

(Foredrag ved 750-års jubileet for Olavskyrkja på Avaldsnes, olsok 2000.
Trykt i *Kirke og Kultur* nr. 5/6 2000)

Sigurd Skirbekk:

Kirken som statsideologi og motkultur - Moderniteten som utfordring

Temaet mitt er: Kirken som statsideologi og motkultur. I denne tittelen ligger utvilsomt en forhåpning om at jeg, som sosiolog, skal kunne si noe om forholdet mellom kirke og stat, tro og politikk, som ikke ligger helt i dagen. Fokus må da bli på samtidige tilpasningsmuligheter, for en kirke som er "i verden men ikke av verden".

Men aller først vil jeg gratulere Olavskirken på Avaldsnes med 750års-jubileet. Det er ikke alle som blir så gamle! Med en så anseelig alder er det naturlig å ta utgangspunkt i det historiske perspektiv. Forholdet mellom kirke og statsmakt har gått gjennom flere faser av både samarbeide og motsetninger i løpet av det årtusenet som vi nå har bak oss. Det rent historiske kjenner andre bedre enn meg. Det jeg som sosiolog først og fremst kan si noe om, er om funksjonelle forutsetninger for at en kirke skal få et slikt forhold til samfunnets maktapparat at den kan ha muligheter for å få fram sitt budskap og for å prege samfunnet.

Historisk bakteppe

Det er et historisk sus over navnet Avaldsnes. Det er ikke bare et navn blant andre i Snorres kongesagaer, Avaldsnes var kongesetet i rikets første tid. Plasseringen forteller noe om forutsetningene for en statsdannelse på den tid. Det var ikke nok for Harald Hårfagre å slå rivaliserende småkonger i slaget ved Hafrsfjord, for så å utrope seg til konge over alt land langs kysten. En statsledelse trengte sikre skattetilganger. Dansk kongen valgte Kronborg ved Øresund som sitt kongesete, med mulighet til å skattlegge skipsfarten som passerte porten vei inn og ut av Østersjøen. Det trange sundet mellom Karmøy og fastlandet gav også muligheter til skattlegging. Avaldsnes ble porten til skipsleia mot nord - Norvegr.

Men det nye kongedømmet var ikke bare avhengig av et økonomisk grunnlag. Statssamfunnet skulle erstatte ættesamfunnet med deres form for nær sosial lojalitet. Dette krevde også et kulturskifte ? et poeng som ikke minst historikeren Odd Arne Johnsen la vekt på i den boka han gav ut i 1948 under tittelen *Fra ættesamfunn til statssamfunn*. 1) Kapitlene i Johnsons bok bærer overskriftene: Fra ætt til statssamfunn. Fra ættehevn til offentlig straff . Fra ættekolektivismen til individualisme og underkastelse. Fra ætteanarki til Gudsfred og kongsfred. Fra lokalt og regionalt styre til sentralisering.

Statens trengte til en legitimering ut over identifikasjonen med ætt og lokalsamfunn. Det var ingen tilfeldighet at de første betydelige rixkongene, Håkon Adalsteinsfostre, Olav Trygvason og Olav Haraldson, også var kristningskonger. Kirkedannelse og statsdannelse foregikk parallelt. Sankt Olav gav riket en legitimitet blant andre europeiske statsledere. Legitimiteten berodde i ikke liten grad på det som kunne fortelles om likhetstrekk mellom

Kristus og kong Olavs liv og død. Kong Olav den hellige ble oppfattet både som Norges evige konge og som hellig. Han kunne bli avbildet med et kors i ene handa og et sverd eller skjold i den andre. Kirken har alltid måttet forholde seg til maktforhold i samfunnet, selv om det ikke må bli den eneste gesjeft.

Det er først i et litt lengre perspektiv at vi kan se omfanget av den mentalitetsendring og samfunnsendring som fulgte med kristningen av landet. Med kristendommen ble ættemoralens overhøyhet gradvis avvirket. De lokale ofringer for blodets fortsettelse ble erstattet av messer for Kvitekrist og en gud som rådde over alle. Det er grunn til å tro at mange ikke bare opplevde denne overgangen som en utfordring mot vane og ætt, men som en trussel om moralsk oppløsning.2) Når oppløsningen ikke kom, henger det sammen med at kirken, etter hvert også staten, kom til å bli en ny moralsk autoritet til erstatning for ættesamfunnet. Et særtrekk ved den nye tro var at den hadde en autoritet som sto over samfunn og statsledelse. Dette gjorde det mulig for både kirke og stat å utvikle sitt særpreg, uten at spenningen mellom dem ble ødeleggende.

Spenningen mellom kirke og stat gav i sin tur rammen for en ny form for individualitet. Denne ble utviklet gjennom en kirkelig introdusert og sanksjonert samvittighetsmoral. Individet måtte på en ny måte stå til ansvar for sine synder. Den individualitet som utviklet seg av denne meningsrammen, var ikke anarkistisk. Den hadde dessuten mange funksjonelle fortrinn framfor den gamle ættemoralen. Den kristne æreskodeks kunne omfatte flere enn den hedenske. En moralsk orden rettet mot individ og stat, heller enn mot ætt og lokalsamfunn, innebar funksjonelle fordeler for framveksten av et storsamfunn, som bedre kunne stå seg mot andre omliggende samfunn. Internt ble den samvittighetsbaserte moral en viktig forutsetning for utviklingen av monogame familier. Engifte blir lovfestet, noe som gradvis la grunnlaget for større individuelle rettigheter, også for kvinnene. Etter hvert blir kvinners samtykke ansett som en forutsetning for at et ekteskap skulle være gyldig.3) Utsetting av uønskete barn blir forbudt. Frilleliv ble motarbeidet, blant annet ved å dra skarpe skiller mellom barn født i ekteskap og utenfor ekteskap. Selv om synden ikke ble utryddet ved dette, synes kirkens idealer stort sett å ha blitt akseptert.4)

Den kristne stat i mellomalderens Europa kunne være autoritær, men ikke totalitær? den totalitære statsideologi får i vår verdensdel først et gjennomslag i det 20de århundre, gjennom ikke-kristne ideologier som nasjonalsosialismen og den marxistiske sosialismen. I middelalderen kunne ingen statsleder legitimt benekte at individet med sin sjel sto ansvarlig overfor Gud, gjennom Kirken. Utviklingen av den særegne europeiske individualismen har en av sine viktige forutsetninger i dette forholdet.

Med reformasjonen blir atskillelsen av menneskets politiske og religiøse forpliktelser forsterket, ikke minst gjennom den lutherske toregimentslæren. Lutherdommen representerte et brudd med gamle oppfatninger om hellige samfunn. Ekteskapet ble ikke lenger betraktet som et sakrament. Reformasjonen førte likevel ikke til noen moralsk oppløsning av de nordeuropeiske familier. Kirkens mer avgrensede teologiske posisjon ble kompensert av en sterkere nasjonal statsmakt som gav en samarbeidsvillig kirke stor legal myndighet. Regler for ekteskapsinngåelse, og ekteskapsoppløsning, ble skarpt regulert av lover. Den nye orden førte dessuten til at det ble lagt større vekt på individuell skyld og ansvar. Dette bidro ikke bare til å understreke de moralske rammer om ekteskap og familier, men også til å utvikle indreorienterte individer, utstyrt med det som senere er blitt kalt en protestantisk etikk. Dette fungerte ikke bare som en ekvivalent til de tidligere moralske begrensninger på den

menneskelige egoisme. De protestantiske individualister ble på mange måter overlegne i utviklingen av differensierte og rasjonelt regulerte samfunn.

Vi står her overfor en kulturutvikling som i vår del av verden har vært dyptgripende. Hvor dyptgripende kan vi få en anelse av når vestlige individsentrerte samvittighetsmoral konfronteres med orientalsk moraldannelse, som i en helt annen grad har vært basert på familie, ære og skam og på moralsk gjenopprettelse gjennom familieforhandlinger eller gjennom rettferdig gjengjeldelse. Disse forskjellene kan disponere for ulike virkelighetsoppfatninger, ulike emosjonelle og etiske reaksjon, og for misoppfatninger og konflikter både mellom nasjoner og mellom folkegrupper innenfor nasjoner. Vi vil vanskelig kunne takle disse konfliktene dersom vi ikke ønsker å vite noe av kulturforskjellene, men heller vil synge barnesanger om at noe er forskjellig, men det er utenpå...

Moderntitens utfordring

De utfordringer som kirken står overfor i vår tid, både når det gjelder dens samfunnsmessige legitimitet og dens mulighet for å få gjennomslag for sitt budskap, har sammenheng med det som er kalt moderniteten. Moderniteten innebærer blant annet at statens legitime maktgrunnlag er endret. Moderne statsmakt er avhengig av en demokratisk legitimitet og av å kunne svare for seg i forhold til kulturbestemte former for samfunnsforståelse.⁵⁾ Spenningsene går nå i stor utstrekning mellom kirkens formidling og talsmenn for en sekulær kultur.

Historikere kan være uenige om når moderniteten begynte, men for sosiologer er det naturlig å ta utgangspunkt i to europeiske revolusjoner som slo gjennom for rundt to hundre år siden. Det dreier seg om den franske politiske og kulturelle revolusjon og om den engelske industrielle og sosiale revolusjon.

Den franske revolusjon besto ikke bare i en blodig avsettelse av en eneveldig konge og en innsetting av et statsstyre basert på prisnipper for maktfordeling. Denne revolusjonen kom også til å bli et gjennomslag for opplysningsfilosofenes program om at bare autoritet som var basert på fornuft kunne være allment forpliktende. I sin mest ekstreme form gikk dette programmet ut på at fornuften var felles for alle og at den dertil kunne bli altomfattende, gjerne som del av en enhetlig vitenskapelig verdensanskuelse som skulle danne en felleskultur for alle folk. Dette programmet har sprukket. Oppfatningene om den kulturfrie fornuft viste seg å være mer politisk enn filosofisk bestemt. Vitenskapene lot seg ikke innordne i én positivistisk orden. Den modernisme som var basert på så oppstyltete prinsipper har forfalt til postmodernistisk relativisme og subjektivism, noe som ikke minst er tydelig i dagens Frankrike.

I en mer moderat form har likevel det rasjonalistiske program vunnet en utbredt akseptering: Rasjonalitet kan da forstås som tankenødvendige slutninger fra gitte premisser til etterprøvbare konklusjoner. Overindividuell autoritet bør ikke stå i direkte strid med falsifiserende fornuft, selv om forskning kan tillate forskjellige tilnærminger og forklaringer og selv om samfunn kan bygge på forskjellige kulturformer. Men også dette modernitetskravet kan bli en utfordring for en autoritet basert på tro, dersom troens forsvarere overser kravet, og ellers mener noe mer med sin overbevisning enn et ønske om respekt for det som vil bli definert som subjektive opplevelser. For å gjøre legitim krav på

samfunnsmessig autoritet for et trosinnhold, må enten innholdet av troen eller tro som orienteringskategori først ha bestått en rasjonalistiske test.

Modernitetens andre revolusjon, knyttet til industrialiseringen og arbeidsdelingen, kan kalles differensieringens utfordring. Med et mer spesialisert yrkesliv og med mer varierte livsformer ble det vanskelig å opprettholde den form for samfunnslojalitet som var basert på konkret likhet blant samhandlingspartnere. I tradisjonelle samfunn hadde dette vært et viktig lojalitetsprisnipp. Også kirkelig tilslutning hadde for mange vært basert på sosial oppslutning om skikk og bruk.

I Frankrike skulle signalene etter opplysningstiden føre til en svekkelse av kristen kulturinnflytelse. I Norge gikk utviklingen i første omgang i motsatt retning. Nettopp for to hundre år siden, i en periode da fattigdom og sult preget folks hverdagsliv - det er beregnet at Napoleonskrigene direkte og indirekte kom til å beskatte det norske folketallet på knapt en million mennesker relativt sterkere enn i noe annet krigførende land ? nettopp i denne perioden fikk Hans Nielsen Hauge gitt ut kristelige og oppbyggelige skrifter i et samlet opplag på omtrent 200 000. Her ble også tilgivelsens mulighet sterkt framholdt, en forutsetning for at folk skulle kunne bære en individuell syndsbevissthet uten å bli knekket av den. Intet annet forfatterskap i vårt lands historie kan sidestilles med Hauges. Dette forfatterskapet kom også til å danne et grunnlag for det som senere skulle bli til folkelige bevegelser og en demokratisk motkultur, som til denne dag har gitt Norge et særpreg. Det store salget av Hauges bøker på den tid står også som en kraftig utfordring til de ideologer som har gått ut fra at åndelig interesse er et biprodukt av velstand og fritid. - Jeg kan her skyte inn at en sentral norsk forlegger har sagt til meg at han regner den lesende opplyste allmennhet i dagens Norge for å telle ca. 500 personer.

Men selv om den kristelige, ikke nødvendigvis kirkelige, offensiv var imponerende i modernitetens første fase i vårt land, har den senere møtt atskillig motbør. Dette kan ses i sammenheng med utvikling av forskjellige politiske ideologier, som kunne gi forskjellige svar på modernitetens utvikling, men som alle har villet gi kirken en mer begrenset posisjon enn den har hatt i tradisjonelle samfunn. Dette gjelder både den individorienterte liberalisme, den pragmatiske konservatisme, den klasseorienterte sosialisme og den nasjonalistiske fascisme. Disse ideologiene, og særlig liberalismen, har senere kommet til å prege skjønnlitteraturen og etter hvert hele mediekulturen her i landet.6)

Her kommer vi inn på endringer i maktforholdene i det moderne samfunn. Mens makt tidligere først og fremst kunne oppfattes som våpenmakt, som en kongelig avledet vilje eller som juridiske embetsordninger, har moderne makt dels utgått fra partier og organisasjoner som har forholdt seg til ideologier og klasseinteresser, dels fra medieorganisasjoner med egne interesser. Et karakteristisk trekk ved samfunnsfomende maktsentra i senere år er at de er knyttet til infomasjonsyrkene.7) - De som i vår tid kan forvalte et journalistisk miljø og et sett med fortolkere, samkjørt med visse forskermiljøer, er i besittelse av makt.

Spørsmålet er ikke om en levende kirke skal forholde seg til maktforhold i sin samtid. Spørsmålet er om den gjør det på en adekvat eller inadekvat måte. I denne forbindelse vil jeg peke på to mulige og to umulige svar på modernitetens utfordringen.

To mulige svar på utfordringen

Jeg sa at en tro og en trosbasert moral forventes å ha bestått en rasjonalistisk test for å kunne kreve overindividuell autoritet i moderne samfunn. Jeg vil føye til at behovet for en slik autoritet ikke bare er noe som angår kirkelige interesser. Også statsledelsen vil i lengden være avhengig av å opprettholde en sivil moral, og det er svært begrenset hva som kan avledes som moralske prinsipper fra empirisk vitenskap eller fra enkel opplyst egeninteresse.

Et første svar på utfordringen med en truet moral i moderne, frie og differensierte samfunn kan være henvisninger til fellesskapet i kulturen, forsått som til et allment akseptert verdigrunnlag. Men, folks lojalitet til sin kultur er ikke selvinnlysende. Kulturer kan dessuten gjennomgå forandringer i forskjellige retninger, enten i retning av en større funksjonell tilpasning til nye utfordringer eller i retning av en dysfunksjonell tilpasning, med legitimering av egoisme og ønsketenkning.

Moderne studier av kultursystemer, for eksempel språkssystemer, kan vise til flere former for indre koherens og sammenheng i slike systemer. Samtidig er det vanskelig å bruke slike studier til å begrunne bestemte kulturelle systemer som universelt gitte eller som entydig avledet av ytre livsforhold eller av den menneskelige natur og hjernestruktur. Kultursystemer hviler i en viss forstand på sine egne meningsbærende premisser, som det er mulig i hvert enkelt tilfelle å si noe om. Det gis rasjonelle grunner for å hevde at mennesket er avhengig av å orientere seg i forhold til en kultur, og at opprettholdelsen av en slik kultur er avhengig av helligholdelse av visse aksiomatiske prinsipper, som kategorialt må karakteriseres som et kollektivt trosgrunnlag. Denne type deduktive slutninger kunne suppleres med resultater fra systematisk empiriske studier som konkluderer med at alle kjente samfunn har religion(er) .8)

Ikke enhever fortolkning av "vår kultur" er like dekkende. Alle de store ideologiene har vært kjennetegnet av forenklinger selv om de har foregitt å representere essensen av vår kultur. Dette gjelder også den samtidige nyliberalisme, med dens nokså ensidige fokusering på individets frihet og rettigheter som alle tings overordnede verdi. På sikt kan vi stå overfor en dysfunksjonell form for tilpasning dersom denne orienteringen ikke får et korrigerende tillegg. Det dysfunksjonelle kan vise seg i forhold til økologiske rammer for våre liv, i forhold til moral og samfunnslojalitet og i forhold til familiedannelse og reproduktive oppgaver.

Systematisk sammenliknende sivilisasjonsstudier kan gi et bedre inntak til å forstå egenarter ved vår kulturkrets enn mange ideologiske utlegninger.9) Den amerikanske sivilisasjonsforskeren Samuel P. Huntington har ført opp sju substansielle kjennetegn på vestlig sivilisasjon: *den klassiske arv, katolisismen og protestantismen, skillet mellom åndelig og politisk autoritet, de europeiske språkene, det lovregulerte styresett, de representative enheter og individualismen*. Disse kjennetegnene kan ikke forstås bare som løsrevne verdier, som noen folkeslag bosatt i visse deler av verden har valgt som sine identitetsmerker. En sivilisatorisk kultur har indre meningsbærende føringer: Moderne individualismen har for eksempel flere organisatoriske forutsetninger i differensiering og i en lovregulert maktutfoldelse. For at den frihetlig individualisme skal kunne fungere, uten å føre til en ødeleggende egoisme og sosial atomisering, er den avhengig av opprettholdelsen av en indre moral. Funksjonelt sett har de vestlige frihetsidealer forutsetninger i en opprettholdelse av samvittighet og skyld, og også i tilgivelsens mulighet dersom dette ansvar skal bli til å bære. Dette har i sin tur trosbestemte forutsetninger.

Denne type studier av forutsetninger for det gitte kan gi rasjonelle argumenter for å hevde at religion i en samfunnsmessig sammenheng ikke bare har å gjøre med en administrering av

individuell tro. Den religiøse institusjon inngår som et element i en større sivilisatorisk enhet, og kan ikke fjernes uten at dette får konsekvenser for mange former for kollektiv orientering.

Det er min påstand at norske kirkesamfunn vil ha atskillig å vinne på å utvikle talsmenn som er fortrolig med denne type kulturstudier og som kan formidle dem i den samtidige kulturdebatt. Det ville kunne endre mange fortolkningsrammer som ellers møter religiøse forkynnere.

Det første type av svar vil altså være å gå lenger enn andre i å søke etter *premissene* for en kultur og en samfunnsutvikling som vi vil være bekjent av. Den andre type svar, som jeg også finner sørgelig forsømt, vil bestå i å gå lenger enn vanlige mediakommentatorier i å søke etter *konsekvensene* av livsformer med ulikt forhold til de kristne sider ved vår kultur.

I denne forbindelse kunne det trekkes fram en rekke studier som viser at folk med en orientering i forhold til kristne miljøer vanligvis lever mer opp til en del almenne idealene enn andre, selv om empiriske studier aldri kan påvise annet enn relative forskjeller. Dette er en strategi som inngir respekt, ikke minst i politiske miljøer og blant folk som er nødt til å tenke i konsekvensetikk. På amerikansk hold har det vært framholdt at en kristen orientering, ofte av protestantisk merke, har sammenheng med demokratisk oppslutning, med arbeidsinnsats og med sosial omsorg utover forpliktelsene til familie og venner. Enkelt utlagt: Kristne miljøer fremmer flere inntekter og færre utgifter for staten. Dette gir en type som peker ut over henvisninger til så og så store velgergruppe.

Den pragmatiske konsekvensetikk behøver ikke begrenses til økonomiske vurderinger. Konsekvensanalyser, gjerne med tilknytning til samfunnsforskning, kan også påvise sammenhenger mellom kristen orientering og holdninger til moral og familiedannelse. Også her har kirkens talsmenn mye å hente hvis de vil sette seg inn i forskning på et videre felt enn det som vanligvis presenteres i nyliberale media.

Det gis for eksempel mange argumenter for at samliv uten vigsel, samboskap, ikke framstår som en ekvivalent til et ekteskapelig regulerte samliv.¹⁰) Det er ikke mye som tyder på at såkalte prøveekteskap, etter markedsøkonomiske normer, fører til mer stabile familier enn tradisjonelle former for familiedannelse.¹¹) Selv der hvor det er barn i forholdet, viser det seg at samborelasjonen har rundt tre ganger så høy oppløsning, etter et visst antall år, som de ekteskapsbaserte familier. Dessuten slår ulike samlivsformer ut i antallet barn, noe som må tillegges vekt i samfunn med barnetall under reproduksjonsgrensen. Denne type data taler imot å oppfatte en sidestilling av forskjellige samlivsformer som en nøytral form for familiepolitikk.¹²)

Det kan være nærliggende å ville snakke i personlige vendinger om ekteskapets betydning for trivsel og trygghet, men en argumentasjon som ikke går ut over den enkeltes velbefinnende vil vanskelig kunne overskride, enn si bli en motkultur til, en dominerende nyliberalisme som legitimerer seg ved å gi rettigheter til et maksimalt antall livsformer.

Vi finner en tilsvarende svakhet på andre moralområder der kirkens folk har forsømt å sette seg inn i relevant forskning. Et eksempel er en del kristne organisasjoners svar i høringsrunden på det nye forslaget til en liberalisert pornologivning. I stedet for å vise til forskning som påviser negative konsekvenser av pornografiseringen, henvises det ensidig til Bibel og til egen overbevisning.¹³) Av andre blir dette utlagt som at det ikke finnes forskningsbelegg for denne motstanden, og at motstanden bare er begrunnet i visse gruppers

og individers fordommer. Ved å telle antall grupperinger og individer som har uttalt seg, kan det forutsies at dette er en tapende strategi.

Nå tror jeg ikke at konsekvensanalyser på forskjellige samfunnsfelt alene er nok til å endre rammevilkårene for kirkens virksomhet. Men jeg tror dette er et felt der mye kunne gjøres, som i dag ikke er gjort. Jeg vil nok også føye til at for å nå ut vil en satsing på denne type informasjon også forutsette utbygging av andre mediekanaler enn de som domineres av folk som helst vil se bort fra stoff som kan virke truende på deres livsformer og nyliberale orientering.

To umulige svar

Det finnes flere strategier for å svare på modernitetens utfordring, på måter som kunne gitt kirken en klarere legitim plass i en framtidrettet kultur, både som en institusjonell forsvarer av helt sentrale sider ved vesterlandsk utvikling og som en motkultur til dagens nyliberalisme. Men det gis også svar som ikke tar høyde for modernitetens utfordring.

En slik måte vil være en generell avstandstaken fra livskår og maktkamp i "denne verden". En tilbaketrekking fra stridene i samfunnets maktsentra kan være fristende, men det representerer lett en form for oppgivelse.

Jeg tenker ikke her først og fremst på en konkret tilbaketrekking til klosterlivet, som for øvrig kan ha flere samfunnsmessige og moralske funksjoner, ved at det viser til andre dimensjoner av det menneskelige potensiale enn de som går ut på å realisere stdig nye former for "behov". I dag vil jeg heller karakterisere en ensidig satsning på politisk ufarlig sosialomsorg som en form for kulturell tilbaketrekking. Det kan være vel å bra å ville inkludere grupper som kalles "de svakeste blant oss", men det er ikke der makten ligger. Det er ikke der samfunnet formes.

Et ureflektert engasjement for dagsaktuelle "saker" kan både representere en *tilbakterekking fra maktens sentrum*, men også *en tvilsom tilpasning til og legitimering av ideologier omkring dominerende maktforhold*. Jeg vil her nevne tre slike saksområder, som alle lett oppfattes som uproblematisk. Det gjelder engasjement for å øke velferdsstatens ytelser, engasjement for å utvide menneskerettighetens domene og engasjement til fordel for innvandrere.

Vi står her overfor saksfelt som alle kan sies å ha kristne røtter for sin utvikling. Det er nærliggende å tenke seg at her vil et kristent og et nyliberalt engasjement falle sammen. Å bekjenne seg til liberale verdier kan ellers virke som en enkel legitimering av egen virksomhet. Men dette kan også bli en tvilsom form for tilpasning. Dels kan den bidra til en reduksjon av kirkens egenart. Dels kan den binde kirken til en ideologi med en tidsbestemt dominans.

Når jeg her vil advare mot en forbeholdsløs tilslutning til en ideologi som i dag framstår som politisk korrekt, er det blant annet fordi dominerende ideologier sjelden blottlegger grensene for når en god utvikling kan gli over i noe dårlig. Velferdspolitikken er et eksempel. Det er ikke her nødvendig å fortelle om alle velferdstiltak som må bedømmes som goder. Like fullt, det er grenser for hva staten kan yte av omsorg, og det er grenser for hvor mange ressurser den kan legge beslag på.

I 1967, da folketrygden ble vedtatt og kalt for "velferdsstatens sluttsten", kostet denne politikken omkring 27 milliarder, målt i 1990-kroner. I dag er budsjettet vokst til over 120 milliarder. Over 1 million voksne nordmenn har fått trygd som viktigste inntekt. Den statistiske pensjonsalder er i praksis på vel 60 år. Dersom alle løftene om velferdsytelser skal innfris til de som lever i dag, er det beregnet at dette vil koste i størreslesorden 2700 milliarder nåtidskroner. Oljefondet kan bare dekke en brøkdel av dette, resten skal betales av neste generasjon. En behøver ikke være særlig profetisk for å forutsi at nåtidige forstillinger om velferdsstatens ressurser og løsningspotensiale vil måtte revideres.

Et annet felt der rettighetenes omfang har økt uten grensesetting gjelder alt som idag legitimeres som menneskerettigheter. Igjen er det lett å påvise at FN erklæring fra 1948 har vært et viktig korrektiv til totalitære ideologier. Men, det må likevel framholdes at denne antroposentriske rettighetstenkningen setter grenser både for en fornuftig økologisk politikk og for kulturpolitikk. Og 1948-erklæringen om universelle menneskerettigheter framstår som en politisk konvensjon. Den har ikke bestått modernitetens krav om rasjonell uimotsigelighet.¹⁴⁾

Flere har hevdet at en av kirkens store utfordringer i vår tid er den privatreligiøse tro på at overindividuell tilknytning er unødvendig. Men en slik tro kan langt på vei legitimeres ut fra menneskerettighetserklæringens postulat om at mennesket er født med en rekke gode egenskaper som gir alle like rettigheter - uavhengig av kulturtilknytning eller livsform, en tenkemåte som for øvrig passer inn i liberale premisser for en utvendig forståelse av forholdet mellom individ og samfunn. ¹⁵⁾ Det bør ikke forundre at mange sekulære humanister refererer til denne erklæringen som til en moralsk autoritet som gjør det unødvendig å ta stilling til de kulturhistoriske forutsetninger for denne utlegningen. Det er mer forunderlig at kristelige kretser har vært såpass ukritiske med å overse alle kulturelle og moralske premisser for at en slik rettighetstenkning skulle kunne inngå i fungerende samfunnsfellesskap.

Kristelig tilpasning til det som i et korttidspespektiv kan fortone seg som politisk korrekt, kan etter hvert vise seg å bli nokså destruktivt. I den forbindelse vil jeg avslutningsvis også nevne tilpasningen til en liberal politikk overfor store grupper innvandrere fra andre sivilisasjoner. Det er forunderlig at ikke flere kristne har stilt seg kritisk til slagordene om "det flerkulturelle samfunn".

Noen vil riktignok henvise til samaritansmoralen som til et bydende kristent prinsipp for å hjelpe alle forfulgte flyktninger. Men rent bortsett fra hulheten i forestillingen om at alle innvandrere har vært forfulgte, så er det tvilsomt å utlegge Bibelen som en autoritet for oppfatningen om det går an å utvikle kulturelt sett altinkluderende samfunn.

Det kan vel hevdes at den bibelske forkynnelse i sin tid brøt med en tidligere etniske avgrensning av hvem som var ens neste. Men det betyr ikke at de første kristne så for seg et fellesskap uten grenser. De så sitt budskap som et tilbud til alle, men de opprettholdt klare skiller mellom de troende og de andre. Dette prinsipp er da også nedfelt i apostelen Johannes annet brev, tiende vers. Her kan lese, i en ikke helt tidstilpasset språkform: "Dersom nogen kommer til Eder og ikke fører denne lære [Kristi lære], da ta ikke imot ham i Eders hus, og by ham ikke velkommen."

Jeg har ennå til gode å høre en prest lese denne teksten, for eksempel i forbindelse med innvandringsdebatten. På kort sikt kan dette virke taktisk lurt. På lengre sikt kan vi stå overfor en utvikling der først det kristne kulturkrunnlag i vårt land må utvannes for ikke å støte nye

landsmenn, jfr. mottakelsen av KRL-faget. Det er begrenset hvor mye av vestens sivilisatoriske forutsetninger som innvandrere fra andre sivilisasjoner vil være talsmenn for. Av demografiske grunner kan den opprinnelige befolkning i flere europeiske land i bli minoriteter i sitt egen land, allerede i inneværende århundre. De som har stelt seg slik, kan knapt sies å ha valgt en funksjonell tilpasning til modernitens utfordringer.

Som en oppsummering: Moderniteten representerer en ny form for makt som kirken må forholde seg til. Det gis flere mulige svar på disse utfordringene, også svar som har vært lite utviklet hos oss. Men det gis også svar som på sikt vil kunne fortone seg som kortsiktige former for feiltilpasninger.

NOTER

- 1 Jfr. Langhelle, Svein Ivar og Lindanger, Birger (red): *Kongskyrkje ved Nordvegen. Olavskyrkje på Avaldsnes 750 år*: Lokalhistorisk stiftelse, Aksdal 2000.
- 2 Jfr. Johnsen, Arne Odd (1948): *Fra ættesamfunn til statssamfunn*. Aschehoug, Oslo.
- 3 Ibid s. 100 og s. 335
- 4 Hovdhagen, Einar (1976): *Ekteskap og kjønns moral i norsk historie*. Oslo, s.31-32
- 5 Jfr. Holme, Idar Magne (1982): «Statskyrkja og den moderne staten - verdikonflikt og interessefellesskap». *Tidsskrift for samfunnsforskning*, bind 23, s. 129-152
- 6 Skirbekk, Sigurd (1972): *Kulturoppfatning og samfunnsutvikling. Individtenkning i norsk litteraturkritikk*. Universitetsforlaget, Oslo. - Skirbekk, Sigurd og Aagedal, Olaf (1973): *Meninger i NRK. En studie av idepolitisk balanse*. Dreyer, Oslo.
- 7 Per Bakke: *Fra varesamfunn til informasjonssamfunn*. Solum, Oslo 1999
- 8 Berelson, Bernard og Gary A. Steiner (1964): *Human Behavior An inventory of scientific findings* s. 385f:
- 9 Jfr. Geert Hofstede (1984): *Culture's Consequences. International differences in Work-Related Values*. Sage, London. - Ronald Inglehart og Wayne E. Barker: «Modernization, Cultural Change, and the persistence of traditional values» *American Sociological Review*, 200, vol 65 Feb.; 19-51
- 10 Jfr. «Ti påstander om ekteskap og samliv», s. 30-65 i Sigurd Skirbekk (1992): *Folkelige fordommer og forskningsbaserte funksjonsforklaringer*: Rapport 18, Institutt for sosiologi, Universitetet i Oslo.
11. Jfr. Kravdal, Øystein (1997): *Wanting a Child but not a Firm Commitment to the Partner: Interpretations and Implications of a Common Behaviour among Norwegian Cohabitors*. Memo from Department of Economics, University of Oslo. No 19 May; - Også svenske data tyder på en betydelig høyere oppløsningfrekvens blant samboende med barn sammenliknet med gifte foreldre: Jfr. Hoem, Britta og Jan M. Hoem (1992): «The disruption of marital and non-marital unions in contemporary Sweden». Trykt i Trussel, J., R. Harkinson, J. Tilton (red): *Demographic Applications of Event. History Analysis*. Claredon Press, Oxford; s. 61-93.
12. En utførligere argumentasjon med referanser finnes i kap 9 og 10 av Sigurd Skirbekk(1999): *Ideologi, myte og tro ved slutten av et århundre. Sosiologisk kulturteori og funksjonsanalyse*. Tano/ Aschehoug 1999.
13. Eksempler på forskningsrelatert litteratur om pornografi, som kirkelige talsmenn ikke kjenner og som liberale talsmenn ikke nevner, hva enten de kjenner den eller ei: Neil M. Malamuth, Edward Donnerstein (red) (1984): *Pornography and sexual aggression*. Academic Press, Orlando - Robert J. Stoller(1991): *Porn: myth for the twentieth century*. Yale University press, New Haven. - Maurice Yaffe og Edward C. Nelson (1982): *The Influence*

of Pornography on behavior: Academic Press, London. - Diana E. H. Russell
(1993): *Against pornography: The evidence of harm*. Russel Publ., Berkeley; - Diana E.H.
Russel(1998): *Dangerous Relationships: Pornography, Misogyny and Rape*. London. - Dennis
Howitt og Guy Cumberbath(1990): *Pornography, impact and influence: a review of the
available research evidence on the effect of pornography* Home Office Research and
Planning. -
Francis Canavas (1999: «Pornography versus Democracy». *Social Science and Modern
Society*; nr. 6. vol 36.
14 Sørlander. Kai: *Om menneskerettighederne*. Rocinante. København 2000.
15 Jfr. Hans Skjervheim: *Det liberale dilemma*. trykt bl.a. i *Deltakar og tilskodar*; Tanum
1976 og i *Filosofi og dømmekraft*. Universitetsforlaget 1992.