckmann,T.(1971): «Belief, unbelief and religion». Carporale,R. og A.Grumbelli: **The Culture of Unbelief**. London 1971
- Repstad, P.(1995): "Civil Religion In Modern Society. Some General and some Nordic Perspectives". **Kirchliche Zeitgeschichte** 1-1995. S.160-175
- Riis, O(1989):. «The Role of Religion in Legitimizing the Modern Structuration of Society». **Acta Sociologica** 32. S 137-153 Stockholm
- Sundback.S(2000): "Medlemskap i de lutherska kyrkorna i Norden" i Gøran Gustafsson og Thorleif Petterson(red): **Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen**. Stockholm
- Thorkildsen,D(1995): "Nasjon, religion og norsk nasjonsbygging i det 19.århundre" i **Religion og nasjonalisme**. Det teologiske fakultet, UIO, Oslo.
- Tönnies,F.(1974):**Community and Association**. London
- Østerud,Ø.(1986): "Nasjonaltaten Norge, - en karakteriserende skisse" i L.Allden m.fl.(red): **Det norske samfunn**. Oslo.
- Østerud, Ø.(1994): **Hva er nasjonalisme?** Oslo.
- Aagedal,O.(red)(1994): **Døden på norsk**. Oslo.
- Aagedal, O.(1995): "Norsk, men kyrkjelaus. Om utmelding av statskyrkja i Norge i etterkrigstida". Kristoffersen.S.Aa.(red): **Utmelding av statskyrkja**. Norges Forskningsråd. Oslo
- Aagedal,O.(1997): "Norge i rødt, hvitt og blått. Om bruk av nasjonale symbol og ritual." **Tidsskrift for samfunnsforskning** 4-1997 s.502-528.

