

Etter folkekirken?

En kritisk diskusjon av neo-anabaptismen som veileder for de nordiske folkekirkene



AV TRON FAGERMOEN, UNIVERSITETSLEKTOR I DIAKONI/EKKLESIOLOGI

Tron.Fagermoen@mf.no

Innledning

Spørsmål knyttet til de mulighetene og utfordringene de lutherske folkekirkene i Norden står overfor i en senmoderne kontekst, har de siste årene vært sentrale i den kirkelige og teologiske debatten. Hva innebærer det å være folkekirke når båndene til staten blir løsere? Hva blir folkekirkens rolle når den mister sin kulturelle og religiøse hegemoniske status? Har nordisk folkekirkeekklesiologi de ressursene som skal til for å møte et framtidsscenario preget av synkende medlemstall og minkende oppslutning om kirkens kjernepraksiser? Slike og lignende problemstillinger blir i dag stadig diskutert i et forsøk på å komme til rette med de utfordringene de nordiske folkekirkene står overfor.

Det er i og for seg ikke noe nytt at folkekirkens framtid er gjenstand for diskusjon. Allerede i det som kan kalles folkekirketankens¹ barndom på begynnelsen av 1900-tallet, foregikk det en engasjert debatt om de lutherske folkekirkenes framtidsutsikter.² Det som er nytt, er at folkekirkens framtid nå diskuteres i relasjon til det som blir kalt den neo-anabaptistiske strømmingen innenfor nordamerikansk teologi (heretter "neo-anabaptismen" eller "neo-anabaptistisk teologi").³ Gjennom doktorgradsavhandlingene,⁴ antologier⁵ og teologiske debattbøker⁶ blir teologer som John Howard Yoder, Stanley

Hauerwas og William T. Cavanaugh nå satt fram som dialogpartnere for en nordisk luthersk tradisjon som ifølge kritikerne har et akutt behov for fornyelse for å kunne ta de utfordringene som melder seg i det som hevdes å være en etterkristen tilstand på alvor.⁷

Spørsmålet jeg vil behandle i denne artikkelen er hvor fruktbar denne vendingen mot neo-anabaptistisk teologi egentlig er. Annerledes sagt: Hvilke ressurser rår neo-anabaptismen over når det gjelder å veilede nordiske folkekirker i møte med de utfordringene de står overfor? Etter mitt skjønn kan de nordiske folkekirkene med fordel øse av neo-anabaptismen som ressurs i arbeidet med å nyformulere en folkekirkeekklesiologi for fremtiden. Jeg vil likevel argumentere for at den nyvunne entusiasmen for denne typen teologi – i alle fall i den utgaven jeg forholder meg til her – ikke tar godt nok inn over seg hvor nært den nordisk-lutherske tradisjonen er forbundet med den særegne politiske og kirkelige konteksten den er en del av. Dessuten vil jeg argumentere for at vendingen mot neo-anabaptismen i for stor grad simpelthen erstatter verdifulle innsikter i den nordisk-lutherske tradisjonen uten egentlig å gå i substansiell dialog med dem. Dermed blir den heller ikke den bidragsyteren den kunne ha vært når det gjelder å formulere en mer robust teologi om

folkekirken.

For all del: I utgangspunktet er enhver diskusjon med andre teologiske tradisjoner berikende, med tanke både på å forstå seg selv på nytt og på å se styrker og svakheter i egen tradisjon. Ikke minst for en tradisjon som har hatt for vane å utdefinere og fortegne posisjoner den konfesjonelt ikke deler, er slike meningsbrytninger en fruktbar og nødvendig øvelse.⁸ Problemet med visse utgaver av entusiasmen for neo-anabaptistiske teologi er imidlertid, som nevnt, at den nordisk-lutherske tradisjonen forkastes mer eller mindre i sin helhet til fordel for teologien til Stanley Hauerwas og hans medsamsvorne. Følgelig blir de aspektene ved nordisk-luthersk teologi som trekker i samme retning som den neo-anabaptistiske visjonen, liggende ubrukt, samtidig som problematiske sider ved denne visjonen forblir uadressert.

For å svare på spørsmålet jeg har stilt, og utdype de synspunktene jeg har satt fram, har jeg valgt å forholde meg til Patrik Hagmans nylig utgitte bok *Efter folkkyrkan* (heretter forkortet EF). Blant entusiastene for neo-anabaptismen er Hagman den som mest ambisiøst argumenterer for å forkaste sentrale aspekter ved den nordisk-lutherske tradisjonen til fordel for den neo-anabaptistiske visjonen. Han er også den som mest konkret relaterer den neo-anabaptistiske visjonen til de utfordringene de nordiske folkekirkene står overfor. Hagman understreker at den konteksten han kjenner best, er den finske og svenske. Likevel mener han at boka hans er relevant for alle de nordiske folkekirkene, også den danske og norske (EF, s 25). Min dialog med Hagman tar primært utgangspunkt i den norske konteksten.

Metodisk er denne artikkelen å betrakte som en ekklesiologisk diskusjon av et konkret utkast til en teologi om kirken; et utkast som er inspirert av neo-anabaptistisk teologi og adressert til de nordiske folkekirkene. Diskusjonen er gjennomført som en posisjonert lesning av *Efter folkkyrkan*, drevet fram av at jeg har et annet og mer positivt syn på de ressursene den nordisk-lutherske teologien sitter på, enn det Hagman har, og et tilsvarende mer kritisk syn på de alternative teologiske stemmene han trekker fram.⁹ Ståstedet for denne lesningen kan karakterise-

res som en videreføring av det som kan kalles en nordisk skapelsesteologisk forankret folkekirk-ekklesiologi, i tradisjonen etter Gustaf Wingren m.fl.¹⁰

Artikkelen er strukturert etter den grunnleggende argumentasjonslinjen i Hagmans bok. Jeg begynner med å diskutere hans diagnose av folkekirkens krise. Deretter ser jeg nærmere på kritikken hans av den lutherske toregimentslæren og den nordiske folkekirketanken. Avslutningsvis drøfter jeg Hagmans eget alternativ, nemlig den neo-anabaptistiske visjonen. Framstillingen vil veksle mellom å redegjøre for Hagmans posisjon og å drøfte den kritisk.

Folkekirkens krise

Utgangspunktet for Hagman er at folkekirkene i de nordiske landene befinner seg i en *krise*, en krise som medfører at den tradisjonelle folkekirketanken er i ferd med å nå bristepunktet. Hva handler krisen om? Folkekirkens krise kan, slik jeg leser Hagman, oppsummeres i tre punkter. For det første handler den om at folkekirken fortsatt lever *som om* den befinner seg i et kristent enhetssamfunn (EF, s 54). Veien mot denne "som om"-tilstanden har foregått i ulike etapper. Først fantes det en tid da hele folket var kristent. Det å høre til kirken var en selvsagt sak, selv om medlemskapet også var lovpålagt. Så fulgte en tid der stadig færre ville betegne seg selv som kristne, men hvor de fleste likevel, når det kom til stykket, så det som viktig å høre til kirken. I denne perioden gav det fortsatt mening å fastholde en sjenerøs og åpen holdning fra kirkens side med henvisning til at tro ikke lar seg måle utenfra. I dag har imidlertid utviklingen beveget seg forbi dette stadiet. Nå er det for eksempel mer og mer akseptert å erklære at man er ateist. I en slik situasjon er det stadig vanskeligere å opprettholde et syn på kirken, hvor dens grenser ikke blir trukket for snevert. Som Hagman uttrykker det: "Någonstands går gränsen för hur 'öppen' kyrkan kan vara och ändå bevara en identitet som kristen kyrka." (EF, s 36) Men dette virker det ikke som de nordiske folkekirkene har tatt inn over seg.

For den andre handler folkekirkens krise om en utbredt vegring mot å svare på spørsmålet om *hvem* som egentlig er kristen. Grunnen er

åpenbar: Forenklede svar på dette spørsmålet er skadelige, både for den enkelte og for kirken som helhet. Samtidig blir det problematisk når dette blir brukt som et argument for at kirken skal fortsette å eksistere *som om* den fortsatt befant seg i et kristent enhetssamfunn. På et eller annet tidspunkt blir det umulig å fortsette å late som om alle de menneskene kirken er i kontakt med i løpet av en dag, er troende. Ja, en slik "arbeidshypotese" er rett og slett farlig for kirken fordi den kan forsterke bildet av at kirken i bunn og grunn driver med usannheter (EF, s 39). Tabuet knyttet til inndelingen i kristne og ikke-kristne har videre sin parallell i en annen inndeling som ikke blir diskutert i folkekirken, nemlig forholdet mellom dem som er ansatt, og dem som ikke er det. Selv om det nettopp er de ansatte som gjør det mulig for stadig flere å inngå i menigheten som sosial kropp, blir ikke disse nye nødvendigvis aktive meddeltakere. De forblir tvert i mot ofte passive og uten mulighet til å påvirke den sosiale kroppens liv. Dette er, slik Hagman ser det, en av de største utfordringene de nordiske folkekirkenes i vår tid står overfor (EF, s 41).

For det tredje handler folkekirkenes krise om at det er en stadig økende forskjell mellom kirkens tro og de ulike "teologiene" som ellers styrer samfunnet (EF, s 54). Mens de nordiske velferdsstatene på 1900-tallet skilte seg ut ved å forsøke å skape gode samfunn for *alle* sine innbyggere, har de etter 1980-tallet stadig gått tilbake til det som ifølge Hagman er deres "normale" oppgave, nemlig å beskytte samfunnselitens interesser. Som en konsekvens av denne nyliberale vendingen er ikke kirkens visjon for det gode fellesskapet lenger sammenfallende med statens interesser. Tvert i mot har den nyliberale statens målsettinger – som for eksempel konkurransekraft og effektivitet – mye til felles med fenomener som i den kristne tradisjonen gjerne beskrives som dødssynder (EF, s 49f).¹¹

Mye kunne vært sagt om Hagmans krisediagnose. Flere sider av denne er åpenbart treffende, som for eksempel at de nordiske folkekirkenes i en viss forstand er "krympende kirker", og at de i denne prosessen trenger å redefinere sin teologiske selvforståelse. Treffende er også be-

skrivelsen av hvordan forholdet mellom ansatte og ikke-ansatte blir praktisert i de nordiske folkekirkenes.

Samtidig er det flere sider ved Hagmans kriseforståelse det er grunn til å problematisere. Min første innvending mot Hagman er at han litt for enkelt ser de nordiske folkekirkenes forsøk på å ta sin egenartede situasjon på alvor, som et uttrykk for at de ikke forstår at det kristne enhetssamfunnets dager er talte. Hagman har selvsagt rett i at folkekirkenes hegemoniske status er forbi, og at kirken må bearbeide sin selvforståelse på en måte som kommer til rette med dette. Dette står likevel ikke i motsetning til at svært mange mennesker – også av dem som ikke så ofte går til gudstjeneste – fortsatt har en sterk tilhørighet til kirken, og at kirken derfor bør være sjenerøs og ikke trekke grensene rundt kirkefellesskapet for snevert (EF, s 35). Tydeligere enn Hagman vil jeg altså understreke at enhver kirketenkning som vil ta det egenartede i folkekirkesituasjonen på alvor, må forholde seg til at folkekirken, gjennom sin brede kontaktflate i forbindelse med kasualiahandling og kirkelige høytider, er tett innvevd i det som kan kalles "det allmenne livet i samfunn og familie".¹² Hagman tar riktignok til orde for å holde fast ved folkekirkevisjonens betoning av at kirken er til for alle som bor innenfor et bestemt geografisk område (EF, s 245). Så lenge denne visjonen skal realiseres i rammen av en kirkeforståelse med fokus på det gudstjenestefeirende fellesskapet, blir det likevel fort en visjon på det som kan kalles "trofelleskapets" premisser.¹³

Min andre innvending mot Hagman retter seg mot det han ser som en økende forskjell mellom kirkens teologi og de "teologiene" som ellers styrer samfunnet. Hagmans analyser på dette området er knappe. Kanskje bør man derfor ikke legge for mye i dem. Likevel oppfatter jeg det som betegnende når han først hevder at de nordiske velferdsstatene er i ferd med å forvandle seg til nyliberale stater som er like opp-tatt av å tjene markedet som folket, for så å hevde at kirkens og statens visjon for det gode fellesskapet i velferdsstatens glansperiode var sammenfallende (EF, s 29).¹⁴

Begge disse påstandene er det grunn til å

stoppe opp ved. Først: Selv om den nordiske velferdsstatsmodellen er i endring, i den forstand at velferden i stadig større grad utøves av ikke-offentlige aktører, betyr ikke dette at de nordiske velferdsstatene over natten er blitt nyliberale stater som er mest opptatt av å beskytte samfunnselitens interesser. De har riktignok adoptert visse aspekter ved angloamerikanske og kontinentale velferdsmodellene de senere årene, men *stabiliteten* i den nordiske modellen er minst like påfallende som endringene. I et internasjonalt perspektiv framstår de nordiske velferdsstatene fortsatt som sjenerøse og omfattende.¹⁵

Derneft: Når Hagman – riktignok med visse forbehold – hevder at kirkens visjon for det gode fellesskapet fram til 1980-tallet var sammenfallende med statens, er dette – i alle fall lest med norske øyne – en beskrivelse som krever utfyllende kommentarer. Ikke minst i velferdsstatens oppbygningsperiode etter den andre verdenskrig var det i Norge en betydelig skepsis mot velferdsstatens fremvekst fra kirkelig hold.¹⁶ Skepsisen var begrunnet i de totaliserende tendensene en mente å se i dette prosjektet. Riktignok stilnet kritikken etter hvert av. At den i det hele tatt fantes, viser likevel at forestillingen om et enkelt sammenfall mellom kirkens og statens visjon for det gode fellesskapet må nyanseres.

Når dette er sagt, er Hagman inne på noe vesentlig når han implisitt antyder at det er en sammenheng mellom lutherdommen og den nordiske velferdsstatsmodellen. Flere bidrag innenfor nyere velferdsstatsforskning argumenterer nettopp for at de nordiske velferdsstatene har sine røtter i den lutherske reformasjonen.¹⁷ Dermed etablerer de, som vi skal komme tilbake til, en indre sammenheng mellom 1) grunnleggende aspekter ved den lutherske forståelsen av hvordan Gud handler gjennom det verdslige og det åndelige regimentet, og 2) karakteristiske kjennetegn ved den nordiske velferdsstatsmodellen. Dette poenget synes å befinne seg utenfor Hagmans horisont. Følgelig mangler han konseptuelle kategorier for å fange opp at den nordisk-lutherske tradisjonen ikke kan forstås løsrevet fra den samfunnsmessige og kirkelige konteksten den har medvirket til og blitt til i.

Problemet I: Toregimentslæren

I sin framstilling av folkekirkens krise er Hagman flere ganger inne på at krisen dypest sett er å betrakte som en teologisk krise. Siden folkekirken opererer med en så vag og uklar teologisk selvforståelse som den gjør, har den ikke de ressursene som skal til for håndtere sin endrede status i et etterkristent samfunn. Slik Hagman ser det, må ikke minst den såkalte toregimentslæren ta skylden for dette.¹⁸ Den klyngen av teologiske forestillinger som i det forrige århundre ble samlet under overskriften "toregimentslæren", har nemlig fungert som en slags "lås" som har gjort det vanskelig å tenke nytt og kreativt om kirkens relasjon til samfunn og stat (EF, s 224).

Hva er så problemet med toregimentslæren? Et av ankepunktene Hagman har mot toregimentslæren – i alle fall slik den kommer til uttrykk hos den svenske teologen Gustaf Törnval (1900–1977) – er at den på grunn av sin dualistiske oppsplitting av virkeligheten i to sfærer (EF, s 83) framstiller forholdet mellom kirke og stat som en harmonisk relasjon (EF, s 88). Denne harmoniserende tendensen henger ifølge Hagman sammen med at skapelsen blir betont på en slik måte at Kristus og den andre trosartikkelen ikke får noen egentlig funksjon for forståelsen av hvordan Gud handler i verden (EF, s 77). Dermed blir *alle* samfunnssystem ansett for å være uttrykk for Guds vilje. Når Törnvall 1) hevder at Gud som skaper og opprettholder virker gjennom samfunnet og dets "ordninger og innretninger", og 2) mot ordningsteologiens tendens til å forsvare status quo understreker at disse ordningene og innretningene ikke bør forstås som statiske, ender han med nødvendighet opp i en slik posisjon (EF, s.80).

Et annet ankepunkt Hagman har mot toregimentslæren, er at den forutsetter et kristent enhetssamfunn som ikke lenger finnes. Toregimentslæren i Törnvals versjon har nemlig som premiss at samfunnet, med sine ordninger og innretninger, underordner seg Skaperen. Når så synet på kristendommen i de nordiske statene i dag kan karakteriseres som alt fra nøytralt til fiendtlig, betyr dette at toregimentslæren ikke lenger er gangbar (EF, s 82). Heller ikke

Dietrich Bonhoeffers kristologiske korleksjon av toregimentslæren kommer utenom dette problemet. Også hos Bonhoeffer blir statens rolle forstått som et unikt uttrykk for Guds vilje. Og dette blir ubegripelig i en situasjon hvor staten opererer med en sekulær selvforståelse (EF, s 112, s 224). Hagman understreker riktignok at toregimentslæren representerer innsikter det er all grunn til å videreføre. Konkret handler dette om 1) forestillingen om at Gud virker gjennom den verdslige makten, 2) tanken om at det "hverdaglige livet" er verdifullt også ut fra et åndelig synspunkt, og 3) kritikken av det romantiske synet på kjærlighet som noe spontant, følelsesmessig og individuelt (EF, s 87). Spørsmålet blir ifølge Hagman likevel: Finnes det ikke enklere måter å beskrive kirkens rolle i samfunnet på? – måter som ikke allerede i utgangspunktet er svangre med de problematiske misforståelsene toregimentslæren så altfor ofte har produsert (EF, s 84f)?

Det er ikke vanskelig å følge Hagman når han løfter fram de mange problemene toregimentslæren står overfor. For eksempel er det all grunn til å slutte seg til kritikken av at kirken blir forstått som en apolitisk størrelse uten mandat til å fremme politiske synspunkter. Det samme gjelder oppjøret med de tendensene i toregimentslæren som fører til en dikotomisk inndeling av virkeligheten i to sfærer. Når dette er sagt, er det grunn til å stille spørsmål ved flere av momentene i Hagmans argumentasjon. For det første vil jeg hevde at Hagman litt for enkelt slår fast at toregimentslæren forutsetter et kristent enhets-samfunn hvor det verdslige regimentet forstår seg som en tjener for Gud (selv om Hagman sikkert kan ha rett i at dette er et temmelig vanlig standpunkt).¹⁹ Historisk sett er det selvsagt riktig at det samfunnet Luther befant seg i, kan omtales som et kristent enhetssamfunn. Dette betyr likevel ikke at toregimentslæren med nødvendighet forutsetter et kristent enhetssamfunn hvor øvrigheten, staten, er seg bevisst at den er underordnet Skaperen. Ifølge toneangivende tolkninger av toregimentslæren i nordisk teologi er et av dens sentrale poenger at Gud bruker øvrigheten som et redskap for sin fortsatt skapende og opprettholdende aktivitet, også uten at øvrigheten erkjenner at den er et redskap for

Gud. Det avgjørende er at den verdslige øvrigheten utfører sine oppgaver i overensstemmelse med sin etiske og moralske forpliktelse.²⁰ Med et slikt utgangspunkt er det mulig å opprettholde forestillingen om at Gud virker gjennom den verdslige øvrigheten, staten, også når staten er sekularisert,²¹ eller når samfunnet er pluralistisk.²²

For det andre vil jeg hevde at når Hagman tar til orde for å forkaste toregimentslæren, så skjer dette som nevnt uten øye for konteksten denne læren springer ut av. I de senere årene har flere velferdsforskere argumentert for at de ulike velferdsstatsmodellene i Europa best kan forstås ut fra et konfesjonelt perspektiv, og at det dermed er forbindelseslinjer mellom den nordiske velferdsstatsmodellen og den lutherske tradisjonen. I deler av denne forskningen har en fokusert på at den tette integrasjon mellom kirke og stat i Norden er en viktigere variabel for å forklare utviklingen av velferdsstaten enn sosialdemokratiet. I andre deler har en fokusert på at den nordiske velferdsstatsmodellen kan forstås med utgangspunkt i sentrale sider ved luthersk teologi, slik som synet på fattige og synet på arbeid.²³ Hos Hagman er slike perspektiver fraværende. Her blir den lutherske tradisjonen generelt, og toregimentslæren spesielt, behandlet som et stykke førkontekstuell skrivebords-teologi, et idékompleks som har gjort det vanskelig å tenke kreativt rundt kirkens relasjon til samfunn og stat (EF, s 224).

Mot Hagman vil jeg hevde at toregimentslæren på godt og vondt henger organisk sammen med den kirkelige og samfunnsmessige konteksten den er artikulert innenfor. Den er med andre ord noe mer og annet enn et læreinnhold som kan diskuteres uavhengig av denne konteksten. Muligens har den gjort det vanskelig å tenke kreativt om forholdet mellom kirke og samfunn. Uansett har den – i alle fall ifølge de nevnte velferdsforskere - vært en medvirkende faktor i utviklingen av den nordiske velferdsstatsmodellen, en modell det er mulig å hevde virkeliggjør verdier som på flere områder er i tråd med et kristent menneskesyn, om enn på en tvetydig måte. I motsetning til Hagman mener jeg på bakgrunn av dette at det absolutt er "verdt det" å arbeide videre med

reformuleringer av toregimentslæren, som 1) viderefører det det er grunn til å videreføre, og 2) nytenker det det er grunn til å nytenke, hele veien med en bevissthet om at den representerer et stykke operativ teologi som har sprunget ut av, og har vært formende for, de nordiske samfunnenes måte å organisere seg på.

Problemet II: Folkekirketanken

Ved siden av å kritisere toregimentslæren kritiserer Hagman også flere ganger den nordiske folkekirketanken, ikke minst slik den kommer til uttrykk hos Einar Billing (1871–1931). Kritikken av folkekirketanken er langt mindre utviklet enn kritikken av toregimentslæren. Den er også mindre original, i den forstand at Hagman i stor grad bygger på Jan Eckerdals avhandling *Folkkyrkans kropp*.²⁴ Likevel er kritikken viktig for den overgripende argumentasjonen i *Efter folkyrkan*, og derfor vier jeg den plass her.

Problemet med folkekirketanken slik den kommer til uttrykk hos Billing, er ifølge Hagman at kirken blir beskrevet som en ekklesiologiske "hodefoting", altså som en kirke uten noen egentlig kropp. Det som kjennetegner en hodefoting – altså den typiske figuren barn i tre-/fireårsalderen tegner som sin første tegning av et menneske – er at kroppen ikke er tegnet inn, og at armer og ben derfor stikker rett ut fra hodet. En ekklesiologisk hodefoting er slik sett en beskrivelse av kirken, der Kristus er hodet, og der de enkelte lemmene er direkte sluttet til dette hodet uten å være sammenføyd i en identifiserbar kropp.²⁵ I en slik beskrivelse får kirken et "asosialt" drag over seg²⁶ i den forstand at de ulike (med)lemmene holdes sammen av sin relasjon til hodet, snarere enn av sin relasjon til hverandre (EF, s 40). Budskapet om syndenes forlatelse til den enkelte blir med andre ord sett på som det primære, mens de helliges samfunn får en sekundær karakter (EF, s 19, note 7). En slik individualistisk kirkeforståelse gir muligens mening i et kristent enhetssamfunn, men den har lite å by på i en kontekst preget av pluralisme og sekularisme (EF, s 154).

I nær sammenheng med bildet på folkekirken som "kroppsløs" hevder Hagman også at folkekirketanken bygger på en uholdbar nådeforståelse. For Billing var folkekirken den organisa-

sjonsformen som best svarte til en kirke som satt den "forekommende nåden" i sentrum. Denne nådeforståelsen er imidlertid både teologisk problematisk og i praksis uklar (EF, s 245). Nåden blir her, ifølge Hagman, nemlig forstått primært i intellektuelle kategorier, som et forkynt budskap som ikke trenger å gestaltes i menneskers liv. Dermed blir den betont på en nærmest "fetisch-artat" måte, lik det Dietrich Bonhoeffer omtalte som billig nåde, altså som "nåd utan efterføljelse, nåd utan korset, nåd utan den levande Jesus Kristus, han som blev människa" (EF, s 36). En slik nådeforståelse er problematisk fordi den nøyer seg med å tilby Guds nåde uten å gjøre det klart hva denne nåden kan bety i form av levd liv (EF, s 274). Men den er også problematisk fordi den setter presten, og eventuelt andre som forkynner budskapet om nåde, i sentrum for kirkeforståelsen, på bekostning av det Hagman mener bør være kirkens rettmessige "subjekt", nemlig den gudstjenestefeirende forsamlingen (EF, s 275).

Kritikken av folkekirketankens "kroppsløse" karakter representerer i utgangspunktet et viktig korrektiv til de delene av nordisk-luthersk folkekirkkekklesiologi som, på bekostning av det som (litt upresist) kan kalles fellesskapsdimensjonen ved kirken, har understreket at kirken er Ordets skapelse. Riktignok er det grunn til å påpeke at det finnes andre utgaver av nordisk-luthersk folkekirkkekklesiologi, som langt tydeligere enn Billing og hans meningsfeller understreker fellesskapsdimensjonen ved kirken.²⁷ Samtidig er kirkens manglende sosiale kroppsliggjøring absolutt en problemstilling nordisk folkekirkkekklesiologi trenger å arbeide videre med, ikke minst i lys av den etterhegemoniske situasjon de nordiske folkekirkene befinner seg i. På dette punktet representerer dessuten neo-anabaptistisk teologi, som vi skal komme tilbake, til en viktig ressurs for videreutviklingen av den nordiske folkekirkkekklesiologien.

Det er likevel grunn til å se nærmere på Hagmans kritikk av den nådeforståelsen han mener Billings folkekirketanke opererer med. Ifølge Hagman legger folkekirketanken til grunn en nådeforståelse hvor nåden (for)blir et forkynt budskap, et budskap som stopper på et intellektuelt nivå. En slik beskrivelse av folkekirketan-

kens nådeforståelse får imidlertid ikke godt nok fram det som er et sentralt poeng hos Billing (som i store deler av den lutherske tradisjonen for øvrig), og det er at evangeliet, Ordet, er et nådemiddel – et talt ord med sakramental karakter.²⁸ Nådebudskapet i Billings folkekirketanke er med andre ord ikke som Hagman synes å mene, primært en kognitiv størrelse, et intellektuelt formet budskap om syndenes forlatelse. Det er heller å forstå som en performativ ytring, en syndsforlatende handling Gud utfører vis-à-vis mennesket, hvor Gud er subjektet, den aktive giveren, mens mennesket er objektet, den passive mottageren. Det er gode grunner for kritisk å drøfte flere aspekter ved den forståelsen av rollefordelingen mellom Gud og mennesker, som her kommer til uttrykk.²⁹ Men å avskrive Billings understrekning av nådens forekommende karakter som et stykke ”billig nåde”, er vanskelig å tolke som noe annet et utslag av manglende syn for grunnleggende anliggender i luthersk teologi.

Alternativet: Den neo-anabaptistiske visjonen

Om folkekirketanken og toregimentslæren er ”otilräcklig, otidsenlig eller både” (EF, s 89), hvilke alternativer har da de nordiske folkekirkene? Ifølge Hagman er svaret enkelt nok: Alternativet er å vende seg mot det jeg har kalt den neo-anabaptistiske visjonen, altså mot den forståelsen av kirken og kirkens forhold til samfunnet/staten som kommer til uttrykk hos teologer som Yoder, Cavanaugh og Hauerwas. Hos Yoder og Cavanaugh finner Hagman støtte for at relasjonen mellom kirken og staten er preget av såpass store interessemotsetninger at den ikke lar seg forstå med utgangspunkt i toregimentslærens harmoniserende skjema (EF, s 224f). Hos Hauerwas finner Hagman støtte for at om kirken skal kunne innta en mer selvstendig rolle vis-à-vis omgivelsene, så krever dette en forståelse av dens egenart som ikke forblir på et teoretisk plan, men som gestaltes i kirkens praksis. Siden plassen er begrenset, og siden Hauerwas er den av de tre som tydeligst får levere de konstruktive ansatsene til den veien Hagman mener de nordiske folkekirkene bør slå inn på (EF, s 175), har jeg valgt å fokusere på nettopp

den delen av den neo-anabaptistiske visjonen som tar utgangspunkt i Hauerwas’ kirkeforståelse.

Hva er det så ved Hauerwas’ forståelse av kirken Hagman mener er relevant for vår nordiske kontekst? For det første mener Hagman de nordiske folkekirkene har mye å lære av hvordan Hauerwas på en radikalt ikke-individualistisk måte beskriver kirken som et kontrastfelleskap som skapes gjennom gudstjenesten. Hos Hauerwas blir nemlig et anabaptistisk fokus på menighetsfelleskapet som et særegent felleskap kombinert med en katolsk understrekning av liturgiens og nattverdets betydning. Resultatet er en kirkeforståelse som a) betoner at kirken er kalt til å framstå som et annerledesfelleskap preget av kjærlighet, gjestfrihet og rettferdighet, og som b) understreker at det er gjennom gudstjenesten at gudstjenestedeltagerne blir formet til et slikt kontrastfelleskap (EF, s 195f). Med referanse til den nordiske folkekirketeksten gjør Hagman i denne sammenhengen et poeng av at det i en slik kirkeforståelse ikke er de *ansatte* som utgjør kirkens subjekt. Kirkens egentlige subjekt består snarere av ”de som gör kristna saker”, altså av den gudstjenestefeirende forsamlingen (EF, s 220). Nettopp dette perspektivet er noe de nordiske folkekirkene bør ta til seg, mens det fortsatt finnes en gudstjenestefeirende forsamling å ta utgangspunkt i (EF, s 247).

Videre mener Hagman de nordiske folkekirkene har mye å lære av Hauerwas’ understrekning av at kirken ikke bare *har* en fortelling å formidle, men at kirken ved å kroppsliggjøre denne fortellingen *er* budskapet (EF, s 212). Bare ved å gi kropp til fortellingen om Jesus gjennom en konkret måte å leve på kan kirken kommunisere et bilde av Guds rike for verden, som viser at dette riket er mer enn en abstrakt idé (EF, s 216). Kirkens primære oppdrag er å ligne Guds rike i alt den foretar seg, og finne kreative måter å være tro mot denne likheten på (EF, s 194). Oversatt til en luthersk begrepsbruk kan en kanskje si at det også hos Hauerwas handler om å formidle nåde. Men nåden er ikke nå primært tenkt som et forkynt ord. Snarere er den tenkt formidlet gjennom handlinger, gjennom bestemte dyder det kristne felleskap er kalt til å

leve ut. Som Hagman formulerer det når han skal profilere sin egen kirkeforståelse opp mot den billingske folkekirketanken: "Den bild av kyrkan som jag beskrivit i denna bok [...] är lika fullt ett erbjudande av Guds nåd til alla människor, men detta erbjudande 'predikas' primärt genom gemenskapens strävan att leva annorlunda." (EF, s 246) Hagman understreker at dette fokuset på fellesskapets strev etter å leve annerledes ikke innebærer en tanke om at kirken kan nå fullkommenhet. Kirken består av mennesker som er formet av denne tidsalderen, og er slik sett ikke "ren". Samtidig: Bare om kirken oppviser en viss likhet med Guds rike, kan den være et bilde på dette rike (EF, s 194).

Det er flere sider ved Hagmans Hauerwas-inspirerte kirkeforståelse det er grunn til å stoppe opp ved. For å begynne med et "argumentasjonsstrategisk" poeng: Skal de nordiske folkekirken endre sin selvforståelse og praksis, er det grunn til å anta at dette vil skje i en kritisk og konstruktiv dialog med den lutherske tradisjonen de er en del av. Da er det mindre fruktbart å forkaste denne tradisjonen mer eller mindre i sin helhet for så å erstatte den med en kirkeforståelse utviklet i en helt annen politisk og kirkelig-teologisk kontekst. Når jeg understreker dette poenget, er det ikke for på forhånd å trekke opp grensene for hvor uenig man kan eller ikke kan være med luthersk teologi. Det er heller ikke for å avskrive teologiske stemmer som ikke springer ut av den nordiske konteksten. Poenget er heller å problematisere at Hagman så entydig avviser sentrale innsikter i den nordisk-lutherske folkekirkeekklesiologien uten å gå inn i en mer substansiell dialog med dem.³⁰ Hagman understreker riktignok at den kirkevisjonen han tar til orde for, ikke egentlig bryter med det de nordiske folkekirken allerede gjør, all den tid for eksempel nattverdfeiring også her står sentralt (EF, s 220). Slike generelle betraktninger er imidlertid ikke nok til å hevde at den kirkevisjonen han løfter fram, er tilstrekkelig forankret i den nordiske politiske, kirkelige og teologiske konteksten.

Fra et skapelsesteologisk og folkekirkelig orientert utgangspunkt er det videre særlig to ting å bemerke til Hagmans "hauerwasianske" kirkevisjon. For det første framstår Hagmans påpek-

ning av at kirken er kalt til å framstå som et kontrastfellesskap vis-à-vis "verden", altså vis-à-vis "dem, inklusiva själva, som har valt att inte göra Guds berättelse till deres berättelse" (Ef, s 211, note 252), som både fremmedartet og problematisk. Et sentralt anliggende for en skapelsesteologisk forankret folkekirkeekklesiologi er nemlig å fremheve den potensielle kontinuiteten mellom kirken og den samfunnsmessige konteksten kirken er en del av, moralsk så vel som politisk. Det egenartede ved kirken er med andre ord primært knyttet til det som skjer der og bare der, altså til forkynnelsen av Ordet og forvaltningen av sakramentene, og ikke til det som har med moralsk dannelse eller politisk innsikt å gjøre.³¹ Faren i en slik posisjon er selvsagt at forholdet mellom kirken og verden blir tegnet som et harmonisk forhold, også uavhengig av en konkret vurdering av den aktuelle samfunnsmessige konteksten det er snakk om. Faren hos Hagman, Hauerwas og de andre neo-anabaptistene er imidlertid den motsatte, nemlig at den kristne egenarten blir vektlagt på en måte som gjør at det som ikke er kirke, for eksempel det som kan knyttes til begrepene "stat" og "marked", nærmest *a priori* blir tegnet i entydige kontrasterende kategorier. Når for eksempel Hagman hevder at de nordiske velferdsstatene er i ferd med å vende tilbake til sin "normale" oppgave, nemlig å beskytte samfunnselitens interesser (EF, s 49), er det lett å tolke dette som et uttrykk for at han opererer med en teologisk betinget kontrasterende forståelse av de samfunnsmessige strukturene kirken forholder seg til.³² Igjen er det, med tilslutning til Hagman, grunn til å understreke at den statsvennligheten den nordiske skapelsesteologiske tradisjonen ofte har representert, på ingen måte er hevet over kritikk. Skal en slik kritikk være effektiv, er det likevel en forutsetning at den bygger på en konkret vurdering av den faktiske statsorganiseringen det er snakk om.³³

En annen side ved Hagmans Hauerwas-inspirerte kirkevisjon det er grunn til å kommentere, er knyttet til det teologen Nicholas Healy har omtalt som Hauerwas' ekklesiosentrisme.³⁴ Med sitt fokus på hvordan kirken som fellesskap er kalt til å kroppsliggjøre den kristne fortellingen, er Hauerwas, ifølge Healy, i liten grad opptatt av

å reflektere over hva det innebærer at kirken er til som et resultat av *Guds* handling. Hauerwas beskriver nemlig kirken gjennomgående med utgangspunkt i hva den er kalt til å gjøre (forme sine medlemmer, gi vitnesbyrd til verden, forkynde, feire gudstjeneste og så videre). Han relaterer imidlertid dette bare unntaksvis til spørsmålet om hvem Gud er, og hvordan Gud handler i verden. Resultatet er en kirkeforståelse som i liten grad tar utgangspunkt i hvordan kirken skapes og holdes oppe av den treenige Gud. Som Healy uttrykker det: "If the church – in all its messiness and confusion – is a product of the Holy Spirit who acts freely within us, in spite of us, and apart from us, the church's self-understanding and its structures should display their reliance upon God's action in some substantive ways."³⁵ Dette mangelfullt utviklede teosentriske perspektivet kommer også til uttrykk i Hauerwas' forståelse av nåden og rettferdig-gjørelsen. I det Healy omtaler som tradisjonell teologi,³⁶ er det et sentralt poeng at Kristi frelsende verk er utrettet uavhengig av oss (*extra nos*) og for vår skyld (*pro nobis*). Dette poenget er gjennomgående underbetont hos Hauerwas. Her er oppmerksomheten rettet mot den innsatsen kirken selv er kalt til å gjøre for å kroppsliggjøre frelsen, uten at det blir tilstrekkelig klart hvordan Gud setter den i stand til dette.³⁷ Healys kritikk av Hauerwas er selvsagt ikke automatisk overførbar på Hagman. Det er imidlertid mye som tyder på at Hagman følger Hauerwas' forståelse av forholdet mellom Guds og menneskets handling i kirken. Kritikken han retter mot Billings nådeforståelse, peker i alle fall i retning av at han deler Hauerwas anliggender, også når det gjelder mistanken mot at det å betone nåden kan føre til et brudd mellom det kristne livet og "the story of the man who was nothing less than the God-appointed initiator of the new kingdom".³⁸

Det som gjør Healys kritikk av Hauerwas særlig interessant i vår sammenheng, er at de perspektivene han løfter fram under merkelappen "tradisjonell teologi", har mye til felles med sentrale anliggender i den nordisk-lutherske tradisjonen. Både Billing og Wingren tar for eksempel gjennomgående utgangspunkt i spørsmålet om hvordan Gud handler i verden,

når de utvikler sin teologi. Dette teosentriske perspektivet gjennom syr også deres kirkeforståelse i den forstand at de hele veien understreker at det er Gud som er kirkens egentlige subjekt. Som Billing programmatisk uttrykker det: "Gud är kyrkans översta subjekt, kyrkan hans verktyg, människan i första hand objekt, föremål för hans nåd."³⁹ Det problematiske med en slik kirkeforståelse er, slik også Hagman framhever, at kirkens sosiale kropp ikke blir tematisert. Dette er definitivt et av de spørsmålene de nordiske folkekirkenes trenger å jobbe videre med. Og her er det også mye å hente i den neo-anabaptistiske visjonen. Sett på bakgrunn av den kritikken Healy retter mot Hauerwas, kan imidlertid også det motsatte sies å være tilfelle, altså at den neo-anabaptistiske visjonen har et og annet på lære av den nordisk-lutherske teologien. Styrken hos både Billing og Wingren⁴⁰ er jo nettopp det Healy etterlyser hos Hauerwas, nemlig at ekklesiologien forankres i et teosentrisk perspektiv. Hagman utnytter ikke dette potensialet. Derfor blir heller ikke diskusjonen mellom den neo-anabaptistiske visjonen og den nordisk-lutherske tradisjonen like fruktbar for de nordiske folkekirkenes, som den kunne ha vært.

Etter folkekirken? Avsluttende bemerkninger

De lutherske majoritetskirkene i Norden står overfor store utfordringer når det gjelder å komme til rette med hva det vil si å være folkekirker i en senmoderne, pluralistisk og sekulær kontekst. Patrik Hagman har med boka *Efter folkkyrkan* levert et profilert og kreativt bidrag til denne refleksjonen. Ved å sette fokus på at folkekirkenes utfordringer dypest sett er teologiske av natur, har han åpnet opp for en samtale om disse utfordringene som går bortenfor omorganiseringsplaner og kommunikasjonsstrategier. Samtidig har han brakt viktige stemmer i internasjonal teologi inn i samtalen om de nordiske folkekirkenes framtid. Dette er stemmer den nordisk-lutherske teologien med stort utbytte kan lytte til og gå i dialog med, ikke minst for å utvikle en sakssvarende forståelse av det Hagman omtaler som kirkens kropp.

Når dette er sagt, er det flere sider ved Hag-

mans opplegg i *Efter folkkyrkan* jeg har funnet grunn til å kritisere. For det første bygger analysene hans av den nordisk-lutherske teologien på en manglende forståelse av hvordan denne ikke bare springer ut av en bestemt kontekst, men at den også har vært formende for denne konteksten. Dermed overser han at det ikke er mulig å diskutere for eksempel torementslæren uten samtidig å forholde seg til den rollen den nordiske-lutherske teologien har hatt for utviklingen av de nordiske velferdsstatene. Når så ikke skjer, får diskusjonen og kritikken av den nordiske teologien et abstrakt og a-kontekstuellet preg som står i klar motsetning til idealet om kroppsliggjøre teologien, som ellers preger Hagmans prosjekt.

For det andre utøver Hagman i *Efter folkkyrkan* en form for "erstatningsteologi" jeg ikke tror tjener saken: Først avvises den nordisk-lutherske teologien (med fokus på torementslæren); så settes den neo-anabaptistiske visjonen inn som et alternativ. Riktignok anstrenger Hagman seg for å vise hvordan denne visjonen er relevant for den kirkevirkeligheten de nordiske folkekirkerne befinner seg i. Han gjør likevel lite for å legge til rette for en gjensidig kritisk dialog mellom neo-anabaptismen og den nordisk-lutherske tradisjonen. Resultatet er at verdien av hans teologiske utkast blir mindre enn den kunne vært. Hagman skriver for lutherske folkekirker. Da er det grunn til å vente seg at han går i dialog med de beste utgavene av den teologiske tradisjonen disse kirkene bekjenner seg til, og forsøker å forstå denne tradisjonens anliggender på egne premisser. Hvis ikke, har det liten hensikt å fastslå at en ikke vil bedrive "luthersk" teologi, men heller en teologi "för den kommande förenade kyrkan" (EF, s 21). Det er et godt stykke fra nordamerikansk neo-anabaptisme til nordisk lutherdom. Skal en selge inn neo-anabaptistisk teologi som løsningen på de utfordringene de lutherske folkekirkerne i Norden står overfor, krever dette en mer inngående teologisk diskusjon av det som skiller disse tradisjonene, enn det Hagman leverer. Økumenisk åpenhet er ikke det samme som å se bort fra at ulike politiske ideologier og ulike konfesjonelle tradisjoner fortsatt eksisterer og gjør sin virkning, i både samfunn og kirke.

Litteraturliste

- Bach Nikolajsen, Jeppe 2010: *Redefining the Identity of the Church. A Constructive Study of the Post-Christendom Theologies of Lesslie Newbigin and John Howard Yoder*, Unipub, Oslo.
- Bakström, Anders et al (red) 2010: *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*, Ashgate, Farnham.
- Dietrich, Stephanie 2011: "'Jeg tror på de helliges fellesskap'. Teologiske refleksjoner rundt kirken som fellesskap", i Dietrich, Stephanie m.fl. (red.) 2011: *Kirken nå. Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke*, Tapir akademiske forlag, Trondheim.
- Eckerdal, Jan 2012: *Folkkyrkans kropp. Einar Billing i post-sekular belysning*, Artos & Norma bogförlag, Skellefteå.
- Ekstrand, Thomas. 2002. *Folkkyrkans gränser. En teologisk analys av övergången från statskyrka till fri folkkyrka*. Stockholm: Verbum Förlag.
- Frostin, Per 1994: *Luther's Two Kingdoms Doctrine. A Critical Study*, Lund University Press, Lund.
- Hagman, Patrik 2013: *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*, Artos & Norma Bokförlag, Skellefteå.
- Håkansson, Bo 2001: *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*, Arcus förlag, Lund.
- Halldorf, Joel og Wenell, Fredrik (red) 2014: *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon.
- Healy, Nicholas M. 2014: *Hauerwas. A (Very) Critical Introduction*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Hegstad, Harald 2009: *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologi*, Tapir akademiske forlag, Trondheim.
- Henriksen, Jan-Olav 2005: "Pluralism and Identity: The Two Kingdoms Doctrine Challenged by Secularization and Privatization", i Gregersen, Niels Henrik et al (red): *The Gift of Grace. The Future of Lutheran Theology*, Augsburg Fortress, Minneapolis.
- Henriksen, Jan-Olav og Christoffersen, Svein-Aage 2010: *Religionens livstolkning. Innføring i kristendommens religionsfilosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Hunter, James Davidson 2010: *To Change the World. The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World*, Oxford University Press, New York.
- Hütter, Reinhard 1993: "Ecclesial Ethics, the Church's Vocation and Paracletis" i *Pro Ecclesia*, 2 / 4, 1993, s 433-450.
- Ideström, Jonas 2009: *For the sake of the World. Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon.
- Ideström, Jonas 2012: *Folkkyrkotanken. Innehåll och utmaningar*, Svenska kyrkans forskningsenhet, Uppsala.
- Jensen, Roger 2003: *Modernisering av lutherdommen...? Gustaf Wingrens nye skapelsesteologiske tilretteleggelse av den lutherske kallslære, i et komparativt perspektiv*, PTS skrifterserie nr 9, Oslo.
- Kristensson Uggla, Bengt 2010: *Gustaf Wingren – Mäniskan och teologin*, Brutus Östlings Bokförlag Symposium, Stockholm/Stephag.
- Kurtén, Tage 2012: "Lutheran Moral Thinking: Its Dilemma in a Late Modern Setting", i Henriksen, Jan-Olav og Kurtén, Tage 2012: *Crisis and Change. Religion, Ethics and Theology Under Late Modern Conditions*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Myhre-Nielsen, Dag 1998: *En hellig og ganske alminnelig kirke. Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*, Tapir forlag, Trondheim.
- Nordheim, Bård E. H.: *Practicing Baptism. Christian Practices and the Presence of Christ*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon.

- Østerlund Nielsen, Andreas 2012: *Missional transformation: A constructive discussion applying the theologies of the mission as transformation movement and Stanley Hauerwas*, Aarhus University, Aarhus.
- Rasmusson, Arne 1994: *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, University of Notre Dame Press, Indiana.
- Saarinen, Risto 2005: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota.
- Sigurdson, Ola 1996: *Karl Barth som den Andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, Brutus Östlings bok-förlag, Stockholm.
- Tolonen, Miika 2012: *Witness is Presence. Reading Stanley Hauerwas in a Nordic Setting*, Åbo Akademi University Press, Åbo.
- Tønnessen, Aud V 2011: "Velferdsstaten og den lutherske toregimentslæren" i *Norsk teologisk tidsskrift*, 03 – 04/ 2010, s 196–213.
- Tønnessen, Aud V. 2000: "Et trygt og godt hjem for alle"? Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945, Tapir akademiske forlag, Trondheim.
- Trägårdh, Lars 2014: "Statist Individualism. The Swedish Theory of Love and its Lutheran Imprint" i Halldorf, Joel og Wenell, Fredrik 2014: *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, s 13–38.
- Wenell, Fredrik 2014: "Scattered Conversion? Youth, Free Church, and the Swedish Welfare State" i Halldorf, Joel og Wenell, Fredrik 2014: *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, s 39–54.
- Wingren, Gustaf 1960: *Evangeliet och kyrkan*, Gleerups förlag, Lund.
- Wingren, Gustaf 1968: *Einar Billing*, Gleerups förlag, Lund.
- Wingren, Gustaf 1974: *Credo*, Artos förlag, Skellefteå.

Noter

- 1 Folkekirketanken i nordisk teologi finnes i en rekke utgaver. Det er derfor vanskelig å gi en generell beskrivelse av dens utforming og innhold. For en oversikt over ulike varianter av folkekirketanken i en svensk kontekst se Idestrom 2012 og Ekstrand 2002. De norske bidragene til en teologi om folkekirken kan grovt sett grupperes i to ulike "familier", inndelt etter hvordan de forholder seg til det som litt upresist kan kalles fellesskapsdimensjonen ved kirken. Mens Harald Hegstad kan stå som en representant for dem som vil betone at også folkekirken er å forstå som et synlig og konkret fellesskap (Hegstad 2009: 97–102), kan Dag Myhre-Nielsen (Myhre-Nilsen 1998) stå som en representant for en type folkekirke-ekklesiologi som understreker at kirken forstått som et fellesskap i Kristus er en *skjult* virkelighet (Myhre-Nilsen 1998: 415–417). Når jeg i det følgende bruker begrepet *folkekirketanken*, refererer dette til én bestemt utgave av denne, og det er den kirkeforståelsen som har sine røtter i teologien til Einar Billing. Det er nemlig denne utgaven av folkekirketanken de teologene jeg vil diskutere med her, primært forholder seg til. Når jeg refererer til bredde i de ulike variantene av folkekirketanken som er representert i nordisk teologi, bruker jeg uttrykk som *nordisk folkekirkeekklesiologi* eller *nordisk-luthersk teologi om folkekirken*.
- 2 For en oversikt over forskningsbidrag som tematiserer denne diskusjonen i svensk kontekst se Idestrom 2012: 7–19!
- 3 Betegnelsen "neo-anabaptisme" er hentet fra boka *To Change the World* av James Davison Hunter, og brukes av Hunter om den teologiske visjonen den mennonittiske teologen John Howard Yoder ga opphav til. Den neo-anabaptistiske visjonen har vært en viktig inspirasjonskilde blant annet for den innflytelsesrike teologen Stanley Hauerwas og hans (romersk-katolske) elev William Cavanaugh. Selv om det er betydelige forskjeller mellom de ulike teologene som kan sies å tilhøre denne strømmingen, vil jeg i tråd med Hunter i det følgende bruke betegnelsen "neo-anabaptisme" som en fellesbetegnelse for den teologiske visjonen de målbærer, en visjon med historiske røtter i reformasjonens radikale venstrefløy (Hunter 2010: 150ff). Også Patrik Hagman, som vil stå i fokus i denne artikkelen, omtaler denne strømmingen som neo-anabaptistisk (Hagman 2013: 23, note 10). Den som først bragte neo-anabaptismen til Norden, var Arne Rasmusson, med avhandlingen *The Church as Polis* fra 1994 (Rasmusson 1994).
- 4 Eckerdal 2012, Bach Nikolajsen 2010, Tolonen 2012 og Østerlund Nielsen 2012.
- 5 I antologien *For the Sake of the World*, blir relevansen av Cavanaugh's politiske ekklesiologi for *Svenska kyrkan* diskutert (Idestrom 2009). I den nylig utgitte antologien *Between the state and the Eucharist* er det relevansen for svensk frikirkelighet som blir behandlet (Halldorf & Wenell 2014). Flere av bidragene herfra er imidlertid svært relevante også for en diskusjon om de nordiske folkekirkenes framtid. Særlig gjelder dette bidraget til Lars Trägårdh (Trägårdh 2014) som i kritisk dialog med Cavanaugh's nasjonalstatskritikk tar for seg den nære sammenhengen mellom lutherdom og den svenske (og nordiske) velferdsstatsmodellen.
- 6 Hagman 2013.
- 7 Ikke alle disse bidragene er like eksplisitt sentrert om folkekirkeekklesiologien og/eller den nordiske konteksten (Jfr. for eksempel Bach Nikolajsen 2010 og Østerlund Nielsen 2012). Noen er også mer dialogisk orientert enn andre, i den forstand at de nevnte teologene trekkes fram som nyttige samtalepartnere mer enn som autoritative kilder nordisk lutherdom bør ta lærdom av. Dette gjelder for eksempel flere av bidragene i Idestrom 2009.
- 8 Jfr. hvordan Karl Barth i sin tid ble behandlet som *den andre* i svensk (og nordisk) teologi (Sigurdson 1996).
- 9 Selv om jeg altså her primært fokuserer på det jeg er kritisk til i Hagmans prosjekt, er det grunn til å understreke at utgangspunktet mitt er at Hagman har levert et viktig og kreativt bidrag til refleksjonen om de nordiske folkekirkenes framtid, som fortjener å bli lest av mange. Hagman har etter mitt skjønn nemlig rett når han skriver at den tolkningen av den lutherske tradisjonen som er toneangivende i de nordiske folkekirkenes, alene er for smal til å kunne romme den formen for nytenkning som er nødvendig for møte morgendagens utfordringer (EF, s 22). Derfor er det nødvendig å låne øre til teologiske stemmer som ikke har sin opprinnelse i denne tradisjonen og konteksten (selv om jeg altså vil argumentere for at dette bør gjøres på en litt annen måte enn det Hagman legger opp til). Min kritikk av Hagman handler altså mer om en uenighet om *hvordan* teologien til Yoder, Cavanaugh og Hauerwas gjøres relevante for en nordisk kontekst, enn det handler om en uenighet om *at* neo-anabaptistisk teologi har noe å meddele de nordiske folkekirkenes.
- 10 Se for eksempel Wingren 1960 og Wingren 1974! I Wingrens teologi blir en betoning av skapelsestanken, inspirert blant annet av Gustaf Törnvall (Jensen 2003: 46), kombinert med en kirkeforståelse sterkt influert av Einar Billing (Kristensson Ugglå 2010: 231f). Dermed kan Wingren sies å være en representant for nettopp den type teologi Hagman ønsker å ta et oppgjør med. Både

- Törnwall og Billing trekkes i *Efter folkkyrkan* nemlig frem som paradigmatisk representanter for tolkningen av henholdsvis toreimentslæren og folkekirketanken i nordisk-luthersk teologi. Videre: Det at min lesning av Hagman tar utgangspunkt i en posisjon inspirert av Wingren, innebærer ikke at alt i denne tradisjonen overtas ukritisk. Ikke minst er det grunn til å problematisere det Bo Håkansson har omtalt som Wingrens "individualistiske ekklesiologi" (Håkansson 2001: 319). Slik sett har den posisjonen jeg kritiserer Hagman fra, også klare berøringspunkter med den kirkeforståelsen som kommer til uttrykk hos en teolog som Harald Hegstad (se for eksempel Hegstad 2009: 65–68).
- 11 Hagman poengterer at dette i betydelig mindre grad gjelder Norge som med sin "starkara ekonomi kunnat delvis föra välfärdsstatsprojektet vidare" (EF, s 49, note 24).
 - 12 Hegstad 2009: 98.
 - 13 Ibid.
 - 14 Hagman gjør her et unntak for Norge, som på grunn av oljeøkonomien har mulighet til å opprettholde en sterk velferdsstat (EF, s 49).
 - 15 Backström 2010: 190.
 - 16 Tønnessen 2000.
 - 17 For en oversikt over denne forskningen, se Tønnessen 2011. Se også Trägård 2014.
 - 18 Hagmans framstilling og kritikk av toreimentslæren, bygger i hovedsak på Per Frostins studie *Luther's Two Kingdom Doctrine*, hvor Gustaf Törnwall utgjør én av seks figuranter (Frostin 1994). Med henvisning til Frostin poengterer Hagman at det var først på 1930-tallet i Tyskland at denne "læren" fikk et gjennombrudd (EF, s 58).
 - 19 Hagman viser i denne sammenhengen til Tage Kurtén som i artikkelen "Lutheran Moral Thinking: Its Dilemma in a Late Modern Setting" (Kurtén 2012) nettopp argumenterer for at toreimentslæren forutsetter et kristent enhetssamfunn.
 - 20 Se for eksempel Henriksen og Christoffersen 2010: 51.
 - 21 Dette var et sentralt poeng i den såkalte sekulariserings-teologien etter krigen med Friedrich Gogarten i spissen, jf. Henriksen og Christoffersen 2010: 49.
 - 22 Jf. Henriksen 2005: 279.
 - 23 Tønnessen 2011: 8.
 - 24 Eckerdal 2012.
 - 25 Eckerdal 2012: 279.
 - 26 Denne siste formuleringen er hentet fra Eckerdal og ikke Hagman, men er dekkende også for Hagmans forståelse av Billings ekklesiologiske hodefoting.
 - 27 Se for eksempel Hegstad 2009 og Dietrich 2011.
 - 28 Til dette se Wingrens framstilling av kirkeforståelsen hos Billing, i Wingren 1968: 80.
 - 29 For en luthersk informert og økumenisk orientert problematisering av en slik ensidig rollefordeling i forholdet mellom Gud og mennesket, se Saarinen 2005.
 - 30 Et godt eksempel på en slik gjensidig kritisk dialog mellom Hauerwas' kirkeforståelse og sentrale innsikter i den lutherske tradisjonen finnes for eksempel i Hütter 1993. Også hos Tolonen 2012 finnes det ansatser til en slik diskusjon (se for eksempel Tolonen 2012: 226–228). Se forøvrig Norheim 2014: 54–152 for en luthersk diskusjon av den "praksisvendingen" som har funnet sted innenfor nyere nordamerikansk teologi, en diskusjon som riktignok ikke forholder seg direkte til Hauerwas eller de andre neo-anabaptistene, men som likevel gjør gjeldende synspunkter med stor overføringsverdi til en luthersk resepsjon av den neo-anabaptistiske visjonen.
 - 31 For en slik forståelse av forholdet mellom kirken og den konteksten kirken er en del av, se for eksempel Wingren 1958 og Wingren 1960! Slik både Håkansson (Håkansson 2001: 201 – 211) og Kristensson Ugglas (Kristensson Ugglas 2010: 225 – 271) behandling av Wingrens kirkeforståelse demonstrerer, er egenarten ved kirkens samfunnsmessige rolle hos Wingren mer kompleks enn det en stikkordsmessig framstilling som denne kan romme.
 - 32 Slike utsagn er kanskje også et tegn på at Hagman er preget av den nordamerikansk situerte statskepsisen de neo-anabaptistiske teologene ofte opererer med. Hvor godt denne statsforståelsen treffer de nordiske velferdsstatene, er det imidlertid grunn til å se nærmere på; jf. Lars Trägårdhs diskusjon av dette spørsmålet i Trägårdh 2014.
 - 33 Fredrik Wenell gir i Wenell 2014 et godt eksempel på en slik kritisk og likevel konkret analyse av problematiske trekk ved de nordiske velferdsstatene, denne gangen sett fra et frikirkelig perspektiv.
 - 34 Healy 2014: 130.
 - 35 Healy 2014: 131.
 - 36 "Tradisjonell teologi" er hos Healy en term som innbefatter både "moderne" teologer som Karl Barth og Dietrich Bonhoeffer, så vel som katolsk og protestantisk teologi fram til ca. år 1600 (Healy 2014: 100).
 - 37 Healy 2014: 122–125.
 - 38 Hauerwas sitert hos Healy 2014: 123.
 - 39 Billing sitert hos Eckerdal 2012: 71.
 - 40 Forskjellen mellom Billing og Wingren kan enkelt forklares i at Billing, ifølge Wingren, ikke forankrer sin folkekirketanke i en adekvat forståelse av den første trosartikkelen; jf. Wingren 1968: 137f.

Sammendrag

I denne artikkelen blir den finsk-svenske teologen Patrik Hagmans utkast til en teologi om kirken i et etterkristent samfunn diskutert. Artikkelen stiller seg i utgangspunktet positiv til at teologer som John Howard Yoder, Stanley Hauerwas og William T. Cavanaugh blir trukket inn i den nordiske folkekirkediskusjonen. Samtidig argumenteres det for at måten dette skjer på, ikke er tilfredsstillende. Dels blir Hagman kritisert for ikke å ta den nordisk-lutherske teologiens situertethet i den nordiske konteksten på alvor. Dels blir han kritisert for å ikke legge til rette for en gjensidig dialog mellom den "neo-anabaptistiske" visjonen og nordisk-luthersk teologi.