

KIRKEN MELLEM STAT OG FOLK

Af Svend Roald Thorhauge, årskort: 920124

Hovedindholdet i de danske kirkelove fra 1903, 1912 og 1922 er fortsat i den efterfølgende retlige regulering af forholdet mellem kirke, stat og folk. Men kirkelovene er ikke udtryk for en daværende konsensus, hverken i politiske eller kirkelige kredse; tværtimod er strukturen udtryk for en række kompromisser og politiske studehandler og det konkrete stykke lovgivning blev fra rivaliserende positioner iagttaget som middel til meget forskellige mål. I det følgende tages udgangspunkt i to konkrete tekster fra tiden op til lovenes vedtagelse, nemlig pastor Julius Friis Hansens *Til Livets fremme og Kirkens gavn* og højskoleforstander Morten Pontoppodans *Naar Pengene i Kisten Klinger*; to tekster, der som omdrejningspunkt har udfyldningen af junigrundlovens løfteparagraf om det kirkelige selvstyre og som væsentligste stridspunkt forskellige syn på menighedens omfang og beskaffenhed. Dette åbenbare stridspunkt, synet på menigheden, formes imidlertid af en hel række politiske og teologiske divergencer mellem Friis Hansen og Pontoppidan, som det kan være nødvendigt at medinddrage, hvis man vil belyse rækkevidden af deres uoverensstemmelse. Som det antydes i Pontoppidans »stridsskrift« rækker uenigheden helt tilbage til den reformatoriske retfærdigheds- og to regimenter-lære, og pendanter til såvel Friis Hansens model som Pontoppidans model kan da også genfindes i flere af de efterreformatoriske udviklinger i det protestantiske Europa.

Hensigten i det følgende er imidlertid ikke gøre rede for de kronologiske forudsætninger for den danske diskussion omkring århundredskiftet. I stedet gennemføres en sammenligning af de to tekster med en række nedslag i den europæiske kirkehistorie. Opgavetekstens tredje afsnit forstås som et perspektiverende spørgsmål, hvor de ekklesiologiske argumenter for den konkrete *lovgivning* ønsket fremdraget; selve lovgivningsarbejdet er i høj grad præget af politiske og forfatningsretlige stridigheder (blandt andet parlamentarismens indførelse), som der ikke vil blive gjort rede for i nærværende.¹ Alli-

¹ Se evt. yderligere hertil Per Ingesman »Grundloven og folkekirken 1883-1922«, pp. 97-111 in Hans Gammeltoft-Hansen et al., *Kirkeretsantologi 2002*, Århus: Selskab for Kirkeret, 2000. Der er ikke indført referencer til pensum, men alene til den anvendte supplerende litteratur.

gevel er det nødvendigt indledningsvist at gøre rede for junigrundlovens § 80 (Folkekirkens forfatning ordnes ved Lov), fordi den offentligretlige regulering af et i oplysningens forstand privat foretagende som religion i første omgang er et spørgsmål om den danske stats forfatning. Der er altså grund til først at se på nogle af de længere historiske forløb, som er forudsætning for den statslige og kirkelige struktur, der danner horisont for de to tekster (I). Herefter er det muligt konkret at gå til bilagene, herunder at redegøre for deres samtidige historiske kontekst (II). Herefter samles op med afsæt i opgavetekstens tredje afsnit (III).

I

Den protestantiske reformation eller rettere *de* protestantiske reformationer fører til en splittelse af den kristne kirkes enhed. Trods flere pavelige forsøg på at fastholde kirkens almindelighed stadfæstes med religionsfreden i Augsburg (1555) den protestantiske lære som lovlig religion ved siden af den katolske. Freden er dog midlertidig, blandt andet fordi katolicismen fastholdes som det tyske riges officielle religion² og vi skal frem til den europæiske koncert efter den westfalske fred (1648), før vi får det religions- og statssystem, vi kender i dag med selvstændige hinanden anerkendende territorielt afgrænsede nationalstater. Dette kommende territorialstats-princip forfægtes imidlertid allerede ved dannelsen af det schmalkaldiske forbund. En konsekvens efter 1648 er ydermere, at de nyfødte nationalstater tager to regimente-læren bogstaveligt og frigør sig fra kirken.³ Dermed bliver en ny alliance mellem kirken og stats mulig: som statskirke sikres kirken finansiering samt lov og orden, mens staten på sin side får religiøs legitimitet.

Få år efter freden i Westfalien indstiftes det danske enevælde og som en udløber på det protestantiske opgør med pavedømmet, bliver religionen en national (og ikke global) sag, og kongens følgelig konge af Guds nåde, Guds stedfortræder på jord. Enhver kristen, katolsk som protestantisk, forestilling om *unum corpus christianum* er for altid undvejet. Kirken er blevet statskirke og som sådan rammes kirken også af de liberale strømninger, der strømmer gennem Europa som »oplysning«, strømninger der kulminerer med den

² Landsherrerne kan efter princippet *cujus regio, ejus religio* bestemme den regionale konfession og først efter den westfalske fred bliver religionsfriheden privat og individuel, også for landsherren. Religionsfreden opløser således endeligt det tyske riges religiøse enhed og dermed får Augsburg 1555 også konsekvenser for enheden i den kristne kirke *per se*.

³ Med den europæiske koncert og en ny forståelse af staternes *raison d'être* bliver staternes udenrigspolitisk afkonfessionaliseret. Staten får en immanent målsætning og det konfessionelle underordnes det statslige. Blandt andet Jean Bodin og Hugo Grotius bidrager med litteraturer om denne nye statsraison, men allerede Machiavelli lader i 1513/18 suveræniteten begrunde ved sig selv.

franske revolutions eksklusion af kongens hoved og kirkens indflydelse. De politiske slagord er frihed, lighed og broderskab, og få år forinden kendetegner den preussiske filosof Kant oplysningen som menneskehedens frigørelse fra sin selvforskyldte umyndighed, et opgør med traditionens og religionens autoriteter.⁴ Det betyder imidlertid ikke en total afvisning af religion som sådan.

Med junigrundloven af 1849 indføres i Danmark religionsfrihed for den enkelte og private, mens den evangelisk-lutherske kirke fastholdes som statskirke. Religion og kirkestyrelse er endnu og stadig i dag et offentligt statsanliggende, og netop derfor er der også en forventning om en demokratisering af kirken. Spørgsmålet er hvorledes denne demokratisering skal udformes. Følger demokratiseringen indirekte qua den ministerielle administration (og efter 1901 tilføjet en parlamentarisk kontrol), eller skal kirken have sin egen »grundlov«? Med junigrundlovens §80 bliver et kirkeligt selvstyre i lighed med det kommunale stillet i udsigt. Men hvor den kommunale løfteparagraf siden er blevet udfyldt af en selvstændig kommunalfuldmagt (på lovs niveau), er kirkens vilkår fortsat udelukkende et statsligt anliggende. Dette er ikke stedet for en retsdogmatisk udlægning, men det er alligevel værd at pointere den retlige forskel. Kommuner har egen retsevne, hvilket vil sige, at de iagttaget fra domstolene er sideordnede med den statslige administration og at de kan ligne kommunen indbyggere. Det gælder ikke menighedsrådene, der er underordnede i den kirkeministerielle organisation. Således er der eksempelvis sædvanerekurs til Kirkeministeren ved enhver administrativ afgørelse truffet indenfor folkekirkens rammer. Og selvom der (i hvert fald indtil det sidste regeringsskifte) har hersket et konfessionelt armslængdeprincip fra administrativt hold, så er det i mangel på en intern domstolslignende instans de statslige domstole, der må tage sig af konfessionelle uoverensstemmelser om eksempelvis dåb *til* eller *i* den treenige Guds navn. Den kirkeforfatning, der blev stillet i udsigt er således aldrig blevet gennemført, og allerede kultusminister C.C. Hall mente, at der ikke skulle lovgives (demokratiseres) på en gang, men ved en række love og anordninger. I september 1856 kommer således det første, men mislykkede ministerielle cirkulære om muligheden for oprettelse af menighedsråd,⁵ men først i 1922 får menighedsrådene en blivende regulering på lovs niveau og først her får

⁴ Immanuel Kant. »Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning ?« i Morten Haugaard Jeppesen (red.): *Immanuel Kant: Oplysning, historie, fremskridt*. Århus: Slagmark 1996.

⁵ Kristian Hvidt, »Grundloven og danske kirkepolitik 1849-1883« pp. 82-96 in Hans Gammeltoft-Hansen et al., *Kirkeretsantologi 2002*, Århus: Selskab for Kirkeret, 2002.

menighedsrådene indflydelse af den karakter, som vi kender i dag: blandt andet ansættelse af præsten og kontrol med økonomien. Det følgende handler om tiden mellem 1856 og 1922.

II

Tiden fra junigrundloven til kirkeloven af 1922 er præget af en række forsøg på at gennemføre en generel styrelseslov for folkekirken, hvad enten denne skal baseres på en kirkeforfatning af synodalt tilsnit eller ved en decentrering af kirkens styrelse gennem oprettelse af demokratisk baserede menighedsråd. Under provisorietiden opretter Scavenius faktisk et kirkeråd efter den første model, men netop på grund af de politiske forhold har rådet ikke megen indflydelse og J. C. Christensen nedlægger det straks efter systemskiftet i 1901. Som det politiske liv er også det kirkelige præget af mange og store splittelser, ikke blot mellem grundtvigianer og Indre mission, men også mellem gammelgrundtvigianer og nygrundtvigianere og mellem indre mission i København og indre mission i resten af landet. I 1886 forsøger flere retninger (med en vigtig undtagelse i nygrundtvigianerne) at mødes (på de såkaldte Bethesdamøder) for at finde fælles fodslag i en tid præget af politisk turbulens, og hvor ikke mindst socialismen på flere måder trænger sig på. En senere udløber af disse møder bliver kirkefondet, som ved private midler bygger kirker for at kunne servicere den voksende befolkning. Kirkepolitisk markerer kirkefondet sig ved en indædt modstand mod statskirken. Den socialkonservative Julius Friis Hansen hører til i denne kreds.

I bilagsteksten plæderer Julius Friis Hansen for en menighedsrådslovgivning, som alene inkluderer de sandt troende, det han kalder »Livet« eller »Guds menighed«. I den liberalt organiserede retsstat iagttages borgerne som individuelle retssubjekter, hvilket sammen med en statskirke forhindrer, at menigheden bliver det »handlende subjekt i Folkekirken«. ⁶ Friis Hansen accepterer den samfundsmæssige differentiering (den strukturelle udgave af to regimente-læren) og anerkender, at det ikke er muligt retligt at skelne mellem rettro og vantro, og vil derfor lade retten skelne ved menighedens »udvortes Ytringsformer«. Et sund og kraftigt menighedsliv vil således give sig udtryk i en omfattende diakoni og almisse, og han foreslår derfor, at menighedsråd kun skal oprettes, hvor

⁶ Med en måske lidt ekstern terminologi kan man sige, at Friis Hansen ønsker kirken kommunitært og ikke liberalt organiseret. Kommunitarismen stammer dog især fra Rousseau beskrivelser af det calvinske Genève og i det hele taget henter mange kommunitære beskrivelser deres inspiration fra kirkelige menighedsforståelse.

menighederne har gjort sig fortjent til det ved at have ydet frivillige gaver i en størrelsesorden af 1 krone per indbygger.⁷ Til gengæld skal menighedsrådene have en udstrakt grad af selvstyre, herunder fastsættelse af egen forretningsorden, evt. selvstændig skatteudskrivning⁸ (under alle omstændigheder skal menighedsrådene være selvfinansierende) og præsteansættelse. Jævnfør den konservative ideologi følges rettighederne af en række pligter, herunder menighedsrådsmedlemmernes deltagelse i den kristelige sjælepleje og kirketugten. Som overbygning på disse aktive menighedsråd forestiller Friis Hansen sig en »derpaa hvilende kirkelige Repræsentation«, der i overensstemmelse med menighedsrådene alene skulle overlades »Livets egen udvikling«. Når over halvdelen af et sognene i et provsti har menighedsråd, skulle disse kunne danne provstiråd. En naturlig overbygning herpå ville være et øverste kirkeråd, altså en synodalordning efter Calvinisk og samtidigt tysk forbillede. Det calvinske Genève var synodalt struktureret og de fire embeder Pasteurs, professeurs, anciens og diacres, inspirerer tydeligt til Friis Hansens model. Det er på sin vis også interessant, at Friis Hansen netop vælger et udvortes syn på det indvortes, hvilket netop er Max Webers pointe om calvinismen.⁹ Med til argumentet er også kravet om menighedens pleje af de svage og syge: diakonien. Dermed imødegår Friis Hansen (og kredsen bag kirkefondet) den socialistiske kritik af, at præsten med tiden er kommet til at tilhøre det pænere borgerskab. Opsummerende kan man sige, at Friis Hansen forstår »Guds menighed« som kredsen af de, der ikke blot er blevet vækket til Gud, men som også er i stand til, på borgerlig (og Calvinisk) vis at synliggøre denne opvaktethed. Kirken skal derfor frigøres fra Staten, fordi den igennem denne kontamineres af alle de »navnekristne«. En sådan frigørelse kunne ske gennem en kirkeforfatning. Friis Hansens tanker er muligvis inspirerede af landgrev Phillip af Hessen, som ønskede en ordning af det kirkelige liv, hvor de troendes menighed blev tydeligt adskilt fra det borgerli-

⁷ Valgmenighedsloven af 1868 muliggjorde på sin vis oprettelsen af valgmenigheder efter Friis Hansens forbillede, diskussionen omhandler derfor forfatningen af det Monrad kaldte *Folkekirken*, og ikke de muligheder for særordninger, som grundtvigianerne havde gennemtrumfet. Der er tale om kirkekamp og ikke blot om muligheden for at være sekterisk.

⁸ Hvilket ville være at betegne som en selvstændig retsevne.

⁹ Frands Ole Overgård er meget kritisk over for Weber (eksempelvis bind 1, p. 101, 212 og 245), men efter min bedste overbevisning læser han ikke Weber heuristisk, men imod dennes intention kausalt. Se hertil Max Weber, *Den protestantiske etik og kapitalismen ånd*, København, Nansensgade antikvariat, 1995.

ge, og hvor kun de, der frivilligt og aktivt tilsluttede sig kirken kunne høre til menigheden. Koordineringen af disse menigheder skulle varetages af en generalsynode.¹⁰

Imod disse tanker skriver højskoleforstanderen og nygrundtvigianeren Morten Pontoppidan. Helt grundlæggende afviser han, at det kun skal være en særligt udvalgt skare benådet at udøve kirkerettighederne. Argumentet er såvel teologisk som politisk. Politisk anfører han det problematiske i, at det blive muligt ved pengenes hjælp at købe sig til magt og indflydelse i kirkens udvikling. Med en slet skjult henvisning til Kirkefondet, påpeger han, at der altid er rede penge til magtformål. Teologisk anfører han først, om end indirekte, at Friis Hansens argumentation har stor affinitet til katolsk gerningsretfærdighed. Men dernæst og mere væsentligt i denne sammenhæng argumenterer han for en helt anden menighedsforståelse end Friis Hansens. Pontoppidan tager afsæt i missionsbefalingens tale om folkeslagene og den grundtvigske folkekristendom. At gøre kristen er hos denne ikke alene et spørgsmål om vække den enkelte, men om at et folk eller en slægt som sådant er kristent.¹¹ På Grundtvigsk vis er kristendommen en del af vort blod, det ligger i Herders forstand i Folket. Pontoppidan citerer Friis Hansen for at det kristne menneske »jubler ved at føle sig staaende midt i Guds naades Liflighed«¹² hvormed han vil beskrive Friis Hansens ekklesiologiske vækkelseskarakter. Også Grundtvigianismen var som begyndelse en vækkelse, men Grundtvig selv vendte sig mod vækkelse som sådan. De gammelgrundtvigianere som deltog i Bethesdamøderne forfægtede imidlertid, som også Friis Hansen, vækkelsens nødvendighed.

Såvel Friis Hansen som Pontoppidan er imod en individualkristendom, og på sin, men forskellig vis går de begge ind for et menighedsrådsselvstyre. Det er dog værd at hæfte sig ved de paradokser eller de forskelle, der gemmer sig i denne enighed. Friis Hansen baserer nemlig som Kierkegaard (og Luther: *fides creatrix divinitas, sed in nobis*)

¹⁰ Det er her værd at bemærke, at Luther var en væsentlig grund til, at det ikke blev Phillip af Hessens model, men det kursachsiske kirkeregimente, der dannedes type for den tyske landskirker. Luther mente nemlig, at det var nødvendigt med en visitation for at undgå splittelsestendenser. Dermed måtte landskirkerne føre til statskirker.

¹¹ Pontoppidan kunne også have taget afsæt i Luthers (og Grundtvigs) overvejelser over hedninges kristenhed, i Luthers kaldstanke eller som siden Dietrich Bonhoeffer i det paulinske spørgsmål om omskæringens nødvendighed for frelsen. Under alle omstændigheder handler det om en »verdslig« kristendom, altså en kristendom som ikke kun giver sig udtryk i religiøse former. Ydermere er han, hvilket hans egen henvisning til rationalismen understreger, inspireret af Lockes deisme, hvormed han som nygrundtvigianer forskyder Grundtvigs egen kritik af rationalismen.

¹² Sammenlign Johann Arndts Uno mystica: sjælens tætte forbindelse med Gud.

troen på et individuelt forhold mellem den enkelte og Gud,¹³ men forestiller sig herefter en kollektivitet af de troende eller rettere gendøbte. Pontoppidan derimod forestiller sig en grundlæggende kollektiv »barnetro« hos folket, som den enkelte (på Irinæisk vis) nærmest ikke kan slippe af med, og som blot holdes ved lige ved disse momentane, men flygtige vækkelser. Hvordan troen så udledes er herefter et individuelt spørgsmål. Statskirken anses for et styrkelse af denne individuelle frihed, mens en kirkeforfatning baseret på de særligt udvalgte, anskues som en trussel mod denne frihed.

Endnu et skel mellem Friis Hansen og Pontoppidan er værd at fremhæve: Hvor den første som Kierkegaard er gnostisk, er Pontoppidan som Grundtvig antignostiker.¹⁴ Friis Hansen vil forberede det potentielle Guds rige på jord,¹⁵ Pontoppidan fastholder forsoningens aktualitet, at »Guds værk betyder det værk, som Gud virker i os« (Luther). Derfor er menighedsrådene hos den første forbeholdt de særligt udvalgte, mens de hos den sidste er en rettighed for alle. Pontoppidan fastholder Luthers opgør med kirkens verdsliggørelse, når han påpeger, at diakonien ikke må overtage statens forsørgelsesforpligtelser, det må han gøre for at kunne fastholde, at også den verdsligt agerende kristne er sand (sund?) kristen, på samme vis som munkelivet ikke hos Luther repræsenterer en højere orden end livet i verden.

Selvom Pontoppidan beskylder Friis Hansen for gerningsretfærdighed, er der dog ingen diskussion om, at de begge er grundfæstede i protestantismen – der er blot store forskelle på deres udgaver af denne. Luther påpeger i »Vom dem papsstum zu Rom«, at kirken er menigheden og består af alle jordens Kristustroende, den usynlige *congregatio sanctoum*, der findes overalt, hvor evangeliet virker gennem Ordet og sakramenterne. Det kan såvel Friis Hansen som Pontoppidan tilslutte sig, divergensen opstår ved definitionen af de »Kristustroende«. I et andet skrift understreger Luther, at menighederne selv

¹³ Det er denne individualitet som senere går over i det statslige retssubjekt, her hos Hegel: »Luther havde opnået den åndelige frihed og den konkrete forsoning. Han har sejrrikt fastslået, at hvad der var menneskets evige bestemmelse, må foregå i det selv. Men Luther antog, at indholdet af det, som skal foregå i det, og den sandhed, som skal blive levende i det, er noget givet, noget, som er åbenbart gennem religionen. Nu er det princip opstillet, at dette indhold skal være nærværende, og at jeg selv i mit indre kan overbevise mig om det, og at alt skal føres tilbage til denne indre grund« George Wilhelm Friedrich Hegel, »Forelæsninger over Historiens Filosofi – Oplysning og revolution« pp. 114–132 in Justus Hartnack og Johannes Sløk (red.), Hegel, København: Rosinante 2000.

¹⁴ Yderligere om gnosis i denne forstand, se Niels Grønkjær, *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2002.

¹⁵ Ligeledes Thomas Müntzer forsøgte at forbinde den protestantiske retfærdighedslære med en jordisk vished: Han forstod Ordet som det indre ord, mennesket fornemmer – befriet fra verdens bånd. Som Friis Hansen skelnede Müntzer mellem »udvalgte« og »gudløse« og så sig selv som profet for det frembrydende rige.

skal vælge deres præster, hvilket også var kravet i »Zwölf Artikel der Baruernschaft in Schwaben«. Også her er begge kombattanter enige og uenigheden opstår igen først, når det kommer til bestemmelsen af menigheden. I katolicismen ville kristendommen alene være defineret ved kirken, og præsten alene udpeget ovenfra.

III

Et kort svar på spørgsmålet om de ekklesiologiske grundsyns betydning for det »folkekirkelige lovgivningsarbejde« vil være, at den manglende enighed også delte partierne, og at dette faktum sammen med kampen om parlamentarismen var grunden til, at det ikke lykkedes for de mange nedsatte kirkekommissioner, kirkeudvalg (og et enkelt kirkeråd) at nå frem til konsensus eller moderne udtryk: »en køreplan for fred«. I stedet blev de permanente menighedsråd indført på pragmatisk eller nærmere inkremental vis, da de gennem forsøgsordningen havde gjort sig uundværlige. Fra tilhængerne af en kirkeforfatning, blandt andre Julius Friis Hansen og J. C. Christensen, blev dette set som underlaget for en sådan, ikke mindst på grund af sognerådene, mens modstanderne af en kirkeforfatning, (dvs. tilhængerne af en statskirke) blandt andre Morten Pontoppidan, så menighedsrådene som udtryk for en demokratisering af kirken på lokalt plan og sognerådene alene som økonomiske instanser.

Uenigheden mellem Friis Hansen og Pontoppidan er ikke enestående. På sin vis er de udtryk for et grundlæggende skisma i protestantismen. Med to regimenter ville Luther imødegå den augustins-middelalderlige dualisme mellem *civitas Dei* og *civitas terrena*, som efter Henrik IV's canossagang havde ført til den anskuelse, at det verdslige havde evakueret Gud. Med læren om de to regimenter og ikke mindst begrebet om *Deus Absconditus*, blev det muligt at forene hele verden i en skjult, men guddommelig iagttagelse – det guddommelige guvernement. Luther frigjorde kirken *fra* staten, ved at omstyrke kirkens supremati *over* staten, altså helt omvendt af Gregor VII's forsøg på kirkens frigørelse fra staten qua kirkens supremati over staten. Men det var sammen med Calvins prædestinationslæren hård kost, for det giver ikke den enkelte megen vished om egen frelse. Derfor slog reformationen også over i protestantiske former, der fastholdt konkordiebogen, men samtidig søgte jordiske vidnesbyrd om den eskatologiske sandhed, udvidede lovens brug med en *usus tertius* (Melancthon) etc. Kaldstadt og Zwingli og hele døberbevægelsen kan ses som markante protestatiske koryfæerer, men koryfæerer, der netop blev dømt »sværmeriske« af disse gnostiske grunde.